

STUDI HUKUM

Islam

KRITIS

Wacana Kontemporer

Diskursus Hukum Islam sampai detik ini tetap saja menarik dan tidak ada habisnya. Kasus-Kasus baru yang datang silih berganti, baik dalam ranah hukum keluarga, hukum ekonomi, hukum pidana, filsafat dan politik hukum serta ranah lainnya, menjadi tantangan tersendiri bagi para pakar untuk memecahkannya. Pada saat yang sama diskursus epistemologis hukum Islam juga tidak ketinggalan. Terlebih lagi suka atau tidak suka, wacana metodologis yg berkembang diwilayah hukum konvensional sedikit banyaknya akan merambah dan mempengaruhi diskursus metodologis hukum Islam. Contoh yg paling dekat itu adalah Studi Hukum Kritis yg dalam ranah hukum Islam menjadi studi hukum Islam kritis. Buku ini secara konklusif belum merumuskan studi hukum Islam kritis secara konseptual. Buku ini sebagaimana studi beragam yang dilakukannya berupaya menerapkan kajian kritis terhadap hukum Islam. Sebagaimana yang pernah diungkap Satjipto Rahardjo begawan sosiologi hukum..hukum untuk manusia. Bukan hukum untuk hukum. Karena itu dalam perspektif hukum Islam, muara hukum Islam itu terwujudnya keadilan bagi masyarakat dan terciptanya kemaslahatan dalam kehidupan sehari - hari. Amin



Penerbit Merdeka Kreasi
Jl. Gagak Hitam, Komplek Bumi Seroja
Permai Villa No 18, Medan Sunggal
Email : Merdekakreasi2019@gmail.com

ISBN-978-623-6198-83-4



Editor : Muhammad Iqbal, Lc., M.Ag.

STUDI HUKUM

Islam

KRITIS

Wacana
Kontemporer

STUDI HUKUM ISLAM KRITIS
Wacana Kontemporer

Dr. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag.

Dr. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag.

**STUDI HUKUM
ISLAM KRITIS:
WACANA KONTEMPORER**

Merdeka Koneksi

STUDI HUKUM ISLAM KRITIS WACANA KONTEMPORER

Dr. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag

Editor:
M. Iqbal, Lc. M.Ag

Merdeka Koneksi



Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Azhari Akmal Tarigan.

Studi Hukum Islam Kritis: Wacana Kontemporer/Azhari Akmal Tarigan,
—Ed. 1, Cet. 1. —Medan: Merdeka Kreasi, 2022
xii, 260 hlm., 24 cm.
Bibliografi: hlm. 245
ISBN xxx-xxx-xxx-xxx-x

Hak Cipta © 2021, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara
apapun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa
izin sah dari penerbit

2021.

Azhari Akmal Tarigan

Studi Hukum Islam Kritis: Wacana Kontemporer

Cetakan ke-1, Januari 2022

Hak penerbitan pada CV. Merdeka Kreasi Group

Editor : M. Iqbal, Lc., M.Ag.

Layout : Tim Kreatif Merdeka Kreasi

Desain Cover : Tim Kreatif Merdeka Kreasi

Dicetak di Merdeka Kreasi Group

CV. Merdeka Kreasi Group

Penerbit Nasional

Anggota IKAPI No. 148/SUT/2021

Alamat : Jl. Gagak Hitam, Komplek Bumi Seroja Permai
Villa 18, Medan Sunggal 20128

Telepon : 061 8086 7977

Email : merdekakreasi2019@gmail.com

Website : merdekakreasi.co.id

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah rab al'alamin, sebab pertolongan Allah Swt. buku yang berjudul *Studi Hukum Islam Kritis: Wacana Kontemporer* ini bisa diselesaikan. Shalawat dan salam penulis ucapkan kepada baginda Nabi Besar Rasulullah Muhammad SAW yang senantiasa menjadi panjutan dan sumber inspirasi bagi penulis. Sehingga dengan terbitnya buku ini, penulis dapat menyebarkan manfaat kepada orang banyak.

Buku ini bisa sampai kepada pembaca, tentunya tidak lepas dari bantuan, bimbingan dan dorongan dari berbagai pihak. Banyak hal-hal baru dalam perkembangan peradaban. Khususnya hukum islam yang selalu menjadi dasar hidup kita sebagai makhluk Allah SWT.

Banyak teori-teori yang ada didalam buku ini, baik teori-teori dari pemikir terdahulu maupun teori yang baru.

Akhirnya, penulis sangat mengharapkan agar buku ini dapat memenuhi fungsinya sebagai khazanah ilmu pengetahuan. Sebab itu pula kritik dan saran yang konstruktif dari pembaca sangat diharapkan.

Medan, Januari 2022

Penulis



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	vii
BAB 1. AL-MASHLAHAT SEBAGAI DALIL HUKUM (TELAAH HISTORIS TERHADAP PERKEMBANGAN KONSEP AL-MASHLAHAT)	1
A. Pendahuluan	1
B. Pengertian Al-Maslahat.....	2
C. Al-Maslahat pada Masa-masa Awal	4
D. Al-Maslahat pada Masa Imam Mazhab	7
E. Al-Maslahat dari Al-Ghazali Sampai Al-Syatibi.....	10
F. Implikasi Perkembangan Al-Maslahat terhadap Hukum Islam	18
G. Penutup	19
BAB 2. EKSISTENSI SADD AZ-ZARI'AH SEBAGAI DALIL HUKUM (ANALISIS TERHADAP FUNGSI REKAYASA SOSIAL HUKUM ISLAM)	21
A. Pendahuluan	21

B. Pengertian Zari'ah.....	24
C. Pendapat Ibn Qayyim tentang Sadd Az-Zari'ah.....	26
D. Pendapat Ibn Hazm tentang Sadd Az-Zari'ah.....	31
E. Munaqasah Adillah dan Pendapat yang Diperpagangi....	34
F. Kesimpulan	37
BAB 3. DINAMIKA HUKUM ISLAM DI INDONESIA (STUDI TERHADAP TIPOLOGI PEMIKIRAN CENDIKIAWAN MUSLIM ABAD XX)	39
A. Pendahuluan	39
B. Tipologi Pemikiran	42
1. Munawir Sjadzali: Diplomat yang Substansialis.....	42
2. Ibrahim Hosen: Faqih yang Liberalis	46
3. Azhar Basyir: Kyai yang Moderat	49
4. Ali Yafie: Kyai yang Tradisionalis	53
C. Kesimpulan.....	58
BAB 4. PEMIKIRAN HAZAIRIN (1906 - 1975): (GAGASAN TENTANG MAZHAB NASIONAL)	59
A. Pendahuluan	59
B. Latar Belakang Pemikiran Hazairin.....	60
C. Pekerjaan.....	61
D. Hazairin dan Mazhab Nasional.....	62
E. Kewarisan Bilateral: Eksprimentasi Pemikiran Hazairin	66
F. Kesimpulan.....	71
BAB 5. PENERAPAN SYARIAT ISLAM DI INDONESIA (MENIMBANG PERSPEKTIF LIBERAL ISLAM)	73
A. Pendahuluan	73
B. Liberal Islam	75
C. Bentuk-bentuk Liberal Islam	80
D. Penerapan Syari'at Islam.....	82
1. Nurcholish Madjid	83
2. Syafi`i Ma`arif.....	85



3. Azyumardi Azra	86
4. Masdar Farid Mas`udi (Ketua P3M Jakarta)	87
E. Analisis	89
F. Kesimpulan	92
BAB 6. JENDER DALAM PERSPEKTIF ISLAM (SEBUAH UPAYA KONTRUKSI FIKIH YANG SENSITIF JENDER)	95
A. Biografi Singkat ‘Allamah Thabathaba’I.....	96
B. Al-Thabathaba’I dan Penafsiran Alquran	98
C. Kasus-kasus	99
1. Penciptaan Laki-Laki dan Perempuan	99
D. Pengertian Jender.....	101
E. Jender dalam Perspektif Al-Qur’an.....	103
F. Jender dalam Perspektif Fikih.....	109
G. Kesetaraan Jender	111
H. Kesimpulan	114
BAB 7. PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR TENTANG TEORI HUDUD DAN IMPLIKASINYA DALAM PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM	115
A. Pendahuluan	115
B. Biografi Singkat.....	118
C. Kerangka Pemikiran Syahrur.....	120
D. Teori Batas	123
E. Implikasi Pemikiran Syahrur dalam Pengembangan Hukum Islam	133
F. Kesimpulan	136
BAB 8. REFORMASI DAN KONTEKSTUALISASI IJTIHAD DALAM ERA MODERN.....	137
A. Pendahuluan	137
B. Pengertian Ijtihad.....	138
C. Reformulasi.....	141
1. Siapa yang Melaksanakan Ijtihad	141



2. Tema-tema Ijtihad	142
3. Isu-isu Metodologis	142
D. Komentari	143
BAB 9. TAKZIR DAN KEWENANGAN PEMERINTAH DALAM PENERAPANNYA.....	151
A. Pendahuluan	151
B. Pengertian	153
C. Jenis-jenis Ma'siat.....	160
D. Bentuk-bentuk Uqubah Takzir.....	162
E. Hak Pemerintah dalam Menerapkan Takzir	166
F. Analisis	167
1. Syarat-syarat Takzir	168
2. Wewenang Pemerintah	170
G. Kritik Terhadap Konsep Takzir.....	172
H. Kesimpulan	174
BAB 10. TRADISI IKHTISAR, SYARH, DAN HASYIAH DALAM FIKIH	175
A. Pendahuluan	175
B. Ijtihad Pada Abad I-III H.....	178
C. Ijtihad pada Abad Pertengahan: IV-X H.....	181
1. Klaim Tertutupnya Pintu Ijtihad	182
2. Tradisi Penulisan Fikih.....	186
D. Perkembangan Pemikiran dari Matan ke Syarh dan Hasyiah	194
1. Riba.....	194
2. Musaqah.....	196
E. Kesimpulan	199
BAB 11. UMAR IBN AL-KHATTAB DAN SIYASAH SYAR'IYYAH (SEBUAH EKSPERIMENTASI PENERAPAN SYARI'AT ISLAM DALAM KONTEKS LOKAL).....	201
A. Pendahuluan	201



B. Latar Belakang Intelektual	203
C. Pembuatan Diwan.....	207
D. Kasus-Kasus Ijtihad Umar Ibn Al-Khattab	210
1. Mu`allaf	211
2. Harta Rampasan Perang.....	215
3. Menggugurkan Had Mencuri	219
E. Strategi Implementasi.....	222
BAB 12. SYEIKH ABD HALIM HASAN (1901 - 1969): (MODERATISME DALAM PEMIKIRAN HUKUM ISLAM)	227
A. Biografi Singkat.....	228
B. Tafsir dan Pemikiran Hukum Islam	234
DAFTAR PUSTAKA	245
BIOGRAFI PENULIS	259





halaman ini sengaja dikosonkan



AL-MASHLAHAT SEBAGAI DALIL HUKUM (TELAAH HISTORIS TERHADAP PERKEMBANGAN KONSEP AL-MASHLAHAT)

A. Pendahuluan

Ijtihad sebagai metode *istinbat al-ahkam* pada masa-masa awal belumlah terumuskan secara konseptual. Para sahabat tidak pernah terikat kepada kaidah-kaidah tertentu dalam berijtihad. Kalaupun ada pegangan mereka hanyalah jiwa hukum (*ruh al-tasyri'*) atau kepekaan pemahaman (*malakat al-fiqhiyah*), yang mereka lihat, ketahui dan rasakan selama mereka bergaul dengan Rasulullah.¹

Jika demikian, sulit untuk memastikan kapan sebenarnya metode-metode penalaran hukum seperti *qiyas*, *istihsan*, *mashlahat al-mursalat*, *sadd al-zari'ah* dan sebagainya menjadi metode yang baku seperti yang ditemukan hampir semua karya-karya ushul fiqh. Penjelasan di dalam karya ushul tidak hanya menyangkut hal-hal yang bersifat teoritik tetapi juga berkaitan dengan hal-hal peraktis.

¹Muhammad Musa Tiwana, *al-ijtihad wa maza hajatuna fi haza al-'ashr*, (Mesir: Dar al-kutub al-Hadisah, 1872) h. 37. Lihat juga, Muhammad Ali As-Sais, *Tarikh al Fiqh al-Isami*, (Tp:Matba'ah Muhammad Ali Siubaih, t,t,) h. 36-37.

Pertanyaan yang relevan diajukan adalah, apa pegangan sahabat dalam berijtihad? Pertanyaan ini penting dikemukakan jika pernyataan metode penalaran hukum seperti yang disebut diatas belum dikenal apalagi dirumuskan pada masa-masa yang paling awal. Beberapa penulis hukum Islam, telah mencoba untuk mencari jawabannya. Menurut mereka yang diperpegangi sahabat dalam berijtihad saat itu adalah *al-mashalat* yang merupakan tujuan pensyari'atan hukum Islam.² Belakangan istilah ini lebih dikenal dengan ungkapan *maqasid al-Syari'ah*.

Apabila maslahat pada masa awal menjadi metode yang bebas dan mandiri serta efektif untuk menyelesaikan berbagai kasus hukum yang baru muncul, mengapa pada perkembangan selanjutnya, seperti yang tunjukkan oleh bukti-bukti historis, konsep *al-mashlahat* bergeser menjadi satu metode yang sangat teknis dan dalam tingkat tertentu menjadi tergantung dengan teks.

Pergeseran atau tepatnya perkembangan konsep maslahat yang pada mulanya sangat fleksibel lalu bergeser menjadi sesuatu yang sangat teknis, menarik untuk dikaji. Untuk itulah, tulisan dalam bahasan ini akan mencoba untuk menelusuri perkembangan konsep *al-maslahat* dari masa sahabat sampai masa Imam al-Syatibi.

B. Pengertian Al-Maslahat

Maslahat yang akar katanya adalah *sh-l-h* dimaknakan dengan sesuatu yang baik atau kebalikan dari kerusakan (*did al-fasad*)³ Ibn Manzur dalam *Lisan al-'Arab* menambahkan, pengertian shalih tidak hanya mengacu pada suatu peribadi tetapi bisa dipakaikan kepada perbuatan atau urusan-urusan tertentu.⁴

²*Ibid.*, Lihat juga, Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, Juz II, (Dar Al-Fikr,t,t) h. 20-21

³Lois Ma'ruf, *al-Munjib*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986) h. 432

⁴Ibn Manzur, *Lisan al-'arab*, juz III, (Dar al-Mishriyyat li al-Ta'lif wa al-Tarjamah) h.348



Di dalam al-Quran kata ini dengan segala bentuk derivasinya disebut sebanyak 179 kali.⁵ Yang menarik adalah kendati kata yang berakar pada *sh-l-h* cukup banyak tersebar di dalam Al-Qur'an namun tidak ditemukan satupun kata *al-maslahat*.

Al-Raghib al-Isfahani memberikan arti kata ini dengan *did al-fasad*.⁶ Dengan demikian kata *Shalaha* dalam al-Quran bermakna sebagai sesuatu yang baik atau perbuatan yang baik, walaupun di lain tempat sering juga dikontraskan dengan lawan katanya seperti *fasada* dan *zalama*.⁷ Demikian pula halnya didalam hadis-hadis Rasul, kata ini (*al-maslahat*) sering disebut-sebut A.J Wensink dalam Mu'jamnya menunjukkan betapa kata ini menjadi kata kunci bagi Rasul untuk menyuruh umatnya beramal shalih. Namun tetap saja tidak dijumpai kata *al-maslahat*.⁸

Tampaknya kebaikan yang dimaksud oleh kata *al-maslahat* adalah kebaikan, tepatnya kebajikan yang besar lagi langgeng atau dapat juga dikatakan kebaikan untuk umum (*public good*).⁹ Hemat penulis dari makna asal inilah para ahli ushul belakangan merumuskan konsep *al-maslahat* sebagai suatu upaya untuk meraih manfaat dan menolak segala yang menimbulkan kemudharatan. Sedangkan *istislah* dipahami sebagai proses identifikasi, merumuskan dan menetapkan maslahat.

Untuk lebih jelasnya, beberapa pengertian *al-maslahat* dikemukakan berikut ini. Menurut al-Ghazali, maslahat adalah, "memelihara (menjaga) tujuan syara. Adapun tujuan syara' itu adalah lima hal yang mesti dijaga dengan baik, agama, jiwa, akal, keturunan dan harta."¹⁰ Sedangkan menurut Al-Syatibi maslahat adalah, apa-apa yang

⁵Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfaz al-Quran*, (Indonesia: Maktabah Dahlan,t,t) hal. 520-523

⁶Al-Raghib al-Isfahani, *al-mu'jam al-mufradat alfaz al-Quran*, (Beirut: Dar Al-Fikri, t,t) h. 292

⁷Lihat, Q.S. 3 ; 114, Q.S 5;39, Q.S 2 ; 220.

⁸A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-mufahras Li alfazi al-Hadits* Juz III, (Leiden: E.J Brill, 1943) h. 334-342

⁹Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam Dalam Kerangka Teori Fikih Dan tata Hukum Indonesia*,(Medan: Widya Sarana, 1995) h.30

¹⁰Al-Ghazali, *al-Mustashfa Fi 'ilmi Al-Ushul*, (Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiyah, 1993) h.174

menyangkut rezeki manusia, pemenuhan kebutuhan hidup manusia dan pemerolehan apa-apa yang dituntut oleh kualitas emosional dan aqliyahnya (intelektual) dalam pengertian yang mutlak.¹¹ Tidak kalah menariknya adalah definisi yang diberikan oleh Dr. Muhammad Said Ramadhan al-Buthi yang menyatakan bahwa maslahat adalah kemanfaatan yang diperuntukkan syari' yang bijaksana untuk hambanya dalam rangka memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal.¹²

Dari defnisi-definisi diatas, kendati secara redaksional sepertinya mereka berbeda, namun secara substansial sama saja. Mereka menyadari bahwa Allah mensyari'atkan hukum pada manusia agar manusia memperoleh manfaat dan terhindar dari kemudharatan dalam artinya yang paling luas. Maslahat pada hakikatnya adalah sebuah kualitas hidup yang dimiliki manusia agar dapat menjalani kehidupan dengan cara yang paling baik. di antara ukurannya terpenuhi kebutuhan hidup baik yang berdimensi lahiriyah ataupun bathiniyyah.

C. Al-Maslahat pada Masa-masa Awal

Kata al-Maslahat, terlebih lagi dalam pengertian yang digunakan oleh ulama ushul, belumlah digunakan pada masa sahabat sampai pada eranya tabi'in. Bahkan menurut Rudi Paret yang dikutip Muhammad Khalid Mas'ud, kata maslahat sebagai istilah teknis tidak dipakai oleh Malik atau Syafi'i. Di duga kuat konseps al-maslahat berkembang pasca Syafi'i.¹³ Dengan demikian dapat diduga, pada masa awal kata ini dipahami seperti makna yang diberikan oleh al-Quran dan Hadits.

Jika demikian, ijtihad pada masa sahabat seperti ijtihad Abu Bakar, Usman bin Affan bahkan yang lebih khusus lagi ijtihad yang dilakukan Umar Ibn Al-Khattab yang kerap didominasi oleh pertimbangan

¹¹Al-Syatibi, *al Muwafaqat Fi Ushul al-Syariat*, (Dar al Fikr Al-'Arab, t,t) h. 25

¹²Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Maslahat Fi al Syariat al-Islamiyyat*, (Mussasat al-Risalat, 1982) h.. 23

¹³Muhammad Khalid mas'ud. *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran al-Syatibi*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Pustaka Salman, 1996) h. 160



kemaslahatan¹⁴ haruslah dipahami secara tepat. Maksudnya, walaupun mereka menggunakan *al-maslahat* bukanlah dalam pengertian teknis seperti yang dimaksud oleh ulama Ushul, melainkan berdasarkan pengertian yang diberikan al-Quran dan hadits atau pengertian kebahasaan.¹⁵

Khusus ijtihad Umar yang sering dijadikan sebagai alat justifikasi untuk melakukan ijtihad yang menyimpang dari bunyi teks Al-Quran dan Hadis¹⁶ disebabkan oleh perubahan situasi dan kondisi serta tuntutan kemaslahatan, sebenarnya terlalu menyederhanakan persoalan.¹⁷ Tidak seluruh ijtihad Umar dapat dipukul rata sematamata pertimbangan kemaslahatan, agaknya yang tepat adalah Umar mampu memahami al-Quran secara utuh.

Terlepas dari perbedaan penilaian tersebut, semangat Ijtihad Umar sangat mempengaruhi corak ijtihad generasi sesudahnya, yang pada gilirannya membentuk sebuah aliran yang dikenal dengan sebutan *ahl ra'y* yang dihadapkan dengan *ahl al-hadis*. Sesuai dengan sebutannya, aliran ini sangat menekankan penggunaan *ra'y* dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum sehingga diklaim “menomorduakan” nas-nas syar'i, tepatnya teks-teks syar'i.

Konsekuensi logis dari model penalaran ini adalah bermuara pada pencarian illat hukum (*ta'lil al-ahkam*) yang belakangan disebut para ahli sebagai penalaran ta'lili.¹⁸ Asumsi dari penalaran ini adalah,

¹⁴Mengenai contoh-contoh ijtihad sahabat ini dapat dilihat pada, Mushtafa Zaid, *al-maslahat fi Tasyri', al-Islami wa Najamuddin al-Thufi*, (Dar al-Fikr al-'Arabi: 1964) h. 29-30. lihat juga Abu Zahrah, *loc. Cit.*

¹⁵Maslahat dalam pengertian kebahasaan selain dimaknakan dengan (.....), juga berarti al-manfaat, lihat, Yusuf 'Alim, *al-Maqasid al-'Ammah Li Asyari'at al-Islamiyyah*, (Dar al-Hadits, t,t) h.. 133-134

¹⁶Mustafa Zaid, *loc. Cit.*, Lihat juga, Amiur Nuruddin, *ijtihad Umar Ibnu Al-Khattab*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1991) h.. 121-166. Bandingkan, Munawir Sjadzali, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988). lihat juga, Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997).

¹⁷Bandingkan dengan Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*. Terj. Agah Gernadi, Bandung: Pustaka Salman, 1970) h.109-110

¹⁸Di Indonesia tampaknya istilah ini pernah dipopulerkan oleh Al-Yasa' Abubakar. Lihat tulisannya, “Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya”, dalam, *Hukum Islam di Indonesia*, tjun Suryaman (ed) (Bandung: Rosadakarya, 1991), h.173-208. Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi menyebutnya dengan metode *Ijtihad Qiasi (thariqat al-Qias)* disamping *thariqat al-bayani* dan *thariqat al-istislahi*. Lihat, Ma'ruf al-Dawalibi, *'Al-Madkhal Ila, 'Ilmi*

bahwa ketentuan-ketentuan yang diturunkan Allah untuk mengatur perilaku manusia memiliki alasan logis (nilai hukum) dan hikmah yang ingin dicapainya. Allah tidak menurunkan ketentuan-ketentuan dan aturan hukum dengan sia-sia atau tanpa sebuah tujuan.¹⁹ Secara umum tujuan tersebut adalah kemaslahatan manusia di dunia dan diakhirat.²⁰

Muhammad Mustafa Syalabi menjelaskan dalam kitabnya *Ta'li'l Al-Ahkam* sebagai berikut:

وتخرج بهذه النتيجة، وهي أن الله سبحانه شرع أحكامه لمقاصد عظيمة
جلبت للناس مصالحهم ودفعت عنهم المفاسد

Terjemahan: Dari pembahasan masalahat ini dapatlah diambil suatu kesimpulan bahwa Allah Swt. Mensyariatkan hukumnya karena suatu tujuan yang agung, yang tujuannya itu berupa pemberian masalahat kepada manusia dan penolakan mafsadat dari manusia²¹

Syalabi juga membuktikan, ternyata al-Quran dan Hadis dalam memperbincangkan persoalan hukum terkadang dengan mengemukakan illat hukumnya dengan jelas dan terkadang secara implisit.²² Agaknya inilah yang menjadikan metode *ta'li'l al-ahkam* sangat mewarnai ijthihad sahabat²³ terlebih lagi ijthihad yang dilakukan pada *tabi'in*.²⁴

Ushul al-Fiqh, (Dar al-Kutub al-Jadid, 1965), h. 439-441.

¹⁹Lihat, Q.S. 21 ; 16 dan Q.S. 23 ; 115

²⁰Al-Yasa Abu baker, *Beberapa Teori Penalaran* h. 173-208.

²¹Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'li'l al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Nahdat al-Arabiyyah,1981) h. 22

²²Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'li'l Al-Ahkam*, h.14-34

²³Diantara bentuk *ta'li'l al-ahkam* pada masa sahabat adalah, hkum-hukum yang datang mutlak atau memliki illat, tatkala mereka melihat hilangnya illat maka mereka merubah hukum. Bentuk yang lain adalah, perubahan-perubahan yang tidak pernah terjadi pada masa Rasul, mereka lakukan dan mereka menggantungkan *illat* perbuatan tersebut karena mengandung kebaikan. Lihat, *Ibid*, hal. 35-71.

²⁴Pada masa *tabi'in* bentuknya adalah, nash-nash yang mutlak dan umum jika bertentangan dengan masalahat, mereka akan mencari *taqyid* atau *takhsis*. Bagi persoalan hukum yang tidak memiliki nash, mereka berfatwa dengan masalahat. Mereka juga meninggalkan perbuatan-perbuatan mubah dan sunnat, jika mereka melihatnya bertentangan

D. Al-Maslahat pada Masa Imam Mazhab

Di muka telah dijelaskan bahwa konsep al-maslahat pada masa awal belumlah terumuskan secara konsepsional. Namun secara substansial al-maslahat telah menjadi acuan para sahabat dan tabi'in dalam ijtihad-ijtihad mereka, yang mengambil bentuk dalam upaya menemukan illat hukum (*ta'lil al-ahkam*).

Mengikuti pernyataan Rudi Paret yang telah disebut di atas bahwa Malik dan Syafi'i tidak memakai maslahat dalam pengertian teknis membawa kita sampai pada sebuah kesimpulan bahwa sampai adad ke III H, belumlah dirumuskan. Bahkan jika pemikiran sarjana-sarjana modern seperti yang disebut Wael B Hallaq dalam bukunya *A History Of Islamic Legal Theories*- diikuti, konsep *al-maslahat* ini dalam pengertian teknisnya belum ditemukan sebelum abad ke V H.²⁵ Tentu saja pemikiran ini lebih jauh lagi dibandingkan dengan Rudi Paret. Namun demikian pendapat ini menurut Hallaq harus segera direvisi, karena sumber-sumber terbaru mengindikasikan bahwa *al-maslahat* dalam pengertian teknisnya telah di mulai pada akhir abad ke III H dan awal abad V H.²⁶

Lebih lanjut Hallaq menyatakan, pertengahan abad ke V H konsep al-maslahat tidak hanya menjadi bagian dari penalaran rasional, namun ia telah memasuki wilayah qiyas dan menjadi unsur yang paling esensial dari qiyas itu sendiri dengan doktrin *munasabah* (*suitability*).²⁷ Namun yang jelas, sepertinya Hallaq juga sepakat bahwa al-maslahat dalam pengertian teknisnya belum digunakan sebelum abad ke III H, bahkan samapai pertengahan abad ke III H.

Berpijak pemikiran di atas, Imam Malik (179 H/ 795 M) yang disebut-sebut sebagai orang pertama yang mengedapankan teori al-maslahat atau lebih khusus lagi *al-maslahat al-mursalah*,²⁸ harus

dengan maslahat. Lihat, Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'lil Al-Ahkam* h.72-93. lihat juga, Mustafa Zaid, *Al-Maslahat Fi Tasyri'* h. 30-32.

²⁵Wael B Hallaq, *A History Of Islamic Legal Theories*, (Cambridge University, press, 1997) h. 132

²⁶*Ibid.*,

²⁷*Ibid.*,

²⁸Abu Zahrah, *Malik, Hayatuhu Wa Asruhu Wa Arauhu Wa Fiqhuhu*, (Dar al-Fikr al-

dipahami secara proposional. Artinya, pernyataan diatas sebenarnya hasil dari perkembangan pemikiran belakangan, yang selanjutnya diproyeksikan ke belakang sampai ke Imam Malik, agar memperoleh legitimasi yang kuat. Harus diakui, sampai hari ini belum ditemukan bukti-bukti yang menyebutkan bahwa teori ini khusus berasal dari Malik. Al-Muwaththa' sebagai karya monumentalnya Imam Malik tidak membicarakan persoalan ini.

Demikian pula halnya dengan Syafi'I (204 H / 819 M) yang disebut sebagai bapak yurisprudensi Islam dengan karyanya al-Risalah,²⁹ juga tidak membicarakan konsep *al-maslahat*, kendati dalam beberapa tempat ia ada menyebut kata-kata المعروف dan صلاح³⁰ namun segera dapat dipahami kata-kata atau kalimat itu diucapkan bukanlah dalam konteks maslahat yang sedang dibicarakan.

Walaupun demikian, seperti yang dituliskan oleh Mustafa Said al-Khin, bukan berarti Syafi'i tidak membicarakan persoalan al-maslahat. Menurutny ketika Syafi' berbicara tentang ijthihad seperti dibawah ini:

وإذا خَلَطَ الذنوب والعمل الصالح، فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره، بالتمييز بين حسنه وقبيحه، وإذا كان هذا هكذا، فلا بد من أن يختلف المجتهدون فيه.

*Terjemahan: Dan apabila perbuatan dosa dan amal shaleh itu bercampur, maka ijthihad hanyalah terjadi pada perintah yang aghlab, yaitu membedakan antara yang baik dan yang buruk, dan apabila telah terjadi begini dan begitu maka para mujtahid akan berbeda pendapat.*³¹

'arabi, t,t) h. 215. Lihat juga Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam Dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian Wahyudi Aswin, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991) h.131.

²⁹N.J. Coulson, *A History Of Islamic Law*, (Edinburgh:The University of California Press, 1987) h. 53 -61

³⁰Al-Syafi'I, *al-Risalah*, Ahmad Muhammad Syakir (ed), (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, t,t) h. 493 dan 518.

³¹*Ibid.*,

Maka secara esensial, Ia telah memberikan pengakuan pada masalah, walau ia memandangnya bukan sebagai dalil yang berdiri sendiri, tetapi harus tetap digantungkan kepada nash dan harus sesuai dengan tujuan syariat.³²

Pemikiran masalah Syafi'i semakin tampak ketika konsep qiyasnya, dielaborasi oleh pengikut-pengikutnya dibelakangnya. Tampak bagi mereka salah satu upaya menemukan illat adalah melalui *al-munasabah* (kesesuaian). *Munasabah* mereka pahami sebagai sesuatu yang membawa manusia untuk memperoleh manfaat dan menghindarkannya dari kemudharatan, baik yang bentuknya *haqiqi*, *duniawi*, atau pun *al-daruri*.³³

Jelaslah bahwa, kendati Imam Syafi'i tidak menyebut al-maslahat dalam karyanya secara eksplisit, terlebih lagi dalam pengertian teknisnya, namun pengikut-pengikutnya telah menunjukkan penggunaan konsep al-maslahat yang dalam istilah ushul fiqh Syafi'i disebut dengan *munasabah* atau *maslahat al-mu'alimat*.

Hal yang sama juga terjadi pada Abu Hanifah (150 H / 767 M) yang sampai saat ini belum ditemukan fakta historis yang menyebutkan penggunaan konsep ini dalam konstruk ushul fiqhnya. Akan tetapi bagi al-Khin, mazhab Hanafi yang dikenal dengan rasionalitasnya sudah barang tentu sudah memberikan perhatian yang serius pada konsep *al-maslahat*.³⁴ Para penulis Ushul Fiqh belakangan menyebut bahwa pemikiran maslahatnya masuk pada wilayah *ra'y* dan *istihsan*.³⁵

³²Musthafa Said al-khin, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qaqa'id al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, (Muassasat al-Risalah, 1972) h. 553

³³Dalam pemikiran mazhan Syafi'i cara menemukan illat yang sah adalah melalui apa yang disebut al-Syirazi *al-ashl* dan *al-istinbat*. *Al-Ashl* adalah dengan melalui nash al-Quran dan hadis serta ijma'. Sedangkan *al-istinbat* adalah dengan cara *al-ta'sir* dan *al-taqsim*. Lihat, al-Syirazi, *al-Luma' Fi Ushul al-Fiqh*, (Berut: Dar al-Kutub al-ilmiyah, t,t) h.110-112. Dalam versi Hasyiah al-'Allamah al-Bannani disebut bahwa *masalik al-Ilal* ada 10 cara. Diantaranya, *al-nash sharih*, *al-ijma'*, *al-ima'*, *al-Sabru wa al-Taqsim*, *al-Munasabah wa al-Khalah*. Pada *munasabah* inilah pemikiran masalah ushul fiqh Syafi'i semakin jelas. Lihat, al-Banani, *Hasyiah al-'allah al-Banani 'ala matn Jam'I al-Jawami'*, vol II, (Semarang: Maktabah Toha Putra,t,t), h.262-293. Sedangkan istilah al-mu'alimat dapat dilihat pada *syarah al-Badkhasi* ketika menjelaskan bahwa yang dimaksud oleh al-Asnawi dengan manfa'at dan mudharat adalah *al-maslahat* dan *al-mafsadat*. Lebih luas dapat dilihat pada, Muhammad bin Husain al-Badkhasi, *Syarh al-Badkhasi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah t,t) vol III, h. 69-71.

³⁴Mustafa Said al-Khin, *Asar Al-Ikhtilaf...* h. 555

³⁵Istihsan dalam fikih Hanafih dibagi kepada empat macam. *Pertama*, istihsan dengan

Ahmad bin Hambal (164 H / 241 M) juga tidak membicarakan al-maslahat secara eksplisit. Sama dengan mazhab Syafi'i, pemikiran maslahatnya masuk pada wilayah qiyas.

Agaknya tidak terlalu berlebihan jika dikatakan, sampai pada masa imam Mazhab, al-maslahat masih dipahami dalam pengertian asalnya dan belum terumuskan secara utuh. Akan tetapi secara substansial, konsep ini tetap dijadikan acuan dalam ijtihad mereka dan terserap dalam berbagai bentuk metode penalaran hukum, seperti qiyas, *ra'y* dan *istihsan*.

E. Al-Maslahat dari Al-Ghazali Sampai Al-Syatibi

Dari paparan terdahulu, terkesan bahwa al-maslahat – terlepas bagaimana ulama pada masa itu memahaminya – memiliki peran yang sangat signifikan dalam menjawab berbagai persoalan hukum yang berkembang. Sebagai sebuah konsep, al-maslahat tentu terus diperbincangkan para ulama. Mengenai hal ini baik sekali informasi yang diberikan oleh al-Juwaini (438 H/1047 M), seperti yang dikutip oleh Mustafa Syalabi didalam kitabnya *Ta'lil al-Ahkam*.

Menurut al-Juwaini, pada masa itu terdapat tiga bentuk pemikiran menyangkut keabsahan penalaran hukum dengan menggunakan al-maslahat. *Pertama*, maslahat yang absah adalah *al-maslahat al-mu'tabar* yang memiliki sandaran nash yang jelas. Sedangkan *maslahat al-mursalat* tidak boleh diperpegangi. Ini adalah pendapat al-Qadi Husein dari mazhab Syafi'i dan sebagian mutakallimun. *Kedua*, maslahat yang tidak memiliki sandaran *nash*. Pendapat ini dinisbahkan kepada Syafi'i dan Jumhur Hanafiah. *Ketiga*, maslahat tetap dapat digunakan, walaupun tidak ada *nash* yang mendukungnya. Pemikiran ini dinisbahkan kepada Malik.

nash. *Kedua*, Istihsan dengan ijma'. *Ketiga*, Istihsan dengan darurat dan *keempat*, Istihsan dengan Qias Khafi. Istihsan dengan darurat sebenarnya adalah istihsan dengan kemaslahatan. yang mereka maksud dengan darurat adalah kemaslahatan yang pokok atau yang sangat mendesak. Lihat, Abi Barakat Abdullah ibn Ahmad an-Nasafi, *Kasyf al-Asrar Syarh al-Mushannif 'ala al-Manar*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986) h. 290-291

Ketiga bentuk maslahat diatas,³⁶ memberikan gambaran tentang polarisasi mazhab dalam membicarakan maslahat. Terdapat kesan, bahwa *al-maslahat* yang pada mulanya secara tidak langsung menjadi dalil yang mandiri, bebas tanpa harus disandarkan kepada nash, mulai dibatasi. Dari tiga bentuk pemikiran diatas, dua diantaranya menghendaki agar maslahat tetap harus memiliki basis tekstual atau dukungan nash. Inilah yang umumnya menjadi pemikiran mazhab Syafi'i.³⁷ Sedangkan yang ketiga pada akhirnya menjadi metode hukum yang khas dalam mazhab Malik dan sering disebut dengan *maslahat al-mursalat*.

Ada yang berharga dari al-Juwaini melalui informasinya telah dapat dipastikan bahwa pada abad ke IV H, *al-maslahat* tidak saja dibicarakan dalam makna asalnya, tetapi merambah pada wilayah teknis operasional.

Bersamaan dengan al-Juwaini sebenarnya telah muncul seorang tokoh Mu'tazilah yang menulis kitab *al-Mu'tamad Fi Ushul al-Fiqh* yang juga memberikan informasi tentang penggunaan *al-maslahat* pada waktu itu. Namun di dalam kitabnya tampak bahwa ia lebih berkonsentrasi untuk membuktikan signifikansi akal dalam kontsruck keagamaan, khususnya dalam bidang hukum. Satu diantaranya adalah kegigihannya menunjukkan bahwa *maslahat* – ia sering menyebutnya

³⁶Dikalangan ahli Ushul, tiga bentuk maslahat dan terkadang disebut dengan munasabah seperti diatas, telah dibakukan menjadi satu bentuk pembagian maslahat ditinjau ada atau tidak adanya dukungan nash terhadapnya. Wahbah al-Zuhaili menggunakan istilah *al-munasib al-mu'tabar*, *al-munasib al-mulghah* dan *al-munasib al-mursal*. Lihat, Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, juz II, (Beirut: Dar al-Fikr al-'arabi, 1986) h. 753-754. Ali Hasballah menggunakan istilah munasabah dan maslahat. Ia menyebutnya dengan, *ma 'itabarahu al-Syar'i*, *ma al-gha'ahu* dan *ma lam yashhad al-syar' bi 'itibariha wa la li ilgha'iha*. Lihat, Ali Hasballah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'rif, t,t) h. 161. Najamuddin al-Thufi tidak menyetujui bentuk pembagian diatas, baginya maslahat merupakan dalil yang mandiri dan bebas tanpa harus selalu disandarkan kepada nash. Lihat Mustafa Zaid, *Al-Maslahat Fi Tasyri'* h.133-136.

³⁷Mazhab Syafi'i menolak *maslahat al-mursalat*. Dalam pandangannya, jenis maslahat ini tidak memiliki sandaran nash. Seperti yang terlihat dalam pemikiran Ushul al-Fiqhnya, ia berkali-kali menegaskan bahwa segala bentuk ijtihad harus disandarkan kepada *al-khabar* baik dari kitab, nash atau ijma'. Lihat, al-Syafi'i. *Ar-Risalah* hal. 503-504. Namun menurut Husein Hamid Hasan, walaupun mazhab Syafi'i menolak *maslahat al-mursalat*, namun mereka mengakui apa yang disebut dengan *maslahat al-mu'alimat* yang pengertiannya sama dengan maslahat mursalat. Lihat, Husein Hamid Hasan, *op.cit*, hal. 341-342. lebih jelas menarik mencermati pernyataan al-Syaukani mengenai hal ini: Lihat, Muhammad bin Ali bin Muhammad al-Syaukani, (Dar Al-Fikr: *Irsyadu al-Fuhul*, (Dar al-Fikr, t,t) h. 241-242.

dengan (الحسن) – dapat diketahui dengan penalaran dan tidak hanya terbatas dengan nash saja.³⁸ Dalam pemikirannya masalah terkadang dimaknakan dengan *al-husn* dan dilawankan dengan *al-qubh*. Ia juga berkeyakinan bahwa masalah merupakan tujuan hukum yang dapat dicapai melalui *istidlal* (penalaran) dan *illat* (ia juga menyebut istilah ini dengan *dalil*, ‘*amarah*, *sabab* dan *syart*’.³⁹

Di dalam kitabnya, al-Bashri meletakkan persoalan masalah dalam bab qiyas, tepatnya dalam pembahasan illat hukum. Sampai disini agaknya ia lebih melihat masalah sebagai tujuan hukum.

Perkembangan selanjutnya menunjukkan, kehadiran al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) dengan karyanya *al-Mustashfa* telah berhasil memberikan penjelasan yang memuaskan tentang konsep al-maslahat, dibandingkan dengan pemikir-pemikir sebelumnya bahkan sampai datangnya Syatibi.⁴⁰ Al-Ghazali diawal pembahasannya kembali menegaskan apa yang pernah dilakukan oleh al-Juwaini. Menurutnya ada tiga bentuk masalah dalam hubungannya dengan syara’ (wahyu). *Pertama*, masalah yang didukung oleh syar’ dan inilah yang dapat dijadikan hujjah. *Kedua*, masalah yang ditolak oleh syara’. *Ketiga*, masalah yang tidak ditolak oleh syar’ dan tidak pula di dukung oleh nash yang jelas.⁴¹

Sebelum menjelaskan sikapnya terhadap jenis masalah yang disebutkan terakhir, al-Ghazali terlebih dahulu ingin menjelaskan apa yang dimaksudnya dengan masalah. Dalam pemikirannya, masalah bukanlah sekedar meraih manfaat dan menolak mudharat. Namun lebih dari itu mengandung makna pemeliharaan terhadap tujuan pensyari’atan hukum terhadap manusia, seperti pemeliharaan agama, pemeliharaan jiwa, pemeliharaan ‘aql, pemeliharaan keturunan, pemeliharaan terhadap harta⁴² Baginya setiap upaya yang dilakukan

³⁸Abi al-Husein Muhammad bin Ali bin al-Thayyib al-Bashri, *Kitab al-Mu’tamad Fi Ushul al-Fiqh*, Jilid II, (Dar al-Fikr, 1965) h.774-805.

³⁹*Ibid*, h. 832

⁴⁰Pejelasan al-Ghazali sering dikutip bahkan dipilih sebagai penjelasan yang cukup baik. Lihat, Yusuf Hamid ‘Alim, *AL-Maqasid AL-Ammah* h. 149-150. lihat juga Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh AL-ISlami* h. 769

⁴¹Al-Ghazali, *Al-Mushtasfa...*, h173

⁴²*Ibid*..

untuk memelihara *al-ushul al-khamsah* adalah maslahat yang paling kuat, dibanding dua tingkatan kebutuhan lainnya yaitu ; *al-hajiyat* (sekunder) dan *al-tahsiniyyat* (tertier).⁴³

Menurutnya selain maslahat yang bersifat *daruri*, tidak dapat dijadikan dasar untuk menetapkan sesuatu hukum selama tidak ada dukungannya syara'. Lebih tegas ia menyatakan, “*barang siapa yang melakukan ijihad dengan mempertimbangkan maslahat yang tidak didukung oleh nash – ia memberikan sebutan khusus dengan istishlah- maka sesungguhnya ia telah membuat syariat sendiri.* Al-Ghazali menyatakan:

أَمَّا الْمَصْلَحَةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ فِي الْأَصْلِ عَنِ جَلْبِ مَنْفَعَةٍ أَوْ دَفْعِ مَضَرَّةٍ،
وَلَسْنَا نَعْنِي بِهِ ذَلِكَ، فَإِنَّ جَلْبَ الْمَنْفَعَةِ وَدَفْعَ الْمَضَرَّةِ مَقَاصِدُ
الْخَلْقِ وَصَلَاحُ الْخَلْقِ فِي تَحْصِيلِ مَقَاصِدِهِمْ، لَكِنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ
الْمُحَافَظَةَ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ:
وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ
مَا يَتَّضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأُصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا
يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأُصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ

Terjemahan: Adapun maslahat yang berdefinisi “mendatangkan manfaat dan menolak mudharat” bukanlah maslahat yang kita kehendaki dalam pembahasan ini. Karena mendatangkan kemaslahatan dan menolak mudharat merupakan tujuan dan kebaikan yang dituju untuk manusia. Maslahat yang kita maksud adalah menjaga tujuan dari pensyariaan, dan maksud pensyariaan kepada manusia adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan

⁴³Perkembangan sistimisasi konsep al-maslahat menunjukkan, maslahat yang pada mulanya begitu sederhana berubah menjadi ‘rumit’. Para ulama telah mengkotak-kotakkan maslahat dalam berbagai sudut pandang. Pembagian maslahat kedalam *daruri*, *hajji* dan *tahsini* adalah pembagian maslahat ditinjau dari kualitas atau tingkatan kebutuhan manusia terhadapnya. Didalam kitab *ushul al-Fiqh* disebut ; Lihat, Wahbah al-Zuhaili, *UShul Al-Fiqh Al-Islami* h. 755. lihat juga, Yusuf Hamid al-‘Alim, *Al-MAqasid Al-‘Ammah...*h.149

*dan harta mereka. Maka semua yang mengandung penjagaan terhadap lima dasar ini merupakan suatu maslahat, dan semua yang menghilangkan lima dasar ini merupakan kemafsadatan, dan menolaknya merupakan suatu kemaslahatan.*⁴⁴

Sepertinya al-Ghazali telah membuat klasifikasi yang tajam antara maslahat sebagai *maqasid al-syari'at* dan maslahat sebagai dalil hukum. Untuk yang pertama, baginya maslahat bukanlah manfaat yang kembali kepada manusia, tetapi pemeliharaan terhadap tujuan-tujuan yang telah disyari'atkan Tuhan.⁴⁵ Sedangkan pada yang kedua, al-Ghazali hanya menerima maslahat yang didukung oleh syara'.

Klasifikasi yang diberikan al-Ghazali, setidaknya telah memperjelas konsep al-maslahat baik sebagai *maqasid* ataupun dalam pengertian teknisnya. Tanpa mengurangi jasa besar al-Ghazali, persyaratan yang di berikan oleh al-Ghazali terlalu ketat, menjadikan maslahat tidak dapat berdiri sendiri apa lagi menjadi dalil yang bebas.

Al-Razi (606 – 1209) tampil berikutnya untuk memberikan penegasan-penegasan terhadap pandangan-pandangan al-Ghazali, walaupun keduanya memiliki perbedaan dalam memandang maslahat. Di dalam kitabnya *al-Mahsul*, ia membahas persoalan maslahat dalam “bab” *masalik al-illat*

Dalam konsep al-Razi, maslahat identik dengan *munasib*. Ada dua pengertian *munasib* yang diberikannya. *Pertama*, *munasib* didefinisikan sebagai apa yang membawa manusia kepada apa yang baik (*yuwafiq*) baginya baik dalam pemerolehan (*tahsil*) maupun pelestarian (*ibqa'*). Baginya *tahsil* adalah manfaat, sedangkan *ibqa'* menghilangkan kemudharatan. Lebih jelas ia menyatakan:

إن المناسبة إما أن تكون في محل الضرورة أو الحاجة أو التهمة

*Terjemahan: Munasabah ada kalanya sampai pada situasi dharurat, atau hajat, atau tatimmah.*⁴⁶

⁴⁴Al-Ghazali, *Al-Mushtafa*, (Beirut, Daar Al-kutub Al-ilmiah, cet. 1, 1993), h. 174

⁴⁵Disini kecenderungan Teologi al-Ghazali sangat tampak. Lihat kembali kritik, Muhammad Khalid Mas'ud, *op.cit*, hal. 167

⁴⁶Fakhruddin Muhammad bin Umar bin al-Husain al-Razi, *al-Mahshul Fi 'ilmi Ushul al*

Dalam hal pembagian maslahat dari segi kualitasnya, al-Razi sama sekali tidak berbeda dengan al-Ghazali yang membagi maslahat kedalam tingkatan *daruriyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyyat*.⁴⁷ Sebenarnya tidak ada perbedaan yang mendasar antara al-Ghazali dengan al-Razi, hanya saja kecenderungannya untuk mengkritik pandangan-pandangan Mu'tazilah menjadikan pembahasannya cukup berharga, terutama dalam memperkuat doktrin-doktrin Syafi'iyah.⁴⁸

Setelah al-Razi, hampir dua abad kemudian tampillah seorang ulama besar dari Spanyol yang bernama Abu Tshaq al-Syatibi yang belakangan cukup terkenal dengan dua karya monumentalnya yang berjudul *al-Muwafaqat* dan *al-'Itisham*.⁴⁹ Al-Syatibi (9 w/790 H) dipandang "tuntas" menjelaskan konsep al-maslahat. Ia memberikan tempat yang cukup luas untuk mengkaji konsep tersebut, seperti yang terlihat pada kitab *al-Muwafaqat* juz II dengan judul kitab *al-maqasid*.

Seperti yang telah disebut dimuka, al-maslahat dalam pandangan Syatibi adalah apa-apa yang menyangkut rezeki manusia, pemenuhan kehidupan manusia, dan pemerolehan apa-apa yang dituntut oleh

Fiqh, vol II, (Beirut: Dar al-Kutub al-ilmiiyyah, 1988) h. 319.

⁴⁷*Ibid*, h. 321

⁴⁸Diantara kritik yang diberikan oleh al-Razi adalah menyangkut persoalan wajib tidaknya Tuhan berbuat baik – alam istilah Mu'tazilah disebut *al-salah wa al-aslah* – dan apakah persoalan baik dan buruk menjadi otoritas atau hanya dapat diketahui dengan wahyu. Menurut al-Razi, perintah Tuhan diturunkan karena adanya maslahat, namun ini bukan suatu kewajiban Tuhan, pada yang kedua ia berpendapat bahwa baik dan buruk hanya dapat ditetapkan oleh syariat. Lihat, *ibid*.

⁴⁹Antara periode al-Razi dan al-Syatibi ada empat trend (kecenderungan) yang muncul. *Pertama*, sebagian ahli ushul Fikih mendukung konsep maslahat al-Razi seperti al-Qarafi dan ada pula yang memadukan antara konsep al-Ghazali dan al-Razi, seperti Jamaluddin al-Asnawi. *Kedua*, pemikiran hukum yang terpengaruh oleh Tasawuf. Pemikiran Izzuddin ibn 'Abd al-Salam (660 H / 1263 M) dari mazhab Syafi'i mewakili kecenderungan ini. Di dalam kitabnya ia menyatakan:

المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع، الآلام وأسبابها والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية

Lihat \, Abi Muhammad 'Izzu al-Din'Abd al-Aziz Ibn 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam Fi Masalih al-Anam*, juz I, (Dar al-jail, 1980) h.12. Ketiga, mereka yang menolak maslahat kecenderungan ini diwakili oleh al-Amidi dari mazhab Syafi'i dan Ibn Al-Hajib mazhab Malik. Lihat, Saifuddin Abi al-Hasan Ali Ibn Ali Ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ahkam Fi Ushul al-Ahkam*, juz III, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t,t) h.*Keempat*, pencarian jalan tengah antara kelompok yang menerima dan menolak maslahat. Kelompok ini diwakili oleh Ibn Taimiyah (w. 728 H) dan ibn Qayyim (w. 751).Lihat, Ibn Qayyim al-Jauziyah, *'Ilam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Alamin*, juz III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1977) h.14.

kualitas-kualitas intelektualnya dan emosional, dalam pengertiannya yang mutlak.⁵⁰ Untuk memperjelas konsepnya, al-Syatibi menegaskan bahwa al-maslahat dalam pemikirannya adalah *al-maqasid* yang dapat dilihat dari sisi *qasd al-syari'* dan *qasd al-mukallaf*.⁵¹ Kemudian Ia membagi *qasd al-Syari'* kepada empat macam, yaitu:

فَالْأَوَّلُ يُعْتَبَرُ مِنْ جِهَةِ قَصْدِ الشَّارِعِ فِي وَضْعِ الشَّرِيعَةِ ابْتِدَاءً، وَمِنْ
جِهَةِ قَصْدِهِ فِي وَضْعِهَا لِلْأَفْهَامِ، وَمِنْ جِهَةِ قَصْدِهِ فِي وَضْعِهَا
لِلتَّكْلِيفِ بِمُقْتَضَاهَا، وَمِنْ جِهَةِ قَصْدِهِ فِي دُخُولِ الْمُكَلَّفِ تَحْتَ
حُكْمِهَا

*Terjemahan: Jenis maqashid yang pertama (qashdu syari') dipandang dari bagaimana syari' meletakkan syari'at, dan dari peletakan maqashid itu kepada orang untuk difahami, dan dari tujuan meletakkan maqashid itu untuk tujuan taklif, dan dari sisi masuknya mukallaf dalam hukumnya.*⁵²

Kendati Syatibi membagi *qasd al-Syari'* kepada empat aspek, namun hemat penulis yang menjadi pemikiran inti adalah aspek pertama, sekaligus sebagai muara dari ketiga aspek lainnya. Menurut Syatibi, syariat diberlakukan oleh Allah kepada manusia adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Bentuk realisasinya adalah dijaminnya pemeliharaan kelima unsur pokok (*al-usul al-Khamsah*) seperti, agama, jiwa, keturunan, harta dan akal.⁵³

Selanjutnya ia juga membagi tingkatan maqashid kepada tiga tingkat, *dharuriyat*, *hajjiyat*, dan *tahsiniyat*.⁵⁴ *Maqasid al-dharuriyat* dimaksudkan untuk memelihara kelima unsur pokok dalam kehidupan manusia. *Maqasid al-hajjiyat* dimaksudkan untuk menghilangkan

⁵⁰Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*...h. 5

⁵¹*Ibid*, h. 5

⁵²*Ibid*,

⁵³*Ibid*, hal. 10

⁵⁴*Ibid*, hal. 8

kesulitan atau menjadikan pemeliharaan terhadap lima unsur pokok menjadi lebih baik lagi. Sedangkan *maqasid al tahsiniyat* di maksudkan agar manusia dapat melakukan yang terbaik untuk menyempurnakan pemeliharaan lima unsur pokok.⁵⁵

Membaca sepintas pemikiran al-Syatibi, ada dua hal yang cukup berharga darinya dalam kaitannya dengan sejarah perkembangan konsep al-maslahat. *Pertama*, Syatibi dengan jelas membuat pemisahan antara al-maslahat sebagai *maqasid al-syari'at* (tujuan hukum) dan maslahat sebagai proses, dalil hukum yang dalam hal ini fungsinya adalah untuk *istinbat al-ahkam* (mengeluarkan hukum). Khusus yang disebut terakhir, al-Syatibi memberikan kata putus terhadap persoalan *mashlahat al-mursalat* yang selama ini diperselisihkan. Setidaknya al-Syatibi mempertegas pemikiran mazhabnya yang mengakui eksistensi *al-maslahat al-mursalat* sebagai dalil hukum. Mengenai hal ini menarik pernyataan Husein Hamid Hasan:

ولقد عرض الشاطبي للاستدلال المرسل كأصل من أصول الفقه في كتابيه: الموافقات في أصول الشرعية والاعتصام، وفي الموضوعين كان يبدو حريصا على أن يرد هذا النوع من الاستدلال إلى النصوص الشرعية

*Terjemahan: Imam syatiby menghendaki beristidlal dengan maslahat mursalah dan menjadikannya salah satu metode dalam ushul fikih dalam kedua kitabnya yaitu: Al-muwafaqat dan al-I'tisham, dan dalam kedua kitab itu beliau mempertahankan maslahat mursalah sebagai salah satu cara dari istidlal mencari hukum dari nash syariat.*⁵⁶

⁵⁵Lihat, Ahmad Raisuni, *Nazhriyat al-maqasid 'inda al-Syatibi*, (Al-Dar al-'Alamiyat li al-Kitab al-Islami, 1992) h.126-127. lihat juga, Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid al-Syari'ah menurut al-Syatibi*, (Jakarta: Rajawali pers, 1996) h.72

⁵⁶Husein Hamid Hasan, *Nazhriyat Al-maslahat...*h 54. Bandingkan dengan Ahmad Raisuni, *Nazhriyat Al-Mqasid*h 268-270

Kedua, kendati tampaknya al-Syatibi cenderung untuk menyatakan bahwa *al-maslahat* pada hakikatnya adalah pemeliharaan tujuan syari' dalam menetapkan hukum – dalam hal ini sama dengan al-Ghazali – namun pengakuannya terhadap *qasd al-mukallaf* menunjukkan bahwa ia menerima *al-maslahat* dalam pengertian kemanfaatan manusia.

F. Implikasi Perkembangan Al-Maslahat terhadap Hukum Islam

Dari pembahasan di atas tampak pada masa awal –terlepas bagaimana mereka memahaminya– *maslahat* begitu efektif untuk menyelesaikan berbagai kasus-kasus hukum baru yang secara eksplisit dan rinci, tidak disinggung oleh nash AL-Qur'an dan Hadis. Dampaknya adalah hukum Islam begitu fleksibel dan berkembang pesat, karena belum dibingkai dengan berbagai persyaratan yang sangat bersifat teknis operasional. Keadaan ini bertahan sampai pada masa imam mazhab.

Sekitar abad ke IV H *al-maslahat* sudah mulai diteorisasikan, sehingga diskursus yang berkembang adalah sejauh mana *al-maslahat* dinyatakan absah sebagai dalil. Sebagian besar pendapat yang berkembang saat itu hanya mengakui *maslahat* yang memiliki sandaran *nash*, selain ini harus ditolak.

Implikasinya adalah perkembangan hukum Islam menjadi terlambat. Namun pada sisi lain harus dicatat, dalam waktu yang sama posisi *sunnah* semakin kuat. Ada abad-abad selanjutnya, pembicaraan konsep *al-maslahat* semakin berkembang dan mengarah pada upaya elaborasi untuk memberikan pemisahan yang tegas antara *al-maslahat* sebagai *maqasid al-syari'* dan *maslahat* sebagai dalil. Kenyataan ini semakin jelas ketika al-Syatibi tampil dengan *Al-Muwafaqatnya*.

Kendati demikian tetap saja *al-maslahat* sebagai dalil harus disandarkan kepada nash dan berbagai persyaratan-persyaratan

tertentu. Akhirnya al-maslahat menjadi dalil yang tidak lagi bebas dan mandiri,⁵⁷ dan efektifitasnya pun sudah mulia dipertanyakan.⁵⁸

Pada perkembangan selanjutnya polarisasi yang telah dirintis sebelumnya sangat berpengaruh pada kajian al-maslahat pada masa berikutnya. Al-maslahat sebagai tujuan hukum dikaji pada bab *al-maqasid*, sedangkan al-maslahat sebagai dalil hanya dipahami sebagai *al-maslahat al-mursalat an*.⁵⁹

G. Kesimpulan

Hasil pengamatan penulis menunjukkan, sepertinya ada sebuah hubungan yang dialektis antara dalil hukum dengan produk hukum. Efektifitas sebuah dalil, atau kelincahannya dalam proses *istinbat al-ahkam* (menegeluarkan hukum) sangat tergantung sejauh mana ia dibebaskan dari persyaratan-persyaratan yang sangat teknis operasional, yang pada gilirannya membelenggu dalil itu sendiri. Ia bergerak lincah dan mampu untuk memecahkan hukum sepanjang ia dibebaskan dari persyaratan tersebut dan cukup dipercayakan pada makna asalnya.

Sebagai contoh dalam pembicaraan ini adalah konsep al-maslahat al-mursalat. Pada mulanya dalil ini walaupun belum disebut dengan istilah al-maslahat al-mursalat, namun begitu bebas dan mandiri. Para mujtahid hanya melihat, jika ada kebaikan atau kemanfaatan yang dikandung, maka diputuskan bahwa hal tersebut di bolehkan. Disini tidak dipertimbangkan adakah dalil baik yang rinci atau umum yang mendukungnya.

Namun ketika maslahat diberikan persyaratan-persyaratan khusus, seperti harus sejalan dengan kehendak syari' didukung oleh nash yang umum, maslahat harus bersifat "*qathi*" dan menyangkut kepentingan orang banyak, maka masalah yang timbul adalah mengenai ukuran-

⁵⁷Lihat kritikan yang diberikan Masdar F Mas'udi, "Meletakkan kembali konsep al-maslahat sebagai acuan Syariah", dalam *Ulumul Quran*, LSAF 3 vol VI, thn 1955, hal. 94

⁵⁸Kritikan ini datang diantaranya dari Najamuddin al-Thufi dan pemikir kontemporer lainnya seperti Fazlur Rahman

⁵⁹Sebagai contoh lihat kita Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Dar al-Kuwaitiyah, 1986), Lihat juga, Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.)

ukurannya. Apa ukurannya bahwa al-maslahat itu sejalan dengan kehendak syari', apa ukurannya bahwa kemaslahatan itu pasti, dan berapa jumlahnya agar bisa disebut sebagai mewakili kepentingan orang banyak. Akhirnya persyaratan ini sangat membelenggu efektifitas dalil tersebut.

Hemat penulis, semakin ketatnya persyaratan sebuah dalil, kemampuannya untuk *istinbat al-ahkam* semakin mengecil. Kebalikannya semakin mandiri dan bebasnya sebuah dalil, semakin besarlah kemampuannya untuk *istinbat al-ahkam*.



EKSISTENSI SADD AZ-ZARIA'AH SEBAGAI DALIL HUKUM (ANALISIS TERHADAP FUNGSI REKAYASA SOSIAL HUKUM ISLAM)

A. Pendahuluan

Al-Quran dan Sunnah sebagai masadir al-ahkam (sumber hukum) mengisyaratkan bahwa tujuan hukum adalah untuk mewujudkan maslahat. Sehubungan dengan ini, seorang pakar hukum Islam pernah menyebutkan: “Sesungguhnya tujuan dari suatu hukum adalah untuk mewujudkan kemaslahatan, dan di mana saja terdapat al-maslahat, di sana terdapat syari’at Allah”.¹ Al-maslahat sebagaimana yang ditulis oleh al-Ghazali adalah sebuah upaya untuk memperoleh manfaat dan menolak mafsadat (kerusakan).²

Dalam rangka merealisasikan maqasid al-syari’ah ini, para ulama telah memformulasikan berbagai macam dalil hukum diantaranya adalah istislah, istihsan dan sadd az-zari’ah. Dua dalil yang disebut pertama cenderung dianggap sebagai dalil yang banyak mempertimbangkan kemaslahatan. Sedangkan yang disebut terakhir

¹Muhammad Ma’ruf al-Dawalibi, al-Madkhal ila Ilm Ushul al-Fiqh, Dar al-Ilm al-Malayin, 1965, hal. 97.

²Al-Ghazali, al-Mustasfa fi Ilm al-Ushul (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), hal. 173.

lebih mengarah kepada upaya preventif (pencegahan) terhadap timbulnya kemafsadatan.

Kaidah yang sering digunakan untuk mendukung dalil *sadd az-zari'ah* adalah *dar'u al-mafasid muqaddam ala jalb al-mashalih* (menolak kerusakan lebih didahulukan dari meraih maslahat).³ Kesan yang dapat ditangkap dari kaedah ini adalah bahwa pencegahan terhadap timbulnya kemafsadatan harus lebih diprioritaskan bahwa kaedah tersebut memiliki daya antisifatis terhadap kemungkinan yang muncul di masa depan. Dengan demikian ia berupaya mewujudkan fungsi hukum sebagai *social engineering* (rekayasa sosial).⁴ Dengan fungsi ini, masyarakat diupayakan untuk menjauhkan segala bentuk sarana (*wasilah*) yang dapat menimbulkan mafsadat, walaupun sarana tersebut dibolehkan pada hukum asalnya.⁵

Meski begitu signifikannya *sadd az-zari'ah*, keabsahan metode ini sebagai dalil penetapan hukum Islam masih diperselisihkan oleh para ulama. Contoh menarik dari perselisihan ini dapat dilihat dalam pemikiran dua orang ulama fiqh terkenal yakni Ibn Qayyim dan Ibn Hazm.

Ibn Qayyim menganggap bahwa metode ini cukup relevan dijadikan sebagai dasar penetapan hukum Islam. Ia telah mengemukakan kajian yang cukup intensif mengenai hal ini dalam karyanya *I'lam al-Muwaqqi'in*. Dengan menangkap pesan moral al-Quran dan mengemukakan pendekatan yang rasional serta pertimbangan maslahat yang begitu mendalam, ia samapai pada sebuah kesimpulan bahwa *sadd az-zari'ah* merupakan dalil hukum yang harus dipergegangi.⁶

Lain pula halnya dengan Ibn Hazm, tokoh ini, dengan penafsiran yang sangat literal dan penolakannya terhadap hukum begitu juga dengan pengingkarannya terhadap penetapan sesuatu yang berada dalam status *zhanni*, menempatkannya pada barisan pertama orang-

³As-Sayuti, *al Asybah Wa al-Naza'ir*, (Indonesia: Syirkah Nur Asia, tt), hal. 62.

⁴A.Triayanta, "Islam Dan Rekayasa Sosial", dalam *Ulumul Qur'an* No: 5/6, Vol. V, LSAF-ICMI, 1994, hal. 68.

⁵Ali Hasballah, *Ushul a-Tasyri al-Islam*, (Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1971), hal. 317-318.

⁶Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Mesir, Dar al-Fikr, 1986), hal.875.



orang yang mengingkari sadd az-zari'ah⁷. Pandangannya tentang keabsahan metode ini cukup jelas dilontarkannya dalam karya besarnya al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam.

Tulisan ini akan menelusuri lebih jauh perbedaan pandangan kedua tokoh tersebut mengenai keberadaan sadd az-zari'ah sebagai dalil hukum. Dalam penelusuran ini, penulis mencoba memaparkan dalil-dalil (*arguments*) yang digunakan keduanya, selanjutnya melihat sebab-sebab perbedaan mereka serta faktor-faktor yang melatarbelakanginya. Pada bagian akhir tulisan ini, penulis mencoba menganalisa perbedaan-perbedaan tersebut dalam upaya melakukan pilihan terhadap pandangan yang lebih reliable.

B. Pengertian Zari'ah

Secara etimologi zari'ah berarti wasilah (perantara, jalan), sehingga dalam pemakaian bahasa sehari-hari sering dikatakan "Hua zari'ati, wasilati ila fulan" (Ia adalah perantaraku untuk sampai kepada si polan).⁸

Menurut terminologinya, para ahli ushul telah memberikan defenisi yang berbeda, namun pada dasarnya bermakna sama. Ibnu Qayyim memberikan defenisi az-zari'ah sebagai مَقْصُودَةٌ قَصَدَ الْوَسَائِلَ (sesuatu yang menjadi sarana atau jalan kepada sesuatu). Abu Zahrah memberikan defenisi yang lebih tegas yaitu مَا يَكُونُ طَرِيقًا لِمَحْرَمٍ أَوْ لِمَحَلَّلٍ (sesuatu yang menjadi jalan kepada yang diharamkan dan yang diharamkan).¹⁰ Senada dengan ini, Abdul Karim Zaidan memberikan

⁷*Ibid*, hal.903.

⁸Lois Ma'luf, "al-Munjid fi al-Lughat Wa al-Alam", Dar al-Masyriq, 1996, hal. 235. Menurut penelitian penulis terdapat tiga bentuk defenisi az-zariah menurut ahli ushul. Pertama, peneltian penulis terdapat tiga bentuk defenisi az-zariah menurut ahli ushul. Pertama, defenisi yang sangat singkat seperti yang ditulis oleh Ibn Qayyim, al-Qarafi dan al-Syathibi. Kedua, defenisi yang singkat dan tegas dengan menyatakan kedua bentuk zari'ah yang saad az-zari'ah dan fath az-zari'ah. Mengenai ini disebut oleh Abu Zahrah dan Abdul Karim Zaidan. Adapun defenisi yang ketiga hanya mengkhususkan pengertian zari'ah untuk hal-hal yang menimbulkan mafsadat. Pengertian ini disebutkan oleh Abdul Karim dan Hasbi Assiddiqi. Lihat pada skripsi penulis yang berjudul Kedudukan Sadd az-Zari'ah sebagai Dalil Hukum (Studi Komparatif terhadap Pemikiran Ibn Qayyim dan Ibn Hazm), Skripsi Fakultas Syariah, IAIN. SU, 1997.

⁹*Ibid*.

¹⁰Abu Zahrah, Ushul al-Fiqh, Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, hal. 288.

defenisi sebagai berikut:

الوسيلة والطريقة إلى الشيء سواء أكان هذا الشيء مفسدة أو
مصلحة

Terjemahan: (Wasilah atau jalan yang menyampaikan kepada sesuatu, sama saja apakah maslahat ataupun mafsadat). Selanjutnya dalam memberikan defenisi sadd az-zari'ah, ia menyebutkan: "Pelarangan terhadap sesuatu yang dibolehkan (mubah) karena dapat membawa kepada kerusakan atau perbuatan tercela.¹¹

Dari dua defenisi yang disebut terakhir, tergambar bahwa wasilah itu ada dua bentuk: pertama, sarana yang dapat menyampaikan kepada kemaslahatan atau kehalalan, dan kedua, sarana yang dapat menimbulkan dan membawa kemafsadatan atau keharaman. Dua macam bentuk wasilah tersebut disebutkan oleh Wahbah Zuhaili sebagai fath az-zari'ah dan sadd az-zari'ah. Fath az-zari'ah adalah membukan jalan atau wadah yang dapat membawa kepada suatu kemaslahatan, sedangkan sadd az-zari'ah menutup atau menghambat jalan atau wadah yang diduga membawa kepada kerusakan atau mafsadat.¹²

Para penulis ushul al-fiqh merumuskan bahwa pada dasarnya unsur hukum (*mawarid al-ahkam*) ada dua yaitu wasilah (perantara) dan maqshud (yang dituju).¹³ Dalam versi yang agak berbeda, wasilah juga disebut dengan muqaddimah. Istilah ini sering digunakan oleh ulama-ulama yang tidak sepakat dengan term fath al-zari'ah.¹⁴

¹¹Abdul Karim Mahmud, al-Syari'ah al-Islamiyah Kamasdar Asas lindustur, Cet III, Dar al-Ma'rifah, 1990, hal. 167.

¹²Wahbah Zuhaili, loc.cit.

¹³Wasilah adalah jalan yang membawa kepada tujuan, sedangkan maqshud (jamaknya: maqashid) adalah sasaran yang ingin dicapai terlepas apakah mafsadat (kerusakan) atau maslahat. Lihat, Yusuf Hamid al-Alim, al-Maqasid al-Ammah li as-Syari'at al-Islamiyah, (Kairo: Dar al-Hadist), hal. 198. bandingkan dengan, Ali Hasballah, Loc, Cit., lihat juga Abu Zahrah, Loc. Cit.,

¹⁴Menurut Wahbah al-Zuhaili Jumhur Ulama Ushul Fiqh menyatakan bahwa apa yang disebut oleh Ibn Qayyim dan Imam al-Qarafi dengan Fath az-zari'ah sebenarnya adalah

C. Pendapat Ibn Qayyim tentang Sadd Az-Zari'ah

Sebagaimana telah disebutkan di atas, Ibn Qayyim termasuk salah seorang ulama yang memberikan penjelasan yang rinci tentang konsep sadd az-zari'ah. Mengawali paparannya tersebut, ia menyatakan bahwa pada dasarnya terdapat dua katagori zari'ah yang dapat dipastikan menimbulkan mafsadat. Contohnya adalah, meminum minuman keras yang mengakibatkan mabuk dan merusak akal. Kedua, zari'ah yang pada dasarnya dibolehkan bahkan (mungkin) dianjurkan, tetapi dapat dijadikan jalan untuk melakukan perbuatan yang haram, contohnya adalah mencaci ibu bapak orang lain yang mengakibatkan orang lain akan mencaci ibu bapaknya sendiri.¹⁵

Di sisi lain, Ibn Qayyim juga membagi zari'ah ke dalam dua bentuk lain. pertama, zari'ah yang dapat menimbulkan mafsadat, tetapi maslahatnya lebih besar. Kedua, zari'ah yang dapat menimbulkan maslahat tetapi, mafsadatnya jauh lebih kuat.¹⁶ Dari pembagian ini Ibnu Qayyim selanjutnya memperinci dan membagi zari'ah tersebut kepada empat macam:¹⁷

1. Wasilah yang jelas-jelas menimbulkan mafsadat.
2. Wasilah yang pada dasarnya dibolehkan namun dapat ditujukan kepada timbulnya mafsadat.
3. Wasilah yang pada dasarnya dibolehkan namun dapat ditujukan kepada mafsadat. Disini mafsadat yang ditimbulkannya lebih kuat dari maslahat yang juga ada.
4. Wasilah yang pada dasarnya mubah namun dapat membawa mafsadat, dan maslahatnya lebih besar dari mafsadatnya.¹⁸

termasuk kedalam hukum muqaddimah, tegasnya muqaddimah al-wajibah. Lihat, wahbah al-Zuhaily, *Op.cit.*, hal. 874.

¹⁵Ibn Qayyim, *Op.cit.*, hal.148.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷*Ibid.*

¹⁸Pengelompokan empat kategori ini kelihatan identik dengan klasifikasi yang dibuat oleh Imam Syathibi sebagai berikut:

Perbuatan yang dilakukan itu membawa kepada mafsadat secara qath'i. Contohnya, menggali sumur di depan pintu rumah orang pada malam hari.

Perbuatan yang dilakukan itu jarang membawa kepada mafsadat. Contohnya menggali sumur di tempat yang jarang dilalui oleh manusia.

Ibn Qayyim selanjutnya menguraikan argument-argumen yang digunakannya dalam mendukung sadd az-zari'ah. Dalam uraiannya ini, tidak kurang 99 argumen yang mencakup *nash-nash* al-Quran dan Hadist, perkataan dan perbuatan Sahabat, serta argumen-argumen rasional dikemukakannya untuk mendukung metode tersebut. Berikut akan dipaparkan beberapa argumen yang dinilai representatif.

Dalam mendasarkan argumennya pada al-Quran. Ibn Qayyim mengambil contoh, antara lain, surat al-An'am ayat 108 sebagai berikut:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ
كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا
يَعْمَلُونَ - ٨٠١

Terjemahan: Dan Janganlah kamu meremehkan (mencerca) tuhan-tuhan yang mereka sembah selain dari pada Allah. Nanti mereka mencerca Allah sebagai musuh tanpa ilmu).

Ayat ini turun berkenaan dengan sikap kaum Muslimin yang mencaci berhala-berhala kaum kafir, sebagai akibatnya orang kafir juga mencaci Allah SWT. Dalam memahami ayat ini Ibn Qayyim menganggap bahwa pada dasarnya menghina tuhan orang kafir itu dibolehkan, namun karena implikasi yang ditimbulkannya dapat membawa kepada mafsadat, yang dalam hal ini orang-orang kafir juga menghina Allah, maka perbuatan tersebut dilarang. Menurutnya, meninggalkan cacian tersebut lebih besar maslahatnya dari pada menghina tuhan-tuhan orang kafir.

Ayat berikutnya yang dijadikan Ibn Qayyim sebagai hujjah adalah surat al-Baqarah ayat 104:

Perbuatan yang biasanya atau besar kemungkinannya menimbulkan mafsadat. Contoh, menjual senjata diwaktu perang.
Perbuatan yang pada dasarnya boleh, tetapi dapat juga menimbulkan mafsadat. Contohnya adalah, Ba'y al-Ajal.
Penting dicatat, pembagian zari'ah yang dilakukan oleh penulis-penulis ushul Fiqh belakang merujuk kepada kedua tokoh tersebut. Wahbah al-Zuhaili, *Op.cit.*, hal. 884.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا... - ٤٠١

Terjemahan: Hai orang-orang yang beriman, janganlah engkau mengatakan ra'ina, tapi katakanlah unzhurna...

Menurut al-Raghib al-Anfahani, kata رَاعِنٌ berasal dari رَعْنٌ Yang merupakan sebuah perkataan yang disampaikan kepada Nabi untuk mengejek dengan memalingkan kalimatnya menjadi الرَّعُونَةَ yang berarti lemah, gila, dan bodoh. Katan ini sering diucapkan oleh orang Yahudi yang bermaksud menghina Nabi Muhammad SAW¹⁹. Ada sebuah riwayat dari Ibn Abbas yang menyatakan bahwa pernah orang Yahudi melanggar Sahabat-Sahabat mengatakan ra'ina yang dialamatkan kepada Rasul dengan maksud memohon pemeliharaan. Mendengar itu, orang Yahudi tertawa dan mengejek Rasul. Bagi mereka (Yahudi) kata ra'ina adalah sebuah ungkapan yang digunakan untuk menghina.

Said Qutub dalam tafsirnya Fi Zilal al-Quran menyatakan bahwasanya bahwa orang-orang Yahudi sengaja memalingkan lidah mereka dalam mengatakan kalimat ra'ina yang mereka hadapkan kepada Nabi sehingga mengandung arti penghinaan. Karena itulah datang larangan kepada orang mukmin untuk menukarnya dengan kata unzhurna, dan maknanya tetap sama. Ini dimaksudkan agar kata ra'ina tidak dijadikan sarana (zari'ah) untuk menghina Muhammad.

Demikian pula halnya dengan Ibn Qayyim dalam memahami ayat diatas. Menurutnya, larangan Allah menggunakan kata ra'ina yang maknanya “peliharalah kami”, adalah untuk menutup sarana yang dapat menimbulkan mafsadat berupa penghinaan terhadap Nabi Muhammad.

Selain dua ayat di atas, Ibn Qayyim selanjutnya mendasari argumennya kepada beberapa teks hadist sebagai berikut:

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ».

¹⁹Abu Al-Qasim Raghib al-Ashfahani, Al-mufradat fi Gharib Al- quran, (Beirut, Dar al-Qalam, cet. 1, 1412 H), hal. 358.

قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: يَسُبُّ الرَّجُلُ
أَبَا الرَّجُلِ، فَيَسُبُّ أَبَاهُ، فَيَسُبُّ أُمَّهُ

*Terjemahan: Dari Ibn Umar berkata, bersabda Rasulullah SAW, sesungguhnya sebesar-besar dosa adalah orang yang melaknat kedua orang tuanya. Sahabat bertanya, adakah seseorang dikatakan melaknat kedua orang tuanya? Rasul menjawab, ya, seorang mencaci ibu orang lain, maka ibunya juga akan dimaki orang lain.*²⁰

Menurut Ibn Qayyim, salah satu jalan melakukan dosa besar adalah mencaci maki kedua orang tua sendiri. Hal ini dapat saja terjadi kendati tidak secara langsung. Melainkan dengan jalan memaki orang tua lain. karena mencaci ayat ibu orang lain dapat menjadi zari'ah kepada mencaci kedua orang tua sendiri, maka Rasulullah melarangnya.

Hadist lain yang menjadi sandaran argumennya adalah hadist yang berasal dari Ibn Abbas seperti dibawah ini:

صحيح ابن حبان - مخرجا (٢٠٤ / ٢١)

عَنْ أَبِي مَعْبُدٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ، يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ يَخْطُبُ: لَا تُسَافِرَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا بِذِي مَحْرَمٍ، وَلَا يَخْلُونَ رَجُلًا بِامْرَأَةٍ إِلَّا بِذِي مَحْرَمٍ

Terjemahan: "Dari Abi Ma'bad berkata: Aku mendengar Ibn Abbas berkata: Aku mendengar Nabi SAW berkhotbah dan berkata: Tiadalah berkhawat (bersunyi-sunyi) laki-laki dengan wanita kecuali dengan mahramnya. Dan tidak boleh wanita musafir kecuali bersama mahramnya. Maka berdirilah seorang laki-laki dan berkata: Ya Rasulullah, sesungguhnya istriku akan

²⁰Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, Al-jami' Al-musnad Al-shahih, hadis no. 5973 (Dar Thauq Al-najah, cet. 1, 1422 H),j. 7, hal. 3.

pergi untuk melaksanakan haji, dan aku punyai kawajiban berperang. Berkata Rasul: Tinggalkanlah, maka berhajilah engkau bersama istrimu”.

Ibn Qayyim melihat bahwa larangan Rasulullah pada hadist di atas adalah didasarkan pada upaya untuk menutup sarana atau jalan terhadap timbulnya fitnah. Bersunyi-sunyi antara laki-laki dan perempuan, dan musafir tanpa didampingi mahramnya adalah sumber fitnah yang potensial. Fitnah tersebut merupakan suatu mafsadat dan mengancam terhadap harga diri manusia. Inilah menurut Ibn Qayyim, dasar pelarangan tersebut.

Menyimpulkan pesan yang dikandung oleh *nash-nash* Quran dan Hadits, ia menyatakan: “Barang siapa yang mengamati dan menganalisa sumber-sumber Syari’ah, akan mengetahui bahwa Allah dan Rasul-Nya menutup segala sarana atau jalan yang membawa kepada yang haram dengan cara mengharamkannya dan melarangnya”.²¹

Ibn Qayyim juga melengkapi argumentasinya dengan berpijak pada kebijaksanaan Usman bin Affan untuk membukukan al-Quran menjadi mushaf dengan menggunakan satu macam huruf dari yang tujuh (*al-ahruf al-sab’at*) guna menutup timbulnya perbedaan pendapat dalam al-Quran. Menurutnya, kebijaksanaan Umar ini, meski tidak ada dasar hukumnya, cukup beralasan karena memang perbedaan-perbedaan pendapat dalam bacaan tersebut cenderung membawa kepada kesulitan.

Dalam mengemukakan dalil aqlinya (logika), Ibn Qayyim mengilustrasikan seorang dokter yang merawat pasiennya agar segera sembuh. Ibn Qayyim menyatakan tidaklah mungkin seorang dokter yang merawat pasiennya agar sembuh dengan memberinya obat, membolehkan larangan-larangannya. Jika apa yang dilarang dokter tersebut dibolehkan maka sia-sialah upaya dokter tersebut. Begitu jugalah, menurutnya, dengan syari’at Allah, semuanya akan menjadi sia-sia jika tujuannya sajayang dilarang namun faktor-faktor atau sarana yang menyampaikan kepada yang dilarang itu dibolehkan. Maka seharusnya wasa’il itu juga harus dilarang.

²¹Ibn Qayyim. *Op.cit.*, hal, 147.

Dari sejumlah argument di atas, tampak bahwa upaya untuk menghindarkan segala sarana yang dapat menimbulkan mafsadat begitu ditekankan dan sangat dipertimbangkan agar menjadi salah satu kaidah penetapan hukum dalam pandangan Ibn Qayyim. Penekanan pandangannya ini akhirnya lebih tega lagi diungkapkannya dengan pernyataan.

“Bab sadd az-zari’ah adalah seperempat dari taklif dan sesungguhnya taklif itu ada yang berbentuk perintah dan ada pula yang berbentuk larangan. Perintah terbagi dua macam tujuan dan jalan untuk mencapai tujuan tersebut. Larangan juga ada dua macam, pertama, perbuatan itu memang dilarang pada dirinya sendiri, dan kedua, perbuatan-perbuatan yang dapat membawa kepada mafsadat”.²²

D. Pendapat Ibn Hazm tentang Sadd Az-Zari’ah

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, Ibn Hazm adalah salah seorang ulama yang tegas-tegas menolak sadd az-zari’ah. Dalam memperkokoh pandangannya ini ia mengajukan sejumlah argument yang didasarkan pada teks-teks Quran dan Hadits. Salah satu hadits yang dikemukakannya adalah sebagai berikut:

عن النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وأهوى النعمان بأصبعه إلى أذنيه إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ألا وإن حمى الله محارمه

Terjemahan: “Dari Nu’man bin Basyir berkata: aku telah mendengarnya berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda, dan

²²Ibid..hal 171.

Nu'man merentangkan (mendekatkan) tangannya ke kupingnya: "Sesungguhnya yang halal itu jelas dan sesuatu yang haram itu juga jelas, dan diantara keduanya ada hal-hal yang syubhat (samara-samar), tidak banyak manusia yang mengetahuinya. Maka barang siapa yang menjauhi hal-hal yang syubhat berarti ia telah memelihara agamanya dan kehormatannya. Barang siapa yang jatuh kepada syubhat (dikawatirkan) akan terjerumus kepada yang haram. Seperti seorang pengembala kambing yang berada disekitar jurang, dikawatirkan akan jatuh ke dalamnya. Dan sesungguhnya sesuatu yang dimiliki ada pemeliharaannya. Dan pemeliharaan Allah adalah sesuatu yang diharamkan-Nya".²³

Para pendukung saa az-zari'ah memahami hadits di atas bahwa Rasulullah SAW menganjurkan untuk menghindarkan diri dari perbuatan-perbuatan yang syubhat yang dikhawatirkan dapat membawa timbulnya mafsadat. Lebih lanjut karena perbuatan syubhat tidak jelas kehalalannya maupun keharamannya, tetapi berpotensi menjadi sarana timbulnya mafsadat, haruslah ditutup. Dalam konteks ini perbuatan syubhat tersebut dihukumkan haram.

Namun Ibn Hazm berbeda dalam memahami hadits di atas, Ia menyatakan bahwa apa yang halal jelas kehalalannya sedangkan keduanya disebut dengan syubhat, namun seperti halnya sesuatu disekitar jurang bukanlah jurang.²⁴ Untuk menguatkan pendapatnya ini ia mengemukakan dua buah firman Allah yang terdapat pada surah al-An'am ayat 119 dan surah al-Baqarah ayat 29. pada surah al-An'am ayat 119 Allah telah memberikan perincian tentang apa-apa yang diharamkannya atas manusia, selain itu tergolong halal dan inilah yang disebut Allah pada surah al-Baqarah ayat 29 tersebut.

Ibn Hazm juga memahami pesan yang dikandung oleh hadits Nu'man bin Basyir di atas dengan menghubungkannya dengan hadits Atiyyah al-Sa'di:

²³Ibn Hazm, al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam, (Kairo: Dar al-Hadits, 1992) juz VI, hal. 179. Hadist ini dapat dilihat pada al-Bukhari. Shahih Bukhari, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmyah. 1992) juz I, hal 23, Sahih Muslim. Juz III, hal 1219-20.

²⁴*Ibid.*, hal. 180.

“Dari Athiah al-Sa’ di, dan bersamanya ada seorang sahabat berkata, berkata Rasulullah SAW “Tidaklah termasuk seorang hamba ke dalam golongan orang yang taqwa sehingga ia meninggalkan perbuatan yang sebenarnya boleh syubahat untuk menghindarkan diri dan mengerjakan perbuatan yang boleh”.

Menurut Ibn Hazm, hadits ini sama kandungannya dengan hadits Nu’man bin Basyir, yang berisi sebuah pesan bahwa orang-orang yang tidak menjauhkan diri dari perbuatan syubahat sebenarnya telah melakukan perbuatan yang boleh (mubah, tidak apa-apa). Namun menurut Ibn Hazm orang tersebut tidak tergolong orang yang wara’ dan orang-orang yang wara’ adalah orang yang taqwa dan selalu menghindarkan diri dari perbuatan yang haram. Sejalan dengan ini ia menegaskan:

“Barang siapa yang mengharamkan hal-hal yang syubahat dan berfatwa dengannya serta memutuskan hukum kepada manusia dengan pertimbangan syubahat sehingga ia mengharamkannya, maka sesungguhnya ia telah menambah dalam agama apa yang tidak diizinkan oleh Allah serta menyalahi Nabinya. Itulah orang-orang yang memutuskan hukum syari’ah dengan akalny²⁵”.

Di samping mengkritik hadits Nu’man bin Basyir, Ibn Hazm juga membantah kehujjahan nash Qur’an surah al-Baqarah ayat 104 (tersebut di atas) untuk menjustifikasi sadd az-zari’ah. Para pendukung sadd az-zari’ah yang berhujjah dengan ayat ini mengatakan bahwa larangan Allah dengan menggunakan kata ra’ina adalah karena kata ini dapat menjadi zari’ah bagi orang Yahudi untuk menghina Nabi Muhammad. Bagi Ibn Hazm, alasan di atas tidak dapat dijadikan hujjah yang menjadi sebab menggunakan kata ra’ina. Ayat di atas, tegasnya, merupakan hujjah untuk orang Yahudi bukan untuk orang Islam. Menggantinya dengan kata unzhurna ternyata artinya sama saja dengan ra’ina. Ditegaskannya bahwa hanya orang yang munafiklah yang mau memalingkan kata ra’ina menjadi ru’unah.

²⁵*Ibid.*

Dari keterangan diatas tampak implikasi penolakan Ibn Hazm terhadap kensepsi sadd az-zari'ah. Lebih dari itu, terlihat pula penolakannya yang cukup intens terhadap dalil-dalil yang digunakan oleh pendukung sadd az-zari'ah. Penulis terkesan bahwa penolakannya ini semata didasarkan atas pemahaman terhadap zharir nash yang ia ajukan.

E. Munaqasah Adillah dan Pendapat yang Diperpagangi

Dalam bahasan ini, penulis mencoba menganalisis argumen-argumen yang dikemukakan oleh kedua tokoh di atas terhadap ide sadd az-zari'ah, dan berupaya melakukan pilihan terhadap pandangan yang memungkinkan dalam upaya pengembangan hukum Islam.

Jika diamati dalil-dalil yang digunakan oleh Ibn Qayyim berdasarkan *nash-nash* al-Quran dan Hadits, agaknya tidak terdapat satu dalilpun yang secara eksplisit mendukung kehujjahan sadd az-zari'ah. Yang terkesan adalah pemahaman Ibn Qayyim sendiri yang mendalam terhadap pesan-pesan moral yang terkandung dalam nash-nash tersebut, sehingga ia berupaya berhujjah menjustifikasi kedudukan sadd az-zari'ah sebagai salah satu dalil hukum.²⁶ Dengan kata lain, ia berupaya menyeberang dari teks *nash* kepada kandungan pesan yang terdapat dalam *nash-nash* tersebut, atau meminjam istilah Rahman Ibn Qayyim lebih menekankan tujuan (ideal moral al-Qur'an) dari pada legal spesifiknya.²⁷

Selanjutnya dalam melengkapi argument kehujjahan sadd az-zari'ah, Ibn Qayyim sebagaimana telah disebutkan, juga mendasari kepada kebjiaksanaan Usman membukukan al-Qur'an menjadi mushaf dengan menggunakan satu macam huruf dari huruf yang tujuh. Secara histories, peristiwa tersebut memang benar adanya. Pendasaran ini

²⁶Perlu dikemukakan bahwa sebagian ulama tafsir banyak yang menjadikan ayat-ayat yang dikemukakan Ibn Qayyim sebagai dalil untuk menegaskan kedudukan sadd az-zari'ah. Diantara mereka adalah Ibn al-Arabi dalam kitabnya Ahkam al-Qur'an dan Imam al-Qurtubi dalam kitabnya al-Jami' li Ahkam al-Qur'an.

²⁷Lihat dalam Taufiq Adnan Amal, Islam dan Tandingan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazr Rahman (Bandung: Mizan, 1990), hal, 158.

kelihatannya sangat logis, karena sebagaimana juga telah disinggung oleh Iskandar Usman dalam disertasinya, perbuatan tersebut memang jelas adalah untuk menjaga agar tidak terjadi perbedaan huruf guna menutup kemungkinan timbulnya perbedaan pendapat dalam al-Qur'an. Peristiwa ini, menurut penulis, mengisyaratkan bahwa secara praktis Sahabat Rasulullah telah mengaplikasikan sadd az-zari'ah.

Selain dari itu, penulis juga melihat bahwa kesimpulan-kesimpulan yang ditarik Ibn Qayyim dari nash-nash al-Qur'an dan al-Hadits dan perilaku Sahabat adalah berangkat dari kesadarannya yang mendalam terhadap maqasid al-syari'ah yang bertujuan mewujudkan kemaslahatan. Keberadaan masalah sebagai maqasid al-syari'ah dalam diskursus hukum Islam benar-benar ditekankan dalam upaya memperoleh manfaat dan menolak mudharat. Dalam hubungan ini Ibn Qayyim menganggap bahwa salah satu upaya untuk mewujudkan masalah adalah dengan cara mengaplikasikan sadd az-zari'ah.

Kendatipun Ibn Qayyim telah mengelaborasi konsep sadd az-zari'ah sedemikian rupa, penulis menilai ada beberapa sisi yang agaknya perlu diperjelas dan dipertajam. Hal ini dapat dirumuskan dalam pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut: Apa ukuran sarana (wasa'il) itu berpotensi menimbulkan mafsadat sehingga harus ditutup? Atau kalau terdapat dua sisi masalah dan mafsadat sekaligus, apa indikator bahwa suatu mafsadat dianggap lebih kuat dari masalah yang ditimbulkannya? Menurut penulis, agaknya hal ini penting diketahui untuk menghindari penggunaan sadd az-zari'ah yang terlalu berlebihan sehingga mungkin saja seseorang dapat mengharamkan hal-hal yang mandub bahkan yang wajib. Atas dasar ini tidaklah boleh meninggalkan perwalian harta anak yatim karena takut zalimnya wali, begitu juga tidaklah boleh mengharamkan menanam kelapa karena khawatir dapat diproduksi menjadi tuak dan tidaklah boleh menolak saksi karena khawatir akan berdusta.²⁸

Mengenai pandangan Ibn Hazm. Penulis menilai bahwa alasan-alasan penolakannya terhadap pendukung konsep sadd az-zari'ah adalah semata didasarkan kepada pemahaman literal nash-nash yang

²⁸Sulaiman Abdullah. Sumber Hukum Islam: Permasalahan dan Fleksibilitasnya (Jakarta: Sinar Grafika, 1995). Hal, 167.

diajukannya. Menurut penulis, pemahaman ini, kendati memiliki hal-hal yang positif, mempunyai kelemahan yang tidak dapat dianggap ringan. Seperti yang disinyalir oleh Fazlur Rahman, yang menjadi sumber hukum Islam adalah prinsip-prinsip, nilai dan tujuan moral al-Qur'an bukan teks harfiyahnya. Mempertahankan implementasi harfiyah terhadap al-Quran dan Hadits sangat tidak mungkin. Teks sudah barang tentu terkait dengan situasi dan kondisi yang mengintarnya berubah, teks tentu akan kehilangan arti. Fazlur Rahman juga sering mengingatkan bahwa melihat konteks sosio histories sebuah ayat itu diturunkan adalah sesuatu yang penting, karena menurutnya al-Quran itu ibarat puncak gunung es yang terapung, sembilan persepuluh darinya terendam di bawah permukaan air sejarah dan sepersepuluh darinya yang tampak di permukaan. Lebih tegas ia menyebutkan:

“Bersikeras mempertahankan implementasi harfiyah ketentuan-ketentuan al-Quran, dengan menutup mata terhadap perubahan yang telah terjadi dan dengan terjadi secara gamlang di depan mata kita, sama saja dengan menghancurkan secara langsung maksud-maksud tujuan moral sosialnya.²⁹

Pemahaman seperti ini agaknya tidak dilakukan oleh Ibn Hazm dalam memahami teks-teks Qur'an dan Hadits, sehingga pemahaman yang dihasilkannya begitu kaku dan ketat. Terkesan dalam pemikiran Ibn Hazm bahwa maqashid al-syari'ah yang berupa al-maslahat, agaknya tidak menjadi perhatian serius dalam bangunan metodologi hukumnya. Untuk menegaskan ini ada suatu contoh yang menarik yakni dalam persoalan jual beli. Rasulullah melarang seseorang menawar atau membeli di atas pembelian saudaranya – sama halnya larangan meminang seorang wanita di atas pinangan saudaranya. Menurut Ibn Qayyim, larangan ini adalah untuk mencegah terjadinya permusuhan. Tapi Ibn Hazm memahaminya bahwa tidaklah dihalkan seseorang menawar atau membeli di atas pembelian saudaranya yang Muslim, jika terjadi jual belinya batal. Hujjah yang dikemukakan Ibn Hazm semata berdasarkan pertimbangan bunyi hadits. Ia melihat larangan tersebut bukan karena dampak kemafsadatan yang mungkin

29 Taufiq Adnan Amal, Op. cit., hal. 158.

muncul melainkan karena perbuatan tersebut telah di larang Rasul.

Mengenai kritikan Ibn Hamz terhadap pemahaman hadits Nu'man bin Basyir, perlu dicermati lebih jauh. Penulis melihat bahwa hadits tersebut jelas memberi isyarat bahwa Rasulullah menganjurkan kepada setiap Muslim untuk menghindarkan diri dari perbuatan-perbuatan yang dapat menjerumuskan kepada yang haram, sehingga Rasulullah mengibaratkan seorang pengembala kambing yang mengembalakan kambingnya di pinggir jurang yang dikhawatirkan dapat terjerumus ke dalamnya. Ini jelas mengindikasikan adanya penutupan kepada suatu perbuatan yang dapat menimbulkan mudharat. Dengan demikian hadits ini sebenarnya terkesan mendukung kehujjahan sadd az-zari'ah.

F. Kesimpulan

Ibn Qayyim berpendapat bahwa sadd az-zari'ah dapat dijadikan sebagai dalil hukum. Untuk mendukung pendapatnya ini ia merujuk kepada sejumlah kasus yang diambil dari al-Quran, al-Hadits, dan perilaku Sahabat. Sebaliknya, Ibn Hazm dengan tegas menolak kedudukan sadd az-zari'ah sebagai dalil hukum. Dalam menopang pandangan tersebut dia juga merujuk kepada sejumlah nash al-Quran dan al-Hadits, namun dalam pemahamannya terhadap nash-nash tersebut, dia terkesan kaku dan kelihatannya melepaskan teks dari dimensi histories dan filosofis.

Perbedaan keduanya sangat mendasar. Ibn Qayyim sangat mempertimbangkan pesan moral yang dikandung oleh suatu teks dan berupaya menangkap konteks ayat yang diturunkan (asbab an-nuzul). Dalam hubungan ini, ra'y, menurutnya, mempunyai kedudukan yang penting dalam memahami suatu nash. Substansi yang penting dalam pengakuannya terhadap metode sadd az-zari'ah adalah kesadarannya yang mendalam tentang maqa-shid al-syari'ah. Bagi Ibn Hazm, pemahaman nash dalam konteks asbab an-nuzulnya kurang mendapat perhatian. Ia bahkan menolak penggunaan ra'y dalam memahami nash, pemahaman yang benar adalah semata melihat kepada makna literal nash. Karena ra'y memiliki otoritas yang kuat dalam sadd az-zari'ah, ia menolak penggunaan metode ini.

Setelah mencermati dua pemikiran di atas, penulis melihat bahwa penerimaan Ibn Qayyim terhadap sadd az-zari'ah lebih dapat diterima, karena dapat menjamin terwujudnya kemaslahatan manusia. Kemaslahatan jelas merupakan tujuan yang penting dalam penetapan suatu hukum. Lebih dari itu, hal ini karena sadd az-zari'ah memiliki kekuatan rekayasa social yakni melihat kemungkinan-kemungkinan yang akan muncul. Ia juga dapat dijadikan alternative untuk mengembangkan hukum Islam ke depan dan memiliki kemampuan untuk berdialog dengan dinamika zaman yang terus berubah.



halaman ini sengaja dikosonkan

DINAMIKA HUKUM ISLAM DI INDONESIA (STUDI TERHADAP TIPOLOGI PEMIKIRAN CENDIKIAWAN MUSLIM ABAD XX)

A. Pendahuluan

Abad modern (1800 - sekarang) dalam sejarah peradaban Islam ditandai dengan upaya-upaya untuk melakukan pembaharuan pemikiran Islam. Kontak yang terjadi dengan dunia Barat menyadarkan umat Islam akan ketertinggalannya terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern yang telah dicapai Barat. Tanpa bisa ditolak, ide-ide baru seperti rasionalisme, nasionalisme, demokrasi dan sebagainya memasuki dunia Islam. Tentu saja hal ini membawa persoalan-persoalan baru yang harus segera dicarikan jalan keluarnya.

Dari sinilah timbul pikiran dan gerakan untuk menyesuaikan faham-faham keagamaan Islam dengan perkembangan baru yang ditimbulkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Usaha inilah yang disebut dengan pembaharuan pemikiran Islam.¹

¹Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994) h. 11

Dalam konteks Indonesia, pembaharuan tersebut dimulai pada abad XX kendati akar pembaharuan tersebut dapat dilacak pada abad ke-17 dan 18.² Ide-ide pembaharuan tersebut di bawa oleh pelajar-pelajar muslim Indonesia yang menuntut ilmu di semenanjung Arabia.³ Ahmad al-Khatib dari Minangkabau disebut-sebut sebagai orang yang paling berpengaruh membawa ide-ide pembaharuan, tepatnya pemurnian Islam, yang dilanjutkan oleh pengikut-pengikutnya seperti Hadji Rasul, Ahmad Taher, Muhammad Jamil Djambek, Haji Abdul Karim Amrullah yang kesemuanya dari Minang. Sedangkan di Jawa, muridnya yang cukup menonjol adalah K.H. Ahmad Dahlan pendiri gerakan Muhammadiyah dan K.H. Hasyim Asy'ari pendiri Nahdatul Ulama dan Haji Agus Salim.⁴

Tampaknya pada awal abad XX, pembaharuan yang mereka lakukan melalui jalur organisasi. Sarekat Islam didirikan pada tahun 1912, Muhammadiyah pada tahun 1912 dan Persatuan Islam pada tahun 1923. Organisasi-organisasi ini pada umumnya berusaha untuk memajukan umat Islam dalam bidang ekonomi, politik dan pendidikan serta membersihkan (purifikasi) faham-faham keagamaan dari peraktek-peraktek bid'ah dan khurafat. Tidak kalah menariknya, dalam diskusi-diskusi yang digelar oleh organisasi Islam tersebut, *al-manar* karya besar Muhammad Abduh dan Rasyid Rida banyak dikaji.⁵ Agaknya dari diskusi inilah berkembang pemikiran-pemikiran baru yang menjadi basis pembaharuan pemikiran Islam pada masa-masa berikutnya.

Upaya-upaya yang dilakukan para pemurni dan pembaharu di atas, bukannya tidak mendapat tantangan dari kelompok yang dalam kepustakaan Islam Indonesia disebut dengan kaum tradisional. Menurut Zamakhsyari Dhofier yang dimaksud pemikiran Islam tradisional adalah pikiran-pikiran ke-Islaman yang masih terikat kuat

²Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994).

³Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam; Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), h. 11

⁴Dawam Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia Dan Perilaku Politik Bangsa*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 189

⁵Howard, *op.cit*, h. 16

dengan pikiran-pikiran ulama ahli fikih, hadis, tasawwuf, tafsir dan tauhid yang hidup antara abad ke-7 dan ke-13.⁶ Dalam bidang hukum Islam, referensi pengambilan keputusan hukum, kelompok tradisional merujuk pada empat mata rantai yang telah dibangun pendiri mazhab yaitu, al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan Qiyas.⁷

Pemikiran tradisional ini biasanya tumbuh subur di Pesantren-pesantren dimana kyai menjadi figur sentral sekaligus pengawal ajaran tradisional tersebut. Secara organisatoris, kelompok tradisional ini biasanya dilekatkan kepada Nahdatul Ulama dan Al-Washliyah (Sumatera Utara). Berkaitan dengan ide-ide pembaharuan, kelompok ini cukup berhati-hati dan cenderung menolak karena dikhawatirkan mengancam akidah dan merusak identitasnya sebagai muslim. Tidaklah mengherankan jika masalah musik dan dasi (*tasyabbuh*: pakaian yang menyerupai non muslim) pernah menjadi persoalan yang diperdebatkan antara kaum tua (tradisionalis) dan kaum muda.⁸

Namun harus dicatat, tipologi ini belakangan telah menjadi kabur. Dalam tingkat tertentu, kelompok yang disebut tradisional malah lebih cepat dalam memberikan respon terhadap modernitas kendati seringkali dilakukan bukan atas nama organisasi. Dengan demikian menghadapkan kelompok tradisional dengan modern dalam konteks hari ini menjadi tidak relevan.⁹

Perkembangan selanjutnya menunjukkan upaya-upaya untuk melakukan pembaharuan pemikiran Islam dalam kerangka menjawab tantangan modernitas lebih banyak dilakukan secara individual. Tampaknya ini disebabkan, pengembangan pemikiran melalui organisasi dipandang lebih sulit dan sering mengalami hambatan-

⁶Zamakhshari Dhoifer, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1982) h. 49

⁷*Ibid.*,

⁸Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1994) h 108. Berkaitan dengan kaum tua dan kaum muda dapat dilihat pada Taufik Abdullah, *The Kaum Muda Movement in The West Sumatera* (Ithaca and New York: Cornel University, 1971) Kemudian Usma Pelly, *Urbanisasi Dan Adaptasi: Peranan Misi Budaya Minangkabau dan Mandailing* (Jakarta: LP3ES, 1994). Untuk kasus di Kalimantan lihat, Achmad Fedyani Saifuddin, *Konflik Dan Integrasi: Perbedaan Paham Dalam Agama Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1986).

⁹Dalam kasus NU, nama-nama Abdurrahman wahid, Said Agil Siraj, Masdar farid Mas'udi secara pemikiran sering dipandang telah keluar dari NU.



hambatan yang bersifat struktural. Belum lagi menyangkut perbedaan pemikiran yang muncul antar sesama anggota organisasi.

Di samping itu respon individu sangat dibutuhkan karena tantangan modernitas yang berlangsung begitu cepat tanpa bisa dideteksi, dan sudah barang tentu membutuhkan jawaban yang cepat pula. Terlebih lagi apabila persoalan yang muncul itu berada dalam lingkup hukum Islam yang mau tidak mau harus segera dicarikan jawabannya karena berkaitan erat dengan kehidupan keseharian umat Islam. Hukum Islam itu sangat bersifat peraktis (*`amali*), karena sifatnya itulah masyarakat tidak dapat hidup tanpa adanya hukum yang mengendalikannya.¹⁰

Dalam kajian hukum Islam setidaknya ada empat model yang dikembangkan para pemikir dalam merespon isu-isu kontemporer; substansialis, liberalis, moderat dan tradisional. Kerangka pemikiran ini akan digunakan untuk melihat bagaimana para cendekiawan muslim meresponi persoalan – persoalan hukum yang muncul.

B. Tipologi Pemikiran

Dalam memberikan respon terhadap persoalan kontemporer yang muncul di Indonesia menjelang akhir abad XX, cendekiawan muslim Indonesia ternyata menggunakan metode Ijtihad yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lain. Kendati demikian metode Ijtihad tersebut tetap saja merujuk pada metode Ijtihad yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama klasik.

1. Munawir Sjadzali: Diplomat yang Substansialis

Apakah Munawir Sjadzali memiliki kapasitas untuk disebut sebagai seorang cendekiawan muslim khususnya dalam bidang hukum Islam? Pertanyaan ini pernah muncul ke permukaan pada saat Munawir menggebrak pemikiran Islam dengan gagasan reaktualisasinya khususnya dalam bidang hukum Islam sekitar tahun 1985.

¹⁰Hukum Islam atau fikih sering didefinisikan sebagai Ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat amaliyah yang diperoleh dari dalil-dalinya yang terperinci. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h.21. Lihat juga Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Usul al-fiqh*, (Beirut: Dar al-Kuaitiyah, 1986), h. 11

Satria Efendi M. Zein adalah salah seorang yang meragukan kemampuan Munawir Sjadzali dalam bidang hukum Islam terlebih pada saat itu posisinya sebagai menteri Agama RI. Keragu-raguan itu terjawab, setelah Satria mencermati pemikiran-pemikiran hukum Munawir Sjadzali¹¹. Wajarlah karena kedalaman pemikiran Munawir dalam bidang hukum membuat Busthanul Arifin menempatkan Munawir pada tempat yang istimewa sebagai orang yang memiliki *juristic thinking* yang dalam bahasa agama disebut dengan *fuqaha*.¹² Munawir Sjadzali bukan hanya seorang ulama yang memiliki ilmu yang dalam, tetapi juga merupakan seorang ulama yang *tawaddu'* dan *berakhlak al-karimah*. Inilah pengakuan Ibrahim Hosen, bahkan kedalaman pemikiran Munawir membuat Ibrahim Hosen menempatkan pemikiran Munawir Sjadzali sebagai *matan* sedangkan pemikirannya sebagai *syarah*.¹³ Dari penjelasan beberapa pakar diatas tidak ada keraguan untuk menempatkan Munawir Sjadzali sebagai pakar hukum Islam.¹⁴

Dalam bukunya yang berjudul *Ijtihad Kemanusiaan*, Munawir mengelaborasi metodologi pemikirannya yang mendasari gagasan-gagasan reaktualisasinya. Setidaknya ada lima hal yang menjadi fokus metodologi Munawir seperti persoalan sumber-sumber hukum, penyimpangan nas dalam sejarah al-Qur'an dan perubahan hukum, aplikasi kaedah-kaedah fiqih serta peranan akal terhadap wahyu. Berpijak dengan kerangka metodologi inilah Munawir memperbincangkan masalah-masalah kontemporer seperti bunga bank, formula waris 2:1, kedudukan wanita, serta kedudukan warga non muslim.¹⁵

¹¹Satria Efendi M.Zein, "Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam, *Kontekstualisasi Ajaran Islam ; 70 Tahun Prof.Dr.H.Munawir Sjadzali, MA*, (Muhammad Wahyuni Nafis dkk (ed), (Jakarta: Paramadina,1995), h. 285-286.

¹²Bushtanul Arifin, "Munawir Sjadzali dan Alur Pemikirannya" dalam Pengantar untuk *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. xviii

¹³Ibrahim Hosen. Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam *Kontekstualisasi...op.cit*, h. 251

¹⁴Posisi Munawir sebagai pakar hukum Islam dapat dilihat lebih luas melalui reaksi yang diberikan para ulama baik yang tradisional dan modernis. Setidaknya ini merupakan pengakuan akan kepakarannya. Lihat buku, *Polemik Reaktualisasi Hukum Islam* (Panji Mas: 1991). dan buku *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Paramadina: 1995)

¹⁵Lihat, Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, *op.cit*, h. 58-74

Seperti yang diungkapkan oleh Harun Nasution, keistimewaan yang dimiliki oleh Munawir Sjadzali adalah pemikirannya yang sangat substantif keluar dari bentuk-bentuk formal suatu teks atau nash. Harun Nasution menyatakan, Munawir Sjadzali mempunyai kecenderungan tinggi untuk lebih mementingkan substansi atau semangat yang dikandung oleh ajaran-ajaran Islam ketimbang ungkapan harfiah, seperti yang terkandung dalam al-Qur'an dan Hadis. Baginya, relevansi aktualisasi dan fungsionalisasi doktrin Islam, terletak pada kemampuan menangkap substansi dan semangat ajaran, yang pada gilirannya dikontekstualisasikan dengan tantangan dan perkembangan modern.¹⁶

Dengan pendekatan substantif ini, Munawir menolak pendekatan pemahaman keagamaan yang dilakukan secara literal semata-mata. Ketidaksetujuannya dengan pendekatan literal dalam pemahaman Islam itu akan membuat Islam menjadi kehilangan relevansinya dalam menghadapi persoalan-persoalan yang berkembang sebagai akibat dari kemajuan modern. Menurut Munawir, pemahaman keagamaan yang literal ditambah dengan penekanan yang berlebihan pada aspek ritual akan mengakibatkan munculnya *split personality*, yakni terjadinya keterpilahan dan kesenjangan antara apa yang diyakini dan dipegangi secara literal dengan apa yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Secara formal mengakui kebenaran sebuah hukum, tetapi pada waktu yang sama dengan mempergunakan berbagai dalih, di antaranya darurat, tiap hari melanggar hukum itu. Inilah yang disebut Munawir dengan sikap mendua dalam beragama.¹⁷

Sikap mendua yang terlihat dalam praktek keberagamaan umat inilah yang sering membuat munawir kelihatan sedih dan resah. Dalam praktek waris misalnya, Munawir melihat dengan jelas sikap mendua umat. pada satu sisi umat mempraktekkan ajaran Islam secara *kaffah*, namun pada sisi lain seringkali umat Islam lari dari ketentuan-ketentuan ajaran agama (hukum waris) karena dirasakan bertentangan dengan

¹⁶Harun Nasution, *Pidato Promotor Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) dalam Ilmu Agama Islam kepada H.Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: IAIN.Syarif Hidayatullah: 22 Februari 1994, h. 7. Lihat Juga dalam, Iskandar Ritonga, "Munawir Sjadzali ; Sang Diplomat Karir Pembawa Berkah", dalam, *Al-Hikmah; Jurnal Mimbar Hukum*, No. 43 Tahun X/1999, h. 70

¹⁷*Ibid.*, lihat juga, Lihat juga, Munawir Sjadzali, *Ijtihad, op.cit*, h. 65

semangat keadilan. Mengapa ini terjadi?. Munawir menjawabnya dengan ungkapan yang singkat, ajaran Islam tidak aktual lagi sehingga perlu dilakukan reaktualisasi dengan cara menafsirkan kembali ajaran-ajarann Islam dengan menjunjung semangat atau nilai-nilai yang dibawa al-Qur'an.

Munawir dalam menggagas pemikirannya sering mendasarkan argumentasinya pada pendapat-pendapat ulama Fiqh dan Ushul Fiqh dan terkadang merujuk pada perilaku sahabat Rasul. Untuk tokoh yang disebut terakhir, Umar Ibn Khattab sering disebut Munawir sebagai seorang tokoh yang berani meninggalkan bunyi teks al-Qur'an atau melakukan penyimpangan terhadap teks semata-mata mempertimbangkan kemaslahatan umum (*maslahat 'ammah*).¹⁸ Penelusurannya terhadap sejarah pembentukan hukum Islam sejak masa yang paling awal dan mencermati dinamika yang begitu tinggi menjadikan Munawir membuat pernyataan yang tegas dalam sebuah tulisannya, *Berijtihad Kita Bukan Yang Pertama*.¹⁹ Agaknya maksud ungkapan ini adalah, Umat Islam sekarang ini harus memiliki keberanian untuk berjihad seperti yang dilakukan oleh generasi pendahulunya.

Munawir sangat menekankan prinsip bahwa perubahan hukum dapat terjadi karena perubahan kondisi dan situasi yang mengitarinya. Kesimpulan ini diperoleh Munawir setelah menjelaskan pendapat para *mufassir* seperti Ibn Katsir, Ahmad Mushtafa al-Maraghi, Muhammad Rasyid Rida dan Sayyid Qutb ketika mengomentari persoalan *naskh* dalam al-Qur'an.²⁰ Perubahan hukum itu sendiri terjadi pada tataran –meminjam istilah Fazlur Rahman- legal formalnya bukan ideal moralnya. Bagaimanapun ideal moral al-Qur'an itu bersifat tetap dan pasti serta tidak dipengaruhi oleh perubahan zaman. Sedangkan legal formalnya sangat ditentukan oleh situasi dan kondisi yang mengitarinya. Inilah yang dimaksud Munawir perlunya memahami al-Qur'an secara kontekstual.²¹

¹⁸Munawir Sjadzali, *Ijtihad....op. cit.* h. 37-38

¹⁹*Ibid.*, h. 57

²⁰*Op.cit.* h. 48-49

²¹*Ibid.*, h. 58

Pendekatan yang kontekstual-substansial dapat dilihat dalam kasus Bunga Bank. Munawir mendasari argumentnya pada masalah. Ia juga menyadari bahwa bunga bank bisa saja menimbulkan kerugian atau akibat buruk bagi nasabahnya. Akan tetapi, manfaat yang akan dirasakan jauh lebih besar dibanding dengan orang yang merasa dirugikan. Argument lain yang dikemukakannya adalah dengan menggunakan kaedah *Suatu hal yang pelaksanaan sesuatu wajib tidak akan sempurna tanpanya, itu juga menjadi wajib*. Lebih lanjut Munawir menyatakan bahwa penyelenggaraan negara, termasuk tata ekonominya itu wajib, dan dalam rangka kelancaran roda ekonomi sebuah negara, peran lembaga perbankan tidak bisa diabaikan. Untuk itu lembaga perbankan menjadi sebuah keniscayaan.²²

Jelas sekali bahwa Munawir sangat mempertimbangkan *masalahat al-'ammah* yang merupakan *ghayat* (tujuan hukum Islam) itu sendiri. Menangkap kemaslahatan ini hanya mungkin dilakukan dengan melihat konteks di mana sebuah ayat itu turun dan menterjemahkannya dalam kontek kekinian pula.

2. Ibrahim Hosen: Faqih yang Liberalis

Posisi Ibrahim Hosen sebagai pakar dalam hukum Islam yang kontroversial tidaklah diragukan lagi. Setidaknya ini dapat dilihat berbagai pengakuan ulama dan sahabat-sahabat yang semasa hidupnya dengan Ibrahim Hosen. Mukti Ali menyebut Ibrahim Hosen sebagai seorang ahli Ushul Fiqh. Hasbullah Bakry juga memberi pengakuan bahwa Ibrahim Hosen adalah seorang ahli Fikih dan juga seorang pembaharu hukum Islam di Indonesia. Zainal Abidin Fikry menyebut Ibrahim Hosen sebagai Ulama besar yang berwawasan ke depan. Ali Yafie menyebut Ibrahim Hosen sebagai ulama yang memiliki otoritas dalam bidang hukum Islam dan perbandingan mazhab. Pengakuan yang sama juga diberikan oleh Quraish Shihab dengan menyebut Ibrahim Hosen sebagai ahli fikih perbandingan dan ahli ushul Fikih perbandingan.²³

²²*Ibid.*, h. 64-65

²³Pengakuan-pengakuan ini dapat dilihat pada buku Biografinya. Lihat, Tim Penyus Biografi, *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Putra

Menurut Ibrahim Hosen Ijtihad adalah pengerahan segala kesanggupan untuk mengerjakan sesuatu yang sulit. Ijtihad hanya berlaku dalam bidang hukum taklifiy dan tidak berlaku dalam bidang akidah. Ijtihad sebenarnya dapat diterapkan pada suatu masalah yang hukumnya ditunjukkan oleh dalil zhanny. Di samping itu Ijtihad dapat diterapkan pada masalah-masalah baru yang sama sekali belum disinggung oleh al-Qur'an dan Hadis.²⁴

Dalam berijtihad sebenarnya Ibrahim Hosen mengikuti metode-metode yang dikembangkan para ulama fikih terdahulu. Adapun langkah-langkahnya adalah:

1. Ia memulainya dengan melakukan pemeriksaan apakah kasus-kasus tersebut memiliki dasar nash dalam al-Qur'an atau tidak. Jika ada apakah nashnya qat`i atau tidak. Apabila *Qat`I* apakah *ta`abbudy* atau *ta`aqquli*. Bila *ta`abbudy* tidak ada ijtihad sedangkan jika *ta`aqquli* ada peluang ijtihad. Jika dalilnya zhanny maka Ia memerikasa penafsiran para ulama terdahulu dan melakukan tarjih terhadap berbagai pendapat yang ada. Bila masalahnya belum pernah diijtihadkan maka Ia melakukan Ijtihad mandiri dengan menggunakan kaedah-kaedah yang muktabar.
2. Apabila masalahnya tidak ditemukan dalam al-Qur'an maka Ibrahim Hosen meneliti dan mencarinya dalam hadis. Prinsipnya sama ketika ia meneliti al-Qur'an. Bedanya ketika memeriksa hadis, ia memperhatikan tingkat validitas dan otentisitas hadis tersebut.
3. Apabila hukum masalah itu tidak ditemukan pada al-Qur'an dan hadis, Ia meneliti Ijma` sahabat. Apabila terdapat Ijma` sahabat maka ijma` itu akan diperpegangi, jika tidak ia melakukan tarjih terhadap berbagai pendapat ulama yang ada, jika tidak ada maka ia kembali berijtihad secara mandiri.²⁵

Harapan, 1990), h. 245-300

²⁴Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam, *Ijtihad Dalam Sorotan*, Haidar Baqir dan Syafiq Basri (ed), (Mizan; Bandung, 1991), h. 27

²⁵Tim Penyusun Biografi, *op.cit*, h. 108-109

Berkaitan dengan kerangka landasan pembaharuan pemikiran Hukum Islam, Ibrahim Hosen merumuskan patokan-patokannya sebagai berikut: (a). Pemahaman terhadap Kitabullah, (b). Pemahaman terhadap sunnah, (c). Pendekatan *Ta`aqquli*, (d). Memperpegangi *Ijma`* sahabat dan tidak *Ijma`* yang lain, (e). Pendekatan *Zawajir* pada hukum Pidana, (f). Penggalakan *maslahat al-mursalah*, (g). Penggunaan kaedah *Irtikab akhaffi al-dararain*, (h). Penggunaan *sadd al-zari`ah* dan (i). Memfiqhkan yang *qat`i*.²⁶

Berkaitan dengan metode pembaharuan hukum Islam yang digunakannya dalam merespon persoalan-persoalan kontemporer dan sering mengundang kontroversi adalah dalam hal pemahaman al-Qur'an. Menurutnya memahami al-Qur'an haruslah melalui pemahaman semangat dan jiwanya (kontekstual) sehingga kalau dalam realitas kehidupan kita dapati adanya suatu aturan atau perundang-undangan yang dari semangat dan jiwanya relevan dengan al-Qur'an maka aturan atau perundang-undangan semacam itu dapat diterima dan dibenarkan oleh Islam sekalipun secara harfiah tidak disebutkan oleh al-Qur'an atau hadis atau bahkan dari segi lahiriyah berlawanan dengan al-Qur'an.²⁷

Pandangan Ibrahim Hosen yang seperti ini dikritik oleh Jalaluddin Rakhmat. Menurutnya, ketika kita meninggalkan makna lahir teks dan mencari jiwa atau semangat teks, kita meninggalkan makna obyektif yang sudah jelas dan memasuki makna subyektif yang tidak jelas kriterianya. Pandangan yang seperti ini dapat menjerumuskan umat Islam ke arah *tadhyi* (pengabaian nash) dan *tahrif* (Penyimpangan nash). Pada gilirannya tidak ada kepastian hukum dalam kehidupan masyarakat sehari-hari.²⁸

Kontroversi yang berikutnya adalah berkenaan dengan memfiqhkan hukum yang *qat`i*. Menurut Ibrahim Hosen ada sebuah kaedah yang sering digunakan para ahli. *La Ijtihada fi Muqabalat al-Nas*

²⁶*Ibid.*,

²⁷*Ibid.*,h. 122-123. Lihat juga, Ibrahim Hosen, *Beberapa...op.cit.*, h. 254-262

²⁸Jalaluddin Rakhmat, "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafa` AL-rasyidin Hingga Madzhab Liberalisme", dalam, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Budhy Munawwar Rachman (ed), (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 300-301.

al-Qat`i (Tidak ada Ijtihad dalam menghadapi nash qat`i). Jika kaedah ini digunakan maka jelaslah bahwa hukum qat`I tidak dapat diganggu gugat lagi, dengan arti kata tidak dapat difikihkan. Akan tetapi hal ini menurut Ibrahim Hosen samalah dengan menyebut bahwa hukum itu tidak dapat berubah atau hukum itu menjadi kaku. Sedangkan kita – menurut Ibrahim Hosen- telah berpegang pada motto, *al- Islam salihun likulli zaman wa makan* dan kaedah *Taghayyur al-ahkam bi al-Taghayyur al-azman wa al-amkan*.²⁹

Bagi Ibrahim Hosen perlu untuk mencermati apakah hukum qat`i dalam penerapannya (*tatbiq*) itu berlaku *fi-jami` al-ahwal* (Seluruh kondisi dan situasi) atau *fi ba`d al-ahwal*. (sebagian kondisi dan situasi). Pada akhirnya Ibrahim Hosen menyatakan jika gagasan memfikihkan hukum qat`i itu adalah pada penerapannya (*tatbiq*) bukan pada lafaznya itu.³⁰

3. Azhar Basyir: Kyai yang Moderat

Azhar Basyir mendefinisikan Ijtihad sebagai penggunaan pikiran secara maksimal untuk memperoleh ketentuan hukum syara'. Baginya Ijtihad dapat dilakukan terhadap persoalan-persoalan hukum yang tidak disebutkan secara jelas dalam al-Qur'an dan Hadis. Dalam hal ini, sebenarnya Ijtihad itu tidak menimbulkan persoalan yang sulit. Masalah muncul pada ijtihad yang nashnya sudah ada. Ijtihad berupa *nas* ini dapat terjadi pada kandungan nash, pemahaman terhadap *`illat*, tujuan atau jiwa hukum *nas*.³¹

Dalam meresponi dinamika perkembangan hukum Islam kontemporer, Azhar Basyir dipandang memiliki karakteristik sendiri yang membuatnya berbeda dengan cendikiawan lainnya. Keistimewaan tersebut adalah kemampuannya mendekati segala bentuk persoalan kontemporer dengan menggunakan bantuan Filsafat. Berkaitan dengan

²⁹Ibrahim Hosen, "Pokok-Pokok Pemikiran Hukum Islam; Sebuah Kerangka Konseptual", *Makalah* dalam Seminar Sehari Pikiran Hukum Islam K.H. Ibrahim Hosen, Kerja sama HMJ PMH Fak Syari`ah IAIN Jakarta dengan Forum Studi Hukum Islam pada tanggal 4 Juni 1994, Jakarta, h.12

³⁰*Ibid.*,

³¹Azhar Basyir, "Pokok-Pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam" dalam, *Ijtihad Dalam...* *op.cit.*, h. 54

persoalan pendekatan filsafat yang dilakukan oleh Azhar Basyir dapat dilihat dalam dua karyanya, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam dan Refleksi atas Persoalan Keislaman; Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*. Dengan kata lain, dalam menyelesaikan persoalan yang berkembang, *maqasid al-syari`ah* (tujuan hukum Islam) sangat dominan dalam pemikiran Azhar Basyir disamping dengan pendekatan kebahasaan.³²

Berangkat dari pandangannya dan keyakinannya terhadap hukum Islam yang nilai-nilainya sesuai dengan kebutuhan universal manusia, maka Azhar Basyir menyarankan agar hukum Islam ditransformasikan ke dalam peraturan perundang-undangan dalam rangka mewujudkan pembangunan hukum nasional. Kendati Azhar Basyir menyarankan bahwa hukum Islam harus diberi tempat dalam sistem hukum nasional Indonesia, bukan berarti ia menolak posisi hukum adat. Malah sebaliknya, Ia menawarkan bahwa hukum adat harus diberi tempat yang lebih luas dengan keyakinan bahwa hukum adat adalah hukum asli bangsa Indonesia.³³

Perhatian Azhar Basyir terhadap signifikansi hukum adat sebagai bagian dari unsur konstruksi hukum nasional, di samping hukum Islam sebenarnya menunjukkan bahwa sikapnya yang moderat dalam melihat hubungan hukum Islam dan hukum adat. Sampai di sini tidaklah terlalu berlebihan jika disebut bahwa, Azhar Basyir mampu mewarisi dengan baik tradisi pemikiran yang pernah dikembangkan oleh Hazairin dan Hasbi dalam merumuskan relasi hukum adat dan hukum Islam.

Selanjutnya, tawaran Azhar Basyir untuk menjadikan hukum Islam sebagai alternatif dalam kerangka pembentukan hukum nasional didasarkan pada pertimbangan bahwa mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, maka sewajarnya hukum Islam mendapat tempat dalam pembangunan hukum nasional. Baginya, hukum Islam secara esensial memberikan banyak pedoman hidup yang bersifat

³²Yurna, *Refleksi Pemikiran Filsafat Hukum Islam Ahmad Azhar Basyir*, Tesis, Program Pasca Sarjana IAIN.Jakarta, 1996, h. 78-79

³³Iskandar Ritonga, "K.H.Ahmad Azhar Basyir,MA: Menjadikan Hukum Islam Sebagai Alternatif", dalam, *Mimbar Hukum*, No.45 Thn X, 1999, h. 70



komprehensif, mencakup segala aspek kehidupan dan mewajibkan para penganutnya mematuhi pedoman-pedoman tersebut.³⁴

Telaah filosofis yang dilakukan Azhar Basyir terhadap hukum Islam yang memuat nilai-nilai *al-`adalah*, *al-musawah*, dan *al-maslahat* inilah yang membuatnya memiliki keberanian untuk menawarkan hukum Islam sebagai alternatif bagi pembangunan hukum nasional. Karena bagaimanapun secara intrinsik manusia itu tanpa membedakan SARA pastilah membutuhkan keadilan (*al-`adalah*), persamaan (*al-musawah*) dan kebaikan. (*al-maslahat*). Dengan demikian, jika hukum Islam dapat dijadikan sebagai alternatif dalam pembangunan hukum nasional niscaya keberadaan hukum Islam akan diterima dengan baik.

Sampai di sini agaknya Azhar Basyir bercita-cita ingin membawa hukum Islam “ketengah-tengah” lapangan pergumulan hukum nasional. Jika selama ini diskursus yang berkembang adalah tarik menarik hukum adat dengan hukum Belanda, maka cara berpikir seperti inilah yang ingin dirubah oleh Azhar Basyir. Hukum Islam tidak boleh dipandang sebagai hukum pinggiran, kendati selama penjajah bercokol di Indonesia hukum Islam mengalami marginalisasi yang cukup berarti. Dengan demikian, jika disebut hukum Islam sebagai alternatif, harus dipahami dalam makna. Hukum Islam bisa memecahkan kebuntuan pembangunan hukum nasional yang selama ini berkutut antara hukum adat dan hukum Belanda.

Cita-cita Azhar Basyir untuk menjadikan hukum Islam sebagai alternatif, tidaklah digagasnya dengan emosional yang meledak-ledak. Azhar Basyir dengan telaahannya yang sangat filosofis juga melihat dalam rangka menjadikan hukum Islam sebagai alternatif, tidak bisa dikerjakan sendiri oleh umat Islam. Diperlukan dialog-dialog yang intensif terhadap berbagai lingkungan keahlian yang berbeda dan aliran pemikiran yang berbeda, guna memperoleh masukan-masukan dan cakrawala yang luas. Sampai di sini tampaknya Azhar Basyir terlihat sangat moderat.

Moderatisme Azhar Basyir sangat ketara jika kita memperhatikan produk-produk Ijtihad fikihnya. Dalam persoalan hukum waris

³⁴Lihat, Muhammad Syamsuddin, *Manusia dalam Pandangan K.H.Azhar Basyir, MA*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Pers, 1997), h. 28

(formula 2:1), di saat cendekiawan melakukan gugatan-gugatan yang bersifat metodologis terhadap gagasan Reaktualisasi Munawir, seperti gugatan yang dilakukan oleh Rifyal Ka`bah, Poenoh Dali, Azhar Basyir datang memberikan tanggapan melalui perspektif lain. Azhar Basyir tidak ingin terjebak pada perdebatan-perdebatan yang bersifat metodologis yang masalah ini sebenarnya memiliki ruang yang cukup luas untuk terjadinya perbedaan pendapat. Azhar Basyir mencoba melihat nilai-nilai universal yang dikandung oleh ajaran al-Qur'an. Seperti yang terlihat dalam pembahasannya tentang reaktualisasi, penekanannya tentang makna keadilan yang terdapat pada hukum waris Islam yang telah ditetapkan al-Qur'an merupakan tema yang dikembangkannya dalam memberikan respon. Baginya formula 2:1 itu sangat mencerminkan keadilan dalam Islam sesuai dengan tingkat kewajiban dan tanggungjawab masing-masing pihak laki-laki ataupun perempuan. Sebenarnya Azhar Basyir ingin menyatakan formula 2:1 dirumuskan oleh al-Qur'an bukanlah disebabkan yang satu berjenis kelamin laki-laki dan lainnya berjenis kelamin wanita, melainkan didasarkan pada partisipasi dan kontribusi yang diberikan masing-masing pihak terhadap keluarga.

Dua bagian yang dimiliki oleh laki-laki sangat seimbang dengan partisipasi dan kontribusi yang harus diberikannya dalam kehidupan keluarga. Sedangkan satu bagian untuk perempuan juga disesuaikan dengan partisipasi dan kontribusi yang diberikan. Pembagian itu baru bisa disebut tidak adil, jika dua bagian untuk pria dengan tuntutan partisipasi dan kontribusi yang lebih ringan dengan wanita yang bagiannya satu namun tuntutan kewajibannya untuk berpartisipasi lebih besar dan berat. Di sinilah makna keadilan yang mendapat penekanan yang cukup kuat ketika Azhar Basyir meresponi persoalan formula 2:1 tersebut.

Demikian juga berkenaan dengan masalah bunga bank. Pada saat cendekiawan Indonesia dalam rentang sejarah yang panjang berpolemik tentang hukum bunga bank apakah sama dengan riba, maka Azhar Basyirpun menawarkan gagasan yang berbeda dari dua *main stream* yang ada. Baik Munawir dan Ibarhim Hosen cenderung menghalalkannya sedangkan yang lain mengharamkannya. Azhar

Basyir memberikan solusi yang relatif cukup baik. Bentuk moderatisme Azhar Basyir terlihat bagaimana ia berpendapat bahwa keberadaan bank memiliki posisi yang sangat penting dan menjadi kebutuhan kehidupan manusia, kendati demikian ia tetap memberikan kritik yang terkesan cukup keras, bahwa bank itu seringkali menguntungkan pihak pimpinan atau pejabat dan merugikan nasabah. Untuk itulah bagi Azhar Basyir perlu dipikirkan untuk membentuk bank syari'ah yang prinsip dan operasioanlnya berdasarkan pada syari`at Islam.

4. Ali Yafie: Kyai yang Tradisionalis

Ali Yafie menjadi sangat populer dan terkenal dengan gagasan Fikih Sosialnya. Sebagai seorang ulama besar, Ali juga diakui oleh cendikiawan muslim Indonesia. Ibrahim Hosen mengakui Ali Yafie sebagai seorang ulama yang menguasai disiplin ilmu klasik secara otodidak. Satria Efendi menyebutnya sebagai pemikir yang melestarikan pemikiran mujtahid besar masa klasik. Mastuhu menyebut Ali Yafie sebagai tipikal ulama yang mampu mengkombinasikan ilmu pengetahuan dan tekhnologi dalam fikih.³⁵ Dengan demikian tidaklah diragukan lagi bahwa Ali Yafie merupakan pakar hukum Islam Indonesia.

Ali Yafie mendefinisikan Ijtihad sebagai suatu upaya pemikiran yang sungguh-sungguh untuk menegaskan suatu persangkaan kuat (zhann) yang didasarkan sesuatu petunjuk yang diberlakukan dalam hal yang bersangkutan. Bagi Ali Yafie, Ijtihad tidak sama artinya dengan berpikiran bebas. Ijtihad tidak dapat diterapkan pada masalah-masalah yang disebutnya dengan, *mujma` `alaih wa ma`lum min al-din bi al-darurat* dan materi-materi yang bersifat *qat`iyyat*. Jika demikian Ijtihad dapat diberlakukan pada masalah-masalah *zhanniyat* yang jumlahnya cukup banyak.³⁶

Pemikiran seperti ini dapat ditemukan dalam pemikiran ushul Fiqh sunni yang sangat diakrabi oleh Ali Yafie. Beberapa pemikir sunni

³⁵Banyak sekali pengakuan yang diberikan kepada Ali Yafie. Lihat, *Wacana Baru Fiqih Sosial; 70 Tahun K.H. Ali Yafie*, Jamal D.Rachman (ed), (Mizan: Bandung, 1997), h. vii-xii.

³⁶Ali Yafie, "Posisi Ijtihad Dalam Keutuhan Ajaran Islam" dalam *Ijtihad Dalam...op.cit.*, h. 76-77

seperti Al-Ghazali, Al-Amidi, Al-Juwaini, ketika berbicara tentang *majal al-Ijtihad* (lapangan ijtihad) sering membaginya kepada dua macam.

Dalam memandang sumber hukum, agaknya Ali Yafie sangat tradisional dalam arti tidak keluar dari *main stream* pemikiran yang telah ada. Ia melihat al-Qur`an dan Hadis adalah sumber hukum pertama dan utama. Berikutnya dalam menemukan hukum dibutuhkan apa yang disebutnya sebagai penalaran.³⁷ Namun penalaran yang dimaksud bukan dalam pengertian penalaran bebas. Ali Yafie sangat menekankan pentingnya untuk konsisten mengikuti metode-metode *istinbath* yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama ushul Fiqh terutama dari aliran sunni.

Sebagai contoh, dalam membicarakan persoalan *nasikh mansukh*, Ali Yafie sama sekali tidak keluar dari teori-teori yang telah ditetapkan para ulama terdahulu. Berkaitan dengan hirarki penggunaan naskh, Ali Yafie menyebut bahwa naskh menduduki posisi terakhir dalam interpretasi hukum. Jika ditemukan dua ayat yang kontradiktif, maka yang pertamka dilakukan adalah *al-jam`* (mengkompromikan), selanjutnya *al-tarjih* (menguatkan salah satu diantara keduanya). Baik *al-jam`* dan *al-tarjih* bagi Ali Yafie sudah mempunyai tataran yang baku dalam disiplin ilmu ushul Fiqh.³⁸ Setelah kedua cara tersebut tidak berhasil barulah *al-naskh*, itupun juga memiliki kaedah-kaedah tersendiri. Berbeda dengan Ali Yafie, pada abad XX juga telah berkembang pemikiran yang berkaitan dengan *naskh dan mansukh* yang digagas oleh Abdullah Ahmad an-Na`im yang jauh lebih revolusioner dan sangat menyalahi pemikiran *naskh dan mansukh* dalam disiplin ilmu ushul fiqh selama ini.

Pemikiran metodologisnya yang cenderung tradisional memberikan pengaruh yang signifikan ketika Ali Yafie mencoba merespon berbagai persoalan-persoalan kontemporer seperti yang telah diuraikan pada bab yang lalu.

Contoh yang paling tepat untuk melihat posisi Ali Yafie dapat

³⁷Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhawah*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 116

³⁸*Ibid.*, h. Pembahasan ini juga dimuat dalam, Ali Yafie, "Nasikh dan Mansukh" dalam, Budy Munawwar Rachman, *op.cit.*, h. 47

dilihat dalam persoalan hukum waris Islam di mana Munawir Sjadzali menggagas pentingnya reaktualisasi ajaran Islam. Menurut Ali Yafie, formula waris 2:1 itu telah ditetapkan melalui dalil *qat`i*. Bagi hukum yang telah tetap seperti ini tidak ada peluang bagi akal untuk berijtihad. Pemikiran ini sejalan dengan pemikiran ulama-ulama Islam masa lalu. Dalam memberikan responnya ternyata Ali Yafie tidak menanggapi secara memadai realitas yang dihadapi oleh Munawir Sjadzali tentang menguatnya gejala sikap mendua dikalangan masyarakat Islam berkenaan dengan hukum waris. Tampaknya Ali Yafie langsung masuk pada persoalan yang sangat metodologis, bahwa dengan alasan apapun, ayat waris yang menjelaskan formula 2:1 adalah *qat`i al-dilalah* yang maknanya telah jelas sehingga tidak boleh diganggu gugat lagi.

Mengapa pola pikir Ali Yafie seperti ini?. jawabannya bisa ditemukan bahwa kerangka berpikir *qat`i* (pasti) dan *zhanni* (relatif) itu sudah lazim dikalangan ahli ushul fiqh. Sama seperti yang dijelaskan oleh ahli ushul fiqh, Ali Yafie juga mengklasifikasikan hukum Islam ke dalam dua bentuk. *Pertama*, bidang ibadat yang menata hubungan manusia dengan Allah, dalam bentuk-bentuk cara pengabdian kepada Tuhan. *Kedua*, bidang mu`amalah yang menata hubungan manusia dengan sesamanya dalam lalu lintas pergaulannya untuk memenuhi hajat dan kebutuhan hidup sehari-hari, untuk menciptakan ketertiban dan keamanan, untuk mengayomi hak-hak dan kewajibannya dalam hidup bermasyarakat, agar terwujud kemaslahatan di dunia dan di akhirat. Oleh sebab itu pengaturannya tergantung pada Allah dan Rasulnya sendiri. Sebaliknya dalam bidang mu`amalat pada dasarnya adalah menyangkut hak-hak makhluk (*huquq al-`ibad*). Oleh sebab itu aturan-aturannya tidak dirinci seperti ibadat, tetapi hanya diberikan ketentuan-ketentuan yang bersifat umum dalam bentuk nilai-nilainya saja.³⁹ Bagi Ali Yafie, Ijtihad itu porsinya pada jenis kedua, sedangkan jenis yang pertama umumnya sudah *mujma` `alaih wa ma`lum min al-din bi al-darurah* dan bersifat *qatiyyah*.

Tradisionalisme Ali Yafie juga terlihat cara ia melihat kedudukan akal dalam upaya memahami ajaran Islam. Ali Yafie menyebut hal ini bukan sesuatu yang baru. Bahkan ia mengkritik orang yang bangga

³⁹*Ibid.*,

menyebut dirinya sebagai reformis atau rasionalis tanpa terlebih dahulu memahami latarbelakang dari istilah itu. Baginya sejak masa-masa awal pembentukan hukum Islam penggunaan akal (*ra`y*) merupakan sebuah tradisi yang berkembang dalam Islam tidak saja dalam bidang kalam, falsafah tetapi juga Fikih.⁴⁰ Namun tetap perlu dijelaskan, kendati tradisi *ra`y* sudah berkembang dengan baik dalam sejarah peradaban Islam, namun yang dimaksudkannya penggunaan akal harus tetap berada dalam koridor sunnisme.

Untuk melihat posisi Ali Yafie lebih jelas dapat dilihat dari komentar Satria Efendi M. Zain dalam salah satu tulisannya yang berjudul *Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memposisikan K.H. Ali Yafie*.⁴¹ Menurutnya setidaknya ada tiga kelompok dalam memandang signifikansi Ijtihad dalam hukum Islam. Pertama, sekelompok orang yang menganggap untuk membenahi hukum Islam agar sesuai dengan kemajuan zaman (abad modern) maka pintu Ijtihad harus dibuka sebebaskan-bebasnya bahkan tanpa terikat dengan aturan main yang telah baku. Kedua, sekelompok yang berpandangan bahwa hasil ijtihad masa silam itu bersifat tetap dan tidak dapat diganggu gugat lagi. Dengan kata lain mereka meyakini bahwa pintu Ijtihad telah tertutup rapat. Ketiga, sekelompok orang yang melestarikan tradisi-tradisi ulama mujtahid masa lalu. Bagi mereka umat Islam harus dapat hidup dengan tenang di era modern tanpa harus melanggar ketentuan-ketentuan yang telah ditegaskan oleh al-Qur'an dan Hadis. kelompok ini menyebut bahwa Ijtihad menjadi sebuah kemestian, namun tetap dalam batas-batas yang dapat ditoleransi secara metodologis.⁴²

Menurut Satria Efendi, Ali Yafie berada dalam kelompok yang ketiga. Dari berbagai tulisannya dapat disimpulkan bahwa, *Pertama*, Adanya batas kewenangan akal dalam melakukan Ijtihad. Baginya ada hukum yang telah tetap, tetapi ada juga hukum yang bisa diijtihadkan. *Kedua*, Ijtihad haruslah dilakukan dengan menjadikan ushul Fiqh

⁴⁰*Ibid.*, h.119-120

⁴¹Satria Efendi M.Zain, "Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memposisikan K.H. Ali Yafie" dalam, *Wacana Baru Fiqih Sosial; 70 Tahun K.H.Ali Yafie*, Jamal D. Rahman (ed), (Mizan: Bandung, 1997), h. 145-159

⁴²*Ibid.*, h. 154-155

sebagai landasan metodologis yang baku.⁴³ Berangkat dari kesan ini, Ali Yafie dapat diposisikan sebagai ulama yang melestarikan pemikiran-pemikiran mujtahid masa lalu.

Contoh yang dapat dikemukakan untuk memposisikan Ali Yafie ini dapat dilihat pada pemikirannya tentang Hukum waris. Ali Yafie setuju dengan gagasan reaktualisasi ajaran Islam terlebih lagi dalam bidang hukum Islam. Sebagaimana dengan hukum pada umumnya, hukum Islam juga menerima perubahan-perubahan. Masalahnya perubahan itu dalam hal apa?. apakah mungkin melakukan sebuah perubahan terhadap masalah-masalah hukum yang telah ditetapkan dengan nas *qat`i*. Bukankah formula 2:1 itu telah ditetapkan dengan nas *qat`I*?

Sampai di sini sebenarnya Ali Yafie dipandang sebagai orang yang mempertahankan tradisi pemikiran masa lalu, karena hampir bisa dikatakan para ulama telah sepakat tentang formula 2:1 sebagai aturan yang ditetapkan dengan ayat *qat`i*.

Contoh yang lain, berkenaan dengan bunga bank. Ali Yafie berpendapat bahwa kebolehan mengambil bunga pada bank konvensional didasarkan pada alasan *al-darurat*. Ali Yafie tetap menyebut bahwa bunga bank itu sama dengan riba karena adanya kesamaan *`illat* yang terdapat pada riba dan bunga bank. Ali Yafie tidak pernah masuk pada argument-argument yang sering dikemukakan tokoh-tokoh lain seperti fungsi bank dalam pembangunan, keniscayaan bunga bank dalam sistem perbankan. Ali Yafie tetap teguh pada pendiriannya. Ketika bank-bank Islam telah bermunculan di tanah air, Ali Yafie memfatwakan bahwa hukum bunga bank haram dan alasan daruratnya telah hilang bersamaan dengan kemunculan bank Islam.

Dari gambaran di atas, jelaslah Ali Yafie dapat diposisikan sebagai ulama tradisional yang melestarikan pemikiran-pemikiran masa lalu. Kendati ia menyadari tentang pentingnya Ijtihad terlebih untuk zaman sekarang ini, namun ijtihad itu tidak boleh keluar dari kaedah-kaedah yang telah ditetapkan oleh ulama-ulama ushul.

⁴³*Ibid.*, h. 158-159

C. Kesimpulan

Sejalan dengan perkembangan isu modernisasi yang ditandai dengan perkembangan IPTEK, maka munculnya persoalan-persoalan baru merupakan sesuatu yang tidak dapat dihindarkan. Masalah bunga bank, formula waris 2:1, kewajiban berganda antara zakat dan pajak, serta KB adalah sebagian contoh dari persoalan kontemporer yang perlu segera dicarikan jawaban hukumnya.

Artikel ini telah menunjukkan bahwa cendekiawan muslim Indonesia ternyata sangat responsif terhadap perkembangan hukum Islam kontemporer sebagai konsekuensi logis dari kemajuan Ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam memberikan respon terhadap persoalan kontemporer yang muncul di Indonesia menjelang akhir abad XX, cendekiawan muslim Indonesia ternyata menggunakan metode Ijtihad yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lain. Perbedaan-perbedaan tersebut menjadikan mereka memiliki kecenderungan tersendiri yang dapat kita sederhanakan kepada mazhab liberal, moderat, akomodatif dan tradisonal. Kendati demikian metode Ijtihad tersebut tetap saja merujuk pada metode Ijtihad yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama klasik dengan pengembangan di sana-sini. Lebih dari itu semua, mereka tetap menjadikan masalah sebagai titik berangkat dalam memformulasikan metode ijtihadnya.

Tampaknya hal ini didasari pada tanggungjawab sebagai cendekiawan yang berfungsi membimbing masyarakat agar mereka selalu berada dalam bingkai ajaran-ajaran Islam. Disamping itu sikap responsif ini juga didasarkan pada karakter dasar hukum Islam yang elastis dan fleksibel sehingga selalu relevan dengan perkembangan zaman.

PEMIKIRAN HAZAIRIN (1906 - 1975): (GAGASAN TENTANG MAZHAB NASIONAL)

A. Pendahuluan

Pada awal abad XX M di Indonesia, muncul satu kecenderungan baru untuk meninjau kembali hukum Islam (Fikih) yang berlaku ditengah-tengah kehidupan masyarakat muslim. Ini didasari pada satu kenyataan, betapa banyak produk fikih yang tidak lagi relevan dengan budaya masyarakat muslim Indonesia. Disamping itu hukum Islam yang termuat dalam kitab-kitab fikih tidak mampu lagi menyahuti dinamika masyarakat Islam Indonesia yang terus berubah, yang dipicu oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK).

Adalah Hasbi Assiddiqi (1904 – 1975) yang memulai gagasan pentingnya untuk merumuskan Fikih Indonesia, fikih yang berdasarkan pada kepribadian dan karakter bangsa Indonesia.¹ Setelah itu muncul mazhab nasionalnya Hazairin (1906 – 1975) yang menggagas perlunya merumuskan hukum Islam yang dapat dipraktekkan oleh masyarakat

¹Lihat Nouruzzaman Siddiqi, *Fikih Indonesia, Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta Pustaka Pelajar, 1997, hlm. 215 Buku ini berasal dari Desertasi Penulisnya di IAIN Yogyakarta.

Indonesia tanpa mengalami hambatan budaya (Adat istiadat).²

Diakhir abad ke XX muncul pula Abdurrahman Wahid yang menggagas Pribumisasi Islam (1988), diikuti oleh Munawir Sadzali dengan gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam (1988). Kedua pakar ini menginginkan agar umat Islam dapat membebaskan diri dari belenggu budaya “Arab” (Arabisasi) dan tetap mempertahankan budaya Indonesia dalam mengamalkan ajaran Islam.

Jika gagasan-gagasan tersebut muncul dari pemikir muslim, seperti Hasbi, Abdurrahman Wahid, dan Munawir Sadzali, yang sudah terbiasa dengan tradisi dan khazanah intelektual Islam, agaknya bisa dipahami. Mereka tentu sangat memahami perbedaan masyarakat Arab tempat Islam lahir dengan masyarakat Indonesia. Mereka juga memahami bagaimana Fikih tersebut dirumuskan dan apa sebenarnya yang menjadi substansi ajaran Islam. Kebalikannya jika gagasan pembaharuan pemikiran hukum Islam muncul dari tokoh yang tidak terbiasa dengan tradisi intelektual Islam, seperti Hazairin, tentu menjadi pertanyaan Apa latar belakang pemikiran Hazairin? Mengapa ia menganggap pembaharuan itu penting dan bagaimana ia merumuskan jawabannya?.

Untuk itulah makalah ini berupaya untuk menjawab persoalan-persoalan tersebut. Agar kajian ini tidak terlalu melebar, makalah ini hanya ingin menjawab bagaimana pemikiran Hazairin tentang mazhab nasional.

B. Latar Belakang Pemikiran Hazairin

Hazairin lahir pada tanggal 28 Nopember 1906 di Bukit Tinggi Kabupaten Agam Sumatera Barat. Ayahnya bernama Z. Bahari, sedangkan nama ibunya sampai hari ini tidak terlacak, walaupun asalnya diketahui sama-sama dari Bengkulu.³

²Lihat, Al-Yasa' Abu Bakar, “Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab” (Desertasi) Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1989, hlm. 5 dan 435.

³Damrah Khair, “ Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Hazairin dalam Rangka Pembentukan Hukum kewarisan Nasional (Disertasi),Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1997, hlm. 29.

Kendati bukan berasal dari keluarga bangsawan ataupun pejabat, ayahnya sangat memperhatikan pendidikan Hazairin. Di rumah, Hazairin menerima pelajaran agama langsung dari ayahnya.⁴ Sedangkan pendidikan formalnya dilalui di H.I.S. (*Hollands Inlandse School*) yang dapat diselesaikannya pada tahun 1920. Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di M.U.L.O. (*Middebare Uitgebreiden Lagare Onderwijis*) di Padang Sumatera Barat dan selesai tahun 1924.⁵

Berkat kecerdasan dan kemauannya yang keras setelah selesai di M.U.L.O. Hazairin melanjutkan studinya di A.M.S. (*Algemene Middelbare School*) di Bandung dan selesai pada tahun 1927. Tidak berhenti sampai disitu, dengan kemauan yang keras ia melanjutkan studinya di R.H.S. (*Rechts Hooge School*) atau Fakultas Hukum di Batavia. Setelah lebih kurang delapan tahun menggeluti ilmu hukum khususnya hukum adat akhirnya pada tahun 1935 ia berhasil menyelesaikan dan memperoleh gelar *Meester In The Rechtem* atau Sarjana Hukum.

Kendati ia telah memperoleh gelar akademik yang cukup tinggi untuk masanya namun ia tidak puas sehingga ia kembali melanjutkan studinya untuk mencapai gelar Doktor. Pada tanggal 28 Mei 1936 ia berhasil mempertahankan Desertasinya yang berjudul “*De Rejang*”. Pendidikan umum yang diterimanya sampai pada tingkat yang paling tinggi, tidaklah menjadikannya meninggalkan agamanya. Malah sebaliknya ia semakin taat dan cinta terhadap agamanya yang telah tertanam sejak kecil yang dimulai dari lingkungan keluarganya sendiri. Ini pulalah yang menjadi modal utamanya untuk mengkaji hukum Islam.⁶

C. Pekerjaan

Hazairin pernah menjadi asisten bidang hukum adat pada Fakultas Hukum Jakarta pada tahun 1935 – 1938. Karena kecakapannya dan

⁴Begitu juga dengan kakek dan ibunya merupakan guru langsung baginya. Demikian pula peranan ibunya sangat dominan dalam membentuk watak dan karakter dirinya. Lihat Abdul Ghofur Anshori, *Filsafat Hukum Kewarisan Islam: Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* (Yogyakarta: UII Press, 2010), h. 51.

⁵*Ibid*, hlm. 32

⁶*Ibid*, hlm. 95 – 96

kedisiplinannya ia diangkat sebagai pegawai yang diperbantukan pada Pengadilan Negeri Padang Sidempuan dan juga sebagai Penyidik Hukum adat Tapanuli Selatan, disamping diperbantukan pula pada keresidenan Tapanuli (1938 – 1942).⁷

Hazairin juga aktif dalam bidang sosial keagamaan dan pendidikan. Ini ditunjukkan dengan turut sertanya ia dalam mendirikan Yayasan Wakaf Perguruan Tinggi Islam di Jakarta pada tahun 1950. Ketika yayasan ini berubah menjadi yayasan Universitas Islam di Djakarta (UID), Hazairin sempat menjadi ketua yayasan merangkap sebagai rektor dan guru besar pada Universitas tersebut. Jabatan sebagai guru besar dipegangnya sampai pada tahun 1975. Menjadi Dewan Kurator/ IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta sejak tahun 1960.⁸

D. Hazairin dan Mazhab Nasional

Sesuai dengan latar belakang disiplin ilmu yang dimilikinya, hukum umum (untuk memudahkan penyebutan) dengan spesialisasi hukum adat, seringkali Hazairin mengamati Hukum Islam dalam kerangka pemikiran hukum adat. Bagi Hazairin, hukum mengandung

tiga substansi, a) Kewenangan dan syarat-syaratnya, b) Hak dan Kewajiban, dan c) Larangan-larangan.⁹

Berpijak dengan kerangka ini, dalam Hukum Islam kewenangan dan syarat-syaratnya dapat dikategorikan dengan mubah atau jaiz. Baginya kewenangan adalah kesempatan yang sama bagi setiap orang. Hak dan Kewajiban dapat disetarakan dengan wajib sedangkan larangan-larangan dapat disamakan dengan haram.¹⁰ Dalam khazanah

⁷Pada saat itu Belanda digantikan kedudukannya oleh Jepang, dan Hazairin tetap menjabat. Ketika Jepang berkuasa, Hazairin malah diangkat sebagai Penasehat Hukum pada penguasa Jepang. Tugas ini dipangkunya sampai Indonesia merdeka tahun 1942-1945. Setelah kemerdekaan, Hazairin terus melanjutkan tugasnya di Tapanuli Selatan. Selama selang waktu enam bulan (Oktober 1945-April 1946)

⁸Khairuddin, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia; Studi Komperatif terhadap pemikiran Hasbin dan Hazairin*, "Tesis, Program Pasca Sarjana, IAIN SU, 1999, hlm 84.

⁹Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm.53

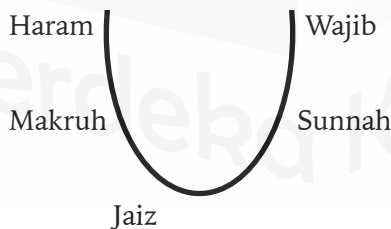
¹⁰Sajuti Thalib (et. al) *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.: In memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*. (Jakarta: UI P, 1976)

hukum islam, ini disebut dengan *al-ahkam al-khamsah* (lima macam kadiah hukum islam).¹¹

Menurutnya *al-ahkam al-khamsah* adalah lima kemungkinan penilaian mengenai benda atau perbuatan manusia. *Jaiz* atau *mubah* di lapangan mu'amalah atau kehidupan sosial. *Jaiz* (*mubah*) adalah ukuran penilaian bagi kehidupan kesusilaan (*ahklak* atau moral pribadi). *Sunat* atau *makruh* adalah ukuran penilaian bagi hidup kesusilaan (*akhlak*). masyarakat wajib dan haram adalah penilaian atau kaidah atau norma bagi lingkungan hidup duniawi.¹²

Lebih jauh Hazairin menegaskan *jaiz* ialah ukuran penilaian dalam lingkup hidup kesusilaan perorangan. Pertimbangan dan kemauan untuk melakukan sesuatu tergantung kepada orangnya sendiri. Dalam hal ini ia bebas untuk melakukan atau tidak. *Sunnat* atau *makruh* adalah ukuran penilaian bagi perbuatan yang dianjurkan, digemari, disukai dalam masyarakat atau sebaliknya. Apabila tujuannya baik disebut *sunnat*, apabila perbuatan itu mendapat cela dikatakan *makruh*. Apabila perbuatan *sunnat* tersebut ingin dikukuhkan, menjadi perbuatan yang tidak boleh diabaikan, disebutlah wajib, dan jika perbuatan *makruh* itu dikukuhkan sebagai sesuatu yang tidak boleh dilakukan disebut haram.

Muhammad Daud Ali menyimpulkan pemikiran Hazairin, tentang *Al-Ahkam al-Khamsah* pada skema di bawah ini.¹³



¹¹Wahbah al-Zuhaly, *Usul al-fiqh al-Islami* (Beurut: Dar al-fikr, 1986).

¹²Hazairin, *Tujuh ... op.cit*, hlm. 52. Lihat juga Muhammad Daud Ali, *Azas-Azas HukumIslam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1991) hlm. 130 – 137.

¹³*Ibid.*,

Terkesan Hazairin melihat, kecuali Jaiz, aplikasi lima kategori penilaian perbuatan mukallaf hanya mengacu dan berlaku dalam kehidupan sosial masyarakat. Padahal menurut hukum Islam empat kategori lainnya¹⁴ juga dapat berlaku pada tindak tanduk pribadi.¹⁵

Berkaitan dengan sumber hukum, Hazairin mengakui bahwa sumber Hukum Islam itu adalah Al-Qur'an dan hadis. Ia menyatakan:

“Hukum Islam bukan hukum adat dan pada semulanya bukan hukum undang-undang. Hukum Islam bersumber pada ketetapan Allah dalam Al-Qur'an dan kepada sunnah Rasulullah¹⁶

Terkesan dengan penjelasannya, Hazairin ingin mempertahankan Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber hukum dan bukan sebagai kitab hukum. Ini penting, karena di masyarakat terjadi kekeliruan terhadap Hukum Islam yang dipandang identik dengan Al-Qur'an dan hadis. Berpijak dari kerangka inilah Hazairin mengelaborasi pemikirannya sampai pada akhirnya ia memandang penting perlunya Mazhab Nasional.

Hazairin memulai gagasannya dengan melakukan kritik terhadap realitas umat Islam Indonesia. Ia mengatakan:

“... Tetapi anehnya di Indonesia Hukum Islam itu, setelah Agama Islam 700 tahun lamanya berkembang di Indonesia belum lagi berlaku secara menyeluruh dan merata”¹⁷

Hazairin melanjutkan:

“Islam yang tertentu bagi segenap manusia dan dengan demikian bagi segenap bentuk dan susunan masyarakat manusia telah ditentukan masyarakat itu sendiri”¹⁸

Di sinilah Hazairin melihat adanya konflik (benturan) di masyarakat Islam antara keinginan untuk melaksanakan ajaran Islam

¹⁴Hazairin, *loc.cit.*,

¹⁵Sholat sunnat, puasa sunnat, perencanaan perbuatan buruk juga merupakan bagian dari tindak tanduk pribadi yang dapat diberlakukan lima kategori hukum.

¹⁶Hazairin, *op.cit.*, hlm.52

¹⁷*Ibid.*,

¹⁸Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981) hlm. 16

pada satu sisi secara kaffah (terutama aspek hukum), namun disisi lain, masyarakat Islam juga masih berpegang erat dengan adat istiadat yang telah tumbuh di dalam masyarakat itu sendiri.

Agaknya yang menarik adalah, konflik itu menurutnya bukan terletak pada Al-Qur'an dan hadis itu, tetapi pada pemahaman atau penafsiran terhadap kedua sumber tersebut yang terlembaga dalam fikih. Tegasnya konflik itu terjadi antara fikih dan hukum adat.¹⁹

Mengapa terjadi konflik, Hazairin menjelaskan fikih itu adalah hasil ijtihad mujtahid masa lalu yang sangat dipengaruhi oleh tradisi lokal atau sosial kultur dimana mujtahid itu hidup, sedangkan hukum adat itu tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat Indonesia. Tentulah keduanya tidak sama. Pada gilirannya, ketika fikih ingin diaplikasikan terjadilah benturan karena tidak sesuai dengan tradisi dan adat yang telah terlebih dahulu hidup dan berkembang di Indonesia.

Akhirnya Hazairin sampai pada pernyataannya yang cukup penting, yaitu:

“Dengan demikian maka soal apakah hukum dalam masyarakat kita dapat diselaraskan dengan kemauan Islam, tergantung pada adanya Mujtahid -mujtahid yang mengenal jiwa rakyat Islam kita”.²⁰

Mujtahid-mujtahid Indonesia inilah yang diharapkan dapat membentuk mazhab nasional, Hazairin menyatakan:

“Soal yang besar pula yang sangat mengejutkan pihak-pihak yang ketahuannya bertaklid, ialah memungkinkan kita di Indonesia ini mendirikan mazhab kita sendiri, mazhab nasional, dalam lapangan yang langsung mempunyai kepentingan kemasyarakatan”.²¹

Tampaknya mujtahid yang dikendaki oleh Hazairin bukanlah dalam maknanya yang luas seperti yang dijelaskan dalam Ushul Fiqh, tetapi hanya mujthaid yang menguasai lapangan kemasyarakatan. Untuk

¹⁹Studi yang lebih luas lihat Ratno Lukitom, *Pergumulan antara hukum islam dan adat Indonesia*, (Jakarta: INIS 1998).

²⁰Hazairin, *Hukum...op.cit*, hlm.16

²¹Hazairin, *Tujuh...op.cit*, hlm.116

itulah diperlukan mujtahid yang memiliki ilmu yang cukup tentang soal-soal kemasyarakatan (ilmu kebudayaan dan ilmu hukum lainnya).

Sebenarnya apa yang dikehendaki Hazairin adalah dipertimbangkannya tradisi lokal (adat, *'uruf*) dalam penetapan hukum. Pemikiran ini bukanlah suatu hal yang baru. Di dalam literatur usul fiqh, *'uruf* menjadi satu dalil dalam *istinbat al-ahkam*, bahkan di dalam *Qawa'id al-fiqhiyah*, ditentukan satu kaedah yang berbunyi "*al-adatu muhakkamah*" (adat itu dapat dijadikan suatu hukum).

Tidak kalah menariknya adalah Hazairin tidak berhenti sampai disini, fikih yang telah dihasilkan oleh mujtahid Indonesia dalam lapangan kemasyarakatan, harus ditransformasikan ke dalam perundang-undangan negara. Artinya pemerintah (Ia menyebutnya Ulul Amri) harus terlibat dalam menjadikan fikih menjadi hukum positif. Bisa diduga mazhab nasional yang dimaksudkan Hazairin adalah terbentuknya perundang-undangan (*Qanun*) Islam di Indonesia.²²

Perundang-undangan ini penting karena menurutnya kendati masyarakat Islam telah beriman kepada Allah, tidak serta mereka akan melaksanakan hukumnya (fikih) karena pelaksanaan hukum itu sendiri sangat berkaitan erat dengan rasa keadilan dalam masyarakat itu sendiri.

E. Kewarisan Bilateral: Eksperimentasi Pemikiran Hazairin

Keinginan Hazairin untuk membentuk Mazhab Nasional bukanlah sebatas gagasan saja, melainkan berkembang menjadi satu bentuk pemikiran yang aplikatif. Ini terlihat bagaimana Hazairin merekonstruksi teori hukum waris Islam ke dalam hukum kewarisan Bilateral yang ternyata digalinya dari al-Qur'an dan Hadis sekaligus merupakan kritik terhadap hukum kewarisan sunni yang sangat patrilinear.²³

²²Mungkin dapat disebut, KHI dan UU Zakat dan yang terakhir UU Perbankan adalah mazhab nasional yang dimaksudkan Hazairin.

²³Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur'an Dan Hadis*, (Jakarta: Tintamas, 1990), hlm.75

Pokok-pokok Teori Kewarisan Bilateral Hazairin dapat dilihat di bawah ini:²⁴

1. Tidak mengenal konsep '*ashabah* atau '*asha*'bah. Menurut Hazairin konsep '*ashabah* terdapat dalam masyarakat *unilateral* (*patrilineal* dan *matrilineal*) sedangkan dalam masyarakat *bilateral* (*parental*) tidak mengenal istilah tersebut. Kalau dalam masyarakat *patrilineal* (misalnya Arab dan Batak) hanya mengenal garis keturunan (klan atau '*ashabah*) laki-laki (bapak) saja; begitu pula dalam masyarakat *matrilineal* (Minangkabau) hanya mengenal garis keturunan perempuan (ibu); sedangkan dalam masyarakat bilateral mengenal kedua garis keturunan (bapak dan ibu), atau tidak mengenal salah satu garis keturunan tersebut. Adanya konsep '*ashabah* (seperti pembagian ahli waris: *zawil faraid*, *ashabah* dan *zawil arham*) sebagaimana terdapat dalam fiqih kewarisan ahlu sunnah wa al-jama'ah (baca: *patrilineal* Syafi'i). Menurut Hazairin, tidak terlepas dari sistem berfikir masyarakat Arab yang *patrilineal*. Bagi Hazairin, konsep '*asha*'bah tidak sesuai dengan jiwa ayat-ayat perkawinan (Q. 4: 23 dan 24), ayat-ayat kewarisan (Q. 11, 12 dan 176) dan kenyataan perkembangan masyarakat manusia serta sangat sulit menawarkan dirinya kepada rakyat Islam di Indonesia. Sebaliknya, demikian Hazairin berpendapat bahwa al-Qur'an meridai (menyukai) cara berfikir yang *bilateral* (masyarakat yang

²⁴Menurut Hazairin, ada tiga sistem kewarisan di Indonesia yaitu:

Sistem kewarisan individual adalah dengan ciri-ciri bahwa harta peninggalan dapat dibagi-bagikan pemiliknya di antara ahli waris, seperti dalam masyarakat bilateral di Jawa dan dalam masyarakat patrilineal di tanah Batak.

Sistem kewarisan kolektif adalah dengan hukum ciri-ciri bahwa harta peninggalan itu diwarisi oleh sekumpulan ahli waris dalam bentuk semacam badan hukum yang disebut harta pusaka. Harta tersebut tidak dapat dibagi-bagikan pemiliknya kepada ahli warisnya dan hanya boleh dibagikan pemakaiannya kepada ahli waris. Pola semacam ini dapat dilihat pada masyarakat Minang di Sumatera Barat.

Sistem kewarisan kolektif adalah dengan hukum ciri-ciri bahwa harta peninggalan itu diwarisi oleh sekumpulan ahli waris dalam bentuk semacam badan hukum yang disebut harta pusaka. Harta tersebut tidak dapat dibagi-bagikan pemiliknya kepada ahli warisnya dan hanya boleh dibagikan pemakaiannya kepada ahli waris. Pola semacam ini dapat dilihat pada masyarakat Minang di Sumatera Barat. Lihat Hilman Hadikusuma, Hukum Waris Indonesia Menurut Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama Hindu, Islam (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1996), h. 15-18. Lihat juga Sarmadi, Transedensi, h. 7-8. Baca Habiburrahman, Hukum Kewarisan, h. 72.

bilateral) karena sistem ini (masyarakat *bilateral*) sesuai dengan perkembangan zaman dan dapat diterima oleh masyarakat Islam di Indonesia.

2. Mengingat status anak (baik laki-laki maupun perempuan) dari anak perempuan, sebagai ahli waris penuh sederajat dengan anak (baik laki-laki maupun perempuan) dari anak laki-laki. Begitu pula halnya dengan datuk/nenek sebelah ibu sebagai pewaris, sederajat dengan datuk/nenek sebelah bapak. Mereka-mereka ini (anak dari anak perempuan atau datuk/nenek sebelah ibu) yang oleh Hazairin disebut ahli waris pengganti (*Mawali*). Ahli waris pengganti merupakan ijtihad Hazairin yang orisinil setelah ia menganalisis ayat-ayat kewarisan khususnya ayat 33 surat al-Nisa'. Menurut penelitian Hazairin, "*sistem penggantian*" merupakan satu kenyataan yang dikenal oleh setiap masyarakat *patrilinial, matrilinial dan bilateral*. Pada dasarnya konsep ahli waris pengganti identik dengan ahli waris *Zawul Arham* di lingkungan fiqih Ahli Sunnah (*Mazhab Sunni*). Dalam statusnya, *zawul arham* lebih rendah (bahkan terhalang/mahzub) bila dibandingkan dengan ahli waris lainnya (*Zawul Faraid/'Ashabah*).²⁵
3. Tidak mengenal istilah saudara kandung, saudara seapak, dan saudara seibu khususnya dalam kasus *Kalalah*. Menurut Surat *Al-Nisa'* ayat 176 *Kalalah* adalah jika seorang meninggal (pewaris) dengan tidak ada baginya anak (*walad*). Hazairin berpegang teguh dengan defenisi *Kalalah* menurut ayat al-Qur'an. Perkataan *Akhun* (saudara laki-laki) sebagaimana terdapat dalam ayat *Kalalah* (Q. 4: 12 dan 176), meliputi semua macam hubungan persaudaraan dan terlepas dari diskriminasi apapun juga. Pernyataan "tanpa mengenal adanya macam-macam hubungan persaudaraan". Dalam kasus *kalalah* ini menurut Hazairin sesuai dengan al-Qur'an yang menganut sistem kekeluargaan yang *bilateral*. Dalam hubungan ini Hazairin menolak konsep ulama sunni mengenai pembagian saudara: Sekandung, Seapak dan Seibu, karena hal ini akan menciptakan diskriminasi diantara semua macam hubungan persaudaraan itu. Hazairin mencatat peringatan Allah: "*Ghaira*

²⁵*Ibid.*, hlm. 19, 22, 26.

Mudharrin ” (Q.S 4:12) yang menolak diskriminasi yang merugikan persaudaraan tersebut²⁶.

4. Memperkenalkan pengelompokan baru dalam ahli waris yang berbeda dengan pengelompokan ahli waris seperti terdapat dalam konsep ulama sunni, Hazairin membagi ahli waris: *Zawul Faraid*, *Azwul qarabat* dan *Mawali* (ahli waris pengganti). *Zawul Faraid*, ahli waris yang menerima bagian tertentu yaitu setengah, seperempat, sepertiga, dua pertiga, seperenam, dan seperdelapan. *Zawul Faraid* juga disebut ahli waris tertutup. *Zawul qarabat* atau ahli waris terbuka adakah ahli waris yang tidak menerima bagian tertentu, adakalanya menerima bagian seluruhnya, dan adakalanya menerima bagian sisa setelah dibagikan kepada *zawul faraid*. Dan *Mawali* atau ahli waris pengganti adalah ahli waris yang menduduki kedudukan orang tuanya yang mati terlebih dahulu dari pewaris.

Tampak sekali bagaimana faktor *`uruf* sangat mempengaruhi pemikiran Hazairin dalam merumuskan hukum kewarisan *bilateral*, hanya saja ia telah melakukan generalisasi bahwasanya yang dapat diterapkan di Indonesia dan setiap muslim akan menerimanya, adalah kewarisan *bilateral*. Pertanyaan yang relevan diajukan adalah, bagaimanapula dengan masyarakat Batak dan Minang yang jelas-jelas sistem kekerabatannya adalah *patrilineal* dan *matrilineal*?

Mungkin secara substansial apa yang ingin dikembangkan Hazairin bisa dipahami, yaitu bagaimana menjadikan hukum Islam sebagai hukum yang hidup di masyarakat sehingga tidak ada lagi sikap yang mendua, di satu sisi mengakui beragama Islam namun di sisi lain, hukum-hukumnya tidak dilaksanakan karena bertentangan dengan rasa keadilan. Yang perlu dijawab adalah, bagaimana merumuskan hukum kewarisan di Indonesia yang sesuai dengan adat yang ada?. Menjadikan satu bentuk adat, tradisi sebagai paradigma berpikir dan mengabaikan adat atau budaya lainnya juga tidak dapat diterima.²⁷

²⁶*Ibid.*, hlm.50-56

²⁷Prinsip-prinsip metodologi yang digunakan Hazairin dalam masalah ini adalah Pendekatan antropologi sosial (Indonesia), pendekatan hukum adat dengan *receptie theory*, menggunakan postivikasi hukum John Austin, Konsep kewarisan (wasiat wajibah) Hazairin dipengaruhi oleh hukum sipil prancis, menggunakan metode tematik holistik dan menolak teori naskh, menggunakan metode ibarat Al-nash (pemahaman eksplisit), menggunakan pola

Untuk itulah, diperlukan kajian lintas budaya untuk melihat sisi positif yang ada pada masing-masing adat dan budaya masyarakat Indonesia. Hemat penulis, melihat materi hukum kewarisan yang terdapat pada KHI, paling tidak telah mencerminkan sikap akomodasi adat dan budaya Indonesia walaupun corak patrilinealnya masih tampak, karena memang kecenderungan al-Qur'an secara lahiriyah kepada tipe masyarakat patrilineal. Akhirnya fikih-fikih yang menjadi sumber rujukannya juga mendukung kecenderungan patrilineal. Namun dibanding dengan fikih klasik, patrilineal KHI tidak lagi dominan.

Betapapun menariknya kajian Hazairin, bukan berarti pemikirannya sunyi dari kritik. Alyasa' Abu Bakar dalam disertasinya telah memberikan keritik yang bertumpu pada tiga hal. *Pertama*, kendati Hazairin memandang perlu untuk menggunakan kaedah-kaedah *ushuliyah* dalam berijtihad, namun dalam penalarannya kaedah-kaedah ushul Fikih tidak diterapkan secara baik.²⁸ *Kedua*, Dalam menganalisa ayat-ayat waris dan hadis-hadis tentang waris, Ia menggunakan pisau analisa antropologi dan tidak melakukan pendekatan semantik, sehingga beberapa kata yang dipahaminya sangat berbeda dengan apa yang selama ini dipahami oleh jumhur ulama, seperti lafaz *al-walad*, *al-ab*²⁹, *al-akh*³⁰ *al-kalalat*, *mawali*³¹ dan sebagainya. *Ketiga*, dalam penggunaan hadis Hazairin berbeda dengan ulama sunni, kaedah-kaedah hadis tidak begitu dipakai secara utuh demikian juga halnya dengan kaedah-kaedah tafsir.

Mengapa hazairin tidak menggunakan kaedah-kaedah tersebut, jawabannya menurut penulis mungkin menurut Hazairin kaedah-

qiyas induktif dan deduktif.

²⁸Al-Yasa' Abu Bakar, *op.cit.*, hlm.412

²⁹Lafaz *al-walad* pada surah al-nisa':11,12,dan 176 ditafsirkan Hazairin kepada anak langsung dan tidak diperluas kepada keturunan dibawahnya. Demikian juga dngan lafaz *al-ab* juga mencakup kedua orang tua, tidak diperluas ke atas.Lihat *Ibid.*, hlm.419.

³⁰lafaz *al-akh* pada ayat yang telah disebut di atas,ditafsirkan sebagai saudara dari ketiga jenis hubungan, saudara kandung, saudara seayah, dan saudara seibu.Padahal dalam pandangan ulama sunni, saudara dalam surah al-nisa' ayat 12, adalah saudara perempuan bersama ayah, sedangkan pada ayat 176 tidak demikian.Lihat,*Ibid.*,

³¹*Kalalat* bagi Hazairin bermakna sebagai punah ke bawah, sedangkan *mawali* bermakna ahli waris pengganti.*Ibid.*,hlm. 424



kaedah itu tidak lagi memadai untuk menjelaskan pesan kandungan al-Qur'an.

F. Kesimpulan

Kendati Hazairin belum sempat merumuskan landasan metodologi mazhab nasional yang dimaksudkannya, namun dibanding upaya-upaya pembaharuan hukum Islam khususnya hukum waris Islam yang ada dinegara-negara muslim lainnya, Hazairin jauh lebih sistematis, demikian ungkapan Alyasa' Abu Bakar dalam bab penutup Disertasinya.

Apa yang telah dilakukan Hazairin untuk menjadikan fikih kewarisan sebagai "kasus" dan antropologi sebagai kerangka acu bantunya sangat berguna untuk memahami al-Qur'an yang sebenarnya turun tidak dalam ruang yang hampa kultural. Cara ini akhirnya dapat diterapkan untuk melihat kasus-kasus lain.

Sebenarnya ijtihad yang dilakukan Hazairin adalah untuk merubah wajah hukum Islam yang sangat Arab sentris menjadi hukum Islam yang sesuai dengan adat istiadat yang berkembang di Indonesia. Tujuannya adalah agar umat Islam Indonesia tidak lagi mengalami hambatan budaya dalam pengamalannya. Hanya dengan cara inilah hukum Islam menjadi hukum yang hidup ditengah-tengah masyarakat.



halaman ini sengaja dikosonkan

PENERAPAN SYARIAT ISLAM DI INDONESIA (MENIMBANG PERSPEKTIF LIBERAL ISLAM)

A. Pendahuluan

Kendati sidang tahunan MPR 2002 telah berakhir, wacana penerapan syari`at Islam di Indonesia tetap masih hangat dibicarakan. Adalah PPP, PBB, FPI, Laskar Jihad, Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin, KISDI, dalam tabligh-tablighnya tetap melakukan sosialisasi tentang pentingnya penerapan syari`at Islam. Bagi mereka penerapan syari`at Islam di Indonesia merupakan sebuah keniscayaan disamping hak umat Islam di Indonesia.

Setidaknya ada dua pola yang mereka lakukan. Pertama, pola kekuasaan politik dan kedua, pola kultural menuju kekuasaan. FPI, KISDI dan Majelis Mujahidin menggunakan pola yang pertama, dengan menggelar aksi dukungan kepada partai politik yang memperjuangkan syari`at Islam (dari kekuasaan menuju masyarakat), sehingga gerakannya lebih politis seperti aksi demonstrasi atau unjuk rasa. Sementara laskar jihad menggunakan strategi kedua; yakni memberikan dakwah Islam kepada masyarakat agar terjadi

islamisasi masyarakat secara menyeluruh (dari masyarakat menuju kekuasaan).¹

Kuatnya semangat gerakan pendukung penerapan syari`at Islam di Indonesia ternyata diikuti pula dengan kuatnya arus penolakan penerapan syari`at Islam yang dilakukan oleh organisasi massa Islam terbesar, Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah dan beberapa partai politik yang bercorak nasionalis. Menarik untuk dianalisis adalah, penolakan yang paling artikulatif ternyata datang dari kelompok Liberal Islam atau yang sering disebut dengan Jaringan Islam Liberal (JIL). Dikatakan paling artikulatif, karena kelompok ini tidak saja melakukan penolakan dengan pendekatan yang lebih akademik dan santun, mereka juga melakukan sosialisasi pemikiran tentang betapa berbahayanya penerapan syari`at Islam itu jika dilakukan dengan berbagai media seperti jurnal, buku-buku dan *mailing list*.

Gerakan Liberal Islam ini, kendatipun masih berumur muda untuk kasus Indonesia, tetapi berhasil memberi warna terhadap potret gerakan Islam kontemporer di Indonesia. Daniel S Lev misalnya, menaruh harapan besar terhadap gerakan Liberal Islam, bahkan ia mengatakan, “nasib bangsa Indonesia ditentukan—salah satunya—penoleh gerakan Liberal Islam. Ia optimis karena gerakan Liberal Islam di Indonesia didukung oleh orang-orang yang memiliki landasan jiwa intelektual yang berani, terbuka, jujur dan rela berisiko.”²

Liberal Islam tidak saja didukung, tetapi juga digugat dan dihujat. Bahkan dalam tingkat tertentu, Liberal Islam dituduh sebagai antek-anteknya Barat yang ingin melakukan sekularisasi terhadap kehidupan umat Islam. Tidak tanggung-tanggung Liberal Islam dipandang sebagai gaya baru dari sebuah proyek lama yaitu imperialisme Barat dan Zionisme.

Paling tidak Sampai saat ini ada dua buku yang isinya menolak dengan keras bahkan menyesatkan Liberal Islam. Pertama buku kecil yang ditulis oleh Hartono Ahmad Jaiz dengan judul, *Bahaya Islam*

¹Khamami Zada, “Wacana Syari`at Islam ; Menangkap Potret Gerakan Islam di Indonesia, dalam, *Thashwirul Afkar*, Edisi No 12 Tahun 2002, Lakpesdam – TAF, h, 32-33

²Daniel S Lev, “Menciptakan Kembali Indonesia”, dalam, Luthfi Assaukanie (ed), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*” (Jakarta: JIL dan Teater Utan Kayu, 2002), h.xiv

Liberal dan karya Adian Husaini³ dan Nuim Hidayat dengan judul, *Islam Liberal; Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabnya*. Kedua buku ini mencoba untuk menjelaskan bahaya-bahaya dan kesesatan-kesesatan yang ditimbulkan oleh Liberal Islam.⁴

Sebagai contoh, dalam bukunya Adian Husaini dan Nuim Hidayat membahas langkah-langkah yang dilakukan oleh Liberal Islam yang berusaha untuk menghancurkan Aqidah Islam dan juga menghancurkan syari`at Islam yang ingin diterapkan oleh umatnya.⁵ Wajarlah jika Liberal Islam menolak dengan keras gagasan penerapan syari`at Islam di Indonesia.

Dengan demikian, tampaklah bahwa fenoma Liberal Islam yang controversial menarik untuk dikaji lebih jauh. Tulisan ini akan mengkaji pandangan Liberal Islam tentang penerapan syari`at Islam di Indonesia. Dalam pembahasan ini akan dikaji tentang Liberal Islam, argumentasi penolakan mereka terhadap penerapan syari`at Islam dan analisis terhadap argumentasi yang mereka kemukakan.

B. Liberal Islam

Sebagaimana istilah-istilah lainnya yang digunakan untuk menjelaskan tema-tema pemikiran Islam kontemporer, seperti Islam Kiri, Islam Pluralis, Islam Rasional, Liberal Islam juga kerap disalahpahami. Liberal Islam secara keliru diartikan sebagai pemikiran rasional yang membebaskan agama dari unsur normatifitas wahyu. Sampai di sini kata liberal diidentikkan dengan liberalisme yang berkembang di Barat.

Dalam perkembangannya yang terakhir istilah Islam Liberal sering dipertukarkan dengan Liberal Islam. Keduanya absah untuk digunakan,

³Adian Husaini menulis sebuah buku yang berjudul "Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam", dalam bukunya ini, Adian Husaini menulis tindakan Preventif yang harus dipersiapkan untuk membersihkan Virus-virus yang merusak keilmuan Islam seperti hermeneutika, pluralisme agama, perenialisme dan multikulturalisme, ia menganggap bahwa Virus-virus ini mulai mewabah dan akan merusak PTI secara keseluruhan.

⁴Lihat, Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam Liberal*, (Jakarta: Pustaka Al-Kaustar, 2002) dan Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal; Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabnya*, (Jakarta: GIP, 2002).

⁵Lihat Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Ibid.*, h. 81-166

karena masing-masing memiliki makna yang berbeda. Islam Liberal (*Islamic liberalism*) yang diusung oleh Leonard Binder, mengandung pengertian bahwa Islam merupakan bagian dari liberalisme (*a subset of liberalism*)⁶. Sedangkan Liberal Islam (*liberal Islam*) yang digunakan oleh Kurzman, menunjukkan bahwa liberal merupakan bagian dari Islam (*a subset of Islam*).

Konsekuensinya adalah, jika Binder berupaya melihat secara terbuka dialog Islam dengan Barat dan membiarkannya berdialektika dalam serangkaian proses *take and give*, termasuk dengan tradisi lokal (dalam konteks ini tradisi Arab), maka Kurzman mengambil posisi sebaliknya dengan lebih menekankan pada konteks Islaminya dengan menguji pemikiran kaum muslim liberal dipandang dari sudut tradisi Islam. Oleh sebab itu jika Binder melihat seberapa liberalkah kaum Islam Liberal?, apakah varian-varian liberal sesuai dengan standar Barat?, maka Kurzman mempertanyakan apakah pikiran-pikiran liberal itu masih berada dalam konteks Islami atau tidak?⁷ Terlepas dari perbedaan tersebut, keduanya mengacu pada tujuan yang sama bahwa ajaran-ajaran Islam tersebut memiliki peluang untuk terjadinya liberalisasi.

Secara historis apa yang disebut “liberalisme” itu muncul pertama kali di Barat. Dalam konteks ini pengaruh Ibn Rusyd (1126-1197 M) yang berpandangan bahwa dalam Islam martabat manusia sangat dijunjung tinggi. Islam memberikan ruang pada usaha manusia rasional atau pada penalaran kritis. Menurut Ibn Rusyd, manusia dengan akalnyanya mampu mencari dan membangun kebenaran. Pandangan ini tentu saja berbeda dengan paradigma yang digunakan oleh Islam Tradisional yang lebih menekankan keselamatan dan kebenaran harus didasarkan pada doktrin agama.⁸

Dengan munculnya ilmu pengetahuan, para ilmuawan merasa kurang leluasa dengan kebenaran yang *given* atau disodorkan oleh

⁶Lihat, Leonard Binder, *Islam Liberal: Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, Terj. Imam Muttaqin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)

⁷Rumadi, *Masyarakat Post-Teologi; Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*, (Jakarta: Gugus Press, 2002), h.116

⁸Komaruddin Hidayat, “Liberal Islam dan Masa Depan” *Makalah* (tanpa keterangan).

agama, dan pada gilirannya memunculkan apa yang disebut dengan sekularisme dan humanisme di dunia Barat. Dengan kata lain, pemikiran liberal sebagai pemberontakan terhadap kungkungan alam pikiran agama, yakni pemberontakan atas nama kebebasan berpikir. Dalam konteks politik, gerakan pemikiran liberal lahir sebagai sikap protes terhadap otoritas terhadap kekuasaan raja yang berkolaborasi dengan kekuasaan agama.⁹

Kendatipun Liberal Islam pada dasarnya diinspirasi oleh Barat, dan biasanya tokoh-tokoh Liberal Islam sangat apresiatif terhadap peradaban Barat, namun mereka tetap berpandangan bahwa kebebasan berpikir yang ingin diusung dan diekspresikan dalam berbagai tema-tema global tetap harus berpijak dan berada dalam bingkai syaria`h.

Melihat latar belakang Liberal Islam, sebenarnya kemunculannya didasarkan pada kegagalan Islam adat dan Islam revivalis membawa kemajuan umat Islam ke arah yang lebih baik. Sebaliknya keduanya menyebabkan umat Islam semakin terbelakang (*backwardness*) dan tertinggal jauh dengan Barat sehingga tidak dapat menikmati “buah modernitas”, kemajuan ekonomi, demokrasi, hak-hak hukum dan sebagainya.

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Kurzman, dalam Islam sebenarnya berkembang tiga bentuk tradisi yang sepanjang sejarah perjalannya telah memberikan kontribusinya terhadap dinamika perkembangan sejarah peradaban Islam. Tradisi pertama disebut oleh Kurzman sebagai Islam Adat (*customary Islam*) yang ditandai oleh kombinasi kebiasaan-kebiasaan kedaerahan dan kebiasaan-kebiasaan yang juga dilakukan oleh seluruh dunia Islam. Tradisi kedua adalah, Islam Revivalis (*revivalist Islam*) yang juga sering dikenal dengan Islamisme, fundamentalisme atau Wahabisme. Tradisi ini menyerang interpretasi adat (*customary interpretation*) yang kurang memberi perhatian terhadap doktrin Islam. Tradisi ketiga adalah Liberal Islam (Liberal Islam) yang mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan Islam adat dan menyerukan keutamaan priode Islam paling awal untuk menegaskan ketidakabsahan praktek-praktek keagamaan

⁹*Ibid.*

masa kini. Namun Liberal Islam menghadirkan masa lalu itu untuk kepentingan modernitas sedangkan Islam revivalis menegaskan modernitas atas nama masa lalu.¹⁰

Pemikiran Liberal Islam sebenarnya menekankan pada substansi kemanusiaan dan universalisme Islam. Liberal Islam tidak terpaku pada symbol-simbol tertentu sebagaimana yang berkembang dalam Islam adat dan juga tidak antipati terhadap Barat. Atas dasar inilah, dalam gerakannya sebagaimana yang terlihat dalam dinamikan pemikiran Islam, Liberal Islam akan bergesekan dan berbenturan secara amat tajam dengan warisan pemikiran ortodoks yang biasanya sangat teguh pada komitmen terhadap simbol-simbol agama di samping sangat skripturalis.

Jadi sekalipun “liberalisme” tersebut khas Barat, namun bukan berarti Liberal Islam tidak memiliki pijakan historis dan normatifnya dalam Islam. Menurut Charles Kurzman yang bukunya dijadikan rujukan Islam Liberal, akar-akar pemikiran liberal itu telah dimulai oleh Syah Waliyullah al-Dahlawi (India, 1703-1762). Dalam karya-karyanya, Waliyullah selalu menekankan pentingnya pemikiran manusia (*human reasoning*) dalam memahami ajaran agama. Menurutny tibalah saatnya bagi hukum Islam harus diungkap dengan pemikiran dan argumentasi yang terbuka. Untuk itu sebagaimana pembaharu lainnya, Ia selalu menekankan pentingnya Ijtihad dan menolak segala bentuk taklid serta dominasi tradisi Arab yang dipandang tidak lagi sesuai dengan perkembangan lokal yang ada.¹¹

Selanjutnya benih-benih pemikiran Liberal Islam dapat ditemukan pada modernis Islam seperti Aqa Muhammad Baqir Bihbihani (Iran:1790), Jamaluddin al-Afghani (188-1897), Sayyid Ahmad Khan (India:1817-1819), Muhammad Abduh (Mesir: 1849-1905), Rifa`ah Rafi` al-Tahtawi (Mesir: 1801-1873), dan sederetan nama lainnya.¹²

¹⁰*Ibid.*,

¹¹Charles Kurzman, “Pengantar: Liberal Islam dan Konteks Islaminya” dalam, Charkes Kurzman (ed), *Liberal Islam: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2002), h,xix

¹²*Ibid.*, xxi

Dalam konteks Indonesia, akar-akar Liberal Islam menemukan bentuknya pada pemikiran Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Ahmad Wahib dan Johan Efendi versi Greg Barton seperti yang terlihat dalam karyanya yang berjudul, *The Emergence of Neo Modernism: A Progressive, Liberal Movement Of Islamic Thought In Indonesia: A Textual Study Examining the Writings of Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib and Abdurrahman Wahid 1968-1980*), yang selanjutnya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul, *Gagasan Liberal Islam Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Ahmad Wahib, Djohan Effendi dan Abdurrahman Wahid* yang diterbitkan oleh Paramadina.

Menurut Barton, gagasan Liberal Islam yang pada saat kemunculannya lebih dikenal dengan sebutan neo modernisme Islam muncul sekitar tahun 1970 yang dicetuskan oleh Nurcholish Madjid dengan sebutan Pembaruan Pemikiran Islam.¹³ Dalam makalahnya yang berjudul, *Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat*, memuat tema-tema penting yang pada gilirannya juga menjadi tema Liberal Islam seperti sekularisasi, kebebasan intelektual dan gagasan mengenai kemajuan dan sikap terbuka.¹⁴

Mereka dalam berbagai kesempatan mencoba untuk menawarkan sebuah pendekatan baru konsep ijtihad, di mana pola pendekatan yang dikembangkan merupakan kelanjutan lebih jauh dari yang pernah dilakukan kaum modernis sebelumnya dan sekaligus lebih aktual, lebih menantang serta lebih radikal. Yang menjadikan pemikir-pemikir Islam Indonesia menarik untuk dikaji, karena pendekatan ijtihad yang mereka lakukan lebih mendalam, karena mereka mengawinkan kesarjanaan Islam klasik dengan metode-metode analitik modern atau Barat.¹⁵

Jika Barton menariknya pada era Nurcholish Madjid, maka Kurzman sebenarnya lebih jauh lagi. Ketika Ia memilih Mohammad Natsir sebagai salah seorang eksponen Liberal Islam, maka pada era ini

¹³Greg Barton, *Gagasan Liberal Islam Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Ahmad Wahib, Johan Efendi dan Abdurrahman Wahid*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 9

¹⁴*Ibid.*,h. 107

¹⁵*Ibid.*,h. 12

benih-benih pemikiran Liberal Islam sudah berkembang di Indonesia. Tulisannya yang berjudul *Revolusi Indonesia*, diletakkan Kurzman dalam bab II tentang demokrasi,¹⁶ dan isu demokrasi merupakan isu Liberal Islam di samping isu-isu lainnya.¹⁷

Tentu saja mengkaji latar belakang Liberal Islam di Indonesia masih bisa diperdebatkan lebih lanjut. Namun yang jelas, secara fenomenal nuansa Liberal Islam telah ada sejak tahun 70-an pada era Nurcholish Madjid dan menemukan bentuknya pada tahun 2000 ini. Wajar saja jika Adian Husaini dan Nuim Hidayat, menempatkan Nurcholish Madjid pada urutan pertama dalam Jaringan Liberal Islam (JIL) Indonesia¹⁸.

Agaknya yang membedakan generasi pertama Liberal Islam dengan generasi setelahnya adalah pada sisi mengorganisir gagasan melalui sebuah lembaga yang disebut dengan Jaringan Liberal Islam (JIL). Diskusi-diskusi yang mereka gelar tidak saja di alam nyata tetapi juga di alam maya. Dengan cara ini jangkauan diskusi mereka jauh lebih luas dan dapat melibatkan lebih banyak pemikir-pemikir Islam terutama yang masih muda-muda dan berbakat.

C. Bentuk-bentuk Liberal Islam

Charles Kurzman menjelaskan tiga bentuk Liberal Islam. *Pertama*, Syari`ah liberal (*liberal syari`ah*), yang menyatakan bahwa syari`ah itu bersifat liberal pada dirinya sendiri jika dipahami secara tepat. Dengan mengutip tulisan Ali Bullac (Turki, lahir 1951), Kurzman menyatakan bahwa Piagam Madinah (*medina document*) –di mana

¹⁶Charles Kurzman, *op.cit*, h.57

¹⁷Tema-tema lain adalah, perjuangan terhadap hak-hak perempuan (gender), hak-hak non muslim, kebebasan berpikir, Islam dan Modernitas

¹⁸Selanjutnya menyusul Azyumardi Azra (UIN Jakarta), Masdar F Mas`udi (P3M dan NU), Goenawan Mohamad (Tempo), Djohan Effendi (Jakarta), Jalaluddin Rakhmat (Muttahari Bandung), Nasaruddin Umar (UIN Jakarta), Komaruddin Hidayat (Paramadina), Said Agil Siraj (NU), Denny JA (Universitas Jayabaya Jakarta), Rizal Mallarangeng (CSIS Jakarta), Budy Munawwar Rachman (Paramadina), Ihsan Ali Fauzi (Ohio University), Taufik Adnan Amal (IAIN Alauddin), Hamid Basyaib (Yayasan Aksara, Jakarta), Ulil Abshar Abdalla (Lakpesdam NU), Luthfi Assyaukani (Paramadina), Saiful Mujani (Ohio University) dan lain-lain.

Rasulullah menjamin hak-hak non Muslim untuk hidup di bawah pemerintahan Muslim- menghadirkan sebuah contoh bagaimana syari`ah memecahkan masalah-masalah kontemporer secara liberal.¹⁹

Kedua, syari`ah yang diam (*silent syari`ah*) yang berpandangan bahwa syari`ah tidak memberi jawaban terhadap masalah-masalah tertentu atau juga dapat disebut sebagai masalah yang tidak ada ketentuan nashnya (*fi ma la nassa fihi*). Bentuk liberal yang kedua ini lebih jelas dapat dilihat dari pemikiran Ali Abd ar-Raziq yang menyebut bahwa syari`ah tidak menyebutkan secara bentuk khusus dari negara yang harus diikuti oleh kaum muslim, karenanya ia membolehkan pembentukan demokrasi-demokrasi liberal.²⁰

Ketiga, Syari`ah Yang Ditafsirkan (*interpreted shari`ah*) yang berpandangan bahwa syari`ah itu dapat ditafsirkan oleh manusia²¹ tidak saja didasarkan pada kemestian menafsirkan agar tetap relevan dengan perkembangan zaman, tetapi juga al-Qur`an sebagai kitab suci umat Islam memberi peluang yang besar untuk ditafsirkan. Kendati penafsiran terhadap al-Qur`an itu sangat penting dan merupakan sebuah keniscayaan, namun tetap harus diingat penafsiran yang diberikan oleh manusia tetap saja relatif dan tidak dapat disederajatkan dengan wahyu Allah yang bersifat ilahiyyah. Bagaimanapun juga penafsiran yang dimunculkan oleh manusia tetap saja berpeluang untuk salah dan sekaligus masih diperdebatkan.

Setidaknya Liberal Islam dapat dilihat dari tiga karakteristik yang melingkupinya. *Pertama*, melepaskan diri dari keterikatan teks secara berlebihan. Hal ini bukan berarti, Liberal Islam meninggalkan teks-teks keagamaan (liberalisme) melainkan mereka tidak mau terikat dengan makna harfiah yang dikandung oleh teks-teks tersebut. Yang mereka kedepankan adalah bagaimana menangkap substansi dari teks-teks keagamaan tersebut, serta bagaimana melakukan pembacaan ulang teks-teks tersebut sesuai dengan setting sosial yang sedang berlangsung.²²

¹⁹Kurzaman, *op.cit.*, h. xxxiii

²⁰*Ibid.*, xxxv

²¹*Ibid.*, xxxvi

²²Rumadi, *op.cit.*, h.131

Kedua, melepaskan diri dari kungkungan tradisi. Sebagaimana yang telah dijelaskan di muka, Liberal Islam mengkritik dengan tajam Islam tradisi yang nyatanya seringkali tidak kritis dengan tradisi yang berkembang di masyarakat. Sampai di sini bukan berarti Liberal Islam menolak secara membabibuta tradisi yang ada, hanya saja kalangan Liberal Islam mampu mengelola tradisi tersebut secara kreatif dan proporsional.²³

Ketiga, melepaskan beban sejarah. Maksudnya jika selama ini umat Islam merasa sebagai umat yang eksklusif yang lahir dengan sejarahnya sendiri, maka Liberal Islam tidak begitu ambil pusing dengan itu. Mereka merasa sebagai bagian dari sejarah manusia secara keseluruhan, tidak merasa terkotak dalam sebuah ruangan sejarah sendiri. Hal ini merupakan tuntutan dalam realitas masyarakat yang plural sebagai sunnatullah yang harus diterima.²⁴

D. Penerapan Syari'at Islam

Diskursus penerapan syari'at Islam di Indonesia yang kembali menguat akhir-akhir ini, tidak luput dari perhatian Liberal Islam. Paling tidak ada beberapa alasan mengapa Liberal Islam memandang perlu untuk memberikan responnya terhadap persoalan tersebut. *Pertama*, persoalan penerapan syari'at Islam di Indonesia pada dasarnya adalah persoalan klasik menyangkut hubungan agama dan politik yang tidak pernah tuntas di negara ini. Oleh sebab itu Liberal Islam memandang perlu untuk memberikan pemikiran alternatif bagaimana mendudukkan persoalan tersebut.

Kedua, penerapan syari'at Islam yang diusung oleh gerakan Islam militan dipandang membahayakan kehidupan berbangsa dan bernegara yang secara objektif sangat pluralistik. Untuk itu Liberal Islam hadir sebagai *conter of balance* terhadap kecenderungan tersebut.

Ketiga, Gerakan penerapan syari'at Islam disadari atau tidak ternyata diikuti dengan penampilan wajah Islam yang tidak ramah dan humanis, melainkan sebaliknya menampilkan wajah Islam yang

²³*Ibid.*,

²⁴*Ibid.* h. 131

garang. Liberal Islam bermaksud untuk menunjukkan wajah Islam yang lebih ramah, inklusif dan humanis.

Keempat, alasan yang paling penting tampaknya menyangkut soal argumentasi yang dikembangkan oleh pendukung penerapan syari`at Islam yang menurut Liberal Islam yang tidak saja lemah tetapi juga bertentangan dengan semangat dasar al-Qur'an dan sejarah Islam itu sendiri.

Berikut ini akan dijelaskan pokok-pokok pikiran tokoh-tokoh Jaringan Islam Liberal berkenaan dengan penerapan syari`at Islam di Indonesia.

1. Nurcholish Madjid

Dalam sebuah wawancaranya Nurcholish Madjid (Cak Nur) menyatakan bahwa bagaimanapun pentingnya amandemen UUD 1945 namun semestinya tidak menyentuh hal-hal yang sangat sensitive seperti pembukaan UUD 1945 serta pasal-pasal yang terkait dengannya seperti pasal 29. Oleh sebab itu keinginan untuk mengamandemen pasal 29 dengan memasukkan tujuh kata yang sakral, *Ketuhanan dengan Kewajiban menjalankan syari`at Islam bagi pemeluk-pemeluknya*, sebaiknya dihindari karena sangat sensitive juga sama artinya membuka kotak Pandora.²⁵

Menurutnya agama Islam tidak memerintahkan untuk mendirikan negara Islam. Sejatinya yang dikembangkan adalah nilai-nilai universal Islam yang dalam penerapannya disesuaikan dengan konteks ruang dan waktu. Sayangnya kebanyakan umat Islam masih terjebak pada hal-hal yang formalistik dan simbolik.²⁶

Pada kesempatan yang lain, Cak Nur menyatakan bahwa syari`at sejatinya jangan dipahami sebagai hukum, akan tetapi syari`at harus dipahami sebagai suatu ajaran yang di dalam al-Qur'an disebut dengan, *kalimatun sawa`* dan Nabi sendiri mencari *kalimatun sawa`* tersebut. Di dalam *kalimatun sawa`* itulah semua akan bertemu pada nilai-nilai

²⁵Nurcholish Madjid, "Tak Usah Membuka Kotak Pandora", dalam, *Syari`at Islam Yes Syari`at Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam UUD 1945*, Kurniawan Zen dan Sarifuddin (ed) (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 37

²⁶*Ibid.*,

keadilan, persamaan, prikemanusiaan, cinta kasih dan silaturrahmi. Itu Syari`at dalam arti seluas-luasnya.²⁷

Menurutnya, gagasan Negara Islam termasuklah di dalamnya gagasan penerapan syari`at Islam di Indonesia, lebih didasarkan pada sikap apologetik. Sikap ini muncul dari dua sisi. *Pertama*, invasi idiologi –idiologi Barat seperti demokrasi, sosialisme, komunisme yang dianggap dapat mengancam Islam. Invasi kultural idiologi tersebut diresponi dengan cara yang bersifat idiologis politis yang berujung pada perjuangan Islam dengan cara mendirikan negara Islam. Pandangan ini didasarkan pada keyakinan bahwa Islam adalah agama yang serba melingkupi semua aspek kehidupan umat baik sosial- budaya, poltik dan ekonomi. Islam tidak hanya berada dalam wilayah religius– spritual tetapi juga aspek sosial kemasyarakatan. Sering dinyatakan, Islam itu adalah *al-din* dan *al-daulah* (Islam adalah agama sekaligus juga negara).

Lebih jelas Nurcholis menyatakan, “Salah satu apologia yang cukup berat adalah percobaan mereka untuk mengajukan Islam dan memandangnya secara langsung sebagai idiologi politik seperti halnya dan sebanding dengan idiologi-idiologi politik yang ada di dunia ini. Saya berpendapat bahwa Islam bukanlah idiologi, meskipun ia seharusnya berfungsi sebagai sumber idiologi bagi para pemeluknya. Tetapi Islam terbebas dari keterbatasan-keterbatasan sebuah idiologi yang sangat memperhatikan ruang dan waktu. Pandangan yang langsung kepada Islam sebagai idiologi bisa berakibat merendahkan agama itu menjadi setaraf dengan berbagai idiologi yang ada.”²⁸

Kedua, legalisme atau fiqhisme telah membawa sebagian muslimin kepada pemikiran negara Islam. Belajar dari sejarah, sosiologi dan anthropologi politik Indonesia, Nurcholish menemukan bahwa elemen kunci akar ketegangan antara Islam dan negara, dan konflik-konflik kegamaan yang berbasis keagamaan lebih disebabkan oleh model pemahaman Islam yang bersifat legal–formalistik yang

²⁷Lihat Wawancara Cak Nur dengan JIL di muat dalam, Wajah liberal...*Op.cit*, h. 141-142

²⁸Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politi Islam Era Reformasi*, Paramadina, Jakarta, 1999, h. 46-47

menggambarkan Islam sebagai struktur kumpulan hukum. Artinya, dasar-dasar teologis atau filosofis politik Islam saat itu mengkristal menjadi cita-cita Islam politik, yang harus diwujudkan secara praktis dalam negara Islam.²⁹ Wujud berpikir legalisme atau fiqhisme ini juga tercermin pada keinginan untuk memasukkan tujuh kata sacral ke dalam UU Dasar 1945 khususnya pasal 29.³⁰

Dari penjelasan-penjelasan Nurcholish di atas, jelas sekali bahwa ia menolak gagasan negara Islam. Selanjutnya, ia juga menolak gagasan penerapan syari`at Islam di Indonesia.

2. Syafi`i Ma`arif

Syafi`i Ma`arif dalam wawancaranya dengan Redaktur Jurnal Tashwirul Afkar meragukan kesiapan penggagas penerapan syari`at Islam di Indonesia. Dalam realitanya, seringkali syari`at Islam dipahami dalam makna hukum Islam (fikih). Ini adalah pemaknaan yang sangat keliru. Menurutnyanya syari`at itu adalah *al-din* agama yang bersifat holistik. Esensi *al-din* itu adalah keadilan bukan hukum-hukum yang bersifat partikular. Kalau syari`at dipahami sebagai potong tangan, dikhawatirkan nanti Islam itu adalah agama yang menakutkan.³¹

Ma`arif juga melihat kekeliruan cara pandang para pengusung Liberal Islam. Selama ini mereka beranggapan bahwa krisis yang berkepanjangan seperti yang terjadi selama ini disebabkan oleh pengkhianatan terhadap “tujuh kata”. Mereka melihatnya secara hitam putih dan tidak mengkaji pengalaman-pengalaman negara lain, seperti Pakistan yang sejak awal ingin menegakkan syari`at Islam, dan ternyata keadaan mereka tidak lebih baik.³² Dalam pemikiran mereka jika syari`at Islam ditegakkan dalam negara ini semua persoalan akan selesai. Pada hal tidak ada jaminan untuk itu. Oleh sebab itu, sebenarnya

²⁹Nurcholish Madjid, *Islam, Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Mizan, Bandung, 1992, h. 255

³⁰*Ibid*,

³¹Transkrip Wawacancara di muat dalam Jurnal Tashwirul Afkar, *op.cit*, h. 105-106

³²Berkenaan dengan pengalaman Pakistan dalam menerapkan syari`at Islam dapat dilihat pada, Inayatullah, “Akar-akar Struktural dan Kultural Demokrasi di Pakistan”, dalam, *Islam dan Barat, Demokrasi dalam Masyarakat Islam*, Ulil Abshar Abdalla (ed), (Jakarta: Paramadina, 2002), h.39-74

yang paling penting adalah bagaimana kita mampu memaknai syari`at Islam itu secara inklusif, pluralis dan progresif.³³

Dalam kesempatan yang lain, Ma`arif juga menyatakan bahwa para pengusung Liberal Islam perlu memikirkan dampak yang akan timbul jika syari`at Islam ditegakkan. Salah satu dampak yang dimaksud oleh Ma`arif akan banyak umat Islam yang semakin marginal atau masyarakat Islam yang selama ini masuk dalam katagori Islam pinggiran yang justru akan lari dari Islam. Bagaimanapun juga penerapan syari`at Islam itu memerlukan kesiapan psycologis umatnya. Jika ini terjadi yang rugi adalah da`wah Islam itu sendiri.³⁴

Pemikiran Ma`arif ini jika ditarik ke arah yang lebih luas, sebenarnya juga menyangkut tentang hubungan agama dan negara. Baginya menyebut Islam sebagai *al-din* dan *al-daulah* adalah suatu pemikiran yang tergesa-gesa. Alasannya, kita telah menyamakan *al-daulah* (negara) yang semula hanyalah sarana untuk menegakkan *amar ma`ruf nahi munkar* sama dengan *al-din* yang bersumber dari wahyu. Kekeliruan berikutnya adalah, menyamakan *al-din* dengan *al-daulah* bahwa *al-din* sebagai sesuatu yang *immutable* (tetap) sedangkan *daulah* adalah sesuatu yang *mutable* (berubah), sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu.³⁵

Sebagaimana pemikir Neo Modernisme lainnya, menurut Ma`arif yang perlu dibumikan adalah nilai-nilai substantif Islam yang universal seperti keadilan, persamaan, demokrasi dan sebagainya. Pesan-pesan inilah yang harus direalisasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

3. Azyumardi Azra

Berkenaan dengan penerapan syari`at Islam di Indonesia, Azyumardi Azra melihatnya dari sisi lain. Baginya penerapan syari`at Islam harus mempertimbangkan visibilitas dan viabilitasnyanya. Di sini

³³Tashwirul Afkar, *loc.cit*,

³⁴Lihat wawancara Syafi`i Ma`arif dalam, Syari`at Islam Yes, Syari`at Islam No, *op.cit* h. 42

³⁵A. Syafi`i Ma`arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), h. 206

perlu untuk memperhatikan kenyataan masyarakat Islam Indonesia terlebih lagi non muslimnya. Harus di sadari bahwa umat Islam di Indonesia bukanlah realitas monolitik, melainkan realitas yang beragam. Banyak golongannya, pemahaman keislamannya, tingkat kecintaannya, keterikatannya dan pengetahuan yang berbeda-beda.³⁶

Menurut Azra, hal ini merupakan sebuah realitas sosiologis yang memang akan mempengaruhi visibilitas dan viabilitas syari`at Islam itu sendiri ketika diterapkan. Artinya, perbedaan pemahaman, kecintaan dan keterikatannya terhadap Islam akan menimbulkan persoalan viabilitas. Artinya, hukum Islam itu nanti tidak bisa bertahan bahkan bisa menjadi kontra produktif ketika lapisan masyarakat muslim yang pemahaman dan keterikatannya terhadap Islam berbeda tadi tidak menerima hukum Islam karena berbeda dengan apa yang diyakininya. Ironis sekali jika hukum Islam hanya diikuti oleh sebagian pemeluknya saja.³⁷

4. Masdar Farid Mas`udi (Ketua P3M Jakarta)

Masdar Farid Mas`udi tokoh muda NU ini memang terkenal sangat liberal bahkan dalam tingkat tertentu melampaui generasi-generasi liberal NU lainnya.³⁸ Dalam konteks penerapan syari`at Islam di Indonesia, tidak tanggung-tanggung, Masdar menyatakan jika syari`at Islam diterapkan maka yang pertama akan menjadi korban adalah orang miskin.

³⁶Lihat wawancara Azyumardi Azra dengan JIL dalam Wajah Liberal Islam....*op.cit*,h. 96-97

³⁷*Ibid.*,

³⁸Menurut Catatan Mujamil Qomar dalam Disertasinya pemikir-pemikir liberal NU setidaknya ada sembilan orang yang disebut Walisongo yaitu, Achmad Siddiq, Abdurrahman Wahid, Ali Yafe, Said Agil Siradj, Sjechul Hadi Permono, M.Tolchah Hasan, Abdul Muchit Muzadi, Muhammad Ahmad Sahal Mahfudh dan Masdar F Mas`udi sendiri. Tentu saja penelitian Mujamil Qomar ini masih dapat diperdebatkan. Tetapi setidaknya ia berhasil mengidentifikasi pemikir-pemikir Liberal NU dan mendokumentasikan pemikiran-pemikiran yang dikategorikan bercorak liberal. Penelitian Mujamil Qomar menunjukkan bahwa selama ini telah terjadi kesalahpahaman dalam memahami NU. Berkenaan dengan ini menarik membaca pengantar, Azyumardi Azra, "Liberalisasi Pemikiran NU" Pengantar, dalam Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme ke Unieversalisme Islam*.(Bandung: Mizan, 2002), h. 17-23



Menurutnya, syari`at Islam adalah syari`at yang bukan sekedar diderivasi, diturunkan dari teks-teks Islam. Syari`at adalah syari`at yang menjamin keadilan. Itulah yang sebenarnya yang akan diwujudkan. Syari`at yang adil adalah syari`at yang menjunjung tinggi keadilan. Oleh sebab itu tidak perlu ada rasa mendominasi atau di dominasi. Sejatinya, yang harus disiapkan oleh umat Islam yang sangat berhasrat menerapkan syari`at Islam adalah ikut melakukan transformasi tatanan bangsa ini, baik dalam kehidupan politik, ekonomi dan sosial, menuju sebuah tatanan yang lebih menjamin keadilan, lebih menjamin hak-hak seluruh warga negara. Baru setelah itu kita berbicara tentang sanksi-sanksi bagi orang yang melanggar. Jadi ada syari`at yang positif-positif dulu, syari`at yang mengubah tatanan, sebelum syari`at yang negatif.³⁹

Lebih lanjut Menurut Masdar, yang harus didahulukan adalah penerapan prinsip-prinsip syari`at yang memang merangkul kepentingan seluruh bangsa ini tanpa memandang perbedaan agama. Misalnya soal jaminan negara bagi orang miskin yang tidak mampu. Ini juga syari`at Islam, syari`at yang inklusif yang ditemukan juga atau dibenarkan oleh moralitas seluruh agama bahkan seluruh umat manusia secara keseluruhan.⁴⁰

Di dalam ajaran agama itu sebenarnya ada yang memang bersifat pribadi, partikular, dan ada yang bersifat universal. Menurut Masdar, agama yang bersifat universal itulah yang mestinya dipromosikan. Dan ini akan ikut memperkaya dan ikut membantu proses pematangan tatanan yang lebih adil. Sedangkan syari`at-syari`at yang bersifat partikular, biarlah itu menjadi urusan kelompok masing-masing agama dulu.⁴¹

Ada kesan, kendatipun Ia seorang sarjana Syari`ah, tetapi Ia tidak begitu simpatik pada gagasan penerapan syari`at Islam yang dimaknai sebagai fikih. Menurutnya fikih itu memiliki beberapa kelemahan, diantaranya, 1). Watak pemikiran fikih yang juz`iyyah, kasuistik, dan *micro oriented*. 2). Hanya berguna untuk menangani persoalan pasca kejadian. 3). Mengabaikan penanganan masalah-masalah strategis.

³⁹Lihat wawancara dengan Masdar F Mas`udi, Jaringan Liberal...*op.cit*, h. 102-103

⁴⁰*Ibid.*,h. 108

⁴¹*Ibid.*,

4). Formalistik. Akibatnya wajah fikih Islam itu menjadi begitu dingin, kurang menunjukkan pemihakan (*engagement*) terhadap kepentingan masyarakat.⁴² Fikih menjadi pendorong sikap egois dan individual. Suatu sikap yang hanya mengutamakan kepentingan diri sendiri.⁴³

Berangkat cara pandang Masdar terhadap fikih Islam, dapatlah dipahami mengapa Ia tidak begitu simpatik terhadap gagasan penerapan syari`at Islam di Indonesia.

E. Analisis

Mencermati pemikiran yang dikembangkan oleh pemikir-pemikir Liberal Islam yang telah disebut di muka, kita akan menemukan titik persamaannya. Bagi mereka syari`at Islam sejatinya harus dipahami sebagai *al-din* yang memuat nilai-nilai substantif - universal Islam seperti keadilan, dan persamaan. Tegasnya syari`at Islam dipahami sebagai moralitas. Jadi syari`at Islam tidak dipahami sebagai fikih atau hukum Islam yang biasanya bersifat partikular dan kasuistik. Dengan demikian yang perlu dilakukan adalah bagaimana mentransformasikan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dalam konteks hukum, yang mesti diperjuangkan adalah bagaimana mentransformasikan nilai-nilai tersebut ke dalam hukum nasional. Jadi yang penting bukan materi hukumnya yang harus bersumber dari hukum Islam, tetapi bagaimana nilai-nilai yang dikandung hukum Islam tersebut seperti mengutamakan maslahat, keadilan dan persamaan serta menolak segala bentuk kemafsadatan dan kemudaratatan, menjiwai hukum nasional Indonesia. sampaidi sini, meminjam kerangka yang dikembangkan oleh Kurzman sebenarnya pemikiran Liberal Islam Indonesia lebih dominan mengacu pada bentuk yang ketiga, syari`ah yang ditafsirkan.

Dengan demikian mereka menolak gagasan penerapan syari`at Islam di Indonesia karena tidak saja bertentangan dengan semangat

⁴²Lebih jelas lihat pemikiran kritisnya dalam buku, *Agama Keadilan; Risalah Zakat* (P3M-Jakarta) dan *Hak-hak Reproduksi Perempuan*.

⁴³Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme ke Unieversalisme Islam*.(Bandung: Mizan, 2002), h.201

pluralitas dan inklusivitas yang dikandung dalam ajaran Islam, tetapi juga tidak memiliki landasan pemikiran yang kokoh baik ditinjau dari nash-nash normative maupun dari sejarah Islam itu sendiri. Di samping itu, bagi mereka realitas masyarakat Indonesia yang sangat pluralistik terutama dari sudut agama, menjadikan gagasan penerapan syari`at Islam di Indonesia kehilangan relevansinya.

Lebih dari itu penerapan syari`at Islam di Indonesia dapat menjadi kontra produktif bagi demokratisasi di Indoneisa. Setidaknya Menurut Zuhairi Misrawi gagasan penerapan syari`at Islam di Indonesia yang disebutnya sebagai “agama syari`at” memiliki tiga keberatan. *Pertama*, anti-pluralisme. Pemaknaan terhadap agama yang bersifat eksklusif dan menyalahkan yang lain, akan menjadi tantangan bagi pluralisme. Kelompok “agama syari`at” masih mengimpikan adanya pembagian teritorial antara wilayah muslim (*dar al-islam*) dan wilayah kafir (*dar al-harb*), selain memaknai Islam secara eksklusif.⁴⁴

Kedua, anti HAM. Hal ini berkaitan erat dengan hukum-hukum pidana Islam yang bersebrangan dengan HAM, seperti potong tangan, rajam, hukum cambuk dan lain-lain. Kelompok “agama syari`at” menganggap bahwa hukum pidana Islam (*al-hudud*) merupakan hukum Tuhan yang mesti diterapkan. Dalam hal penerapan ini tidak ada tawar menawar untuk melakukan penafsiran yang emansipatoris.⁴⁵

Ketiga, anti kesetaraan Jender. Kalangan “agama syari`at” akan mempedomani doktrin-doktrin keagamaan yang mengindikasikan membatasi ruang lingkup perempuan. Atas dasar syari`at dan kodrat, perempuan hanya hidup dalam tembok yang terbatas. Kasus Taliban menunjukkan adanya peminggiran hak-hak perempaun dari ruang publik. Syari`at akan digunakan untuk menindas perempuan baik secara struktural maupun kultural.⁴⁶

Penolakan tokoh-tokoh Liberal Islam terhadap penerapan syari`at Islam di Indonesia pada satu sisi lebih realistis dan lebih aman, terlebih jika dikaitkan dengan masa depan demokratisasi di Indonesia.

⁴⁴Zuhairi Misrawi, “Dekonstruksi Syari`at: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi” dalam, *Tashwir al-Afkar...op.cit*, h.12.

⁴⁵*Ibid.*, h.13

⁴⁶*Ibid.*,

Sayangnya mereka cenderung bersikap a-priori terhadap hukum Islam itu sendiri. Tidak bisa dipungkiri, kesan yang muncul ketika mereka menolak gagasan tersebut selalu saja yang dicontohkan adalah hukum pidana Islam. Ironisnya pemahaman hukum-hukum pidana Islam tersebut dipahami dengan paku mati. Seperti qisas, seolah-olah menjadi sebuah kemestian untuk diterapkan jika terjadi pembunuhan. Pada hal sebenarnya masih ada ruang untuk mendialogkannya. Sebagai contoh, jika keluarga korban tidak menuntut pelaksanaan qisas terhadap si terdakwa, maka qisas tidak akan diterapkan dan digantikan dengan *diyat* (ganti rugi). Bukankah ini lebih adil dan manusiawi. Jika hukum pidana Islam itu dipahami secara tepat, sebenarnya hukum pidana Islam itu tidak bertentangan dengan HAM.

Lebih dari itu, diskursus penerapan syari'at Islam di Indonesia selalu saja terpolarisasi kepada dua kutub pendekatan. Pertama, pendekatan formal⁴⁷ dan kedua, pendekatan kultural⁴⁸. Seolah-olah keduanya tidak bisa dikawinkan sehingga melahirkan sintesa baru. Sampai di sini menarik sekali mengkaji pemikiran A. Qodry A Azizy. Menurutnya, menghadapkan dua kutub ini secara berhadapan sama-sama tidak positif dalam pembangunan hukum nasional. Oleh sebab itu kebuntuan ini harus diterobos dengan pendekatan baru. Menurutnya, pendekatan formalisme dan kultural sama-sama memiliki kelebihan dan kekurangannya. Pendekatan formal cukup bagus untuk social control, sedangkan pendekatan kultural dipandang lebih realistis.

Akan lebih baik lagi jika keduanya dikawinkan. Inilah yang disebutnya dengan positivisasi hukum Islam. Menurutnya, positivisasi hukum Islam dalam pembangunan hukum nasional dapat terjadi baik dengan pendekatan formal-normatif maupun dengan pendekatan

⁴⁷Pendekatan formal menekankan bahwa hukum Islam harus diteriam dan dijalankan bagi mereka yang telah memeluk Islam, bahkan dalam penerapan ini dibenarkan melalui pemaksaan. Selanjutnya proses kehidupan politik, termasuk partai politik Islam adalah diorientasikan dalam penerapan hukum Islam yang formal-normatif tersebut. Konsekuensinya, pelaksanaan Piagam Jakarta merupakan sesuatu yang terus menerus mesti diperjuangkan.

⁴⁸Pendekatan Kultural memandang yang terpenting bukan pada aspek formal-normatif hukum Islam tersebut, melainkan pada sisi nilai-nilai substantif-universal hukum Islam tersebut. Perjuangan pendekatan ini adalah bagaimana mentransformasikan nilai-nilai tersebut ke dalam pembentukan hukum nasional.

kultural, setelah mendapatkan justifikasi argumentasi keilmuan atau akademik dalam kajian hukum di Indonesia secara terbuka. Tentu saja semuanya itu dalam koridor demokratisasi dan pemeliharaan hak asasi manusia yang sangat mementingkan hak-hak individu tanpa mengorbankan hak-hak publik. Kesemuanya itu dalam rangka realisasi GBHN 1999 yang lebih tegas menjelaskan adanya sumber hukum nasional, di mana salah satunya adalah hukum Islam, tanpa harus melibatkan piagam Jakarta.⁴⁹

Sebenarnya apa yang ditawarkan oleh A.Qodry Azizy adalah ingin menghadapkan dua kubu pemikiran tersebut dalam satu meja dengan jalan dialog yang terbuka dan jujur. Dalam realitanya, apa yang ditawarkan ini telah terjadi di Indonesia. sudah ada beberapa produk hukum nasional yang menjadi Undang-Undang melalui proses ini. Sebut saja misalnya, Undang-Undang No 1/Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU No 9 tentang Peradilan Agama dll.

Sebenarnya satu sisi, penolakan kelompok Liberal Islam terhadap penerapan syari`at Islam tidak lagi terlalu relevan disebabkan dalam realitanya penerapan itu telah dilakukan. Lain halnya jika yang mereka tolak adalah penerapan syari`at Islam dalam masalah hukum pidana, hal ini terasa lebih memungkinkan.

F. Kesimpulan

Agaknya yang paling penting dilakukan saat ini adalah mempertemukan dua kutub pemikiran (formal dan kultural-substansial) dalam hal penerapan syari`at Islam di Indonesia. bagaimanapun juga kendati keduanya memiliki perbedaan, teta[I keduanya memiliki tantangan yang sama yaitu, bagaimana menggantikan posisi hukum Barat yang telah diclaim sebagai hukum nasional dalam rentang waktu yang cukup panjang dengan hukum nasional. Pada hal, hukum Barat tersebut sebenarnya dalam tingkat tertentu memiliki kontradiksi-kontradiksi dengan realitas masyarakat Indonesia karena Ia digali dari perspektif Barat.

⁴⁹A.Qodry Azizy, *Eklektisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Nasiona*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h.194-199.

Untuk itu hukum nasional sejatinya harus bersumber dan mempertimbangkan realitas masyarakat Indonesia. Dalam konteks ini, hukum Islam sebagai hukum yang hidup di masyarakat dapat dijadikan salah satu bahan pembanguna hukum nasional di samping bahan-bahan lainnya. Di sinilah dialog konstruktif antara dua kubu di atas menjadi penting dalam rangka pembangunan hukum nasional.





halaman ini sengaja dikosonkan

JENDER DALAM PERSPEKTIF ISLAM (SEBUAH UPAYA KONSTRUKSI FIKIH YANG SENSITIF JENDER)

Jender merupakan salah satu tema pemikiran Islam Kontemporer di samping persoalan demokrasi, kebebasan berpikir, hak-hak non muslim, dan perlawanan atas teokrasi. Sebagaimana isu-isu lainnya, pada mulanya jender adalah persoalan yang dihembuskan Barat yang pada perkembangan selanjutnya mau tidak mau, suka atau tidak suka harus direspon oleh Islam.

Agaknya dalam Islam, sampai awal abad XX, perempuan belumlah menjadi persoalan serius disbanding dengan apa yang terjadi saat ini. Konsep-konsep tentang perempuan baik dalam kehidupan keluarga (sebagai istri yang harus taat tanpa *reserve* pada suami dan sebagai ibu yang bertugas memelihara dan mengasuh anak), wilayah politik (tidak boleh menjadi pemimpin), mu`amalat (wilayah kerja hanya pada lahan domestik dan tidak boleh pada wilayah publik) dianggap sudah *taken for granted* dan memiliki landasan normatif yang absah. Mempertanyakannya apa lagi menggugatnya dipandang menggugat ayat-ayat Allah yang pasti benar.

Namun setelah Islam melakukan kontak dengan dunia Barat, mengadopsi isu-isu modernitas, termasuk persoalan jender, barulah

pemikir-pemikir Islam, terlebih lagi yang perempuan tersadar bahwa mereka tidak saja tertinggal dari “dunia Barat” tapi juga ditindas oleh ajaran agamanya sendiri yang lebih berpihak pada kepentingan laki-laki (*male-orientde*).

Tuduhan yang sering dilontarkan para feminis muslim dan pemikir-pemikir Islam kontemporer adalah betapa banyak penafsiran-penafsiran para ulama terhadap “ayat-ayat jender” yang sangat subjektif dan bercorak kelaki-lakian serta abai terhadap perempuan.

Kita bisa setuju atau tidak dengan pernyataan tersebut. Namun lebih penting dari persoalan setuju atau tidak, adalah membuktikannya dengan meneliti kitab-kitab Tafsir. Paling tidak dengan melakukan penelitian terhadap kitab-kitab tafsir, kita tidak terjebak untuk ikut latah. Andai dugaan para feminis benar adanya, kita telah mampu membuktikannya dengan data-data yang akurat.

Dengan demikian, persoalan besarnya adalah bagaimana sebenarnya para ulama menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan dengan laki-laki dan perempuan. Dalam menjawab masalah ini, penulis akan meneliti Kitab Tafsir Al-Mizan yang ditulis oleh Allamah Al-Tabattaba’I. kitab Tafsir ini menarik karena merupakan kitab Tafsir yang otoritatif di dalam dunia pemikiran Syi`ah.

A. Biografi Singkat ‘Allamah Thabathaba’I

Al-‘Allamah Al-Sayyid Muhammad Husain Al-Thabathaba’I yang dikenal sebagai filosof tradisional Persia, lahir di Tabriz pada tahun 1321 H/1904 M dalam sebuah keluarga ulama. Nama lengkapnya cukup panjang yaitu, Muhammad bin Husain bin Al-Sayyid Muhammad bin Al-Sayyid bin Mizra ‘Ali Ashghar Syaikh Al-Islam Al-Thabathaba’I Al-Tibrizi Al-Qadhi dan populer ddengan sebutan Al-‘Allamah Al-Thabathaba’i. Sejak kecil ia sebenarnya telah hidup dalam keadaan yatim piatu.¹

Pendidikan dasar dan menengah ditempuhnya di Tabriz, kota kelahirannya yang berlangsung sejak tahun 1911 sampai dengan 1917.

¹Achmad Muchaddam Fahham, *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba’I*, (Jakarta: Teraju, 2004), h. 13

saat itu Thabathaba'I telah mempelajari Alquran, bahasa Persia serta berbagai karya klasik tentang kesusastraan dan sejarah. Tidak cukup belajar di sekolah formal, Ia juga belajar agama dan pengetahuan umum dari guru privat yang sengaja didatangkan ke rumahnya.

Ada yang menarik dari Thabathaba'I, setelah ia menyelesaikan sekolah dasarnya, ia tidak melanjutkan pendidikannya pada jalur formal. Ia lebih memilih untuk belajar otodidak. Sejak saat itulah berbagai macam buku dari bermacam disiplin ilmu dilahapnya, seperti ushul fiqh, retorika, sejarah, manthiq dan sebagainya.

Agaknya karena kecerdasannya inilah, ketika ia berumur 22 tahun, tepatnya pada tahun 1925, 'Allamah Thabathaba'I hijrah menuju Najf, Irak untuk melanjutkan studinya di Universitas Syi'ah terbesar saat itu. Di Universitas tersebut, Thabathaba'I mendalami dua disiplin besar yaitu fiqh dan filsafat. Para penulis biografis menyebutkan bahwa Thabathaba'I telah menghabiskan waktu yang cukup lama di Najf. Kendati ia mendalami fiqh dan filsafat, ia juga mendalami ilmu-ilmu lainnya yang membuatnya tampil menjadi seorang yang alim. Bahkan Nasr menyebut saat itu, ia pantas disebut sebagai mujtahid besar.

Satu hal yang tidak kalah menariknya adalah, selama di Najf, Thabathaba'I disamping mencapai puncak karir intelektualnya, ternyata ia juga memperoleh kematangan spiritual yang memungkinkannya untuk mencapai keadaan perwujudan keruhanian yang sering diisyaratkan dengan tajrid atau pelepasan dari kegelapan batas-batas kebenaran. Kondisi ini ia capai setelah beberapa lama menjalani praktik kezuhudan dan keruhaniaan.²

Setelah dari Najf, Ia kembali ke kampung halamannya di Tabriz dan hidup sebagai petani dan guru. Kiprahnya sebagai ulama besar yang dihormati dimulai setelah ia hijrah ke Qum sebagai kota pusat studi keislaman saat itu. Di Qum ia mendapatkan kepercayaan untuk mengajarkan Alquran, Filsafat dan Teosofi Islam Tradisional. Di kota inilah Thabathaba'I mencapai puncak karir intelektualnya dan mengekspresikan seluruh totalitas intelektualnya untuk mengajar dan menulis, hingga ia wafat pada tahun 1360/1981.

²*Ibid.*

Thabathaba'I adalah seorang ulama besar yang sangat produktif. Ia menulis lebih kurang 31 buah buku dalam dua bidang utama, filsafat dan keagamaan. Karya-karyanya kadang ditulis ke dalam bahasa Persia dan terkadang juga ditulis dalam bahasa Arab. Agaknya karya monumentalnya adalah *Al-Mizan fi Tafsir Al-Quran* sebanyak 20 jilid. Khusus dalam bidang filsafat, yang selalu menjadi rujukan para peneliti adalah karyanya yang berjudul *Nihayah Al-Hikmah, Ushul -e Falsafe wa Ravesh-e Re'alism* yang ditulis untuk meruntuhkan filsafat materialisme.

Pembahasan ini hanya merujuk kitab Tafsir tersebut dan itupun hanya dibatasi pada ayat-ayat yang menyangkut hubungan laki-laki dan perempuan.

B. Al-Thabathaba'I dan Penafsiran Alquran

Alquran menyebut dirinya sebagai kitab petunjuk (hudan), penjelas (bayyinah) dan pembeda (al-furqan) bagi umat Islam. Agar Alquran dapat berfungsi bagi kehidupan manusia seharusnya lah Alquran mesti dapat dipahami oleh umat Islam. Jika ada bagian tertentu yang tidak dapat dipahami oleh manusia, maka keberadaan Alquran sebagai petunjuk, layak untuk dipertanyakan kembali.

Dalam kaitan ini, Thabathaba'I berasumsi bahwa seluruh ayat Alquran, tanpa kecuali bisa dipahami. Alquran yang merupakan *hudan lil 'alamin* bukanlah sebuah kitab suci yang sia-sia kehadirannya. Menurutnya, Alquran berbicara kepada manusia dalam bahasa yang sederhana dan jelas, sehingga setiap orang yang mengerti bahasa Arab, dapat memahami Alquran sesuai dengan kadar kemampuannya. Baginya hanya melalui perenungan mendalam, mufassir akan dapat menemukan alasan-alasan atau sebab sebuah ayat berisi larangan atau perintah.

Kendati demikian, untuk mampu menangkap pesan Alquran secara sempurna, setiap orang harus melakukan perenungan-perenungan mendalam. Untuk itu, dalam memahami Alquran, Thabathaba'I mengemukakan tiga cara. Pertama, menafsirkan satu ayat dengan bantuan data ilmiah dan non ilmiah. Kedua, menafsirkan Alquran

dengan hadis-hadis Nabi yang diriwayatkan dari imam-imam suci. Ketiga, menafsirkan Alquran dengan jalan memanfaatkan ayat-ayat lain yang berkaitan.

Dari ketiga metode penafsiran ini, tampaknya Thabathaba'I lebih memilih cara yang ketiga. Baginya menafsirkan Alquran dengan ayat-ayat lain yang berkaitan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Dan penafsiran Alquran dengan Alquran tidaklah termasuk menafsirkan Alquran dengan rakyu. Agaknya metode ini dapat kita lihat berikut ini yaitu bagaimana Thabathaba'I menafsirkan ayat-ayat Alquran yang berhubungan dengan masalah laki-laki dan perempuan.

C. Kasus-kasus

1. Penciptaan Laki-Laki dan Perempuan

Jender merupakan salah satu tema pemikiran Islam Kontemporer di samping persoalan demokrasi, kebebasan berpikir, hak-hak non muslim, dan perlawanan atas teokrasi. Sebagaimana isu-isu lainnya, pada mulanya jender adalah persoalan yang dihembuskan Barat yang pada perkembangan selanjutnya mau tidak mau, suka atau tidak suka harus direspon oleh Islam.

Agaknya dalam Islam, sampai awal abad XX, perempuan belumlah menjadi persoalan serius dibanding dengan apa yang terjadi saat ini. Konsep-konsep tentang perempuan baik dalam kehidupan keluarga (sebagai istri yang harus taat tanpa *reserve* pada suami dan sebagai ibu yang bertugas memelihara dan mengasuh anak), wilayah politik (tidak boleh menjadi pemimpin), mu`amalat (wilayah kerja hanya pada lahan domestik dan tidak boleh pada wilayah publik) dianggap sudah *taken for granted* dan memiliki landasan normatif yang absah. Mempertanyakannya apa lagi menggugatnya dipandang menggugat ayat-ayat Allah yang pasti benar.

Namun setelah Islam melakukan kontak dengan dunia Barat, mengadopsi isu-isu modernitas, termasuk persoalan jender, barulah pemikir-pemikir Islam,³ terlebih lagi yang perempuan tersadar bahwa

³Pada awal abad XX jender mulai menjadi wacana pemikiran Islam. Nama-nama

mereka tidak saja tertinggal dari “dunia Barat” tapi juga ditindas oleh ajaran agamanya sendiri yang lebih berpihak pada kepentingan laki-laki (*male-orientde*).⁴

Tuduhan yang sering dilontarkan para feminis muslim dan pemikir-pemikir Islam kontemporer adalah betapa banyak penafsiran-penafsiran para ulama terhadap “ayat-ayat jender” yang sangat subjektif dan bercorak kelaki-lakian serta abai terhadap perempuan.

Kita bisa setuju atau tidak dengan pernyataan tersebut. Namun lebih penting dari persoalan setuju atau tidak, adalah membuktikannya dengan meneliti kitab-kitab Tafsir. Paling tidak dengan melakukan penelitian terhadap kitab-kitab tafsir, kita tidak terjebak untuk ikut latah. Andai dugaan para feminis benar adanya, maka pernyataan itu telah memiliki Pernyataan bahwa ajaran Islam ikut “menindas” ummatnya khususnya perempuan, seperti yang didengungkan para feminis, agaknya mengejutkan banyak pemikir konservatif. Bukankah al-Qur’an dan Hadis sebagai sumber ajaran Islam sangat menekankan persamaan dan keadilan? Bukankah Muhammad SAW disebut-sebut sebagai nabi yang berhasil menghapuskan perbudakan wanita? persoalan ini menarik untuk dikaji lebih lanjut.

Dalam pembahasan ini, penulis berupaya untuk melihat bagaimana sebenarnya persoalan Jender dalam perspektif Islam, dengan merujuk

Qasim Amin, Aisyah Taymuriyah, penulis dan penyair Mesir; Zaynab Fawwaz, esais Libanon, Rokeya Sakhwat Hossain dan Nazar Sajjad Haydar, Malak Hifni Mesir, Taj al-Shaltanah dari Iran, serta Fatma Aliye dari Turki, dapatlah disebut sebagai feminis muslim, walaupun mungkin mereka belum menggunakan istilah feminisme atau jender yang nota bene Barat sentris. Paling tidak dari tulisan-tulisan mereka terlihat bahwa mereka sedang melakukan proses penyadaran perempuan atas ketertindasannya. Lihat, Budy Munawwar Rachman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta : Paramadina, 2000) h. 390-391. Kajian-kajian Jender dengan studi negara Timur Tengah dapat dilihat pada, *Islam Gender & Social Change*, Yvonne Yazbeek Haddad, (New York : Oxford University Press, 1998).

⁴Pada perkembangan selanjutnya muncullah pemikir-pemikir Islam yang lebih sistematis dan metodologis mengedapankan masalah jender, bahkan tidak itu saja merekapun melakukan dekonstruksi terhadap khazanah klasik Islam mulai dari sejarah, fikih, dan Kalam (teologi). Lebih jauh dari itu mereka juga membongkar sumber ajaran al-Qur’an dan Hadis yang lagi-lagi *male-orinetde*. Adalah Rifa`at Hassan, Fatima Mernissi, Nawal Sadawi, Amina Wadud Muhsin, Mahzurul Haq, Leila Ahmad, Asghar Ali Engginer adalah eksponen-eksponen feminis yang melakukan dekonstruksi tersebut. *Ibid.*

kepada al-Qur'an dan Hadis serta ajaran-ajaran yang tertuang dalam Fikih.

D. Pengertian Jender

Kata “Jender” berasal dari bahasa Inggris, “Gender” yang berarti jenis kelamin. Jender juga diterjemahkan sebagai perbedaan yang tampak antara laki-laki dan perempuan dilihat dari segi nilai dan tingkah laku.⁵ Pengertian yang cukup baik dapat dilihat dalam *Women's Studies Encyclopedia* yang mendefinisikan jender sebagai suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (distinction) dalam hal peran, perilaku, mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.⁶

Kata Jender tampaknya belum menjadi kosa kata bahasa Indonesia sehingga kata ini tidak ditemukan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia. Hal ini mungkin disebabkan oleh wacana jender yang masih baru di Indonesia.⁷ Melihat bagaimana kata ini digunakan di Indonesia hanya dapat diketahui melalui terjemahan yang diberikan oleh Kantor Menteri Urusan Peranan Wanita yang menyatakan bahwa jender adalah, Interpretasi mental dan kultural terhadap perbedaan kelamin yakni laki-laki dan perempuan. Jender biasanya dipergunakan untuk

⁵Victoria Neufeldt (ed), *Webster's New World Dictionary*, (New York : Webster's New World Cleveland, 1984, h. 561

⁶Nasaruddin Umar, “Perspektif Jender dalam Islam”, dalam, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember 1998, h. 96-97

⁷Di Indonesia sebenarnya isu jender, feminisme, telah dikenal sejak awal 1970-an. Namun sampai tahun 1980-an, wacana feminisme masih malu-malu disuarakan oleh aktivis perempuan, pakar bahkan cendekiawan Agama. Agaknya ini didasarkan pada kesan yang ditimbulkan oleh feminisme (Barat) yang berpandangan bahwa feminisme adalah gerakan anti laki-laki, anti perkawinan, perusak keluarga, lesbian dan kesan negatif lainnya. Dengan diterjemahkannya buku-buku yang ditulis oleh feminis-feminis muslim ke dalam bahasa Indonesia, barulah kesan negatif feminisme secara perlahan mulai bergeser dan mendapat sambutan yang luas dikalangan aktivis perempuan, mahasiswa dan para pakar. Diskusi gender di Indonesia dapat dilihat pada, Mansour Fakih, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996). Lihat juga, Mansour Fakih et.al, *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Jakarta : Risalah Gusti, 1996). Ratna megawangi, *Membicarakan Berbeda*, (Bandung : Mizan, 1998).

menunjukkan pembagian kerja yang dianggap tepat bagi laki-laki dan perempuan.⁸

Disamping istilah jender terkadang dikenal juga istilah sex. Pengertian kedua kata ini seringkali dikaburkan yang membawa akibat kerancuan dalam memahami jender. Sex adalah jenis kelamin, pria-wanita yang lebih bersifat fisik-biologis (*biological defined*), sedangkan jender merupakan katagori sosio- kultural (*socially defined*). oleh sebab itu menjadi *male* atau *female* adalah persoalan sex, tetapi menjadi *masculine* atau *feminine* merupakan permasalahan jender.⁹

Dengan demikian studi Jender lebih menekankan perkembangan aspek maskulinitas (*masculinity/rujuliysh*) atau feminitas (*femininity/nisa'iyah*) seseorang. Berbeda dengan studi sex yang lebih menekankan perkembangan aspek biologis dan komposisi kimia dalam tubuh laki-laki (*maleness/zukurah*) dan perempuan (*femaleness/unusah*) . untuk proses pertumbuhan anak menjadi seorang laki-laki atau menjadi seorang perempuan, lebih banyak digunakan istilah jender daripada istilah sex. Istilah sex umumnya digunakan untuk merujuk pada persoalan reproduksi dan aktivitas seksual.

Memahami perbedaan ini sangat penting karena memberikan implikasi yang cukup luas. Jika tidak ada perbedaan maka kesan yang muncul perbedaan jender (*gender differences*) dianggap sebagai akibat perbedaan sex (*sex differences*). Seorang yang terlahir ke dunia berkelamin laki-laki maka otomatis secara jender ia akan beraktivitas pada wilayah kerja yang biasa dilakukan oleh laki-laki. Demikian juga seorang anak yang terlahir berjenis kelamin perempuan maka kerja-kerja yang diembankan kepadanya pada wilayah kerja domestik. Ini dianggap sudah menjadi bawaan sejak lahir. Padahal seperti makna yang dikandung kata jender, pembagian kerja adalah konstruksi sosial. Menyadari implikasi yang cukup luas inilah membedakan sex dan jender menjadi sebuah keniscayaan.

⁸Kantor Menteri Negara Urusan Peranan Wanita, *Buku III, Pengantar Teknik Analisa Jender*, 1992, h. 3

⁹Nur A Fadhil Lubis, "Jender Dalam Perspektif Agama Islam : Survei terhadap Perkembangan Pemikiran dan Gerakan di Kalangan Umat Islam, *Makalah*, dalam Sarasehan Sehari Sosialisasi Jender, PSW IAIN.SU Medan, tanggal 8 April 2000.

E. Jender dalam Perspektif Al-Qur'an

Pertanyaan yang relevan diajukan ketika mendiskusikan Jender dalam al-Qur'an adalah apakah kitab suci tersebut mengajarkan perbedaan laki-laki dan perempuan secara sex juga harus berbeda secara jender. Dalam bahasa yang lebih lugas, Al-Qir'an mengakui adanya perbedaan (*distinction*) antara laki-laki dan perempuan, namun apakah ini berarti al-Qur'an juga mengakui pembedaan (*discrimination*) antara laki-laik dan perempuan.

Di Indonesia studi-studi tentang Jender telah banyak dilakukan. Berkaitan dengan keberadaan al-Qur'an setidaknya ada tiga penelitian yang telah dipublikasikan. Pertama, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klaisik dan Kontemporer* oleh Yunahar Ilyas (Pustaka Pelajar: 1997). Kedua, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Al-Qur'an* oleh Zaitunah Subhan (Lkis: 1999). Ketiga, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'an* oleh Nasaruddin Umar (Paramadina: 1999). Agaknya hasil penelitian tersebut menunjukkan bahwa ada bias gender dalam tafsir al-Qur'an. Artinya yang membuat penafsiran para mufassir terhadap al-Qur'an yang cenderung menguntungkan laki-laki dan menempatkan perempuan pada pihak yang dirugikan (ingat kasus Qawwam –pemimpin, kasus poligami, sekedar contoh) adalah hasil penafsiran mufassir (ulama tafsir) an-sich. Artinya bukan ajaran al-Qur'an itu sendiri seperti yang akan dijelaskan nanti.

Jika demikian, mengapa penafsiran para ulama tersebut sangat bias jender ?. Nasaruddin Umar menjawab persoalan ini secara tuntas dalam Disertasinya seperti yang telah disebut. Setidaknya ada sepuluh sebab yang menjadikan pemahaman teks al-Qur'an sangat bias. 1. Pembakuan tanda hurup, tanda Baca dan Qira`at, 2. Pengertian Kosa Kata (mufradat), 3. Penetapan Rujukan kata ganti (damir), 4. Penetapan batas pengecualian (istisna), 5. Penetapan arti Huruf Ataf, 6).Bias dalam struktur Bahasa, 7. Bias dalam Kamus Bahasa Arab, 8. Bias dalam Metode Tafsir, 9. Pengaruh Riwayat Israilliyat, 10. Bias dalam pembakuan dan Pembakuan Kitab-kitab Fikih.¹⁰

¹⁰Lebih luas lihat, Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender; Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta : Paramadina, 1999), h. 265-290. Bandingkan dengan Zaitunah Syubhan, *Tafsir*

Selain dari persoalan bahasa dan metode, sebenarnya yang memberikan pengaruh yang cukup dominan terjadinya bias jender adalah persoalan sosio kultur bangsa Arab sendiri yang menganut sistem kekerabatan patrilinear. Agaknya inilah yang membuat Nasaruddin dalam kajiannya merasa perlu untuk menjelaskan terlebih dahulu kondisi Jazirah Arab menjelang turunnya al-Qur'an baik yang menyangkut jazirah Arab, stratifikasi sosial, sistem kekerabatan, dan relasi jender yang berlangsung saat itu. Menurutnya, mata pencaharian kebanyakan penduduk jazirah Arab adalah berternak bagi mereka yang hidup di kawasan tandus dan bertani bagi kawasan yang agak subur. Keduanya sama-sama menggantungkan hidupnya pada alam. Pembagian peran dalam masyarakat juga sangat tergantung pada kondisi obyektif geografis. Laki-laki bertugas mencari nafkah dan ikut bertanggungjawab dalam mempertahankan kehormatan kabilah dan perempuan menjalankan peran domestik.¹¹ Konsekuensi dari pembagian ini, laki-laki menjadi pemimpin pada semua tingkatan berhak mengatur perempuan. Laki-laki memiliki hak untuk mengontrol dalam bidang sosial, politik, ekonomi bahkan juga berhak mengontrol populasi penduduk.¹²

Jika demikian dapatlah dipahami mengapa tafsir-tafsir al-Qur'an itu sangat bias jender. Lebih lanjut, seperti yang ditemukan oleh Yunahar Ilyas dalam penelitiannya, bahwa terdapat perbedaan yang sangat signifikan antara penafsiran yang diberikan oleh mufassisr klasik dan penafsiran yang diberikan oleh feminis. Dengan mengurai tiga bentuk contoh penafsiran dalam al-Qur'an, 1. Konsep penciptaan perempuan, 2. Konsep kepemimpinan dan 3. Konsep kesaksian dan kewarisan ia menyimpulkan perbedaan itu disebabkan dua

Kebencian: Studi Bias Gender Dalam Al-Qur'an, (Yogyakarta : Lkis, 1999).

¹¹Nasaruddin Umar, *op.cit*, h. 106

¹²Tradisi bangsa Arab yang membunuh anak perempuannya hidup-hidup seperti yang pernah dilakukan oleh Umar Ibn al-Khattab sepertinya harus dipahami lebih proposional. Alasan oembunuhan itu dilakukan adalah motif ekonomi (ketersediaan bahan pangan yang terbatas), kekhawatiran anak perempuan mereka menikah dengan laki-laki yang kedudukannya lebih rendah (tidak sekuat) serta kekhawatiran jika mereka yang laki-laki kalah dalam berperang anak-anak mereka akan dijadikan gundik atau harem. *Ibid.*,h. 136-



halo pokok. Pertama, persoalan latar belakang pemikiran di mana mufassir klasik hidup dalam sistem kekerabatan yang patrilinear sedangkan para feminis muslim hidup dalam suasana bergemanya isu-isu feminisme. Kedua, dari sisi metodologi tafsir. Seperti yang telah disebut Nasaruddin, mufassir klasik menggunakan tafsir *tahlily* sedangkan para feminis menggunakan tafsir *maudu`i* (*tematik*) yang lebih memberikan perhatian lebih pada konteks sosial historis ayat-ayat tersebut diturunkan.¹³

Untuk lebih jelasnya dapat dilihat beberapa contoh di bawah ini:

Q.S. Al-Nisa' : 34

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ
وَمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۖ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا
حَفِظَ اللَّهُ ۗ... - ٤٣

Terjemahan: Kaum laki-laki itu adalah qawwam (pemimpin) bagi perempuan, oleh karena Allah SWT telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian lain, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita saleh ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri saat suami tidak hadir oleh karena Allah telah memelihara mereka...

Berkaitan dengan kata *qawwam*, para ulama tafsir telah memberikan penafsiran yang berbeda-beda. Imam Tabari menafsirkan kata *qawwam* dengan penanggungjawab. Maksudnya laki-laki bertanggungjawab dalam mendidik dan membimbing istri agar menunaikan keajibannya kepada Allah maupun kepada suami.¹⁴ Muhammad Asad seorang mufassir kontemporer menyatakan bahwa kata itu berarti *to take full care of* (menjaga sepenuhnya), baik dalam bentuk fisik dan

¹³Yunahar Ilyas, *Feminisme Dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 139-145.

¹⁴ Ibn Jarir al-Tabari, *Jami` al-Bayan `an Ta'wil ayat Al-Qur'an*, juz IVX, (Beirut : Dar al-Fikr, 1988), h.57

moral.¹⁵ Zamakhsyari menafsirkan kata *qawwam* sebagai orang yang berkewajiban untuk menegakkan amar ma'ruf nahi munkar kepada istri sebagaimana penguasa kepada rakyat. Abdullah Yusuf Ali menjelaskan bahwa kata *qawwam* sebagai pelindung.¹⁶

Jelaslah dari penjelasan singkat di atas, tampaknya para mufassir klasik dan kontemporer menterjemahkan kata *qawwam* sebagai penanggungjawab, pelindung, penguasa, pemimpin, penjaga kaum perempuan. Sangat jelas bahwa posisi laki-laki atas perempuan dalam tafsir di atas sangat superior. Karena itu, laki-laki atas nama suami, ayah secara otomatis berkewajiban memimpin keluarga.¹⁷ Alasan para mufassir memposisikan laki-laki yang superior karena Allah telah melebihkan laki-laki berupa kemampuan akal, kelebihan dalam harta waris dan ghanimah, tekad yang kuat, keberanian dan sifat-sifat maskulin lainnya. Di samping itu, karena laki-laki memberi nafkah kepada keluarganya.¹⁸ Alasan lain yang sering dikemukakan para mufassir ialah karena banyak laki-laki yang menjadi nabi, rasul, pemimpin, menjadi imam, saksi, wali, dan posisi penting lainnya. Lebih jauh dari itu Rasyid Rida menyebut bahwa laki-laki memiliki kelebihan yang *fithri dan kasbi*. Sejak diciptakan, laki-laki telah diberikan Allah *Quwwah* (kekuatan) dan *Qudrah* (kemampuan), sedangkan kelebihan kasbi ialah karena laki-laki mampu berusaha, mencari nafkah dan leluasa bergerak tanpa dihalangi hal-hal yang bersifat reproduksi (menstruasi, hamil dan melahirkan).¹⁹ Dengan demikian lengkaplah sudah keunggulan laki-laki atas perempuan.

Dari contoh di atas, dapat dilihat pandangan para mufassir tentang posisi laki-laki sebagai “pemimpin” bagi perempuan. Bisa dimengerti ketika para mufassir mencoba memahami ayat tersebut maka ia tidak dapat begitu saja melepaskan diri dari batas-batas historitasnya

¹⁵Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an* (Gibraltar; Dar al-Andalus, 1980), h. 109.

¹⁶Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an, Terjemah dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah, (Jakarta : Pusataka Firdaus, 1993), h. 190

¹⁷Didin Syafruddin, “ Argumen Supremasi Atas Perempuan: Penafsiran Klasik QS al-Nisa':34” dalam, *Ulumul Qur'an*, No.5 dan 6, Vol.V.Th.1994, h. 4-5

¹⁸*Ibid.*, h. 6

¹⁹*Ibid.*, h. 6

baik berupa tradisi kepercayaan yang berkembang saat itu ataupun subyektifitas kelaki-lakian mereka yang ingin mempertahankan *status quo*.

I. Q.S. al-Nisa': 1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا
زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ
وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا - ١

Terjemahan: Wahai manusia bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menjadikanmu semua dari diri yang satu (nafs wahidah) dan Dia telah menciptakan daripadanya istrinya dan mengembangkan dari keduanya lai-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang kamu sama lainnya saling meminta dengan nama-Nya, dan peliharalah hubungan silaturrahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.

Ayat ini dibicarakan dalam konteks pembicaraan asal usul kejadian perempuan dalam al-Qur'an. Banyak mufassir yang memahami kata *nafs wahidah* adalah Adam AS. Konsekuensinya bahwa asal kejadian perempuan itu adalah Adam atau apa yang sering disebut dari tulang rusuk Adam.²⁰ Adalah Zamakhsyari yang memahami makna kata tersebut adalah Adam sedangkan yang dimaksud dengan *zaujaha* adalah Hawa yang diciptakan Allah dari salah satu tulang rusuk Adam.²¹

²⁰Para mufassir menyadari bahwa surat al-nisa' ayat 1 tersebut tidak cukup dijadikan referensi untuk menyebut bahwa seluruh manusia diciptakan dari Adam dan makna *zaujaha* adalah Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk sebelah kiri nabi Adam. Namun karena ada hadis-hadis yang mengindikasikan bahwa Hawa tercipta dari Adam maka jadilah penafsiran tersebut menyebut Adam sebagai asal usul manusia. Di antara hadis tersebut adalah, hadis yang berasal dari Abi Hurairah, berkata Rasulullah, *Berwasiatlah kebaikan kepada perempuan karena sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusuk dan sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok adalah yang bagian atasnya. Jika engkau meluruskannya, engkau akan mematahkannya, dan jika engkau meninggalkannya, dia akan tetap bengkok, olehkarena itu, berwasiat baiklah kepada perempuan.* (H.R. Bukhari).

²¹Zamakhsyari, *op.cit*, Juz I, h. 492

Jalaluddin al-Suyuti juga menafsirkan bahwa makna *nafs wahidah* pada ayat di atas adalah Adam sedangkan kata *zaujaha* adalah Hawa yang diciptakan dari tulang rusuk Adam.²² Implikasi dari pandangan ini adalah perempuan secara material adalah bagian (*subordinat*) dari laki-laki.

Ayat ini termasuk ayat yang paling banyak dikritik para feminis karena dipandang sebagai sumber pandangan yang keliru terhadap perempuan di samping ayat yang telah di sebut dalam contoh 1. Menurut Rifa`at Hasan, ada tiga asumsi teologis yang di kenal dalam Islam, juga dalam Kristen dan Yahudi. *Pertama*, makhluk utama Tuhan adalah laki-laki, bukan perempuan, karena perempuan diyakini diciptakan dari tulang rusuk nabi Adam, jadi perempuan itu adalah derivatif dari laki-laki. *Kedua*, perempuan dipandang penyebab kejatuhan laki-laki dari surga. *Ketiga*, Perempuan tidak hanya diciptakan dari tulang rusuk laki-laki tetapi perempuan diciptakan untuk memenuhi kebutuhan laki-laki.²³ Ayat di atas merupakan salah satu ayat di samping banyak hadis yang mengekalkan asumsi teologis yang dimaksud oleh Rifa`at di atas.

Penafsiran para ulama yang sangat bias jender di atas banyak dikritik oleh para feminis. Rifa`at melakukan penelitian yang cukup panjang untuk membuktikan kekeliruan penafsiran di atas. Baginya kata *nafs* dalam bahasa Arab itu netral, tetapi kenapa para mufassir langsung memastikan bahwa maknanya adalah Adam. Demikian juga dengan kata *zauj* yang juga netral. Jika yang dimaksud oleh al-Qur`an itu perempuan (istri) mestinya kata yang tepat adalah *zaujatuha*. Lebih lanjut menurut Rifa`at, Al-Qur`an tidak ada secara eksplisit menyatakan bahwa Adam adalah laki-laki dan juga sebagai manusia pertama. Baginya istilah Adam sama dengan istilah *insan*, *basyar*, dan *al-nas* yang berarti manusia. Dalam kesimpulannya Rifa`at menyatakan bahwa penciptaan Adam dan Hawa dilakukan secara serempak dan sama substansinya, sama pula caranya. Jadi Adam diciptakan dari

²²Jalaluddin Al-Suyuti, *al-Durru al-Mansur Fi Tafsir al-Ma'sur*, juz II, (Beirut ; Dar al-fikr,t.t), h. 422-424

²³Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, (Bandung ; Mizan, 2001), h. 48



tanah, setelah Adam tercipta maka Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, ditolak dengan keras oleh Rifa`at.²⁴

Dari dua contoh di atas, terlihat betapa pengaruh yang tafisr yang bias tersebut cukup terasa. Anehnya, umat Islam bahkan sebagian besar cendekiawan melihat bahwa penafsiran-penafsiran yang telah diberikan oleh ulama klasik tersebut, merupakan satu kebenaran yang sudah final. Dengan demikian segala upaya yang dimaksudkan sebagai reinterpretasi (penafsiran ulang) seperti yang dilakukan oleh feminis-feminis muslim dianggap tidak perlu. Lebih parah lagi jika reinterpretasi itu dianggap tidak memiliki pijakan metodologi yang kuat. Ada anggapan bahwa para feminis yang mencoba-coba melakukan penafsiran ulang dianggap mengada-ada karena tidak didukung oleh ilmu yang cukup, layaknya seorang mufasssirr. Paling tidak ini merupakan kendala yang cukup terasa, sehingga feminis agak sulit memasuki wilayah agama.

F. Jender dalam Perspektif Fikih

Selain tafsir al-Qur'an, fikih merupakan salah satu aspek ajaran Islam yang sangat banyak menggambarkan dan harus ikut bertanggungjawab terhadap terciptanya ketidakadilan jender. Rekonstruksi Fikih yang sangat patriarkhi ini dipandang sebuah agenda yang cukup mendesak untuk dilakukan. Alasannya adalah karena Fikih yang secara sederhana bermakna hukum-hukum praktis yang mengatur kehidupan umat, tidak dapat dipisahkan dari kehidupan keseharian umat Islam. Selama fikih Patriarkhi ini yang masih digunakan maka selama itu pula, perempuan muslim akan mengalami ketertindasan.

Sampai hari ini sebenarnya sudah banyak buku-buku dan artikel-artikel yang ditulis dalam kerangka menggugat fikih yang bercorak patriarkhi tersebut, baik yang berbahasa Inggris ataupun yang

²⁴Fatima Mernissi dan Rifa`at Hasan, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995), h. 44-62. Bandingkan dengan, Amina Wadud Muhsin, *Wanita di Dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti (Bandung ; Pustaka, 1994), h. 30.

ditulis dalam bahasa Indonesia dan terjemahan. Untuk menyebut beberapa contoh agaknya yang paling artikulatif adalah Asghar Ali Engginer yang menulis buku *The Rights of Women in Islam* yang telah diterjemahkan berjudul Hak-hak Perempuan dalam Islam. Persoalan yang cukup banyak disoroti Asghar dalam buku ini adalah hak-hak perempuan dalam perkawinan dan perceraian. Menurutnya aspek inilah yang paling banyak mengorbankan kedudukan perempuan, karena perempuan dianggap sebagai pemuas nafsu dan pelayan laki-laki semata.²⁵

Selanjutnya adalah karya Masdar Farid Mas`udi seorang cendekiawan muda NU yang menulis buku Hak-hak Reproduksi Perempuan Islam. Dalam buku ini, Masdar melakukan dekonstruksi untuk selanjutnya melakukan rekonstruksi Fikih yang lebih adil, sehingga kedudukan perempuan sebenarnya sejajar dengan laki-laki. Perempuan punya hak untuk menolak melakukan hubungan seksual jika tidak ingin, berhak menentukan anak, tugas-tugas kerumahtanggaan seperti memasak, mencuci, dan lain-lain, bukanlah tugas wajib perempuan.²⁶ Berbeda halnya jika wanita itu ingin melakukannya. Berikutnya karya, Fatima Mernisi yang berbicara Peran wanita dalam fikih Politik dan persoalan hijab yang diulasnya dalam buku, *Menengok Peran Wanita dalam Politik*. (Yogyakarta : Dunia Ilmu, 1997). Buku terakhir (Februari 2001) adalah karya Syafiq Hasyim yang berjudul, *Hal-hal yang tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, (Mizan: Bandung: 2001). Dalam buku ini yang menjadi konsentrasi penulis adalah masalah hukum perkawinan (*fiqh al-munakahat*). Sebenarnya masih banyak lagi buku-buku yang berbicara tentang Rekonstruksi Fikih Perempuan, namun karena keterbatasan penulis, tidak dapat diuraikan semuanya di sini.²⁷

²⁵Asghar Ali Engginer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta : Yayasan Benteng Budaya, 1994), h.137-203.

²⁶Masdar F.Mas`udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*, (Bandung ; Mizan, 1997), h.71-162.

²⁷Di samping itu beberapa buku yang semula hasil-hasil seminar juga sudah banyak yang berbicara perlunya Rekonstruksi Fikih Perempuan. Diantaranya adalah, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern*, yang disunting oleh, M.Hajar Dewantoro dan Asmawi (Yogyakarta; Ababil,), *Wanita Islam Dalam Kajian Tekstual dan Kontekstual*

Beberapa kasus Fikih yang banyak digugat karena terlalu bercorak patriarkhi adalah, konsep nikah, poligami, Talak, *Ihdad* dan `iddah, *Ijbar*, *Nusyuz*, warisan, kesaksian dalam kasus pidana, kezinan untuk puasa sunnah, dan lain-lain. Semua konsep-konsep tersebut memposisikan perempuan sangat rendah.²⁸

Sama seperti tafsir di atas, masyarakat muslim termasuk cendekiawan menganggap bahwa konsep-konsep fikih tersebut adalah “hukum Allah” yang tidak dapat berubah lagi. Umat Islam hanya dituntut untuk melaksanakannya. Pada hal sebenarnya fikih tetaplah fikih sebagai produk pemikiran para ulama atau hasil tawar menawar dengan lingkungan sosial yang mengitari ulama tersebut. Fikih yang disusun di dalam masyarakat yang dominan laki-laki (*male dominated society*), seperti kawasan Timur Tengah, sudah barang tentu akan melahirkan Fikih yang bercorak Patriarkhi.

Persoalannya adalah ketika Fikih itu ditulis sebenarnya hanyalah sebagai respon terhadap situasi yang berkembang saat itu, tidak dimaksudkan untuk berlaku sepanjang zaman. Tidak ada sedikitpun keinginan imam mazhab untuk menjadikan pendapat-pendapatnya berlaku sepanjang masa, karena mereka menyadari zaman akan selalu berubah. Jika demikian kesalahannya terletak pada umat sendiri yang memposisikan fikih sama dengan hukum Tuhan yang berlaku sepanjang zaman.

G. Kesetaraan Jender

Setelah melihat bagaimana tafsir dan Fikih yang sangat bias tersebut, ada baiknya kita kembali melihat kepada al-Qur’an untuk

(Jakarta : INIS, 1993). *Menakar Harga Perempuan*, Ed. Syafiq Hasyim, (Bandung ; Mizan, 1999). *Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Pandangan Kitab Kuning* dalam, *Ulumul Qur’an*, No. 4/VII/1997, masih dalam nomor yang sama artikel, Anang Haris Himawan, *Teologi Feminisme dalam Budaya Global; Telaah Kritis Fikih Perempuan*, Asgar Ali Engginer, *Perempuan dalam Syari’ah ; Perspektif Feminis dalam Penafsiran Islam* dalam *Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol.V, 1994, dan lain-lain.

²⁸Lebih luas Lihat, Syafiq Hasyim yang berjudul, *Hal-hal yang tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*, (Mizan: Bandung: 2001), khusus bab 4, 5, 6, 7. Bandingkan dengan Muhammad Al-Ghazali, *Mulai dari Rumah*, (Bandung : Mizan, 2001).

melihat lebih dekat bagaimana sebenarnya Jender dalam perspektif kitab suci tersebut.

Agaknya al-Qur'an konsisten dalam menggunakan kata-kata yang mengandung laki-laki dan perempuan (sex) dan dalam pengertian jender. Ketika berbicara laki-laki dan perempuan dalam konteks biologi/sex kata yang digunakan adalah *al-zakar/ male* dan *al-unsu/ female*. Namun ketika berbicara dalam konteks jender kata yang digunakan adalah *al-rajul* (maskulinitas) dan *al-nisa'* (femininitas). *Al-rajul* dan *al-nisa'* digunakan untuk menggambarkan kualitas moral dan budaya seseorang.²⁹

Adalah menarik untuk melihat konsep kesetaraan Jender dalam al-Qur'an.³⁰

1. Laki-laki dan Perempuan Sama-sama Sebagai Hamba Allah

Adapun yang menjadi dasar kesetaraan kehambaan ini adalah Q.S al-zariyat/51:56, al-Hujarat/49:13, al-Nahl/16/97 dan lain-lain. Dari ayat-ayat tersebut jelaslah bahwasanya laki-laki dan perempuan adalah sama-sama sebagai hamba Allah. Keduanya memiliki potensi dan peluang yang sama untuk menjadi hamba Allah yang ideal. Hamba ideal ini bisa diistilahkan dengan *muttaqun*. Konsekuensinya, siapa saja yang melakukan penghambaan yang tulus ikhlas berhak mendapatkan penghargaan dari Allah SWT.

2. Laki-laki dan Perempuan sebagai Khalifah di Bumi

Adapun yang menjadi dasar kesetaraan sebagai khalifah ini adalah Q.S al-`An`am/6:165, al-Baqarah/2:30. Dalam dua ayat ini ditegaskan bahwa tugas kekhalifahan (pemimpin di muka bumi ini) tidak dikhususkan untuk salah satu jenis kelamin saja, melainkan kedua-duanya. Baik laki-laki dan perempuan memiliki tugas yang sama untuk memakmurkan bumi (taskhir) menundukkan alam demi kepentingan umat manusia.

3. Laki-laki dan Perempuan Menerima Perjanjian Primordial.

Ayat-ayat yang menjadi dasar kesetaraan ini adalah Q.S al-A`raf/7:173, al-Isra/17:70. Tidak ada seorang anak manusiapun

²⁹Nasaruddin Umar, *Argumen...op.cit*, h. 147-160.

³⁰*Ibid.*, h. 248- 265

yang lahir ke bumi ini tanpa terlebih dahulu melakukan perjanjian primordial dengan Allah SWT.

4. Adam (laki-laki) dan Hawa (Perempuan) sama-sama terlibat dalam drama Kosmis.

Ayat-ayat yang dasar kesetaraan ini adalah Q.S. Al-Baqarah/2:35, al-A`raf/7:20 dan 22. Semua ayat yang menceritakan tentang drama kosmis yakni cerita tentang keadaan Adam dan pasangannya di Surga sampai keluar ke Bumi, selalu menekankan kedua belah pihak secara aktif dengan menggunakan kata ganti untuk dua orang (*huma*). Pernyataan-pernyataan al-Qur'an tersebut sangat berbeda dengan pernyataan al-kitab yang lebih membebankan kesalahan pada Hawa.

5. Laki-laki dan Perempuan Berpotensi Meraih Prestasi.

Ayat-ayat yang menjadi dasar kesetaraan ini adalah Q.S Ali Imran/3:195, al-Nisa'/4:124, al-Nahl/16:97, gafir/40/40. Ayat-ayat tersebut mengisyaratkan konsep kesetaraan gender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spritual maupun urusan karir profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal.

Dari kajian di atas, jelaslah salah satu obsesi besar al-Qur'an adalah terwujudnya keadilan di dalam masyarakat. Keadilan dalam al-Qur'an mencakup segala segi kehidupan umat manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Karena itu al-Qur'an tidak mentolerir segala bentuk penindasan, baik berdasarkan kelompok etnis, warna kulit, suku bangsa, dan kepercayaan, maupun yang berdasarkan jenis kelamin. Jika ditemukan pemahaman-pemahaman al-Qur'am yang terkesan tidak adil, maka penafsiran-penafsiran atau pemikiran-pemikiran tersebut terbuka untuk diperdebatkan.³¹

³¹*Ibid.*, h. 265

H. Kesimpulan

Kajian di atas menunjukkan betapa ada persoalan besar yang dihadapi feminis muslim ketika ingin melakukan pemberdayaan terhadap perempuan agar sadar dari ketertindasannya selama ini. Hambatan itu adalah dari ajaran agama itu sendiri baik dari aspek teologi, fikih dan penafsiran-penafsiran terhadap al-Qur'an. Agaknya upaya yang harus dilakukan adalah, *pertama*, Melakukan rekonstruksi tafsir yang lebih adil dan tafsir maudu`I merupakan satu metode yang dapat digunakan. *Kedua*, Dalam bidang Fikih perlu dilakukan Dekonstruksi Fikih yang patriarkhi menjadi Fikih yang lebih adil. Usaha-usaha yang telah dilakukan para tokoh agaknya perlu didukung sepenuhnya oleh aktivis feminis. *Ketiga*, Melakukan sosialisasi wacana gender ke tengah-tengah masyarakat dengan memanfaatkan majlis Ta`lim, pengajian-pengajian dan terlebih lagi pesantren-pesantren.

Billahittaufiq Walhidayah,

BEK
Merdeka Kreasi

PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRUR TENTANG TEORI HUDUD DAN IMPLIKASINYA DALAM PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan

Posisi Islam, dalam masyarakat Suriah telah berubah secara mendasar pada masa-masa modern. Pada awal abad kesembilan belas, kaum elit politik dan sosial di kesultanan ‘Usmaniyyah mempersatukan institusi-institusi, symbol-simbol, dan kaum ulama Islam. Selama era ‘Usmaniyyah (1517-1918), para sultan melegitimasi otoritas mereka dengan mengklaim menjalankan pemerintahan sesuai dengan Islam. Legitimasi keagamaan ini selaras dengan posisi menonjol ulama di kalangan elit urban Suriah. Di antara pemuka-pemuka agama yang menduduki jabatan tertinggi adalah para mufti dan keturunan Nabi (naqīb al-asyrf). Orang-orang yang berkedudukan tinggi lainnya meliputi hakim-hakim pengadilan, para pembantu mufti, para pengajar di sekolah-sekolah unggulan, serta para khatib dan imam shalat di masji-masjid terhormat. Dengan demikian, otoritas ‘Usmaniyyah dan institusi-institusi keagamaan setempat saling memperkuat otoritas satu sama lain.¹

¹Ensiklopedi, hlm. 269.

Pada paruh kedua abad kedua puluh, kecenderungan sekuler mendominasi Suriah, dan gerakan-gerakan pemulihan kedudukan tertinggi Islam menjadi alasan bagi pembangkangan politik.² Kecenderungan sekular dalam Suriah merdeka menjadi menonjol pada 1946, ketika Suriah mengadopsi sebuah undang-undang sipil baru yang telah diberlakukan di Mesir pada tahun yang sama. Sebelumnya, Mecelle undang-undang “Usmaniyah yang berasal dari mazhab hukum Hanafi telah mengatur urusan-urusan sipil. Dengan meminjam dari Mesir, pemerintah Suriah menjauh dari hukum Islam. Di sisi lain, pada 1953 pemerintah menegaskan pengaruh Islam atas kehidupan keluarga dengan mengeluarkan undang-undang Status Personal baru yang mengatur soal perkawinan, perceraian, dan soal-soal keluarga lainnya. Undang-undang ini menerapkan hukum Islam bagi orang-orang Sunni, ‘Alawiyah, dan Ismailiyah, tetapi orang-orang Druze, Kristen dan Yahudi masing-masing memiliki peraturan khusus mereka sendiri.³

Sistem Hukum yang berlaku di Suriah adalah bersumber dari Hukum Islam dan Sistem Hukum Sipil (*civil law system*), dengan menyelenggarakan pengadilan agama secara khusus tanpa adanya paksaan. Konstitusi Republik Arab Suriah adalah Konstitusi 1973. Kitab Undang-undang Perdata Suriah yang diundangkan sejak 1953, setelah digunakan selama 22 tahun, kemudian diamandemen dengan Kitab Undang-undang Hukum Perdata 1975. Perubahan utama dalam amandemen ini adalah berkenaan dengan poligami, warisan, nafkah hidup, perceraian, hadanah, dan biaya menyusui.⁴

Di dalam buku *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* yang disunting oleh Charles Kurzman, Muhammad Syahrur dimasukkan ke dalam sederetan pemikir Islam Liberal bersama Ali Abd Raziq, Muhammad Sa`id al-Asmawi, Fatima Mernissi, Abdullah Ahmad An-Na`im, Mahmoud Muhammad Taha dan sebagainya.⁵ Setidaknya ini menunjukkan betapa pentingnya

²Ibid.

³Ibid, hlm. 272.

⁴Tahir Muhammad, *Personal Law in Islamic Countries, History, Text and Comparative Analysis*, New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987, hlm. 141.

⁵Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran ISLAM Kontemporer tentang Isu-isu*

posisi Syahrur dalam konstalasi Islam Liberal sebagai satu bentuk aliran pemikiran Islam Kontemporer.

Masih mengutip Charles Kurzman, tampaknya Syahrur diposisikan sebagai pemikir Islam Liberal yang berada dalam bentuk ketiga⁶, yang oleh Kurzman diistilahkan dengan syari`ah yang ditafsirkan (*interpreted syari`ah*). Menurut pandangan kelompok ketiga ini syari`ah itu dapat ditafsirkan oleh manusia, tidak saja didasarkan pada kemestian menafsirkan agar tetap relevan dengan perkembangan zaman, tetapi juga al-Qur`an sebagai kitab suci umat Islam memberi peluang yang besar untuk ditafsirkan.

Tidaklah mengherankan jika Muhammad Syahrur membangun pemikirannya dengan tetap berpijak kepada penafsiran al-Qur`an. Yang menarik adalah hasil penafsiran Syahrur terhadap ayat-ayat al-Qur`an membawa pemikiran yang liberal. Karyanya yang cukup terkenal sekaligus kontroversial diberi judul *al-Kitab wa al-Qur`an; Qira`ah Mua`sirah*. Jelas sekali melalui anak judul *qira`ah mu`ashirah* (bacaan kontemporer) Syahrur secara implisit menjelaskan bahwa al-Qur`an harus dibaca dalam suasana zaman kontemporer, seolah-olah al-Qur`an itu diturunkan kepada kita dan nabi Muhammad SAW dan Rasul baru saja wafat.⁷

Berangkat dari model penafsiran yang sama sekali baru inilah, Syahrur menawarkan teori *nazhriyah al-Hudud* (teori hudud) untuk menerobos kebuntuan pemikiran hukum Islam selama ini. Pembahasan

Global, Terj. Heri Junaidi dan Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001)

⁶Charles Kurzman menjelaskan tiga bentuk Islam Liberal. Pertama, Syari`ah Liberal (liberal syari`ah) yang menyatakan bahwa syari`at itu bersifat liberal pada dirinya sendiri jika dipahami secara tepat. Dengan mengutip tulisan Ali Bullalac (turki lahir 1951), Kurzman menyatakan bahwa piagam Madinah (medina Document) jaminan hukum Rasulullah terhadap hak-hak non-muslim untuk hidup di bawah pemerintahan muslim-menghadirkan sebuah contoh bagaimana syari`ah memecahkan masalah-masalah kontemporer secara liberal. *Kedua*, syari`ah yang diam (silent syari`ah) yang berpandangan bahwa syari`ah tidak memberi jawaban terhadap masalah-masalah tertentu atau juga dapat disebut sebagai masalah yang tidak ada ketentuan nashnya (*fima la nassa fih*). Bentuk liberal yang kedua ini lebih jelas dapat dilihat pada pemikiran Ali Abd Raziq yang menyebut bahwa syari`ah tidak menyebutkan secara khusus bentuk negara yang harus diikuti oleh kaum muslim, karena itu ia membolehkan pembentukan demokrasi-demokrasi liberal. Ketiga, yang telah disebut di muka.

⁷Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur`an: Qira`ah mu`ashirah*, (Beirut: Syirkah li al-Tauzi` wa al-nasr), h. 44

ini ingin menjawab pertanyaan bagaimanakah teori hudud yang dikembangkan oleh Syahrur dan bagaimana pula implikasinya dalam pengembangan hukum Islam.

B. Biografi Singkat

Muhammad Syahrur Ibn Da`ib Syahrur dilahirkan di Damaskus, Suriah, pada 11 Maret 1938. Ia menjalani pendidikan dasar dan menengahnya di lembaga pendidikan `Abd Rahman Al-Kawakibi, Damaskus dan tamat pada tahun 1957. selanjutnya ia memperoleh beasiswa dari pemerintah untuk melanjutkan studi teknik sipil (*handasah madaniyah*) di Moskow, Uni Soviet. Berhasil memperoleh gelar Diploma dalam teknik sipil pada 1964. Kemudian pada tahun berikutnya bekerja sebagai dosen Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Selanjutnya ia dikirim oleh pihak universitas ke Irlandia-Ireland NaIonal University- untuk memperoleh gelar magister dan doktornya dalam spesialisasi Mekanika Pertahanan dan Pondasi, hingga ia memperoleh gelar Master of sciencenya pada 1969 dan gelar Doktor pad atahun 1972.⁸

Pada tahun 1982-1983 Dr. Ir. Muhammad Syahrur dikirim kembali oleh pihak universitas untuk menjadi tenaga ahli pada Al-Saud Consult, Arab Saudi. Dia juga bersama beberapa rekannya di fakultas membuka Biro Kunsultan teknik Dar al-Istisyarat al-handasiyah di Damaskus.⁹

Syahrur sangat menguasai bahasa Inggris dan Rusia, selain bahasa ibunya sendiri, bahasa Arab. Disamping itu, dia juga menekuni bidang yang menarik perhatiannya, yaitu filsafat Humanisme dan pendalaman makna bahasa Arab. Menurut beberapa informasi Syahrur belajar bahasa Arab kepada ja`far Dek al-Bab yang pada perkembangan berikutnya sangat mempengaruhi pemikiran linguistiknya. Pertemuannya yang

⁸Abdul Mustaqim, Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur, dalam, *Hermeneutika Al-Qur`an: Mazhab Yogya*, ed. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Forstudies dan Islamika), h. 123. lihat juga, Maunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, TaFsuir Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur`an: tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer", dalam, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 237.

⁹*Ibid.*,

pertama terjadi tahun 1964 sedangkan pertemuan kedua dengan guru bahasa Arabnya terjadi pada tahun 1980.¹⁰

Sesuai dengan bidang keahlian dasarnya, Syahrur telah menulis buku yang berkenaan dengan teknik fondasi bangunan dalam tiga volume dan mekanika tanah. Disamping ahli dalam bidang teknik, Syahrur juga sangat menekuni disiplin ilmu-ilmu keislaman. Tidak saja menekuni tetapi Syahrur juga tampil sebagai pemikir Islam kontemporer yang pikiran-pikirannya lebih maju dari pendahulu-pendahulunya seperti Fazlur Rahman dan sebagainya. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* merupakan karyanya yang monumental sekaligus kontroversial. Tidak tanggung-tanggung, *al-Kitab* diselesaikannya dalam waktu yang cukup panjang antara 1970-1990.¹¹

Tidaklah berlebihan jika Peter Clarck berkomentar bahwa pada tahun 1990 dunia Arab pernah diguncang oleh munculnya sebuah buku yang sangat kontroversial buah karya Muhammad Syahrur, yaitu *al-kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asharah*. Buku tersebut mencoba “mengusung” gagasan-gagasan baru yang cerdas dan liberal mengenai konsep-konsep al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan diskursus teologi, hukum, moral, maupun social kemasyarakatan.¹²

¹⁰Muhammad Faisal Hamdani, Pokok-Pokok dan Metode pemikiran Syahrur, dalam, *Analytica Islamica*, Vol.3, No 2 Nopember 2001, PPS IAIN.SU Medan, h. 143-144

¹¹Buku *al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah Muashirah* itu ditulis secara bertahap dan melewati tiga fase sekitar dua puluh tahun. **Fase pertama** antara tahun 1970-1980. Pada fase ini, Syahrur masih menempuh jenjang Magister dan Doktor dalam bidang teknik sipil National University of Ireland, Dublin, Irlandia. Fase ini merupakan fase pengkajian dan peletakan dasar-dasar pemahaman Syahrur terhadap metodologi memahami konsep al-Zikr, alrisalah dan al-Nubuwwah, serta istilah-istilah dasar bagi al-Zikr. Pada **fase kedua** (1980-1986) pada masa itu Syahrur bertemu dengan Jafar Dak al-Bab, teman sejawatnya mengajar di Damaskus yang lulus doktornya di bidang ilmu bahasa atau linguistik (*al-lisāniyyāt*) di Universitas Moskow tahun 1973. Jafar mengajarkan kepada Syahrur tentang pemikiran-pemikiran Al-Farabi, Abu Ali Al-Farisy dan muridnya, Ibn Jinny dan Abd AlQahir Al-Jurjany. Dari pemikiran mereka itulah Syahrur memahami bahwa lafazh mengikuti makna, bahwa bahasa Arab tidak mengenal sinonimitas (*taraduf*), bahwa Nahwu dan Balaghah merupakan dua ilmu yang saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Kemudian **fase ketiga** (1986-1990). Pada fase ini Syahrur mulai menyusun pembahasan berdasarkan tema-tema tertentu. Pada tahun 1986-1987 ia berhasil menyelesaikan bab pertama buku *Al-Kitāb wa al-Qurān: Qirāah Muāsirah*, yang merupakan masalah-masalah sulit dan bab-bab selanjutnya diselesaikan Syahrur sampai tahun 1990. Lihat Muhammad Syahrur, *Al-Kitāb wa al-Qurān: Qirāah Muāsirah*, (Damaskus: Al-Ahali li athThibaah wa an-Nasyr wa at-Tauzi, 1990), 46-48.

¹²Abdul Mustaqim, *op.cit*, h. 122

Syahrur dapat disebut sebagai pemikir Islam kontemporer yang sangat produktif. Karya-karyanya adalah, *Dirasah islamiyah mu`ashirah fi al-daulah wa al-mujtama`* (1994). *Al-Islam wa al-iman:Manzumat al-Qiyam* (1966). *Masyru` misaq al-a`mal al-Islam, Nahwa usul jadidah li al-fiqh al-islami*. Disamping itu, Syahrur juga suka menulis artikel di majalah dan jurnal, antara lain dapat dilihat di muslim politic Report dengan judul, *the divine text and pluralisme in Moslem Societies* dan *Islam in the 1995 Beijing World Conference of Women* dalam Kuwait Newspaper.¹³

C. Kerangka Pemikiran Syahrur

Ketika melihat judul bukunya *al-Kitab wa al-Qur`an*, pertanyaan yang muncul adalah mengapa Syahrur membedakan antara al-kitab dan al-Qur`an dua kata yang selama ini dipahami sinonim (muradif). Ternyata bagi Syahrur dua kata ini berbeda, karena baginya tidak ada kata yang memiliki makna yang sama.

Al-Kitab adalah sekumpulan tema yang diwahyukan Allah kepada nabi Muhammad SAW terdiri dari ayat-ayat yang terdapat dalam mushaf. Sedangkan al-Qur`an adalah ayat-ayat mutasyabihat yang sering dinamakan dengan *al-sab`u al-mastani*. Al-Qur`an menurutnya merupakan bagian dari al-kitab.¹⁴

Selanjutnya, al-Kitab berisi tentang dua hal pokok, yaitu *kitab al-risalah* dan *kitab al-nabawiyah*. Yang pertama berisi tentang kaidah-kaidah bertindak bagi manusia, baik berupa ibadah, mu`amalah dan akhlak. Hal ini tercakup di dalam ayat-ayat muhkamat yang sering disebut dengan *umm al-kitab*. Sedangkan yang kedua, *kitab al-nabawiyah*, terdiri dari sekumpulan pengetahuan tentang alam, sejarah dan hakikat wujud objektif (*hakikat al-Wujud al-Mawdu`i*). Hal ini tergambarkan

¹³Artikel ini dimuat oleh Charles Kurzman dalam bukunya dengan judul, *Islam dan Konfrensi Dunia Tentang Beijing tahun 1995*. lihat, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran ISLAM Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Terj. Heri Junaidi dan Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001) h. 210-214.

¹⁴Abdul Mustaqim, *op.cit*,h. 125, lihat juga, Umi Chaidaroh, *The Theory of Limits; Respon Epistemologi Hukum Islam Syahrur dalamMenghadapi tantanan Zaman*, dalam, *Akademika: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10, No 2 Maret 2002, PPS IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2002, h. 93

dalam ayat-ayat Mutasyabihat dalam al-Qur`an.¹⁵

Untuk lebih jelasnya perbedaan antara Nubuwwah dan Risalah dapat dilihat di bawah ini:¹⁶

Kriteria	Nubuwwah	Risalah
Karakter	Terdiri atas ilmu-ilmu yang obyektif (mawdui`)	Terdiri dari hukum-hukum (al-ahkam) yang subyektif (Zanni).
Fungsi	-Pembedaan antara yang hak dengan yang bathil -Memposisikan Muhammad SAW sebagai seorang nabi	-Pembeda antara yang halal dan yang haram -Memposisikan Muhammad sebagai seorang Rasul. Hudud, ibadah, akhlak
Muatan	Aturan universal alam semesta, aturan sejarah (ahsan al-qasas), aturan particular fenomena alam (ahsan al-hadis, al-sab`ul al-mastani) ayat-ayat.	(al-wasaya), ta`limat yang bersifat khusus atau umum, namun tidak termasuk dalam syari`at, dan informasi ajaran yang pernah diterapkan pada Nabi, bersifat local dan temporal.

Dengan demikian di dalam risalah kenabian terdapat lima hal pokok, 1. *al-Hudud*, 2. *al-Ibadah*, 3. *al-akhlak*, 4. *Al-Ta`limat* (ajaran-ajaran yang bersifat khusus dan umum, 5. *al-Ta`limat* (ajaran-ajaran yang sifatnya priodik). Bagi Syahrur al-kitab itu adalah kitab yang menyejarah, yang sangat terkait dengan ruang dan waktu. Pemahaman dan penafsiran yang berkembang pada saat al-kitab itu diturunkan sekitar abad 7 M tentu menjadi tidak relevan dengan situasi yang berkembang saat ini. Sampai di sini Syahrur menyatakan, perlakukanlah al-Qur`an seolah-olah ia baru saja diwahyukan dan Nabi SAW baru meninggal kemarin. Bagi Syahrur otoritas pemahaman atas pesan-pesan ilahi terletak di atas pundak generasi saat ini, bukan menjadi tanggungjawab generasi pada abad 7 atau generasi ulama pimpinan mazhab lima.¹⁷

¹⁵Muhammad Syahrur, *al-Kitab*, *op.cit*, h. 55

¹⁶Burhanuddin, "Artikulasi Teori Batas (Nazariyyah al-Hudud) Muhammad Syahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia, dalam *Hermeneutika Al-Qur`an: Mazhab Yogya*, ed. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika), h. 12154-155.

¹⁷Burhanuddin, *op.cit*, h. 149

Mengapa dimensi kesejarahan al-kitab tersebut menjadi sangat penting bagi Syahrur? hemat penulis hal ini disebabkan oleh tiga hal pokok yang sampai saat ini masih membelenggu umat Islam. *Pertama*, tidak adanya penelitian ilmiah yang obyektif, khususnya terkait dengan studi teks Kitab suci. *Kedua*, kajian keislaman yang ada berangkat dari perspektif yang tidak lagi sesuai dengan konteks kekinian, namun bersifat subyektif dan doktriner. Kalaupun ada, kajian tersebut hanya memperkuat status quo pemikiran dan tidak ada tawaran baru sebagai solusi problematika kontemporer. *Ketiga*, terabaikannya filsafat dan humaniora karena adanya kecurigaan bahwa pemikiran filsafat Yunani (Barat) secara mendasar dan keseluruhan adalah keliru dan sesat. Yang dilakukan selama ini adalah klaim kebenaran bahwa Islam di atas segalanya.

Syahrur memandang perlu untuk membangun struktur keilmuan Islam yang mapan dan valid dan langsung bersumber dari *al-tanzil*. Umat Islam kontemporer saat ini sangat membutuhkan sebuah teori yang mampu melakukan Islamisasi pengetahuan dengan memberikan paradigma ilmiah pada diri setiap muslim, sehingga timbul rasa percaya diri dan keberanian untuk berinteraksi dengan nilai dan konsep manapun yang dihasilkan manusia tanpa melihat metodologinya. Syahrur mengkritik karena belum adanya teori kontemporer, telah menyebabkan kaum muslimin mengalami pembusukan pemikiran (*al-tafakkuk al-fikr*), fanatisme mazhab, pemikiran statis, dan mewarisi kekacauan politik yang berlangsung selama ratusan tahun.

Tidak dapat ditawar-tawar lagi menurut Syahrur adalah membangun sebuah episteme (*al-manhaj al-ma'rifi*) yang bersumber dari teks Tuhan sendiri. Untuk memulainya harus diawali dari peralihan paradigma dalam memandang tradisi dan modernitas. Syahrur memaknai tradisi (*turas*) sebagai produk kesungguhan manusia dalam realitas sejarahnya. Oleh karena itu, kita diperkenankan mengapresiasi tapi dilarang menyakralkannya. Sedangkan modernitas (*al-mu'asirah*) merupakan interaksi manusia dengan produk pemikiran kontemporer yang juga dihasilkan manusia.

D. Teori Batas

Al-Hudud atau yang sering disebut dengan *theory of limit* atau *teori batas* merupakan konsep yang cukup penting dalam struktur pemikiran Syahrur. Terma *al-Hudud* biasanya digunakan dalam fikih jinayah, sebagaimana berkenaan dengan had zina, pencurian, dan tuduhan zina. Bagi penzina had nya adalah cambuk 100 kali, untuk pencurian hukumannya adalah potong tangan, dan bagi *qazif* yang tidak dapat membuktikan tuduhannya dicambuk 80 kali. Inilah yang disebut had (jamaknya *hudud*) yang secara literal berarti batas dan batasan. Jadi dalam hukum pidana Islam hukuman yang dikenakan kepada para pelaku adalah untuk membatasi tindakan kejahatan baik untuk dirinya ataupun bagi orang lain. Atas dasar inilah disebut dengan had-hudud.

Syahrur agaknya mengelaborasi konsep hudud di dalam al-Qur`an kepada makna yang lebih luas. Sebelum sampai ke hudud, Syahrur menjelaskan terlebih dahulu watak ajaran Islam. Baginya sifat Islam itu pada satu sisi lurus (*al-istiqamah*)¹⁸ sekaligus juga bengkok, miring atau condong (*al-hanafiyah*)¹⁹. Jadi dua sifat ini sangat kontradiktif yang dengan sifat kontradiktif itulah akan selalu muncul gerakan-gerakan dialektis. Selanjutnya dengan gerakan dialektis ini memungkinkan munculnya ratusan juta peluang (*ihhtimalat*) ijtihad dalam tasyri` Islam haingga akhir.

Sebelumnya Syahrur sempat gelisah ketika menganalisa terma-terma *al-istiqamah*, *al-hanafiyah*, *al-din al-qayyim* sebagaimana yang terdapat di dalam surah *al-an`am*: 161:

قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۖ دِينًا قِيمًا مِثْلَ آبَائِهِمْ حَنِيفًا
وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ - ١٦١

¹⁸Kata *Istiqamah* terambil dari kata *qam* yang memiliki dua arti yaitu, kumpulan laki-laki dan berdiri tegak atau kuat (*al`azam*). Jadi *al-istiqamah* yang maknanya lurus atau tegak adalah lawan dari melengkung (*al-inhiraf*)

¹⁹Kata *hanif* berasal (*musytaq*) dari kata *hanaf* yang dalam bahasa Arab berarti bengkok, melengkung atau dapat juga dikatakan orang yang berjalan dengan dua kakiknya (*ahnafa*) atau orang yang bengkok kakinya. Terma *al-hanafiyah* ini cukup banyak disebut di dalam al-Qur`an seperti *al-An`am*:79 dan 161, *al-Rum* :30, *al-Bayyinah* ;5, *al-Hajji*: 31, *an-Nisa`*:125 dan *al-Nahl*:120 dan 123.

Terjemahan: Katakanlah: “Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku kepada jalan yang lurus, (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang musyrik”.

Bagaimana mungkin Islam menjadi kuat jika harus disusun dari dua hal yang kontradiksi. Setelah menganalisisnya Syahrur memperoleh pemahaman bahwa al-hunafa adalah sifat alami dari seluruh alam. Langit dan bumi yang notabene sebagai susunan kosmos adalah bergerak dalam garis lengkung, bahkan electron terkecil pun mengalami hal yang sama. Tidak ada dari tata alam ini yang tidak bergerak melengkung. Sifat inilah yang membuat tata kosmos menjadi teratur dan dinamis. Dengan demikian *al-din al-hanif* adalah agama yang selaras dengan kondisi ini, karena *al-hanif* merupakan pembawaan yang bersifat fitrah. Manusia sebagai bagian dari alam materi juga memiliki sifat fitrah ini.²⁰

Sejalan dengan fitrah alam tersebut, dalam aspek hukum juga terjadi. Realitas masyarakat senantiasa bergerak secara harmonis dalam wilayah tradisi social serta ada-istiadat. Persoalan selanjutnya bagaimana sifat pergerakan tersebut tidak melenceng. Sampai disinilah diperlukan patokan yang lurus (*al-istiqamah*) dan hal ini diwadahi dalam bentuk teori batas. Dengan demikian dapatlah dikatakan teori batas merupakan aturan-aturan hukum Islam yang berisi gerakan-gerakan bengkok tapi dalam rambu yang lurus. Dengan adanya gerakan-gerakan yang berkelok-kelok atau bengkok tapi lurus ini menjadikan ajaran Islam mampu menghadapi dan menjawab tantangan modernitas.

Syahrur merumuskan teori hududnya berangkat dari Q.S an-Nisa` ayat 13-14 yang terkait dengan pembagian waris.

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۖ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ
تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ - ۳۱ وَمَنْ يَعْصِ
اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ

²⁰Burhanuddin, *op.cit*, h. 155-156

Terjemahan: (Hukum-hukum tersebut) itu adalah ketentuan-ketentuan dari Allah. Barangsiapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya kedalam surga yang mengalir didalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya; dan itulah kemenangan yang besar. Dan barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan.

Pada ayat 13 terdapat kalimat *tilka hudud Allah* dan pada ayat 14 terdapat kalimat *wa yata'adda hududahu*. Kata *hudud* di sini berbentuk jamak (plural) dari bentuk mufradnya *hadd*, yang artinya batas (limit). Pemakaian bentuk plural di sini menandakan bahwa batas (*had*) yang ditentukan Allah berjumlah banyak, dan manusia memiliki keleluasaan untuk memilih batasan tersebut sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Selama masih berada di dalam koridor batasan tersebut, manusia tidak menanggung beban dosa. Pelanggaran hukum Tuhan terjadi jika manusia melampaui batasan-batasan tersebut.²¹

Dalam pandangan Syahrur, otoritas penentuan hukum hanya milik Allah saja, karena itu Allah adalah satu-satunya penentu hukum yang berlaku hingga akhir zaman. Asumsi ini meniscayakan bahwa hukum yang bersumber dari Tuhan memiliki sifat universal, berlaku untuk segala situasi dan kondisi, sesuai dengan setiap waktu dan tempat (*salih likulli zaman wa makan*).

Konsekuensinya hukum tidak boleh bersifat tunggal dengan satu pemahaman dan perspektif. Hukum Tuhan harus sesuai dengan kecenderungan manusia yang selalu berubah, maju dan berkembang. Maka dalam al-Qur'an akan selalu dijumpai bahwa syari'ah hanya menentukan batasan-batasan (*hudud*) saja, ada yang berupa batasan maksimal (*al-had al-a'ala*) ada yang batasan minimal (*al-had al-*

²¹*Ibid.*,

adna) maupun variasi keduanya.²² Ajaran yang disampaikan kepada Rasulullah bersifat *hududiyah* dan berbeda dengan syari`at rasul-rasul sebelumnya yang bersifat *al-iniyyah*.

Dengan kerangka berpikir yang demikian. Syahrur sampai pada tawarannya tentang teori batas. Ia menyatakan, Allah swt telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan minimum, “al-istiqamah” (*straightness*) dan “al-hanafiyah” (*curvature*), sedangkan ijtihad manusia bergerak dalam dua batasan tersebut. Selanjutnya Syahrur membagi teori hududnya ke dalam beberapa bentuk.

1. Teori Batas Minimal

Syahrur tidak menjelaskan secara definitip makna batas minimal (al-had al-adna) di dalam karyanya. Hanya saja ia langsung memberikan contoh konkrit sebagaimana yang terdapat di dalam surah al-nisa` ayat 22-23. ayat ini bercerita tentang wanita-wanita yang haram dinikahi. Menurut Syahrur ayat ini tidak boleh dikurangi atau diminimalisir seperti kita membolehkan menikah dengan saudara perempuan sepersusuan dengan alasan-alasan baru. Hal ini tetap tidak dapat dibenarkan karena batas minimalnya jelas. Akan tetapi masih dimungkinkan untuk berijtihad misalnya untuk menambahi (memaksimalkan) wanita-wanita yang diharamkan sekalipun dihalalkan. Misalnya keharaman menikahi anak bibi atau anak paman dengan beberapa pertimbangan seperti pertimbangan kedokteran ataupun alasan-alasan ekonomi.²³

2. Teori Batas Maksimal (*had al-`ala*)

Untuk menjelaskan pengertian batas maksimal ini Syahrur menggunakan surah al-maidah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ - ٨٣

²²Lihat, Muhammad Syahrur, *al-Kitab..op.cit*, h. 453

²³*Ibid*, h. 453

Terjemahan: Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Sebagai contoh. Pada ayat ini Allah memberikan batasan maksimal atau tertinggi hukuman bagi pencuri yaitu dalam bentuk potong tangan. Hakim tidak boleh memutuskan hukuman bagi pencuri untuk memotong siku atau bahunya. Jika ini terjadi berarti hakim tersebut telah melampaui had yang ditetapkan Allah. Sebaliknya selama tidak melampaui batas maksimal atau tertinggi, maka bagi seorang mujtahid atau hakim berhak atau boleh untuk menghukum pencuri dengan cara-cara yang ada dibawah batas maksimal.²⁴

Contoh selanjutnya sebagaimana yang terdapat di dalam surah al-isra` ayat 33 dan al-Baqarah ayat 178:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا - ٣٣

Terjemahan: Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan.

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى فَمَنْ عَفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاَتْبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَاَدَاةٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ ۗ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنْ اَعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ - ٨٧١

²⁴Ibid., h. 455

Terjemahan: Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih.

Ayat ini menjelaskan hukuman tertinggi bagi pembunuh yang tidak haq adalah hukuman bunuh (qisas) bagi si pelaku. Ini merupakan batas maksimal dan tidak boleh dilampaui misalnya dengan membunuh keluraganya si pembunuh. Sebaliknya, hakim boleh mengurangi hukuman tersebut sampai batas-batas tertentu jika alasan yang digunakan cukup kuat.²⁵

3. Teori Batas Minimal dan Maksimal secara Bersamaan

Contoh dari teori ini *al-had al-adna wa al-had al-a'la ma'an* ini adalah surah al-Nisa' ayat 11-14.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ ۚ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلَا بَوَىٰهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوُهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ أَبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِّنْ

²⁵Ibid, 455-456

اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا - ۱۱ ﴿۱۱﴾ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ
 أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ
 مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا
 تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا
 تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ
 كَلَّةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَّهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ
 فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ
 يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ
 - ۲۱ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ
 تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ -
 ۳۱ وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا
 فِيهَا ۚ وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ - ۴۱

Terjemahan: Allah mensyariatkan (mewajibkan) kepadamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, (yaitu) bagian seorang anak laki-laki sama dengan dua orang anak perempuan. Dan jika anak itu semua perempuan yang berjumlah lebih dari dua, maka bagian mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika dia (anak perempuan) itu seorang saja, maka dia memperoleh setengah (harta yang ditinggalkan). Dan untuk kedua ibu-bapak, bagian masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika dia (yang meninggal) mempunyai anak. Jika dia (yang meninggal) tidak mempunyai anak dan dia diwarisi oleh kedua ibu-bapaknya (saja), maka

ibunya mendapat sepertiga. Jika dia (yang meninggal) mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) setelah (dipenuhi) wasiat yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih banyak manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan Allah. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana. Dan bagianmu (suami-suami) adalah dua seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka (istri-istrimu) itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya setelah (dipenuhi) wasiat yang mereka buat atau (dan setelah dibayar) hutangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka para istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan (setelah dipenuhi) wasiat yang kamu buat atau (dan setelah dibayar) hutang-hutangmu. Jika seseorang meninggal, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu) atau seorang saudara perempuan (seibu), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersama-sama dalam bagian yang sepertiga itu, setelah (dipenuhi wasiat) yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) hutangnya dengan tidak menyusahkan (kepada ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah. Allah Maha Mengetahui, Maha Penyantun. Itulah batas-batas (hukum) Allah. Barang siapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia akan memasukkannya ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, mereka kekal di dalamnya. Dan itulah kemenangan yang agung. Dan barang siapa mendurhakai Allah dan

Rasul-Nya dan melanggar batas-batas hukum-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka, dia kekal di dalamnya dan dia akan mendapat azab yang menghinakan.

Pada ayat ini Syahrur menjelaskan batas minimal bagi perempuan dan batas maksimal bagi laki-laki. Adanya perbedaan bagian yang tidak sama ini diakibatkan oleh perbedaan tanggungjawab ekonomi. Bagi laki-laki tanggungjawabnya 100 % sedangkan bagi perempuan 0 %. Dalam kondisi seperti ini Allah memberikan bagi perempuan batas bagian minimalnya adalah 3, 33 %, sedang batas maksimal bagi laki-laki adalah 6, 66 %. Bila melanggar batas di atas seperti bagian laki-laki 75 % dan bagian perempuan 25 %, maka hal ini sama dengan melanggar ketentuan (hudud) Allah.²⁶

Adapun bila kita memberi bagian laki-laki 60 % dan perempuan 40 % hal ini masih dalam koridor batasan kebolehan ketentuan Allah dan belum sampai melanggar batasannya. Dalam situasi zaman tertentu, bagian laki-laki bisa berkurang, demikian juga bagian perempuan bisa bertambah hingga batas mendekati atau bahkan sama yang hal ini sangat tergantung dengan situasi dan kondisi tertentu. Pola pembagian warisan ini menurut Syahrur cenderung mendekat atau yang disebutnya dengan *at-taqrib* hingga batas perbandingan yang seimbang antara laki-laik dan perempuan yakni 1:1 atau masing-masing mendapat bagian prosentase 50 %.

Contoh yang paling konkrit adalah berkenaan dengan kebolehan poligami. Menurut Syahrur batas minimal menikah wanita itu adalah satu sedangkan batas maksimalnya adalah 4 orang.

4. Teori Batas Minimal dan Maksimal secara Bersamaan yang Berangkat dari satu Titik

Teori hanya digunakan Syahrur untuk menganalisis firman Allah yang terdapat di dalam surah al-nur ayat 2. dalam hal ini Islam meletakkan batas maksimal dan minimal secara bersamaan dalam satu titik, yakni dengan hukuman 100 cambukan. Pada ayat ini dipahami tidak adanya indikasi meminimalisir atau pengurangan

²⁶*Ibid.*, h. 457-458

hukuman sehingga Allah menegaskannya kembali lewat firmannya, *dan janganlah belas kasihan kepada keduanya-yang dengan belas kasihan tersebut-mencegah kamu dari menjalankan agama Allah*. Dari ayat ini dapat dipahami bahwa hukuman pezina dengan 100 kali cambukan merupakan hukuman minimal dan maksimal sekaligus tanpa bisa dikurangi atau ditambah.²⁷

5. Teori Batas Maksimal dengan Mendekati Garis Lurus

Teori ini berkenaan dengan larangan Allah kepada manusia agar tidak melanggar batas maksimal, akan tetapi mendekati batas tersebut sudah merupakan larangan. Dalam hal ini Syahrur mencontohkan dilarangnya berzina. Larangan ini merupakan batas maksimal, sedangkan mendekati zina yang berarti belum sampai berzina sudah dilarang juga.²⁸

6. Teori Batas Maksimal Positif Tertutup tidak boleh melampauinya dan Batas Minimal boleh Melampauinya.

Teori ini berlaku dalam hal distribusi harta benda. Yang diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk, riba, zakat dan sadaqah. Batas yang tidak boleh dilampaui adalah riba dan batasan minimal yang boleh dilewati adalah zakat semisal 2,5 %, karena ia merupakan batas minimal harta yang boleh dikeluarkan. Bentuk *tasarruf* yang dapat melampaui zakat disebut dengan sadaqah. Selanjutnya berkenaan dengan riba batas maksimal yang sudah tertutup atau tidak boleh dilampaui adalah 100 % sebagaimana yang disebut oleh al-Qur`an dengan kata *ad`afan muda`afah*. Jika kurang dari jumlah itu masih diperbolehkan dalam arti tambahan (riba) belum melanggar batas ketentuan Allah.²⁹

²⁷*Ibid.*, h. 463

²⁸*Ibid.*,h. 464-465

²⁹*Ibid.*, h. 464

E. Implikasi Pemikiran Syahrur dalam Pengembangan Hukum Islam

Seperti yang dinformasikan oleh M. Aunul Abid Sah dan Hakim Taufiq, karya Syahrur yang jernih tersebut telah mengundang banyak orang terlibat dalam diskursus yang dibangun Syahrur baik yang pro ataupun yang kontra. Tidak tanggung-tanggung Jamal al-Banna seorang intelektual Muslim Mesir, tokoh gerakan buruh dan adik kandung Hasan al-Banna mengakui bahwa buku tersebut sebagai metode baru dalam interpretasi teks kitab suci al-Qur`an. Beberapa karya yang muncul adalah, *Tahafut Qira`ah Mu`asirah (kerancuan bacaan kontemporer)* oleh Dr. Munir Muhammad Thahir al-Syawwaf seorang sarjana hukum dari Libanon, *al-Furqan wa al-Qur`an* oleh Syaikh Khalid Abd al-Rahman Al-`Akk, *Qira`ah ala Kitab al-Kitab wa al-Qur`an* oleh Halah al-Quri, cendekiawati Palestina yang tinggal di Mesir, dan sebagainya.³⁰

Tidak kalah menariknya Wael B Hallaq menilai ide orisinal Syahrur ini sebagai gagasan yang kontroversial sekaligus inovatif dan revolusioner.³¹ Hallaq memuji teori batas ini sebagai jawaban atas pelbagai persoalan yang belum di jawab Fazlurrahman dengan teori *double movement*-nya.

Persoalannya sekarang adalah bagaimana kita meletakkan pemikiran Syahrur dalam konteks pengembangan atau lebih tepat pembaharuan pemikiran hukum Islam. Sebelum menganalisis lebih jauh hal ini, menurut Syahrur kesalahan utama fiqih Islam dan tafsir Al-Qur`an konvensional yang ada sekarang bersumber dari kesalahan metodologi yang tidak memperhatikan karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks-teks kitab suci. Akibatnya sekarang hukum Islam yang ada sekarang membebani punggung umat dan tidak sesuai lagi dengan

³⁰ M.Aunul Abid Sah dan Hakim Taufiq, *op.cit*, h. 238

³¹Di dalam bukunya Hallaq menyatakan, *these questions and many more do find thoughtful answers in the revolutionary and innovative theory of the Syrian engineer Muhammad Syahrur, whose recent work al-kitab wa al-Qur`an advances some of the most controversial ideas in the middle East today*. Lihat, Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (Cambridge Oxford University, 1997), h. 245

kemajuan ilmu pengetahuan serta situasi dan kondisi abad ke 20.³²

Satu bentuk kekeliruan tersebut dapat dilihat pada ayat-ayat yang berkenaan dengan jender. Menurutny kesalahan fuqaha adalah seringkali mencampuradukkan ayat-ayat gender yang terdapat dalam umm al-kitab, antara yang bersifat hudud dengan yang bersifat *ta`limat* (informasi). Ayat-ayat yang bersifat *ta`limat* bias dilanggar atau tidak dikerjakan, atau malah mengerjakan sebaliknya, karena ia hanya sekedar petunjuk etis. Adapun ayat-ayat hudud harus bisa mentoleransi perilaku-perilaku anak manusia, selama perilaku tersebut masih dalam batasan *ma baynahuma* ataupun yang *al-a`la*.³³

Lebih jelasnya ayat yang terdapat di dalam al-Qur`an surah al-Nur :31 *wa qul li`l mu`minat yaghdhudna min abasarihinna...* termasuk ayat-ayat yang menjelaskan batasan dalam adab berpakaian.

Begitu juga surah al-Nisa` :3 *Fankihu ma thaba lakum min al-nisa` mastna wa tsulasa....* termasuk ayat-ayat yang menjelaskan batasan dalam berpoligami. Di lain pihak surah al-ahzab:59 *ya ayyuha al-nabi qul li azwajika wa banatika wa nisa` al-mu`minin....* adalah ayat-ayat yang bersifat *ta`limat* (informasi).

Dengan demikian dalam konteks ayat-ayat hukum meminjam perspektif Syahrur, faktor yang sangat perlu diperhatikan; membedakan ayat-ayat yang memuat *al-Hudud* dan *ta`limat*. Membedakan ayat-ayat *al-Hudud* sangat diperlukan untuk membuat batasan-batasan minimum dan batasan-batasan maximum. Selanjutnya di dalam batasan-batasan inilah sebenarnya ijtihad para mujtahid abad XX menjadi sangat mungkin dilakukan. Jika yang diketahui hanya batasan minimum, maka berijtihad untuk melebihi batasan minimum itu boleh dilakuakn dan hal tersebut merupakan ruang ijtihad. Demikian juga sebaliknya, jika telah diketahui batasan maximum, maka ruang ijtihad adalah menurunkan bentuk hukumannya sepanjang ada alasan yang cukup kuat untuk melakukannya. Jika diketahui batasan minimum dan maximumnya sekaligus, maka antara batasan tersebut adalah ruang ijtihad.

³²Muhammad Syahrur, *alk-Kitab...op.cit*, h.592

³³Dikutip oleh Aunul Abdi dari Munir Muhammad Thahir AL-Syawwaf, *Tahafut Qira`ah Mu`ashirah*, (Limassol Cyprus:1993), h. 24. lihat Aunul Abied Shah, *op.cit*, h. 241

Sedangkan memahami ayat-ayat ta`limat menjadi perlu karena seringkali ayat-ayat ta`limat inilah yang dijadikan dalil untuk menetapkan suatu hukum. Pada hal menurut Syahrur, ayat-ayat ta`limat hanya sekedar informasi yang bisa dilaksanakan namun bisa juga ditinggalkan karena informasi tersebut telah tertinggal.

Dengan teori limit Syahrur tersebut paling tidak yang paling nyata “dilanggarnya” adalah konsep qat`i dan zanni. Kendatipun para ulama berbeda tentang mana ayat-ayat yang qat`i dan mana ayat-ayat yang zhanni, namun mereka tetap sepakat bahwa di dalam al-Qur`an terdapat ayat-ayat yang qat`i dan zhanni. Terlebih lagi dalam ayat-ayat hudud (dalam perspektif konvensional) yang lafaznya malah menggunakan angka-angka, dipahami sebagai qat`i al-dilalah. Namun bagi Syahrur hal tersebut masih bisa berubah, karena ia hanya memahaminya sebagai batas maksimal saja.

Jika selama ini penolakan terhadap gerakan pembaharuan pemikiran Islam disebabkan gerakan tersebut dipandang telah keluar dari sumber fundamental Islam, maka Syahrur telah membuktikan bahwa pembaharuan pemikiran Islam dengan membuka ruang ijtihad yang selebar-lebarnya dapat dilakukan dengan tetap berada dalam bingkai al-Qur`an.

Obsesi Syahrur sebenarnya bagaimana membangun pemikiran hukum Islam berangkat dari landasan metodologi yang kokoh dan metodologi itu sendiri harus bersumber pada *al-tanzil*. Hanya dengan inilah pembusukan pemikiran Islam dapat dihindarkan.

Sayangnya pemikiran Syahrur ini sering disalahpahami atau sengaja disalahpahami. Di dalam karyanya yang terbit belakangan dalam rangka merespon penolakan terhadap al-kitab, Syahrur menyebut ada sekelompok orang yang menolak al-kitab berangkat dari ketidakpahaman dengan apa yang ditulis walaupun ia telah membacanya (*qara`a wa lam yafham syaia*). Ada juga yang pura-pura bodoh pada hal ia orang yang memiliki kearifan, seolah-olah tidak memahami metode yang ditempuh.³⁴

³⁴Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah Mu`ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama`*, (t.p. Damaskus:1994) h. 35

F. Kesimpulan

Di dalam karyanya Dirasah Islamiyah Mu`asirah Syahrur mengutip pandangan dua imam mazhab yaitu Abu Hanifah al-Nu`man dan al-Syafi`i. *Kalamuna haza ra`yu...faman kana `indahu khairun minhu fal ya`ti bih (Abu Hanifah) dan RA`yi Shawab yahtamilu al-khata`...wa ra`yu ghairi khata` yahtamilu al-shawab (al-Syafi`i)*. Hemat penulis pernyataan tersebut adalah bentuk dari sebuah kesadaran seorang pembaharu kendatipun ia telah melalui waktu yang cukup paanjang lebih kurang 20 tahun dalam menulis al-kitab wa al-qur`an, tetap mengandung kemungkinan kesalahan-kesalahan.

Dengan demikian apa yang ditawarkan Syahrur dengan teori limitnya terlepas dari kelebihan dan kekurangannya, ternyata telah mampu mendobrak kebuntuan metode pemikiran Islam selama ini.

BEK
Merdeka Kreasi

REFORMASI DAN KONTEKSTUALISASI IJTIHAD DALAM ERA MODERN

A. Pendahuluan

Persoalan yang dihadapi umat Islam pada abad 21 baik dalam skala local ataupun internasional akan semakin kompleks. Persoalan-persoalan itu tidak lagi hanya menyangkut masalah-masalah fikih yang biasanya sangat sederhana tetapi sudah merambah pada masalah-masalah kontemporer sebagaimana yang berkembang saat ini. Umat Islam khususnya para ulama dituntut untuk menjawab atau setidaknya merespon persoalan-persoalan modernitas, seperti persoalan demokrasi, gender, hubungan Sunni dan Syi`ah, muslim dan non muslim dan lainnya. Tegasnya, ijtihad pada masa-masa akan datang harus mampu menjawab masalah tersebut tidak saja secara ukuran keagamaan itu sah tetapi juga ijtihad tersebut harus dapat merekayasa kehidupan social, politik, ekonomi Islam umat menjadi lebih baik lagi.

Dalam upaya itulah, memadankan system ijtihad masa lalu diduga tidak mampu menjawab masalah-masalah di atas. Alasannya sederhana saja, bagaimana mungkin alat ijtihad yang digunakan untuk menjawab masalah-masalah yang timbul pada abad XIII diterapkan

sedemikian rupa untuk merespon persoalan yang berkembang pada abad XXI. Sampai di sini mau tidak mau, harus dilakukan reformulasi atau rekonstruksi ijtihad tersebut menjadi sesuatu yang lebih baru dan kontekstual.

Pada pembahasan awal, makalah ini akan mencoba untuk menginventarisasi seputar persoalan ijtihad, selanjutnya mengkaji pemikiran-pemikiran yang berkembang dalam wacana hukum Islam kontemporer serta menawarkan sebuah gagasan tentang bagaimana sebaiknya ijtihad itu dilakukan dalam konteks sekarang ini.

B. Pengertian Ijtihad

Kendatipun seluruh umat Islam mengakui dan mengimani bahwa Al-Qur`an adalah wahyu Allah demikian juga dengan sunnah Rasulullah, akan tetapi menyerahkan semua persoalan ini kepada al-Qur`an dan Hadis merupakan sesuatu usaha yang sia-sia. Tidak mungkin berharap kepada Al-Qur`an yang turun pada abad VII M secara langsung menjawab persoalan kontemporer yang muncul pada abad 21. Oleh sebab itu cara yang paling mungkin dilakukan adalah menggalakkan ijtihad (*mumarast al-ijtihad*) yaitu memahami al-Qur`an secara kreatif dan kontekstual agar dapat diterapkan (*tatbiq*) pada kondisi kekinian yang selalu berubah.

Ijtihad, terambil dari kata *al-juhd*, berarti *al-wus`u* dan *al-taqah* (upaya sungguh-sungguh).¹ Bentuk kata ijtihad yang bersepadanan dengan kata *ifti`al* menunjukkan arti *mubalagah* keadaan lebih atau arti maksimal dalam satu tindakan atau perbuatan. Berangkat dari pengertian inilah ijtihad merupakan upaya bersungguh-sungguh secara maksimal untuk mencapai sesuatu.

Menurut pengertian istilah, ijtihad adalah pengerahan kemampuan mujtahid dalam memperoleh hukum syari`at yang amaliah dengan cara *istinbat*. Di dalam kitab-kitab ushul fikih kita akan menemukan berbagai macam definisi ijtihad diantaranya:

¹Ibn Manzur, *op.cit.*, juz. III, hlm. 133.

Menurut AL-Ghazali

وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ بَدَلِ الْمَجْهُودِ وَاسْتِفْرَاحِ الْوُسْعِ فِي فِعْلٍ مِنَ الْأَقْعَالِ

Terjemahan: *Ijtihad adalah: Pengerahan kemampuan oleh mujtahid dalam mencari pengetahuan tentang hukum syara'.*²

Menurut Al-Amidi Ijtihad adalah:

اسْتِفْرَاحِ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ الظَّنِّ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فِيهِ.

Terjemahan: *Mencurahkan semua kemampuan untuk mencapai hukum syara' yang bersifat zanni.*³

Sedangkan menurut Khudary Bek, Ijtihad adalah Pengerahan segenap kemampuan seorang mujtahid untuk memperoleh pengetahuan tentang hukum-hukum syara'.⁴

Dari definisi di atas, penulis melihat ijtihad secara sederhana dimaknai sebagai pencarian dan penemuan hukum. Terkesan bahwa ijtihad merupakan sebuah upaya untuk menemukan hukum yang sama sekali baru. Seolah-olah, sebuah kasus yang hukumnya sudah ada, tidak lagi diperlukan ijtihad. Pada hal bisa saja terjadi kasus-kasus yang sudah lama itu mengalami pengembangan dan perubahan. Inilah yang terjadi di dalam sejarah penulisan fikih yang disebut dengan tradisi syarah dan hasyiah.

Sejarah menunjukkan, berkembangnya tradisi syarah dan hasyiah pada abad pertengahan dijadikan suatu bukti bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Dikatakan tertutup karena tradisi syarah dan hasyiah hanyalah berputar-putar pada masalah pokok yang diungkap oleh kitab matan. Padahal di dalam tradisi syarah dan hasyiah ternyata terdapat inovasi baru dalam bidang hukum.

Sampai di sini sangat menarik jika kita menganalisis definisi yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman. Menurutnya ijtihad merupakan sebagai upaya memahami makna suatu teks atau preseden di masa

²Al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, (Kairo: Al'Amiriya, 1422 H), hlm. 350

³Al-Amidi, *Al-ihkam fi Ushul Al-Ahkam*, (Beirut, Al-maktab Al-Islami), J. 4, h. 162.

⁴Khudary Bek, *Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hal. 367

lampau yang mengandung suatu aturan, dan mengubah aturan tersebut dengan cara memperluas atau membatasi ataupun memodifikasinya dengan cara-cara yang lain sedemikian rupa sehingga situasi baru dapat dicakup ke dalamnya dengan suatu solusi baru.⁵

Hemat saya, definisi yang diajukan Rahman cenderung mencerminkan substansi ijtihad sebagai sistem gerak dalam menyelesaikan “kasus-kasus baru” yang muncul. Kata kunci yang perlu mendapat perhatian adalah, “memahami,” “mengubah,” “memperluas,” “membatasi” dan “solusi.”

Tentu saja dengan definisi yang diberikan oleh Fazlur Rahman tersebut, terkesan cakupan ijtihad semakin luas, bukan saja dalam makna menemukan hokum baru untuk persoalan baru yang tidak ada nasnya, tetapi lebih dari itu mengembangkan atau memodifikasi suatu hokum yang sudah ada termasuk bagian dari ijtihad.

Dengan demikian sebagai konsekuensi logisnya, ijtihad yang terjadi pada masa lalu dapat saja dibatalkan, dimodifikasi, bahkan diubah, tentu saja disebabkan adanya faktor-faktor yang mendorong perubahan tersebut. Sampai di sini kaedah yang menyatakan *al-ijtihad la yanqudu bi al-ijtihad* (ijtihad tidak dapat dibatalkan dengan ijtihad) layak dikaji kembali.

Jika kerangka berpikir ini dapat diterima, maka sebenarnya dalam sejarah pembentukan dan perkembangan hokum Islam tidak pernah terjadi apa yang disebut dengan *insidad bab al-ijtihad*. Bagaimanapun juga, tradisi syarah dan hasyiah dalam sejarah hokum Islam tidaklah bermakna hanya pengulangan tetapi juga terkandung di dalamnya pengembangan dan modifikasi. Dengan demikian dalam tradisi syarah dan hasyiah ada ijtihad.

Dengan demikian, di awal sekali yang perlu dilakukan adalah memberikan makna baru terhadap ijtihad tersebut. Definisi ijtihad pada dirinya sendiri harus mencerminkan adanya dinamisasi. Sampai di sini hemat penulis, definisi ijtihad yang diberikan para ulama ushul cenderung tidak dinamis. Ijtihad hanya digunakan untuk menjawab

⁵FazlurRahman, *Islam and Modernity: Transformation an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1980), hlm. 8

dan memecahkan persoalan baru yang muncul. Berbeda halnya dengan definisi ijtihad yang telah diberikan Fazlur Rahman di atas. Definisi tersebut mencerminkan adanya dinamisasi, progresivitas dan terkadnung rekayasa.

Dengan definisi tersebut, tugas ijtihad juga dapat diarahkan untuk meninjau kembali ijtihad yang telah ada.

C. Reformulasi

1. Siapa yang Melaksanakan Ijtihad

Para ulama telah merumuskan syarat-syarat mujtahid. Sebagaimana kita temukan dalam kitab ushul fikih, orang yang memiliki hak ijtihad adalah orang-orang yang menguasai fiqih dan memiliki kemampuan untuk menelusuri hukum-hukum fikih sampai ke sumber asalnya. Tentu saja hal ini menuntut pemahaman dan wawasan yang luas yang diperolehnya dalam waktu yang cukup lama dalam mempelajari fikih, ushul fikih, sejarah kenabian, periwayatan hadis dan syarah-syarahnya, tafsir al-Qur'an, kaedah kebahasaan seperti balaghah dan mantiq.

Terkesan syarat-syarat tersebut sangat menekankan pada penguasaan ilmu-ilmu normative atau ilmu-ilmu islam tradisional seperti Alquran, Hadis, Fikih, Ushul Fikih, Sejarah dan lainnya. Untuk memperkuat penguasaan ini, ada ulama yang menekankan pada kemampuan hafalan.

Tentu saja, penguasaan ilmu-ilmu Islam tradisional tersebut tidak dapat di tawar-tawar lagi. Hanya saja perlu ditambahkan bahwa mujtahid yang ingin berperan lebih luas pada era ini juga harus menguasai cabang ilmu-ilmu lain yang sering disebut dengan ilmu modern.

Seorang mujtahid harus memahami filsafat, ekonomi, dan ilmu-ilmu sosial yang berkembang saat ini. hal ini penting karena persoalan hokum bukanlah semata-mata persoalan hokum murni. masalah hokum tentu saja menyangkut persoalan social, budaya dan politik. Bisa saja terjadi, persoalan fikih yang hanya direspon dan di beri keputusan hokum dengan pendekatan fikih murni, dapat saja tidak bermakna apa-apa jika tidak diperhatikan aspek sosialnya.

Tidak kalah pentingnya orang yang akan melaksanakan ijtihad haruslah memiliki integritas moral, seperti wara', bertaqwa dan adil.

2. Tema-tema Ijtihad

Adapun tema-tema yang membutuhkan ijtihad adalah, masalah jender, hubungan Sunni-Syi'ah, Universalitas wilayah dalam redefinisi pembagian alam ke *dar al-islam dan dar al-harb*, persoalan ekonomi terutama berkenaan bagaimana mengentaskan kemiskinan yang melanda umat Islam, persatuan Islam -bukan dalam makna khilafah- dalam arti kesatuan visi keummatan dan masalah minoritas muslim di daerah non muslim.

3. Isu-isu Metodologis

Bagaimana Menghidupkan Ijtihad

Menurut Qazwini, kesalahan terbesar umat Islam adalah “menutup pintu ijtihad” yang implikasinya adalah kita hanya memadakan penafsiran-penafsiran yang terbatas pada imam yang empat dan pengikut-pengikut mereka. Padahal, faktor pembatasan pada mazhab yang empat itu adalah disebabkan faktor politik khususnya pada era Abbasiyah. Dampak terburuk dari tertutupnya Pintu Ijtihad adalah kebakuan berpikir dan kepicikan dalam melihat persoalan.

Untuk langkah pertama yang harus dilakukan adalah membuka kembali Pintu Ijtihad dengan mengembangkan kebebasan berpikir. Selanjutnya, Siddiqi mengisyaratkan, ijtihad dalam makna yang sebenarnya tidak mungkin dapat dilaksanakan selama tidak ada kebebasan bagi ulama untuk mengemukakan pendapat mereka dan kemerdekaan berpikir ini merupakan inti demokrasi di dalam masyarakat Islam dan sekaligus syarat dalam melaksanakan “proyek” membuka kembali pintu ijtihad.

Langkah berikutnya adalah mereformasi metode pendidikan agama yang tidak hanya terfokus pada satu aliran penafsiran saja. Disamping itu, para siswa juga diajarkan tidak saja menguasai materi tetapi mereka juga harus memahami metode yang digunakan sehingga sampai pada bentuk penafsiran tertentu. Mereka juga wajib mempelajari perbandingan agama, mantiq, hadis, falsafah, ilmu jiwa, sejarah,

ekonomi dan lain-lain. Pengelola madrasah juga harus memberikan perhatian yang besar pada pengadaan kitab-kitab standard yang ditulis berkenaan dengan *maqasid al-syari`at al-islamiyyah*.

Shiddiqi menambahkan bahwa ijtihad yang dimungkinkan saat ini adalah ijtihad kolektif, seperti majlis fiqh dan tafsir. Anggota-anggotanya disamping orang-orang yang menguasai ilmu-ilmu syari`ah tanpa membedakan jenis kelamin, juga terdiri dari kumpulan dokter, ahli falak, ekonom, sosiolog, politikus dan ahli-ahli perundang-undangan. Tidak kalah pentingnya, kalangan non muslim juga harus terlibat dalam proses ijtihad tersebut.

Pendekatan Alternatif: Ruh Ibda` wa al-Khiyal Ibda`i

Muneer Fareed menegaskan ijtihad dapat dilihat dalam tiga sisi yang berbeda. Sebagai alat hukum (*adat syar`iyyah*), sebagai salah satu kerja penalaran dan sebagai semangat untuk kreatif. Menurutnya, selama ini ketika disebut ijtihad, pemahaman yang muncul hanyalah sebatas alat hukum dan metode penalaran. Dalam sejarah perkembangan ijtihad sejak abad IX sampai abad XIX, pemaknaan ijtihad yang berbeda ini muncul. Pada priode pertama, ijtihad difungsikan sebagai cara untuk menemukan dalil syara`. Pada priode kedua, ijtihad telah disifati sebagai *ruh ibda`* (dorongan kreatif) dalam membangun tatanan dunia baru sebagai tempat bersemainya peradaban Islam. Bahkan menurut Ingrid Mattsoon, penalaran hukum, bagaimanapun sempurnanya tidak akan memberikan jalan keluar terhadap persoalan yang kita hadapi ? kenapa kita hanya berada pada situasi sekedar untuk mencari jalan keluar. Masalah kita tidak akan selesai jika hanya dipecahkan oleh pemikir-pemikir secara mendalam. Selama kita hanya membatasi perubahan dan inovasi hanya berkutat pada teks, maka kita tidak akan pernah sampai kemanapun ! tawaran yang diajukannya adalah kita harus memiliki imajinasi atau khayalan untuk masa depan .

D. Komentar

Perlunya ijtihad untuk abad modern merupakan sesuatu yang sering didengungkan tidak saja oleh pemikir-pemikir hukum Islam tetapi juga oleh orang-orang yang memiliki perhatian terhadap masa

depan Islam. Sepanjang sejarahnya yang panjang, sebenarnya telah terjadi pergeseran makna dan fungsi ijtihad. Ijtihad saat ini tidak lagi dipahami hanya sekedar metode untuk menemukan (*istinbat*) hukum, tetapi lebih dari itu ijtihad telah ditempatkan sebagai *ruh ibda`* (dorongan kreatif). Ijtihad telah menjadi dorongan semangat bagi umat Islam untuk bangkit dari ketertinggalannya. Dalam hal ini apa yang dikembangkan oleh Muneer Fareed dan Ingrid Mastoon menemukan relevansinya.

Tidak dapat dipungkiri, persoalan yang dihadapi umat Islam saat ini tidak hanya menyangkut persoalan hukum, tetapi juga menyangkut persoalan social, politik dan ekonomi. Semuanya itu membutuhkan ijtihad dalam makna menemukan alternatif-alternatif pemikiran dan kebijakan yang selanjutnya akan diterapkan dalam konteks yang lebih riil. Konsekuensinya ijtihad dalam makna penalaran individual menjadi tidak relevan lagi. Ijtihad yang dikembangkan adalah ijtihad kolektif. Jadi ijtihad tidak boleh hanya dimonopoli ahli hukum Islam saja, tetapi merupakan kumpulan ahli-ahli dari berbagai bidang tertentu. Bahkan lebih dari itu keterlibatan non muslim juga tidak dapat diabaikan. Mengapa demikian ? ijtihad masa depan tidak lagi berfungsi untuk memecahkan kasus-kasus tertentu. Tetapi lebih dari itu, ijtihad berguna untuk membangun tatanan dunia baru yang adil dan bermartabat.

Dalam batas-batas tertentu, gagasan-gagasan yang muncul dalam artikel diatas sangat menarik. Akan tetapi tanpanya para panelis masih berbicara dalam tataran konseptual. Muzammil Shiddiqi dan Qazwini sebenarnya belum bergerak dari isu-isu yang dikembangkan oleh pemikir lainnya. Tawaran Shiddiqi masih berkuat pada penarapan (*tatbiq*) qiyas, istihsan dan istislah tanpa ada elaborasi yang berarti. Demikian juga dengan Qazwini, yang melihat masalah pada isu tertutupnya pintu ijtihad. Kalaupun ada yang menarik pada Qazwini hanyalah pada persoalan, mengembangkan ijtihad harus direkayasa sedemikian rupa, misalnya melalui reformasi lembaga pendidikan dan metode pengajaran.

Satu hal yang tidak boleh dilupakan, dalam konteks ijtihad dalam kaitannya dengan modernitas dan demokrasi atau yang lainnya,

adalah masalah keterbatasan nash al-Qur'an dan hadis pada satu sisi, dan perkembangan social masyarakat yang tidak terbatas. Kedua hal ini menjadi paradox. Bagaimana mengatasi persoalan keterbatasan nash dalam menjawab dinamika persoalan kontemporer seperti jender, demokrasi, HAM dan sebagainya. Para pemikir hukum Islam kontemporer, sejak Fazlur Rahman, Muhammad Iqbal, Nashr Hamid Abu Zaid, Hasan Hanafi, Abdul Karim Sorosuh, Abdullahi Ahmad An-Na'im, Muhammad Syahrur, dan lainnya telah menawarkan metode tertentu. Sebagai contoh agar hukum Islam dapat beradaptasi dengan perkembangan, Soroush menawarkan teori *qabad wa basat*, An-Naim dengan teori *Naskhnya* dan Syahrour dengan teori *limitnya*. Sayangnya panelis-panelis di atas, tidak menawarkan satu metode tertentu. Di sinilah kelemahan gagasan-gagasan yang dikembang di atas. Kendati demikian, mereka berhasil mengidentifikasi persoalan-persoalan yang dihadapi. Namun ada yang menarik dari pemikiran Muneer Fareed ketika ia melihat bahwa ijtihad tidak hanya sebatas metode penalaran hukum, tetapi merupakan sesuatu yang disebut dengan *ruh ibda'i*. Ijtihad sebagai ruh kreatifitas atau meminjam istilah Sayed Amer Ali sebagai *Sprit of Islam*. Demikian juga dengan Ingrid Matsoon yang tidak terlalu percaya terhadap ijtihad sebagai penalaran hukum, mampu menyelesaikan persoalan yang kita hadapi saat ini. Baginya ijtihad harus mampu melahirkan imajinasi kreatif dalam membangun tatanan dunia baru. Bagaimana metodenya merupakan persoalan tersendiri yang belum terjawab.

Di dalam *al-Risalah* al-Syafi'i menyatakan yang artinya:

طُلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس

*Terjemahan: Maka ijtihad selamanya hanya boleh dilakukan untuk mencari sesuatu (hukum suatu peristiwa). Mencari sesuatu itu hanyalah dapat ditemukan dengan menggunakan al-Qiyas.*⁶

Al-Syafi'i tidak hanya menegaskan pentingnya ijtihad untuk menyelesaikan masalah-masalah hukum yang secara eksplisit tidak

⁶Muhammad Ibn Idris Syafii, *Al-risalah*, (Mesir, Maktabah Al-halabi, cet. 1, 1940) hlm. 477.

disebut al-Qur'an, tetapi ia juga telah merumuskan langkah-langkah ijtihad yang harus ditempuh seorang mujtahid. Baik al-Juwaini maupun al-Gazali menyimpulkan langkah-langkah operasionalisasi ijtihad al-Syafi'i sebagai berikut, pertama, *Nass-nass al-Kitab*, kedua, *Nass-nass khabar mutawatir*, ketiga, *Ijma'* ulama terdahulu, keempat, *Nass-nass khabar ahad*, kelima, Tunjukan *zahir* al-Qur'an dan al-Sunnah, keenam, Qiyas dengan memperhatikan urutan, Kaidah-kaidah *kulliyah*, Cakupan *nass* atau *ijma'*, *Qiyas mukhil*, dan *Qiyas al-Syabah*⁷

Agaknya upaya ini dilakukan al-Syafi'i untuk memberikan kemudahan kepada pengikut-pengikutnya untuk melakukan ijtihad, walaupun dalam prakteknya bisa jadi urutan-urutan di atas tidak terpenuhi. Seperti apa yang disebut al-Gazali, *ijma'* haruslah didahulukan dari khabar, sebab penggunaan khabar tersebut sendiri bersandar pada *ijma'*. Artinya, khabar itu dijadikan sebagai *hujjah* adalah karena para sahabat telah bersepakat (*ijma'*) untuk mengamalkannya.⁸

Al-Gazali juga menambahkan dalam menghadapi masalah, pertama sekali seorang mujtahid harus memperhatikan *al-nafyu al-asali*.⁹ Sebelum mencari dalil-dalil *sam'i* yang mengubahnya. Dalam penelusuran dalil-dalil ia harus mendahulukan *ijma'* atas Kitab dan Sunnah. Khusus untuk masalah yang ada *ijma'*, pencarian pada Kitab dan Sunnah, tidak diperlukan lagi.

Sebagian pengamat menilai bahwa al-Syafi'i telah memberikan kontribusi yang besar dalam konstruksi metodologi hukum Islam.¹⁰ Di samping merumuskan kerangka teoritisnya, al-Syafi'i juga menyiapkan langkah operasional yang harus dilalui seorang mujtahid. Disinilah penulis melihat visi yang jauh ke depan dari al-Syafi'i, bahwa masalah yang dihadapi generasi sesudahnya jauh lebih kompleks. Dengan motivasi ijtihad dan ke-rangka metodologi yang dirumuskan, masalah-

⁷Al-Juwaini, *al-Waraqat* pada *al-nafahat 'ala Syarah al-Waraqat* (Singapura: al-Haramain, tt.) hlm.119 .

⁸*Ibid.*

⁹*Al-Nafy al-Asali* berarti tidak adanya kemampuan atau aturan hukum sebelum diturunkan syari'ah.

¹⁰Noel J. Coulson ada menyatakan *Islamic legal scholarship has adequately recognised ash-Syafi'i's role as the father of muslim jurisprudence*. Lihat N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh:Edinburgh University Press: 1964), hlm. 61.

masalah tersebut dapat diatasi.

Namun demikian, sebagian penulis juga melihat bahwa apa yang dihasilkan al-Syafi'i harus dibayar mahal dengan mengorbankan sifat keragaman dan kedinamisan hukum Islam, walaupun tentu saja ini akibat yang tidak diduga al-Syafi'i. Noel J. Coulson menyatakan:

...namun begitu, kebesaran Syafi'i tidak terletak dalam pengenalan konsep yang seluruhnya baru, seperti sudah ditunjukkan, ia hanya memberikan orientasi baru, penekanan baru, dan memberikan keseimbangan baru terhadap ide-ide yang sudah ada, serta merangkumnya semua dalam satu skema dasar-dasar hukum yang sistematis, suatu pekerjaan yang baru pertama kali. Itu digagas dan dilakukan. Menghindarkan proses disintegratif dari sistem yurisprudensi yang berkembang saat itu, al-Syafi'i dengan teorinya mengangkat dan meningkatkan otoritas hukum unsur-unsur lokalitas dan kondisional yang terdapat pada sistem hukum mazhab-mazhab awal diganti dengan konsep-konsep yang berlaku dan diterapkan secara universal.¹¹

Jelaslah menurut Coulson, al-Syafi'i sangat berambisi untuk menciptakan satu sistem hukum yang seragam, dan dapat berlaku universal.¹² Berbeda dengan Coulson, Fazlur Rahman melihat apa yang dilakukan al-Syafi'i dengan "gerakan hadisnya" dan kemampuannya merumuskan *ijma'* sebagai sesuatu yang bersifat formal dan total, telah berakibat rusaknya hubungan yang serasi dan harmonis antara sunnah, *ijma'*, dan *ijtihad*.

Menurut Rahman, program al-Syafi'i memperjuangkan penerimaan hadis secara besar-besaran secara tidak langsung telah mengakhiri pertumbuhan Sunnah yang hidup (tafsiran-tafsiran terhadap hadis) dan menyerang doktrin *ijma'* ahli hukum Madinah. Akibatnya *ijma'*

¹¹*Ibid.*

¹²Hemat penulis, Noel J. Coulson terlalu menyederhanakan masalah. Ia hanya menganalisis perkembangan hukum setelah Syafi'i wafat dan tidak melihat dasar penulisan Syafi'i dalam merumuskan metode hukum. Memang pasca Syafi'i tidak ada perkembangan hukum yang signifikan, bahkan masa itu awal dari era kemunduran. Kekeliruan Coulson adalah, ia melihat kemunduran itu adalah faktor Syafi'i, padahal masalahnya terkait dengan dinamika sosial politik.

tidak lagi efektif kecuali pokok-pokok kewajiban agama saja yang sebenarnya sudah tercakup dalam hadis pada saat bersamaan. al-Syafi'i mengisi kekosongan *ijma'* dengan hadis. Hasilnya, *Qiyas* dan *ijtihad* dan unsur penalaran lainnya terlepas dari posisinya sebagai penengah antara al-Qur'an dan al-Sunnah di satu pihak dan antara Sunnah dengan *ijtihad* pada pihak lain.¹³ Maksudnya, *ijtihad* menduduki tempat kosong yang tidak tersentuh oleh al-Qur'an, al-Sunnah, dan *ijma'*. Struktur teori hukum Islam (*usul al-fiqh*) ini masih berlaku pada hampir seluruh literatur *usul al-fiqh* hingga saat ini, dimana keempat dasar-dasar hukum Islam tersusun secara rapi yaitu: al-Qur'an, Sunnah Nabi, *ijma'*, dan *Qiyas*.¹⁴

Tampaklah bahwa *ijtihad* dalam struktur hukum seperti di atas ditempatkan di luar *ijma'*, tidak diletakkan pada posisinya sebagai persiapan bagi dan dalam kerangka *ijma'*. Sebagaimana yang diberlakukan aliran hukum pada masa awal. Dengan hilangnya fungsi *ijtihad* sebagai penuntun kepada *ijma'*, *ijtihad* telah menghilangkan vitalitasnya. Ironisnya *ijtihad* juga menjadi sangat formal dan teknis yang dirangkum dalam formulasi *Qiyas*. Inilah yang dimaksudkan Rahman; rusaknya keserasian hubungan Sunnah-*ijtihad*..

Betapapun berharganya kritikan Coulson dan Rahman terhadap al-Syafi'i, untuk melihat perkembangan hukum Islam lebih kritis. Agaknya tidaklah adil menjatuhkan tuduhan terhadap al-Syafi'i. Paling tidak memperhatikan tulisan-tulisan al-Syafi'i tidak ditemukan pernyataan untuk melakukan penyeragaman terhadap metodologi hukum Islam, apa lagi ingin merusak hubungan Sunnah-*ijma'* dan *ijtihad*. Jangankan pernyataan eksplisit, indikasinya pun tidak tampak. Bahkan menurut hemat penulis, al-Syafi'i sangat menghargai *ijtihad* dan menjunjung keragaman pendapat. Ini terlihat dari pernyataannya yang artinya:

وعلمُ اجتهادٍ بقياسٍ، على طلبِ إصابة الحق. فذلك حق في الظاهر

¹³Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung Pustaka Salman, 1984), hlm.

¹⁴Ghufran A Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1997), hlm. 99. Buku ini berasal dari disertasi penulisnya di IAIN Syahid Jakarta.



عند قايِسِه، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله.

*Terjemahan: ... Pengetahuan yang bersumber dari ijtihad dengan Qiyas untuk mencari kebenaran. Pengetahuan ini dinilai benar bagi pelaku al-Qiyas yang bersangkutan dan tidak mesti dipandang benar oleh mujtahid lain. Sebab, hanya Allah yang mengetahui apa yang tersembunyi.*¹⁵

Dari pernyataan di atas jelas sekali al-Syafi'i sangat menyadari penggunaan ijtihad sebagai metode penyelesaian kasus-kasus hukum yang baru, memberikan peluang yang besar untuk terjadinya perbedaan pendapat dan perbedaan sudut pandang. Al-Syafi'i juga melarang terjadinya pemutlakan pendapat, karena baginya yang mutlak benar adalah Allah SWT. Dengan demikian sangat sulit menerima argumen yang menyebut bahwa dengan kerangka teoritis dan metodologis yang dirumuskan al-Syafi'i ia bermaksud menghambat munculnya perbedaan pendapat.

Pada dasarnya apa yang dilakukan al-Syafi'i adalah hanya ingin mengakomodasi perbedaan yang muncul pada saat itu. Al-Syafi'i melihat masing-masing pendekatan yang dilakukan *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'y* memiliki kekurangan dan kelebihan. Kelebihan-kelebihan itulah yang diramu al-Syafi'i menjadi metodologi hukum yang baru. Dengan kata lain, al-Syafi'i hanya menawarkan alternatif baru dalam pendekatan penyelesaian kasus-kasus hukum. Menurut hemat penulis, indikasi melakukan penyerangan, hanya dapat muncul jika sebelumnya muncul pertentangan (konflik) yang sangat tajam di antara berbagai aliran saat itu, dan ternyata bukti-bukti sejarah tidak menunjukkan keadaan yang seperti itu. Tegasnya, al-Syafi'i ingin mempertemukan kedua aliran itu.

Sejarah menunjukkan bahwa al-Syafi'i juga memberikan kesempatan kepada pengikutnya untuk melakukan ijtihad walaupun ia masih hidup. Ia pernah memberi kesempatan kepada al-Buwaiti (w. 231 H.) untuk menjawab berbagai masalah yang timbul dalam majelis pengajiannya. Anjuran yang sama diberikannya kepada al-Rabi',

¹⁵Al-Syafi'i, *op. cit.*, hlm. 206.

disertai arahan agar ia jangan takut salah, sebab orang sulit mencapai kebenaran tanpa melalui kesalahan-kesalahan.¹⁶

Pola sikap yang dicontohkan al-Syafi'i dalam rangka membangun keberanian berijtihad ini benar-benar dipedomani oleh para murid-muridnya (*ashab*), sebagaimana dapat dilihat pada pernyataan-pernyataan mereka tentang pentingnya berijtihad serta kewajiban berijtihad sebelum memberikan fatwa.¹⁷ Ijtihad *ashab* al-Syafi'i tidak hanya menyangkut penetapan hukum bagi masalah-masalah baru, tetapi juga peninjauan ulang terhadap pendapat yang ada.

¹⁶Lahmuddin Nasution, *op. cit.*, hlm. 270 dengan mengutip *tahjib al-asma*, jld. I, hlm. 189.

¹⁷Menurut al-Nawawi, seorang mufti tetap wajib berijtihad kembali sekalipun masalah tersebut pernah difatwakan dan ia masih mengingat dalil-dalilnya karena tidak ada faktor yang mengharuskannya rujuk kepada pendapat sebelumnya. Lihat al-Nawawi, *al-Majmu Syarh al-Muhazzab*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Juz. I, hlm. 47.

TAKZIR DAN KEWENANGAN PEMERINTAH DALAM PENERAPANNYA

A. Pendahuluan

Sampai saat ini, hukum pidana Islam merupakan wilayah kajian yang kurang mendapatkan perhatian serius dibanding dengan bidang hukum lainnya seperti hukum keluarga dan hukum ekonomi Islam. Indikasinya bisa dilihat dalam beberapa bentuk. *Pertama*, tidak berkembangnya wacana hukum pidana Islam baik dalam forum-forum seminar, diskusi publik ataupun dalam bentuk publikasi-publikasi ilmiah.

Kedua, hukum Pidana Islam telah mengalami stigmatisasi negatif sebagai hukum yang sangat bertentangan dengan Hak Asasi Manusia (HAM). Akibatnya siapa saja yang berbicara tentang hukum Pidana Islam dituduh sedang mengusung pemikiran-pemikiran anti HAM. Kentalnya stigma ini terlihat dalam bentuk simplifikasi yang dilakukan banyak penstudi hukum bahwa gagasan penerapan syari'at Islam identik dengan qisas, rajam, cambuk yang kesemuanya itu sangat berlawanan dengan sisi Hak Asasi Manusia.

Ketiga, kajian hukum pidana Islam sendiri memang dirasa kurang menarik minat penstudi hukum karena dipandang tidak aplikatif

di Indonesia. Mungkin jika RUU Hukum Pidana Nasional kembali diwacanakan, diskursus hukum pidana Islam ini akan kembali berkembang.

Sebenarnya anggapa-anggapan yang telah disebut di atas menggambarkan kurangnya pemahaman yang utuh tentang substansi, metodologi dan filosofi hukum pidana Islam. Akibatnya, produk fikih klasik tentang hukum pidana Islam –itupun hanya pada *hudud* dan *qishas*- dipandang sebagai institusi hukum yang sudah mapan dan tidak akan berubah. Padahal pandangan seperti ini tidak memiliki landasan argumentasi yang kuat.

Satu contoh yang menarik adalah, usaha yang dilakukan Syahrur dalam merekonstruksi hukum Pidana Islam. Syahrur tidak saja membongkar makna *hudud* tetapi juga menawarkan sebuah perspektif baru, bahwa *hudud* yang dipandang sebagai hukum *qath'i* yang menafikan peran manusia, ternyata dapat diintervensi bahkan dalam tingkat yang paling luas sekalipun. Terlepas dari pemikiran Syahrur yang masih diperdebatkan, paling tidak ia berhasil membuka kebuntuan dalam studi hukum pidana Islam.

Disamping Syahrur, pemikiran Ahmed An-Na'im layak disinggung sedikit disini. Dalam studinya, ia menyimpulkan banyak produk-produk pemikiran hukum pidana Islam yang bertentangan dengan Hak Asasi Manusia. Yang menarik dari An-Na'im adalah, rumusan hukum pidana Islam dalam kasus *hudud* misalnya, yang telah dianggap mapan, sebenarnya tidak lebih dari pemikiran para *fuqaha*. Artinya, banyak sekali *had-had* yang tidak didasarkan pada Alquran tapi dirumuskan sedemikian rupa seolah-olah bersumber dari Alquran.

Terlepas dari pemikiran Syahrur dan An-Na'im di atas, sebenarnya ada wilayah kajian hukum pidana Islam yang cukup menarik dan memiliki cakupan yang cukup yang luas untuk dikaji. Wilayah ini disebut dengan *takzir*. Dikatakan demikian, karena *takzir* adalah satu bentuk “hukuman” dan pendidikan bagi orang-orang yang melakukan maksiat yang tidak ada ketentuan *had* dan kifikaratnya. Akibatnya, pemerintah dalam hal ini hakim memiliki peran yang cukup besar untuk merumuskan bentuk hukumannya.

Masalahnya adalah, bagaimana para ulama fikih merumuskan

konsep takzir? Bagaimana pula kewenangan Negara dalam menentukan bentuk dan jenis hukuman takzir ? Bentuk penalaran yang bagaimanakah yang digunakan ahli fikih tersebut ? Beberapa persoalan di atas, akan dibahas di dalam bab ini.

B. Pengertian

Ta'zir tampaknya telah menjadi bahasa Indonesia yang di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia ditulis dengan kata “takzir” dengan arti hukuman yang dijatuhkan atas dasar kebijaksanaan hakim karena tidak terdapat di dalam Alquran dan Hadis .¹ Di dalam makalah ini penulisan kata takzir mengikut apa yang terdapat di dalam kamus.

Menurut Wahbab Al-Zuhaily, asal makna takzir secara bahasa adalah *al-man'u* yang bermakna melarang atau mencegah. Takzir juga bermakna *al-nusrah* (pertolongan). Pada perkembangan berikutnya yang masyhur dari makna takzir adalah *al-ta'dib* yang berarti mendidik. Dengan kata lain hukuman takzir di berikan dalam rangka mendidik orang yang melakukan perbuatan maksiat agar menjadi lebih baik.²

Sedangkan menurut Ahmad Fathi Bahsani, asal kata takzir ini bermakna *al-radd wa al-rad'u* yang bermakna *ta'dib* terhadap orang yang berbuat salah (dosa) atas kesalahan yang tidak disyari`atkan padanya hudud, dan hukumnya akan selalu berbeda dengan perbedaan *ahwal* pelakunya.³

Menurut informasi Sayyid Sabiq kata takzir yang bermakna *al-ta'zim wa al-nusrah*, merujuk kepada firman Allah sebagaimana terdapat di dalam Alquran surat Al-Fath: 9.

¹Definisi yang diberikan oleh Kamus Besar Bahasa Indonesia tampaknya tidak terlalu tepat. Para ulama fikih tidak ada satupun yang menyebut hukuman takzir diberikan oleh penguasa disebabkan karena tidak terdapat di dalam Alquran dan Hadis . Yang ada hanyalah “karena tidak ada ketentuan *had*, qisas dan kifaratnya. Lihat, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995) h. 995

²Wahbab Al-Zuhaily, *Al-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1997) h. 5591

³Ahmad FATHi Bahsani, *Al-Uqubah fi Al-Fiqh Al-ISlami* (Beirut: Dar Al-Syuruq, 1983), h. 129

لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ، وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا - ٩

Terjemahan: Supaya kamu sekalian beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menguatkan (agama)Nya, membesarkan-Nya. dan bertasbih kepada-Nya di waktu pagi dan petang.

Jelas bahwa pada ayat di atas terdapat kata *tu`azziruhu*, yang oleh Departemen Agama diterjemahkan dengan menguatkan. Mungkin maksud Sayyid Sabiq arti kata *tu`azziruhu* adalah membesarkan. Disamping itu kata takzir juga bermakna *al-ihanah* yang bermakna mencegah.⁴

Sedangkan menurut syara' pengertian takzir adalah *al-ta'dib* (mendidik) terhadap sebuah perbuatan dosa yang tidak memiliki *had* dan tidak pula kifarat.⁵ Wahbah Al-Zuhailly mendefinisikan jarimah takzir uqubah (hukuman) yang disyari'atkan terhadap perbuatan maksiat atau pelanggaran yang tidak ada ketentuan *had* dan tidak pula kifarat.⁶ Ada juga yang mendefinisikan bahwa jarimah takzir adalah, "di luar jarimah hudud (tindak pidana hudud) dan jarimah *al-qatl wa al-jarh* (tindak pidana pembunuhan dan perlukaan).

Penjelasan yang cukup luas, diberikan oleh Fathi ad-Durani guru besar fikih Universitas Damaskus Suriah menyatakan bahwa takzir adalah hukuman yang diserahkan kepada penguasa untuk menentukan bentuk dan kadarnya sesuai dengan kemaslahatan yang menghendaki tujuan syara' dalam menetapkan hukum, yang ditetapkan pada seluruh bentuk maksiat, berupa meninggalkan perbuatan wajib atau mengerjakan perbuatan yang dilarang, yang semuanya itu tidak termasuk ke dalam kategori hudud dan kafarat, baik yang berhubungan dengan hak Allah berupa gangguan terhadap masyarakat umum, keamanan mereka, serta perundang-undangan yang berlaku, maupun yang terkait dengan hak-hak pribadi.⁷

⁴Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah* Juz II (Beirut: Dar Al-Fikr, 1983) h. 497

⁵*Ibid.*,

⁶Wahbah Al-Zuhailly, *Al-Fiqh Al-Islami*, h. 5591

⁷M. Azizi Dahlan et.al, *Ensiklopedi Hukum Islam* Jilid 5 (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 1999) h. 1772



Dari definisi di atas, tampak dengan jelas, bahwa setiap definisi takzir tetap saja mengikutsertakan kata *had* (hudud) dan qisash. Ada kesan kuat untuk memahami takzir secara utuh perlu terlebih dahulu dijelaskan apa yang dimaksud dengan *had* dan kifarat. Bagaimanapun juga tanpa memahami keduanya akan sulit untuk meletakkan takzir dalam konstruksi hukum pidana Islam.

Menurut pakar hukum Pidana Islam, ditinjau dari sisi jenis-jenis jarimah (tindak pidana-pelanggaran) dan hukumannya, dikenal tiga bentuk jarimah, yaitu hudud (terkadang disebut jarimah hudud), qishas/ kifarat dan takzir. Kejahatan hudud dipandang sebagai kejahatan yang paling serius dan berat dalam system hukum pidana Islam. Begitu seriusnya masalah hudud ini, jenis dan jumlah hukumannya langsung ditentukan oleh Allah swt sebagaimana terdapat di dalam Alquran. Oleh sebab itu hudud sering disebut sebagai *haqqu Allah* (hak Allah).

Wahbah Al-Zuhaily menyatakan bahwa menurut syara' (istilah Hanafiah), *had* (jamaknya: hudud) adalah uqubah (hukuman) yang telah ditentukan kadarnya oleh Allah swt. dan wajib dilaksanakan (sesuai dengan ketentuan) karena merupakan *haqq Allah* (hak Allah)⁸. Takzir tidak disebut *had* karena tidak memiliki ukuran. Demikian juga halnya dengan kisas tidak disebut dengan *had* karena merupakan *hak al-'ibad*. Artinya manusia memiliki kewenangan untuk memberikan ma'af atau menempuh jalan damai (*al-sulh*).⁹

Sedangkan *had* dalam definisi jumhur adalah, uqubah yang telah ditentukan syara', terlepas apakah menyangkut hak Allah ataupun *hak al-'ibad*.¹⁰

Tampak ada perbedaan antara Hanafiah dan jumhur dalam memandang hak di dalam hudud. Bagi golongan Hanafiah, *had* mutlak

⁸Yang dimaksud dengan Hak Allah adalah ketentuan *hudud* itu disyariatkan untuk menjaga atau memelihara kehormatan diri, menjaga keturunan, harta, aqal dan jiwa. Sebagai contoh dapat dilihat *had* zina sebenarnya untuk memelihara keturunan, *had* meminum khamar adalah untuk memelihara akal dan seterusnya. Lihat, Wahbah Al-Zuhaily, *Al-Fiqh al-Islami* ...h. 5274. Makna lain dari hak Allah adalah apabila tindak pidana itu telah terbukti maka hukumannya tidak dapat digugurkan, baik atas permintaan korban tindak pidana secara pribadi maupun atas nama permintaan masyarakat. Lihat, Abdul Azizi Dahlan, *Ensiklopedi*...jilid 3 h. 806

⁹Wahbah Al-Zuhaily, *Al-Fiqh AL-Islami*... h. 5274

¹⁰*Ibid*,

menyangkut hak Allah. Sedangkan bagi jumbuh, *had* tidak saja termasuk sebagai hak Allah tetapi juga merupakan hak hamba.

Adapun yang termasuk ke dalam kategori jarimah hudud adalah *had al-zina* (perzinahan), *had al-qazf* (menuduh), *had al-sirqah* (pencurian), *had al-hirabah* (pemberontakan) atau *qat' al-tariq* (perampokan), dan *had syarb al-khamr* (minum khamar). Bagi Hanafiah, yang termasuk *had* tersebut hanya 5 yaitu, *had al-sirqah*, *had zina*, *had al-syurb*, *had al-sukr* dan *had al-Qazf*.¹¹

Selanjutnya qishas adalah kejahatan-kejahatan yang menyangkut manusia atau di dalam hukum Pidana modern disebut dengan *crimes against person*. Biasanya ia diposisikan antara hudud dan takzir. Kejahatan ini dianggap kurang berat dibanding dengan hudud namun lebih berat dari takzir.¹² Sebagai contoh dalam jarimah qishas ini adalah, pembunuhan dengan sengaja, pembunuhan menyerupai sengaja, pembunuhan karena alpa, penganiayaan, semuanya masuk dalam katagori tindak pidana qishahs.¹³

Berangkat dari penjelasan *had* dan qishas di atas, jelaslah bahwa keduanya memiliki ketentuan yang tegas di dalam Alquran. Segala jenis jarimah hudud telah ditentukan Allah hukumannya. Tidak ada sedikitpun peluang bagi manusia untuk merubahnya. Dengan demikian, manusia hanya menerapkannya. Sedangkan dalam hal qishas, kendatipun Alquran telah menetapkan hukumannya, namun manusia dapat memilih penyelesaian lain seperti memaafkan dan diat, yang keduanya juga disyariatkan Allah. Pendeknya manusia memiliki peran untuk memilih dan merumuskan hukuman yang tepat untuk diterapkan kepada terdakwa.

¹¹Dalam *hudud* ini sebenarnya ada masalah yang tidak kalah menariknya yaitu menyangkut jumlah jarimah *hudud*. Ada yang menyatakan tujuh, adapula yang menyebut enam dan ada pula yang menyebut hanya empat. Untuk pendapat yang terakhir ini berargument hanya empat inilah yang disebut oleh Alquran yaitu pencurian, zina, menuduh berzina, serta *hirabah*. Sedangkan meminum khamar, murtad, bughat tidak dijelaskan Alquran hukumannya. Topo Santoso yang menulis buku *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam Wacana dan Agenda*. Beliau mengutip diskusi ini dari Hashim Kamali, *Punishment in Islamic Law, An Enquiry into the Hudud Bill of Kelantan* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 1995).

¹²Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam Wacana dan Agenda*, (Jakarta: Gema Insani Pers, 2003) h. 123

¹³*Ibid.*,

Adapun takzir sama sekali tidak memiliki ketentuan yang jelas dan tegas dari Allah swt. baik bentuk ataupun jenis hukumannya. Memang secara implisit segala jenis hukuman yang akan diterapkan oleh pemerintah tetap mengacu paling tidak pada semangat nash. Hanya saja Alquran tidak menyebut secara rinci untuk kejahatan tertentu dengan hukuman tertentu pula. Misalnya di dalam Alquran ada larangan memakan bangkai dan daging bangkai. Jika ada orang yang memakannya, hukumannya apa ?. Hal ini tidak disebut di dalam Alquran dan hadis. Jadi diserahkan kepada negara atau hakim. Disinilah perbedaan yang sangat mendasar antara *had* dan takzir.

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Sayyid Sabiq, dalam masalah *had* (hudud) manusia dipandang sama dan hukum diterapkan tanpa membeda-bedakan orang dan lingkungannya. Sedangkan takzir tidak demikian. Akibatnya kejadian yang sama, oleh hakim dapat diputus dengan hukum yang berbeda karena perbedaan situasi yang menjadi latarnya. Perbedaan selanjutnya, di dalam masalah hudud tidak ada wewenang penguasa untuk memberi *syafa'at*, sedangkan dalam takzir, hakim memiliki kewenangan untuk memberikan *syafa'at*.¹⁴

Disebabkan tidak adanya ketentuannya yang jelas dan tegas, menurut Abdul Kadir 'Audah, jarimah takzir dapat berkembang sesuai dengan perkembangan jenis-jenis maksiat disepanjang zaman dan tempat, baik yang menyangkut kemaslahatan pribadi maupun kemaslahatan masyarakat dan Negara. Ahmad Fathi Bahsani di dalam karyanya, *Al-Jarimah fi al-Fiqh al-Islami*, mengatakan:

Seandainya syari'at -walaupun syari' bisa melakukannya- memberikan ketentuan-ketentuan yang tegas bagi seluruh bentuk *al-jara'im*, sebagaimana yang terdapat pada jarimah hudud, sungguh manusia akan ditimpa kesulitan yang besar. Akan tetapi syari' tidak melakukannya dan tidak memberikan batasan-batasan kecuali pada kejahatan yang benar-benar melanggar keamanan umum sehingga terpeliharalah ketertiban sosial.¹⁵

¹⁴Sayyid Sabiq, *Al-Fiqh Sunnah...*h. 498

¹⁵Muhammad Fathi Bahsani, *Al-Jarimah fi al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar Al-Syuruq, 1983) h. 246

Pada sisi lain, pada wilayah takzir ini sangat terbuka lebar untuk mengadopsi perkembangan hukum pidana modern yang sedang berlaku di dunia. Sampai di sini menarik mencermati apa yang dinyatakan oleh Abdul Azizi Amir ahli hukum pidana Mesir, menyatakan bahwa ruang lingkup tindak pidana takzir itu amat luas, baik yang berkaitan dengan hak Allah SWT maupun hak pribadi, sehingga tidak ada satu nas (ayat atau hadis) pun menunjuk jumlah dan batasan jarimah takzir. Tentu saja, implikasinya adalah posisi *ijtihad* di dalam wilayah ini menjadi mutlak penting.¹⁶

Jika pernyataan Abdul Aziz Amir itu benar, pertanyaannya sekarang adalah, apa dasar penyari`atan takzir sebagai salah satu ketentuan penetapan hukum dalam sistem hukum pidana Islam. Jika masalah hudud dan qisas sudah jelas dalilnya berikut jenis dan bentuk hukumannya, bagaimana dengan takzir.

Sayyid Sabiq ketika membahas alasan syari`at (*masyru`iyyatihi*) keberadaan takzir tanpanya hanya merujuk kepada Sunnah Rasul yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Al-Tirmizi sebagai berikut:

Rasulullah pernah memenjarakan seseorang yang dituduh mencuri seekor onta. Akan tetapi ketika tuduhan itu tidak terbukti kebenarannya, maka orang tersebut dilepaskan.

Pertanyaannya adalah, mengapa Rasul melakukan penahanan atau pemenjaraan terhadap seseorang yang terbukti belum bersalah. Ada kesan kuat dalam hal ini Rasul dalam kapasitasnya sebagai pemimpin mengambil tindakan preventif untuk mencegah kemungkinan terburuk, seperti orang tersebut melarikan diri atau ia malah menimbulkan keonaran karena telah dituduh sesuatu yang tidak dilakukannya.

Dalam penjelasannya yang cukup singkat, Sayyid Sabiq menyatakan bahwa keputusan Rasul tersebut sebagai bentuk kehati-hatian sampai tampaklah sebuah kebenaran.¹⁷

¹⁶Aziz Dahlan, et.al, *Ensiklopedi...*h. 1772

¹⁷Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, h. 497

Disamping hadis di atas, Sayyid Sabiq juga mengutip hadis Bukhari dan Muslim.¹⁸ Lebih jelasnya bunyi hadis tersebut sebagai berikut:

عَنْ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ نِيَارٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يُجْلَدُ فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ، فِي غَيْرِ حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ

*Terjemahan: dari Abi burdah bin niyar, aku mendengar Rasulullah Saw. Bersabda: tidak boleh dicambuk lebih dari sepuluh cambukan, kecuali jika melanggar suatu had (Hukuman) yang ditentukan Allah.*¹⁹

Hadis tersebut menjelaskan bahwa Rasul melarang melakukan penjilidan di atas 10 kali kecuali pada kasus jarimah hudud. Sayang, menyangkut hadis ini, Sayyid Sabiq tidak memuat penjelasan *wajah istidlalnya*. Akibat tidak adanya informasi yang lebih luas dari Sayyid Sabiq, kita tidak tahu apakah hadis tersebut hanya sebuah pertanyaan tentang kasus tertentu atau malah berkenaan dengan sebuah kasus yang terkait dengan sebuah pelanggaran. Lagi-lagi kita tidak tahu apa pelanggaran yang dimaksud sehingga Rasul melarang menjilid terdakwa lebih dari 10 kali.

Kendati demikian, secara implicit ada kesan kuat, keputusan-keputusan Rasul tersebut dipahami sebagai takzir. Rasul tidak saja diposisikan sebagai pembawa risalah, namun juga dipahami sebagai pemimpin yang memiliki kewenangan untuk memutus perkara. Yang menarik adalah muara dari keputusan Rasul adalah untuk mewujudkan kemaslahatan.

Disamping itu dalil yang juga sering digunakan para penulis fikih adalah kebijakan Umar bin Khattab pada waktu menjadi khalifah yang telah mengasingkan Nasr bin Hajjaj, seorang pemuda tampan. Pada waktu itu di Madinah banyak wanita yang tertarik kepada pemuda ini sehingga mereka berlomba-lomba untuk mendapatkannya. Jika pemuda ini tetap di Madinah akan menimbulkan keresahan dan

¹⁸*Ibid.*,

¹⁹Abu Abdirrahman Al-nasa'i, Sunan Al-Kubra (Beirut, Mu'assasah Al-risalah, 2001), j. 6, h. 42.

kegoncangan sosial bahkan dalam tingkat tertentu dapat melahirkan konflik dan permusuhan dikalangan wanita. Tentu saja kebijakan Umar ini dalam kapasitasnya sebagai kepala Negara.²⁰

Dengan demikian, dalam masalah takzir ini kedudukan Negara menjadi mutlak penting dalam menentukan apakah sebuah perbuatan disebut sebagai kejahatan atau pelanggaran yang dikenakan takzir atau tidak. Negara juga berhak menentukan jenis dan kadar hukumannya.

Kendatipun para ulama berbed pendapat dalam merepresentasikan pengertian negara, seperti *al-sultan*, *al-imam*, *al-hakim*, *al-wali*, namun yang jelas semuanya merujuk pada pentingnya peranan negara (ahli hukum) dalam menentukan hukumannya.

Agaknya persoalan yang tidak kalah menariknya untuk didiskusikan lebih lanjut adalah, indikasi dan pertimbangan apa yang diberikan hakim dalam menentukan hukumannya. Sebelum mendiskusikan masalah ini lebih lanjut, penulis akan mendiskusikan apa yang dimaksud dengan maksiat dalam konteks takzir ini.

C. Jenis-jenis Ma'siat

Abdul Kadir Audah menyatakan bahwa takzir sebenarnya dikenakan bagi orang-orang yang melakukan ma'siat baik yang berhubungan dengan maksiat kepada Allah ataupun maksiat kepada sesama manusia. Audah mendefinisikan maksiat sebagai berikut:²¹

والمعاصي: هي إتيان ما حرّمته الشريعة من المحرمات، وترك ما
أوجبه من الواجبات

Terjemahan: Maksiat itu adalah melakukan apa yang ditetapkan syariat sebagai suatu keharaman dan meninggalkan apa yang ditetapkan syariat sebagai suatu kewajiban

Dari definisi tersebut jelas bahwa maksiat itu dapat diklasifikasikan

²⁰Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopede Hukum...*h. 1774

²¹Abdul Kadir 'Audah, *AL-Tasyri' Al-Jana'i Al-Islami*, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1992), h. 130

kepada dua, melaksanakan apa-apa yang diharamkan dan meninggalkan hal-hal yang diwajibkan. Kebalikan dari ma'siat adalah perbuatan ta'at. Artinya orang-orang yang mengerjakan perbuatan yang diwajibkan Allah dan meninggalkan perbuatan yang diharamkan disebut dengan orang yang ta'at.

Dengan klasifikasi maksiat kepada dua bentuk di atas, bagaimanapun menyisakan pertanyaan. Bagaimana seseorang yang melakukan perbuatan makruh dan meninggalkan perbuatan sunnat. Apa sebutan yang diberikan kepada kedua jenis perbuatan ini. Demikian juga halnya dengan orang yang mengerjakan perbuatan mubah.

Selanjutnya dari definisi ma'siat inilah, para ulama membagi jenis-jenis maksiat kepada tiga jenis. *Pertama*, Maksiat yang memiliki *had*. *Kedua*, maksiat yang dikenakan kifarfat dan tidak ada *had* padanya seperti bersetubuh pada siang Ramadhan. *Ketiga*, Maksiat yang tidak ada ketentuan *had* dan kifarfat, seperti mencium dan berkhawat dengan wanita yang bukan mahramnya, dan memakan bangkai.

Wilayah takzir sebenarnya pada jenis maksiat yang ketiga ini. Tentu saja cakupannya sangat luas. Namun menurut Audah, bagaimanapun luasnya lingkup maksiat yang tidak ada ketentuan *had* dan kifarfatnya, namun tetap saja akan merujuk kepada tiga hal.²² *Pertama*, jenis maksiat yang sebenarnya dikenakan *had*, namun disebabkan adanya syarat yang tidak terpenuhi, maka *had*nya tidak dapat diterapkan. Contohnya adalah pencurian yang tidak mencapai nisab yang dikenakan *had* al-sirqah.

Kedua, jenis maksiat yang dikenakan *had*, akan tetapi ada faktor yang menghalangi dalam penerapannya seperti adanya *syibh al-milk* dalam kasus pencurian harta bersama, atau bisa juga terhalang dikarenakan adanya sebab khusus seperti pembunuhan seorang anak oleh ayahnya.

Ketiga, segala jenis maksiat yang tidak diatur syara' dan tidak termasuk ke dalam jenis hudud. Bagian ini sangat banyak seperti makan daging bangkai atau daging babi, mengkhianati amanah, mengurangi timbangan dan sebagainya.

²²Audah, *Al-Tasyri'h.* 132-33

Kendati ada kesan penjelasan Audah hanyalah pengulangan dari penjelasan sebelumnya, namun khusus untuk jenis yang pertama dan kedua, ada penegasan baru. Jenis maksiat yang pada mulanya memiliki ketentuan *had*, namun jika tidak terpenuhi syarat atau ada faktor-faktor yang menghalangi untuk ditegakkannya *had*, maka maksiat tersebut diturunkan statusnya menjadi maksiat yang dikenakan takzir.

Namun penting di catat, bahwasanya takzir tidak hanya menyangkut perbuatan maksiat saja. Ulama fikih merumuskan bahwa takzir itu dapat terjadi pada tiga macam. Pertama, takzir atas perbuatan maksiat. Kedua, takzir untuk kemaslahatan umum dan tidak termasuk dalam perbuatan maksiat. Ketiga, takzir pada persoalan *al-mukhalifat*.²³

Khusus yang menyangkut yang kedua, pada prinsipnya jarimah takzir tersebut adalah bukan perbuatan-perbuatan maksiat. Akan tetapi syari`at Islam membolehkan para penguasa hakim menetapkan jarimah takzir lain apabila terdapat kemaslahatan untuk menghendaki penetapan tersebut. Namun demikian, jarimah takzir yang ditetapkan penguasa itu, perbuatan itu sendiri bukan diharamkan.

D. Bentuk-bentuk Uqubah Takzir

Takzir hakikatnya adalah sebuah proses pendidikan. Sampai disini, takzir kendati masuk dalam lingkup pidana Islam tidaklah dimaknakan sebagai proses pembalasan. Lebih tepat, takzir dipahami sebagai proses penyadaran. Penyadaran seseorang akan kesalahannya dan selanjutnya diikuti dengan keinginan untuk bertobat. Atas dasar itu, taubat dalam takzir menjadi penting tidak saja sebagai wujud kesadaran akan kesalahan tetapi dapat mengurangi bahkan menghapus hukuman takzir itu sendiri. Hal ini berbeda di dalam hudud.

Dalam melakukan proses penyadaran tersebut para ulama telah merumuskan bentuk dan jenisnya. Sayyid Sabiq misalnya, menyatakan ada dua bentuk “hukuman” yang dapat diterapkan. *Pertama*, melalui perkataan seperti mencegah, mencela, dan menasehati. Kedua, takzir juga dapat dilakukan dengan perbuatan seperti, memukul, mencambuk, menahak di dalam penjara, mengikat, dan bisa juga

²³Ahmad Fathi Bahsani, *AL-Uqubah...*h. 130. lihat juga Audah, *Al-Tasyri'*, ...h. 128

dibunuh kendatipun masalah ini masih diperdebatkan.²⁴

Berkenaan dengan memukul atau mencambuk, tampaknya Sayyid Sabiq mengutip hadis Abu Daud yang telah dikutip di muka. Rasul melarang mencambuk seorang terdakwa lebih dari 10 kali cambukan. Dari hadis ini, menurut Ahmad dan Syafi`iyah tidak boleh mencambuk lebih dari 10 kali cambukan. Sedangkan menurut Malik dan Syafi`i diperbolehkan untuk menghukum lebih dari 10 kali cambukan namun tidak boleh sampai pada batas minimal cambukan pada hudud.²⁵

Berbeda dengan Sayyid Sabiq yang memperbincangkan bentuk hukuman di akhir pembahasannya tentang takzir, Wahbah Al-Zuhaliy lebih menekankan pembahasan bentuk-bentuk hukuman dalam takzir. Di awal sekali setelah menguraikan makna takzir, Wahbah mendiskusikan tentang penjara (*al-habs*). Menurutnya, mayoritas fuqaha setuju tentang disyari`atkannya penjara sebagai salah satu jenis hukuman pada jarimah takzir. Hal ini didasarkan pada hadis, bahwa Nabi pernah memenjarakan seorang laki-laki yang dituduh mencuri sebagai tindakan preventif.

Demikian juga praktek memenjarakan ini juga dilakukan oleh Umar, dan diikuti oleh Usman r.a. tidak kalah menariknya Menurut Wahbah, bagi kelompok Hanafiah, disyari`atkannya penjaraan ini tidak lewat hadis Rasul yang telah disebut di muka, akan tetapi lewat firman Allah yang terdapat di dalam surat al-Maidah ayat 33 yang berbunyi:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ - ٣٣

Terjemahan: Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan rasul-Nya dan membuat kerusakan

²⁴Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*...h. 498

²⁵*Ibid.*,

di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik], atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka didunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.

Menurut mereka makna dari *al-nafyu* pada ayat tersebut adalah *al-habsu*.²⁶ Lebih lanjut menurut Wahbah, dengan mengutip Al-Qarafi seorang yuris mazhab Maliki, ia mencatat delapan alasan mengapa seseorang dipenjara. Diantaranya adalah untuk mencegah larinya orang yang bersalah, untuk memudahkan proses pengembalian hak-hak tertentu, sebagai peringatan akibat melakukan perbuatan maksiat. Yang menarik adalah, kendati Wahbah Al-Zuhailiy mencatat bahwa takzir itu bisa dengan memukul, memenjarakan dan celaan atau dampratan, serta bentuk-bentuk lain yang sejenis, sayangnya ia hanya menjelaskan yang berkenaan dengan *al-habs*. Sedangkan yang lain tidak ada keterangan apa lagi dalil-dalil.

Disamping itu, ulama fikih mendiskusikan beberapa bentuk takzir yang terkesan diperselisihkan. Diantaranya adalah mengenai pembunuhan. Menurut Sayyid Sabiq, sebahagian ulama memperbolehkannya dan sebahagian lagi melarangnya. Sedangkan bagi Hanafiah, pada prinsipnya tidak diperbolehkan. Namun apabila kejahatan atau pelanggaran itu dilakukan berulang-ulang, atas dasar pertimbangan kemaslahatan, maka pembunuhan dapat diterapkan.

Mengani masalah takzir lewat pembunuhan ini, Wahbah AL-Zuhailiy mengulasnya secara panjang lebar dengan sub judul *al-ta'zir bi al-qatl siyasah*. Dalam kesimpulannya ia menyatakan bahwa boleh melakukan pembunuhan sebagai *siyasah*. Yang dimaksud dengan *siyasah* dalam konteks ini adalah apabila hakim memandang ada kemaslahatan di sana.²⁷

Baik Sayyid Sabiq ataupun Wahbah Al-Zuhailiy tidak menjelaskan dalil-dalil yang mereka gunakan dalam membahas sub masalah ini. Paling-paling mereka hanya mengutip pendapat ulama. Misalnya Sayyid

²⁶Wahbah Al-Zuhailiy, *AL-Fiqh Al-Islami*....h. 5592

²⁷Wahbah Al-Zuhailiy, *AL-Fiqh Al-Islami*....h. 5594

Sabiq mengutip pendapat Ibn Abidin yang membolehkan takzir lewat pembunuhan. Sedangkan Wahbah mengutip pendapat Al-Qadi 'Iyad yang menyebutkan wajib membunuh muslim apabila menghina Nabi Muhammad sebagaimana firman Allah di dalam surat Al-Ahzab ayat 57.

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ
عَذَابًا مُّهِينًا - ٧٥

Terjemahan: Sesungguhnya orang-orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya. Allah akan melaknatinya di dunia dan di akhirat, dan menyediakan baginya siksa yang menghinakan.

Tanpaknya lewat ayat ini dipahami bahwa menghina atau menyakiti Nabi termasuk ke dalam kategori Takzir. Kendatipun tidak begitu jelas batasan yang disebut dengan menyakiti Nabi tersebut.

Wahbah melanjutkan penjelasannya dengan mengutip pendapat fukaha Hanafiah yang berpendapat bahwa Imam dapat melakukan pembunuhan terhadap pencurian yang dilakukan berulang-ulang.²⁸ Tentu saja argumentasi ini tidak tepat karena jarimah sirqah masuk ke dalam kategori hudud. Kendatipun hukumannya hanya potong tangan, namun jika dilakukan berulang-ulang maka pencurian tersebut sudah dapat dikategorikan sebagai mengganggu keamanan masyarakat dan mengancam kewibawaan Negara. Jadi bisa masuk ke dalam wilayah bughat atau hirabah. Jadi hukuman membunuh tidak disebabkan keputusan imam.

Masalah berikutnya yang juga dibahas adalah takzir dengan mengambil harta terdakwa. Dalam hal ini, dengan mengutip Abu Yusuf, Wahbah Al-Zuhaily menyatakan bahwa Sultan boleh mengambil harta dalam rangka takzir. Arti mengambil di sini adalah menahan harta orang yang melakukan kesalahan sampai masa tertentu semata-mata untuk memberi pelajaran dan tiba masanya harta tersebut dikembalikan lagi. Jadi harta tersebut tidak boleh dimiliki oleh hakim. Sayyid Sabiq juga mengutip pendapat Abu Yusuf.²⁹

²⁸Ibid., h. 5594

²⁹Lihat Wahbah Al-Zuhaily, *Al-Fiqh Al-Islami*.h. 5596 dan Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-*

Penjelasan Sayyid Sabiq dan Wahbah tentang jenis-jenis hukuman sangat berbeda dengan penjelasan yang diberikan oleh Abdul Kadir 'Audah. Menurutnya, nash syari`at cukup jelas dalam mengkategorisasikan apa yang disebut dengan jarimah takzir. Ketika syari`ah telah memberikan nash terhadap tindak pidana takzir, syari`at juga memberikan nashnya dalam hal uqubatnya. Agaknya diawal pembahasannya tentang takzir ini, Audah menuliskan sub judulnya dengan kalimat:

تقسيم الجرائم بحسب كيفية ارتكابها

*Terjemahan: Pembagian jarimah berdasarkan cara memperbuatnya.*³⁰

Berdasarkan kaedah inilah, Audah menjelaskan jenis-jenis hukuman lengkap dengan dalilnya seperti, *uqubat al-wa'zh* (nasehat), *tahdid* (peringatan), *jild* dan *al-darb* (jilid dan pukul) dengan merujuk pada surat al-Nisa' 34. demikian juga dengan *al-habs* (penjara) dan *al-salab* merujuk pada hadis Rasul yang telah disebut di muka. Selanjutnya *uqubah al-qatl* (membunuh) juga merujuk kepada hadis.³¹

E. Hak Pemerintah dalam Menerapkan Takzir

Sayyid Sabiq dengan tegas menyatakan bahwasanya pelaksanaan Takzir merupakan hak imam. Dengan demikian tidak ada seorangpun yang memiliki wewenang untuk melaksanakannya.³² Selanjutnya tidak ditemukan penjelasan yang lebih luas menyangkut persoalan imam ini.

Demikian juga dengan Wahbah. Di dalam sub pembahasan *al-ta'zir li al-imam*, Ia menuliskan:

Sunnah,...h.499-450.

³⁰Abdul Kadir 'Audah, *AL-Tasyri' Al-Jana'i Al-Islami*, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1992), h. 94

³¹Abdul Kadir Audah, *AL-Tasri'h. 146-147*

³²Selain Imam sebenarnya ada tiga kelompok yang memiliki wewenang dalam melaksanakan Takzir. Pertama, Ayah terhadap anaknya. Kedua, Tuan terhadap budaknya. Ketiga, Suami juga boleh melakukan takzir terhadap istrinya. Lihat, Sayyid Sabiq, *fiqh al-Sunnah*, h. 500

التعزير للإمام: التعزير كالحُدود منوط بالإمام، وليس لأحد حق التعزير إلا لثلاثة: الأب، والسيد، والزوج.

Terjemahan: Hukuman ta'zir bagi imam: ta'zir itu seperti hudud, ia terpaut dengan imam, dan tidak ada yang memiliki hak ta'zir kecuali tiga orang: ayah, tuan (bagi seorang hamba) dan suami.

Lebih dari itu penulis tidak menemukan penjelasan lain. Namun sebelumnya Wahbah ada mendiskusikan sifat takzir ini. Menurut Al-Malikiyah dan Hanabilah, takzir adalah hak Allah maka tidak boleh seorang imam meninggalkan takzir karena bagaimanapun takzir merupakan upaya untuk mencegah atau merintangi seseorang dari melakukan kemaksiatan. Jadi inilah yang disebut dengan hak Allah sebagaimana halnya dengan *had*.³³

Pendapat kedua dikutip dari pendapat Syafi'iyah yang menyatakan bahwa takzir itu tidak wajib. Jadi sultan boleh meninggalkannya jika perbuatan tersebut tidak berhubungan dengan hak manusia. Untuk mendukung argumentasi ini, Wahbah banyak mengutip dalil-dalil baik dari hadis ataupun ayat Alquran.³⁴

Terlepas dari itu semua, Sayyid Sabiq dan Wahbah Al-Zuhailly tidak mengulas lebih luas terutama menyangkut dalil-dalil yang digunakan dalam memperbincangkan wewenang imam atau sultan.

F. Analisis

Dalam bagian ini penulis akan menganalisis bagaimana para fuqaha merumuskan konsep takzir dengan segala permasalahannya. Dari sisi pengertian takzir, adalah menarik jika kita mencermati bagaimana fuqaha Hanafiah menjadikan surat al-fath ayat 9 sebagai dasar dalam mendefinisikan takzir. Padahal di dalam ayat tersebut kata takzir tidaklah mengacu pada makna yang dipahami di dalam hukum pidana. Ayat tersebut sebenarnya bicara dalam konteks keimanan kepada Allah

³³Wahbah Al-Zuhailly, *AL-Fiqh AL-ISlami*...h. 5602 .Bandingkan dengan Ahmad fathi Bahsani, *Al-Jarimah*. ..h. 249

³⁴*Ibid.*,

dan Rasulnya yang salah satu cirinya adalah membesarkan agama Allah.

Terlepas tepat atau tidaknya penggunaan ayat ini sebagai sandaran konsepsional takzir yang jelas ulama Hanafiah telah mencoba untuk merumuskan sandarannya.

1. Syarat-syarat Takzir

Selanjutnya menyangkut syarat-syarat pelaksanaan takzir, ternyata di dalam kitab *Fiqh Al-Sunnah* dan kitab *Al-Fiqh Al-Islami Waadillatuhu*, baik oleh Sayyid Sabiq ataupun Wahbah Al-Zuhaily keduanya tidak ada membahas tentang syarat-syarat takzir. Hal ini berbeda ketika Wahbah membahas tentang hudud. Setiap jenis hudud memiliki syarat-syarat tertentu seperti *syurut had al-zina*, *syurut had al-sirqah*³⁵ dan lain-lain. Dengan adanya persyaratan ini jelaslah bahwa sebuah jarimah hudud apa bila telah terpenuhi syarat-syaratnya, maka wajib ditegakkan *hadnya*.

Demikian pula halnya dengan Sayyid Sabiq, dalam mendiskusikan tentang hudud ia juga menjelaskan syarat-syarat yang harus dipenuhi. Sebagai contoh dalam *had khamr* di dalam sub pembahasannya ia menuliskan sub judul, *syurut iqamat al-hudud*, *syurut had zina* dan lain-lain.³⁶

Di dalam pembahasan takzir tidak ditemukan sub judul yang mengkaji takzir ini. Tentu saja hal ini menimbulkan pertanyaan di dalam pemikiran penulis. Apakah dalam pelaksanaan takzir tidak diperlukan syarat-syarat pelaksanaannya. Apakah tidak ada ukuran yang dipakai untuk menentukan mana yang harus dikenakan takzir dan mana perbuatan yang belum dikenakan hukuman takzir.

Sampai di sini hemat penulis, tidak adanya pembahasan syarat-syarat penerapan hukuman takzir ini didasarkan pada sebuah paradigma hukum pidana Islam yang menyatakan bahwa yang masuk di dalam kategori takzir adalah segala perbuatan maksiat yang tidak ada ketentuan *hadnya* dan tidak ada pula ketentuan kifaratnya. Jadi

³⁵Wahbah Al-Zuhaily, *Al-Fiqh Al-Islami...*h. 5360 dan 5431.

³⁶Lihat kembali, Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah*, h. 337, 347, dan 351.

semua maksiat jenis ini dipandang dapat dikenai hukuman takzir.

Mengenai apa yang disebut dengan maksiat jelas sekali bahwa ulama fikih telah memberikan definisi yaitu, “melaksanakan apa yang dilarang Allah swt dan meninggalkan apa yang diwajibkannya.” Tentu saja beberapa perintah dan larangan tersebut sangat jelas sebagiannya disebut didalam Alquran dan sebagian lagi tidak disebutkan secara eksplisit.

Persoalannya adalah bagaimana dengan perkembangan kejahatan-kejahatan yang dilakukan manusia yang semakin kompleks. Apa ukuran yang dipakai untuk menunjukkan bahwa suatu perbuatan itu tergolong maksiat atau tidak. Kendatipun dua kitab fikih yang menjadi focus utama kajian ini tidak menyinggungnya, namun dapat diduga dengan kuat bahwa untuk menentukan perbuatan itu apakah maksiat atau tidak dapat ditentukan dengan menggunakan penalaran ta'lili³⁷ dan juga penalaran istislahi.³⁸

Dengan menggunakan kedua penalaran ini hampir dapat dipastikan tidak ada kejahatan bagaimanapun *complicated*-nya tetap saja dapat diselesaikan. Misalnya untuk menentukan apakah orang yang menggunakan narkoba, atau orang yang mengedarkannya, dipandang sebagai perbuatan maksiat dapat didekati dengan penalaran *ta'lili* atau *istislahi*. Dengan menggunakan penalaran istislahi misalnya, dapat disimpulkan bahwa penggunaan narkoba dapat menimbulkan kemudharatan pada jiwa manusia dan seterusnya. Demikian juga

³⁷Penalaran Ta'lili adalah penalaran yang berusaha melihat apa yang melatarbelakangi suatu ketentuan di dalam Alquran atau Hadis . Dengan kata lain, apa yang menjadi '*illat (ratio legis* dari suatu peraturan. Karena menurut ulama, semua ketentuan ada '*illatnya*, hanya saja ada ketentuan yang secara tegas ditentukan '*illatnya* dan ada yang diisyaratkan dan ada pula yang tidak disebutkan sama sekali.. secara umum ulama juga telah merumuskan cara-cara merumuskan '*illat* yang dapat dikategorikan kepada tiga yaitu, *illat tasyri'i*, *illat qiyasi* dan *illat istihساني*. Lebih luas lihat, Al-Yasa' Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab* (Jakarta: INIS1998). h, 8-9

³⁸Penalaran istislahi adalah penalaran yang menggunakan ayat-ayat atau hadis -hadis yang mengandung "konsep umum" sebagai dalil atau sandarannya. Penalaran ini berasumsi, bahwa setiap peraruran yang ada bertujuan untuk mewujudkan *maqasid al-syar'iyyah* atau secara lebih sederhana adalah kemaslahatan. Cara kerja penalaran ini biasanya dilakuakn dengan menggabungkan ayat atau hadis yang ada sehingga ditemukan apa yang mejadi "prinsip umum". Prinsip umum inilah yang selanjutnya dideduksikan pada persoalan-persoalan yang ingin diselesaikan tadi. Lihat, Alyasa' Abu Bakar, *Ahli Waris...*.h. 9-10

dengan kejahatan-kejahatan lainnya seperti memproduksi dan mengedarkan VCD Porno, Majalah Porno, kejahatan *e-cyber* dan sebagainya.

Demikian juga mengenai hukumannya, pemerintah lewat lembaga peradilan dapat menentukan hukumannya dengan mempertimbangkan faktor-faktor keselamatan umum dan keselamatan Negara.

Hemat penulis, tidak ditentukan persyaratan-persyaratan di dalam takzir ini menunjukkan luasnya cakupannya yang dapat dikategorikan kejahatan takzir. Ini berbeda tentunya dengan kejahatan hudud atau qisas. Kendati demikian, persyaratan-persyaratan umum yang berlaku pada jarimah hudud dan qisas hemat penulis dapat saja digunakan seperti orang yang melakukannya adalah orang yang sudah mukallaf dan dipandang memiliki kelayakan untuk mempertanggungjawabkan perbuatannya dan sebagainya.

Adalah hal yang cukup aneh apabila para penulis fikih tidak merumuskan secara jelas persyaratan takzir. Kendati demikian, bisa dipahami mengapa persyaratan ini tidak dimuat. Agaknya salah satu pertimbangannya adalah karena luasnya cakupan masalah takzir ini.

2. Wewenang Pemerintah

Berkenaan dengan hal ini, pertanyaan yang menarik untuk diajukan adalah, apa nash yang menjadi dasar bagi pemerintah sehingga ia memiliki hak untuk menentukan perbuatan pidana, bentuk dan jenis dan hukuman serta hak menjatuhkan hukuman? Merujuk kepada dua kitab fikih di atas, penulis tidak menemukan landasan dalil yang tegas menyangkut hal ini. Sebagaimana yang telah disebut di muka, jangankan kita dapat menemukan dalil-dalil berkenaan dengan kewenangan tersebut, uraian yang menyangkut tentang hak imam tersebut lebih kurang hanya satu baris.

Namun hemat penulis, di awal pembahasan penulis kedua kitab tersebut merujuk hadis-hadis Rasul dan praktik-praktik sahabat seperti Umar. Tampaknya penulis fikih ini sebenarnya menggunakan penalaran istislahi. Di dalam studi fikih siyasah jelas dinyatakan bahwa keberadaan imam atau pemimpin jelas merupakan sebuah kewajiban.

Perbedaan yang terjadi dikalangan fukaha hanyalah tentang apakaah kewajiban itu didasarkan kepada kewajiban syar'i atau kewajiban 'aqli atau juga merupakan kewajiban kedua-duanya. Al-Mawardi tampaknya cenderung pada kewajiban `aqli dan syar`i. Keberadaan pemimpin di dalam sebuah Negara mutlak penting dalam rangka memelihara agama dan kemaslahatan manusia.³⁹

Berdasarkan prinsip umum inilah hemat penulis, yang menyebabkan kedua penulis fikih tersebut merasa tidak perlu lagi untuk memberi ulasan panjang lebar mengenai hak Negara dalam menerapkan takzir. Dengan demikian, ketika Rasul memenjarakan (menahan) seseorang yang dituduh mencuri walaupun belum terbukti kebenarannya adalah sebuah keputusan pemimpin. Tidak ada nash yang memerintahkan menahan orang yang belum terbukti mencuri. Namun Rasul melakukannya demi menjaga kemaslahatan umum.

Demikian juga dengan kebijakan Umar bin Khattab pada waktu menjadi khalifah yang telah mengasingkan Nasr bin Hajjaj, seorang pemuda tampan. Pada waktu itu di Madinah banyak wanita yang tertarik kepada pemuda ini sehingga mereka berlomba-lomba untuk mendapatkannya. Jika pemuda ini tetap di Madinah akan menimbulkan keresahan dan kegoncangan sosial bahkan dalam tingkat tertentu dapat melahirkan konflik dan permusuhan dikalangan wanita. Tentu saja, kita dapat mengatakan bahwa pemuda ini tidak ada melakukan kesalahan apapun jika ditinjau dari nash syara'. Namun mengapa Umar memutuskan untuk mengasingkannya. Nash juga tidak ada menyebutkan hukuman pengasingan untuk kasus seperti ini. Hemat saya, di sini Umar telah memainkan perannya sebagai pemimpin dalam menjaga kemaslahatan di tengah-tengah masyarakat.

Kesan inilah yang penulis tangkap, ketika Sayyid Sabiq dan Wahbah Al-Zuhaily tidak memberikan ulasan yang memuaskan bagaimana persyaratan dan ukuran-ukuran apa yang digunakan imam dalam menentukan sebuah perbuatan yang dikenakan jarimah takzir.

Selanjutnya, apa yang menjadi pertimbangan imam atau hakim dalam menentukan jenis hukum yang akaan diterapkan pada

³⁹Al-Mawardi, *AL-Ahkam Al-Sultaniyah* (Beirut: Dar Al-Fikri, t.th) h. 6

pelaku takzir. Lagi-lagi, ulama fikih tidak merumuskannya secara implicit. Namun ketika mereka sepakat untuk mengatakan bahwa penentuan jenis hukuman adalah wewenang dan hak imam, tentu saja pertimbangan utama yang dijadikan dasar adalah kemaslahatan itu sendiri dengan tetap memperhatikan posisi terdakwa dan korban secara bersamaan.

Penyebutan jenis-jenis hukuman seperti memukul, memenjarakan, mencela dan menasehati dengan perkataan, sebenarnya dirumuskan para ulama fikih berdasarkan nash, namun juga dilakukan dengan penalaran istislahi.

Yang jelas apa yang dianut di dalam hukum pidana Islam sebenarnya sama dengan apa yang dianut di dalam hukum Pidana modern yang menyatakan bahwa Pidana harus disesuaikan dengan karakteristik dan kondisi si pelaku; ini berarti harus ada kelonggaran/fleksibilitas bagi hakim dalam memilih sanksi pidana (jenis maupun berat ringanya sanksi) dan harus ada kemungkinan modifikasi pidana (perubahan-penyesuaian) dalam pelaksanaannya.⁴⁰

Bedanya dalam hukum Pidana Islam hal ini hanya berlaku pada takzir dan sedikit pada qishas dan kifaraf dan tidak dapat diberlakukan pada hudud.

G. Kritik Terhadap Konsep Takzir

Konsep takzir di dalam hukum pidana Islam memiliki cakupan yang sangat luas. Begitu luasnya, rumusan-rumusan yang diberikan fukaha, menimbulkan kesan longgar dan tidak memiliki patokan yang tegas. Dalam konsep maksiat misalnya, definisinya terkesan hitam putih. Kalau meninggalkan kewajiban syar'i dan mengerjakan apa yang diharamkan, dipandang sebagai maksiat. Tidak dibedakan, apakah dipandang sebagai kemasiatan jika seseorang meninggalkan kewajiban kepada Allah karena lupa, misalnya lupa melaksanakan shalat karena ada kesibukan.

⁴⁰Barda NAWawi Arief, *Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana*, (Bandung: Citra Aditia Bakti, 1996) h. 43

Selanjutnya, longgarnya konsep takzir ini yang dirumuskan ulama fikih dan besarnya peran Negara dalam hal ini hakim atau qadhi seolah-olah seperti kekuasaan tak terbatas, yang memberi peluang terjadinya kesewenangan pemerintah. Dalam bahasa yang agak berbeda, besarnya wewenang yang dimiliki pemerintah memberi ruang yang luas kepada pemerintah untuk menjadi diktator dan represif. Hal inilah yang dikritik habis oleh Abdullah Ahmed An-Na'im, ia mengatakan:

Para ahli hukum Islam awal telah berusaha memberikan garis besar tuntutan bagi wewenang takzir. Namun garis besar tuntutan ini sangat samar-samar dan pada dasarnya tidak valid keran sifatnya yang tidak memadai bagi upaya strukturalisasi dan mengontrol kekuasaan dalam konteks Negara bangsa yang modern yang pluralistic.⁴¹

Betapa menurut Na'im besar dan luasnya kekuasaan Negara dalam penerapan takzir berpeluang untuk mengundang kesewenangan pemerintah. Asumsi teoritik Syari'ah menurut Na'im pada umumnya cenderung mengasumsikan hal yang ideal untuk berbagai urusan yang memungkinkan aparat pemerintah dipaksa oleh kewajiban keagamaan secara personal untuk menegakkan keadilan dan kejujuran dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban mereka.⁴² Pada hal dalam pengalaman sejarah yang menyakitkan, lanjut Na'im, asumsi dan hipotesis tersebut tidak benar. Kita harus memulai dengan asumsi bahwa selalu ada potensi konflik antara individu dan Negara dan tidak ada lembaga yang dapat dipercaya sepenuhnya untuk menjalankan tugas dengan tetap mengacu kepada kejujuran dan keadilan.⁴³

Jalan keluar yang diberikan oleh Na'im harus ada mekanisme kontrol yang tepat dalam bentuk legislasi yang telah dirumuskan sebelumnya dan dengan mudah dapat diketahui oleh publik. Dalam kalimat yang singkat Na'im menyatakan bahwa wajib mengeliminasi kekuasaan takzir individual yang sebelumnya dinikmati oleh penguasa dan para hakimnya dalam syari'ah.⁴⁴

⁴¹Abdullahi Ahmade An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1994) h. 225

⁴²*Ibid.*,

⁴³*Ibid.*,

⁴⁴*Ibid.*,h. 227

Tampaknya Na'im menawarkan bagaimanapun juga rumusan takzir harus jelas, tegas, mudah, dan tidak mengundang datangnya penafsiran yang serampangan. Agaknya tidak ada pilihan lain, kecuali lewat perundang-undangan atau lewat qanun. Disamping itu cara lain yang dapat diterapkan adalah hakim takzir haruslah merupakan kelompok atau tim yang memutus perkara secara bersama-sama.

Hanya saja bagi penulis, dengan menempuh cara ini, fleksibilitas takzir yang menjadi ciri dan karakter dasarnya akan hilang sama sekali. Takzir menjadi sangat positivistik dan biasanya tidak peduli dengan realitas riil yang berkembang di masyarakat.

Untuk itu hal pertama yang harus dilakukan adalah menggeser paradigma pembedaan Islam sebagaimana yang telah digagas oleh Ibrahim Hosen yang terkenal dengan istilah *jawabir* dan *Zawajir*. Jika selama ini hukum pidana Islam dipahami sebagai cara untuk menebus kesalahan dan dosa si pelaku, maka dengan *zawajir* penerapan hukum pidana adalah dalam rangka pendidikan, agar si pelaku menjadi kapok dan orang lain takut untuk melaksanakannya. Jadi dimensi penyesuaannya sangat tinggi. Jadi para hakim yang akan menerapkan hukuman takzir menyadari dengan baik tujuan pembedaan ini.

Selanjutnya terobosan hukum yang dapat dilakukan adalah dengan memperkuat integritas hakim agar kesewenangan tidak terjadi. Pada saat yang sama, perundang-undangan atau qanun yang dirumuskan harus tetap mengakui fleksibilitas takzir itu sendiri. Lebih dari itu, kemaslahatan harus tetap menjadi dasar utama dalam perumusannya.

H. Kesimpulan

Kendati para penulis fikih sebagaimana terlihat di dalam kitab *Fiqh Al-Sunnah* dan *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuhu*, tidak begitu jelas bentuk penalaran yang diaplikasikan dalam rumusan-rumusan takzir, namun secara implicit mereka menggunakan penalaran ta'lili dan istislahi. Akan tetapi, tidak jelasnya penalaran ini juga mengakibatkan rumusan-rumusan konseptual yang terkesan longgar.

Untuk itu rumusan-rumusan baru tentang takzir harus tetap dilakukan agar lebih jelas dan tegas dalam mengeliminir kesewenangan penguasa. Untuk itu kedua model penalaran ini tetap harus digunakan.



TRADISI IKHTISAR, SYARH, DAN HASYIAH DALAM FIKIH

A. Pendahuluan

Abad pertengahan (1250-1800 M) dalam sejarah peradaban Islam, dikenal sebagai masa kemunduran.¹ Sejak jatuhnya Baghdad pada tanggal 10 Februari 1258 M oleh tentara Mongolia di bawah pimpinan Hulaghu Khan (w. 265 M), hampir bisa dipastikan umat Islam tidak lagi memiliki kekuatan sosial politik yang berarti. Kondisi ini berpengaruh kepada berkurangnya aktivitas ijtihad dan dinamika berpikir umat Islam.

Sejak saat itu ilmu-ilmu keislaman yang perkembangannya begitu pesat pada masa-masa sebelumnya, mengalami kemunduran yang sangat signifikan. Untuk menyebut salah satu diantaranya adalah fikih.² Terdapat kecenderungan fukaha pada masa itu beranggapan bahwa pembentukan hukum Islam telah selesai pada abad IV H/IX M dan V H/XM. Mereka juga berpandangan dan mengidentikkan fikih sebagai

¹Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985) Jilid I, h. 56-58

²Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam ; Antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. Husein Muhammad (Jakarta: P3M, 1986)h. 48-49

hukum Ilahi yang tidak boleh diubah atau ditambah serta bersifat menyeluruh.³ Akibatnya fukaha tidak lagi memiliki keberanian untuk membentuk mazhab sendiri dan sebaliknya mereka hanya membatasi diri dalam garis-garis mazhab yang telah dianutnya.

Fenomena di atas disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, kekaguman yang berlebihan kepada ulama atau imam mazhab yang terdahulu. Kedua, munculnya gerakan penulisan fikih. Pada priode ini para pengikut imam mazhab yang setia menghimpun dan menuliskan pemikiran-pemikiran fikih yang belum ditulis sebelumnya, untuk selanjutnya dijadikan pegangan dan rujukan dalam menghadapi berbagai persoalan di masyarakat. Ketiga, penggunaan mazhab tertentu di dalam pengadilan. Dampaknya adalah para hakim menjadi terbelenggu dalam mengkaji mazhab tersebut.⁴

Tidaklah berlebihan jika pada masa itu kerja-kerja yang dilakukan oleh ulama berkisar pada upaya *pentarjihan* berbagai pendapat mazhab, melakukan pembelaan pendapat mazhab yang diprakarsai oleh pengikut mazhab serta mengembangkan mazhabnya. Lebih dari itu usaha ini juga dilakukan untuk mendapatkan pengaruh dari mazhab lain.⁵ Atas dasar ini Joseph Schacht (1902-1969) sampai pada kesimpulan bahwa sejak abad ke 4 H (abad X M) semua persoalan-persoalan prinsip hukum Islam dipandang selesai dibahas para ulama mazhab yang pada gilirannya membawa pada tertutupnya pintu ijtihad.⁶ Sebagai konsekuensi logis, upaya-upaya kajian hukum Islam pada masa berikutnya diyakini sebagai aktivitas taqlid semata.⁷

³J.N.D Anderson, *Islamic Law in The Modern World* (New York: University Press, 1959) h. 1

⁴Amir Syarifuddin, "Pengantar" dalam, *Hukum Islam : Antara Tradisionalis dan Modernis* (Jakarta: P3M, 1986) h. xii-xiii. Bandingkan dengan Husein Hamid Hasan, *AL-Madkhal li Dirasat al-Fiqh al-Islami*(Mesir: t.tp, 1981) h. 113

⁵Muhamad Ali Al-Sais, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: t.tp, 1957) h. 113

⁶Josep Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press: 1964) h. 69-71

⁷Taqlid adalah usaha untuk mengikut pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil-dalil yang digunakan. Muhammad bin Ali Muhammad Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul* (Beirut: Dar Al-Fikr, tt) h. 265

Tesis tertutupnya pintu ijtihad⁸ yang terjadi pada abad pertengahan tersebut diamini oleh pengkaji hukum Islam Barat seperti Noel J. Coulson (1928-1986) sebagaimana yang tampak dalam karyanya *A History of Islamic Law*. Menurutnya sejak munculnya isu tertutupnya ijtihad, aktivitas pemikiran hukum menjadi terhenti. Kalaupun ada para ulama pada saat itu hanya bertaqlid pada imam mazhabnya saja.⁹

Beberapa pemikir hukum Islam juga banyak yang setuju dengan klaim tersebut. Adalah Muhammad Musa Tiwana dalam disertasinya yang berjudul *Al-Ijtihad wa maza hajatuna fi haza al-asr*, menyatakan setelah wafatnya Muhamman Ibn Jarir Al-Thabari (w 310 H) umat Islam seperti telah sepakat bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Aktivitas yang dilakukan ulama pada masa itu hanya mentarjih berbagai macam pendapat baik yang muncul dalam satu mazhab tertentu atau yang terjadi antar mazhab.¹⁰

Pemikiran yang terkesan sudah mapan untuk menyatakan bahwa “Pintu Ijtihad telah tertutup” pada abad pertengahan belakangan digugat oleh wael B Hallaq.¹¹ Menurut Hallaq, pernyataan Schacht tentang tertutupnya pintu ijtihad yang berkembang selama ini tidak sesuai dengan kenyataan sejarah. Diantara argumentasi yang diajukan Hallaq adalah adanya hubungan dialektika antara teori yang terdapat di dalam kitab-kitab fikih dengan praktek hukum di masyarakat Islam. Hallaq mengemukakan contoh dengan munculnya karya-karya komentar (*syarh*)¹²

⁸Di dalam literature Usul Fikih abad pertengahan tertutupnya pintu ijtihad disebut dengan *insidad bab al-ijtihad*. Di duga Al-Amidi adalah orang pertama yang melontarkan gagasan ini untuk menolak pandangan kaum Hanbali. Perdebatannya pada saat itu adalah ada atau tidaknya mujtahid dalam kurun waktu tertentu, kemudian perdebatan ini berkembang pada masalah ada atau tidak adanya mujtahid dan ijtihad. Lihat, Syaifuddin Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam*, (Beirut : Dar Al-Ijtihad Al-`Arabi, t.t) h. 141-143

⁹Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964) h. 184

¹⁰Muhammad Musa Tiwana, *Al-Ijtihad wa maza Hajatuna fi haza al-Asr*, (Mesir: Dar Al-Kutub Al-Hadisah, 1972) h. 91-92

¹¹Pengenalan tentang Hallaq dapat di baca pada Akh Minhaji, “Kontribusi Dr. Wael B. Hallaq dalam Kajian Hukum Islam” dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997) h. 119-120.

¹²Secara bahasa *syarh* bermakna membuka, menyingkap dan menjelaskan atau dapat juga diterjemahkan dengan komentar. Dalam istilah fikih, *syarh* merupakan kitab-kitab yang ditulis sebagai penjelasan bagi suatu kitab matan. Kata-kata yang sulit dalam kitab matan diterangkan dengan mengemukakan sinonimnya atau dengan kalimat-kalimat dan uraian

terhadap kitab-kitab *matan*¹³, komentar atas komentar (*hasyiah*¹⁴) dan ringkasan (*mukhtasar*) dalam kitab-kitab fikih. Hal ini menurut Hallaq, merupakan aktivitas intelektual yang didasarkan bukan hanya pada teks-teks yang ada tetapi juga merupakan dialog penulisnya dengan persoalan konkrit yang dihadapi oleh masyarakat pada saat itu.¹⁵

Perdebatan di atas paling tidak menunjukkan adanya dinamika pemikiran yang berkembang berkenaan dengan ijthid abad pertengahan. Munculnya tradisi *ikhtisar*, *syarh* dan *hasyiah* pada masa itu merupakan sebuah fenomena yang menarik untuk diteliti. Dengan demikian, masalah pokok yang ingin dijawab oleh makalah ini adalah, “*Bagaimana sebenarnya hiruk pikuk di kalangan fukaha seputar kemunculan tradisi ikhtisar, syarh dan hasyiah dalam fikih.*”

Untuk memudahkan analisis, penulis akan membagi priodesasi dinamika ijthid sebagai latar belakang kemunculan tradisi *ikhtisar*, *syarh* dan *hasyiah* dalam fikih kepada dua priode. *Priode Pertama*, ijthid pada masa-masa awal: Abad I-III H. *Priode Kedua*, Ijthid pada Abad Pertengahan Abad IV-X H. Priode kedua ini akan dibagi kepada dua fase. *Pertama*, fase sebelum munculnya Klaim Tertutupnya Pintu Ijthid. *Kedua*, fase Munculnya Klaim Tertutupnya Pintu Ijthid.

B. Ijthid Pada Abad I-III H

Generasi awal Islam tampaknya menyadari signifikansi ijthid untuk memecahkan berbagai persoalan yang dihadapi umat dalam

yang lebih luas. Pernyataan-pernyataan dalam *matan* diberi dalil atau argumentasi yang mendukungnya kemudian dikomentari, dikritik dan dikoreksi. Lihat, Ibn Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis Al-Lughat*, Juz III (Maktabah wa Matba'ah Mustafa AL-Babi AL-Halabi, 1972) h. 269.

¹³*Matan* jamaknya *mutun* dalam pengertian etimologisnya bermakna sesuatu yang keras atau tanah yang tampak menonjol. Dalam bahasa Indonesia *matan* adalah makna, naskah asli atau teks. *Matan* juga berarti teks sebuah buku. Dalam ilmu fikih, *matan* ialah kitab yang menerangkan masalah-masalah fikih dengan ringkas. Ia hanya memuat masalah-masalah pokok dan ditulis melalui bahasa yang padat dan sarat makna. Kitab *matan* bisaanya tidak memakai dalil-dalil atau argument-argument yang panjang-panjang.

¹⁴Kitab *Syarh* itu selanjutnya diberi komentar dan ulasan lagi.

¹⁵*Ibid.*, bandingkan kesimpulan Akh Minhaji dengan pendapat Hallaq. Lihat, W.B. Hallaq, “Was The Gate of Ijthid Closed” dalam, *International Journal of Middle East Studies* (1984), h. 3-41.



kesehariannya. Kesadaran ini semakin kuat sejak wafatnya Rasul. Sewaktu Rasul hidup semua persoalan dikembalikan kepada Rasul sebagai pemegang otoritas dalam masalah-masalah agama, social dan politik. Namun sejak Rasul wafat, maka jawaban-jawaban terhadap berbagai macam persoalan yang timbul harus dicarikan jawabannya lewat ijtihad dengan merujuk tata cara yang telah diajarkan oleh Rasul kepada Muaz bin Jabal.

Para ulama Usul Fikih banyak memahami hadis Muaz sebagai penegasan Rasul bahwa ijtihad adalah sumber ketiga (*aslan salisah*) ajaran Islam setelah Alquran dan Hadis. Ma`ruf Al-Dawalibi dengan cukup baik menjelaskan bahwa ada kaitan antara *ra`y* dengan ijtihad. Dengan kata lain *al-ra`y* (*pendapat orisinil setiap individu*) adalah sesuatu yang sangat penting dalam proses ijtihad. Menurut Abdul Wahab Khallaf *al-ra`y* adalah perenungan (*al-tadabbur*) dan pemikiran kontemplatif. Jadi pada masa itu penggunaan *ra`y* dilekatkan pada maknanya yang positif.

Umar Ibn Al-Khattab adalah contoh yang paling baik untuk menjelaskan bagaimana seorang sahabat Rasul berhasil menangkap substansi ijtihad yang diajarkan Rasul. Tidaklah berlebihan, pada perkembangan selanjutnya, ijtihad Umar ini banyak mempengaruhi sahabat-sahabat dan *tabi`in-tabi`in* pada masa-masa sesudahnya. Tentu saja tidak semua sahabat setuju dengan ijtihad Umar. Penolakan Abdurrahman bin Auf, Bilal dan Zubeir dalam kasus tanah rampasan perang adalah contoh sahabat yang menolak ijtihad Umar. Sedangkan Abdullah bin Mas`ud dan Zaid bin Sabit adalah contoh sahabat yang mengikuti jejak Umar.¹⁶

Pada masa *Tabi`in*, lahir dua aliran penting yaitu *ahl ra`y* dan *ahl al-hadis*. Adapun faktor-faktor yang mempengaruhi lahirnya dua aliran ini adalah kondisi geografis dan social ekonomis serta pengaruh para sahabat dan guru-guru mereka.

Selain berkembangnya dua aliran besar dalam hukum Islam yaitu *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra`y*, ijtihad pada masa awal ditandai dengan cirinya yang lain yaitu belum terumuskannya metode ijtihad sebagaimana

¹⁶M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998) h. 69-72

yang dikenal belakangan. Kendati demikian embrio bentuk ijtihad seperti *qiyas*, *istislah*, *istihsan* sebenarnya sudah dipraktekkan para sahabat pada masa itu.¹⁷

Tidaklah berlebihan jika dikatakan, kendatipun metodologi ijtihad belumlah terumuskan secara baku, namun para sahabat dan tabi`in mampu menangkap semangat ijtihad yang diajarkan oleh Rasul. Semangat inilah yang terus diwarisi oleh generasi-generasi sesudahnya sebagaimana yang tampak pada pemikiran Imam-Imam mazhab.

Pada masa Imam Mazhab, tampaknya gerakan ijtihad mencapai puncak keemasannya. Bersamaan dengan itu metodologi hukum juga mengalami perubahan dan penyempurnaan baik disebabkan oleh pengembangan pemikiran terhadap nas-nas Alquran ataupun disebabkan oleh hasil interaksi para imam mazhab dengan masyarakat sekitarnya. Sebagaimana terlihat berikut ini, masing-masing imam mazhab memiliki metode ijtihad sendiri dan memiliki perbedaan dalam penggunaan kadar volumenya.

Imam Abu Hanifah kendatipun secara berurutan menempatkan Alquran, Hadis, Ijma` dan Qiyas, istihsan dan `uruf, namun dalam perakteknya ia mendahulukan qiyas atas hadis. Sebabnya adalah ia menerapkan syarat-syarat yang sangat ketat untuk diterimanya sebuah hadis. Jadi setelah Alquran ia menggunakan qiyas, ijmak dan hadis. Sedangkan Imam Malik dari sisi volume penggunaan dalil didahului oleh Alquran, Ijmak sahabat, Hadis, baru Qiyas dan *maslahah al-mursalah*. Sedangkan metode *istibat* Imam Syafi`i diawali dengan penggunaan Alquran, Hadis, Ijmak, Qiyas dan *istidlal*. Terakhir Imam Ahmad bin Hanbal menggunakan, Alquran, Hadis, Ijmak dan Qiyas.¹⁸

Disamping pematangan metodologi, ciri lain yang menarik pada era ini adalah munculnya gerakan penulisan fikih. Fatwa sahabat mulai dikumpulkan dan Imam Malik memulainya dengan menulis kitab *Muwatta`*. Dalam bidang ushul fikih, *Al-Risalah* karya Al-Syafi`i diyakini sebagian besar pemikir hukum Islam sebagai karya awal sehingga ia diberi gelar sebagai *the founding father* dalam ilmu ushul. Setelah Syafi`i

¹⁷Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Bandung: Pustaka Salman, 1984) h. 103-113

¹⁸M. Atho Mudzhar, *ibid.*, h. 74-80

banyak kitab-kitab ushul yang bermunculan.¹⁹ Yang menarik adalah era ini ditandai dengan lahirnya karya-karya ushul fikih yang terbelah ke dalam dua aliran besar yaitu, *tariqah al-mutakallimin* dan *tariqah al-Hanafiyah*. Aliran pertama menempuh jalan dengan merumuskan kaedah-kaedah tanpa terikat kepada *furu`* sebagaimana yang terlihat di dalam karya Imam Al-Haramain, *Al-Burhan* dan *Al-Mustasfa min `Ilm al-Usul* karya Al-Ghazali. Sedangkan yang kedua merumuskan kaedah dengan memperhatikan *furu`* sebagaimana yang terlihat di dalam karya Al-Jassas, *Usul al-Jassas* dan *Usul Al-Karakhi* karya Al-Karakhi.²⁰

Puncak ijtihad tampaknya ditemukan pada era imam mazhab dan pada masa ini metode ijtihad telah menemukan bentuknya yang lebih jelas. Disamping itu perbedaan metode ijtihad yang berpengaruh pada produk fikih imam mazhab juga dipengaruhi oleh perkembangan social masyarakat pada masanya.

C. Ijtihad pada Abad Pertengahan: IV-X H

Pada akhir abad III dan awal abad IV H gerakan ijtihad sebenarnya masih cukup kuat yang ditandai dengan munculnya kitab-kitab fikih yang ditulis oleh murid-murid utama. Di dalam mazhab Hanafi, ada Abu Yusuf yang sangat terkenal dengan kitab *Al-Kharaj*-nya. Demikian juga dengan Al-Syaibani murid cerdas Imam Hanafi dan menulis kitab *Al-Siyar Al-Kabir*. Sedangkan di dalam mazhab Syafi`i dikenal Al-Muzanni seorang muridnya yang juga sangat cerdas dan telah berhasil menulis mukhtasar dari kitabnya *Al-Syafi`i*.

Sebagaimana yang telah disebut di muka, salah satu cirri yang menonjol di dalam priode ini adalah penulisan kitab-kitab fikih baik yang dilakukan sendiri oleh Imam Mazhab atau atas bantuan murid-muridnya.

¹⁹Jika dianalisis lebih jauh, paling tidak ada tiga macam metode penulisan fikih. *Pertama*, penulisan fikih bercampur dengan hadis, fatwa sahabat, dan tabi`in. contohnya adalah *Muwatta`* dan *ikhtilaf al-hadis* karya Al-Syafi`i. *Kedua*, fikih ditulis secara terpisah dari hadis dan asar. Metode ini banyak digunakan oleh ulama Hanafiah. Sebagai contoh dapat dilihat di dalam karya Abu Yusuf, *Al-Kharaj*. *Ketiga*, metode penulisan fikih dengan menggunakan komparasi sebagaimana terlihat di dalam karya Al-Syafi`i, *Al-Umm*.

²⁰Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991) h. 7-9

1. Klaim Tertutupnya Pintu Ijtihad

Seiring dengan pemantapan metodologi Ijtihad yang telah dirumuskan oleh Imam Mazhab, ada kecenderungan dikalangan murid-murid atau ashab-ashab belakangan untuk memadakan metodologi apa yang telah dirumuskan oleh imam mazhab. Tanpa disadari, perlahan namun masti, gejala untuk mencukupkan apa yang sudah ada ini menjadi awal timbulnya fenomena taqlid yang pada abad pertengahan menjadi gerakan massal.²¹

Taqlid dalam makna menerima otoritas secara mentah-mentah berkembang sedemikian suburnya, sehingga secara praktis ijtihad menjadi tidak “marak” lagi. Mula-mula taqlid ini disarankan kepada orang awam, walaupun pada akhirnya tidak saja orang awam yang bertaqlid, orang-orang yang memiliki kualifikasi tertentu juga ikut bertaqlid. Gejala inilah yang menurut Fazlur Rahman pada gilirannya menjelma menjadi isu tertutupnya Pintu Ijtihad.²²

²¹Sebab-sebab taqlid yang menimbulkan kebekuan pemikiran fikih di antaranya adalah: Pergolakan politik, negeri Islam terbagi menjadi beberapa bagian dalam tragedi ini, sehingga setiap negara selalu mengalami kesibukan berperang, fitnah memfitnah dan hilangnya ketentraman masyarakat. Dari kejadian ini ada dampak buruk yang terjadi, seperti kurangnya perhatian ulama terhadap ilmu pengetahuan.

Timbul madzhab yang mempunyai cara berfikir sendiri di bawah seorang imam mujtahid. Selanjutnya, para mujtahid itu berusaha membela mazhabnya sendiri dan menyalahkan pendapat mazhab lain. Situasi ini menyibukkan para ulama dan terkadang bahkan memalingkan mereka dari tujuan utama dari ijtihad itu sendiri, yaitu kembali kepada nash Alquran dan hadis. Mereka tidak kembali kepada kedua nash tersebut kecuali hanya untuk memperkokoh mazhabnya sendiri.

Kodifikasi pendapat-pendapat mazhab telah mempermudah orang untuk menggali hukum dari permasalahan yang terjadi, sementara sebelumnya para fuqaha' harus berijtihad.

Pada masa-masa sebelumnya hakim diangkat karena dianggap mampu mendirikan ijtihad sendiri, sedangkan masa sebelumnya hakim diangkat oleh para muqallid agar mereka mengikuti mazhab tersendiri (seperti mazhab penguasa), dan pada saat itu diperparah oleh situasi di mana hakim mampu berijtihad, keputusannya seringkali menjadi bahan kritikan para mujtahid lainnya.

Penutupan pintu ijtihad, karena ulama-ulama pada saat itu tidak melakukan tindakan tertentu dalam bidang penetapan pendapat. Lihat *Dimensi – dimensi sosio-antropologis penetapan hukum Islam dalam lintasan sejarah*. Dr.H.Roibin, M.Hi, (UIN-Maliki Press, 2010. Cet.1, 2010), h. 95.

²²Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (India: Adam Publishers, 1994) h. 149-150

Sedangkan Joseph Schacht melihatnya dari sisi lain. Menurutya sejak awal abad IV/X M, hukum Islam telah dielaborasi sedemikian detail sehingga fukaha sampai pada kesimpulan bahwa seluruh pertanyaan esensial telah dibahas dan dijawab. Ini menurutnya adalah alasan bagi munculnya pertanyaan tentang siapa sebenarnya orang yang memiliki kualitas tertentu untuk melakukan ijtihad.²³

Pada perkembangan selanjutnya, para ulama pada masa itu tidak berani tampil menyuarkan hal baru atau ijtihad baru.²⁴ Mereka merasa aman dengan mengikuti apa yang telah difatwakan atau digariskan oleh mazhabnya. Pada sisi lain, untuk membatasi ruang gerak ijtihad oleh orang-orang yang dikhawatirkan tidak memiliki kapasitas untuk berijtihad, maka dimunculkanlah syarat-syarat menjadi seorang mujtahid. Dan persyaratan ini muncul di dalam karya-karya usul belakangan seperti yang terlihat di dalam persyaratan yang diberikan oleh Al-Ghazali di dalam Al-Mustasfa. Dengan demikian, pada akhir abad ke III dan awal abad ke IV H, telah muncul fenomena baru dikalangan umat Islam dan umatnya, yaitu fenomena taqlid. Taqlid yang massif inilah pada gilirannya nanti membawa klaim Tertutupnya Pintu Ijtihad.

Sebenarnya tidak dapat dipastikan kapan isu tertutupnya pintu ijtihad ini muncul dan siapa pula yang pertama kali menggagaskannya. Pertanyaan inilah yang diajukan oleh Fazlur Rahman di dalam karyanya, *Islamic Methodology in History*. Rahman sampai pada kesimpulan walaupun secara formal pintu Ijtihad tidak pernah ditutup oleh siapapun juga-atau oleh siapapun juga yang memiliki otoritas

²³Josep Schacht, *op.cit*, h. 69-71

²⁴Pemikiran cerdas para imam madzhab tidak mengundang para generasinya untuk berfikir secara dinamis dan transformatif dalam mengembangkan hukum Islam. Malah sebaliknya, kehadiran Imam mazhab menjadi sebab munculnya pemikiran stagnan di sebagian komunitas yang lain. Pada umumnya, mereka menjadikan pemikiran hukum para imam madzhab ini sebagai produk final yang sempurna dan kebal kritik. Dari sanalah energi dan potensi keilmuan mereka hanya difokuskan untuk memelihara, menjaga dan mengkulturkan khazanah serta produk mereka dari kemungkinan-kemungkinan serangan kritis nalar dari pemikiran yang datang dari madzhab lainnya. Sejak itulah umat muslim sibuk mempertahankan kebenaran madzhabnya masing-masing. Berangkat dari fenomena itu, sikap panatisme tidak lama kemudian menjadi tren perilaku keberagamaan saat itu. Lihat *Dimensi – dimensi sosio-antropologis penetapan hukum Islam dalam lintasan sejarah*. Dr.H.Roibin, M.Hi, (UIN-Maliki Press, 2010. Cet.1, 2010), h. 67.

yang besar di dalam Islam- namun satu keadaan secara lambat laun melanda umat Islam dimana seluruh kegiatan berpikir secara umumnya berhenti.²⁵

Ironisnya, sampai pada Abad VI H tidak ada seorang ahli hukum Islam yang menentang keputusan tertutupnya pintu ijtihad sampai munculnya Ibn `Aqil dari mazhab Hanbali yang menyatakan *bab al-qada* tidak pernah tertutup sama sekali. Kendati pernyataan ibn Aqil masih dapat diperdebatkan, karena pemikiran dan penerapan hukum melalui putusan peradilan (*al-qada'*) itu berbeda namun paling tidak ia telah menunjukkan bahwa qada yang merupakan bagian dari aktivitas ijtihad tetap berjalan.

Agaknya tantangan yang keras muncul dari Imam Al-Suyuti (w. 911 H) yang menulis sebuah kitab yang berjudul, *Al-Radd `Ala Man Akhlada Ila Al-Ard Wa Jahula Anna Al-Ijtihad fi Kulli `Asr Fard*. Ia menyatakan, tidaklah tersembunyi pada anda bahwa pendapat yang mewajibkan ijtihad berarti mengharuskan adanya mujtahid pada setiap zaman.²⁶ Hal ini telah disyaratkan oleh hadis yang artinya, *Akan ada sekelompok orang dari umatku yang selalu menampakkan kebenaran sampai datangnya hari kiamat*.

Al-Syaukani juga menyatakan tidak boleh setiap masa itu sunyi dari seorang mujtahid yang berdiri selalu tegak dalam segala bentuk argumentasi yang bersumber dari Alquran dan Hadis dan selalu memberi penjelasan pada manusia. Ia juga menambahkan keharusan adanya orang-orang yang menegakkan fardu kifayah pada setiap masa, dan menurutnya ijtihad bagian dari fardu kifayah tersebut.²⁷

Selain dari alasan normatif di atas, Al-Syahrastani juga menolak klaim yang menyatakan tertutupnya pintu ijtihad. Ia menyatakan kita meyakini bahwa tidaklah setiap peristiwa ada *nash*-nya dan *nash-nash* itu pada dasarnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa yang muncul ini tidak dapat dijawab oleh *nash-nash* yang terbatas itu.

²⁵Fazlur Rahman, *op.cit*, h. 150

²⁶Dikutip dari Yusuf Qaradhawi, *Ijtihad dalam Syari`at Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987) h. 106

²⁷Al-Syaukani, *Irsyad al-fuhul ila Tahqiq al-Haq Min `Ilm Al-Usul*, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.t) h. 254.

Dengan demikian untuk mengatasinya diperlukan mujtahid dengan ijtihadnya.²⁸

Ulama yang cukup vokal yang menentang klaim tertutupnya pintu ijtihad adalah Ibn Taimiyyah (661-728 h/1262-1327 M). Menurutnya rekonstruksi Islam hanya dapat dilakukan melalui ijtihad dan menentang segala bentuk taqlid dan pengkultusan terhadap pendapat imam mazhab apalagi terhadap tokoh mazhab itu sendiri. Penolakan-penolakan di atas, sebenarnya telah membuktikan bahwa tertutupnya pintu ijtihad itu memang pernah terjadi kendatipun seperti yang dikatakan oleh Fazlur Rahman bukan dalam maknanya yang formal, melainkan terjadi pada satu masa di mana orang tidak lagi berani berijtihad dan merasa cukup dengan apa yang telah difatwakan oleh imam-imam mazhab atau pendahulu-pendahulunya.

Sampai di sini menarik mencermati penjelasan yang diberikan oleh Farouq Abu Zaid, ia menyatakan, “Para fukaha memandang pendapat-pendapat para imam mazhabnya sebagai nass-nass (teks-teks) yang tidak bisa diubah, digugat, atau diganti, bahkan seolah-olah merupakan ketentuan yang wajib dilaksanakan. Setiap fakih (ahli fikih) wajib mengikuti saja ketentuan-ketentuan tersebut tanpa harus berijtihad atau menggunakan pikiran guna menggali hukum-hukum yang sesuai dengan kondisi masyarakat dan situasi zamannya.”²⁹

Bisa jadi Farouk Abu Zaid benar karena memang pendekatan yang dilakukan oleh ulama fikih pada masa itu dalam menyelesaikan perkara-perkara baru yang muncul di tengah-tengah masyarakat adalah dengan merujuk kepada pendapat imam mazhab. Akibatnya timbul kesenjangan baru antara fikih dengan realitas sosial.

Dengan demikian dampak dari tertutupnya pintu ijtihad pada abad pertengahan adalah merebaknya semangat taqlid yang tidak hanya dianut oleh orang-orang awam, tetapi sudah menjalar kepada orang-orang yang dianggap alim. Akibat taqlid para ulama masa itu tidak dapat melahirkan karya-karya besar sebagaimana yang telah dihasilkan pendahulunya. Pendeknya pada masa tertutupnya pintu Ijtihad ulama

²⁸Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.t) h. 199-200

²⁹Farouk Abu Zaid, *op.cit*, h. 48-49

tidak melakukan aktivitas ijtihad, yang ada hanyalah pengulangan-pengulangan semata.

Sampai disini, ada yang dilupakan atau terlupakan oleh para pengkaji hukum Islam. Ternyata pada era yang disebut dengan tertutupnya pintu ijtihad, banyak ulama fikih yang menulis kitab-kitab fikih dalam bentuk (*syarh*), komentar atas komentar (*hasyiah*) dan ringkasan (*mukhtasar*). Adanya penulisan kitab-kitab ini juga menunjukkan bahwa aktivitas ijtihad sebenarnya tidak pernah berhenti terlepas dari besar atau kecilnya isu yang diijtihadkan tersebut.

2. Tradisi Penulisan Fikih

Berkenaan dengan kuatnya tradisi penulisan kitab-kitab fikih dalam sejarah Islam, setidaknya ada tiga macam metode penulisan fikih dan ushul fikih yang berkembang. *Pertama*, penulisan fikih bercampur dengan hadis, fatwa sahabat, dan tabi`in. contohnya adalah Muwatta' dan *ikhtilaf al-hadis* karya Al-Syafi`i. *Kedua*, fikih ditulis secara terpisah dari hadis dan asar. Metode ini banyak digunakan oleh ulama Hanafiah. Sebagai contoh dapat dilihat di dalam karya Abu Yusuf, *AL-Kharaj*. *Ketiga*, metode penulisan fikih dengan menggunakan komparasi sebagaimana terlihat di dalam karya Al-Syafi`i, *Al-Umm*.

Namun pada perkembangan berikutnya, muncul tradisi penulisan yang baru yang disebut dengan *ikhtisar* (ringkasan), *syarh* (komentar) dan *hasyiah* (komentar atas komentar). Untuk melihat hiruk pikuk yang terjadi dikalangan ulama fikih berkenaan dengan tradisi penulisan fikih, maka penulis akan mengemukakan kitab-kitab yang muncul sepanjang abad IV-X H yang sering disebut sebagai abad-abad kemunduran pemikiran hukum Islam.

Tabel 1. Kitab-Kitab Ikhtisar

No	Nama Penulis	Nama Kitab
1	Al-Muzanni (264/878)	<i>Mukhtasar Al-Muzanni</i>
2	Al-Tajibi Al-Misri (166-243)	Al-Mukhtasar
3	Al-Tahawi (321/933)	<i>Al-Mukhtasar Fi Al-Fiqh</i>
4	Al-Khurqi (w.324 H)	Al-Mukhtasar

5	Al-Qarafi (684/1285)	<i>Mukhtasar Tanqih Al-Fusul</i>
6	Khatib Ibn Ishaq (767/1365)	<i>Al-Mukhtasar</i>
7	Abu Syuja' (500/1106)	<i>Ghayat Al-Ikhtisar</i>
8	Al-Hilli (676/1277)	<i>Al-Mukhtasar Al-Nafi`</i>
9	Rafi`I (623)	<i>Muharrar</i>
10	Malibari (975)	<i>Qurrah Al-'ain</i>

Tabel 2. Kitab-Kitab Syarh

No	Nama Penulis	Nama Kitab
1	Al-Mawardi (450/1058)	<i>Al-Hawi AL-Kabir Syarh Al-Mukhtasar Al-Muzanni</i>
2	Al-Jassas (370/981)	<i>Syarh Kitab Adab Al-Qadi</i>
3	Sarakhsi (483/1090)	<i>Syarh Kitab Al-Siyar Al-Kabir</i>
4	Al-Baji (474/1081)	<i>Al-Muntaqa: Syarh Al-Muwatta`</i>
5	Al-Jurjani (816/1413)	<i>Syarh-Syarh Mukhtasar</i>
6	Al-Rafi`I (623/1226)	<i>Fath Al-`Aziz Syarh Al-Wajiz</i>
7	Al-Nawawi (676/1278)	<i>Majmu` Syarh Al-Muhazzab</i>
8	Al-Taftazani (791/1389)	<i>Syarh `ala Syarh Al-Mukhtasar</i>
9	Al-Mahalli (864/1459)	<i>Syarh `ala Matn Jm`u Al-Jawami`</i>
10	Al-Mahalli (864/1459)	<i>Syarh Minhaj Al-Talibin</i>
11	Al-Hilli (676/1277)	<i>Syarh Al-Islam</i>
12	Al-Ghazi	<i>Fath Al-Qarib Syarh Matn Al-Taqrif</i>
13	AL-Mahalli (w.864)	<i>Kanz Al-Raghibin</i>
14	Al-Anshari (w. 926)	<i>Manhaj Al-Tullab</i>
15	Ibn Hajar (w.973)	<i>Tuhfah Al-Muhtaj</i>

16	Syarbini (w...	<i>Mughni Al-Muhtaj Iqna'</i>
17	Ramli (w.1004)	<i>Nihayah Al-Muhtaj</i>
18	Al-Dimasyqi (829)	<i>Kifayat Al-Akhyar</i>
19	Ibn Qasim (w. 918)	<i>Fath Al-Qarib</i>
20	Malibari (w. 975)	<i>Fath Al-Mu'in</i>
21	Al-Haitami (w 973)	<i>Minhaj Al-Qawim</i>
22	Tarmasi (w. 1338)	<i>Syarh 'ala Ba Fadhal</i>
23	M. Ba'syin	<i>Busyra Al-Karim</i>
24	Al-Kasani	<i>Bada'I Al-Sana'I</i>
25	Ibn Humam	<i>Syarh Fath Al-Qadir</i>

Tabel 3. Kitab-Kitab Hasyiah

No	Penulis	Nama Kitab
1	Qalyubi Wa Umairah	Hasyiah
2	Anshari (w 926)	<i>Fath Al-Wahhab</i>
3	Awwad	<i>Taqrir</i>
4	Bujairimi (w.1100)	<i>Tuhfat Al-Habib</i>
5	Bajuri (w. 1277)	<i>Hasyiah</i>

Tabel 4. Kitab Yang di Tulis Secara Mandiri sepanjang Abad IV-X H

No	Penulis	Tahun W	Nama Kitab
1	Al-Karkhi	340/933	<i>Risalah fi Al-Usul</i>
2	Samarqandi	373/983	<i>Fatawa AL-Nawazil</i>
3	Al-Dabusi	430/1039	<i>Ta'sis Al-Nazar</i>
4	Al-Bazdawi	482/1089	<i>Kanz al-Usul Ila Ma'rifah Al-Usul</i>
5	Sarakhsi	483/1090	<i>Kitab Al-Usul Kitab Al-Mabsut</i>
6	Al-Nasafi	537/1142	<i>Talibat Al-Talaba</i>

7	Mansur Al-Samarqandi	538/1142	<i>Kitab Tuhfah Al-Fuqaha</i>
8	Al-Marighani	593/1197	<i>Matn Bidayat Al-Mubtadi'</i>
9	Al-Ustrusani	632/1234	<i>Jami` Al-Ahkam Al-Sighar</i>
10	AL-Mausili	683/1284	<i>Al-Ikhtiyar li Ta'lil Al-Mukhtar</i>
11	Al-Nasafi	710/1310	<i>Kanz AL-Daqa'ia fi al-Furu'</i>
12	Qayrawani	386/996	<i>Al-Risalah</i>
13	Ibn Rusyd	595/1198	<i>Kitab Bidayah Al-Mujtahahid</i>
14	Al-Qarafi	684/1258	<i>Kitab Al-Anwar Al-Baruq Kitab Al-Ihkam fi Tamyiz Al-Fatawa</i>
15	Al-Ansari	725/1323	<i>Idrar Al-Suruq</i>
16	Ibn Juzay	741/1340	<i>Al-Qawanina Al-Fiqhiya</i>
17	Al-`Iji	756/1355	<i>Al-`Adudiya</i>
18	Al-Syatibi	790/1388	<i>Al-Muwafaqat Al-`Itisam</i>
19	Ibn Farhum	799/1388	<i>Tabsirat Hukkam</i>
20	Ibn Asim	829/1426	<i>Matn Al-Asmiya'</i>
21	Al-Mawardi	450/1058	<i>Kitab Al-Ahkam Al-Sultaniyah</i>
22	Al-Syirazi	476/1083	<i>Al-Luma` Fi Usul Al-Fiqh Al-Muhazzab</i>
23	Al-Juwaini	478/1085	<i>Kitab Al-Waraqat Al_Burhan fi Ushul Al-Fiqh</i>
24	Abu Syuja'	500/1106	<i>Kitab Al-Taqrif</i>
25	Al-Ghazali	505/1111	<i>Ihya `Ulum AL-Din Al-Mustasfa Min `il Ushul</i>
26	`Iz Al-Din Abd Al-Salam	660/1262	<i>Qawa'id Al-Ahkam fi Masalih Al-Anam</i>
27	Al-Nawawi	676/1278	<i>Minhaj Al-Talibin</i>
26	Al-Subki	756/1355	<i>Al-Fatawa Takmilat AL-Majmu`</i>
29	Al-Asnawi	772/1370	<i>Nihayat Al-Su'ul</i>

30	Abu YA`la Al-Farra	526/1133	<i>Al-Ahkam AL-Sultaniyah</i>
31	Ibn Qudamah	620/1223	<i>Al-Mughni Rawdat Al-Nazir Al-`Umdat Al-Fiqh</i>
32	Ibn Taimiyyah	728/1328	<i>Al-Fatawa Al-Kubra Siyasah Al-Syar`iyyah</i>
33	Al-Baghdadi	739	<i>Al-Qawa'id Al-Usul</i>
34	Ibn Qayyim	751/1350	<i>Ilam AL-Muwaqin Zad aL-Ma`ad</i>
35	Ibn Rajab	795/1393	<i>Al-Qawa'id fi al-Fiqh</i>
36	Al-Ba'ali Al-Dimasyqi	803	<i>Ikhtiyarat al-Fiqhiya</i>
37	Al-`Ulaymi	927/1521	<i>Al-Manhaj Al-Ahmad</i>
38	Al-Tamimi	763/974	<i>Da'im Al-Islam</i>
39	Ibn HAZm	456/1064	<i>Al-Ihkam fi Usul Al-Muhalla Al-Nubzah fi Usul al-Fiqh Al-Zahiri</i>

Data diolah dan dimodifikasi dari John Makdisi, "Islamic Law Bibliography, Bulletin du C.E.D.E.J. 1981. Di samping data dari Makdisi, data-data tentang kitab-kitab tersebut juga diperoleh dari berbagai sumber seperti Muhammad Atho Muzhar dalam Fatwa-Fatwa Majelis Ulama dan Martin Van Bruinessen dalam Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat.

Dari data-data yang telah dikemukakan di atas³⁰ ada beberapa kesimpulan yang dapat ditarik. **Pertama**, tradisi tulis-menulis dikalangan para fuqaha sebenarnya merupakan sebuah tradisi yang tumbuh dengan sangat suburnya. Mereka tidak hanya memiliki budaya moral, namun juga memiliki budaya tulis yang sangat baik. Lebih dari itu, kegiatan tulis menulis dikalangan ulama fikih telah menjelma menjadi sebuah perilaku massal di kalangan fuqaha. **Kedua**, kendati

³⁰Penulis harus mengakui bahwa tidak semua kitab-kitab fikih yang jumlahnya bisa jadi ribuan judul telah di muat di atas. Apa yang telah dikemukakan bisa jadi hanya sebagian kecil dari khazanah fikih yang terhimpun. Terlepas dari itu, mudah-mudahan informasi di atas setidaknya dapat menggambarkan tentang maraknya tradisi penulisan kitab-kitab fikih pada abad tengah.

banyak dikritik bahwa penulisan *ikhtisar*, *syarh*, dan *hasyiah* memiliki tingkat orisinalitas pemikiran yang rendah, namun mereka sebenarnya cukup kreatif dengan melahirkan siklus penulisan *syarh*, *hasyiah* lalu *ikhtisar*. Tradisi ini merupakan sebuah kreatifitas.

Walapun penulisan karya-karya mandiri memiliki tingkat perosentase yang tinggi, setidaknya dari 79 kitab yang diangkat dari tulisan ini, lebih kurang 52% kitab-kitab tersebut adalah karya mandiri. Adapun karya-karya *syarh* mencapai angka 35 %, karya *ikhtisar* 10 % dan *hasyiah* 3 %. Namun harus dicatat, hemat penulis angka ini belum mencerminkan realitas sesungguhnya.

Terlepas dari itu, ada sebuah fenomena yang menarik untuk diteliti lebih lanjut dalam bentuk siklus *matn*, *syarh*, (*ikhtisar*) *syarh* dan *hasyiah*. Misalnya seorang ulama menulis kitab fikih yang ringkas yang kemudian disebut dengan *matan*. Selanjutnya kitab tersebut diberi *syarh* sebagai penjelasan apa-apa yang terdapat di dalam kitab *matan*. Kemudian karena kitab *syarh* ini dianggap sangat luas, maka kitab itu kembali diringkas agar lebih mudah dipahami. Jadilah kitab tersebut menjadi kitab *ikhtisar*. Akan tetapi pada sisi lain, kitab *syarh* tersebut kembali diberikan komentar yang menjadi kitab *hasyiah*. Demikianlah siklus ini berulang-ulang terjadi.

Penting untuk dicatat, dibanding penulisan kitab *ikhtisar* dan *hasyiah*, penulisan kitab *syarh* adalah yang paling banyak dilakukan oleh ulama fikih masa itu. Data-data di atas menunjukkan, paling tidak untuk sementara, penulisan kitab *syarh* jumlahnya lebih banyak dari penulisan kitab *matn* dan *hasyiah*. Namun fenomena yang cukup menarik adalah, satu karya *ikhtisar* atau *matn* bisa saja diberi *syarh* oleh beberapa ulama. Untuk lebih jelasnya penulis akan memberikan contoh rumpun-rumpun kitab fikih dengan *syarhnya* yang banyak dipakai oleh pesantren-pesantren di Indonesia.

Setidaknya menurut penelitian Muhammad Atho Muzhar ada empat rumpun kitab fikih yang banyak dipakai di Indonesia.³¹ Pertama, rumpun naskah fikih yang berasal dari *Muharrar* (Rafi`i) yang disingkat oleh Imam Nawawi menjadi *Minhaj Al-Talibin*. Selanjutnya kitab ini

³¹Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: INIS, 1993) h. 21

disyarh oleh Mahalli (*Kanz Al-Raghibin*), Anshari (*Manhaj Al-Thullab*), Ibn Hajar (*Tuhfah Al-Muhtaj*), Syarbini (*Mughni Al-Muhtaj*) dan Ramli dalam kitab *Nihayah Al-Muhtaj*. Singkatnya, untuk Kitab Minhaj Al-Talibin karya An-Nawawi terdapat 5 kitab *syarh*.

Kedua, rumpun Kitab Taqrib (Muhktasar) Abu Syuja' yang disyarh oleh Syarbini ke dalam kitab *Iqna'*, Dimasyqi (*Kifayat Al-Akhyar*), dan Ibn Qasim (*Fath Al-Qarib*). Untuk kitab Taqrib Ibn Syuja' terdapat tiga jenis kitab *syarh*.

Ketiga, rumpun *Qurrah Al-'Ain* karya AL-Malibari yang disyarh oleh penulisnya sendiri ke dalam kitab *Fath Al-Mu'in*. jadi ada satu *syarh* untuk kitab ini. Namun penting di catat, dari kitab ini pula lahir dua jenis hasyiahnya oleh Sayyin Bakri (*I'annah Al-Talibin*) dan Alwi Al-Sagaf (*Tarsyih Al-Mustafidin*).

Keempat, rumpun kitab *Al-Muqaddimah Al-Hadhramiyah* yang ditulis oleh Abdullah Ba Fadhl abad ke 10. dari kitab ini lahir tiga kitab *syarh* yaitu *Minhaj Al-Qawim* oleh Ibn Hajar Al-Haitami, *Syarh 'ala Ba Fadhl* oleh Mahfuzd Al-Tarmasi dan *Busyra Al-Karim* oleh Said bin M. Ba'syin. Rumpun Al-Muqaddimah ini lahir tiga kitab *syarh*. Tampak jelas, untuk kasus Indonesia dengan mengambil sample kitab-kitab dalam mazhab Imam Syafi'i ditemukan empat rumpun kitab fikih dengan *syarh-syarhnya*. Dari empat kitab induk ditemukan 12 kitab *syarh*.

Ini belum lagi termasuk kitab-kitab *syarh* Syafi'i yang dipakai di negara-negara lain. Dengan kata lain, rumpun-rumpun kitab fikih di atas barulah menginformasikan kitab-kitab fikih yang banyak dipakai oleh pesantren-pesantren di Indonesia, itupun masih dalam lingkup Mazhab Syafi'i. Artinya, di luar rumpun kitab tersebut masih banyak kitab-kitab lain berikut dengan kitab *syarh-syarhnya* baik itu dari mazhab Imam Syafi'i ataupun dari mazhab-mazhab lainnya. Artinya, tradisi memberikan *syarh* terhadap satu kitab bukan hanya terjadi di dalam mazhab Syafi'i, namun juga terjadi pada mazhab lain.

Jika fenomena ini kita analisis, penulis melihat ada kecenderungan perilaku yang sama yang ditunjukkan oleh fukaha. Perilaku yang dimaksud adalah tradisi memberi *syarh* terhadap kitab-kitab generasi sebelumnya. Memberi *syarh* ini tidak hanya menjadi perilaku individu

tetapi telah menjelma menjadi tradisi kelompok fukaha.

Pertanyaan yang menarik untuk diajukan adalah, mengapa kecenderungan untuk memberikan *syarh* ini menjadi sebuah tradisi dikalangan fukaha. Hemat penulis, diantara sebabnya adalah:

Pertama, para fuqaha penulis *syarh* memandang apa yang telah di tulis oleh fukaha-fukaha sebelumnya dalam bentuk kitab-kitab matan dipandang sangat singkat, bahasanya padat dan sarat makna sehingga susah dipahami oleh pembaca. Atas dasar ini mereka memandang kitab-kitab matan tersebut harus diberi komentar untuk lebih memudahkan.

Kedua, tradisi menulis *syarh* terlebih lagi hasyiah muncul didasarkan pada ketidakberanian para ulama untuk melakukan ijtihad mandiri sehingga mereka berijtihad di dalam lingkup mazhabnya saja.³² Dengan kata lain, mereka memposisikan dirinya sebagai pengikut mazhab yang hanya mengikut, atau dalam tingkat tertentu memodifikasi, menyempurnakan atau memberi keterangan tambahan.

Ketiga, bisa jadi persoalan-persoalan yang muncul pada saat itu tidak banyak. Kalaupun ada, masalahnya dapat dirujuk kepada pendapat imam mazhab mereka atau generasi-generasi sebelumnya.

³²Di dalam literature ushul fikih ditemukan tingkatan-tingkatan mujtahid. *Pertama*, Ijtihad Muthlaq/mustaqil yaitu ijtihad yang dilakukan dengan cara menciptakan sendiri norma-norma dan kaidah *istinbat* yang dipergunakan sebagai system/metode bagi seorang mujtahid dalam menggali hukum. Norma-norma dan kaidah itu dapat diubahnya sendiri manakala dipandang perlu. Mujtahid dari tingkatan ini contohnya Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal. *Kedua*, *Ijtihad Muntasib*, yaitu ijtihad yang dilakukan seorang mujtahid dengan mempergunakan norma-norma dan kaidah-kaidah *istinbat* imam lainnya. Jadi untuk merumuskan hukum mereka menggunakan system atau metode imam. Mereka tidak memiliki metode tersendiri. Contohnya adalah Al-Muzanny, Al-Buwaiti dan Abu Yusuf. *Ketiga*, Ijtihad Fatwa atau mujtahid mazhab yaitu ijtihad yang dilakukan seorang mujtahid dalam lingkup mazhab tertentu. Pada prinsipnya mereka mengikuti norma-norma/kaidah-kaidah *istinbat* imamnya demikian juga mengenai hukum *furu'/fiqh* yang telah dihasilkan oleh imamnya. Ijtihad mereka berkisar pada hal-hal yang belum diijtihadkan imamnya, meng-*takhrijkan* pendapat imamnya dan menyeleksi beberapa pendapat yang dinukil dari imamnya, mana yang sah dan mana yang lemah. Contohnya adalah Imam Al-Ghazali, Imam Al-Juwaini. *Keempat*, Ijtihad dalam bidang tarjih, yaitu ijtihad yang dilakukan dengan cara mentarjih beberapa pendapat yang ada baik dalam satu lingkungan mazhab tertentu maupun dari berbagai mazhab yang ada dengan memilih mana diantara pendapat itu yang paling kuat dalilnya atau mana yang paling sesuai dengan kemaslahatan sesuai dengan tuntutan zaman. Contohnya adalah Imam Nawawi dan Imam Rafi'i dalam mazhab Syafi'i. Lihat, Ibrahim Hosen, "Taqlid dan Ijtihad: Beberapa Pengertian Dasar", dalam, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Budhy Munawwar Rachman (ed) (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 324-325

Terlepas dari argumentasi-argumentasi yang ada, tradisi penulisan kitab ikhtisar, syarh dan hasyiah sebenarnya menunjukkan tingginya kredibilitas ulama pada masa itu. Ternyata tradisi penulisan yang seperti ini bukanlah hanya pengulangan-pengulangan apa yang telah ditulis oleh ulama sebelumnya, namun di dalamnya ada pikiran-pikiran baru atau ijtihad-ijtihad baru. Berikut ini penulis akan memberikan beberapa contoh untuk memperkuat argumentasi bahwa penulisan kitab syarh adalah satu bentuk ijtihad baru.

D. Perkembangan Pemikiran dari Matan ke Syarh dan Hasyiah

Berikut ini penulis akan mengemukakan dua contoh adanya perkembangan pemikiran antara kitab matan (mukhtasar) dengan kitab *syarhnya*. Adapun kitab yang dipakai adalah *Mukhtasar Al-Muzanni*³³ yang terdapat di dalam *Al-Hawi AL-Kabir* dan *Majmu` Syarh Muhazzab*.

1. Riba

Di dalam *Mukhtasar Al-Muzanni*, Imam Syafi`i mengutip hadis dari `Ubadah bin Samit yang menjelaskan larangan Rasulullah untuk melakukan jual beli (tukar menukar) antara emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, kecuali sama, seimbang dan kontan. Barang siapa yang melakukan tukar tambah baik kontan atau berjangka maka hal itu dipandang perbuatan riba yang diharamkan.³⁴

Di dalam *syarhnya*, Al-Mawardi mempertegas dalil-dalil riba yang menurutnya tidak hanya bersumber dari hadis sebagaimana yang disebutkan oleh Syafi`i. Lebih jauh dari itu, Al-Mawardi juga menafsirkan makna *ad`afan muda`afah* sebagaimana yang terdapat di

³³Di dalam muqaddimahnya Muzanni menyatakan, bahwa “ saya meringkaskan kitab ini dari ilmu dan perkataan Muhammad Ibn Idris Al-Syafi`i untuk mendekatkannya kepada orang yang menginginkannya., seraya memberi tahu larangan Syafi`i bertaqlid kepadanya atau kepada yang lain, agar menelitinya untuk kepentingan agama dan mempertimbangkan yang terbaik bagi dirinya. Lihat, Al-Muzanni, *Al-Mukhtasar* pada *Al-Hawi AL-Kabir fi Fiqh al-Imam Al-Syafi`i*(Beirut: Dar Al-Fikr, 1994) juz I, h. 7

³⁴Al-Muzanni, *Mukhtasar* dalam *Al-Hawi Al-Kabir* (Beirut:Dar Al-Kutub AL-`Ilmiyyah, 1994) Juz V, h. 73

dalam Alquran. Menurutnya, maksud kata ini adalah kondisi berlipat gandanya keuntungan yang akan dibayar, karena bahwasanya orang Jahiliyah, apabila ingin menyelesaikan hutangnya, maka orang yang memberi piutang akan berkata, apakah ia akan melunasinya atau hanya membayar bunganya dengan catatan orang yang berhutang memiliki kesempatan yang lebih lama lagi untuk melunasinya. Pada gilirannya orang yang akan memberi hutang akan mendapatkan keuntungan yang berlipat ganda.³⁵

Yang paling menarik menurut saya dalam pembahasan ini adalah penjelasan yang diberikan oleh Mawardi yang belum disinggung di dalam Mukhtasar adalah mengenai riba yang terjadi di *dar al-harb*. Menurutnya riba yang terjadi antara orang Islam dengan harbi pada *dar al-harb* adalah haram terlepas apakah daerah itu aman atau tidak. Alasannya adalah keumuman dalil Kitab dan Sunnah. Di samping itu, ia juga menyatakan, perbuatan yang haram dilakukan di *dar Islam* juga haram dilakukan di *dar al-harb*.³⁶

Ternyata pendapat ini dimunculkan oleh AL-Mawardi tidak hanya untuk mengelaborasi pemikiran yang ada di dalam kitab matan, akan tetapi juga sebagai respon terhadap pemikiran yang berkembang di dalam mazhab Hanafi. Sebagaimana yang diketahui bahwa Abu Hanifah menyatakan tidak ada riba yang terjadi di antara umat Islam dengan harbi di *dar al-harb*. Pendapat Abu Hanifah ini dilegitimasi oleh oleh hadis yang berbunyi, *la riba baina muslim wa harb fi dar al-harb*.³⁷

Dalam kasus riba jelas di samping keinginan Mawardi untuk memperkokoh dalil-dali pengharaman riba, ternyata pemikiran Al-Mawardi juga dipengaruhi oleh pemikiran Abu Hanifah. Paling tidak ini membuktikan adanya interaksi yang terjadi antara Al-Mawardi dengan murid-murid Abu Hanifah.

³⁵Al-Mawardi, *Al-Hawi Al-Kabir*, h. 73-74

³⁶*Ibid.*,h. 75

³⁷*Ibid.*, h. 75

2. Musaqah

Menurut istilah fikih, *musaqah* adalah hubungan kerja sama dalam perawatan kebun buah-buahan, korma dan lainnya dengan ketentuan upah pekerja diambil dari sebagian buahnya. Di dalam *Mukhtasar*, Imam Syafi'i menyatakan, *musaqah* hanya dibolehkan pada kebun kurma dan anggur, tidak pada yang lain. Hal ini berdasarkan pada perilaku Rasul yang hanya mengambil sadaqah/zakat dari kedua jenis buah-buahan tersebut.³⁸

Al-Mawardi juga memberikan *syarh* yang cukup panjang mengenai musaqah ini. Dan yang menarik menurut saya adalah penjelasan Al-Mawardi yang mengungkap kembali dua qaul Syafi'i. Pada qaul qadimnya, Syafi'I menyatakan *musaqah* dapat dilakukan pada semua pohon berbuah, sedangkan pada qaul jadinya ia hanya membenarkan pada korma dan anggur. Biasanya dalam mazhab Syafi'I jika ada dua qaul maka yang dipakai adalah qaul al-jadid.

Namun dalam hal ini Al-Mawardi malah mentarjih *qaul qadim* syafi'i dengan memberi alasan. **Pertama**, mengqiyaskan semua pohon berbuah kepada pohon kurma atas dasar persamaan bahwa pohon-pohon tersebut tetap utuh (*baqa'*) dan tidak rusak ketika buahnya dipanen. Di samping itu pohon-pohon itu sama-sama tidak boleh disewakan. **Kedua**, berdasarkan hadis *musaqah* yang dilakukan Nabi saw. atas kebun-kebun yang ada di Khaibar di mana Nabi tidak pernah mengkhususkan *musaqah* hanya pada pohon kurma. **Ketiga**, berdasarkan pendekatan semantic bahwa kata *musaqah* berasal dari sebutan umum bagi setiap pohon yang mempunyai *saq batang*). Jadi hukum itu berlaku jua untuk semua yang memiliki batang.³⁹

Agaknya pertanyaan yang dapat diajukan adalah apa yang menjadi dasar pemikiran Al-Mawardi dalam mentarjih *qaul qadim*-nya Imam Syafi'i? di duga kuat alasannya adalah untuk mengembangkan sector pertanian sehingga peluang untuk terjadinya kerjasama *musaqah* secara lebih luas dapat dilaksanakan. Jika *musaqah* hanya dibatasi hanya pada

³⁸Muzanni, *Mukhtasar*, Juz VII, h. 357

³⁹Al-Mawardi, *op.cit.*, h. 365-367

pohon kurma saja, maka peluang untuk kerjasama *musaqah* sangat terbatas.

Di samping itu, komentar yang diberikan oleh Al-Mawardi berkenaan dengan *syarh* sekaligus menunjukkan bahwa ternyata ia tidak hanya mengikut pendapat imam mazhabnya. Akan tetapi ia memiliki keberanian untuk mengkoreksi, menyempurnakan bahkan membantah apa yang telah difatwakan oleh imam mazhabnya. Ini merupakan bukti untuk mematahkan argument yang menyebut para ulama mazhab tidak berani berpikir berbeda dari gurunya.

Dari dua contoh yang dikemukakan di atas, tampak bahwa terjadi perbedaan pemikiran yang terdapat di dalam kitab *matan* dengan apa yang terdapat di dalam kitab *syarh*. Tentu saja ini menunjukkan adanya perbedaan kondisi (misalnya tempat dan waktu) yang dihadapi oleh penulis kitab *syarh* dan kitab *matan*.⁴⁰ Pada gilirannya perbedaan kondisi dan situasi tersebut juga memengaruhi pemikiran hukum yang dikembangkan oleh penulis kitab-kitab *syarh*.

Selanjutnya ada dugaan kuat, di dalam kitab-kitab hasyiah, komentar-komentar yang diberikan terkadang telah bercampur dengan mitologi. Mengenai hal ini menarik mengungkap contoh yang diberikan oleh Nurkholish Madjid sebagai berikut:

1. *Matan*: Air yang boleh untuk menyucikan ada tujuh air; air langit, air laut, air sungai, air sumur, air salju, dan air embun.
2. *Syarh* : (Air yang boleh) artinya sah (untuk menyucikan ada tujuh: air langit) artinya air yang terjun dari langit, yaitu hujan (air laut) artinya yang asin (air sungai) artinya air yang tawar (air sumur, air sumber air, air salju, air embun) dan tujuh air ini tercakup dalam ungkapan anda “apa yang turun dari langit dan apa yang menyembul dari bumi dalam keadaan bagaimanapun adalah termasuk pokok penciptaan.
3. *Hasyiah*: (perkataannya dan air sungai) rangkaian dalam pengertian di, artinya air yang mengalir di sungai (*nahr*) dengan fathah ha’ dan

⁴⁰Muzanni yang menulis Mukhtasar wafat 264 H lahir dan tumbuh dewasa di Mesir , sedangkan Al-Mawardi yang menulis *syarh* wafat tahun 450 H dan ia lahir di dan hidup di Baghdad. Demikian juga dengan Abu Ishaq Al-Syirazi wafat 476 yang menulis *matan* Muhazzab lahir di Syirazi Persia, sedangkan Nawawi wafat 676 H lahir di Damaskus Syiria.

matinya dan yang pertama lebih fasih dan *al* di situ adalah untuk jenis, maka ia mencakup sungai Nil dan Furat dan sebagainya, dan asalnya dari surga sebagaimana hal itu disebutkan dalam nash mengenainya sebab sesungguhnya diturunkan dari surga Nil Mesir dan Sihun sungai India dan Jihun sungai Balkh dan keduanya itu bukanlah Sihan dan Jiham menurut yang unggul berlainan dengan orang yang menyangka keduanya itu sinonim sebab Sihan adalah sungai Arnah dan Jihan adalah sungai Al-Mashihah dan Dajlah dan Furat adalah dua sungai di Irak dari asal Sidrat Al-Muntaha dan itulah makna firman' Dia yang tinggi" dan kami turunkan dari langit air dengan takaran tertentu". Maka pada waktu keluarnya Ya'juj dan Ma'juj sungai-sungai itu diangkat dan itulah makna firman Allah' "Sesungguhnya Kami tentulah berkuasa untuk menghilangkannya".⁴¹

Menurut Nurkholish di dalam *hasyiah* tersebut telah muncul beberapa dongeng dan mitologi yang dirangkaikan dengan paham keagamaan, seperti bahwa sungai Nil berasal dari Surga dan sungai Dajlah (Tigris) dan Furat (Eufrat) di Irak berasal dari Sidrat Al-Muntaha. Juga ada mitos lain yang bercampur dengan pandangan keagamaan tertentu seperti cerita tentang datangnya Ya'juj dan Ma'juj (Gog dan Magog) yang tersebut dalam kitab suci Alquran yang pada saat itu akan diangkat sungai-sungai Nil, Furat dan Dajlah ke langit sebagai tafsir atas ayat Alquran pula.⁴²

Tentu saja apa yang ditemukan Nurkholish belum dapat disimpulkan bahwa kitab-kitab *hasyiah* banyak berisi mitologi-mitologi. Masih perlu penelitian yang lebih luas terhadap kitab-kitab syarh dan *hasyiah* lainnya. Namun satu contoh di atas, pantas membuat pengkaji hukum Islam curiga tentang pesan-pesan yang dikandung kitab-kitab *hasyiah*.

Studi di atas menunjukkan bahwa sebenarnya terjadi sebuah pergeseran pemikiran dari kitab induk ke syarh dan *hasyiah*nya. Tentu

⁴¹Nurkholish Madjid, "Tradisi Syarah Dan Hasyiah Dalam Fikih dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam" dalam, *Kontekstualisasi*, h. 315-316. isi matan, syarh dan Hasyiah di kutip dalam kitab, Al-Syaikh Ibrahim Al-Bajuri, *Hasyiat Al-Bajuri* (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th) h. 2-7

⁴²*Ibid.*, h. 316

saja berkenaan dengan substansinya masih dapat diperdebatkan, apakah perkembangan pemikiran tersebut benar-benar substansial atau tidak. Bisa jadi ketika yang digunakan adalah sudut pandang hari ini, perkembangan yang ada di dalam kitab matan tidak substansial, sedangkan menurut kacamata masa lalu, bisa jadi apa yang ditulis para fuqaha di dalam kitab syarh merupakan sesuatu yang bermakna dalam kehidupan keagamaan mereka.

E. Kesimpulan

Penjelasan di dalam makalah ini setidaknya menunjukkan dalam sejarah pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam khususnya sejak abad IV –X H ada fenomena yang menarik untuk dicermati yang membedakannya dengan era-era sebelumnya yaitu abad I-III H. Jika pada masa sebelumnya para ulama menulis kitab sendiri, walaupun tetap tidak sepenuhnya orisinal, namun tradisi *ikhtisar*, *syarah*, dan *hasyiah* belum muncul secara massif. Memang ada Al-Muzanni yang menulis keringkasan (*ikhtisar*) dari penjelasan Imam Al-Syafi`I, namun ini adalah sesuatu yang “nadir” (jarang) untuk tidak mengatakan hanya dilakukan oleh Al-Muzanni pada era itu. Realita ini berbeda setelah abad IV –X H. Pada saat itu ada perilaku yang sama sebagaimana yang ditunjukkan oleh para fuqaha dalam menulis kitab-kitab *syarh*. Akibat dari penulisan kitab-kitab *syarh* ini sebagaimana yang dapat disaksikan sekarang ini bahwa khazanah keilmuan Islam yang paling kaya adalah dalam bidang fikih.

Kendati tradisi penulisan *ikhtisar*, *syarah* dan *hasyiah* menjadi sebuah tradisi yang hidup namun penulisan kitab-kitab mandiri sebenarnya masih sangat tinggi. Paling tidak dalam penelitian ini dari 79 kitab yang diangkat pada tulisan dalam bab ini, lebih kurang 52% kitab-kitab tersebut adalah karya mandiri. Adapun karya-karya *syarh* mencapai angka 35 %, karya *ikhtisar* 10 % dan *hasyiah* 3 %. Namun harus dicatat, hemat penulis angka ini belum mencerminkan realitas sesungguhnya.

Terlepas dari tingkat orisinalitas dan substansi dari apa yang termuat di dalam kitab-kitab *syarh* dan *hasyiah*, yang jelas ulama pada masa itu memiliki tingkat kreatifitas yang sangat tinggi dalam hal tulis menulis. Sebuah tradisi yang hilang pada masa-masa sesudahnya.

Selanjutnya, kemunculan kitab-kitab *syarh* juga menunjukkan bahwa sebenarnya tidak pernah terjadi apa yang disebut dengan tertutupnya pintu ijtihad.⁴³ Yang menarik untuk diperdebatkan adalah perbandingan bobot ijtihad yang dilakukan ulama pada abad I-III H dengan ijtihad ulama pada abad IV-X H. Namun yang jelas tetap ada ijtihad. Disinilah ijtihad tidak semestinya dipahami hanya menemukan hal-hal baru, tetapi juga termasuk di dalamnya pengembangan, modifikasi dan penambahan. Ini semuanya harus disebut dengan ijtihad.



⁴³Menarik mencermati makna ijtihad yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman, yaitu, Ijtihad berarti upaya memahami makna suatu teks atau preseden di masa lampau yang mengandung suatu aturan, dan mengubah aturan tersebut dengan cara memperluas atau membatasi ataupun memodifikasinya dengan cara-cara yang lain sedemikian rupa sehingga satu situasi baru dapat dicakup kedalamnya dengan suatu solusi baru. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation an Intellectual Tradition* (Chichago: Chichago University Press, 1980) h. 8

UMAR IBN AL-KHATTAB DAB SIYASAH SYAR'IYYAH (SEBUAH EKSPERIMENTASI PENERAPAN SYARI'AT ISLAM DALAM KONTEKS LOKAL)

A. Pendahuluan

Tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa Umar Ibn al-Khattab adalah sahabat yang pemikirannya sering disalahpahami tidak saja oleh generasi semasanya tetapi juga oleh generasi-generasi sesudahnya. Pada satu sisi Umar Ibn al-Khattab dituduh “menyimpang dari ayat-ayat al-Qur`an,” bahkan Umar dianggap telah melakukan *nasakh*, sedangkan pada sisi lain ia dipandang tokoh generasi awal Islam yang mampu menangkap –meminjam istilah Fazlur Rahman- ideal moral al-Qur`an. Umar Ibn al-Khattab sering dijadikan contoh generasi awal Islam yang mampu menyemali substansi ayat-ayat al-Qur`an sehingga tidak terjebak pada teks-teks al-Qur`an.

Lebih dari itu, Umar Ibn al-Khattab banyak dipuji baik di Timur ataupun di Barat terlebih-lebih berhubungan dengan kecerdasan dan keberaniannya dalam berijtihad. Thaha Husein seorang intelektual Mesir dalam karyanya *al-Syaikhan* menyatakan, “Meninggalnya Umar bisa dikatakan sebagai akhir dari fase yang terindah dalam sejarah Islam dan umat Islam, dari semenjak meninggalnya Rasulullah Saw

hingga akhir zaman. Setelah itu dalam hari-hari yang dilewatinya, umat Islam belum pernah menemukan –dan saya kira tidak akan pernah menemukan- sosok pemimpin yang mempunyai kemiripan karakter dengan Umar Ibn al-Khattab”,

Selanjutnya H.A.R Gibb dan J.H.Kramers dalam *Shorter Encyclopedia of Islam* menyebutkan bahwa Umar Ibn al-Khattab khalifah II adalah salah seorang dari tokoh-tokoh terbesar pada permulaan Islam dan pendiri imperium Arab.¹ Michael Hart menempatkan Umar Ibn al-Khattab dalam urutan ke 51 dalam karyanya *The 100, a Ranking of the Most Influential Persons in History*. Alasan yang dikemukakan oleh Hart adalah Umar Ibn al-Khattab adalah pemimpin terbesar Islam setelah nabi Muhammad SAW. Umar Ibn al-Khattab bagi Hart merupakan tokoh utama dalam penyerbuan oleh Islam. Menurutnya, tanpa penaklukan-penaklukannya yang secepat kilat, diragukan apakah Islam bisa tersebar luas sebagaimana kita saksikan seperti ini.²

Pada perkembangan selanjutnya bahkan sampai di era modern ini, Umar Ibn al-Khattab sering dijadikan contoh konkrit perlunya keberanian dalam berijtihad kendatipun sepintas terkesan “menyimpang” dari ketentuan zahir nash. Munawir Sadzali dalam menggagas Reaktualisasi Ajaran Islam menjadikan Umar Ibn al-Khattab sebagai contoh dalam berijtihad. Nashar Hamid Abu Zaid intelektual Mesir yang sangat controversial itu juga menjadikan Umar Ibn al-Khattab sebagai contoh bahkan apa yang dilakukannya di era modern ini telah dilakukan Umar pada masa yang paling awal.

Persoalan yang belum sepenuhnya selesai adalah bagaimana sebenarnya bentuk Ijtihad Umar Ibn al-Khattab dilihat dari kacamata ushul fiqh dan siyasah syar`iyyah. Pertanyaan ini muncul karena pada masa itu ilmu Ushul Fiqh dan siyasah Syar`iyyah belum terbentuk. Pertanyaan selanjutnya apa sebenarnya hakikat Ijtihad Umar Ibn al-Khattab? makalah ini sedapat mungkin ingin menjawab dua pertanyaan

¹H.A.R Gibb dan J.H.Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden:E.J.Brill, 1974), hal. 600

²Michael Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, Penerj. Mahbub Junaidi, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1993), hal. 266

pokok ini dengan menganalisis beberapa kasus ijtihad Umar Ibn al-Khattab yang dianggap penting.

B. Latar Belakang Intelektual

Paling tidak ada dua hal yang menjadi perhatian para ahli berkenaan dengan perkembangan intelektual Umar Ibn al-Khattab.³ Pertama menyangkut pengamalan Umar sebagai penggembala dan kedua pengalamannya sebagai pedagang. Mahmud Isma`il dalam bukunya *Falsafah al-Tasyri` `inda `Umar Ibn al-Khattab*-sebagaimana yang dikutip Amiur- mengatakan bahwa pengalaman Umar sebagai penggembala onta yang diperlakukan sangat keras oleh ayahnya berpengaruh terhadap temperamen Umar Ibn al-Khattab yang menonjolkan sikap keras dalam pergaulan. Sedangkan pengalamannya sebagai pedagang yang sukses yang membawa barang dagangan pulang pergi ke Syiria, berpengaruh terhadap kecerdasan dan kepekaan serta pengetahuannya terhadap berbagai tabi`at manusia.⁴

Suasana pendidikan yang sangat keras diterima Umar Ibn al-Khattab dari ayahnya membuatnya menjadi sosok yang keras bahkan terkadang kasar, teguh dalam pendirian, pemberani, yang pada gilirannya membuatnya sebagai tokoh penting dalam struktur masyarakat Quraisy. Wajarlah jika ia merupakan salah seorang yang dido`akan Rasulullah untuk masuk Islam disamping Abu Jahal, yang tujuannya tentu saja untuk memperkuat perjuangan Islam.⁵

Tidak banyak informasi yang tersedia berkenaan dengan faktor-faktor yang membuat Umar Ibn al-Khattab menjadi orang yang cerdas dan memiliki ketajaman nalar. Diantara informasi yang ada

³Umar Ibn al-Khattab diperkirakan lahir empat tahun sebelum terjadinya perang Fijar. Muhammad Khudary Bek menyebutkan ia lebih muda tiga belas tahun dari Rasulullah SAW. Umar Ibn al-Khattab memeluk Islam pada usianya yang ke 26 tahun tepatnya pada tahun ke enam kerasulan Muhammad SAW.

⁴Lihat Amiur Nuruddin, *Ijtihad `Umar Ibn al-Khattab: Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), hal. 4

⁵Rasulullah berdo`a yang artinya, *Allahumma ya Allah, Perkuatlah Islam dengan Salah Seorang yang engkau Cintai, Umar Ibn al-Khattab atau `Amr bin Hisyam (Abu Jahal)*. Lihat, Thaha Husein, *Dua Tokoh Besar dalam Sejarah Islam, Abu Bakar dan Umar*, terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hal. 126

menyebutkan bahwa kecerdasan dan ketajaman nalar Umar Ibn al-Khattab dibentuk oleh kecintaan dan penguasaannya pada Sya`ir-sya`ir Arab.⁶

Kecintaan Umar Ibn al-Khattab terhadap sya`ir sebenarnya sudah cukup untuk menunjukkan kecerdasannya. Bagaimanapun juga kemampuan menangkap pesan-pesan yang dilukiskan oleh sebuah sya`ir membutuhkan pengetahuan tersendiri. Sya`ir tidak dapat dipahami seadanya. Makna yang dikandung sya`ir bukan hanya terletak di dalam susunan kata-katanya, tetapi lebih dari itu makna sya`ir terdapat dibalik kata-kata dan suasana “alam” ketika sya`ir itu dibuat. Lebih dari itu untuk menangkap pesan yang dikandung sya`ir, dibutuhkan perasaan yang halus dan mendalam. Umar Ibn al-Khattab memiliki semua persyaratan itu.

Tidak itu saja, perhatiannya terhadap sya`ir tampak pada anjuran kepada orang-orang terdekatnya. Ia pernah memerintahkan kepada anaknya Abdullah Ibn Umar untuk mempelajari sya`ir baik untuk keperluan menisbahkan garis keturunan ataupun untuk memperhalus budi pekerti. Demikian juga kepada Abu Musa al-`Asy`ari, Umar Ibn al-Khattab pernah berkata, “Suruhlah orang disekitarmu mempelajari sya`ir, karena sya`ir mencerminkan ketinggian akhlak dan kelurusan pemikiran (al-ra`y) serta pengetahuan tentang keturunan.”⁷

Al-Syatibi ketika menjelaskan tentang *qasdu al-sari` fi wad`i al-sari`at li al-ifham* di dalam al-Muwafaqat, diakhir bahasannya mengutip pernyataan Umar Ibn al-Khattab berkenaan dengan urgensi sya`ir ini.

الموافقات (٢ / ٤١٠)

قَالَ عُمَرُ: «أَيُّهَا النَّاسُ! تَمَسَّكُوا بِدِيَوَانِ شِعْرِكُمْ فِي جَاهِلِيَّتِكُمْ، فَإِنَّ

⁶Menurut Judah Abdullah Mushtafa, Syi`ir merupakan karya sastra dalam bentuk puisi adalah jiwa (hayah) orang-orang Arab, pengungkapan terhadap kemampuan dan budaya mereka, serta kantong ilmu, garis keturunan dan berbagai riwayat (*akhbar*), maka jaranglah didapati orang-orang Arab yang tidak mengucapkan Syi`ir atau yang tidak pernah diriwayatkan syi`ir daripadanya. Lihat, Judah Abdullah Mushtafa, “Umar wa al-Syi`r”, sebagaimana dikutip oleh Amiur Nuruddin, *Ijtihad...*h. 18

⁷Amiur Nuruddin, *Ijtihad...*h.19-20



فِيهِ تَفْسِيرَ كِتَابِكُمْ^٨،

Terjemahan: "Umar Ibn al-Khattab berkata, Hai Manusia, peliharalah kumpulan sya'ir sya'ir pada masa Jahiliyah, karena didalamnya terdapat penafsiran terhadap kitab al-Qur'an yang kamu miliki."⁹

Cukup beralasan jika kita mengatakan, kemampuan Umar Ibn al-Khattab dalam menangkap pesan al-Qur'an melebihi kemampuan sahabat-sahabat yang lain, disebabkan penguasaannya terhadap sya'ir. Artinya, ketajaman nalar dan kedalaman rasa yang selama ini terlatih ketika memahami sya'ir-syair Arab, pada perkembangan selanjutnya sangat bermanfaat pada diri Umar Ibn al-Khattab dalam menyelami kandungan al-Qur'an.

Abbas Mahmud al-Akkad mengisahkan bagaimana para sahabat memandang ilmu Umar Ibn al-Khattab sebagai berikut:

Pemahaman Umar terhadap Syari'at sebagai orang yang bertanggungjawab dalam terlaksananya itu memang masyhur dikalangan fukaha seperti kemasyhurannya dalam sastra dan sejarah bangsanya. Abdullah Ibn Mas'ud berkata, "sesungguhnya Umar lebih mengetahui dari pada kami tentang kitabullah dan lebih paham dari kami akan Agama Allah." Dan bila seseorang berselisih tentang dalam membaca ayat, maka Ibn Mas'ud berkata kepadanya, "Bacalah seperti Umar membacanya." Sekiranya ilmu Umar diletakkan pada satu daun timbangan dan ilmu manusia pada daun timbangan lainnya, maka masih lebih berat ilmu Umar." Mereka meriwayatkan bahwa, Umar menguasai sembilan per sepuluh dari ilmu...Ibn Sirrin berkata, jika ada yang mengatakan bahwa ia lebih mengetahui dari Umar, maka ragukanlah agamanya...¹⁰

⁸Al Syatibiy, Al Muwafaqat, (Dar Ibn Affan, 1997 M, cet. 1), h. 2, j. 140.

⁹As-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'at*, Juz II (tp.tt), hal. 88

¹⁰Abbas Mahmoud al-Akkad, *Kecemerlangan Khalifah Umar Ibn al-Khattab*, terj. Bushtami Abdul Gani dan Zainal Abidin Ahmad, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978) hal. 275

Pemikir-pemikir yang telah meneliti Umar Ibn al-Khattab menyimpulkan tidak sedikit ayat-ayat al-Qur`an turun dalam konteks mengkonfirmasi (*muwafaqat*) pemikiran Umar Ibn al-Khattab. Ibn Qayyim di dalam `Ilam al-Muwaqqi`in menjelaskan konfirmasi al-Qur`an terhadap pendapat Umar dalam ungkapan yang cukup panjang:

...adalah salah seorang diantara sahabat yang apabila ia memberi pendapat maka turunlah ayat al-Qur`an untuk mengkonfirmasi, seperti pendapat Umar Ibn al-Khattab tentang tawanan Badar agar dibunuh, maka al-Qur`an turun menyetujuinya. Umar menyarankan supaya istri-istri nabi memakai *hijab*, lalu al-Qur`an turun mengesahkannya. Ia juga berpendapat agar sebagian maqam Ibrahim dijadikan tempat sholat, maka al-Qur`an turun membenarkannya. Umar berkata kepada istri-istri nabi, jika nabi menceraikan kamu, boleh jadi Allah memberi ganti kepadanya istri-istri yang lebih baik daripada kamu, maka turunlah al-Qur`an menyetujuinya. Tatkala Abdullah Ibn Ubay meninggal, Rasulullah bermaksud mensholatkannya, sambil meanrik kain nabi Umar berkata bahwa sesungguhnya Ubay munafiq, maka turunlah ayat yang membenarkannya.¹¹

Hemat penulis, bukanlah suatu kebetulan, jika apa yang dipikirkan Umar Ibn al-Khattab tentang sesuatu ternyata dikonfirmasi atau dibenarkan al-Qur`an. Hal ini disebabkan oleh kemampuannya dalam membaca tanda-tanda zaman, ketajaman nalarnya dalam menganalisis fenomena yang sedang berlangsung, yang pada gilirannya melahirkan pendapat yang cerdas dan jernih.

Konfirmasi al-Qur`an terhadap pendapat Umar pada saat *nuzul* wahyu, setidaknya menjadi dasar yang cukup kuat bagi para sahabat-sahabat besar untuk menyetujui cara Umar menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an pada masa-masa berikutnya. Jadi paling tidak ada dua pertimbangan mengapa sahabat-sahabat seperti Abu Bakar, Usman, Ali dan sebagainya dapat menyetujui pendapat Umar yang menurut

¹¹Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ilam al-Muwaqqi`in `an Rabb al-'Alamin*, juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hal.81

sebahagian yang lainnya menyimpang dari al-Qur`an. Pertama, pendapat Umar masa lalu yang selalu dikonfirmasi al-Qur`an dan kedua, argumentasi yang disampaikan Umar sangat rasional dan kontekstual.

C. Pembuatan Diwan

Tampaknya Umar Ibnal-Khattab tidak melanjutkan tradisi yang telah dirintis oleh Abu Bakar al-Shiddiq dalam hal gelar kepemimpinan. Ketika Abu Bakar menjadi khalifah, ia menyebut dirinya sebagai khalifah Rasulullah. Sejatinya sebutan untuk Umar adalah *khalifah min khalifati Rasulillah*. Bisa saja ada yang berpendapat bahwa sebutan tersebut tidak praktis dan tidak lagi memberi makna normatif. Namun alasan yang paling substansial adalah, dengan sebutan *amir al-mu`min* sebenarnya Umar telah menempatkan dirinya sebagai penguasa atau kepala negara muslim pertama dalam pengertian yang sesungguhnya. Penyebutan itu juga bermakna perubahan dari pemerintahan kenabian ke negara modern. Berkenaan dengan hal ini menarik mencermati ungkapan yang diberikan oleh Mahmoud M Ayyub sebagai berikut:¹²

“Umar adalah penguasa atau kepala negara Muslim pertama dalam pengertian yang sebenarnya. Dialah yang pertama disebut dengan amir al-mu`minin (pemimpin kaum mukmin), sebagai ganti sebutan yang kurang praktis dan semakin kurang bermakna, “pengganti dari pengganti Rasulullah”. Yang juga menjadi symbol perubahan dari pemerintahan kenabian ke negara Muslim adalah tindakan administratifnya yang sangat penting, yaitu menetapkan kalender Islam untuk tujuan penentuan tanggal lembaran, peristiwa, dan dokumen penting negara. Sepuluh tahun kekuasaannya merupakan masa ekspansi dan kesejahteraan besar dengan segala godaan dan masalah demografis yang menyertainya. Umar memahami masalah-masalah dan godaan itu, dan berusaha menanganinya. Tak ragu lagi, ia adalah seorang genius dalam

¹²Mahmoud M.Ayoub, *The Crisis of Muslim History: Akar-akar Krisi Politik dalam Sejarah Muslim*, terj. Munir A Mu`in, (Bandung: Mizan, 2004), h. 69

politik, tetapi tidak memiliki visi dan kelembahlembutan seperti Abu Bakr.”

Bagaimana keberhasilan ekspansi yang dilakukan oleh Umar Ibn al-Khattab, Harun Nasution melukiskannya sebagai berikut:

Pada zaman Umar Ibn al-Khattab gelombang ekspansi (perluasan daerah kekuasaan) mencapai puncaknya. Ibu kota Syiria, Damaskus, jatuh tahun 635 M dan setahun kemudian, setelah tentara Byzantium kalah dipertempuran Yarmuk, seluruh daerah Syiria jatuh ke bawah kekuasaan Islam. Dengan demikian Syiria sebagai basis, ekspansi diteruskan ke mesir di bawah pimpinan `Amr bin Ash dan ke Irak di bawah pimpinan Sa`ad Ibn Waqqash. Iskandariyah, ibu kota Mesir, ditaklukkan tahun 641 M. dengan demikian Mesir jatuh di bawah kekuasaan Islam. Al-Qadisiyah, sebuah kota dekat Hirah, Irak, jatuh tahun 637. dari sana serangan dilanjutkan ke ibu kota Persia, al-Madain yang jatuh pada tahun itu juga. Pada tahun 641 M, Mosul dapat dikuasai. Dengan demikian pada masa kepemimpinan Umar, wialyah kekuasaan Islam sudah meliputi Jazirah Arabia, palestina, Syiria, sebagian wilayah Persia dan Mesir.¹³

Salah satu terobosan Umar Ibn al-Khattab dalam kapasitasnya sebagai kepala negara adalah menata administrasi pemerintahan yang untuk ukuran masanya tentu sangat modern. Dalam sejarah Islam pembuatan daftar atau catatan rekapitulasi ini disebut dengan *diwan*.¹⁴ Oleh Al-Mawardi, *diwan* didefinisikan sebagai:

موضع لحفظ ما يتعلّق بحقوق السلطنة من الأعمال والأموال، ومن يقوم بها من الجيوش والعمّال

¹³Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai Aspeknya*, jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), hal. 58

¹⁴Di dalam Hans Wehr, kata *diwan* bermakna *to record, write down, set down, put down in writing*. Dalam bentuknya yang lain diwan dengan huruf alif pada waw bermakna, *account books of the treasury (in the older Islamic administration)*. Lihat, Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Wiesbaden:Otto Harrassowitz, 1979), hal. 303

*Terjemahan: Tempat untuk menyimpan apa-apa yang berhubungan dengan negara seperti daftar pekerjaan dan proyek negara, daftar kekayaan negara, siapa-siapa yang bertanggungjawab terhadap keduanya dan daftar tentara dan para pegawai negara.*¹⁵

Sedangkan al-Farra' menyatakan bahwa *diwan* dibuat untuk memelihara segala apa yang berhubungan dengan hak-hak pemerintahan (*al-sultanah*), apakah berkenaan dengan tugas-tugas atau harta benda serta berkenaan dengan hak dan kewajiban para tentara dan pegawai.¹⁶ Lebih lanjut menurut Mawardi, pembentukan *diwan* ini tampaknya dipengaruhi oleh kerajaan Persi. Bahkan kata *diwan* itu sendiri menurutnya berasal dari bahasa Parsi. Salah satu fungsi *diwan* tersebut adalah untuk memudahkan Umar Ibn al-Khattab dalam membagi harta serta untuk memudahkan dalam membuat daftar gaji pegawai dan tentara.¹⁷

Dalam pembagian harta, kebijakan Umar Ibn al-Khattab tampaknya berbeda dengan kebijakan yang diambil oleh Abu Bakar al-Siddiq. Jika Abu Bakar memilih membagi harta tersebut dengan jumlah bagian yang sama, maka Umar Ibn al-Khattab memilih untuk membaginya secara berbeda. Tegasnya tiap orang tidak lagi mendapatkan bagian yang sama. Dengan memanfaatkan *diwan* tersebut, Umar dapat melakukan pembagian harta dari *bait al-mal* yang pada masa itu cukup melimpah sesuai dengan urutan-urutan kabilah dengan mendahulukan terhadap orang yang paling dekat dengan Rasulullah. Jika suatu kaum sama dalam kedekatan dan kekerabatannya dengan Rasulullah, maka didahulukan mereka yang masuk Islam terlebih dahulu dan yang ikut berjihad dalam Islam. Disamping itu, Umar Ibnal-Khattab juga menggunakan paramater siapa yang paling membutuhkan.¹⁸

¹⁵Abi al-Hasan Ali Bin Muhammad Bin Habib al-Baghdadi al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyah*, (Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiyyah,tt), hal. 297

¹⁶Abu Ya`la Muhammad Ibn Husein al-Farra', *al-Ahkam al-Sultaniyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), hal. 265

¹⁷Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyah*..hal. 249

¹⁸Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khattab*, penterj. Masturi Irham, (Jakarta: Khalifa, 2005), hal. 406-407. Lihat juga Al-Mawardi, *Al-Ahkam al-Sultaniyah*... hal. 251

Menurut beberapa sumber, Umar Ibn al-Khattab telah memperotes Abu Bakar karena memberi bagian yang sama terhadap seluruh rakyat. Pada waktu itu Umar menyatakan, “Apakah engkau samakan saja antara orang yang melakukan dua hijrah dan menghadap dalam sembahyang ke dua kiblat dan antara orang yang masuk Islam pada tahun penaklukan Mekkah karena takut kepada pedang ? adakah engkau samakan saja antara orang yang memerangi Rasulullah dengan orang yang berperang bersamanya ?”.¹⁹ ternyata Abu Bakar tetap berada pada pendiriannya dan Umar baru bisa merealisasikan pemikirannya tersebut setelah menjabat sebagai khalifah.

Beberapa informasi menyebutkan disamping itu, Umar Ibn al-Khattab banyak melakukan terobosan-terobosan baru dalam pemerintahannya. Ia Persoalannya adalah apa yang menjadi pertimbangan Umar Ibn al-Khattab dalam membuat diwan sesuatu yang tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah? tidakkah Umar termasuk orang yang membuat hal baru yang tidak ada referensi normatifnya?

Untuk menjawab masalah ini, Muhammad Baltaji mengemukakan dua argumentasi. Pertama, pertimbangan Umar Ibn al-Khattab dalam membuat diwan adalah demi maslahat. Seiring dengan perkembangan Islam yang sedemikian pesat, maka tata tertib administrasi menjadi sesuatu yang niscaya. Administrasi ini menjadi penting agar tidak ada hak-hak masyarakat Islam yang terlanggar karena semuanya tercatat dengan rapi. Alasan yang kedua, Umar mengqiyaskannya dengan usulan pembuatan parit kepada Rasulullah pada saat perang Khandaq, yang mana usulan tersebut datang dari Salman al-Farisi yang berkebangsaan Parsi. Jika Rasul saja dapat menerima “hal-hal baru” dari orang Parsi mengapa ia tidak mencontoh hal-hal yang baik dari Parsi seperti membuat diwan.²⁰

D. Kasus-Kasus Ijtihad Umar Ibn Al-Khattab

Untuk memberi batasan yang jelas, makalah ini akan mengkaji ijtihad Umar Ibn al-Khattab dalam rentang waktu dua belas tahun,

¹⁹Abbas Mahmoud al-Akkad, *Kecemerlangan Khalifah...*hal. 183

²⁰Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad...*hal.406

sejak meninggalnya Rasulullah SAW pada bulan Rabi` al-Awwal 11 H sampai Umar Ibn al-Khattab meninggal dunia pada bulan zulhijjah 23 H (632-643 M) atau tepatnya selama dua belas tahun sembilan bulan dan beberapa hari sesuai dengan hitungan hijriyah yang ditetapkan oleh Umar Ibn al-Khattab.

1. Mu`allaf

Al-Qur`an secara tegas dan jelas menyebutkan di dalam surah at-Taubah ayat 60 bahwa salah satu asnaf yang berhak menerima zakat adalah mu`allaf.

Beranjak dari ayat ini, sejak masa Rasulullah sampai masa Abu Bakar al-Siddiq orang-orang mu`allaf ini selalu mendapatkan bagian dari harta zakat. Dalam pandangan Umar mengapa Rasul memberi bagian zakat untuk muallaf karena pada waktu itu umat Islam masih sangat lemah, maka diberilah orang mu`allaf itu harta zakat karena takut akan kejahatan mereka, dan pada sisi lain untuk melembutkan hati mereka.²¹ Tidak tanggung-tanggung, efek yang ditimbulkannya adalah Islam menjadi agama yang kuat dengan masuk Islamnya beberapa tokoh berpengaruh atau paling tidak, umat Islam berada dalam posisi aman dan damai tanpa khawatir dengan gangguan kaum kafir.

Setidaknya ada tiga kelompok yang dapat dikategorikan sebagai orang-orang muallaf. *Pertama*, orang-orang musyrik yang hatinya masih jauh dan asing dengan Islam. Mereka diberi zakat agar tidak mengganggu orang Islam atau setidaknya mereka tidak ikut membantu jika ada kelompok yang ingin menyerang umat Islam. *Kedua*, orang-orang musyrik dari kalangan pembesar dan orang-orang terhormat yang diharapkan keislamannya, atau paling tidak mereka tidak menghalang-halangi kaumnya yang ingin memeluk Islam. *Ketiga*, orang-orang yang baru masuk Islam, yang imannya masih lemah yang besar kemungkinan dapat digoyang. Mereka diberi zakat agar tidak kembali kepada kekafiran.²²

²¹Muhammad Rawwas Qal`aji, *Mausu'ah Fiqh `Umar Ibn al-Khattab*, cet 1, (Ttp.1981) hal. 367

²²Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad...*hal. 179 .

Pada masa Umar Ibn al-Khattab orang-orang mu'allaf ini tidak lagi mendapatkan zakat. Ia telah menghentikan pembagian untuk mu'allaf. Alasan yang dikemukakannya sebagaimana yang dilaporkan oleh Muhammad Rasyid Ridha sebagai berikut:

إن عيينة ابن حصن والأقرع بن حابس جاءا يطلبان من أبي بكر أرضا فكتب لهما خطا بذلك فمزقه عمر، وقال هذا شيء كان يعطيكموه رسول الله تأليفا لكم، فأما اليوم فقد أعز الله الإسلام و
أغنى عنكم

Terjemahan: Uyainah bin husen dan Aqra' bin habis pernah mendatangi Abu bakar; mereka berdua meminta kepadanya sebidang tanah, kemudian Abu Bakar menuliskan surat untuk mereka berdua, lalu Umar merobek surat itu dan berkata "(Zakat) ini diberikan kepada kalian berdua untuk menetapkan hati kalian di dalam Islam. Tapi sekarang, Islam telah jaya dan tidak membutuhkan kalian berdua lagi.²³

Masalahnya adalah, ketika Umar tidak lagi memberikan bagian untuk muallaf, apakah Umar dapat dikatakan telah melanggar al-Qur'an? Banyak penelitian yang telah dilakukan untuk menyelami ijtihad Umar Ibn al-Khattab ini. Menurut Muhammad an-Nuwaihi, kefardhuan dan keharaman di dalam al-Qur'an tidaklah bersifat abadi, akan tetapi hal itu lebih didasarkan pada situasi dan kondisi yang ada. Baginya Umar Ibn al-Khattab sebagai sosok muslim yang jujur dan pemberani tersebut, patutlah dipuji ketika ia berani tampil beda menyalahi konsep-konsep baku teks-teks syari'at yang ada di dalam al-Qur'an. Semua itu dilakukannya adalah semata-mata demi roh Islam, selaras dengan kemaslahatan yang mendesak, dan karena faktor perubahan situasi dan kondisi.²⁴

²³Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim (al-Masyhur bi al-Tafsir al-Manar)* juz 10, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999) hal. 576

²⁴Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad*, hal. 186

Pendapat Muhammad an-Nuwaih ini dikritik oleh Muhammad Baltaji. Dalam tesisnya ia menyatakan keliru besar kalau menuduh Umar Ibn al-Khattab telah melakukan *nasakh*, perombakan bahkan pembatalan terhadap hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh al-Qur`an. Bagi Baltaji, Umar bukan merombak apalagi membatalkan, hanya saja ia menunda atau menghentikan sementara pengamalannya sampai ditemukan kembali alasan-alasan untuk menyalurkan harta zakat tersebut.²⁵ Singkatnya Umar tidak lagi menemukan alasan (ratio legis) hukum untuk memberikan bagian mu`allaf pada masanya.

Menurut Sulaiman Muhammad Thamawi dengan mengutip Muhammad Abu Zahrah, Umar melihat hikmah pemberian bagian zakat untuk mu`allaf telah hilang seiring dengan menguatnya posisi umat Islam. Inilah yang menghalangi Umar untuk mengeluarkan bagian zakat mu`allaf. Dengan demikian tidaklah berarti bahwa Umar telah meninggalkan atau menggugurkan hukum yang telah digariskan oleh ayat al-Qur`an.²⁶ Ternyata ketika hikmah²⁷ pemberian itu ditemukan kembali, maka bagian zakat mu`allaf dapat dibagikan kembali sebagaimana yang telah dilakukan oleh khalifah Umar Ibn Abd al-Azizi ketika memberikan kepada al-Bithriq (komandan pasukan Romawi yang membawahi 10.000 pasukan) mata uang sebanyak 1000 dinar, demi menjaga kepentingan orang Islam dan pengamalan dari al-Qur`an dan sunnah nabi.²⁸ Jadi kata yang lebih tepat untuk menjelaskan ijtihad Umar adalah bahwa ia menunda pemberian bagian zakat mu`allaf karena tidak ditemukannya alasan (illat atau hikmah) pemberian itu pada masanya.

Ahmad Hasan dalam karyanya menyebutkan, tidak diberikannya bagian zakat untuk mu`allaf disebabkan karena ada perbedaan situasi dan kondisi yang dihadapi Umar Ibn al-Khattab dengan kondisi

²⁵Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad*, hal. 185

²⁶Sulaiman Muhammad Thomawi, *Umar Ibn al-Khattab Wa Usul al-Siyasah wa al-Idarah al-hadisah: Dirasah Muqaranah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hal. 174.

²⁷Muhammad Yusuf Musa juga mengemukakan alasan yang senda dengan Thomawi. Hanya saja ia menggunakan kata `illat. Lihat, Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fikh al-Islami*, (Mesir: dar al-Kitab al-`Arabi, 1958), hal. 62-64

²⁸Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*,...hal. Lihat juga, Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*...hal. 107

yang dihadapi oleh Rasulullah. Disebabkan keadaan yang berubah tersebut, maka bagian itu tidak lagi valid.²⁹ Tindakan Umar ini tampaknya bertolak belakang dengan al-Qur`an. Tetapi sebenarnya ia mempertimbangkan situasi yang ada dan mengikuti ruh perintah al-Qur`an. Pertimbangan pribadinya membawanya pada keputusan bahwa seandainya Rasulullah masih hidup dalam kondisi yang sama, tentu beliau akan memutuskan hal yang serupa.³⁰

Bagi Amiur Nuruddin, Umar tampaknya sangat memahami tambatan (*al-manat*) hukum pembagian muallaf yaitu adanya unsur penarikan (*istijlab*). Umat Islam pada masa Rasulullah sangat membutuhkan orang-orang mu`allaf baik untuk diajak masuk Islam atau untuk menahan mereka agar tidak mengganggu umat. Pada masa Umar, tambatan (*al-manat*) hukum itu tidak lagi tampak karena umat Islam semakin kuat. Sebagai akibatnya berubah pula hukumnya.. Inilah alasannya mengapa Umar tidak memberi bagian mu`allaf.³¹

Cukup menarik mencermati ungkapan Muhammad Musyafa Syalabi yang juga menyebutkan bahwa dalam masalah ini inti persoalan adalah `illat. Ia menyatakan:

وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها
ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة الذي كثيرا يحتاج إليه

Terjemahan: Ini dalil bahwa hukum-hukum tersebut sangat terkait dengan kemaslahatan dan akan mengalami perubahan (penggantian) ketika kemaslahatannya berubah. Siapa yang mengingkari hal ini, sama dengan mengingkari ijma` sahabat yang banyak berhujjah dengan ini (maslahat)...³²

²⁹Ahamd Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*(Bandung: Pustaka Salman, 1984) hal.107

³⁰Ahmad Hasan, *Pintu ijtihad*hal. 107

³¹Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar...* hal. 145

³²Muhammad Mushtafa Syalabi, *Ta'li al-Ahkam*, (Beirut: dar al-Nahdah al-Syarifah, 1981), hal. 37-38

Membaca ijtihad Umar berkenaan dengan penghentian pembagian zakat untuk mu'allaf, ada kecenderungan yang menunjukkan penghentian itu didasarkan pada pertimbangan perubahan kondisi social budaya masyarakat Islam pada saat itu. Disebabkan adanya perubahan *zaman* dan *makan* ini berakibat pada perubahan hukum. Inilah yang disebut oleh Ibn Qayyim dengan *Taghayyur al-fatwa bi taghayyuri al-azman wa al-amkinah* (perubahan fatwa atau hukum yang disebabkan dengan perubahan masa dan tempat).³³

2. Harta Rampasan Perang

Salah satu keberhasilan Umar sebagaimana yang dijelaskan oleh Michael Hart adalah dalam hal penaklukan sehingga Islam memiliki wilayah yang sangat luas. Konsekuensinya dari peperangan demi peperangan tentara Islam banyak memperoleh harta rampasan perang baik yang bergerak ataupun yang tidak bergerak.

Dikisahkan di dalam sejarah, setelah Irak berhasil diduduki, para tentara Islam meminta kepada komandan perang Sa`ad bin Abi Waqqas untuk membagi tanah dan barang-barang yang berhasil mereka kuasai. Begitu juga ketika tentara Islam berhasil menguasai daerah Syam, mereka meminta komandannya Abu Ubaid bin al-Jarrah untuk membagi tanah. Begitu juga di Mesir, ketika tentara Islam berhasil membebaskannya dari cengkeraman imperium Romawi, Zubair bin Awwam wakil tentara meminta kepada Amr bin al-Ash untuk membagi tanah yang dikuasi kepada pasukan yang ikut berperang. Ternyata tidak ada satu komandanpun yang berani membuat keputusan sampai mereka membawa masalah tersebut kepada amir al-mu`minin Umar Ibn al-Khattab. Dari sinilah awal mula peristiwa yang cukup menegangkan tersebut. Menarik untuk dianalisis sebelum memberikan keputusannya Umar terlebih dahulu mengajak para sahabat-sahabat bermusyarah.³⁴

Nurcholish Madjid dengan baik sekali melukiskan kisah ini. Ia menuliskan, Abdurrahman Ibn Awf, Zubair Ibn al-Awwam dan

³³Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Flam al-Muwaqqi'in* juz IIIhal. 14

³⁴Muhammad Baltaji, *Metodologi ijtihad*....hal. 131

Bilal Bin Rabbah adalah sahabat-sahabat yang cukup keras menolak pendapat Umar Ibn al-Khattab pada kasus harta rampasan perang. Mereka menuduh Umar hendak meninggalkan hukum-hukum yang telah ditetapkan al-Qur`an.³⁵ Pertengkaran yang memuncak sampai tiga hari itu membuat Umar Ibn al-Khattab bersedih dan dalam keadaan “sesak dada” ia berdo`a, “*ya Allah lindungilah aku dari Bilal dan Kawan-kawan.*”³⁶

Ternyata Umar Ibn al-Khattab memutuskan untuk tidak membagi-bagikan tanah-tanah yang telah berhasil ditaklukkan. Tanah-tanah tersebut tetap dikelola oleh pemiliknya semula, hanya saja mereka diwajibkan membayar *jizyah* (bagi yang menolak untuk masuk Islam) dan membayar *kharaj* untuk tanah yang dikelolanya tersebut.³⁷ Pada saat yang sama keputusan Umar Ibn al-Khattab untuk tidak membagi-bagikan harta rampasan perang sebagaimana yang ditetapkan Allah di dalam surah al-anfal ayat 41, mendapat dukungan dari sahabat-sahabat senior lainnya seperti Usman Ibn Affan, Ali Ibn Abi Thalib dan lainnya.

Apakah Umar Ibn al-Khattab dipandang meninggalkan ayat-ayat al-Qur`an yang berbicara tentang pembagian harta rampasan perang. Menurut Abdurrahman Taj, dalam kasus ini Umar memutuskan hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan umum. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan Umar sendiri sebagaimana diriwayatkan oleh Bukhari. Umar berkata:

“Kalaulah aku tidak memikirkan generasi muslim yang belakangan, tidaklah aku menaklukkan sebuah wilayah (kampung) kecuali aku akan membagi-bagikan rampasan

³⁵Dasar yang digunakan para sahabat yang menuntut pembagian harta rampasan perang adalah surah al-anfal ayat 41 yang artinya, *ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan Ibn al-sabil. Jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada nabi Muhammad pada hari furqan, yaitu hari bertemunya dua pasukan dan Allah maha kuasa atas segala sesuatu.*

³⁶Nurcholish Madjid, “Pertimbangan Kemaslahatan dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketentuan Keagamaan: Kasus Ijtihad Umar Ibn al-Khattab”, dalam, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam.*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hal.16

³⁷Penting di catat yang termasuk ke dalam fa`l sebagai sesuatu yang diperoleh dari musuh Islam tanpa melakukan peperangan dan pembunuhan adalah *jizyah*, *kharaj* dan *usyur*. Lihat, Sulaiman Muhammad Thamawi, *Umar Ibn al-Khattab...*hal. 174-178. lihat juga, Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fikh*hal. 65



perang tersebut sebagaimana yang telah dilakukan oleh Rasulullah pada tanah Khaibar.³⁸

Beberapa informasi menyebutkan, kasus rampasan perang ini adalah termasuk kasus yang paling berat dihadapi Umar.³⁹ Begitu beratnya Umar melakukan perenungan yang mendalam sampai ia menemukan argument terbarunya sebagaimana yang terdapat di dalam surah al-hasyar ayat 7-10.⁴⁰ seluruh ayat ini ia bacakan kepada para sahabat sampai pada akhirnya khusus setelah membaca ayat 10 ia menyatakan:

“ayat ini” secara umum berlaku untuk semua orang yang muncul sesudah mereka apakah kaum ansar atau muhajirin, sehingga harta rampasan perang (*fa`i*) adalah untuk mereka semua. Maka bagaimana mungkin kita akan membagi-baginya untuk mereka (tentara yang ikut berperang saja), dan kita tinggalkan mereka yang datang belakangan tanpa bagian? kini mejadi jelas bagiku akan perkara yang sebenarnya.⁴¹

Menurut Munawir Sjadzali ayat yang dibacakan Umar sebagaimana yang terdapat di dalam surah al-hasyr adalah hanya sekedar untuk menyelamatkan muka para penentangnya (*face saving device*).⁴² Umar menggunakan ayat yang bercerita tentang *fa`i*, dan tentu saja *fa`i* berbeda dengan *ghanimah*⁴³ yang menjadi perselisihan dengan para sahabatnya.

³⁸Abdurrahman Taj, *al-siyasah al-syar'iyah wa al-Fiqq al-Islami*, (Mesir: Matba`ah Dar al-Syarif, 1953), hal. 148. Banding dengan Sulaiman Muhammad Thamawi, *Umar Ibn al-Khattab...*hal. 175

³⁹Beberapa informasi menyebutkan musyawarah dilaksanakan sebanyak dua kali. Pertama dikalangan panglima perang dan orang-orang muhajirin, sedangkan musyawarah kedua melibatkan tokoh-tokoh dari ansar. Musyawarah tersebut berlangsung dengan sangat alot dan menegangkan. Umar harus menguras pemikirannya untuk menemukan alasan yang benar-benar dapat diterima para sahabat. Fazlur Rahman melukiskan musyawarah tersebut hampir saja menjelma menjadi sebuah krisis.

⁴⁰Khusus terjemahan ayat 10 adalah, Dan orang-orang yang datang sesudah mereka baik kaum Muhajirin ataupun Ansar, mereka berdo`a: “ Ya Tuhan kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah lebih dahulu beriman dari pada kami, dan janglah engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman: Ya Tuhan kami sesungguhnya engkau maha penuntun lagi maha penyayang.

⁴¹Nurcholish Madjid, *Pertimbangan Kemaslahatan...*hal. 19

⁴²Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta : Paramadina, 1997), hal. 39

⁴³Ghanimah diterjemahkan sebagai harta rampasan perang yang bergerak, diperoleh melalui sebuah peperangan, sedangkan *fa`i* adalah harta bergerak ataupun tidak bergerak

Berkenaan dengan masalah ini menarik untuk menganalisis penjelasan Fazlur Rahman sebagai berikut:

When, however, Iraq (sawad) and Egypt were conquered and added to the muslim territory in Umar`s time, he refused to distribute these massive territories among the Arab soldiers and dispossess the original inhabitants. There was solid opposition against Umar`s stand even though he was not alone in holding this opinion but several other men of eminence agreed with him. The opposition hardened so mach that a kind of crisis developed, but Umar remained firm and tried to argue his case on the ground that if Arab Soldier became land-settlers they would cease to be fighters, although his real considerations, as it subsequently turned out, were based on a keen sense of sosio economic justice.⁴⁴

Selanjutnya menurut Fazlur Rahman, kendatipun keputusan yang diambil Umar berbeda dengan peraktek sunnah yang ada, namun sebenarnya ia telah mengimplementasikan esensi dari sunnah nabi tersebut untuk menegakkan keadilan social ekonomi ditengah masyarakat.

Ahmad Hasan tampaknya sependapat dengan Fazlur Rahman. Menurutny, Umar tampaknya meninggalkan ayat-ayat al-Qur`an yang mengandung suruhan agar membagikan harta rampasan perang dikalangan kaum muslimin. Menurut aturan peraktek, tanah juga seharusnya dibagikan sebagaimana barang lain yang termasuk ghanimah. Tetapi Umar cenderung pada keuntungan yang di dapat kaum muslimin secara umum dari pada kepentingan masing-masing orang. Keadailan social menuntut bahwa tanah yang ditaklukkan tidak

yang diperoleh dengan penaklukan tanpa adanya pertumpahan darah. Di duga karena ketakutan, penduduk di wilayah taklukan itu meninggalkan harta bendanya. Inilah yang disebut fa`i. Namun pada masa Umar, perbedaan antara ghanimah dan fa`i belum muncul. Berkenaan dengan kasus Umar pada ayat di atas, terkadang para sahabat menggunakan kata fa`i ketika meminta bagian harta dan terkadang juga menggunakan kata ghanimah. Selanjutnya Mufassir belakangan tanpaknya mulai membedakan makna ghanimah dan fa`i. Surah al-anfal ayat 41 di atas, dipahami sebagai ayat tentang ghanimah. Sedangkan ayat tentang fa`i itu ditemukan di dalam surah al-Hasyar ayat 7. lihat, al-Suyuti, *al-Durru al-Mansur fi Tafsir al-Ma`sur*, juz III, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), hal. 453.

⁴⁴Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, (Delhi: Adam Publisher , 1994), hal. 180



dibagikan diantara tentara yang berperang. Ilustrasi ini memberi contoh penting dari istihsan yang awal, yaitu menyimpang diri dari aturan yang sudah ada demi kepentingan dan kesejahteraan social.⁴⁵

Menurut Muhammad Musa Thamawi, Umar membangun dasar ijtihadnya dalam menjaga dan mempertahankan tiga bentuk kemaslahatan. *Pertama*, Mencegah terjadinya penumpukan harta (tanah pertanian) pada segelintir orang. *Kedua*, *Kharaj* (pajak) bumi tersebut dapat dimanfaatkan untuk kemaslahatan negara dan jihad fi sabil Allah. *Ketiga*, kalaulah harta itu dibagikan, maka tidak ada lagi yang dapat diberikan kepada orang-orang lemah, anak yatim dan orang miskin.⁴⁶

Tampaknya pada kasus harta rampasan perang ini, ijtihad Umar didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan yang bentuknya yang lebih konkrit pada perwujudan keadilan social ekonomi di kalangan masyarakat muslim.

3. Menggugurkan Had Mencuri

Di dalam al-Qur`an surah al-Maidah ayat 38 Allah SWT berfirman bahwa:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

عَزِيزٌ حَكِيمٌ - ٨٣

Terjemahan: Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan mereka sebagai balasan terhadap apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah maha perkasa lagi maha bijaksana.

Melalui ayat ini diistinbatkanlah hukum yang berkenaan dengan had mencuri yaitu potong tangan. Dalam sejarahnya baik Rasulullah, Abu Bakar al-Siddiq bahkan Umar Ibn al-Khattab telah memperaktekkan hukum potong tangan ini, akan tetapi ada beberapa

⁴⁵Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*...hal. 108

⁴⁶Sulaiman Muhammad Thamawi, *Umar Ibn al-Khattab*...hal. 176. Bandingkan dengan Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh*...hal. 66

riwayat yang menunjukkan bahwa Umar Ibn al-Khattab pernah tidak melaksanakan potong tangan ini pada beberapa kasus.

Pada musim paceklik, Umar Ibn al-Khattab tidak melaksanakan potong tangan. Ibn al-Qayyim melaporkan ucapan Umar yang terkenal dengan masalah ini yaitu, *Tahun ini saya tidak akan melaksanakan Potong tangan.*

As-Sarkhasi juga pernah meriwayatkan bahwasanya pada musim paceklik itu didatangkan kepada Umar Ibn al-Khattab, dua orang pencuri dengan tangan terikat dan bersamanya sepotong daging. Pemilik daging itu lalu berkata, “saya memiliki onta yang sedang bunting, yang saya menunggunya sebagaimana musim rumput menunggu onta itu. Namun kedua orang ini telah mengambilnya. “Mendengar itu Umar berkata, “maukah kamu merelakan ontamu yang bunting itu,. Karena aku tidak memotong tangan pencuri, yang mencuri korma ketika masih berada dalam tandannya.⁴⁷ Berkenaan dengan kasus ini Umar tidak memotong tangan pencuri tersebut karena perbuatan itu dilakukan pada musim paceklik ini.

Ada riwayat lain yang menyebutkan bahwa anak-anak Hatib bin Abi Abi Balta`ah mencuri onta seorang laki-laki Bani Manzilah. Oleh Umar anak-anak itu kemudian dipanggil dan merekapun mengakui semua perbuatannya. Walaupun Umar telah memerintahkan kepada Katsir bin As-Shilt (seorang algojo yang bertugas mengeksekusi) untuk membawa dan memotong tangannya namun pada akhirnya Umar menarik keputusannya dan menyuruh kepada orang tua anak tersebut untuk mengganti onta milik laki-laki Bani Mazinah. Alasannya adalah kedua anak itu mencuri karena kelaparan.⁴⁸

Riwayat yang tidak kalah menariknya diriwayatkan oleh Abu Yusuf bahwasanya seorang laki-laki yang mencuri harta dari *bait al-Mal*. Demikian juga seorang budak yang mencuri harta tuannya juga tidak dipotong tangannya.⁴⁹ Oleh Sa`ad orang tersebut dilaporkannya

⁴⁷Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad...*hal. 261

⁴⁸Sulaiman Muhammad Thamawi, *Umar Ibn al-Khattab...*hal, 202. lihat juga Ibn Qayyim, *Ilam al-Muwaqqi`in* juz III ...hal. 22 . Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad...*hal. 261. lihat juga Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad...*hal. 108

⁴⁹Sulaiman Muhammad Thamawi, *Umar Ibn al-Khattab...*hal. 202



kepada Umar dan ia menyatakan bahwa laki-laki ini tidak dipotong tangannya.⁵⁰

Dari beberapa kasus di atas, ternyata Umar Ibn al-Khattab tidak melaksanakan potong tangan pada musim paceklik yang melanda seluruh negeri (paceklik nasional) atau paceklik yang melanda individu (paceklik individual) seperti yang terjadi pada kasus anak-anak Hatib. Namun menurut Sulaiman Muhammad Thamawi, tidak dipotongnya tangan para pencuri pada musim paceklik disebabkan karena Umar memiliki penapsiran yang mendalam terhadap ayat-ayat Allah. Umar tidak ingin berlebih-lebihan serta melampaui batas dalam melaksanakan *had*,⁵¹ terlebih lagi dalam kondisi paceklik. Banyak pengkaji yang menyebut Umar Ibn al-Khattab telah meninggalkan ayat al-Qur'an yang diyakini sebagai *qat`i al-dilalah*. Akan tetapi karena alasan paceklik, ayat yang *qat`i* itu tidak diamalkan oleh Umar.

Muhammad Rawwas Qal`aji di dalam karyanya menyebut beberapa syarat yang harus ada dalam rangka menegakkan had pencurian. *Pertama*, bahwasanya harta atau benda yang dicuri tersebut adalah harta yang bukan milik sipencuri atau *syibh milk* (harta tersebut seolah-olah miliknya pada hal bukan miliknya). *Kedua*, bahwa benda/harta yang dicuri tersebut terkumpul pada satu tempat. *Ketiga*, bahwa benda yang dicuri tersebut harus mencapai nisab (kadar tertentu). Berkenaan dengan kadar ini terjadi perbedaan dikalangan ulama. Ada yang menyebut 1/4 dinar atau yang senilai itu. Ada juga yang menyebut lima dirham.⁵²

Dalam kasus pengguguran had di atas, Ibn al-Qayyim lebih menyoroti pada masalah *syibh al-milk* tersebut. Menurut Ibn Qayyim, orang yang butuh dan terpaksa untuk mendapatkan barang dengan cara mencurinya, mempunyai hak atas barang itu karena barang itu menjadi *syibh* milik baginya. Pada masa paceklik itu, ada kesulitan bagi Umar untuk membedakan mana orang yang mencuri karena membutuhkan dan mana yang mencuri bukan karena membutuhkan. Pada kejadian ini bercampurlah antara orang-orang yang berhak mendapatkan had

⁵⁰Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad*, hal. 108-109

⁵¹Sulaiman Muhammad Thamawi, *Umar Ibn al-Khattab...*hal. 202

⁵²Muhammad Rawwas Qal`aji, *Mausu'ah ...*hal. 383

dengan orang-orang yang tidak mendapatkannya, maka digugurkanlah had potong tangan. Penjelasan Ibn Qayyim ini dibangun atas pemahamannya atas hadis nabi yang menyuruh untuk membatalkan had jika permasalahannya masih samar-samar.⁵³ Pendeknya, syarat-syarat untuk menegakkan had sebagaimana dijelaskan oleh Qal`aji tampaknya tidak terpenuhi pada kasus pencurian pada musim paceklik.

Menurut Muhammad an-Nuwaih, adapun yang dilakukan Umar dalam menggugurkan had pencuri, sebagaimana yang ia lakukan pada musim paceklik, ketika si kaya tidak mau lagi menginfakkan hartanya, atau ketika ia menemukan ada sekelompok pengusaha yang tidak menunaikan gaji karyawannya dengan memadai, merupakan keputusan yang sempurna dan ideal. Meskipun ia tidak menemukan ketentuan dan dasarnya di dalam al-Qur`andan sunnah.⁵⁴

Dengan demikian, menurut Muhammad an-Nuwaih pelaksanaan potong tangan baru dapat dilaksanakan jika kondisi ekonomi rakyat telah berada pada tarap kemakmuran, masyarakat dengan sangat mudah dapat memperoleh rezeki, orang kaya mau melaksanakan perintah Allah seperti zakat, infaq, sadaqah dan bentuk-bentuk filantropi lainnya. Jika dalam suasana kemakmuran ini masih saja ada orang yang mencuri barulah had ditegakkan.

Penting di catat, pemikiran yang senada dengan Muhammad an-Nuwaih ini banyak dikembangkan oleh pengkaji hukum Islam di Indonesia. Untuk menyebut diantaranya adalah Masdar Farid Mas`udi yang menolak hukum pidana Islam termasuk masalah had pencurian selama Indonesia secara ekonomi belum makmur.

E. Strategi Implementasi

Pemikir hukum Islam berbeda dalam membaca Ijtihad Umar Ibn al-Khattab. Ada yang menempatkannya secara moderat, namun ada pula yang memposisikan Umar Ibn al-Khattab sebagai emberio

⁵³Ibn Qayyim, *Ilam al-Muwaqqi'in*...hal. 23-23

⁵⁴Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad*...hal. 269. Ia mengutip pendapat Muhammad an-Nuwaih ini dari tulisannya tentang *Nahwa Saurah fi al-Fikr ad-Dini*, dalam Majalah Adab cet. Beirut Mei 1970 hal. 100

pemikiran Liberal dalam Islam. Muhammad Yusuf Musa, Muhammad Rasyid Rida, Sulaiman Muhammad Thamawi, Muhammad Baltaji untuk sekedar menyebut beberapa nama, bahkan dalam tingkat tertentu Fazlur Rahman dan Ahmad Hasan adalah pemikir-pemikir yang memposisikan Umar secara moderat. Kendati mereka mengakui bahwa Umar banyak meninggalkan teks-teks al-Qur`an, namun sebenarnya hal itu disebabkan oleh alasan-alasan yang sebenarnya di dukung oleh ajaran al-Qur`an lainnya atau paling tidak di dukung oleh substansi ajaran al-Qur`an.

Dalam kasus pembagian harta rampasan perang, jelas terlihat bahwa pemikiran Umar yang terkesan menyimpang dari teks al-Qur`an ketika tidak membagi rampasan perang kepada tentara jelas adalah mempertimbangkan kemaslahatan dalam hal ini keadilan social ekonomi, yang maslahatnya lebih besar dan berperspektif masa depan. Demikian juga dalam hal pembagian zakat untuk mu`allaf mereka tidak “berani” untuk menyebut Umar Ibn al-Khattab telah mengganti (*al-tabdil*) syari`at yang telah ditetapkan Allah, paling-paling mereka menyebut Umar menunda melaksanakan hukum tersebut karena tidak diperoleh alas an yang kuat untuk melakukannya.

Namun penting dicatat, Fazlur Rahman dan Ahmad Hasan sedikit lebih maju dalam memahami dinamika Ijtihad Umar. Bagi mereka Umar banyak meninggalkan teks-teks al-Qur`an walaupun teks tersebut jelas tunjukannya (*qat`i al-dilalah*), namun karena ditemukan kemaslahatan yang bagi mereka adalah semangat dasar (*elan vital*) al-Qur`an, maka Umar melakukan penyimpangan dari bunyi teks tersebut. Kuncinya, bagi mereka Umar bukan hanya mengandalkan *ra`y* (rasionalitas) semata, melainkan karena pemahamannya yang mendalam terhadap al-Qur`an

Berbeda dengan pemikir lainnya seperti Muhammad al-Nuwaih dan Nasr Hamid Abu Zaid dan beberapa pemikir liberal lainnya, menyebut Umar Ibn al-Khattab dengan rasionalitasnya meninggalkan ayat-ayat al-Qur`an dan menggantinya dengan hukum yang lebih sesuai dengan semangat zaman. Tidak tanggung-tanggung, Muhammad Nuwayh (1917-1980) dalam bukunya yang telah disebut di muka menawarkan beberapa gagasan fundamental dalam memahami ajaran

Islam dalam konteks modern dan beberapa yang penting akan dikutip di sini. **Pertama**, Islam tidak memberikan kepada kelompok tertentu manapun hak untuk memonopoli interpretasi ajaran-ajarannya atau hak untuk mewakili komunitas muslim. **Kedua**, Islam tidak menawarkan keteraturan bentuk masyarakat Islam yang final. **Ketiga**, hukum-hukum al-Qur`an tidak semuanya memiliki daya ikat yang sama. **Keempat**, beberapa hukum al-Qur`an pada masa Rasulullah dihapus pada priode berikutnya, bahkan sudah ada yang dihapus oleh Umar Ibn al-Khattab. Ia berkesimpulan, legislasi yang bersifat duniawi tidaklah dimaksudkan sebagai legislasi yang abadi, literal atau tak bias berubah. Prinsip “kemaslahatan Umat” menurutnya adalah prinsip mendasar dari semua legislasi Islam.⁵⁵

Nasr Hamid Abu Zaid juga melihat Umar Ibn al-Khattab sebagai contoh bagaimana pentingnya memahami alasan legal (*`illah*) dalam menetapkan hukum yang pada gilirannya dapat mengganti atau merubah hukum yang telah ditetapkan oleh al-Qur`an. Belajar dari kasus *Mu`allaf qulubuhum*, Nasr Hamid Abu Zayd mempraktekkannya pada kasus hukum waris. Setelah menganalisis al-Qur`an tentang waris, ia berkesimpulan bahwa hukum waris Islam harus diganti dan perempuan harus mendapatkan bagian yang sebanding dengan perempuan. Alasannya, jika dahulu perempuan tidak produktif, saat ini kondisi telah berubah dan perempuan menjadi produktif.⁵⁶

Terlepas dari perbedaan dalam memandang Ijtihad Umar Ibn al-Khattab, hemat saya ada yang mempertemukan analisis yang dikembangkan pemikir-pemikir hukum Islam yaitu berkenaan dengan masalah teks (*nas*) dan realitas. Persoalan sebenarnya terletak pada

⁵⁵sebagaimana dikutip oleh Moch.Nur Ichwan dari A.H. Green dan Magda al-Nowaihi, “Mohammad al-Nowaihi 1917-1980, “ dalam AH.Green (ed), *In Quest of an Islamic Humanism: Arbaic and Islamic Studies . In Memory of Mohammad al-Nowaihi*. The American University of Cairo Press, 1984 (paperback 1986), h. xi-xxiv. Lihat, Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur`an: TeoriHermeneutika Nasr Abu Zaid*, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 32

⁵⁶Dalam menganalisis ayat waris ini Nasr Hamid Abu Zaid menggunakan teori Hermeneutik. Lebih luas lihat *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina li al-nasyr, 1994). Di Indonesia karya-karya Nasr Hamdi Abu Zaid telah banyak diterjemahkan seperti *Teks Otoritas Kebenaran* (1995), *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana dakam Isalm* (2003), *Tekstualitas Al-Qur`an* (2001), *Imam Syafi`I: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme*, (1995) yang kesemuanya ini diterbitkan oleh LKIS Yogyakarta.



bagaimana mendialogkan teks yang telah tersusun huruf demi huruf dengan realitas konkrit yang dihadapi. Umar Ibn al-Khattab hemat saya sangat memahami teks-teks al-Qur`an. Ia sadar ke mana *dilalah* yang dikehendaki oleh teks. Kita berandai-andai, jika realitas umat Islam masih dalam keadaan lemah dan masih pula tergolong minoritas, akankah Umar membatalkan bagian untuk mu`allaf ? jika Umar menyaksikan pencurian pada era kemakmuran, bukan pada musim paceklik, apakah Umar akan tetap melakukan potong tangan ? jika itu yang terjadi, saya menduga Umar adalah orang yang paling konsisten dalam menjalankan bunyi teks?

Masalahnya adalah, Umar membaca realitas yang berbeda. Ditambah lagi posisinya sebagai kepala negara menuntutnya untuk memberikan keputusan yang terbaik bagi rakyatnya. Membaca ijtihad Umar Ibn al-Khattab, secara kreatif tanpak dengan jelas bagaimana Umar mendialogkan teks dengan konteks untuk selanjutnya menerapkannya dalam konteks lokal.

Beranjak dari kasus-kasus di atas, tanpak adanya dinamika yang ditempuh Umar Ibn al-Khattab. Bagi hal-hal yang bersifat duniawi murni yang tidak ada sandaran normatifnya, Umar berani mengambil contoh luar selama bermanfaat untuk pemerintahan dan umat Islam. Inilah yang kita lihat dalam kasus *diwan*. Dalam kasus zakat, Umar menyadari sekali betapa pentingnya memahami rasio legis yang tersembunyi dibalik bunyi teks al-Qur`an. Ketika ratio legisnya hilang, maka hukum tersebut tidak dapat diterapkan lagi. Pada kasus harta rampasan perang, Umar mempertimbangkan kemaslahatan umum yang lebih luas cakupannya dan memiliki perspektif masa depan. Dalam hal ini ia meninggalkan ayat yang bersifat spesifik dan memiliki jangkauan yang lebih sempit. Sedangkan dalam kasus pencurian, Umar memahami peran penguasa dalam menentukan mekanisme pelaksanaan hukum. Dalam konteks ini, hemat saya Umar melihat bahwa hukum potong tangan itu adalah hukuman yang maksimal.⁵⁷

⁵⁷Untuk menjelaskan pengertian batas maksimal ini Syahrur menggunakan surah al-maidah ayat 38 sebagai contoh. Pada ayat ini Allah memberikan batasan maksimal atau tertinggi hukuman bagi pencuri yaitu dalam bentuk potong tangan. Hakim tidak boleh memutuskan hukuman bagi pencuri untuk memotong siku atau bahunya. Jika ini terjadi berarti hakim tersebut telah melampaui had yang ditetapkan Allah. Sebaliknya selama tidak

Hukuman tersebut dapat diterapkan jika persyaratannya dipenuhi secara lengkap. Jika tidak, maka penguasa dapat menurunkan kadar hukumannya.

Dalam konteks penerapan syari`at Islam di Indonesia, yang menjadi persoalan adalah dialog antara teks dengan konteks ini. Untuk itu, ada keberatan jika penerapan syari`at Islam dimaknakan dengan positivisasi. Kritik yang dikembangkan selama ini, positivisasi hukum Islam adalah hanya sekedar alih bahasa dari bahasa fikih yang sangat dinamis penuh alternatif menjadi bahasa hukum yang jelas dan tegas dan mengeliminasi alternatif lain. Masalahnya adalah jika hukum Islam telah diundangkan, maka hukum-hukum tersebut terperangkap pada teks-teks mati. Ia tidak lagi mampu menampung dinamika yang hidup dimasyarakat.

Oleh sebab itu, pembumian syari`at Islam harus dimaknai dalam transformasi nilai-nilai universal syari`at itu seperti keadilan, egalitarian, kesetaraan, kemaslahatan dan sebagainya. Jika nilai ini yang dimunculkan, terbuka ruang ijtihad untuk menterjemahkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan konkret yang dihadapi masyarakat muslim.

melampaui batas maksimal atau tertinggi, maka bagi seorang mujtahid atau hakim berhak atau boleh untuk menghukum pencuri dengan cara-cara yang ada dibawah batas maksimal. Lihat, Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah mu'ashirah*, (Beirut: Syirkah li al-Tauzi` wa al-nasr), hal. 453

SYEIKH ABD HALIM HASAN (1901 - 1969): (MODERATISME DALAM PEMIKIRAN HUKUM ISLAM)

Para peneliti yang mengkaji karakteristik Tafsir Alquran abad XX di Indonesia, tidak akan dapat mengabaikan tafsir yang ditulis oleh ulama dari Sumatera Timur yaitu Tafsir Alquran Al-Karim yang ditulis oleh tiga serangkai Syaikh Abdul Halim Hasan (selanjutnya disebut dengan Abdul Halim), Zainal Arifin Abbas¹ dan Abdurrahim Haitami.² Untuk menyebut beberapa contoh, M Yunan Yusuf telah menulis, “*Karakteristik Tafsir Qur`an di Indonesia Abad Kedua Puluh*”. Di

¹Zainal Arifin Abbas lahir di Medan pada tanggal 12 Maret 1911 dan meninggal pada tanggal 19 September 1979 di Medan dalam usia 68 tahun. Pelajaran agamanya diperoleh dari Fakih Saidi Haris, H. Abdullah Umar, Syeikh H. M. Nur Isma`il, K.H. Abd Karim Tamin semuanya di Binjai. Ia juga belajar kepada Syeikh Hasan Ma`sum di Medan. Zainal Arifin Abbas juga belajar ilmu jurnalistik dari Djamaluddin Adinegoro dan bahasa Inggris diperolehnya dari Mr. Ridwan. Selama hidupnya ia dikenal sebagai ulama yang cukup produktif. Banyak tulisannya di muat di berbagai majalah seperti Pedoman Masyarakat, Panji Islam, dan Menara yang kesemuanya terbit di Medan. Artikelnya juga sering muncul di harian Pewartar Deli pimpinan Djamalauddin Adinegoro. Ia banyak menulis buku termasuk Tafsir Al-Qur`an Al-Karim.

²Lahir di Binjai tahun 1910 dan meninggal pada tanggal 13 Juli 1948 di Langsa Aceh Timur. Ia merupakan teman seperguruan Zainal Arifin Abbas, bahkan aktifitas yang dilakukannya sama dengan Zainal Arifin Abbas sebagai penulis dan pejuang. Bedanya ia pernah menjadi pimpinan Muhammadiyah Cabang Binjai. Karyanya Tafsir Al-Qur`an al-Karim.

dalam tulisannya ia menyebut-nyebut tafsir yang dikarang oleh tiga ulama ini. Selanjutnya Howard M. Federspiel dalam penelitiannya yang berjudul, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Kajian Alquran di Indonesia Dari Mahmud Yunus Sampai Quraish Shihab. juga menempatkan Syaikh Abdul Halim Hasan dan tafsirnya sebagai tafsir generasi kedua bersama Haji Abdul Karim Amrullah (HAMKA) dan Monawwar Khalil. Demikian juga dengan penelitian yang paling akhir yang dilakukan oleh Ishlah Gusmian di dalam karyanya *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Teraju, Bandung, 2003), kendatipun tidak spesifik mengkaji tafsir ini, namun ketika ia merunut sejarah Tafsir Indonesia juga menyebutkan *Tafsir Alquran Al-Karim* di atas. Agaknya hal ini menunjukkan pentingnya posisi kitab tafsir tersebut, tidak saja karena pertimbangan sejarah tapi juga disebabkan kandungan tafsir itu sendiri yang cukup mengesankan.

Abdul Halim Hasan di samping seorang ulama yang menguasai berbagai macam ilmu agama terutama fikih ternyata juga seorang pejuang dari kota Rambutan. Ia tidak hanya seorang mufasir tetapi juga seorang fakih yang cukup matang dengan ilmunya. Tulisan-tulisannya tentang hukum Islam seperti yang dimuat di dalam majalah *Al-Islam* dan kitab *Tafsir Ahkam*, dengan cukup meyakinkan telah membuktikan kepakarannya dalam bidang fikih.

Sayangnya, kendati ia banyak melahirkan karya dan termasuk orang yang pertama sekali mengibarkan bendera merah putih di kota Binjai, namun ia belum dikenal luas, terlebih-lebih dalam aspek pemikiran keagamaannya.

A. Biografi Singkat

Abdul Halim Hasan lahir di Binjai pada tanggal 15 Mei 1901. Orang tuanya bernama H. Hasan yang bekerja sebagai petani. Sejak kecil, Abdul Halim Hasan telah menunjukkan sifat-sifat yang terpuji. Ia tidak mau membuang waktunya sia-sia. Di samping membantu orangtuanya, waktunya dihabiskannya untuk membaca buku-buku pelajaran. Melihat karya-karyanya, tampaklah bahwa Abdul Halim Hasan sejak kecil termasuk anak yang “kutu buku.” Bahkan tidak berlebihan jika disebut, ciri keulamaannya telah tampak sejak kecil



yang ditunjukkan dengan ketekunannya dalam melaksanakan salat fardu lima waktu.³ Tidak itu saja, ia juga merupakan anak yang sangat rajin menuntut ilmu, terlebih-lebih ilmu agama. Pendidikannya di mulai di Sekolah Rakyat (SR). Beberapa informasi menunjukkan bahwa sejak di SR, Abdul Halim Hasan termasuk murid yang sangat pintar dan rajin. Ia tidak pernah tinggal kelas setiap tahun.⁴

Pengetahuan agamanya diperoleh dari beberapa ulama di Binjai pada masa itu. Di antara nama-nama ulama tersebut adalah FakiH Saidi Haris, Haji Abdullah Umar, Syaikh H. M. Nur Ismail, Syaikh H.Samah, Kyai H. Abd Karim Tamim, Syaikh Hasan Ma`sum dan Syaikh Mukhtar al-Tarid sewaktu menunaikan ibadah haji ke Makkah. Penulis tidak menemukan informasi tentang keahlian masing-masing ulama di atas. Akan tetapi melihat keahlian Abd Halim dalam bidang fikih, sejarah, hadis terlebih lagi tafsir, bisa dipastikan bahwa ia belajar dengan banyak guru dengan keahlian yang berbeda-beda.⁵

Di samping itu, tampaknya Abd Halim tidak merasa puas dan cukup dengan mempelajari ilmu agama Islam saja. Untuk melengkapi keilmuannya, ia juga belajar dari Djamaluddin Adinegoro dalam bidang politik, pers dan jurnalistik pada tahun 1930. selain itu ia juga mempelajari bahasa Inggris dari Mr. Ridwan. Membaca aktivitas Abd Halim sejak muda dapat dikatakan, untuk ukuran masanya ia telah memiliki kesadaran global. Dalam suasana ini, kemampuan pers dan jurnalistik serta bahasa merupakan sesuatu yang tidak bisa ditawarkan lagi agar tidak tergilas dalam perang informasi tersebut.

Sejak umur 20 tahun, Abdul Halim Hasan telah berprofesi sebagai guru pada madrasah *Jami`atul Khairiyah* di Binjai. Pada waktu ia diangkat menjadi *mudir* (pimpinan) madrasah, tepatnya tahun 1927, nama madrasah *Jami`atul Khairiyah*, ditukarnya menjadi *Madrasah Arabiyah (Arabiyah School)*. Penulis belum menemukan informasi tentang alasan perubahan nama madrasah tersebut diganti.

Tidak itu saja, ada kesan, Abdul Halim Hasan telah menerapkan

³IAIN.Sumatera Utara, *Sejarah Ulama-Ulama Terkemuka di Sumatera Utara*, digandakan kembali oleh Majelis Ulama Indonesia Sumatera Utara, 1983, h. 233

⁴*Ibid.*,

⁵*Ibid.*,

manajemen modern dalam mengelola madrasah. Salah satu cirinya adalah, ia menempatkan seseorang sesuai dengan keahliannya masing-masing. Sebagai contoh, untuk pelajaran agama dipegang oleh Usman Do`a dan Aja Syarif. Pelajaran agama dan dagang diasuh oleh M. Idris Karim dan M. Sidik Aminoto. Pelajaran agama dan ilmiah diasuh oleh Abdurrahim Haitami dan Zainal Arifin Abbas sedangkan pelajaran agama dan pemuda dipegang oleh al-Ustaz M. Ilyas Amin.⁶

Abdul Halim Hasan menyadari alat yang paling penting untuk menyampaikan sebuah pesan apa pun bentuk dan jenisnya adalah melalui tulisan. Kendati biasanya seorang da`i terbiasa menggunakan oral (*da`wah bi al-lisan*), namun Abdul Halim Hasan menganggap bahwa cara dakwah yang konvensional bagaimanapun baiknya tetap perlu disempurnakan dengan dakwah dengan tulisan (*da`wah bi al-kitabah*). Beranjak dari kesadaran inilah, dalam menyampaikan misinya sebagai seorang pimpinan madrasah ataupun sebagai seorang ulama, ia telah menggunakan media tulisan dalam tingkat produktifitas yang tinggi.

Abdul Halim Hasan sangat rajin menulis di media *Al-Islam* yang diterbitkan di Sumatera Timur waktu itu. Biasanya tulisan-tulisan ini singkat dan bersifat ulasan-ulasan sederhana mengenai persoalan hukum dan masalah-masalah yang aktual yang di masyarakat. Ia juga rajin menulis buku-buku. Karyanya kebanyakan menyangkut hukum Islam dan sejarah. Namun tampaknya, karyanya yang paling monumental adalah *Tafsir Alquran Karim* yang dikarang bersama dua orang temannya dan *Tafsir Al-Ahkam* yang sekarang telah berada di tangan pembaca.

Adapun karya-karyanya adalah *Tafsir Alquran al-Karim*, *Bingkisan Adab dan Hikmah*, *Sejarah Fiqih*, *Wanita dan Islam*, *Hikmah Puasa*, *Lailat al-Qadar*, *Cara Memandikan Mayat*, *Tarekh Tamaddun Islam*, *Sejarah Kejadian Syara` Tulis Arab (terbitan Malaysia)*, *Tarekh Abi Al-Hasan Al-Asy`ari*, *Sejarah Literatur Islam dan Poligami dalam Islam*. Penulis tidak memperoleh informasi lebih lanjut mengenai buku-buku ini termasuk tahun, tempat terbit dan penerbitnya.⁷

⁶Dewan Harian Cabang Angkatan 45 Kotamadya Binjai, *Catatan Pelaku Sejarah Pengibar Bendera Merah Putih Pertama di Binjai*, 1996, h. 2,

⁷IAIN Sumatera Utara, *op.cit*, 257



Abdul Halim Hasan tidak saja seorang da'i, namun ia juga merupakan aktivis pejuang. Sejak masa penjajahan Belanda, Jepang dan era kemerdekaan beberapa jabatan organisasi dan instansi telah dipegangnya. Masa penjajahan Belanda, Abdul Halim Hasan merupakan anggota pimpinan *Ikhwan Al-Safa'* yang merupakan perhimpunan ulama dan intelektual di Medan 1972. Ia juga merupakan ketua umum *Al-Hilal* (organisasi pemuda) kampung Limau Sundai, *Mudir Madrasah*, anggota pengurus pembangunan perguruan Taman Siswa Binjai 1936, Penasehat Pengurus Gerakan Rakyat Indonesian (GERINDO) *non cooperation* tahun 1938, Anggota Majelis Syar`I Tahun 1937 di Binjai dan penasehat Jam`iyyatul al-Washliyah Binjai 1938. Pada masa penjajahan Jepang, Abdul Halim Hasan merupakan pengurus BOMPA tahun 1943, anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah 1943 dan ketua umum Majelis Islam Tinggi (MIT) tahun 1943 di Binjai.

Agaknya yang paling bersejarah dan sekaligus menjadi kenangan bagi rakyat Binjai, Abdul Halim Hasan termasuk salah seorang orang pertama yang mengibarkan bendera merah putih di kota rembulan tersebut. Menurut beberapa informasi yang diperoleh penulis, Abdul Halim Hasan sekitar bulan Nopember 1945, telah menerima dua buah telegram yang datang dari Djamaluddin Adinegoro dan Buya A. R. Sutan Mansyur ketua Muhammadiyah yang ditujukan kepada Abd Rahim Haitami yang selanjutnya diteruskan kepada Abdul Halim. Kedua telegram tersebut dikirim dari Bukit Tinggi (Sumatera Barat) menginformasikan bahwa Indonesia sudah merdeka yang telah diproklamirkan oleh Soekrano-Hattan atas nama bangsa Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945.

Tidak itu saja melalui telegram tersebut, diinformasikan bahwa negara RI telah terbentuk dan Soekarno dan Hatta sebagai Presiden dan Wakil Presidennya. Sedangkan di Sumatera Timur telah ditunjuk Mr. Teuku Muhammad Hasan sebagai Gubernur dan Dr. Muhammad Amir sebagai Wakil Gubernur. Dalam kerangka menyambut dan mensosialisasikan kemerdekaan, diperintahkan untuk mengibarkan bendera merah putih di Binjai dan Langkat.

Beranjak dari dua perintah yang disampaikan melalui telegram tersebut, maka pada tanggal 6 September 1945, setelah rapat di

Arabiyah School yang langsung dipimpin oleh Abdul Halim, untuk yang pertama kalinya bendera merah putih berkibar di Binjai, bertempat di Simpang Empat Jalan Kebun Lada (Jln. Printis Kemerdekaan) Binjai.

Abdul Halim Hasan juga sangat berperan dalam menentukan pemerintahan di Binjai. Dengan 15 orang pemuka/tokoh masyarakat ditempat yang sama di *Arabiyah School* disepakati untuk menentukan pemerintahan di kota Binjai dan Langkat mulai dari Bupati, Camat dan pejabat-pejabat lainnya. Sayang sekali penulis tidak memperoleh data lebih lanjut tentang siapa-siapa saja yang terpilih.

Informasi di atas menunjukkan betapa besarnya peran dan pengaruh Abdul Halim Hasan sehingga ia dipercaya untuk memimpin pertemuan yang cukup bergengsi tersebut. Dengan demikian sangatlah pantas apabila Dewan Harian Cabang Angkatan 45 Kota Binjai mengabadikan Syekh Abdul Halim Hasan bersama Zainal Arifin Abbas, Abdurrahim Haitami sebagai pelaku sejarah pengibar bendera merah putih untuk pertama kalinya di Binjai.⁸

Aktivitas lain adalah, Abdul Halim Hasan merupakan ketua umum pasukan Hizbullah-Sabilillah-Mujahidin Komando sector Barat Utara Front Medan Area di Binjai dari tanggal 7 Nopember 1945 sampai dengan 21 Juli 1947, ketua Persatuan Perjuangan (*volksvront*) Langkat-Binjai dari 15 Januari 1946 sampai dengan 21 Juli 1947 di Binjai, Ketua Makam Syuhada (makam pahlawan) sejak 15 Januari 1946 sampai dengan 26 Agustus 1947 di Langsa, dan kepala Jawatan Agama Kabupaten Langkat-Binjai sejak 1946 sampai menjelang purnabakti.

Abdul Halim Hasan pernah bertugas sebagai anggota staf Gubernur Militer Aceh Langkat dan Tanah Karo dengan pangkat Letnan Kolonel Titulir dengan pengangkatan/Keputusan Wakil Presiden RI Mohammad Hatta, dengan nomor 6/WKP/SUM/47 tanggal 26 Agustus 197 dari Bukit Tinggi. Ia juga menjadi anggota DPRD Aceh di Kutaraja (Banda Aceh) tahun 1947-1950, Anggota Pimpinan Perbekalan Res.V.DIV.X.TNI.KSBO di Langsa Aceh Timur sejak 19-1950, penasehat *local yoint comite* tahun 1949-1950 di Aceh Timur pada waktu perundingan pemerintah RI dengan Belanda, anggota pengurus

⁸Dewan Harian Cabang Angkatan 45, *op.cit*, h. 4. Naskah ini ditandatangani oleh H.Abadi Barus sebagai ketua.

pembangunan sekolah Menengah Islam Modern (MIM) di Langsa tahun 1949-1950, ketua Zending Islam Kabupaten Langkat dan Aceh Timur di Langsa tahun 1948-1950, sebagai pimpinan redaksi majalah bulanan “Menara” tahun 1948-1950 di Langsa, anggota BKS-Ulama Mileter Se Sumatera Utara di Medan, panitia pembangunan Masjid Agung Medan, Pemrasaran Kongres Ulama Se Indonesia di Medan dan sebagai penasehat Kesatuan Aksi pengganyangan Pengkhianatan G 30 S/PKI Kabupaten Langkat dan Binjai.⁹

Dalam dunia akademik, Abdul Halim Hasan juga ikut sebagai anggota pengurus pembangunan UISU di Medan sekaligus menjadi Guru Besar di Perguruan Tinggi tersebut. Di samping aktivitas di atas, Abdul Halim Hasan tercatat sebagai orang yang pertama yang menggagas Musabaqah Tilawatil Qur`an (MTQ) yang pertama sekali diadakan se Sumatera Timur tanggal 17-18 Januari 1951 yang dilaksanakan di Masjid Raya Binjai.

Melihat aktivitas dan gebrakan-gebrakan yang dilakukan Abdul Halim Hasan, tentu bisa dibayangkan bahwa ia merupakan sosok ulama, da`i, sekaligus pejuang kemerdekaan RI. Aktivitasnya tidak hanya tampak pada masa perjuangan kemerdekaan, tetapi setelah Indonesia Merdeka pun ia tetap aktif sehingga banyak sekali posisi-posisi penting dan strategis yang dipegangnya. Ia bukan seorang ulama yang hanya berdiam di Masjid dan mengajar di pesantren lalu mengisolasi diri, melainkan ia benar-benar ulama dalam makna *warasat al-anbiya* yang jika diterjemahkan pewaris nabi yang memainkan peran-peran profetik (peran-peran kenabian) untuk melakukan transformasi (perubahan) di masyarakatnya ke arah yang lebih baik lagi. Tidak berlebihan jika disebut Abdul Halim Hasan merupakan seorang ulama yang *par excellence*.

Abdul Halim Hasan meninggal dunia pada hari Sabtu tanggal 15 Nopember 1969 dalam usia 68 tahun 6 bulan. Sehari sebelumnya (Jum`at tanggal 14 Nopember 1969) setelah selesai melaksanakan salat Jum`at di Masjid Raya Binjai, ia bermaksud untuk mengikuti salat janazah seorang ustaz M. Rasyid Nur di Masjid Muhammadiyah

⁹*Ibid.*

Binjai. Ketika sedang berjalan tiba-tiba ia jatuh dan langsung di bawa ke Rumah Sakit PNP II Bangkatan Binjai.¹⁰ Ternyata Abdul Halim Hasan terkena pendarahan otak sehingga tidak tertolong lagi. Sejak saat itu masyarakat “Kota Rambutan” umumnya dan masyarakat Sumatera Utara kehilangan seorang mufasir sekaligus pejuang yang banyak memberikan kontribusinya bagi pembanguna bangsa.

B. Tafsir dan Pemikiran Hukum Islam

Sebagaimana yang telah disebut di muka, Abdul Halim Hasan sebagai seorang ulama memiliki spesifikasi tertentu. Ia sangat menguasai tafsir dan fikih, sehingga dua bidang ini sangat terlihat jelas di dalam karya-karyanya. Dalam bidang Tafsir, Abdul Halim Hasan bersama Zainal Arifin Abbas dan Abdurrahim Haitami adalah ulama yang menulis tafsir dalam makna yang sebenarnya. Kemampuannya dalam menulis tafsir yang cukup tebal untuk ukuran masanya, harus dilihat sebagai sebuah prestasi yang harus dihargai. Bahkan Abdul Halim Hasan juga telah menulis *Tafsir Ahkam* yang diketiknya sendiri dengan huruf yang kecil-kecil setebal 300 halaman.

Tafsir Alquran Al-Karim penyusunannya di mulai awal Ramadhan 1355 H di Binjai. Sementara penerbitan pertamanya baru dalam bentuk majalah sebanyak 20 halaman, di mulai pada April 1937 yang terbit sebulan sekali. Pada akhir 1941, menjelang pendudukan Jepang dan sesudah pecah Perang Dunia II, karena kertas tidak masuk lagi dari Eropa dan Amerika, penerbitan tafsir tersebut dihentikan. Demikianlah sampai akhir 1941 *Tafsir Alquran Al-Karim* ini baru selesai juz` VII.¹¹ Penting untuk di catat, selama masa lima tahun 1937-1941, juz I dan II pernah diterbitkan dalam bahasa Melayu dengan memakai huruf Arab. Penerbitan itu dimaksudkan untuk dikonsumsi di seluruh sembilan kerajaan Malaysia.

Di dalam penelitian Howard M. Federspiel, Tafsir Abdul Halim Hasan secara kualitatif sangat kuat. Kekuatan tafsir tersebut terletak

¹⁰IAIN Sumatera Utara, *op.cit*, h. 260

¹¹Abdul Halim HasanHasan, et.al, *Tafsir al-Qur`an Karim* (Medan: Firma Islamiyah, t.t) jilid I, cet IX, h. 12



pada kemampuannya mengkombinasikan bidang sejarah, teologi dan informasi tentang teknik disajikan dalam bagian pengantar. Lebih dari itu menurut Federspiel karya tersebut ditulis dalam tingkat profesionalitas yang sangat tinggi dalam menyampaikan ajaran-ajaran agama yang tuntas disertai dengan tanggapannya.¹²

Sedangkan menurut M Yunan Yusuf, Tafsir Alquran di Indonesia abad XX ditinjau dari sisi teologi setidaknya terbagi kepada dua corak aliran yaitu tafsir yang beraliran teologi liberal dan tafsir yang beraliran tradisional. Aliran teologi liberal mempunyai ciri memberikan daya yang kuat pada akal sehingga memahami ayat-ayat Alquran lebih banyak memakai penafsiran majazi atau metaforis. Sebaliknya, aliran teologi tradisional memberikan daya yang kurang kuat pada akal sehingga lebih banyak berpegang pada arti lafzi atau harfiah.¹³

Abdul Halim, Zainal Arifin Abbas dan Abdurrahim Haitami dalam menafsirkan Alquran banyak sekali mengutip ayat-ayat dan hadis-hadis. Kendati demikian, tidak berarti mereka mengabaikan rasionalitas. Kendatipun perlu penelitian lebih lanjut tentang corak kalam *Tafsir Alquran Karim* tiga serangkai ini, hipotesis penulis menunjukkan bahwa tafsir mereka berada pada posisi tengah, tidak liberal dan tidak pula tradisional.

Di samping ayat dan hadis tersebut dijumpai juga pendapat-pendapat para mufasir terdahulu seperti Muhammad Abduh, Syaikh Thantawi Jauhary dan Fachruddin al-Razi.¹⁴ Jika dilihat di dalam referensi yang digunakan sebagaimana yang dimuat di halaman pertama juz 5 surah Al-Nisa` disebut 30 kitab yang dijadikan rujukan seperti Tafsirnya Al-Tabari, *Jami` Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an*, Tafsir Imam Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, Tafsir Zamakhsari, *Al-Kasysyaf*, Tafsir Baidawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar Al-Ta`wil* dan lain-lain. Untuk sejarah referensi yang digunakan adalah karya Al-Tabari, *Tarikh al-Imam wa al-Mulk*, *Sirah al-Nabawiyah* karya Muhammad Abdul Malik bin Hasyim.

¹²Howard M.Federspiel, *Popular Indonesian Literature of The Qur'an* (Kajian Al-Qur'an di Indonesia Dari Mahmud Yunus Sampai Quraish Shihab)(Bandung: Mizan, 1994), h. 110-111

¹³M.Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir Qur'an di Indonesia Abad Kedua Puluh" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. III No 4 Thn 1992, h. 57

¹⁴*Ibid.*,

Untuk referensi makna mufradat digunakan karya Al-Isfahani *Al-Mufradat fi Gharib Alquran*. Karya-karya orientalis juga digunakan di dalam tafsir ini seperti karya Ignaz Golziher yang karyanya setelah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab berjudul *Mazahibut Al-Tafsir Al-Islami* dan karya Jule Le Baume yang berjudul *Tafasil Ayat Alquran*.¹⁵

Melihat referensi yang digunakan Abdul Halim Hasan dan teman-temannya, jelaslah bahwa mereka memiliki khazanah intelektual klasik yang cukup kaya, baik dalam tafsir, sejarah dan hukum. Lebih dari itu, mereka juga memiliki apresiasi yang cukup baik terhadap karya-karya orientalis. Bahkan tafsir yang telah mengalami cetak ulang paling tidak sepuluh kali ini, semakin hari semakin mengalami penyempurnaan yang ditandai dengan penataan tata bahasa yang semakin akomodatif terhadap perkembangan bahasa Indonesia modern juga pada pencantuman sumber rujukan.

Abdul Halim Hasan terkenal sebagai ulama yang cukup produktif menuliskan gagasan dan pemikirannya, namun sangat disayangkan penulis belum menemukan karya-karyanya –kecuali *Tafsir Alquran*, *Tafsir Ahkam*, dan beberapa artikel di majalah *Al-Islam*-, sebagaimana yang telah disebut di awal tulisan ini. Beberapa karya Abdul Halim Hasan yang dimuat di majalah *Al-Islam* dan *Tafsir Ayat Ahkamnya* yang berada di tangan pembaca ini sangat membantu untuk melihat pemikiran hukumnya. Dengan demikian tentu saja tulisan ini belum dapat disebut sebagai kesimpulan pemikiran hukumnya. Tulisan ini lebih merupakan penjabakan awal untuk selanjutnya dikembangkan lebih jauh.

Dalam membicarakan persoalan hukum Islam, ada kesan kuat bahwa Abdul Halim Hasan sangat menguasai khazanah fikih imam mazhab. Ini terlihat ketika ia berbicara tentang suatu masalah, selalu saja di awal pembahasannya ia menjelaskan pendapat imam mazhab, khususnya imam mazhab yang empat.

Contohnya, ketika ia membahas tentang masalah duduk tahiyat akhir, ia menyatakan:

¹⁵Abdul Halim HasanHasan, *op.cit*, Juz V, h.i

Oleh ahli mazhab telah terdjadi ikhtilaf diantara mereka tentang batas duduk itu.

Hanafijah : Batas duduk jang difardukan ialah sekedar membatja tahijat karena hadist Ibn Amru bin Ash, katajna telah bersabda Rasul Allah saw: Apabila engkau telah mengangkatkan kepalamu dari sujud jang penghabisan dan engkau duduk sekedar tasjahud, sungguh telah sempurna shalatmu.

Malikijah: Duduk jang difardukan itu ialah sekedar salam, karena membatja tahijay di dalam mazhab ini tidak wadajib dan selain itu sunnat duduk sekedat tahijat dan mandub duduk sekedat selawat dan makruh Makmum duduk membatja doa sesudah Imam memberi salam.

Sjafijah: Duduk tahijat achir jang difardukan adalah sekedar membatja tahijat, selawat dan salam jang pertama.

Hanbali: Duduk jang achir itu sekedar tahijat dan salam.¹⁶

Contoh berikutnya adalah ketika membahas tentang idah

Iddah : menurut bahasa `Arab perkataan `Iddah itu bermakna bilangan...

Adapun artinja menurut sjari`at Islam adalah seperti yang dijelaskan menurut keterangan fuqaha2 beberapa mazhab seperti tersebut dibawah ini:

1. HANAFI: Iddah artinja: Tempo jang diadakan untuk menghabisi ketinggalan dari bekas nikah atau dari bekas firasj (pertjampuran atau sechalwat antara seorang suami dengan istrinya).
2. MALIKI: Masa tertegah melakukan perkawinan dengan sebab seorang wanita ditjeraikan suaminja, atau sebab mati suami atau sebab fasach nikah.
3. SJAFI'I: `Iddah artinja masa wanita menunggu selama dalam masa itu, untuk mengetahui kebersihan rahimnja atau karena ta`abbudi atau berkabung karena kematian suami.

¹⁶Abdul Halim HasanHasan, "Kitab Shalat", dalam Majalah *al-Islam*, Th ke 3, No 6, h. 17

4. HANBALI: Wanita tertahan dalam masa jang dibataskan sjari`at.¹⁷

Dua contoh di atas menunjukkan bahwa dalam menguraikan masalah fikih, Abdul Halim Hasan terlebih dahulu menjelaskan arti bahasa dan syariatnya. Tentu saja dalam hal ini, Abdul Halim Hasan konsisten dalam mengikuti tradisi penulisan fikih sebagaimana yang telah dilakukan ulama-ulama mazhab. Ia memaparkan masalah tersebut menurut pendapat imam mazhab satu persatu. Jika dilihat masalah itu penting untuk diberi komentar, maka ia menjelaskan sisi-sisi yang mempersamakan di antara pendapat imam mazhab dan hal-hal yang membedakannya.

Tentu saja hal ini menunjukkan bahwa Abdul Halim Hasan merupakan ulama yang memiliki keluasan pandangan fikih. Dengan menjelaskan pendapat imam mazhab sebenarnya ia pada satu sisi ingin menunjukkan bagaimana pemikiran yang berkembang tentang masalah tersebut, dan pada sisi lain memberi alternatif dalam penyelesaian masalah tersebut. Ada kesan kuat di dalam tulisan-tulisannya, ia tidak ingin memaksa pembacanya untuk mengikuti satu pendapat saja walaupun sebagai seorang ulama yang telah diakui kredibilitasnya ia bisa melakukannya. Sebenarnya di dalam tulisan-tulisannya, ia bisa menjelaskan satu perspektif saja, misalnya menurut fikih syafi`i, namun itu tidak dilakukannya.

Lebih menarik dari itu semua, dalam melakukan *munaqasyah adillah*, ia juga menjelaskan implikasi masing-masing pendapat imam mazhab baik kekuatannya ataupun kelemahannya. Ketika ia harus memilih satu pendapat yang diyakininya, ia tidak menjelaskannya secara eksplisit ke mana ia berkiblat. Mungkin hal ini dilakukannya agar pembacanya tidak terpengaruh dengan pendapatnya.

Sebagai contoh dalam masalah idah tersebut ia mengatakan:

Sebagai Penutup : Allah telah menjerukan, siapa2 jang hendak mentjeraikan istri, hendaklah ditjeraikan dengan perhitungan, misalnja djika wanita itu sedang dalam masa tjuci jang tiada

¹⁷Abdul Halim HasanHasan, "Iddah dalam Islam", dalam Majalah *Al-Islam* Th 1 No 3, h. 25

ditjampurinja ia didalamnja, atau bukan djuga didalam masa haidnja, karena masa itu tidak dikira menurut keterangan Imam Sjafi`i...¹⁸

Di dalam *Tafsir Ahkamnya* juga tampak bagaimana Abdul Halim Hasan dalam menafsirkan ayat-ayat hukum sangat konsisten berpegang pada tafsir *ayat bi al-ayat* dan *ayat bi al-hadis* yang dalam ilmu tafsir sering disebut dengan *tafsir bi al-ma'sur*. Dalam tingkat tertentu, ia juga sering mengutip pendapat para mujtahid dan ulama kontemporer. Tidaklah mengherankan, jika ia juga sering mengutip *Al-Manar* dalam mendukung argumentasi yang telah dikembangkannya.

Dalam masalah riba misalnya, ketika ia menafsirkan surah al-Baqarah ayat 275. menurutnya riba itu terbagi kepada dua macam, riba jahiliyah (*riba nasi`ah*) dan *riba al-fadl*. *Riba nasi`ah* dicontohkan seperti seseorang yang meminjamkan uang seribu rupiah yang harus dibayar dalam waktu tertentu, namun orang tersebut tidak membayarnya pada waktu itu, sebagai akibatnya maka bertambah besarlah pembayaran yang harus dikeluarkan oleh orang yang berhutang tersebut. Sedangkan *riba al-fadl* adalah seperti yang dijelaskan dalam Hadis Nabi saw. di mana rasul melarang jual beli emas dengan emas, perak dengan perak, tamar dengan tamar, garam dengan garam, gandum dengan gandum kecuali dengan ukuran yang sama dan tunai.¹⁹

Di dalam *Tafsir Alquran Al-Karim* masalah riba yang terdapat di dalam surah Al-Baqarah ayat 275-276 oleh Abdul Halim, Zainal Arifin Abbas dan Abdurrahim Haitami ditafsirkan sangat panjang lebih dari 15 halaman. Ia tidak saja menjelaskan riba yang menjadi tradisi jahiliyah, namun juga menjelaskan akibat yang ditimbulkan riba bagi masyarakat dan pribadi. Di dalam tafsirnya tersebut dijelaskan:

Kedudukan soal riba dalam masjarakat tidak berupa obahnja dengan hal yang serba salah: kalau ada, ia akan membahayakan bagi kaum fakir dan miskin; kalau tidak ada, boleh djadi djuga dirasa setengah orang akan memajahkan kaum-kaum jang sedang dalam kesusahan, menurut kata

¹⁸*Ibid.* h. 30

¹⁹Lihat, Abdul Halim HasanHasan, *Tafsir Ayat Ahkam*, Naskah belum diterbitkan, t.t, h. 74

setengah orang! Disebabkan hal-hal itu pulalah kita dapat mengerti mengapa ayat-ayat riba inilah yang paling akhir diturunkan.²⁰

Sebab itulah larangan riba yang didatangkan Islam, dijamin tidak akan memajahkan masyarakat kaum Muslimin. Selain dari pada keterangan ini, masih banjak lagi keterangan yang membukakan pikiran kita menjelami apakah sebabnya maka ayat riba ini yang belakangan sekali diturunkan...²¹

Dalam ayat ini diterangkan Allah Subhanahu wata`ala, bahwa orang yang memakan riba itu seperti orang yang akan berdiri lantas dipukul oleh sejeihan dengan tjara yang tidak tertentu, sehingga sependai-pandainya mengelakkan pukulan itu, tidak akan terelakkannya, maka dimanakah akan kedjadiannya hukuman yang disebutkan oleh Alquran ini?²²

Dalam uraian yang cukup panjang tersebut, Abdul Halim Hasan bersama rekan-rekannya, menjelaskan secara detail akibat-akibat riba baik di dunia ataupun di akhirat. Lebih dari itu, dengan cukup baik, akibat dijelaskan tidak saja bersifat teologis, ekonomi-sosial, tetapi ia juga menguraikan akibat psikologis yang ditimbulkan pemakan riba seperti tidak memperoleh ketentraman batin dan hidupnya selalu diselimuti ketakutan.

Dalam masalah kepemimpinan di dalam rumah tangga, Abdul Halim Hasan juga tidak keluar dari *main stream* pemikiran tradisional yang menempatkan laki-laki pada posisi yang super dan perempuan pada posisi subordinat. Menyangkut surah Al-Nisa` ayat 34 ia menyatakan bahwa, "Allah telah menaikkan kedudukan laki-laki satu tingkat dari pada perempuan ialah hak mengatur dan hak menjadi pemimpin (mengetuai) di dalam rumah tangga disebabkan dengan dua sebab. *Pertama*, pada umumnya laki-laki mempunyai kelebihan watak dari perempuan. *Kedua*, oleh karena laki-laki mempunyai kewajiban

²⁰Abdul Halim Hasan, et.al, *Tafsir al-Qur`an al-Karim*, Juz III, (Medan: Firma Islamijah, 1957) h. 141-143

²¹*Ibid.*,

²²*Ibid.*,

untuk memberikan belanja/nafkah istri dan anak-anaknya. Dua sebab inilah yang menyebabkan laki-laki diberi hak mengatur.²³

Senada di dalam Tafsir tiga serangkai juga dijelaskan bahwa sebab-sebab kelebihan laki-laki. *Pertama*, karena memandang tubuh dan akal kaum laki-laki yang sengaja telah dilebihkan Tuhan. Jadi bukan kelebihan laki-laki sendiri. Kaum laki-laki juga tidak harus membanggakan dirinya dengan kelebihan itu saja, karena kelebihan itu di luar usahanya, sebagaimana kaum perempuan juga tidak boleh merasa kurang karena fitrah itu datangnya dari Tuhan. *Kedua*, karena kaum laki-laki yang memberikan nafkah kepada istri dan anak-anaknya.²⁴

Selanjutnya juga dijelaskan bahwa Kaum laki-laki harus juga menghormati wanita terlebih lagi wanita-wanita yang salih. Perempuan yang salih seperti dijelaskan di dalam surah Al-Nisa` ayat 34 adalah perempuan itu taat dan tunduk patuh kepada Allah SWT dan perempuan itu harus memelihara hak-hak suaminya selama suaminya ghaib (tidak berada di tempat).²⁵

Kendatipun Abdul Halim Hasan tidak kelur dari pemikiran tradisional dalam kasus kepemimpinan wanita ini, sebagaimana yang telah disebut di muka, tampaknya ia telah maju selangkah. Posisi laki-laki sebagai *qawwam* seperti yang terlihat di dalam tafsirnya bukanlah sesuatu yang *inheren* (melekat pada diri laki-laki) melainkan pemberian dari Allah sekaligus disebabkan dua hal seperti yang telah dijelaskan. Kepemimpinan laki-laki tampaknya lebih merupakan balasan atas kewajibannya untuk memberikan nafkah kepada keluarganya. Artinya ada hubungan timbal-balik, hak suami sebagai kepala keluarga hanya bisa diperolehnya ketika ia mampu menjalankan fungsinya sebagai kepala keluarga seperti melindungi, mengayomi dan memberi nafkah.

Masalahnya adalah bagaimana jika seorang suami tidak lagi mampu untuk memberikan nafkah kepada keluarganya. Apakah ia masih wajib mengatur rumah tangga atau tidak? Abdul Halim Hasan

²³Abdul Halim HasanHasan, *Tafsir Ahkan, op.cit.*, h. 119

²⁴Abdul Halim HasanHasan, et.al, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, Juz V, (Medan: Firma Islamiyah:1958). h.105

²⁵*Ibid.*,

tidak membahas masalah ini secara spesifik, namun jika diikuti alur pemikiran yang dikembangkannya, tampaknya sebenarnya ia ingin mengatakan, hak mengatur dan mengetuai itu menjadi efektif dan memiliki kekuatan, ketika suami juga memiliki kemampuan untuk memberikan nafkah lahirnya. Sebaliknya jika suami tidak lagi mampu memberikan nafkah lahir, samalah artinya hak mengatur dan mengetuai itu menjadi tidak lagi efektif. Hemat saya sampai di sini, Abdul Halim Hasan berpikir sangat realistis dalam memandang satu persoalan.

Cara pandang yang realistis terhadap beberapa persoalan hukum Islam juga tampak ketika Abdul Halim Hasan berbicara masalah poligami. Baginya poligami itu hanyalah sebuah pintu darurat untuk menghindarkan perzinahan. Jika kemungkinan untuk melakukan poligami ditutup, maka yang terjadi di masyarakat adalah perzinahan. Untuk mengatasinya, Islam membolehkan poligami dengan persyaratan yang cukup ketat. Sampai-sampai dikatakannya, keadilan itu menjadi mutlak untuk diberlakukan di antara para istri. Banyak istri tidak berarti banyak pilihan dan alternatif. Seorang laki-laki yang melakukan poligami harus membagi jadwal giliran istrinya dengan adil. Jika telah ditetapkan, seorang suami harus mematuhiya dan tidak boleh melanggarnya. Andaikan seorang suami berkunjung ke salah seorang istrinya, lalu istrinya tidak membukakan pintu, tidak boleh bagi suami tersebut untuk pergi ketempat istrinya yang lain. Ia harus menunggu di luar sampai di bukakan pintu oleh istrinya. Keadilan yang seperti ini sebenarnya cukup berat.²⁶

Diakhir penjelasannya, Abdul Halim Hasan menyatakan:

Demikian djuga djika akan bepergian dan bermaksud akan membawa istrinja, wadjiblah ia mengundi diantara salah seorang dari istri-istrinja jang akan dibawanja pergi. Jang mendapat undian itulah yang boleh dibawanja. Banjak lagi kewajiban-kewajiban lain jang musti dilakukan oelh seorang jang melakukan polygamie, sehingga tidak heran djika Allah

²⁶Abdul Halim HasanHasan, "Poligamy Dalam Islam",dalam, *Al-Islam*, Thn Ke 2. No. 15, h. 15

menjebutkan: Djika kamu takut berlaku tidak adil, maka seorang sadjalah".²⁷

Dengan penjelasan terakhir tidak terlalu mengada-ada jika dikatakan Abdul Halim Hasan sebenarnya menolak poligami yang dilakukan tanpa alasan. Tidak cukup hanya itu, seorang yang akan melakukan poligami juga harus memiliki kesanggupan untuk berlaku adil terhadap istri-istrinya. Yang menarik, keadilan bagi Abdul Halim Hasan adalah sesuatu yang terukur dan bukan keadilan yang abstrak. Atas dasar inilah ia tidak menyinggung keadilan yang bersifat batiniyah yang tidak bisa diukur.

Untuk lebih jelasnya di dalam tafsirnya ada dinyatakan:

Maksud surah al-Nisa` ayat 129 adalah, bahwa mereka kaum laki-laki tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrinya walaupun bagaimana besar keinginan mereka hendak berlaku adil itu, karena adil dalam cinta bukan menjadi kekuasaan manusia. Oleh sebab itu janganlah melebihi perhatian kepada seorang istri dengan mengabaikan yang lain, yang menyebabkan yang tidak diperhatikan itu menjadi tergantung-gantung, dikatakan bersuami tidak, dikatakan tidak bersuami juga tidak. Inilah akibatnya kalau suami hanya menurutkan kasihnya pada seorang saja.²⁸

Lebih lanjut dengan mengutip Tafsir al-Manar ia mengatakan:

Hendaklah dia (suami) berusaha untuk berlaku adil di antara istri-istrinya, yaitu adil dalam manis muka, adil dalam sekalian pekerjaan dan perkataan.²⁹

Dari telaah awal yang dilakukan, tampak ketika berbicara tentang masalah ibadah seperti salat, Abdul Halim Hasan sangat ketat dengan dalil-dalil Alquran dan Hadis. Menjelaskan pendapat para ulama fikih adalah bagian dari kehati-hatiannya untuk tidak terjebak pada satu pemikiran saja. Demikian juga yang terlihat dalam masalah idah.

²⁷*Ibid.*, h. 50

²⁸Abdul Halim HasanHasan et.al, *Tafsir op.cit.* h. 477. Lihat juga Abdul Halim HasanHasan,*Tafsir Ayat Ahkam, op.cit.*

²⁹*Ibid.*,

Lebih dari itu, elaborasinya terhadap pendapat mazhab menunjukkan keluasan dan fleksibilitats pemikirannya sebagai seorang ulama.

Selanjutnya dalam masalah muamalah seperti persoalan poliami dan riba, ada kesan kuat, Abdul Halim Hasan sangat realistis dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum. Semuanya ini dimaskudkan agar ajaran Islam tersebut benar-benar dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari-hari.

Sebagai catatan penutup ada beberapa hal yang menarik untuk dicermati dan dikaji lebih lanjut. *Pertama*, Abdul Halim Hasan ternyata seorang ulama yang sangat kokoh berpegang pada Alquran dan Hadis dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Di samping itu, ia juga merupakan seorang ulama yang memiliki kemampuan jelajah terhadap tradisi intelektual masa lalu. Kekayaan referensi yang digunakannya dalam menulis dan membahas suatu bukti yang tidak dapat dibantah.

Kedua, dalam bidang fikih, Abdul Halim Hasan bukan seorang pengikut mazhab tertentu saja, dan ini tampak dalam berbagai ulasan fikihnya. Tidak juga dapat disebut sebagai orang yang anti mazhab. Ia melihat mazhab fikih adalah kekayaan intelektual yang sama-sama memiliki keabsahan untuk diikuti dan diamalkan.

Ketiga, Abdul Halim Hasan adalah seorang yang sangat realistis dalam menjawab masalah agama. Ada kecenderungan jika pemikirannya di kaji lebih mendalam, tampaklah bahwa Abdul Halim Hasan selalu berusaha untuk menghubungkan Islam di langit meminjam istilah Komaruddin Hidayat dengan Islam yang di bumi. Intinya, ajaran Islam sejatinya benar-benar menjadi pedoman dalam kehidupan manusia di muka bumi ini.

Sebagaimana di sebut di muka, tulisan ini sebenarnya lebih merupakan penjajakan awal tentang pemikiran seorang ulama yang cukup produktif pada masanya. Dengan demikian studi lebih lanjut tentang masalah ini masih tetap perlu dilakukan.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Syafi`i Ma`arif, Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia, Bandung: Mizan, 1993
- A.Qodry Azizy, Eklektisisme Hukum Nasional:Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Nasiona, Yogyakarta: Gama Media, 2002
- A.Syafi`i Ma`arif dalam, “Pertimbangkan Dampak Yang Akan Timbul”, dalam Syari`at Islam Yes Syari`at Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam UUD 1945, dalam Kurniawan Zen dan Sarifuddin (ed), Jakarta: Paramadina, 2001
- Abbas Mahmoud al-Akkad, Kecemerlangan Khalifah Umar Ibn al-Khattab, terj. Bushtami Abdul Gani dan Zainal Abidin Ahmad, Jakarta: Bulan Bintang, 1978
- Abd al-Salam, Abi Muhammad Izzuddin Abd al-Aziz, Qawa'id al-Ahkam Fi Masalih al-Anam, Dar al-Jail, 1980
- Abdul Kadir 'Audah, Al-Tasyri' Al-Jana`i Al-Islami, Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1992

- Abdul Mustaqim, Mempertimbangkan Metodologi Tafsir Muhammad Syahrur, dalam, Hermeneutika Al-Qur`an: Mazhab Yogya, ed. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika).
- Abdullahi Ahmade An-Na'im, Dekonstruksi Syari`ah, (Yogyakarta: LKiS, 1994)
- Abdurrahman Taj, al-siyasah al-syar`iyyah wa al-Fiqq al-Islami, (Mesir: Matba`ah Dar al-Syarif, 1953)
- Abi al-Hasan Ali Bin Muhammad Bin Habib al-Baghdadi al-Mawardi, Al-Ahkam al-Sultaniyah, (Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt)
- Abu Ya`la Muhammad Ibn Husein al-Farra', al-Ahkam al-Sultaniyah, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994)
- Adian Husaini dan Nuim Hidayat, Islam Liberal; Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabnya, (Jakarta: GIP, 2002).
- Ahmad Fathi Bahsani, Al-`Uqubah fi Al-Fiqh Al-ISlami (Beirut: Dar Al-Syuruq, 1983)
- Ahmad Fathi Bahsani, Al-Jarimah fi al-Fiqh al-Islami, (Beirut: Dar Al-Syuruq, 1983)
- Ahmad Hasan, Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup, (Bandung: Pustaka Salman, 1984)
- Al-Amidi, Saifuddin Abi al-Hasan Ali bin ibn Muhammad, al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t,t.
- Al-Amidi, Syaifuddin, Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam, (Beirut : Dar Al-Ijtihad Al-`Arabi, t.t)
- Al-Badkhasi, Muhammad bin Husein, Syarh al Badkhasi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, vol III, t,t.
- Al-Bananni, Hasyiat al-`Allamah al-Bananni `ala matn jam`I al Jawami', matba`ah Tohan Putra Semarang, t,t.
- Al-Bashri, Abi Husein Muhammad bin Ali bin al-Thayyib, Kitab al-Mu'tamad Fi Ushul al-Fiqh, Dar al-Fikr, 1964

- Al-Buthi, Said Ramadhan, Dhawabit al-Maslahat Di al-Syari'at al-Islamiyyat, Mussasat al-Risalat, 1982
- Al-Dawalibi, Muhammad Ma'ruf, Al-Madkhal Ila 'Ilmu Ushul al-Fiqh, Dar al-Kutub al-Jadid, 1965
- Al-Ghazali, Abi Hamid Muhammad bin Muhammad, Al-Mustashfa Fi 'Ilmi Ushul al-Fiqh, Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, 1993
- Alim, Yusuf Hamid, Maqasid a-Ammah Li al-Syar'at al-Islamiyyat, Dar a-Hadits, t,t.
- Al-jauziyah, Ibnu qayyim, 'Ilam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Dar al-Fikr, juz III, Bairut, 1977
- Al-Mawardi, AL-Ahkam Al-Sultaniyah Beirut: Dar Al-Fikri, t.th
- Al-Muzanni, Mukhtasar dalam Al-Hawi Al-Kabir (Beirut:Dar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah, 1994)
- Al-Nasafi, Abi Barakat Abdullah ibn Ahmad, Kasy al-Asrar al-Mushahif 'ala al-Manar, Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, Bairut, t,t.
- Al-Razi, Fakhruddin Muhammad ibn Umar bin al Husein, Al-Mahsul Fi 'Ilmi Ushul al-Fiqh, Vol II, Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, Bairut, 1988.
- Al-Sais, Muhamad Ali, Tarikh al-Fiqh al-Islami, Mesir: t.tp, 1957
- Al-Syahrastani, Al-Milal wa Al-Nihal, Beirut: Dar Al-Fikr, t,t
- Al-Syatibi, Abu Ishaq, Al-Muwafaqa Fi Ushul al-Syari'at, al-Dar al-Fikr, Bairut, t,t.
- Al-Syaukani, Irsyad al-fuhul ila Tahqiq al-Haq Min `Ilm Al-Usul, Beirut: Dar Al-Fikr, t,t
- Al-Syaukani, Muhammad bin Ali Muhammad, Irsyad al-Fuhul Beirut: Dar Al-Fikr, tt
- Al-Syirazi, Abu Ishaq, Muhazzab dalam Kitab Al-Majmu` Jeddah; Maktabah Al-Irsyad, t,t

Al-Yasa' Abu Bakar, Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab Jakarta: INIS, 1998

Al-Yasa' Abu Bakar. "Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab" (Desertasi) Fakultas Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 1989.

Al-Zuhaily, Wahbah, Ushul al-Fiqh al-Islami, II, Dar al-Fikr, al-"arabi, 1986.

Amiur Nuruddin, Ijtihad `Umar Ibn al-Khattab: Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam, Jakarta: Rajawali Pers, 1987

Anderson, J.N.D, Islamic Law in The Modern World (New York: University Press, 1959)

Anwar Haryono, Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur'an: Komentor Singkat Atas Teori Prof. Hazairin Dalam Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia.: in memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin. (Jakarta: UIP, 1976).

Arifin, Bushtanul, "Munawir Sjadzali dan Alur Pemikirannya" dalam Pengantar untuk Ijtihad Kemanusiaan, (Jakarta: Paramadina, 1997).

as-Suyuti, al-Durru al-Mansur fi Tafsir al-Ma`sur, juz III, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), hal. 453.

as--Syatibi, al-Muwafaqat fi Usul al-Syari`at, Juz II (tp.tt)

Azra, Azyumardi, Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVII, (Bandung: Mizan, 1994).

Azyumardi Azra, "Penerapan Syari`at Bisa Kontradiktif", dalam Luthfi Assaukanie (ed), Wajah Liberal Islam Di Indonesia" (Jakarta: JIL dan Teater Utan Kayu, 2002)

Barda Nawawi Arief, Bunga Rampai Kebijakan Hukum Pidana, (Bandung: Citra Aditia Bakti, 1996)



- Burhanuddin, “Artikulasi Teori Batas (Nazariyyah al-Hudud) Muhammad Syahrur dalam Pengembangan Epistemologi Hukum Islam di Indonesia, dalam Hermeneutika Al-Qur`an: Mazhab Yogya, ed. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika)
- Charles Kurzman, “Pengantar: Liberal Islam dan Konteks Islaminya” dalam, Charles Kurzman (ed), Liberal Islam: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global, (Jakarta: Paramadina, 2002)
- Charles Kurzman, Wacana Islam Liberal: Pemikiran ISLAM Kontemporer tentang Isu-isu Global, Terj. Heri Junaidi dan Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Coulson, Noel J, A History Of Islamic Law, University Press, Edinburgh, 1987
- Coulson, Noel J., A History of Islamic Law, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964)
- Damrah Khair, Hukum Kewarisan Hukum Individual Bilateral Menurut Hazairin Dalam Rangka Pembentukan Hukum Kewarisan Hukum Nasional (Disertasi), (Jakarta), Program Pasca Sarjana IAIN Syarif Hidayatullah. 1997
- Daniel S Lev, “Menciptakan Kembali Indonesia”, dalam, Luthfi Assaukanie (ed), Wajah Liberal Islam Di Indonesia” Jakarta: JIL dan Teater Utan Kayu, 2002
- Dewan Harian Cabang Angkatan 45 Kotamadya Binjai, Catatan Pelaku Sejarah Pengibar 1996 Bendera Merah Putih Pertama di Binjai.
- Dhoifer, Zamakhsari, Tradisi Pesantren, Jakarta: LP3ES, 1982
- Efendi M. Zein, Satria “ Munawir Sjadzali dan Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia”, dalam, Kontekstualisasi Ajaran Islam ; 70 Tahun Prof.Dr.H.Munawir Sjadzali, MA, (Muhammad Wahyuni Nafis dkk (ed), Jakarta: Paramadina, 1995

- ____, “Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memposisikan K.H. Ali Yafie” dalam, *Wacana Baru Fiqih Sosial; 70 Tahun K.H. Ali Yafie*, Jamal D. Rahman (ed), Mizan: Bandung, 1997
- Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Delhi: Adam Publisher, 1994
- Federspiel, Howard M., *Popular Indonesian Literature of The Qur`an` (Kajian Alquran di Indonesia Dari Mahmud Yunus Sampai Quraish Shihab)*. Bandung: Mizan, 1994
- Federspiel, Howard M., *Persatuan Islam; Pembaharuan Islam Indonesia Abad XX*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996
- Greg Barton, *Gagasan Liberal Islam Di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid,, Ahmad Wahib, Johan Efendi dan Abdurrahman Wahid*, (Jakarta: Paramadina, 1999)
- Gusmian, *Islah*, 2003, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Bandung: Teraju.
- H.A.R Gibb dan J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1974
- Hallaq, W.B., “Was The Gate of Ijtihad Closed” dalam, *International Journal of Middle East Studies* (1984)
- Hallaq, Wael B, *A History Of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, 1997.
- Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979),
- Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam Liberal*, (Jakarta: Pustaka Al-Kaustar, 2002)
- Harun Nasution, *Islam ditinjau dari berbagai Aspeknya*, jilid I (Jakarta: UI Press, 1985),
- Hasan, Abdul Halim, et.al, 1957 *Tafsir Alquran Karim*. Medan: Firma Islamiyah, 1957

- ____, Kitab Shalat, dalam Majalah al-Islam, Th ke 3, No 6,
- ____, Iddah dalam Islam, dalam Majalah Al-Islam Th 1 No 3,
- ____, Tafsir Ayat Ahkam, Naskah belum diterbitkan, t.t, h. 74
- ____, Poligamy dalam Islam, dalam, Al-Islam, Thn Ke 2. No. 15,
- Hasan, Ahmad, Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup, Bandung: Pustaka Salman, 1984
- Hasan, Husein Hamid, Al-Madkhal li Dirasat al-Fiqh al-Islami Mesir: t.tp, 1981
- Hasan, Husein Hamid, Nazhriyat al-Mahslahat Fi al-Fiqh al-Islami, Dar al-Nahdat al-'Arabiyyah, 1971
- Hasballah, Ali, Ushul al-Tasyri' al-Islami, Dar al-Ma'arif, Mesir, t,t.
- Hashim Kamali, Punishment in Islamic Law, An Enquiry into the Hudud Bill of Kelantan Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 1995
- Hazairin. Tujuh Serangkai Tentang Hukum, (Jakarta: Tintamas, 1974).
- ____, Hukum Islam dan Masyarakat (Jakarta: Bulan Bintang, 1981).
- ____, Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadis. (Jakarta: Tintamas: 1990)
- Hosen, Ibrahim, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam, Ijtihad Dalam Sorotan, Haidar Baqir dan Syafiq Basri (ed), Mizan; Bandung, 1991
- ____, "Pokok-Pokok Pemikiran Hukum Islam; Sebuah Kerangka Konseptual", Makalah dalam Seminar Sehari Pikiran Hukum Islam K.H. Ibrahim Hosen, Kerja sama HMJ PMH Fak Syari`ah IAIN Jakarta dengan Forum Studi Hukum Islam pada tanggal 4 Juni 1994, Jakarta.
- IAIN Sumatera Utara, 1983, Sejarah Ulama-Ulama Terkemuka di Sumatera Utara, dipergandakan kembali oleh Majelis Ulama Indonesia Sumatera Utara.

- Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I`lam al-Muwaqqi`in `an Rabb al-`Alamin*, juz I, Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- Inayatullah, "Akar-akar Struktural dan Kultural Demokrasi di Pakistan", dalam, *Islam dan Barat, Demokrasi dalam Masyarkat Islam*, Ulil Abshar Abdalla (ed), Jakarta: Paramadina, 2002
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 1991
- Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1995
- Khairuddin, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia; Studi Komperatif Terhadap pemikiran Hasbi dan Hazairin*, "Tesis, Program Pasca Sarjana, IAIN SU, 1999
- Khamami Zada, "Wacana Syari`at Islam ; Menangkap Potret Gerakan Islam di Indonesia, dalam, *Thashwirul Afkar*, Edisi No 12 Tahun 2002, (. Jakarta: Lakpesdam – TAF)
- Komarauddin Hidayat,"*Liberal Islam dan Masa Depan*" Makalah (tanpa keterangan)
- M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, *TaFsuir Ayat-ayat Gender dalam Al-Qur`an: tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur dalam Bacaan Kontemporer*", dalam, *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001
- M. Azizi Dahlan et.al, *Ensiklopedi Hukum Islam Jilid 5* Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999
- Mahmoud M.Ayoub, *The Crisis of Muslim History: Akar-akar Krisi Politik dalam Sejarah Muslim*, terj. Munir A Mu`in, Bandung: Mizan, 2004
- Mas`ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam, Studi Tentang Hidup Dan Pmeikiran Abu Ishaq al-Syatibi*, Pusaka Salman, Bandung, 1996

- Masdar F. Mas`udi, "Keadilan Dulu Baru Potong Tangan" dalam Luthfi Assaukani (ed), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia* Jakarta: JIL dan Teater Utan Kayu, 2002
- Michael Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, Penerj. Mahbub Junaidi, Jakarta: Pustaka Jaya, 1993
- Minhaji, Akh, "Kontribusi Dr. Wael B. Hallaq dalam Kajian Hukum Islam" dalam *Pengalaman Belajar Islam di Kanada* Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997
- Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur`an: Teori Hermeneutika* Nasr Abu Zaid, Jakarta: Teraju, 2003
- Mudzhar, M. Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998
- _____, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia* Jakarta: INIS, 1993
- Muhammad Baltaji, *Metodologi Ijtihad Umar bin al-Khattab*, penterj. Masturi Irham, Jakarta: Khalifa, 2005
- Muhammad Daud Ali. *Azas-Azas Hukum Islam*, Jakarta: Rajaali Pers, 1991
- Muhammad Faisal Hamdani, *Pokok-Pokok dan Metode pemikiran Syahrur*, dalam, *Analytica Islamica*, Vol.3, No 2 Nopember 2001, PPS IAIN.SU Medan
- Muhammad Mushtafa Syalabi, *Ta`lil al-Ahkam*, Beirut: dar al-Nahdah al-Syarifah, 1981
- Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Qur`an al-Karim (al-Masyhur bi al-Tafsir al-Manar)* juz 10, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999
- Muhammad Rawwas Qal`aji, *Mausu`ah Fiqh `Umar Ibn al-Khattab*, cet 1, Ttp.1981
- Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur`an: Qira`ah mu`ashirah*, Beirut: Syirkah li al-Tauzi` wa al-nasr

Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur`an: Qira`ah mu`ashirah*, (Beirut: Syirkah li al-Tauzi` wa al-nasr).

Muhammad Syahrur, *Dirasat Islamiyah Mu`ashirah fi al-Daulah wa al-Mujtama`*, (t..p. Damaskus:1994).

Muhammad Syahrur, *Islam dan Konfrensi Dunia Tentang Beijing tahun 1995*. lihat, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran ISLAM Kontemporer tentang Isu-isu Global*, Terj. Heri Junaidi dan Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001)

Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fikh al-Islami*, (Mesir: dar al-Kitab al-`Arabi, 1958)

Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme ke Unieversalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002)

Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta : Paramadina, 1997)

Munir Muhammad Thahir AL-Syawwaf, *Tahafut Qira`ah Mu`ashirah*, Limassol Cyprus, 1993

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari berbagai Aspeknya* Jakarta: UI Press, 1985

____, *Pidato Promotor Penganugerahan Gelar Doktor Kehormatan (Doctor Honoris Causa) dalam Ilmu Agama Islam kepada H.Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: IAIN.Syarif Hidayatullah: 22 Februari 1994

Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994

Nouruzzaman Siddiqi. *Fikih Indonesia, Penggagas dan Gagasannya* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997

Nurcholish Madjid, "Pertimbangan Kemaslahatan dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketentuan Keagamaan: Kasus Ijtihad Umar Ibn al-Khattab", dalam, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988

- Nurcholish Madjid, "Tak Usah Membuka Kotak Pandora", dalam, Syari`at Islam Yes Syari`at Islam No: Dilema Piagam Jakarta dalam UUD 1945, Kurniawan Zen dan Sarifuddin (ed) (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Nurcholish Madjid, Cita-Cita Politi Islam Era Reformasi, (Jakarta: Paramadina, 1999).
- Nurcholish Madjid, Islam, Kemoderenan dan Keindonesiaan, (Bandung: Mizan, 1992).
- Qaradhawi, Yusuf, Ijtihad dalam Syari`at Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987)
- Rachman, Jamal D. (ed), Wacana Baru Fiqih Sosial; 70 Tahun K.H. Ali Yafie, (Mizan: Bandung, 1997)
- Rahardjo, Dawam, Intelektual, Inteligensia Dan Perilaku Politik Bangsa, (Bandung: Mizan, 1993).
- Rahman, Fazlur, Islam and Modernity: Transformation an Intellectual Tradition (Chichago: Chichago University Press, 1980) h. 8
- Rahman, Fazlur, Islamic Methodology in History, India: Adam Publishers, 1994
- Raisuni, Ahmad, Nazhriyyat al-Maqasid 'inda al-Syatibi, al-Dar al-'Alamiyyat Li al- Kitab al-Islami, 1992.
- Rakhmat, Jalaluddin, " Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh Al-Khulafa` Al_rasyidin Hingga Madzhab Liberalisme", dalam, Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah, Budhy Munawwar Rachman (ed), Jakarta: Paramadina, 1994
- Ratno Lukito. Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia, Jakarta: INIS 1998
- Ritonga, Iskandar, "Munawir Sjadzali ; Sang Diplomat Karir Pembawa Berkah", dalam, Al-Hikmah; Jurnal Mimbar Hukum, No. 43 Tahun X/1999

- ____, "K.H.Ahmad Azhar Basyir, MA: Menjadikan Hukum Islam Sebagai Alternatif", dalam, *Mimbar Hukum*, No.45 Thn X, 1999
- Rumadi, *Masyarakat Post-Teologi; Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia*, Jakarta: Gugus Press, 2002
- Said al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf Fi al-Qawa'id al-Ushuliyat Fi Ikhtilaf al-Fuqaha*, musassasat al-Risalat, 1972
- Sajuti Thalib (et. al) *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.: In memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*. Jakarta: UI P, 1976
- Sayyid Sabiq, *Fiqh Al-Sunnah Juz II* Beirut: Dar Al-Fikr, 1983
- Schacht, Josep, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press: 1964)
- Sulaiman Muhammad Thomawi, *Umar Ibn al-Khattab Wa Usul al-Siyasah wa al-Idarah al-hadisah: Dirasah Muqaranah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt)
- Syalabi Mushtafa, *Ta'lim al-Ahkam*, Dar al-Nahdat al-'Arabiyat, 1981.
- Syamsuddin, Muhammad, *Manusia dalam Pandangan K.H.Azhar Basyir, MA*, Yogyakarta: Titian Ilahi Pers, 1997
- Syarifuddin, Amir, "Pengantar" dalam, *Hukum Islam : Antara Tradisionalis dan Modernis* (Jakarta: P3M, 1986) h. xii-xiii.
- Thaha Husein, *Dua Tokoh Besar dalam Sejarah Islam, Abu Bakar dan Umar*, terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986)
- Tim Penyus Biografi, Prof. KH.Ibrahim Hosen dan *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Putra Harapan, 1990), h. 245-300
- Tiwana, Muhammad Musa, *Al-Ijtihad wa maza Hajatuna fi haza al-Asr*, (Mesir: Dar Al-Kutub Al-Hadisah, 1972)
- Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari`at dalam Wacana dan Agenda*, (Jakarta: Gema Insani Pers, 2003)

- Umi Chaidaroh, *The Theory of Limits; Respon Epistemologi Hukum Islam Syahrur dalam Menghadapi tantangan Zaman*, dalam, *Akademika: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 10, No 2 Maret 2002, PPS IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2002.
- Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge Oxford University, 1997
- Wahbah Al-Zuhaily, *AL-Fiqh al-Islami Wa Adillatuhu*, Bairut: Dar al-Fikr, 1997
- Wahbah al-Zuhaly. *Usul al-Fiqh al-Islami* Beirut: Dar al-fikr, 1986
- Yafie, Ali, *Menggagas Fiqih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*, (Bandung: Mizan, 1994).
- Yudian W.Asmin. "Reorientasi Fikih Indonesia," dalam Sudarnoto Abdul Halim (Penyunting), *Islam berbagai Prespektif*, Yogyakarta: LPNI, 1995
- Yurna, *Refleksi Pemikiran Filsafat Hukum Islam Ahmad Azhar Basyir*, Tesis, Program Pasca Sarjana IAIN.Jakarta, 1996.
- Yusuf, M.Yunan, 1992, "Karakteristik Tafsir Qur`an di Indonesia Abad Kedua Puluh" dalam *Ulumul Qur`an*, Vol. III No 4 Thn 1992
- Zaid, Farouq Abu, *Hukum Islam ; Antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. Husein Muhammad Jakarta: P3M, 1986
- Zaid, Mushtafa, *Al-Maslahat Fi al-Tasyri' al-Islami, Wa Najm al-Thufi*, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1964.
- Zakariya, Ibn Faris bin, *Mu`jam Maqayis Al-Lughat*, Juz III (Maktabah wa Matba`ah Mustafa Al-Babi AL-Halabi, 1972)
- Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syari`at: Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi" dalam, *Tashwir al-Afkar*, Edisi No 12 Tahun 2002, Jakarta: Lakpesdam – TAF



halaman ini sengaja dikosonkan