

Maimun Nawawi, S.Ag, M.H.I

Reformasi Pemikiran HUKUM ISLAM

Pena
SALSABILA

Reformasi Pemikiran HUKUM ISLAM

Tuntutan ke arah reformasi hukum Islam (*fiqh*) telah sejak lama disuarakan oleh para ulama yang mempunyai pandangan bahwa hukum Islam telah mengalami kemandekan dan statis, karena keberadaan hukum itu sendiri yang kaku, rigid dan tidak mampu lagi menjawab tantangan dan kebutuhan zaman kontemporer.

Tuntutan yang demikian adalah wajar karena hukum Islam yang sekarang dijadikan pegangan hidup mayoritas muslim adalah hukum Islam yang dirumuskan sejak abad kedua hijriyah. Fiqh yang diajarkan dan kerap kali menjadi landasan perilaku yang paling mendasar di kalangan umat Islam adalah fiqh yang diambil atau dibacakan kembali dari kitab-kitab fiqh yang ditulis oleh para ulama beberapa abad yang silam, dengan cara mengadopsi apa adanya tanpa memikirkan kembali apakah hukum tersebut sesuai dengan konteks/realitas masa sekarang.

Buku berjudul "*Reformasi Pemikiran Hukum Islam*" merupakan upaya para ulama untuk melakukan reformasi hukum Islam di masa sekarang. Elaborasi buku ini sangat menarik karena terkait dengan reformasi hukum Islam di dalam fiqh lintas agama.

Pena
SALSABILA

Penerbit Dan Percetakan
Jl. Tales II No. 1 Surabaya
Telp. 031-72001887.081249995403

ISBN: 978-602-9045-96-3



9 786029 045963

Maimun Nawawi, S.Ag, M.H.I.

REFORMASI PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

Pena Salsabila

REFORMASI PEMIKIRAN HUKUM ISLAM @2013

Diterbitkan oleh:

Pena Salsabila, Desember 2013

Jl. Tale II No.1 Surabaya

Telp. 031-72001887, 081249995403

(Lini Penerbitan CV. Salsabila Putra Pratama)

Anggota IKAPI

No. 137/JTI/2011

Penulis : Maimun Nawawi, S.Ag, M.H.I.

Editor : Robiatul Adawiyah, S.H.I.

Layout dan desain sampul : Salsabila *Creative*

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

ISBN : 978-602-9045-96-3

viii+156; 14 cm x 21 cm

HALAMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia yang ditetapkan dalam pedoman penulisan Tesis di sini sebagai berikut :

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ء	'	ض	dh
ب	B	ط	th
ت	T	ظ	dh
ث	Th	ع	'
ج	J	غ	Gh
ح	H	ف	
خ	Kh	ق	f
د	d	ك	q
ذ	dh	ل	k
ر	r	م	l
ز	z	ن	m
س	s	ه	n
ش	sy	و	h
ص	sh	ي	w
			y

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*) caranya dengan menuliskan coretan horisontal di atas a>, i>, dan u> (ا,ي,و)

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan kahadirat Tuhan Yang Maha Esa, Tuhan Yang Maha Pengasih dan Penyayang. Yang telah melimpahkan karunia dan rahmat-Nya buat penulis dalam penyelesaian tulisan yang sederhana ini. Shalawat dan salam-Nya, semoga senantiasa tercurahkan kepada Sang Reformers sosial yang telah membuka jalan bagi terciptanya insan intelek yang berakhlakul karimah di jagad ini.

Buku yang ada di tangan para pembaca yang budiman ini merupakan hasil penelitian dalam bentuk tesis guna melengkapi salah satu prasyarat menyelesaikan jenjang magister, awalnya berjudul : ***“Reformasi Pemikiran Hukum Islam Menurut Buku Fikih Lintas Agama (Sebuah Pendekatan Epistemologis dan Usul Fiqh)”***. Untuk melengkapi isinya kemudian dilakukan proses editing dan penyempurnaan serta penambahan bab dalam kerangka memperluas cakupan sebagai konsekwensi dari pemilihan judul buku yang lebih meluas kepada pemikiran hukum islam, yaitu ***Reformasi Pemikiran Hukum Islam***.

Penelitian ini dapat penulis selesaikan berkat upaya maksimal penulis dan dorongan serta bantuan berbagai pihak. Untuk itu dengan segala kerendahan dan ketulusan hati penulis ingin menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya teriring ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah “membantu” terwujudnya buku ini hasil penelitian ini, terutama para pembimbing dan penguji tesis ketika itu, serta pihak pimpinan STAIN Pamekasan yang sudah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menerbitkan buku ini.

Pantas disebut secara khusus, Prof. Dr. Sjechul Hadi Permono, SH. MA. (alm.), sebagai pembimbing yang dengan kesabaran dan keikhlasannya memberikan bimbingan serta mengarahkan penulis, sejak dari proposal hingga penelitian ini

dicetak, semoga Allah mengampuni dosa dan menerima semua amal baiknya. Amin.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih jauh panggang dari api untuk dipandang sebagai buku sempurna, karena itu kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan untuk perbaikan dan penyempurnaan penerbitan edisi yang akan datang.

Pamekasan, 11 Nopember 2013

Penulis

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
KATA PENGANTAR	ii
TRANSLITERASI ARAB KE LATIN	iv
DAFTAR ISI	v
BAB 1 PENDAHULUAN	1
BAB 2 TINJAUAN UMUM REFORMASI HUKUM ISLAM18	
A. Hukum Islam dan Dinamika Sosial	11
B. Reformasi Hukum Islam : Sebuah Keniscayaan	15
C. Metodologi Reformasi Hukum Islam	23
D. Sang Reformer Hukum Islam : Mujtahid	31
E. Ruang Lingkup Reformasi Hukum Islam	35
BAB 3 METODE MEMAHAMI REFORMASI HUKUM ISLAM	
A. Pendekatan Penelitian	37
B. Mengumpulkan Data	38
C. Menganalisis Data	38
D. Menulis Laporan Penelitian	39
BAB 4 TEOLOGI INKLUSIF – PLURALIS	
A. Potret Fikih Lintas Agama	41
B. Landasan Teologis Fikih Lintas Agama	53
C. Perbedaan Pembaharuan Ulama dengan Aliran Liberal	68
BAB 5 FORMULASI FIKIH LINTAS AGAMA	
A. Kawin Beda Agama	73
B. Waris Beda Agama	89
C. Do'a Bersama Antaragama	96
BAB 6 BERBAGAI PENDEKATAN REFORMASI HUKUM ISLAM	
A. Metode Ijtihad al-Syafi'i	105
B. Konsep Maslahah al-Buthi	121

BAB 7 PENUTUP	143
BIBLIOGRAPHI	147
BIODATA PENULIS	156

BAB 1

PENDAHULUAN

Upaya mereformasi hukum Islam dengan berbabagai aspeknya terus dilakukan oleh para sarjana muslim kontemporer, dengan maksud ingin keluar dari hegimoni kekakuan fiqh klasik yang dianggapnya telah menjadi bumerang bagi terciptanya suatu hukum yang “manusiawi” menurut konteks zamannya, terutama hukum-hukum yang berkaitan dengan tatanan kehidupan sosial baik pada tingkat ibadah maupun mu’amalat, khususnya jika dua hal tersebut menyangkut agama lain (non muslim). Salah satu produk yang telah “rampung” dirumuskan oleh para panulisnya adalah sebuah hasil pemikiran tim Paramadina tentang konsep-konsep (fikih baru) hubungan muslim-non muslim yang berbeda dengan fiqh yang telah ada, dikemas dalam sebuah buku bertajuk : Fikih Lintas Agama : membangun masyarakat inklusif-pluralis. Sebagai sesuatu yang boleh dikatakan hal baru, buku tersebut perlu dilacak lebih jauh keabsahannya, karena itu dalam kesempatan ini ditulis sebuah tesis dengan judul : Reformasi Pemikiran Hukum Islam Menurut Buku Fikih Lintas Agama (Sebuah Pendekatan Epistemologis dan Usul Fiqh).

Untuk mengetahui pemikiran reformasi hukum Islam menurut buku fikih lintas agama dipergunakan analisa secara kualitatif dengan menggunakan pendekatan analisa isi (*contents analysis*) yakni menganalisa secara ilmiah tentang isi atau pesan tim penulis dalam buku fikih lintas agama yang berkaitan dengan

masalah kawin beda agama, waris beda agama serta do'a bersama antaragama.

Fikih Lintas Agama yang diinginkan tim penulis adalah fikih Islam yang khusus membahas tentang hubungan antar agama, di dalamnya dibahas tema-tema yang terkait langsung dengan hubungan antar agama, misalnya soal perkawinan antar agama, doa bersama, mengucapkan salam kepada non muslim, menghadiri dan mengucapkan selamat natal, dan persoalan-persoalan yang terkait langsung dengan umat Islam dengan umat agama lain.

Fikih Lintas Agama berangkat dari realita bahwa persoalan-persoalan di atas merupakan hal yang tidak dapat dihindari terjadinya dalam kehidupan masyarakat kontemporer, sementara persoalan tersebut belum sepenuhnya tercover dalam fikih klasik, sekalipun ada masih relatif sedikit dan cenderung kaku dan rigid bahkan tidak memberikan ruang bagi non muslim. Karena itu konsep fikih Lintas Agama menawarkan tiga level reformasi bagi pemikiran fikih Islam, metodologis, etis, dan filosofis, dengan bermuara pada pendekatan kemaslahatan secara utuh.

Kawin beda agama baik antara muslim dengan ahli kitab maupun dengan agama lain secara lebih luas dalam pandangan fikih lintas agama diperbolehkan dengan alasan belum tentu ahli kitab atau penganut agama lainnya adalah *mushrik* sebagaimana dikehendaki QS. Al-Baqarah : 221. Demikian juga dengan waris beda agama, dengan dianalogikan pada hukum kawin beda agama yang dibuat sebelumnya, waris beda agama diperbolehkan. Sedangkan pada do'a bersama pada dasarnya buku tersebut memperbolehkan, akan tetapi kelihatan masih ragu-ragu untuk menganjurkannya pada tataran praktis. Semua rumusan fikih baru tersebut setelah dilacak lebih jauh belum berpijak pada epistemologis yang kokoh sehingga belum sampai pada level fiqh yang sebenarnya dan perlu banyak penyempurnaan.

Tuntutan ke arah reformasi hukum Islam (*fiqh*) telah sejak lama disuarakan oleh para ulama yang mempunyai pandangan lebih luas bahwa hukum Islam telah mengalami kemandekan dan

statis, karena keberadaan hukum itu sendiri yang kaku, rigid dan tidak mampu lagi menjawab tantangan dan kebutuhan zaman kontemporer. Hal tersebut wajar karena hukum Islam yang sekarang dijadikan sebagai pegangan hidup oleh mayoritas muslim adalah hukum Islam yang dirumuskan sejak abad kedua hijriyah atau yang disebut sebagai fiqh klasik. Fiqh yang diajarkan dan kerap kali menjadi landasan perilaku yang paling mendasar di kalangan umat Islam adalah fiqh yang diambil atau dibacakan kembali dari kitab-kitab fiqh yang ditulis oleh para ulama beberapa abad yang silam, dengan cara mengadopsi apa adanya tanpa memikirkan kembali apakah hukum tersebut sesuai dengan konteks/realitas masa sekarang. Padahal fiqh yang dibuat oleh para ulama' masa lalu, menurut al-Jabiri¹ tidak hanya menutup masa depan atau masa setelah fiqh itu dikodifikasi, tapi juga tidak mengakomodasi tradisi yang berkembang pada masa sebelumnya.

Harus diakui bahwa fiqh sebagai hasil produk budaya, seharusnya lebih memberikan peluang untuk mengedepankan proses dialektika antara realitas zamannya dengan doktrin yang ada. Fiqh sebagai sebuah pemahaman harus terbentuk dari upaya sungguh-sungguh (*ijtihadi*) untuk menjawab permasalahan yang ada dalam masyarakat, dengan tanpa meninggalkan nilai-nilai *ilahiyyah* sebagai identitas kewahyuanannya, identitas tersebut antara lain adalah keadilan, rahmat, maslahat, dan hikmah. Oleh karena itu yang perlu diperhatikan dalam menggali hukum yang sesuai dengan kaidah-kaidah yang dapat melindungi, menjamin ketentraman, serta memudahkan urusan masyarakat berdasarkan petunjuk shari'at dan kaidah-kaidahnya yang prinsipil.

Memang sering kali fiqh Islam dibenturkan pada situasi yang dilematis, terutama apabila berhubungan dengan pembahasan yang melibatkan orang di luar komunitasnya,

¹ Muhammad 'Abid Al-Jabiry, *Takwin al-'Aql al-'Araby* (Beirut : Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1994), 98

katakanlah non-muslim, apapun keyakinan dan kepercayaannya. Fiqh dalam hal ini sangat lemah dan bahkan tidak berdaya mengatasi permasalahan yang menyangkut hubungan dengan agama lain. padahal dalam realitas sosial dengan agama yang plural membutuhkan suatu tatanan nilai yang lebih toleran dan lebih menghargai antara satu dengan yang lainnya. Meminjam istilah Montgomery W. seperti dikutip Abas al-Jauhari,² sebagai *mutual recognition*, pengakuan timbal balik antara berbagai agama di dunia dengan menerima satu sama lain sebagai sesama teman pendaki gunung yang berselimutkan awan dan di atas puncaknya Tuhan yang tak terlihat.

Pada tataran empirik, fiqh yang telah ada seakan-akan menghilangkan jargon utama Islam sebagai agama universal dan menyeluruh (*Rahmatan li al-'Alamin*), bahkan secara implisit dan eksplisit telah menebarkan kebencian dan kecurigaan terhadap agama lain, misalnya ketika berpapasan dengan istilah “Musyrik”, “murtad” dan “Kafir”, maka sudah barang tentu fiqh akan memberikan peringatan keras untuk menghadapi kalangan tersebut.

Dengan demikian perlu adanya upaya membaca kembali (*Rethinking*) atas konsepsi fiqh klasik yang telah sejak lama dikodifikasi dan dimanjakan untuk tidak mengubahnya sedikitpun, dengan alasan bahwa mengubah fiqh berarti mengubah hukum yang telah ditetapkan oleh Shari'at. Perlu adanya perspektif baru terhadap fiqh dengan cara meletakkan kembali fiqh pada posisinya semula, yaitu sebagai produk budaya yang hadir pada suatu zaman tertentu dan untuk suatu komunitas tertentu pula.

Perlunya perspektif baru tersebut di samping untuk kepentingan masa depan fiqh Islam itu sendiri, juga sebagai konsekwensi dari fiqh Islam sebagai hasil produk ilmu yang

² Abas Al-Jauhari, “Keanekaragaman dan Masa Depan Agama” dalam *Puluralitas Agama, Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta : Peberbit Buku Kompas, 2001), 82

membuka peluang untuk dikritik, dikaji ulang dan bahkan jika ternyata salah atau tidak relevan lagi dengan zaman sekarang perlu diganti dengan yang lain. Upaya kritik ini dapat dilakukan melalui studi perbandingan mazhab, tarjih dan tashih. Konsekwensi inilah yang nantinya akan menunjukkan bahwa suatu produk hukum Islam bisa saja benar atau salah, terhadap dua kemungkinan inilah yang memberi peluang untuk dilakukan kritik.³

Dengan demikian jelaslah bahwa hukum Islam hendaklah dipahami sebagai upaya hasil interaksi penerjemahan antara wahyu dan respon yuris muslim terhadap persoalan sosial-politik, sosio-kultural yang dihadapinya, karena itu jika fiqh tersebut tidak lagi responsif terhadap berbagai persoalan umat yang muncul karena perubahan zaman, hukum tersebut harus direvisi, diperbaharui, bahkan kalau perlu diganti dengan rumusan hukum yang baru sama sekali. Hal ini menunjukkan bahwa perubahan sosial merupakan salah satu faktor yang menuntut adanya perubahan hukum.⁴

Pemikiran di atas merupakan pendekatan alternatif bagi munculnya fiqh alternatif pula pada tatanan masyarakat sekarang, dalam kaitan inilah menggunakan kerangka pendekatan sejarah sosial dan sosiologis terhadap hukum Islam menjadi signifikan, ini terutama untuk meletakkan produk hukum Islam pada tempat yang proporsional dan memberikan keberanian bagi para pemikir hukum Islam untuk melakukan perubahan-perubahan, karena sejarah telah membuktikan bahwa umat Islam di berbagai daerah telah melakukannya tanpa sedikitpun merasa keluar dari hukum Islam itu sendiri. Hal tersebut wajar karena dalam hal perubahan hukum ini, nabi sendiri pernah bersabda : *“Sesungguhnya Allah (akan) mengirimkan kepada umat (Islam) ini pada setiap ujung seratus*

³ Abd. Wahab Afif, *Fiqh (Hukum Islam) antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis* (Bandung : Fak. Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati Press, 1991), 7

⁴ Musthafa Ahmad al-Zarqo, *al-Fiqh al-Islami fi saubih al- Jadid* (Beirut : Dar al-Fikr, 1968), 137, lihat Juga Ibn al-Qoyyim al-Jauziyah, *A'lam al-Muwaqiiin*, Vol. 3 (Mesir : Maktabah al-Tijariyah, 1955), 3

tahun seseorang yang akan mempebaharui agama mereka". Di samping itu juga berfungsi untuk menelusuri bukti-bukti sejarah, dan sebagian dari bukti-bukti itu adalah adanya pengaruh faktor lingkungan sosial budaya dalam kitab-kitab fiqh.⁵

Apa yang telah disebutkan di awal ada benarnya juga, tapi permasalahannya adalah ketika suara pembaharuan itu dilakukan tanpa ada balance dan filter yang menjadi landasan dalam perumusan suatu hukum yang baru. Ketika semua orang secara utopis berupaya untuk mencari format hukum yang sesuai dengan zamannya, dengan tanpa mengindahkan hal-hal yang prinsipil dalam pembaharuan (*tajdid*) itu sendiri. Misalnya kualifikasi seorang mujtahid, metodologi yang digunakan, serta rambu-rambu yang tidak boleh ditinggalkan dalam pembaharuan hukum, yang antara lain adalah *al-Ibanah*, (*Libration*) lepas atau bebas dari segala bentuk hegimoni mazhab hukum yang telah ada, *al-l'adah*, harus selalu kembali kepada sumber pokok hukum Islam (al-Qur'an dan Hadith), dan *al-ihya'*, dalam arti aplikatif dan dapat diterapkan untuk menjawab persoalan hukum waktu itu.

Belakangan ini di Indonesia muncul wacana untuk merumuskan fiqh sebagaimana dikehendaki di atas, sebagai respon dari meluasnya konflik-konflik yang berlatar belakang keagamaan, antara lain yang sudah ada adalah wacana fiqh lintas agama, sebuah konsepsi fiqh kontemporer yang berupaya mengakomodir tatanan nilai sosial yang bernuansa inklusif.

Pada satu sisi kemanusiaan dan kerangka pembaharuan hukum, konsepsi fiqh tersebut menampakkan hal yang positif, namun pada sisi yang lain apakah secara metodologis upaya perumusan fiqh dimaksud telah memenuhi konsepsi pembaharuan hukum sebagaimana tertuang di atas, hal tersebut penting menjadi perhatian mendasar untuk menjaga agar tidak terjadi pembentukan hukum baru yang tanpa kajian yang mendalam.

⁵ M. Ato Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta : Titian Ilahi, 1998), 103-25

Banyak hal yang menarik dalam pembahasan buku tersebut antara lain adalah, *pertama* mengenai konsep kawin beda agama, dalam hal ini para penulis buku tersebut mengambil jalan berbeda dengan hujjah para imam mazhab fiqh klasik, mereka justru memperbolehkan wanita muslimah kawin dengan pria non muslim dengan landasan bahwa tidak semua non muslim adalah *mushrik* sebagaimana dikehendaki oleh al-Qur'an (QS : 2:22).

Rumusan Fiqh *Kedua*, waris beda agama. Dalam hal ini ada hadith yang menjelaskan bahwa seorang muslim tidak mewarisi kepada orang-orang kafir dan begitu juga sebaliknya. Kandungan hadith tersebut yang oleh ulama klasik termasuk Syafi'i dijadikan sebagai dalil untuk menolak waris beda agama atau yang lebih dikenal dengan *Mawani' al-Irtsi*. Dalam pandangan fiqh lintas agama waris beda agama tidak menjadi masalah dengan dalih mengembalikan hukum waris kepada semangat awalnya yaitu dalam konteks keluarga, keturunan, dan menantu, apapun agamanya.

Ketiga, tentang do'a bersama (Do'a antaragama) yang beberapa dekade terakhir kerap kali dilakukan oleh masyarakat Indonesia terutama oleh para pemuka agama. Orang muslim mendo'akan non muslim dan orang non muslim mendo'akan orang muslim, tentunya dengan tradisi do'a yang berbeda pula sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya masing-masing.

Penelitian ini akan berusaha untuk menjawab beberapa persoalan sebagai berikut: (1) Bagaimanakah konsep pembaharuan fiqh menurut buku Fiqh Lintas Agama membangun masyarakat inklusif - pluralis?, (2) Bagaimanakah kemungkinan kehujjahan formulasi Fiqh Lintas Agama dalam kedudukannya sebagai fiqh (hukum) Islam ? dan apakah memungkinkan rumusan yang ada dalam buku tersebut memenuhi syarat untuk dapat disebut sebagai fiqh islam ?, (3) Bagaimanakah proses reformasi hukum Islam menurut formulasi Fiqh Lintas Agama terutama yang terkait dengan kawin beda agama, Waris Beda Agama, Dan do'a bersama (do'a antaragama).

Karena itu penelitian ini diharapkan nantinya akan: (1) mengetahui Substansi reformasi hukum Islam yang outputnya lebih menjanjikan kemaslahatan bagi masyarakat secara umum tanpa membedakan jenis, suku bangsa dan agama. (2) mengetahui dan memahami secara lebih kritis apa sebenarnya konsep yang menjadi pijakan bagi bangunan Fiqh Lintas Agama secara umum yang saat ini sedang menjadi sorotan banyak orang. (3) mengetahui dan memahami konsep dan rumusan hukum kawin beda Agama, waris beda agama dan do'a antaragama dalam pandangan fikih lintas agama, serta kemungkinan kehujuhannya jika dipandang sebagai fiqh Islam.

Dengan demikian, penelitian ini diharapkan akan berguna untuk:

1. Memberikan tambahan informasi dan wacana bagi diskursus dan pemikiran pembaharuan hukum Islam terutama tentang upaya pemahaman shari'ah ke arah yang lebih demokratis dan inklusif.
2. Sebagai bahan informasi bagi kajian perkembangan metodologis reformasi hukum Islam.
3. Diharapkan menjadi informasi bagi masyarakat umum dan para yuris muslim yang ingin belajar lebih jauh tentang nilai-nilai universal hukum Islam.

Wacana Fiqh Lintas Agama baru saja nampak kepermukaan, karena itu kajian mendalam dan kritis tentang konsep dan formulai fiqh tersebut masih belum ada. Sepanjang penemuan penulis kajian fiqh lintas agama yang telah terumuskan secara sistematis dalam bentuk sebuah buku, masih sangat langka, kecuali satu buku, yaitu ditulis oleh Tim Paramadina dengan Judul : *Fiqh Lintas Agama, membangun masyarakat pluralis-inklusif*, buku ini secara sederhana berbicara tentang bagaimana seharusnya fiqh Islam memperlakukan masyarakat non-muslim yang notabene juga manusia yang ciptaan Tuhan. Tidak seperti fiqh islam klasik yang selalu menempatkan non muslim sebagai orang nomor dua, jika berhubungan dengan masyarakat muslim.

Namun demikian, terhadap formulasi fiqh "baru" tersebut, masih relatif sedikit yang berusaha untuk mengkaji lebih jauh dan mendalam tentang buku yang menghebohkan umat Islam terutama di Indonesia. Dari yang sedikit tersebut antara lain buku yang ditulis oleh Hartono Ahmad Jaiz, dengan judul: *Menangkal Bahaya JIL dan FLA*, diterbitkan oleh Pustaka Kautsar Jakarta Tahun 2004. Buku ini berbicara banyak tentang kritik atas berbagai rumusan yang disampaikan oleh tim penulis, menolak tanpa syarat semua rumusan yang ada dalam buku FLA karena dipandang sebagai berupaya menghancurkan autentisitas shari'at Islam dengan bahasa yang sangat berapi-api, bahkan cenderung menghujat tim penulis yang dialamatkan secara khusus kepada Dr. Norchalis Madjid sebagai penanggung jawab penerbitannya.

Buku yang juga mengkritisi dengan tajam rumusan FLA ditulis oleh Agus Hasan Bashori, yang diberi judul: *Koreksi Total Fikih Lintas Agama, Membongkar Kepalsuan Paham Inklusif-Pluralis*. Buku ini sekalipun diberi judul “koreksi total” namun pembahasannya hanya terbatas pada hal-hal yang menyangkut teologi yang menjadi sandaran buku fikih lintas agama, dan belum mencakup secara keseluruhan isi yang berbau “figh”, diterbitkan oleh penerbit yang sama, tahun 2004. Karena dari sisi keberadaan penulis yang satu aliran antara penulis buku yang pertama dengan penulis buku yang kedua, maka dilihat dari sisi metodologis dan penggunaan bahasa tulis pembahasan kedua buku tersebut, hampir sama menggunakan tata bahasa yang secara pandangan ilmiah tidak “etis” (baca: kasar).

Karena itu masih sangat perlu untuk diadakan penelitian lebih jauh dengan metodologi yang berbeda dari dua buku di atas dan dengan menggunakan bahasa yang lebih ilmiah, sebagai upaya mengimbangi perkembangan pemikiran yang mengarah pada penafsiran liberal yang dampaknya sangat terasa bagi masyarakat awam, terutama secara metodologis, efektivitas dan dampaknya bagi terciptanya perdamaian dan ketentraman masing-masing pemeluk agama yang berbeda, sesuai dengan yang diinginkan oleh pesan tulisan.

BAB 2

TINJAUAN UMUM REFORMASI HUKUM ISLAM

A. Hukum Islam Dan Dinamika Sosial

Hukum Islam adalah merupakan hasil konstruksi teoritis, di mana sejak awal teori hukum sunni telah mengoperasikan dua bentuk diskursus hukum yang antara keduanya harus ada dikotomi yang jelas untuk mendapatkan pemahaman yang cukup mengenai teori ini dan sejarahnya. Dua bentuk diskursus hukum tersebut adalah *pertama* sub struktur yang secara keseluruhan terikat oleh proposisi perintah suci (wahyu) yang tidak dapat diubah (*ab initio*). Dalam tataran ini tidak ada ruang untuk interpretasi atau manipulasi intelektual yang dapat mengubah pokok-pokok yang mendasarinya. Tidak dapat berubah sekalipun waktu dan kondisi sosial terus menekankan perubahan. Secara konseptual, perubahan apa pun di dalam asumsi-asumsi fundamental (pokok) yang terjadi pada level ini, dianggap sama dengan sepenuhnya meninggalkan Islam sebagai agama.

Dalam pengertian hukum Islam klasik, bentuk hukum yang pertama di atas lebih dikenal dengan hukum *qat'i*, yaitu hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil yang *qat'i* (al-Qur'an dan Hadith). Misalnya hukum tentang keharaman zina dan kewajiban zakat. Hukum *qat'i* tersebut disebut juga "hukum shari'ah" yang bersifat permanen sepanjang masa dan mengikat seluruh umat Islam.

Kedua, adalah hukum ijthadi, yaitu hukum yang ditetapkan melalui ijthad ulama' karena tidak ada nashnya dalam al-Qur'an dan sunnah secara eksplisit. Hukum ini merupakan kumpulan postulat yang diterima secara luas dari cara-cara memahami, menafsirkan, atau menafsirkan kembali sumber tersebut, yang kemudian disebut "Fiqh". Bentuk hukum yang kedua ini bersifat fleksibel, tidak permanen, dan tidak mengikat seluruh umat Islam. Ia dapat dikaji ulang untuk direvisi, direformasi, atau dimodifikasi dengan memperhatikan keadilan dan kemaslahatan umat manusia, kebenaran hukum dalam bentuk ini adalah nisbi (relatif), sebagaimana juga kebenaran suatu teori atau ilmu.⁶

Dalam kajian ini, penulis tidak mau terjebak dengan dikotomi hukum sebagaimana dijelaskan di atas, akan tetapi lebih diarahkan pada hukum Islam secara umum, apakah hukum Islam dalam bentuknya yang pertama (*Hukum Shari'ah*) maupun pada bentuk yang kedua (*Fiqh*). Karena itu dalam pembahasan selanjutnya, kajian ini akan menggunakan terminologi "hukum Islam" sebagai kategorisasi hukum yang mencakup dua bentuk hukum yang berbeda di atas. Karena tidak tertutup kemungkinan kajian ini akan membahas lebih jauh tentang permasalahan wilayah hukum *shari'ah*.

Hukum Islam terutama fiqh sampai saat ini masih tetap menjadi rujukan bagi umat Islam di seluruh dunia. Di Indonesia misalnya, banyak terlihat kitab-kitab fiqh klasik dipelajari di lembaga-lembaga pendidikan Islam, dijadikan rujukan oleh para hakim pengadilan agama dalam memutuskan perkara-perkara yang menyangkut perkawinan, warisan, waqaf dan sebagainya. Demikian juga organisasi keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah dan masyarakat Islam pada umumnya, masih menjadikan fiqh klasik sebagai rujukan.

¹ Masyfuk Zuhdi, *Masail al-Diniyah al-Ijtima'iyah* (Jakarta : Gunung Agung, 1993), 177

Dalam realitas-empirik, perlu disadari kenyataan bahwa produk hukum Islam hasil ijtihadi para ulama terdahulu, saat ini menghadapi berbagai tantangan yang cukup berat yang perlu diatasi dengan sikap yang bijaksana dan tindakan-tindakan yang tepat, tantangan tersebut antara lain :

1. Produk hukum tersebut perlu ditinjau ulang dan jika perlu direvisi, jika tidak sesuai dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek) atau realitas empirik;
2. Produk-produk itu didasarkan pada adat istiadat atau situasi dan kondisi masyarakat yang saat ini telah berubah. Maka sesuai dengan kaidah "*Taghayur al-ahkam bi taghayyur azminah wa al-amkinah wa al-ahwal*" perubahan hukum karena perubahan waktu, tempat dan keadaan, seyogyanya produk hukum tersebut direvisi atau dimodifikasi.
3. Adanya masalah-masalah baru yang dihadapi umat Islam dan belum ada fatwa hukumnya dalam khazanah fiqh klasik, karena masalah tersebut baru timbul setelah wafatnya para mujtahid mazhab. Menghadapi kasus seperti itu para ulama sekarang dan cendikiawan muslim berkewajiban sesegera mungkin untuk melakukan ijtihad secara kolektif (*Ijtihad Jama'i*)
4. Khazanah fiqh yang dirumuskan para fuqoha klasik masih mencakup empat grand tema fiqh, yaitu fiqh ibadah, fiqh Munakahat, Fiqh Mu'amalat, dan Fiqh Jinayah. Sedangkan fiqh-fiqh yang lain seperti fiqh lintas agama, fiqh siyasah, fiqh wathani, dan fiqh yang lain masih belum ada secara mandiri, sekalipun ada, pembahasannya masih inklud dengan tema-tema fiqh yang empat di atas. Karena itu, alangkah baiknya kalau para ahli hukum menyusun tema-tema hukum di atas menjadi tema hukum yang berdiri sendiri dengan nama yang sesuai dengan bidangnya.

Di samping berbagai tantangan yang dihadapi hukum Islam, ada beberapa faktor yang turut mendukung dinamisasi

hukum itu sendiri, faktor-faktor tersebut antara lain, *pertama*, sumber hukum yang bersifat *dhanni al-dalalah*, *Mujmal*, merupakan kaidah-kaidah umum, prinsip-prinsip yang universal. *Kedua*, asas-asas pembinaan hukum itu sendiri yang menghendaki kemudahan bagi yang dikenai hukum (*mukallaf*).

Asas-asas tersebut antara lain :

- a. *Al-Tadrij fi al-tashri'* (berangsur-angsur dalam penetapan hukum);
- b. *Taqil al-Takalif* (Meminimalisir beban);
- c. *Al-Taisir wa al-Takhfif wa 'adam al-kharaj* (memudahkan dan meringankan serta tiada kepicikan)
- d. *Musyawah al-Tasyri' ma'a masalih al-Nas* (sejalan dengan kemaslahatan manusia)
- e. *Istiqamat al-ahkam 'ala fitrah al-anam* (berdiri tegak di atas fitrah manusia).

Ketiga, Faktor cita-cita atau tujuan hukum itu sendiri, yaitu *Jalbi masalih al-'ibad*, menciptakan kemaslahatan umat. Dan *keempat*, faktor metode penetapan hukum.⁷

Dengan faktor-faktor di atas hukum Islam menjadi luwes, elastis dan dinamis dimana pada akhirnya membawa hukum Islam senantiasa cocok dan selalu dapat tampil ke depan untuk menjawab segala tantangan zaman dan tuntutan umat, kapan dan di mana pun fiqh tersebut berada dalam rangka merealisasikan kemaslahatan umat (*tahqiq masalih al-nas*)

B. Reformasi Hukum Islam : Sebuah Keniscayaan

Fiqh sebagai hukum yang dijadikan pedoman praktis oleh masyarakat muslim pada umumnya dalam melaksanakan

² Sjechul Hadi Permono, *Dinamisasi Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Era Global* (Surabaya : Demak Press, 2002), 17-20

berbagai tindakan dan perilaku keseharian. Dalam konteks sosial fiqh lebih dominan peranannya dalam kehidupan masyarakat sehari-hari dibanding aspek lainnya seperti teologi, tafsir maupun yang lainnya, karena fiqh di samping menjadi pijakan juga merupakan perwujudan dari keberagaman umat Islam. Dengan kata lain bahwa beragama dalam kenyataan operasionalnya merupakan pelaksanaan fiqh.

Dalam proses pembentukannya, fiqh didasarkan pada wahyu baik dalam arti *matluw* (al-Qur'an) maupun *ghair al-Matluw* (Sunnah), tentu saja memerlukan pemahaman dan penalaran manusia agar ia bisa tampak dalam kehidupan empirik, dan terealisasi sesuai dengan kebutuhan masyarakatnya.

Penalaran dan pemahaman yang dimaksud di atas adalah apa yang saat ini lebih dikenal dengan term ijtihad. Ijtihad adalah pengerahan segala kemampuan oleh seorang yang berkompeten (mujtahid) untuk menggali status hukum dari suatu permasalahan umat melalui dalil-dalilnya yang terperinci.⁸ Artinya bahwa ijtihad merupakan hasil refleksi penalaran manusia, atau hasil produk budaya manusia terhadap wahyu di satu pihak dan kenyataan sosial yang menuntut adanya hukum tersebut di pihak lain, oleh karenanya ia juga merupakan konstruksi sosial, hal ini juga menandakan adanya elastisitas dan dinamika hukum Islam (*fiqh*) itu sendiri.

Term Fiqh pada dasarnya adalah hukum Islam itu sendiri, yakni hukum yang mempunyai karakteristik Islam yang didasarkan pada wahyu dimana ia telah terbukti berhasil menunjukkan sifat universalitasnya melalui perantara fiqh. Memang harus diakui bahwa fiqh yang telah dihasilkan oleh para fuqoha pada masa itu merupakan karya agung yang patut mendapat penghargaan yang tak ternilai, fiqh tersebut

³ Lihat Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Musthafa min 'Ilm al-Usul* (tt : Shirkah al-Tiba'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, tth), 374-380

dijadikan pemandu kehidupan umat Islam dalam segala bidangnya.

Oleh karena itu fiqh tidak akan pernah lepas dari bias dan subyektivitas para fuqoha dalam berusaha memunculkannya serta konstalasi konteks sosial pada saat fiqh tersebut dirumuskan, seperti aliran teologi, kepentingan politik, kelas ekonomi, bias gender serta letak geografis alam dan lingkungan budaya masyarakat para fuqoha. Fiqh dipahami dan dirumuskan sesuai dengan keadaan dan kondisi waktu itu. Namun kondisi umat Islam pada saat ini sudah jauh berbeda dengan situasi sosial saat dirumuskan dan tempat hidupnya pun bukan lagi di arab dan sekitarnya. Fiqh klasik tersebut secara tekstual sulit dijadikan panduan kehidupan beragama secara utuh pada saat ini, karena itu fiqh klasik sulit diterapkan pada saat ini sedangkan umat sangat membutuhkannya.

Dengan demikian pembaharuan pemikiran dalam bidang hukum, merupakan keniscayaan yang harus segera dilakukan, karena ia merupakan satu mata rantai interpretasi manusia atas pesan-pesan global yang tertulis dalam teks al-Qur'an maupun hadits, dalam rangka menggali makna yang tersirat di dalamnya, inilah yang dinamakan *Istimbath al-Ahkam*. Dari sinilah muncul formulasi-formulasi hukum baru dalam Islam yang pada akhirnya dijadikan sebagai formulasi terapan.

Di samping itu, mengingat juga bahwa Nabi Muhammad adalah pembawa risalah terakhir, tentunya shari'at yang dibawanya haruslah berlaku universal bagi seluruh umat yang datang kemudian, agar dapat menjamin terciptanya kemaslahatan di setiap tempat dan waktu. Apalagi sudah menjadi sunnatullah, masyarakat manusia juga akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan dalam berbagai bidang, ilmu, budaya dan sebagainya. Ditambah lagi dalam kehidupan moderen sekarang, sudah sangat jauh berbeda dengan zaman di mana Rasulullah menerima

risalahnya, perubahan sosial dalam berbagai aspeknya, selalu melahirkan berbagai tuntutan agar perangkat hukum yang menata masyarakat harus juga berkembang bersama perkembangan masyarakat di atas.

Beberapa faktor terjadinya perubahan sosial seperti kependudukan, habitat fisik, ilmu pengetahuan dan teknologi, atau struktur kebudayaan masyarakat, prosesnya dapat saja didorong oleh kemajuan sistem pendidikan, sikap toleransi terhadap penyimpangan perilaku, sistem stratifikasi sosial yang terbuka, tingkat heterogenitas penduduk, dan rasa ketidakpuasan terhadap kondisi kehidupan tertentu.⁹ Menurut Bruce J. Cohen,¹⁰ perubahan sosial disebabkan beberapa faktor, yaitu keadaan geografis, Kemajuan Iptek, Agama/kepercayaan dan ideologinya, keberadaan penduduknya. Sebagai konsekwensinya, jika ada perubahan dalam masyarakat pada suatu bidang tertentu, maka perubahan tersebut akan mempengaruhi yang lainnya, termasuk di antaranya bidang hukum¹¹

Dengan adanya perubahan sosial dalam berbagai aspeknya tersebut membawa konsekwensi pula terhadap perubahan hukum dalam rangka menanggapi adanya problema di atas terutama dalam hubungannya dengan fungsi hukum itu sendiri, yakni sebagai *social engineering* dan *social control*. Pada fungsi yang pertama, hukum berperan menciptakan perubahan struktur sosial dan memacu masyarakat agar bergerak lebih maju dalam menata kehidupannya. Sedangkan pada fungsi kedua, hukum lebih sebagai pemelihara stabilitas sosial dan mengendalikan lajunya perubahan masyarakat agar

⁴ Soerjono Sukanto, *Beberapa Permasalahan dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia* (Jakarta : UI Press, 1975), 139-140

⁵ Bruce J. Cohen, *Intruduction to Sociology* (New York : Mc Graw Hill Book Company, 1979), 205-207

¹¹ *Ibid*, 160

tidak keluar dari ketentuan-ketentuan yang telah digariskan oleh hukum. Dalam menjalankan fungsi kedua inilah, selalu terjadi tarik menarik antara fungsi hukum yang harus mengikat dan mengontrol tingkah laku kehidupan masyarakat dengan perubahan tatanan masyarakat yang sangat dinamis dan terus menuntut agar hukum menyesuaikan diri dengan zamannya.¹²

Itulah mengapa pembaharuan hukum perlu dilakukan dalam setiap zaman, karena perubahan struktur dan tatanan masyarakat tidak dapat dihindarkan lagi. Pada dasarnya, pembaharuan dalam bidang hukum tidak hanya dilakukan pada zaman sekarang, zaman yang sangat kompleks dengan permasalahan sebagai eksis dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, akan tetapi sejak periode awal diturunkannya risalah kenabian Muhammad telah terjadi pembaharuan, yang dikenal dengan ijtihad. Bahkan Nabi pun pernah melakukan ijtihad, sekalipun masih menjadi perdebatan di antara para ulama'.¹³ Artinya nabi pun telah melakukan pembaharuan untuk menyikapi persoalan yang belum tersentuh oleh syara'.

Pembaharuan atau apa yang disebut dengan *Tajdid*, *Ihya'*, atau *islah (renewal, reform)* telah memiliki mekanismenya tersendiri dalam pemikiran Islam, ia bahkan sudah menjadi *built-in-system* dalam pemikiran Islam. Rasulullah sendiri sudah mengantisipasi akan adanya upaya pembaharuan ini dengan sabdanya: "sesungguhnya Allah akan

⁷ Soerjono Dirjdo Sisworo, *Sosiologi Hukum : Studi tentang Perubahan Hukum dan Sosial* (Jakarta : CV Rajawali, 1983), 147

⁸ Kelompok yang setuju bahwa Nabi telah melakukan ijtihad adalah mayoritas ulama sunni, sedangkan yang tidak setuju adalah kelompok zhahiry dan syi'ah, lihat selengkapnya dalam Muhammad Musa Tuwana, *Al-Ijtihad wa Mazha Hajatina ilaih fi hazda al-'Asr* (Mesir : Al-Madany, tt), 22-29

mengutus pada setiap ujung abad seorang *Mujaddid* yang akan memperbaharui agamanya”. Pembaharuan sudah berjalan sejak dini, bahkan para ulama memperkirakan ia telah terjadi sejak abad pertama hijriyah.

Pada periode selanjutnya, pembaharuan dalam hukum Islam dapat dilihat dari banyaknya ijtihad yang dilakukan para ulama’ dalam merespon perkembangan yang terjadi sejalan dengan ekspansi wilayah pada abad pertama dan kedua hijriyah. Kegiatan ijtihad tersebut terus berkembang dan melahirkan sekian banyak konsep hukum yang diperlukan.

Pada abad ke-20, upaya serupa juga banyak dilakukan di berbagai negara Islam seperti Pakistan, Mesir, Sudan dan bahkan Indonesia. Ini menunjukkan bahwa secara umum para pemimpin negara ataupun para ulama dan komunitas muslim yang peduli dengan keberadaan hukum Islam, sepakat bahwa pembaharuan hukum Islam merupakan salah satu kebutuhan hukum umat Islam itu sendiri pada zaman modern.

Ijtihad sampai kapan pun, akan tetap memegang peranan penting dan signifikan dalam pembaharuan dan pengembangan hukum Islam, hal ini dapat dilihat dalam ungkapan terkenal yang dikemukakan oleh al-Shahrastani (w. 548 H/1153 M), kemudian menjadi adigium terkenal di kalangan pakar hukum Islam, yaitu : *“Teks-teks nash terbatas, sedangkan problematika hukum yang memerlukan solusi tidak terbatas, oleh karena itu diperlukan ijtihad untuk menginterpretasi nash yang terbatas itu agar berbagai masalah yang tidak dikemukakan secara eksplisit dalam nash dapat dicari pemecahannya”*.¹⁴ Dalam istilah Bahasa Arab adigium tersebut terkenal dengan ungkapan *“Inna al-hawadits*

⁹ Al-Shahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal* (Mesir : Mustafa al-Bab al-Halabi, 1967), 199

*la tatanahi wa al-nusus} tatanahi*¹⁵ bahwa sesungguhnya peristiwa itu tidak terbatas, sementara nash itu terbatas.

Namun demikian, bukan berarti bahwa ijtihad dapat dilakukan oleh sembarang orang yang hanya memiliki keinginan semata untuk itu, tetapi perlu diperhatikan juga aturan dan tata cara pelaksanaannya. Karena sebagaimana banyak terjadi ekkses dari kebebasan ijtihad yang dilakukan oleh para ulama' dalam kerangka pembaharuan hukum Islam, menyisakan banyak persoalan epistemologis yang sangat merugikan hukum itu sendiri, terutama upaya pembaharuan yang dilakukan oleh umat Islam modern, dimana hukum Islam banyak digantikan secara paksa oleh hukum sekuler barat. Gejala yang sebenarnya merusak integritas hukum Islam itu sendiri, sebenarnya telah muncul sejak abad pertengahan dengan munculnya prinsip kebutuhan sosial dan kemaslahatan umum yang diakui oleh ulama fiqh klasik. Mungkin melihat fenomena ini Fazlur Rahman harus berkomentar, bahwa upaya sebagian umat Islam modern mengganti *shari'ah* dengan hukum sekuler murni hanya lahir dari sikap intelektual yang lemah.¹⁶

Menurut Rahman, sepanjang aplikasinya masih disandarkan pada hukum *shari'ah*, tindakan seperti itu tidak dianggap sebagai kesalahan fatal, akan tetapi setelah penguasa merasa bebas menata hukum sendiri sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan sosial dan kemaslahatan umum, tanpa reformulasi dan penafsiran kembali hukum Islam, maka hasilnya sangat merugikan hukum Islam itu sendiri, karena yang

¹⁰ Lihat dalam Abu Zahrah, *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyah*, Vol. 1 (Kairo : Dar al-Fikr, tt), 5-7

¹¹ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity* (Chicago : The University of Chicago Press, 1984), 29

dibutuhkan adalah reformulasi agar kemurniannya tetap terjaga.¹⁷

Di lain kesempatan masih dalam permasalahan pembaharuan hukum, Coulson¹⁸ mengeluarkan sebuah kritik bahwa dalam banyak hal hukum modern belum mengembangkan pendekatan yang sistematis dalam upaya menyesuaikan hukum tradisional dengan tuntutan kekinian. Menurutnya, tanpa metodologis yang konsisten, penanganan seluruh proses pembaharuan akan nampak oportunistis, bersifat kesementaraan dan menunjukkan ketidakstabilan hukum Islam itu sendiri.

Kritik semacam itu juga dilontarkan oleh al-Na'im, bahwa metodologi pembaharuan saat ini dipandang tidak cukup memadai. Menurut pandangan Elizabeth Mayer,¹⁹ dari kelemahan metodologi seperti tersebut di atas, an-Na'im telah mengajukan proposisi agar hukum Islam publik negara-negara Islam harus didasarkan pada Islam. Tidak seperti pemikir lain yang menempatkan hukum Islam hanya terbatas pada hukum personal dan diterapkan pada hukum privat *an sich*, dia mengajukan hal-hal yang orisinal dan kritis terhadap problem-problem ini. Misalnya ia mengajukan hukum *hudud* yang diklaim sebagai hukum Islam yang sudah difikirkan ulang, sehingga menghapuskan banyak gambaran *shari'ah* yang diperselisihkan dengan norma-norma modern.

Masih menurut Mayer, al-Na'im menunjukkan apresiasi terhadap fakta bahwa manusia tidak dapat memutar kembali jarum jam sejarah hukum. Kebangkitan kembali *shari'ah* tidak

¹² Ibid, 30

¹³ Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh : R & C Clark, 1987), 255-57

¹⁴ Elizabeth Mayer, "Ambiguitas al-Na'im dan Hukum Pidana Islam" dalam Abdullah Ahmed al-Na'im dan Mohammad Arkoun dkk, *Dekonstruksi Syari'ah II, Kritik Konsep, Penjelajahan Lain* (Yogyakarta : Lkis, 1996), 42-44

terjadi di ruang kosong, tetapi dalam lingkungan di mana karakteristik dan sistem hukum barat sudah tumbuh subur. Karena itu an-Na'im memadukan hukum-hukum *shari'ah* dengan hukum publik barat.

Tentunya berbagai permasalahan dalam upaya pembaharuan sebagaimana dijelaskan diatas, bukan untuk membuat kita bersikap pesimistis dengan upaya mulia ini, akan tetapi untuk memancing para pemerhati hukum Islam, para yuris muslim agar – apapun yang terjadi - pembaharuan hukum Islam harus terus dilakukan selama masyarakat memang ada kebutuhan untuk itu, sambil memperbaiki sisi metodologis yang dianggap masih kurang dan belum memadai.

Karena sudah menjadi kenyataan bahwa kebutuhan akan ijtihad dan pembaharuan hukum Islam merupakan suatu keniscayaan. Kemajuan ilmu dan teknologi dalam berbagai bidang, bagaimanapun selalu menimbulkan masalah-masalah baru yang menuntut penyelesaian hukum dalam arti yang lebih luas. Walaupun setiap bidang pengetahuan merupakan kajian yang berdiri sendiri dengan ontologi dan epistemologinya masing-masing, namun pada tataran aksiologinya, sebagai tindakan manusia (*mukallaf*), ia tidak akan lepas dari jangkauan hukum.

Dan setiap kali temuan baru diperkenalkan, akan selalu timbul permasalahan yang tidak mungkin lepas dari jangkauan hukum. Karena itu hukum akan senantiasa dituntut agar tanggap dan selalu siap merespon segala permasalahan akibat perkembangan masyarakat yang dinamis. Perkembangan akan senantiasa membuka peluang bagi lahirnya masalah baru yang tidak dikenal sebelumnya, karena itu, ijtihad mutlak diperlukan agar setiap masalah dapat diberikan jawaban hukumnya.

Namun demikian perlu diperhatikan langkah pembaharuan yang harus dilakukan tidak harus mengadopsi dan menggunakan epistemologi peradaban orang lain (Sekuler-Barat) semata. Kita harus bersikap kritis, jangan sampai kita

terburu-buru untuk membuang khazanah klasik pemikiran Islam, hanya karena melihat ada tawaran-tawaran baru yang juga masih belum jelas, apakah tawaran tersebut akan memberikan kontribusi yang berarti bagi hukum Islam atau malah menghancurkannya (*deconstruct*).

C. Metodologi Ijtihad Hukum Islam Kontemporer

Pada zaman yang sarat dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan teknologi yang begitu pesat, tuntutan perubahan hukum Islam semakin mendesak untuk mengantisipasi perkembangan dan perubahan tersebut, sehingga mengakibatkan munculnya permasalahan baru yang membutuhkan penyelesaian hukum baru pula. Melihat fenomena tersebut banyak kalangan pemikir hukum Islam kontemporer melakukan upaya-upaya sadar agar hukum tersebut tidak ketinggalan zaman hingga kehilangan eksistensinya dalam menjalankan fungsinya sebagai *social engeneering* dan *social control*.

Banyak pemikir muslim klasik maupun kontemporer telah melakukan upaya reformasi tersebut, dimana langkah awal dan menjadi agenda utama yang mereka lakukan adalah dengan terlebih dahulu mereformasi "*Usul Fiqh*" sebagai kerangka teoritik dalam penggalan suatu hukum Islam. Di antara mereka adalah Hasan Turabi, yang berpendapat bahwa *Usul Fiqh* tidak lagi relevan dengan zaman sekarang.. ia hanya sesuai untuk masyarakat tersebut. Kemudian Abdul Hamid Abu Sulayman, mensinyalir bahwa ada banyak kelemahan dalam *Usul Fiqh* klasik, kelemahan tersebut antara lain *Usul Fiqh* klasik *textual* dan *linguistic oriented*, sehingga cenderung melupakan unsur historisitas teks, dimensi waktu dan tempat. (*Spatio-temporal dimension*)²⁰

¹⁵ Nirwan Syafrin, "Konstruk Epistemologi Islam : Kajian terhadap Fiqh dan Ushul Fiqh" dalam, *Islamia*, Tahun 2 No. 5, 2005, Hal. 46

Apa yang telah dilakukan oleh al-Shatibi dengan teori *Maqasidnya*, Dengan buku monumentalnya *al-Muwafaqat*, Shatibi telah memberikan dimensi baru bagi kajian *Usul Fiqh*. Fazlur Rahman dengan teori *Double-Movement*, teori gerak ganda yang mengatakan bahwa untuk memahami al-Qur'an kita harus kembali melihat konteks sejarah dan sosial al-Qur'an kala itu, setelah itu barulah dapat diformulasikan prinsip umum dari ayat tersebut yang merupakan tujuan obyektif dari ayat tadi, lalu kemudian kembali ke zaman sekarang untuk diaplikasikan dalam kasus-kasus yang sedang terjadi²¹. Muhammad Syahrur juga menyuarakan hal yang sama, ia mengusung ide pembaharuannya dalam dua karya spektakulernya, yaitu *al-Kitab wa al-Qur'an : Qira'ah Mu'asirah* dan *Nahwa Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami*. Teori baru yang dikemukakannya adalah dikenal dengan teori batas (*the Theory of limits*) *nazariyah al-hudud*. Dan masih banyak lagi pemikir muslim kontemporer yang telah berupaya keras untuk melakukan pembaharuan dalam bidang *Usul Fiqh* ini, seperti Muhammad Arkoun dengan teori *deconstructnya*, Arkoun mengkritik Shafi'i karena telah membakukan al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum Islam melalui *Usul Fiqh* nya, sehingga keduanya menjadi sesuatu yang *unthinkable*. Mahmoud Muhammad Taha dengan *The Second Massagena*, mengkritisi fiqh klasik yang diskriminatif, terutama terhadap hak-hak perempuan dan non muslim, dan lain sebagainya.

Upaya mereka patut dihargai sebagai upaya mulia, dan sebagai kontribusi metodologis terhadap perkembangan hukum Islam, selama upaya tersebut tidak menyimpang terlalu jauh ke arah yang justru menghancurkan nilai normatifitas hukum Islam itu sendiri yang diakibatkan oleh dominasi epistemologi peradaban sekuler barat. Jangan sampai epistemologi pemikiran Islam hanya dijadikan sebagai alat

¹⁶ Rahman, *Islam and Modernity*, 19-20

justifikasi untuk membenarkan realitas yang ada, al-Qur'an dan sunnah ditundukkan pada realitas waktu dan tempat, pada akal dan kepentingan temporal, yang akhirnya apapun yang di katakan "teks" jika tidak sesuai dengan realitas dan perkembangan waktu dan tempat harus direformasi dan diinterpretasi sedemikian rupa sehingga sesuai dengan kebutuhannya. Metodologi seperti itu sangat membahayakan bagi autentisitas hukum Islam itu sendiri sehingga perlu upaya berhati-hati dalam memberikan kontribusi pemikiran bagi hukum Islam.

Fiqh memang perlu diperbaharui guna merespon permasalahan yang sedang dan akan selalu berkembang. Ruang untuk berjihad pun dalam fiqh sebenarnya masih sangat terbuka lebar, banyak masalah kontemporer yang sangat menantikan ijtihad-ijtihad segar. Namun tidak semua elemen fiqh harus direformasi, ada beberapa bagian dalam fiqh yang tidak mungkin diubah dan diperbaharui, karena ia merupakan bentuk bagian dari *shari'ah* Islam. Begitu juga dengan *Usul Fiqh*, harus ada perubahan di sana-sini, istilah yang mungkin cocok untuk masalah ini harus ada upaya "penyederhanaan ilmu *Usul Fiqh*" akan tetapi harus tetap berputar pada urusan epistemologi Islam, artinya bagaimana pun pembaharuan dilakukan, bentuk dan metodologinya, al-Qur'an dan al-Sunnah harus tetap menjadi sumber otoritatif dan menempatkan akal tunduk di bawah otoritas keduanya.

Dalam hal ini akan dijabarkan bentuk (metodologi) ijtihad yang sesuai dengan zaman kontemporer. Di antaranya apa yang telah dirumuskan oleh Yusuf Qardawi mengenai metode fiqhnya dengan melalui pendekatan semangat moderasi (*Wasatiyah*), toleransi (*Tasamuh*), lintas mazhab, selalu menghendaki kemudahan bagi umat (*Taisir*), dan yang terpenting selalu mengakses penggalian hukum dari sumber yang asli dan otoritatif, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan pendekatan inilah al-Qardawi menjelajahi dunia fiqh dari

tema-tema klasik, seperti masalah taharah sampai pada masalah kontemporer seperti peranan wanita dalam masyarakat.²²

Kontribusi metodologis yang diberikan al-Qardawi bagi hukum Islam telah berhasil membuat sebuah formulasi baru dalam memperlakukan fiqh, terutama ketika dihadapkan pada persoalan-persoalan kontemporer. Ia telah merumuskan fiqh baru (*al-fiqh al-jadid*) yang akan dapat membantu menyelesaikan persoalan-persoalan baru umat.

Pada tataran aplikatifnya, Qardawi merumuskan dua metode ijtihad yang dianggap representatif dalam menggali hukum bagi permasalahan yang berkembang pada zaman sekarang ini. Yaitu :

1. Ijtihad Selektif (*Intiqā'i*)

Ijtihad *intiqā'i* dilakukan dengan cara memilih salah satu pendapat terkuat dari beberapa pendapat warisan fiqh Islam yang penuh dengan fatwa dan keputusan hukum. Metode ini dapat juga disebut ijtihad *tarjih*, yaitu dengan cara melakukan studi komperatif terhadap pendapat-pendapat fiqh yang telah ada dan meneliti secara kritis pendapat-pendapat tersebut, terutama pada aspek dalil-dalil nash maupun dalil ijtihad yang dibuat sandaran pendapat tersebut sehingga dari situ dapat ditemukan salah satu pendapat yang terkuat (*rajih*).²³

Kalau dicermati dari proses kerja metodologis *intiqā'i* di atas, nampaknya yang dikehendaki adalah bagaimana menyeleksi pendapat-pendapat yang ada pada

¹⁷ Cecep Taufiqurrahman, *Syaikh al-Qardawi : Guru Umat Pada Zamannya*, dalam <http://Islamlib.com>. lihat juga dalam Yusuf al-Qardawi, *Fatawa Mu'asirah*, Vol. 1 (Beirut : al-Maktab al-Islamy, 2000), 8

¹⁸ Baca Yusuf Qardawi, *Al-Ijtihad al-Mu'asir bain al-Inzibath wa Al-Infirath*. Terj. Abu Barzani (Surabaya : Risalah Gusti, 2000), 24

warisan fiqh klasik yang begitu kaya, kemudian diambil suatu pendapat yang masih relevan dengan kondisi masyarakat dan sesuai dengan tuntutan zaman sekarang, tentunya setelah diadakan penelitian dan kajian mendalam terhadap pendapat-pendapat tersebut. Adapun hal yang dapat menjadi pertimbangan dalam pelaksanaan ijtihad *intiqā'i* ini antara lain adalah adanya perubahan sosial dan politik di suatu negara maupun tempat tertentu, perkembangan ilmu dan pengetahuan modern yang sangat pesat serta desakan dan tuntutan zaman dan kebutuhan akan adanya perubahan dalam segala aspek kehidupan dan sebagainya.

2. Ijtihad Kreatif (*Insha'i*)

Ijtihad *insha'i* dilakukan dengan cara mengambil konklusi hukum baru dari suatu persoalan di mana persoalan tersebut belum pernah dikemukakan oleh ulama'-ulama' terdahulu. Ijtihad versi ini juga mencakup permasalahan lama, yaitu dengan cara seorang mujtahid kontemporer mempunyai pendapat baru dalam persoalan tadi yang belum ada pada pendapat ulama-ulama' salaf. Misalnya adanya permasalahan ijtihadi yang menyebabkan perselisihan di kalangan para ahli fiqh klasik atas dua pendapat, maka seorang mujtahid kontemporer boleh mengeluarkan pendapat ketiga. Dengan adanya perselisihan pendapat dalam permasalahan tertentu dapat diartikan bahwa masalah tersebut masih interpretatif sehingga butuh proses ijtihad lebih lanjut agar hukum tersebut tidak terjebak dalam perbedaan pendapat secara terus menerus.²⁴

Di samping itu, ada beberapa sistem fiqh baru yang telah dibangun al-Qordawi dalam menyumbangkan kreatifitasnya, terutama dalam mempermudah perolehan

¹⁹ Ibid, 43

suatu hukum dari permasalahan tertentu, antara lain adalah:

- a. *Fiqh al-Muwazanah*, sebuah metode yang dilakukan dalam mengambil keputusan hukum pada saat terjadi pertentangan dilematis antara *maslahat* dan *Mafsadat*. Dengan sistem seperti ini seseorang dapat mengetahui pada kondisi seperti apakah sebuah kemudaratan kecil dapat dilakukan untuk mendapatkan kemaslahatan yang lebih besar.
- b. *Fiqh Waqi'i*, sebuah metode yang digunakan untuk memahami realitas dan persoalan-persoalan yang muncul di hadapan kita, sehingga kita dapat menerapkan hukum sesuai dengan tuntutan zaman.²⁵
- c. *Fiqh Awlawiyat*, sebuah pendekatan untuk menyusun suatu sistem dalam menilai sebuah pekerjaan mana yang harus didahulukan atau diakhirkan, salah satunya adalah bagaimana mendahulukan *usul* dari pada *furu'*, mendahulukan Islam dari ikatan lainnya, ilmu pengetahuan sebelum beramal, mendahulukan kualitas dari kuantitas, agama dari jiwa, serta mendahulukan tarbiyah sebelum berjihad.²⁶
- d. *Fiqh Maqasid al-shari'ah*, sebuah fiqh yang dibangun atas dasar tujuan ditetapkannya sebuah hukum. Metode ini dimaksudkan untuk bagaimana maemahami nash-nash *juz'i* dalam konteks *maqasid shar'iyah* dan mengikatkan sebuah hukum dengan tujuan utama ditetapkannya hukum tersebut *Shari'*, yaitu melindungi kemaslahatan umat manusia, baik di

²⁰ Yusuf Qordawi, *Awlawiyat al-Harakah al-Islamiyah fi al-Marhalah al-Qadimah* (kairo : Bank at-Takwa, tt), 21

²¹ Yusuf al-Qardawi, *Fikih Prioritas : Urutan Amal yang Terpenting dari yang Penting*, terj. Moh. Norhakim (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), 15

dunia maupun di akhirat kelak serta memusnahkan kemafsadatan.²⁷

Dari beberapa gambaran metodologis yang disumbangkan al-Qardawi bagi perkembangan hukum Islam, tentunya tanpa menutup mata terhadap kelemahan dan kekurangan yang melingkupinya, nampaknya sangat penting untuk dijadikan sebagai kerangka awal dalam menjalankan “misi suci” menghidupkan kembali gairah pemikiran Islam yang selama beberapa abad mulai mengalami kejumudan, dan salah satu penyebabnya adalah berhentinya kreatifitas umat dalam berijtihad. Padahal semua orang tahu bahwa ijtihad merupakan dapur utama kemajuan umat manusia.

Pada tataran prakteknya langkah yang dapat ditempuh dalam berijtihad bisa secara individual (*fardi*), bisa secara kolektif (*Jama’i*). Ijtihad individual adalah dilakukan secara perseorangan, sedangkan kolektif adalah ijithad yang dilakukan oleh kelompok dalam suatu lembaga. Model ijtihad yang terakhir ini yang dianggap lebih mendekati kebenaran dari yang sebelumnya, karena dapat beberapa kemampuan (*malakah*) dari sekian mujtahid dapat menopang kelemahan salah satu di antara mereka.

Untuk membangun ijtihad yang realistis dan mengkafer berbagai konsep ijtihad yang dikembangkan ulama, terdapat konsep ijithad yang dibangun oleh al-Duwalibi, bahwa ijithad terbagi menjadi tiga, *pertama* Ijtihad *Bayani*, yaitu ijtihad yang menjelaskan hukum-hukum *Shar’iyah* melalui *nash*. *Kedua*, Ijtihad *Qiyasi*, yaitu ijtihad dengan menempatkan hukum-hukum *Shar’iyah* terhadap kejadian baru yang tidak terdapat dalam al-Qur’an dan al-Sunnah dengan cara

²² Yusuf al-Qardawi, *Fikih Peradaban*, Terj. Faizah Firdaus (Surabaya : Dunia Ilmu, 1997), 295. Baca Juga dalam buku penulis, *Membumikan Syari’at Islam*, Terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tazid (Surabaya :Dunia Ilmu, 1997), 55, 64

menganalogkan kepada ketentuan yang terdapat dalam *nash*. *Ketiga*, Ijtihad *Istislahi*, yaitu ijtihad dengan menempatkan hukum-hukum *Shar'iyah* terhadap kejadian baru dengan penalaran yang dibangun atas kaidah kemaslahatan.²³

Pengembangan tiga model ijtihad di atas tergantung pada kebutuhan, hanya saja dalam konteks sekarang, terutama yang terkait dengan perubahan hukum, ijtihad *Istislahi* kerap digunakan. dalam masyarakat, orientasi pada kemaslahatan sering digunakan karena hal tersebut terkait langsung dengan kebutuhan mereka. Dalam realitasnya, hukum tidak dapat membawa signifikansi apa pun apabila tidak membawa manfaat dan maslahat bagi manusia.

Adapun tata cara pelaksanaannya, Thaha Jabir Fayyad seperti dikutip 'Uwaiys²⁴ mengatakan adanya beberapa langkah yang harus ditempuh oleh seorang mujtahid dalam menghadapi suatu masalah, langkah tersebut secara berurutan sebagai berikut :

- a. Menelusuri masalah tersebut dalam nash al-Qur'an;
- b. Jika tidak ditemukan dalam al-Qur'an, ia harus memeriksanya dalam dalam hadith-hadith mutawatir;
- c. Bila dalam hadith mutawatir tidak ditemukan, ia harus menelusurinya dalam hadith ahad;
- d. Apabila tidak ditemukan dalam hadith ahad, ia mesti kembali kepada isyarat al-Qur'an;
- e. Apabila ditemukan suatu isyarat, selanjutnya yang mesti dilakukan adalah mencari sisi pengkhususannya pada hadith ahad dan *qiyas*
- f. Apabila sisi pengkhususannya tidak ditemukan, baru ia menetapkan hukumnya;

²³ Wahbah al-Zuhaili, *Usul Fiqh al-Islamy*, Vol.2 (Beirut : dar al-Fikr, 1987),1041

²⁴ 'Abdul Halim 'Uways, *al-Fiqh al-Islami bain al-tatawwur wa al-Thabat* Terj. A. Zarkasyi Chumaidy (Bandung : Pustaka Hidayah, 1998), 187

- g. Apabila terbentur dengan salah satu isyarat al-Qur'an dan sunnah ia mesti memperhatikan berbagai pendapat mazhab klasik yang telah dikenal, jika di dalamnya terdapat kesepakatan, maka itulah yang harus diikuti;
- h. Apabila tidak ditemukan kesepakatan, ia mesti menempuh jalur *qiyas* dengan memperhatikan segala kemungkinan terjadinya dan macam-macamnya.

Langkah-langkah di atas sangat penting dilakukan oleh seorang yang berkompeten agar dapat menghasilkan suatu produk hukum yang sesuai dengan tuntutan dan tantangan perubahan akan tetapi melalui metode yang tidak menyimpang dari kaidah-kaidah penggalan shari'ah universal.

D. Sang Reformer Hukum Islam : Mujtahid

Satu hal yang juga perlu dibicarakan dalam kaitannya dengan upaya pembaharuan hukum Islam, tentang siapa yang berhak melakukannya. Al-Ghazali³⁰ dalam *Mustashfanya* melukiskan *usul fiqh* sebagai sebatang pohon yang ditanam oleh manusia. Buah-buahan dari pohon tersebut menggambarkan hukum-hukum yang menjadi tujuan dari ditanamnya pohon, batang dan ranting serta akar-akarnya merupakan materi-materi tekstual yang memungkinkan pohon menumpang dan menahannya. Dan yang memungkinkan pohon tersebut ditanam dan menopang buah-buahan sehingga dapat dipetik buahnya, manusia harus ikut campur dan harus berperan, tanpa manusia pohon tidak akan menghasilkan tujuan keberadaannya. Dia adalah seorang "Penanam", yakni manusia yang pemikiran hukumnya kreatif, ditujukan untuk memproduksi buah, yaitu norma hukum. Seorang yang dapat melakukan penalaran hukum semacam itu disebut mujtahid,

²⁵ Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa min 'Ilm al-Usul*, Vol. 2 (Beirut : Dar ihya' al-Turats al-'araby, 1997), 8-9

orang yang menggunakan segala kemampuannya untuk memperoleh hukum dari obyek wahyu sambil mengikuti prinsip-prinsip dan prosedur yang telah dibangun dalam *Usul Fiqh*.

Dalam wilayah hukum selain hukum *shari'ah* yang sudah pasti (*Qat'i*) dalil-dalilnya oleh teks-teks wahyu, ijtihad adalah satu-satunya yang diakui bahkan dianggap sebagai kewajiban bagi orang-orang yang cukup terpelajar (*mujtahid*) dalam sebuah komunitas masyarakat tertentu untuk melakukannya, tentunya jika ia "mampu" melakukannya, dan memenuhi syarat-syarat yang telah digariskan, serta ada persoalan baru yang muncul dan harus diketahui hukum shari'atnya. Kewajiban tersebut adakalanya bersifat *fardu 'ain*, kadang *fardu kifaya*, dan terkadang pula hanya *sunnah*.³¹ tergantung situasi dan kondisi serta kebutuhan suatu komunitas masyarakat terhadap hukum bagi suatu permasalahan.

Adapun syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang mujtahid sebagian besar berkaitan dengan akumulasi keahlian dalam banyak bidang, antara lain :

1. seorang mujtahid harus memiliki pemahaman yang memadai atas sekitar 500 ayat-ayat hukum dalam teks al-Qur'an, tidak mesti harus hafal, tapi paling tidak harus tahu bagaimana mengeluarkannya secara efisien dan cepat ketika ia membutuhkannya.
2. Benar-benar mengetahui koleksi hadith-hadith yang relevan dengan hukum dan menguasai tehnik kritisisme hadith sehingga ia bisa menguji otentisitas dan nilai epistemik dari hadith-hadith yang ia butuhkan untuk mendukung usahanya. Dan jika ia karena alasan tertentu tidak mampu menguasai tehnik-tehnik tersebut, ia harus merujuk dan manggantungkan diri kepada kitab-kitab

²⁶ 'Abdul Halim 'Uways, *al-Fiqh al-Islami*, 205

hadith yang telah diuji dan diteliti serta telah diterima oleh sebagian besar ahli fiqh terdahulu sebagai kitab hadith yang kredibel.

3. Menguasai Bahasa Arab untuk memahami kompleksitas permasalahan yang dikandungnya, antara lain tentang pemakaian metoforis, umum dan khas, perkataan yang tegas dan yang samar-samar dan sebagainya.
4. Menguasai pengetahuan tentang *Nasikh* dan *Mansukh* baik pada ayat al-Qur'an maupun Hadith Nabi.
5. Menguasai semua tingkatan prosedur dari penarikan kesimpulan.
6. Mengetahui semua kasus yang menjadi konsensus (*Ijma'*) para pendahulunya, sebab ia tidak boleh membuka kembali kasus yang telah menjadi konsensus.³²
7. Memahami tujuan shari'at (*Maqasid al-Shari'ah*), ini penting karena shari'ah datang sebagai rahmat bagi umat manusia, begitu juga ia wajib mengetahui tingkah laku manusia yang mengandung *maslahat* dan *mudharat* agar mampu memahami peristiwa-peristiwa yang terjadi, sehingga dapat menetapkan hukum sesuai dengan tujuan shari'at dan kemaslahatan umum.
8. Adanya niat yang baik dan kelurusan akidah. Niat yang iklas menjadikan kita tersinari oleh cahaya ilahi, niat yang baik akan melahirkan sesuatu yang baik pula. Begitu juga kelurusan akidah, karena hal tersebut berhubungan dengan keyakinan dan perasaan, jadi harus jelas akidahnya, tanpa kalurusan akidah seseorang akan

²⁷ Lihat selengkapnya dalam Abu al-Husyn al-Basri, *al-Mu'tamad fi Usul Fiqh*, ed. Muhammad Hamidullah et. Al., Vol. 2 (Damaskus : Instituts Francais, 1964), 929-32

melahirkan hukum yang didasarkan pada hawa nafsu dan bid'ah.³³

9. Mengetahui Ilmu *Usul Fiqh*, karena ilmu tersebut merupakan pilar ijtihad sebagai kerangka bangunannya. Al-Razi mengatakan bahwa paling pentingnya ilmu bagi mujtahid adalah mengetahui *Usul Fiqh*. Syarat umum lainnya adalah iman yang kuat, berfikiran tajam dan sehat, memiliki pemahaman yang kuat, baligh dan sebagainya.³⁴
10. Di samping syarat-syarat di atas, di sini perlu ditekankan bahwa ada syarat yang sangat penting dalam konteks ijtihad di masa modern dan mesti ditambahkan kedalam syarat-syarat yang selama ini telah ditetapkan oleh ulama' ushul, syarat tersebut adalah pentingnya memperhatikan berbagai penemuan baru dan berbagai pengalaman kemanusiaan serta perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Melihat kenyataan syarat-syarat yang telah disebutkan di atas, untuk mencapai derajat mujtahid, seseorang tidaklah mudah, sekalipun tidak sulit, ia harus memiliki kemampuan atau potensi yang dengannya ia dapat mengistimbat hukum dari dalil-dalilnya, ia harus memiliki seni sesuai dengan keahliannya, dan ia juga mesti profesional.

Syarat-syarat mujtahid sebagaimana dipaparkan di atas, jika diperhatikan secara seksama, mengarah kepada dua potensi besar, *pertama* syarat yang mendasarkan pada argumentasi *shar'iyah*. *Kedua*, syarat yang didasarkan pada argumentasi rasional, di sini kemampuan intelektual manusia dapat dipergunakan sesuai dengan petunjuk *shari'ah*. Syarat

²⁸ Moh. Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Mesir : Dar al-Fikr al-Arabi, tt), 380

²⁹ Lihat dalam Wahbah al-Zuhaili, *Usul Fiqh al-Islamy* (Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1996), 497 lihat juga Moh. Musa Tuwana, *al-Ijtihad wa Mada Hajatuna fi hadza al-'asr* (Beirut : Dar al-Kutub al-Hadith, tt), 160-64

yang kedua ini oleh para ulama' sering didahulukan dari pada syarat yang pertama, al-Ghazali dan al-Razi³⁵ misalnya menyatakan bahwa yang pertama dan terpenting bahkan sebelum pengetahuan tentang Islam, bagi seorang mujtahid adalah kesanggupan intelektual untuk menarik deduksi-deduksi, kemampuan yang oleh ulama' klasik disebut *malakah*.

E. Ruang Lingkup Reformasi Hukum Islam

Setelah melihat adanya kemungkinan yang sangat besar untuk melakukan pembaharuan melalui ijtihad kontemporer di atas, maka yang akan menjadi pembahasan selanjutnya adalah sejauh mana hukum Islam tersebut dapat diperbaharui, artinya lingkup kebolehan hukum yang bisa menerima wilayah penafsiran intelektual manusia harus juga memiliki batasannya, karena tidak semua hukum shari'ah dapat dikaji ulang disebabkan keberadaannya sudah pasti

Para ulama' klasik sepakat bahwa lapangan hukum yang masih menerima kreasi penafsiran manusia, hanya terbatas pada hukum yang belum memiliki dalil yang pasti, tidak ada ijtihad bagi hukum yang sudah memiliki dalil *sarih* yang telah *qat'i* datangnya serta maknanya, yang wajib adalah melaksanakan hukum tersebut. Misalnya mengenai dalil ayat tentang jumlah hukuman jilid bagi pezina, tidak ada jalan untuk melakukan ijtihad tentang berapa jumlah jilid tersebut, karena sudah jelas, yaitu seratus jilid (*mi'ah jaldah*). Begitu juga ayat tentang shalat, zakat, dan lain sebagainya. Setelah dijelaskan oleh sunnah bahwa cara

³⁰ lihat dalam Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad* (Bandung : Pustaka, 1995), 256

melakukan ibadah shalat harus begini dan begitu, maka tidak ada jalan untuk menjelaskan lagi hukum keduanya.³⁶

Kita tidak boleh membuka pintu ijtihad dalam hukum yang telah ditetapkan berdasarkan dalil al-Qur'an yang *qat'i*, seperti kewajiban puasa, haramnya minuman keras, daging babi, riba, kewajiban memotong tangan pencuri dan juga pembagian harta waris si mayit bagi anak-anaknya, semuanya telah ditentukan oleh al-Qur'an dan hadith dan merupakan hukum-hukum yang harus diketahui dengan pasti dan harus dikerjakan.³⁷

Dengan begitu dapat digambarkan bahwa peristiwa-peristiwa yang dapat diijtihadi adalah meliputi :

1. Masalah-masalah yang ditujuk oleh nash yang masih bersifat *Danni al-wurud*, seperti hadith ahad, atau *danni al-dalalah* (nash al-Qur'an atau hadith yang masih interpretatif keberadaannya, baik dalil dalam bidang aqidah, shari'ah maupun akhlak.
2. Masalah-masalah baru yang tidak ada nashnya sama sekali, lapangan yang seperti ini dapat dilakukan ijtihad secara luas dan leluasa karena dengan begitu seorang atau sekelompok mujtahid akan menetapkan hukum dengan cara dan metodenya sendiri.

Dari kedua persoalan yang masih membuka pintu bagi ijtihad adalah masalah yang kedua lebih mengena untuk zaman sekarang, di mana perkembangan dan perubahan sosial masyarakat menuntut perubahan dalam bidang yang lain termasuk hukum, banyak sekali peristiwa-peristiwa dan kejadian-kejadian yang aneh, seakan-akan secara kasat mata tidak terjangkau oleh hukum, baik dalam bidang ekonomi,

³¹ Abdul Wahab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam* (Jakarta : Rajawali Press, 1991), 360

³⁷ Yusuf Qardawi, *Al-Ijtihad al-Mu'asir* , 132

kedokteran, sains, dan bidang-bidang yang lain termasuk pula dalam bidang akidah dan akhlak (moral).

BAB 3

METODE MEMAHAMI REFORMASI HUKUM ISLAM

A. Pendekatan Penelitian

Secara umum, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, karena data yang akan dikumpulkan lebih banyak data yang bersifat kualitatif, yakni data yang disajikan dalam bentuk verbal dan bukan dalam bentuk angka-angka.³⁸ Jika dilihat dari segi tujuannya, penelitian ini dikategorikan sebagai *development research*³⁹, karena bermaksud melakukan studi deskriptif-eksploratif mengenai wacana pembaharuan hukum Islam dalam konsep Fiqh Lintas Agama

Adapun jenis penelitian ini adalah studi kepustakaan (*Library Research*), di mana semua data-data yang akan menjadi bahan kajian dan analisis diperoleh dari sumber-sumber kepustakaan.

Data yang menjadi obyek penelitian dalam tesis ini adalah data mengenai rumusan Fikih Lintas Agama yang meliputi: Kawin beda agama, Waris beda agama, Do'a bersama antaragama.

Sumber data dalam penelitian ini diperoleh dari sebuah buku yang ditulis oleh Tim Paramadina yang berjudul "Fiqh Lintas Agama, membangun Masyarakat Pluralis-Inklusif", buku ini sekaligus sebagai data primer dalam penelitian ini, dan sebagai data tambahan atau pendukung penelitian ini juga mengambil data dari sumber-sumber tulisan lain yang terkait dengan tema penelitian ini.

B. Mengumpulkan Data

Dalam upaya memperoleh data yang lebih akurat , dalam melakukan penelitian ini, peneliti menggunakan dua sumber yaitu, *pertama* sumber Primer, yaitu buku-buku yang

⁸ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta : Rake Sarasin, 1996), 29

⁹ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Kualitatif, Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta : Renika Cipta, 1996), 9

ada relevansinya dengan pembahasan pembaharuan fiqh secara umum dan fiqh lintas agama itu sendiri, buku tersebut antara lain *Al-Fiqh al-Islamy bayn al-Tathawur wa al-Tsabat*, karangan Dr. Abd. Halim 'Uways, Kitab *Al-Fiqh al-Islamy Wa Adillatuh*, Karya Dr. Wahbah al-Zuhaili, Buku *Fiqh Lintas Agama, membangun Masyarakat Pluralis Inklusif*, Oleh Tim Penulis Paramadina, dan kitab *al-Ijtihad Al-Mu'asir baina al-Inzibath wa al-Infirath*, karya Dr. Yusuf al-Qardawi. Kedua sumber data skunder, yaitu majalah, diktat dan sumber data tertulis lainnya yang dikategorikan sebagai sumber pendukung.

C. Analisis data

Analisis data merupakan proses mengatur urutan data, mengorganisasikannya ke dalam suatu pola, kategori dan satuan uraian dasar.⁴⁰ dalam penelitian kualitatif, analisis data dilakukan pada waktu pengumpulan data atau sesudahnya, dimana pekerjaan pengumpulan data dalam penelitian jenis ini harus diikuti dengan pekerjaan menuliskan, mengedit, mengklasifikasi, mereduksi dan menyajikan data⁴¹.

Setelah data terkumpul, maka langkah selanjutnya adalah menganalisa data tersebut dengan teknik Analisis Isi (*Content Analysis*), merupakan analisis ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi,⁴² yaitu makna yang terkandung dalam konsep Fiqih Lintas Agama. Dengan teknik ini, dimaksudkan agar data kualitatif yang berasal dari teks-teks sumber, akan disortir isinya untuk mendapatkan suatu formasi analisis-deskriptif mengenai tema dimaksud.

¹⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung : Remaja Rosdakarya, 1998), 103

¹¹ Muhadjir, *Metode Penelitian*, 30

¹² Ibid, 49

D. Menulis Laporan Penelitian

Dalam penelitian ini, pembahasan akan dibagi dalam berapa bab dengan sistematika sebagai berikut :

Bab pertama membahas pendahuluan yang meliputi latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, batasan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua membahas landasan teoritik yang meliputi tinjauan umum tentang reformasi hukum Islam, hukum Islam dan dinamika sosial, metodologi reformasi hukum Islam, tujuan reformasi Hukum Islam, prinsip-prinsip reformasi hukum Islam, lapangan reformasi hukum Islam dan urgensi dilakukan reformasi hukum Islam serta siapa pelaku reformasi.

Bab ketiga membahas tentang metode memahami reformasi hukum islam dalam buku figh lintas agama dengan menggunakan pendekatan penelitian kualitatif, analisisnya dilakukan dengan pisau content analisis atau analisis isi.

Bab empat membahas konsep teologi pluralis yang dijadikan sebagai pijakan keimanan bagi fikih lintas agama, hal ini meliputi fikih lintas agama dalam wacana pemikiran keislaman, nabi sebagai petunjuk jalan kebenaran, Din dan Shi'ah, ajakan menuju titik temu antaragama, ajaran kehanifan, konsep ahli kitab, konsekwensi iman kepada semua Nabi, dan kesamaan agama-agama, masing-masing sub judul disertai dengan analisis.

Bab ke lima pembahasan mengenai konsep kawin beda agama, waris beda agama, do'a antaragama dalam pandangan Fikih Lintas Agama dengan disertai analisisnya untuk masing-masing sub judul.

Bab ke enam dibahas juga mengenai beberapa tawaran pemikiran hukum islamoleh beberapa tokoh ushul fiqh dalam upaya memformulasikan metodologi penggalian hukum islam

yang mampu menjawab tantangan kekinian serta relevan dengan tuntutan masa dan kondisi masa kini.

Sedangkan pada bab terakhir yaitu bab tujuh merupakan bab penutup yang berisi poin-poin kesimpulan dan saran-saran.

BAB 4

TEOLOGI PLURALIS-INKLUSIF

A. Wacana Fikih Lintas Agama

Berawal dari pemikiran dan realitas empirik bahwa negara Indonesia merupakan negara yang pluralis, baik dari sudut etnis, bahasa, budaya dan agama, Lembaga Paramadina yang dimotori oleh Dr. Nucholish Madjid, telah mengembangkan dan merumuskan gagasan tentang fiqh lintas agama yang dirampungkan dalam bentuk buku yang berjudul “Fikih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis”. Kehadiran buku ini merupakan buku pertama yang secara spesifik membahas soal fiqh hubungan antarumat beragama di Indonesia.

Dalam memberikan gambaran mengenai apa sebenarnya detail “Fikih Lintas Agama” Kautsar Azhari,⁴³ salah seorang dari tim penulis buku tersebut menjelaskan bahwa fiqh yang dimaksud di sini adalah bukan semacam klinik fiqh yang lintas agama Islam, kristen, Yahudi, Hindu, Budha, atau agama lainnya, akan tetapi adalah fiqh Islam yang secara tematik membahas hubungan antaragama, yang dalam rumusannya dibahas hal-hal yang terkait langsung dengan hubungan antaragama secara tematik, seperti soal perkawinan antaragama, do’a bersama antaragama, mengucapkan salam

¹ Selengkapnya lihat Kautsar Azhari Noer, “Kita Butuh Fikih Bercorak Pluralistik” dalam WWW.Islamlib.com, edisi 09/12/2003,

kepada non-muslim, menghadiri dan mengucapkan selamat natal, serta permasalahan yang terkait langsung dengan hubungan umat Islam dengan umat agama lain.

Tema-tema tersebut di atas menemukan relevansinya ketika melihat realitas sosial yang terjadi dalam keseharian masyarakat Indonesia. Misalnya para pejabat menghadiri peringatan natal dan mengucapkan selamat natal, pembawa acara di Televisi umumnya mengucapkan selamat natal, begitu juga tanpa perasaan sungkan kita sering mengucapkan salam kepada non-muslim, bahkan banyak juga yang melakukan perkawinan beda agama.

Maka dengan didorong oleh berbagai realitas di atas dan asumsi bahwa belum ada fiqh yang telah membahas tema-tema di atas secara tuntas, sekalipun ada, hanya berbentuk fiqh klasik yang belum tentu dapat memberi jawaban atas persoalan kekinian yang real di masyarakat yang bercorak pluralistik, dirumuskanlah fiqh baru. Fiqh klasik dipandang bercorak eksklusif dan tidak cocok lagi menanggapi tantangan-tantangan masyarakat kontemporer yang cenderung memiliki kesadaran akan pentingnya pluralisme.

Adapun pendekatan yang dipakai dalam merumuskan “fiqh baru” ini, selalu berpegang pada watak asli Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi kedamaian dan kemaslahatan. Dengan begitu dalam menetapkan suatu produk hukum yang menjadi pertimbangan utama apakah dengan datangnya produk hukum tersebut akan melahirkan kemaslahatan atau tidak. Kalau ternyata setelah kehadiran produk hukum tersebut menambah perdamaian dan kemaslahatan bagi masyarakat, berarti pula bahwa hukum tersebut benar-benar sesuai dengan tujuan shari’ah (*Maqasid al-shari’ah*), dan begitu sebaliknya. Karenanya yang mesti diangkat ke permukaan adalah dalam arti sebagai sumber kemaslahatan, kemaslahatan yang dimaksud tidak hanya kemaslahatan untuk Tuhan dan Penguasa, tetapi kemaslahatan untuk umat manusia di bumi,

apa pun agama, suku, ras, dan kepercayaannya. Di sinilah *fiqh al-Maqasid* menemukan eksistensinya, fiqh yang lebih mengutamakan nilai-nilai kemanusiaan universal, seperti kemaslahatan, keadilan dan kesetaraan.⁴⁴

Jika pertimbangannya adalah *maqasid al-shari'ah*, tujuan-tujuan ditetapkan shari'ah, maka sudah barang tentu pada tataran aplikatif dalam penggunaan penafsiran terhadap dalil-dalil yang dijadikan landasan bagi suatu permasalahan hukum, akan bertumpu pada "relatifitas penafsiran" teks al-Qur'an maupun hadith. Penafsiran masing-masing orang terhadap al-Qur'an dan hadith bisa saja berbeda-beda, sesuai dengan kebutuhannya. Al-Qur'an dipahami secara kontekstual, di mana pada konteks tertentu al-Qur'an menghendaki begini dan pada konteks yang lain menghendaki lain karena sesuai kemaslahatan. Dengan kata lain al-Qur'an dipahami sebagai teks yang relatif sebagaimana relatifitas maslahat, dengan demikian pertimbangan kemaslahatan harus didahulukan, karena itulah tujuan shari'ah, sekalipun harus "bertentangan" dengan teks.⁴⁵

² Tim Penulis Paramadina, *Fiqh Lintas Agama, membangun masyarakat pluralis inklusif* (Jakarta : Paramadina Press, 2003), 8

³ Dalam menjelaskan eksistensi teks dapat dikalahkan oleh kemaslahatan, Kautsar Azhari mencontohkan ayat al-Qur'an yang bersifat kontekstual seperti jatah rampasan perang di antara umat Islam, yang mana dalam al-Qur'an telah diatur dengan jelas, yaitu empat perlima dari hasil rampasan perang untuk bagian tentara (QS. Al-Anfaal (8): 41). Tapi Umar bin Khattab tidak menggunakan ayat tersebut dalam kasus pemberian jatah rampasan perang di Khaibar, para tentara dan panglima perang waktu itu tidak menggunakan surat al-Anfal tersebut. Karena itu jika dilihat sekilas, ada kesan Umar melawan ayat al-Qur'an. Tapi sebenarnya dalam kasus itu konteks yang menjadi pertimbangan Umar adalah kemaslahatan. Karena pada masa itu para tentara sudah cukup kaya raya, sementara banyak orang miskin yang lebih membutuhkannya, dan harta rampasan perang itu lebih baik (lebih memberikan maslahat)

Pernyataan di atas terlihat bahwa tim penulis lebih mengutamakan kemaslahatan dari pada eksistensi wahyu Tuhan, dan menempatkan posisi wahyu setara dengan posisi kemaslahatan, yaitu sama-sama bersifat “relatif”. Akan tetapi kalau dilacak lebih jauh, maksud dari pernyataan di atas adalah bukan teks yang bersifat relatif, tapi pemahaman terhadap teks itu yang bersifat relatif sesuai dengan relatifitas konteks (di dalam konteks tertentu), karenanya teks harus dipahami secara kontekstual. Tujuan dari teks tidak boleh dirubah, akan tetapi cara memahami teks itu bisa dirubah. Inilah yang dimaksud tim penulis dengan membiarkan masalah mendahului teks wahyu.

Dalam menggambarkan peran dan urgensi kemaslahatan bagi suatu produk hukum, perumus buku fiqh lintas agama ini mengutip berbagai alasan ulama klasik yang pernah menonjol dalam mengembangkan *fiqh maqasid*, dia adalah Abu Ishaq al-Shatibi (790 H) yang pernah menulis buku spektakuler tentang kerangka metodologis dalam memahami *Shari’at*, yaitu buku *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari’ah*. Dalam mereformasi fiqh, Shatibi menulis sebuah kerangka umum shari’at, menurutnya dalam shari’at terdapat beberapa unsur yang harus dipahami secara utuh, misalnya hukum, tujuan umum, dalil dan ijtihad. Jadi shari’ah bukan hanya hukum belaka, tapi ada varian lain yang sangat penting, yaitu tujuan-tujuan utama (*Maqasid al-Shari’ah*) diturunkannya shari’ah tersebut kepada manusia, tujuan tersebut adalah

jika diberikan kepada mereka (orang-orang miskin yang membutuhkan demi kemaslahatan. Begitu juga tentang pembagian harta zakat bagi para muallaf (QS. Al-Taubah (9): 60), Umar justru tidak memberikan jatah mereka. Lihat Kautsar Azhari Noer, “Kita Butuh Fikih Bercorak Pluralistik”, dalam WWW.Islamlib.com, edisi 09/12/2003. Contoh-contoh lain tentang penyimpangan nash demi kemaslahatan, dalam sejarah lihat Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta : Paramadina, 1997), 37

“kemaslahatan”, di samping juga tujuan yang bersifat ritual dan peribadatan (*Ta’abudi*).

Al-Shatibi dengan *Fiqh Maqasidnya* itu menghendaki agar ilmu dasar-dasar fiqh (*Usul Fiqh*) di wacanakan kembali. Bahkan menurut dia *Usul Fiqh* merupakan tujuan utama diletakkanya fiqh. Karenanya *fiqh maqasid* bersifat definitif (*Qat’i*). Sedangkan fiqh sebagai cara mengambil kesimpulan hukum bersifat hipotesis (*Zhanny*).⁴⁶

Al-Shatibi membagi kemaslahatan menjadi tiga tingkatan : *pertama*, kemaslahatan Primer (*al-Maslahah al-Dharuriyah*), kemaslahatan yang harus menjadi acuan utama bagi implementasi shari’ah. *Kedua*, kemaslahatan sekunder (*al-Maslahah al-Hajiyat*), kemaslahatan pendukung untuk menringankan bagi pelaksanaan sebuah hukum. Dan *ketiga*, kemaslahatan suplementer (*al-Maslahah al-Tahsiniyat*), kemaslahatan penyempurna bagi kedua kemaslahatan sebelumnya, yaitu kemaslahatan yang memberikan perhatian kepada masalah estetika dan etika.⁴⁷

Namun demikian, di sini perlu dilacak lebih jauh mengenai maksud al-Shatibi tentang apa yang dimaksud dia sebagai *qat’i* dalam kasus ini, bahwa yang dimaksud Shatibi sebagai definitif (*qat’i*) adalah *Usul Fiqh* secara keseluruhan bukan hanya *maqasid shari’ah* saja, sebagaimana dijelaskan oleh tim penulis di atas, *Usul Fiqh* dalam agama ini adalah *qat’i*, bukan *zhanni*, karena ia kembali kepada *Kulliyat al-Shari’ah*, maka hal yang demikian itu adalah *qat’i*.⁴⁸ Sedangkan yang dimaksud dengan *Kulliyat al-Shari’ah* adalah apa yang telah disebutkan di awal yaitu kemaslahatan *Dharuriyat*, *Hajjiyat* dan

⁴ Tim Penulis Paramadina, *Fikih Lintas Agama*, 9

⁵ *Ibid*, 9-11

⁶ Lihat Abu Ishaq Al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari’ah*, Vol. 1 (Beirut : Dar al-Kutub, tt.), 19

Tahsiniyat, hal ini adalah *qoth'i* karena berkaitan langsung dengan pokok shari'at.⁴⁹

Begitu juga dengan masalahat. Al-Shatibi telah membatasi ukuran masalahat, yaitu masalahat yang sesuai dengan maksud *al-Shari'* (Allah), karena masalahat itu bisa disebut masalahat sebab telah ditentukan oleh Allah sedemikian rupa, jadi jika yang disebut masalahat itu menyalahi shari'at maka, hal itu termasuk masalahat yang batil.⁵⁰ Menurutnya ukuran masalahat yang diupayakan oleh shari'at dan mafsadah yang ditolak oleh shari'at adalah dilihat dari segi ditegakkannya dunia ini untuk kehidupan akhirat. Karena shari'at datang untuk mengeluarkan orang-orang mukallaf dari dorongan hawa nafsunya.

Karena itu disini harus segera ditambahkan bahwa masalahat yang dapat melampaui *shari'at* dan tidak bertentangan dengan tujuan shari'at itu sendiri adalah masalahat yang diakui secara universal bahwa dengan diterbitkannya produk hukum tertentu masyarakat (*mukallaf*) yang dikenai hukum (*Mukhatab*) dapat merasakan perlindungan dan pengayoman atas semua hak-haknya. Dan tidak semua masalahat secara umum dapat memberikan kemaslahatan kepada masyarakat.

Adapun yang menjadi *concern* bidang garapan dalam konsep fiqh lintas agama tidak hanya terbatas pada bidang mu'amalah *an sich*, tapi juga merambah pada bidang ibadah, sekalipun masih terbatas pada persoalan ibadah yang terkait langsung dengan hubungan antaragama yang juga wilayah muamalah, seperti doa bersama antaragama dan menghadiri perayaan natal bagi kalangan muslim yang diundang. Namun demikian, sekalipun membahas persoalan ibadah dalam konsep

⁷ Ibid, 20

⁸ Ibid, 28

“fiqh baru” tersebut tidak ada yang merambah permasalahan ibadah salat, misalnya merubah tata cara salat dan sebagainya.

Dari situ menampakkan bahwa tim penulis belum sepenuh hati dalam mengupayakan reformasi di tubuh hukum Islam, masih terlihat adanya keragu-raguan dalam benak mereka bahwa sebenarnya apa yang diupayakan untuk memperbaharui fiqh klasik, masih belum cukup mumpuni untuk sampai pada hasil karya ulama klasik, apalagi menyamainya, karena itu kelihatan kalau mereka hanya bertujuan untuk melontarkan wacana-wacana pemikiran saja dan belum berani menyentuh persoalan yang menyangkut permasalahan ibadah secara praktis.

Jadi, inti dari rumusan fiqh lintas agama adalah semacam upaya membangun hubungan harmonis antara kalangan umat Islam dengan non-muslim. Karena itu dalam judul buku tersebut terdapat sub judul yang berbunyi : “membangun masyarakat inklusif dan pluralis”, ujungnya adalah bagaimana membangun masyarakat yang selalu mendambakan kedamaian dan diharapkan fiqh tersebut mampu menjawab tantangan pluralitas yang ada yang diakibatkan hitrogenitas etnis, budaya dan agama, dan yang terpenting tidak bertentangan dengan tuntunan al-Qur’an dan Sunnah.⁵¹

Sebagai upaya pembaharuan terhadap fiqh klasik, fikih lintas agama menawarkan tiga level konsep pembaharuan yang mesti dilakukan dalam fiqh Islam, yaitu :

1. **Pembaharuan pada level metodologis.** Pada level ini cara kerjanya adalah dengan interpretasi terhadap teks-teks fiqh secara kontekstual, bermazhab secara metodologis dan verifikasi antara ajaran yang pokok (*usul*) dan cabang (*furu'*). Dengan demikian pembaharuan pada level ini tidak

⁹ Kautsar Azhari Noer, “Kita Butuh Fikih Bercorak Pluralistik” dalam WWW.Islamlib.com, edisi 09/12/2003

harus membat habis akar-akar fiqh klasik, akan tetapi dengan melakukan kontekstualisasi dan verifikasi, sehingga diperlukan pembaharuan yang bersumber dari tradisi *fiqh*, sesuai dengan adagium (*al-muhafadhah 'ala al-qadim al-Salih wa al-akhdzu bi al-jadid al-aslah*). Untuk melakukan hal ini, setidaknya perlu dua langkah : Dekonstruksi (*al-Qathi'ah al-Ma'rafiyah*) dan rekonstruksi (*al-Tawassul al-Ma'rafiy*).⁵²

2. **Pembaharuan pada level etis.** Pada level ini pembaharuan dilakukan agar fiqh tidak dipandang sebagai sesuatu yang siap saji , formalistik dan legalistik, akan tetapi bagaimana menghadirkan fiqh sebagai etika sosial, karena fiqh bukan hanya membahas halal-haram, melainkan juga membahas panca-jiwa (*al-Kulliyat al-Khamsah*), yaitu bagaimana fiqh dapat menjaga dan melindungi agama, jiwa, akal, harta dan keturunan bagi umat manusia, apapun agama, ras dan sukunya.⁵³

Kedua level pembaharuan di atas, seyogyanya harus dilakukan, kerana seperti dikatahui sampai saat ini fiqh yang perkembangannya begitu cepat di masyarakat, berkembang menjadi salah satu ilmu ke-islam-an yang formalistik. Dalam proses pengembangan kerangka teoritiknya, fiqh menjadi terpisah dari etika. Inilah yang kemudian dikritik oleh imam al-Ghazali bahwa fiqh telah berkembang menjadi “ilmu dunia”.

Karena pandangan fiqh yang sangat formalistik itulah dalam konteks sosial yang ada, ajaran shari'at yang tertuang dalam fiqh kadang-kadang terlihat tidak searah dengan bentuk kehidupan praktis. Tentang zakat misalnya, sebenarnya semangat awalnya adalah menciptakan

¹⁰ Tim Penulis Paramadina, *Fikih Lintas Agama*, 13

¹¹ *Ibid*, 14

keadilan sosial ekonomi. Namun dalam fiqh, zakat sering dipahami sebagai ibadah formal yang hanya menjelaskan kewajiban *muzakki* mengeluarkan zakat dalam ukuran (*nisab*) tertentu.

Pengembalian fiqh agar tetap berjalan sesuai dengan prinsip etik dapat dilakukan dengan cara mengintegrasikan *maqasid al-Shari'ah* ke dalam proses pengembangan kerangka teoritik fiqh. Dalam konteks ini berarti hikmah hukum harus diintegrasikan ke dalam 'illah hukum sehingga diperoleh suatu produk hukum yang bermuara pada kemaslahatan umum. Penempatan kedua dimensi ini harus dilakukan secara proporsional agar pengembangan fiqh benar-benar sejalan dengan fungsinya, yakni sebagai pembimbing sekaligus solusi atas permasalahan kehidupan praktis, baik secara individual maupun sosial. Dengan kata lain fiqh harus dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara. Sementara itu, pendekatan historis kemudian tampil untuk menutupi kekurangan tersebut. Pendekatan ini memandang fiqh sebagai *a fact* bukan sebagai *a practice*. Fakta-fakta historis ditampilkan sebagaimana adanya sebagai penjelasan atas "kenyataan fiqh".

Untuk tujuan pengembangan fiqh, para mujtahid masa lalu sebenarnya sudah cukup menyediakan lansadan kokoh sebagaimana tergambar dalam kaidah-kaidah usuliyah maupun fiqhiyah. Hingga kini nampaknya belum ada suatu metodologi (*manhaj*) memahami shari'at yang sudah teruji keberhasilannya dalam mengatasi berbagai permasalahan sosial, selain apa yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Bahkan fiqh dalam pengertian kompedium yurisprudensi pun banyak yang masih relevan untuk dijadikan rujukan dalam mengatasi berbagai permasalahan aktual.

Dengan melihat realitas di atas, maka seharusnya kita –dalam upaya mereformasi fiqh – berangkat dari hasil rumusan para ulama terdahulu baik dalam konteks metodologis (*manhaji*) maupun kumpulan hukum yang dihasilkan (*qauli*). Secara *manhaji* bisa dilakukan dengan cara pengembangan *masalik al-'illat* agar fiqh yang dihasilkan sesuai dengan kemaslahatan umum. Sedangkan secara *qauli* bisa diwujudkan dengan melakukan kontekstualisasi kitab kuning atau dengan cara pengembangan contoh-contoh aplikasi *qawaid usul al-fiqh* maupun *qawaid al-fiqh*.

3. **Pembaharuan pada level filosofis.** Pada level ini fiqh diharapkan bisa “membuka diri” bagi filsafat dan teori-teori sosial kontemporer. Fiqh tidak hanya bersumber dari “wahyu”, tapi pada masa yang akan datang semestinya fiqh bisa menjadikan teori sosial modern sebagai rujukan dalam mengambil sebuah hukum, jadi fiqh tidak hadir sebagai konsep yang menafikan konsep lain, tetapi memberikan ruang terhadap teori-teori modern. Hal tersebut hanya dapat dilakukan, jika yang dikedepankan adalah visi kemaslahatan shari’at dan visi kemanusiaan.⁵⁴

Penulis juga sangat mendukung dilakukannya pembaharuan pada level ketiga ini, karena jika level ini tidak dilakukan, akan nampak bahwa seruan kepada “ijtihad” dan membuka pintu ijtihad, akan tetap saja suara di udara selama upaya “membuka” nalar yang merupakan titik utama tugas ijtihad, belum tercapai. Hal ini karena pintu ijtihad tidak pernah tertutup, tetapi dengan sendirinya tertutup ketika nalar yang menjalankan ijtihad itu tertutup didalam kerangka peradaban dan kebudayaan yang telah berhenti bergerak dan tumbuh. Karena itu

¹² Tim Penulis Paramadina, *Fiqh*, 13-14

diperlukan keterbukaan baru bagi nalar Arab Islam (*usul fiqh*) agar ia sanggup menghadapi keterbukaan peradaban yang telah terjadi. Misalnya dimulai dengan keterbukaan pada kehidupan, pada fakta-fakta baru yang dibawa oleh kehidupan itu serta hukum-hukum dasar yang menentukan perkembangannya. Tanpa hal ini tidak akan pernah ada ijtihad terhadap masalah-masalah kontemporer.

Di masa lalu ijtihad sudah dilakukan dengan cukup bermodalkan penguasaan terhadap ilmu-ilmu Bahasa Arab, tata bahasa (*nahwu*), dan balaghah, ilmu-ilmu agama, serta tafsir, hadith dan fiqh. Sedangkan kehidupan sosial, ekonomi dan politik ketika itu dari segi wataknya tetap saja yang itu-itu saja. Artinya ia tidak berbeda antara zaman mujtahid dengan zaman sebelumnya. Akibatnya kemaslatahan umum saat itu gambarannya seperti gambaran dari masalah-masalah khusus masa lalu, sedangkan di masa sekarang masalahnya berbeda.

Perubahan dahsyat yang terjadi bersama peradaban industri, dan apa yang lahir hari ini bersama “revolusi ilmu pengetahuan” dibidang ilmu ruang angkasa, ilmu atom, dan biologi sebagaimana juga di bidang ilmu ekonomi dan sosial, maka menciptakan keterbukaan terhadap ilmu-ilmu ini khususnya pada tataran epistemologis dan temuan-temuannya pada tataran kemanusiaan, adalah suatu keniscayaan untuk menyusun kekuatan dalam upaya mencapai palaksanaan ijtihad. Sebenarnya kebutuhan kepada ilmu-ilmu itu dalam kerangka pelaksanaan ijtihad sama pentingnya dengan kebutuhan terhadap ilmu-ilmu bahasa dan ilmu agama lainnya.

Dalam implementasinya, pembaharuan pada level ini menuntut terbentuknya lembaga yang dapat menjadi wadah untuk melakukan ijtihad secara kolektif (*ijtihad jama'i*). Ijtihad yang selama ini diserukan oleh banyak

orang, karena lebih efektif dan terbukti akan lebih melahirkan suatu produk hukum yang valid, dari pada hasil ijtihad individual (*fardi*). Salah satu contoh tentang keharaman minuman keras, para ulama sepakat bahwa *illah* yang menyebabkan minuman tersebut dilarang dikonsumsi (haram), karena memabukkan, sehingga ditentukan setiap makanan/minuman yang memabukkan haram hukumnya, tanpa menghiraukan berapa kadar kandungan zat kimia yang memabukkan. Pada saat sekarang, untuk menentukan kadar zat yang membuat minuman tersebut memabukkan, sangat mudah diketahui dengan alat-alat canggih, sehingga dalam menentukan hukumnya perlu melibatkan ahli kimia yang dapat menentukan kadar zat kimia yang menyebabkan kemabukan bagi yang mengkonsumsinya.

Contoh yang lain mengenai zina, seseorang akan dikenai hukum jilid karena ia melakukan perbuatan zina, apabila sedikitnya ada empat orang saksi yang jujur dan benar-benar menyaksikan perbuatan haram tersebut, hal ini sangat menyulitkan bagi implementasi shari'at islam. Di zaman yang serba canggih seperti sekarang, pembuktian cukup dilakukan melalui jalur medis, dengan dilakukan autopsi terhadap yang bersangkutan, maka semuanya akan terungkap secara jelas dan valid, di sinilah ahli kedokteran menemukan perannya dalam membantu pelaksanaan ijtihad.

Karenanya, kita dapat mengambil sistem-sistem produk Timur atau Barat, selama sistem tersebut tidak bertentangan dengan akidah dan Shari'at Islam, dan selama sistem tersebut bisa melahirkan kemaslahatan untuk masyarakat Islam. Dalam hal ini Qardawi⁵⁵, memberi catatan dengan syarat -sistem apapun yang dipakai - harus

¹³ Yusuf Qardawi, *al-ijtiha>d al-Mu'a>sir*, 137

diwarnai dengan warna Islam dan dimasukkan spirit Islam ke dalamnya, sehingga sistem tersebut akan menjadi bagian dari sistem Islam dan hilanglah ciri-ciri pertamanya, seperti dapat dilihat berbagai ilmu yang diadopsi oleh umat Islam dari bangsa-bangsa lain pada zaman keemasan Islam. Dan perlu segera ditambahkan bahwa apapun bentuk pembaharuan yang akan digunakan, harus dimaksudkan untuk pembaharuan dalam kerangka yang sah dan benar.

B. Landasan Teologis Fikih Lintas Agama

Pada bagian pertama rumusan fiqh lintas agama menampilkan berbagai argumentasi teologis yang dijadikan pijakan keimanan menuju fiqh yang dapat menerima pluralitas, antara lain:

1. *Nabi Sebagai Petunjuk Jalan Menuju Kebenaran*

Setiap kaum mempunyai Nabi sebagai penunjuk jalan menuju kebenaran, tidak ada suatu kaum pun kecuali telah datang kepadanya seorang pemberi peringatan (QS. 16 :36). Nabi adalah pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Jumlah Nabi dan rasul pun tidak sedikit melainkan sangat banyak, Nabi Muhammad sendiri menjelaskan bahwa jumlah keseluruhan Nabi di muka bumi sepanjang masa ada 124.000 orang, dan di antara mereka itu 315 orang bertindak sebagai utusan atau rasul Allah .

Al-Qur'an juga menyebutkan bahwa para Rasul itu adalah manusia biasa yang mendapat wahyu atau pengajaran langsung dari Tuhan tentang ajaran hidup yang benar (QS. 12:109; 16:43). Oleh karena sebagai manusia biasa, rasul melakukan hal-hal yang secara wajar dilakukan oleh manusia yang disebut dengan *al-a'radl al-bashariyah*. Diantaranya makan, minum, berumah tangga, berdagang dan sebagainya. (QS. 13:38), (QS. 25:20)

Para Rasul tersebut diutus dengan bahasa kaumnya masing-masing (QS. 14:4), namun semuanya bertujuan yang sama yaitu mengajak umat manusia untuk menempuh jalan kebenaran dengan inti pengakuan adanya Tuhan Yang Maha Esa (*Tauhid*) dan kewajiban menghambakan diri hanya kepada-Nya (QS. 21:25)⁵⁶

Apa yang telah dijelaskan di atas merupakan berbagai kesimpulan dari ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang Nabi dan ajaran yang di bawa mereka. Ajaran yang dibawa para Nabi yang telah diutus ke bumi sudah barang tentu ajaran kebenaran untuk menyelamatkan umat manusia di muka bumi dari kesesatan dan kedhaliman yang dibawa oleh syetan setelah dikeluarkan Allah dari Surga.

Akan tetapi tidak sesederhana gambaran tim penulis bahwa semua ajaran yang dibawa oleh para Nabi adalah ajaran "*Tauhid*" sebagaimana ajaran yang dibawa Muhammad untuk agama Islam. Di sini kiranya perlu dilacak lebih jauh mengenai apa sebenarnya term *Tauhid*, apakah seperti yang dijelaskan oleh tim penulis sebagai ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa, atau bukan. Memang kalau dipahami secara harfiah makna *Tauhid* adalah seperti apa yang digambarkan di atas, yaitu peng-Esaan kepada Tuhan. Dan ini pernah dijadikan sebagai pegangan akidah oleh aliran murji'ah dan jahmiyah yang pimpinan kedua aliran tersebut sama-sama dihukum mati. Akan tetapi apakah makna *Tauhid* secara terminologi juga demikian, inilah yang akan menjadi kajian selanjutnya.

Tauhid setelah kersalahan Rasulullah Muhammad adalah bersaksi dengan mengucapkan kedua *shahadah*, kerena percaya dan membenarkan serta tunduk patuh dengan segala konsekwensinya dan menentang segala bentuk perbuatan *shirk*. Seperti dijelaskan Rasulullah dalam sabdanya, "Wahai Mu'adz, sesungguhnya kamu akan mendatangi suatu kaum dari

¹⁴ Tim Penulis, *Fikih Lintas Agama*, 18-19

ahli kitab, maka hendaklah kamu mengajak mereka pertama kali kepada mantauhidkan Allah” (HR. Bukhari). Dalam kalimat lain, “kepada menyembah Allah” (HR. Bukhari dan Muslim). Dalam kalimat yang lain, “kepada *shahadah* tidak ada sesembahan yang benar kecuali Allah dan saya utusan Allah” (HR. Bukhari dan Muslim)

Dari sini dapat disimpulkan bahwa makna *Tauhid* secara terminologi adalah mengucapkan kalimat *shahadah*, bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah. Hal ini juga dapat dilihat dari cara Rasulullah dalam memberikan penjelasan mengenai siapa (orang-orang ahli kitab dan mushrik Arab) yang dapat dilindungi darah dan hartanya karena dianggap telah bertauhid. Mereka adalah orang-orang yang telah mengucapkan dua kalimat *shahadat* tadi. Jadi sesuatu yang membuat darah dan harta seseorang terlindungi itu adalah hakikat *Tauhid*.⁵⁷

Kalau demikian sudah jelas bahwa ajaran yang dibawa para Nabi dan Rasul sebelum kerasulan Muhammad (Islam) bukan ajaran tauhid menurut pengertian yang dijelaskan di atas, dan secara otomatis ajaran *Tauhid* mereka tidak sama dengan ajaran *Tauhid* yang dibawa Muhammad, apakah masih dapat dikatakan sebagai ajaran tauhid yang sama.

2. *Din dan Shir'ah*

Inti agama dari semua rasul adalah sama (QS. 42:13), dan umat serta agama mereka seluruhnya adalah umat serta agama yang tunggal (QS. 21:19;23:52). Kesamaan serta kesatuan semua agama para Nabi juga ditegaskan oleh Nabi SAW, yang digambarkan bahwa semua Nabi adalah satu saudara lain Ibu, namun agama mereka satu dan sama. Hadith yang diriwayatkan Bukhary, Rasulullah SAW bersabda : “aku lebih berhak atas Isa putera Maryam di dunia dan akhirat. Para

¹⁵ Imam Al-Suyuthi, *Saun al-Mantiq wa al-Kalam 'an Fann al-Mantiq wa al-Kalam* (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 63

Nabi adalah satu ayah dari ibu yang berbeda-beda dan agama mereka adalah satu”.

Namun demikian Allah juga telah menetapkan keadaan mereka jalan yang berbeda-beda (*Syir'ah*) serta cara (*Minhaj*). Sebab Allah tidak menghendaki umat manusia itu satu dan sama semua dalam segala hal, tetapi Allah menghendaki agar mereka berlomba menuju kebaikan, dan kebaikan inilah yang akan membeberkan perbedaan di antara manusia. (QS. 5:48). Al-Qur'an juga menyebutkan bahwa Allah telah menetapkan kepada setiap umat cara-cara upacara keagamaan atau *Mansak* (jamak : *manasik*) yang harus mereka laksanakan (QS. 22:34 dan 68). Umat manusia tidak perlu mempersoalkan adanya *Wijhah* (Kiblat) atau tempat mengarahkan diri untuk masing-masing golongan, dan yang penting ialah semuanya berlomba-lomba menuju kebaikan. Di mana pun manusia berada Allah akan mengumpulkan mereka menjadi satu (*jami'an*).⁵⁸

3. Menuju Titik Temu Antaragama

Ada pertanyaan mendasar yang dilontarkan para ahli dan tidak seluruhnya terjawab, yaitu mengapa kawasan Timur Tengah, khususnya kalangan bangsa-bangsa semit banyak menampilkan para Nabi dan rasul dengan membawa agama-agama yang amat berpengaruh bagi sejarah umat manusia. Mengapa Timur Tengah juga yang menjadi tempat buaian kebudayaan dan peradaban yang paling luas dan kuat pengaruhnya dalam sejarah. Dalam menjawab dua pertanyaan di atas kita tidak mungkin lepas untuk melihat kembali peranan dua kawasan lembah sungai. Pertama lembah antara sungai Furat dan Daljah (Efrat dan Tigris) di Irak, kedua lembah sungai Nil di Mesir. Hampir semua unsur peradaban umat manusia yang dominan sekarang ini dapat ditelusuri perjalanan dan perkembangannya sampai ke benih-benih kebudayaan dan peradaban di Irak dan di Mesir kuno.

¹⁶ Tim Paramadina, *Fikih Lintas Agama*, 20-21

Di Irak Khususnya para ahli melihat peranannya yang amat penting bagi pertumbuhan tiga agama monoteis, yaitu Yahudi, Kristen dan Islam. Di lembah Irak inilah terdapat negeri Babil, suatu nama yang berasal dari bahasa semitik, *Bab El*, artinya "Pintu Allah". Nabi Ibrahim mengenal Tuhan Yang Maha Esa dengan sebutan *EL* (Bahasa semitik) ialah *Ilah* setelah mendapat tambahan *Lam Ta'rif "al"* menjadi *Al-Ilah*, kemudian dipendekkan menjadi *Al-lah (Allah)*.⁵⁹

Selain coraknya yang semitik, ketiga agama Yahudi, Kristen dan Islam juga sering disebut sebagai agama-agama Ibrahim, mengacu kepada Ibrahim, bapak para Nabi pembawa agama-agama itu masing-masing ketiga agama itu mengaku mempunyai bentuk hubungan tertentu dengan Nabi Ibrahim. Di sini dapat dimengerti adanya seruan al-Qur'an kepada agama-agama kitab suci Yahudi dan Kristen untuk menuju kepada ajaran yang sama (*kalimah Sawa'*) antara semuanya, yaitu ketuhanan Yang Maha Esa (QS.3: 64)

Demikian juga al-Qur'an menegaskan bahwa Ibrahim bukanlah seorang Yahudi atau Kristen, melainkan seorang yang *hanif* (orang yang memiliki kecenderungan suci dan pemihakan alami kepada kebenaran) dan seorang *muslim* (orang yang dengan tulus berserah diri kepada Tuhan). Oleh karena itu demikian disebut dalam Al-Qur'an, yang paling berhak atas Ibrahim ialah mereka yang mengikuti ajarannya (QS. 3:66-68).⁶⁰

4. *Ajaran Kahanifan : Ajaran Non-sektarian dan Non-komunalistik*

Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa Ibrahim bukanlah seorang Yahudi atau Kristen, melainkan seorang

¹⁷ Ibid, 22

¹⁸ Ibid, 23

yang *hanif* dan *Muslim*. *hanif* menunjukkan kepada yang murni, suci dan benar dengan titik inti pandangan Ketuhanan Yang Maha Esa. Sedangkan *Muslim* menunjukkan kepada pengertian sikap tunduk dan pasrah total hanya kepada kemurnian, kesucian dan kebenaran itu.

Kaitannya dengan Ibrahim bukan seorang Yahudi dan Nasrani maksudnya adalah bahwa dia bukan termasuk mereka yang pandangan keagamaannya sektarian dan komunal, dengan klaim-klaim eksklusif sebagai pemegang satu-satunya kebenaran. Gaya yang demikian merupakan gaya keagamaan kaum Yahudi dan Nasrani pada masa Nabi, itu dijadikan sebagai model sektarianisme dan komunalisme, karena mereka menolak Nabi dan sebagian dari mereka menilai Nabi dan para pengikutnya sebagai golongan yang bakal celaka alias tidak masuk surga.

Agama manapun yang secara nyata berfungsi dalam kehidupan masyarakat, adalah merupakan agama hasil pemahaman pemeluknya kepada ajaran agama tersebut. Dan setiap pemahaman terhadap hal apa pun tentu dipengaruhi oleh berbagai faktor, termasuk faktor kekuatan dan kelemahan individu orang yang bersangkutan dalam proses memahaminya, faktor lain adalah desakan atau dekte lingkungan sosial-budaya dan letak geografisnya. Maka pada dasarnya setiap kelompok pemeluk agama yang selalu terancam, menjadi sektarian dan komunal. Hal itu terjadi jika para pemeluk agama tidak sanggup mengangkat pemahaman keagamaannya di atas desakan-desakan dan dekte-dekte lingkungan sosial-budaya dan fisiknya.

Seruan untuk menerima agama yang *hanif*, yang merupakan fitrah manusia, diingatkan agar manusia memiliki semangat kembali kepada-Nya, bertaqwa kepada-Nya, melakukan sembahyang dan janganlah tergolong kaum *mushrik*, yaitu mereka yang memecah belah agama

mereka, lalu muncul kelompok-kelompok, dan membanggakan apa yang ada pada mereka, dan merasa paling benar (QS. 30:31-32). Karena itu agama kehanifan memiliki sifat utama yang serba inklusivistik, sedang sistem keagamaan sektarian dan komunal memiliki sifat utama serba eksklusivistik yang sering muncul dalam keagamaan kultur.

Sebutan Nabi Ibrahim sebagai Bapak Nabi, merupakan perlambang bahwa Ibrahim merupakan nenek moyang para Nabi, dan ajaran yang dibawanya pun juga sama, yaitu ajaran kehanifan dan kemusliman. Kehanifan dan kemusliman merupakan induk ajaran semua Nabi dan Rasul, jika wujud lahiriyahnya berbeda-beda, itu diakibatkan perbedaan *shir'ah* dan *minhaj* dari masing-masing kelompok dalam kurun waktu tertentu. Adanya perbedaan tersebut tidak perlu dipersoalkan dan dirisaukan, yang penting bagaimana masing-masing agama berlomba-lomba dalam mencari dan mencapai kebaikan.⁶¹

Perlu dijelaskan lebih jauh di sini mengenai dua istilah *hanif* dan *muslim*. Secara etimologi *hanif* adalah condong dari keburukan menuju kebaikan, orang-orang yang benar, cenderung kepada Islam dan istiqamah di atasnya. Sedangkan *al-din al-hanif*, adalah agama yang lurus tidak ada bengkoknya, yaitu Islam. Atau disebut juga *al-millah al-Hanifiyyah* atau diringkas menjadi *al-Hanifiyyah*.⁶²

Karena itu Ibn Kathir menjelaskan bahwa Nabi Ibrahim berada di atas agama Allah yang *hanif* yaitu menuju ikhlas dan sengaja menjauh dari kebatilan menuju

¹⁹ Ibid, 26-30

²⁰ Ibrahim Anis dkk, *al-Mu'jam al-Wasit*, Vol. 1 (Istambul : al-Maktabah al-Islamiyah,1972), 202

al-haq yang berbeda dengan Yahudiyah dan Nasraniyah serta agama-agama *shirik* lainnya.⁶³

5. *Konsep Ahl al-Kitab : Pengakuan Terhadap Para Penganut Kitab Suci*

Konsep Islam tentang *Ahl al-Kitab* (selanjutnya dibaca : ahli kitab) secara harfiah berarti yang mempunyai kitab, dapat dipahami sebagai petunjuk tentang kesinambungan tradisi agama-agama Ibrahim, konsep yang memberi pengakuan tertentu kepada para non-muslim yang mempunyai kitab suci. Namun demikian sikap ini tidak bermaksud memandang bahwa agama-agama yang ada sama, agama-agama yang ada berbeda-beda dalam banyak hal yang prinsipil. Pengakuan ini dimaksudkan untuk memberi pengakuan sebatas hak masing-masing agama untuk bereksistensi dengan kebebasan menjalankan keyakinan masing-masing.

Konsep ahli kitab juga berdampak pada kemajuan budaya dan peradaban Islam dengan cara membuka peluang munculnya kosmopolitanisme dan tata masyarakat yang terbuka dan toleran. Semua kelompok agama yang ada seperti dikatakan Max I. Dimont, ahli sejarah Spanyol, baik kaum muslim sendiri, kaum Yahudi, maupun Kristen, mendukung dan menyertai peradaban yang berkembang dengan gemilang, melalui kerjasama itu banyak terjadi hubungan darah dengan tanpa mecampuri agama masing-masing.

Sebutan ahli kitab dengan sendirinya tertuju kepada golongan non-muslim, ahli kitab tidak tergolong kaum muslim karena mereka tidak mengakui atau bahkan menentang keNabian dan kerasulan Nabi Muhammad serta ajaran yang beliau sampaikan. Oleh karena itu dalam

²¹ Ibn Kathir, *Qasas al-Anbiya'* (Beirut :Dar al-Fikr, 1983), 208

terminologi al-Qur'an mereka disebut "Kafir", yang menentang atau yang menolak ajaran yang dibawa Nabi Muhammad s.a.w.

Menurut Abdul Hamid Hakim, mereka yang menolak Nabi Muhammad dan ajarannya, dapat dikenali dalam tiga kelompok: (1) mereka yang sama sekali tidak memiliki kitab suci, (2) mereka yang memiliki semacam kitab suci, (3) mereka yang memiliki kitab suci yang jelas, yaitu kaum Yahudi dan Nasrani, dan mereka inilah yang dalam al-Qur'an dengan tegas disebut ahli kitab. Karena itu agama yahudi dan nasrani merupakan pendahulu dari agama kaum muslim dan umat Islam mempercayai hal itu, bahwa agama Islam merupakan kelanjutan dan penyempurnaan dari dua agama di atas. Maka dari itu inti ajaran yang disampaikan Nabi Muhammad, adalah sama dengan inti ajaran semua Nabi sebelumnya. Seluruh umat pemeluk agama Allah adalah umat yang tunggal, cuma ajaran-ajaran kebenaran itu dalam proses sejarah mengalami bentuk penyimpangan (QS. 42:13; 23:53)

Nabi Muhammad hanyalah salah seorang dari sekian para Nabi dan rasul dalam sejarah umat manusia. Karena itu umat Muhammad juga diwajibkan mempercayai adanya para Nabi dan Rasul terdahulu serta kitab-kitab suci mereka, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an (QS.3:84-85). Sejalan dengan itu Nabi diperintahkan untuk mengajak ahli kitab kepada Kalimat kesamaan (*Kalimatun Sawa'*) antara beliau dan mereka, yaitu prinsip menuju ajaran Tuhan Yang Maha Esa atau *Tauhid*. Jika mereka menolak ajakan tersebut, Nabi dan para pengikutnya dipesan agar tetap bertahan dengan identitasnya sebagai kaum beriman dan orang yang berserah diri (*muslimun*). (QS. 3:64). Al-Qur'an juga menyebutkan bahwa di kalangan ahli kitab ada kelompok-kelompok yang bersikap baik terhadap Nabi dan pengikutnya, bahkan ada yang secara

diam-diam mengakui kebenaran yang datang dari Nabi(QS. 5:82-86).⁶⁴

Al-Qur'an memang menyebut perilaku ahli kitab bervariasi, di satu sisi menyebutnya sebagai kelompok yang baik seperti dijelaskan dalam al-Qur'an di atas, tapi di sisi yang lain menjelaskan bahwa tidak semua ahli kitab memiliki perangai yang sama (*laisu sawa'*), mereka tidak sama. Penggalan ayat tersebut menunjuk kepada dua kelompok ahli kitab yang berbeda, yaitu mereka yang beriman dan yang menolak untuk beriman. Karena itu kedudukan ahli kitab yang beriman dengan yang tidak beriman itu berbeda. Perbedaannya terletak antara benar dan salah, baik dan buruk.⁶⁵ Ungkapan *laisu sawa'* mengarah kepada kedua kelompok ahli kitab yang disebut dalam QS.Ali Imran (3): 110, ...*minhum al-mu'minun wa aktharuhum al-fasiqun*.

Kelompok ahli kitab yang pertama adalah kelompok yang curang, dalam al-Qur'an disebutkan : mereka sekali-kali tidak akan membuat mudharat kepada kamu, selain kesakitan saja, dan jika mereka berperang dengan kamu, pastilah mereka berbalik melarikan diri ke belakang (kalah). Kemudian mereka tidak dapat pertolongan. (QS. Ali Imran (3):111)

Mereka ditimpa kehinaan di mana pun mereka berada. Kecuali jika mereka berpegang kepada tali (agama) Allah dan tali (perdamaian) dari manusia, dan mereka kembali mendapat kemurkaan dari Allah serta ditimpa kemiskinan. Yang demikian itu karena mereka kafir kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para Nabi tanpa alasan yang benar. Yang demikian itu disebabkan mereka durhaka dan melampaui batas. (QS. Ali Imran (3): 112)

²² Tim Penulis, *Fikih Lintas Agama*, 42-48

²³ al-Thabari, *Jami' al-bayan*, Vol. 7, 118

Sedangkan kelompok kedua adalah kelompok ahli kitab yang baik. Seperti disebutkan dalam QS. Ali Imran (3):113, 114 dan 115. Ayat-ayat tersebut menyatakan bahwa ahli kitab sebagai orang-orang yang berlaku lurus, mengakaji ayat-ayat Allah di malam hari dan taat menjalankan shalat. Mereka juga digambarkan sebagai orang-orang yang beriman kepada Allah serta hari akhir, melakukan amar ma'ruf nahi munkar bersegera dalam melakukan amal kebajikan.

Dengan adanya penjelasan tentang kedua kelompok ahli kitab yang berbeda tersebut, maka dalam upaya merespon permasalahan yang berkaitan dengan ahli kitab perlu berhati-hati. Karena mereka tidak sama. Sehingga umat muslim dalam upaya memperlakukan mereka di lingkungan sosial pun mesti bahkan harus berbeda pula, tidak bisa disamaratakan bahwa semua ahli kitab harus perlakukan sama.

6. *Konsekwensi Iman Kepada Semua Nabi:
Ahli Kitab di luar Yahudi dan Nasrani*

Setelah melihat adanya konsepsi ahli kitab yang inklusif di atas, terdapat beberapa perbedaan pendapat di kalangan para ulama' apakah ahli kitab di luar kaum Yahudi dan Nasrani. Imam Shafi'i menganggap bahwa ahli kitab hanyalah untuk orang Yahudi dan Nasrani keturunan Israel saja, bukan bangsa-bangsa lain, sebab Nabi Musa dan Isa diturunkan untuk bangsa Israel. Namun pendapat ini dibantah oleh Imam Abu Hanifah yang menganggap bahwa siapa pun yang mempercayai seorang Nabi yang pernah diturunkan oleh Allah, maka ia adalah ahli kitab. Ulama kontemporer dan salaf memperluas pandangan ini dan menganggap bahwa penganut agama Hindu dan Budha termasuk dalam pengertian ahli kitab.

Al-Qur'an sendiri secara jelas menyebut Yahudi dan Nasrani sebagai ahli kitab. Akan tetapi juga menyebut beberapa kelompok agama lain, seperti Majusi dan Sabiin yang konteksnya terkesan seakan tergolong ahli kitab (QS. 22:17; 2:62).

Sehubungan dengan ini Ibn Taymiah dalam *Minhaj al-sunnah* menuturkan adanya sebuah hadith yang diriwayatkan oleh banyak orang yang menyebutkan bahwa Nabi memerintahkan untuk memperlakukan kaum Majusi seperti kaum ahli kitab.

Muhammad Rasyid Ridha, tokoh pembaharu Islam juga mengutip sebuah hadith yang di situ Ali Ibn Abi Thalib menegaskan bahwa kaum Majusi adalah tergolong ahli kitab. Dalam masalah ini Ridha menegaskan dalam tafsirnya *al-Manar*, bahwa di luar Yahudi dan Nasrani juga terdapat ahli kitab, dan dia juga menyebut tidak saja kaum Majusi (Zoroastri) dan Sabiin, tetapi juga Hindu, Budha dan Konghucu.

Apakah ahli kitab termasuk *mushrik* atau tidak, para ulama berbeda pendapat. Fahrurrazi penulis *Tafsir al-Kabir* secara tegas menyebut mereka itu sebagai *mushrik*, sehingga status hukum yang harus diberlakukan kepada mereka sama dengan

yang berlaku bagi kaum *mushrik*. Akan tetapi sebagian ulama tidak berpendapat begitu, Ibn Taimiyah misalnya dengan tegas menyatakan bahwa ahli kitab bukan termasuk kaum *mushrik*. Begitu juga Rasyid Ridha dalam tafsir *al-Manar* mengemukakan pandangan yang sama dengan argumen yang sangat luas.⁶⁶

7. *Kesinambungan dan Kesamaan Semua Agama*

Sekalipun para pemeluk kitab suci al-Qur'an, Taurat, Injil dan Zabur menyadari adanya beberapa perbedaan di antara mereka, namun al-Qur'an yang didukung oleh kajian keagamaan modern lebih banyak memandang adanya titik persamaan ketimbang perbedaannya. Karena itu kitab-kitab tersebut tidak perlu dikonfrontasikan, melainkan harus dicari titik temu persamaannya. Al-Qur'an tidak menghendaki adanya konfrontasi, karena menyadari bahwa dirinya merupakan kelanjutan yang konsisten dari Injil dan Taurat, bahkan kitab-kitab para Nabi sebelumnya.

Mengenai Taurat dan Injil Ibn Taimiyah mengatakan bahwa sebagian besar ajaran kitab suci tersebut tetap benar dan hukum serta shari'atnya tetap berlaku untuk kaum muslim, selama tidak dengan tegas dinyatakan di *nasakh* oleh al-Qur'an.

Al-Qur'an melarang orang muslim berdebat dengan ahli kitab kecuali dengan baik dan sopan. Kaum muslim juga diperintahkan untuk menyatakan kepada ahli kitab bahwa mereka beriman kepada ajaran yang diturunkan kepada mereka sendiri dan kepada ahli kitab, dan bahwa Tuhan mereka dengan Tuhan ahli kitab adalah Tuhan yang sama, Tuhan Yang Maha Esa, dan semuanya adalah orang yang pasrah kepada Tuhan Yang Maha Esa (QS. 29:46).

²⁴ Tim Penulis, *Fikih Lintas Agama*, 48-54

Maka atas dasar persamaan tersebut, al-Qur'an, memuat perintah kepada Nabi s.a.w agar berseru kepada semua penganut kitab suci untuk berkumpul dalam titik kesamaan, yakni Ketuhanan Yang Maha Esa (QS. 3:64), bahkan kepada kaum Yahudi dan kaum Nasrani pun diserukan untuk mentaati ajaran yang ada dalam kitab suci mereka, sebab mereka yang tidak menjalankan ajaran yang diturunkan Allah adalah orang-orang kafir, orang-orang dzalim (Yahudi) dan orang-orang fasik (Nasrani) (QS. 5:44-47)⁶⁷

Terhadap berbagai ulasan yang begitu panjang tentang pijakan keimanan yang digambarkan oleh tim penulis, dalam hal ini tidak perlu ditanggapi secara satu persatu. Karena siapa pun sudah tahu bahwa dalam pemikiran Islam dewasa ini pluralisme sebenarnya telah menjadi kesadaran agama-agama sejak lama. Agama umumnya muncul dalam lingkungan pluralistik dan membentuk eksistensi dirinya dalam menanggapi pluralisme tersebut. Pluralisme adalah fakta sosial dan sunnatullah yang selalu ada dan telah menghidupi tradisi agama-agama. Namun dalam perkembangan selanjutnya, dalam menghadapi dan menanggapi kenyataan adanya berbagai agama yang demikian pluralistik itu, setiap umat beragama, cenderung menempuh cara dan tanggapan yang berbeda-beda. Dapat diketahui bahwa dalam pentas percaturan pemikiran Islam, kecenderungan tersebut dapat dikategorisasikan menjadi dua kelompok yang saling berhadapan.

Pertama, kelompok yang secara mutlak menolak gagasan pluralisme agama. mereka biasanya mengidentifikasi kelompoknya sebagai kelompok eksklusivis. Mereka memandang agama lain kelompok ini seringkali menggunakan standar-standar penilaian yang dibuatnya sendiri untuk

²⁵ Ibid, 54-56

memberikan vonis dan menghakimi agama lain. Secara teologis biasanya mereka beranggapan bahwa hanya agama merekalah yang paling autentik berasal dari Tuhan, sementara agama yang lain tak lebih hanya sebagai konstruksi manusia, atau mungkin berasal dari Tuhan tapi sudah mengalami perombakan dan perubahan di sana sini oleh pemeluknya sendiri. Mereka mendasarkan pandangan-pandangannya pada sejumlah ayat al-Qur'an. Misalnya QS. Ali Imran (3):3, 85, QS. al-Maidah (5): 3, QS. al-Nisa' (4): 144 dan masih banyak lagi ayat yang lain.

Kedua, kelompok yang menerima pluralisme agama sebagai sebuah kenyataan yang tak terhindarkan. Kelompok ini berkeyakinan bahwa agama semua nabi adalah satu. Mereka menganggap adanya titik-titik persamaan sebagai benang merah yang mempersambungkan seluruh ketentuan doktrinal yang dibawa oleh setiap nabi. Bagi kelompok ini cukup jelas bahwa yang membedakan ajaran masing-masing adalah dimensi-dimensi yang sifatnya teknis-operasional bukan yang substansi-esensial, seperti dalam masalah peribadatan dan sebagainya. Ayat yang menjadi konsumsi favorit di kalangan kelompok kedua ini, antara lain QS. al-Kafirun (109): 6, QS. al-Baqarah (2): 256, QS. al-Maidah (5): 69, QS. al-An'am (6): 108 dan sebagainya.

Kondisi di atas akan selalu memunculkan tarik tambang antara dua kepentingan yang berbeda dan saling berhadapan tersebut. Inilah memang realitas problematika Qur'anik dalam menatap pluralisme agama. Problematika ini perlu diatasi sesegera mungkin sebelum masing-masing kelompok berjalan menurut tujuannya masing-masing, sehingga menghasilkan kesimpulan yang berbeda bahkan cenderung bertolak belakang, dan hal ini jika dibiarkan akan terus berkesinambungan. Salah satu contoh praktis upaya tim penulis buku FLA dalam membuat pijakan keimanan maupun dalam formulasi fiqhnya sebagaimana telah dipaparkan di atas, semua ayat yang dijadikan pijakan, adalah ayat-ayat yang mendukung tujuan dari

kelompok kedua (Pluralisme-Inklusivisme), sementara ayat-ayat yang bertolak belakang dihindari begitu saja, sehingga terkesan sarat kepentingan dan hanya berorientasi pada hasil belaka. inilah menurut saya adalah kelemahan metodologis yang harus segera ditutupi.

Dalam berupaya menyelesaikan pertikaian pemikiran semacam di atas, Abd. Muqsid Ghazali⁶⁸, mencoba memecah al-Qur'an menjadi dua macam kategori. Kategori *pertama*, adalah ayat-ayat yang bersifat universal, *usul*, *ghayah*, (tujuan) dan lintas batas yang meliputi batas historis, ideologi, etnis, suku, bahkan agama. Ayat-ayat seperti ini biasanya menjelaskan tentang kemaslahatan, keadilan, kesetaraan, pluralisme dan penegakan hak asasi manusia. Dan ayat ini derajat relevansinya tidak terikat oleh ruang dan waktu.

Kedua, ayat-ayat al-Qur'an yang tergolong sebagai ayat partikuler, *juz'i*, *fusul*, dan *wasilah*, yaitu ayat-ayat yang biasanya berbicara tentang hal-hal teknis-opsional dengan demikian terikat dengan konteks spasial, misalnya ayat-ayat tentang waris, ketiada adilan gender, perintah memerangi orang kafir-mushrik, diskriminasi terhadap perempuan dan non muslim dan sebagainya. Kemudian menurut pendapat Ghazali ayat-aya yang partikuler itu harus segera ditundukkan ke dalam pengertian ayat dalam ketegori pertama, ayat partikuler ditaklukkan ke dalam sinaran ayat-ayat universal, ayat-ayat *fusul* direvisi oleh ayat-ayat *usul*.

Jika demikian disini timbul problematika lagi, ketika salah satu ayat-ayat al-Qur'an harus dikalahkan oleh ayat yang lain, bagaimana jika pola penaklukkannya dibalik saja, artinya ayat-ayat yang pertama dijadikan sebagai ayat yang kedua, dan sebaliknya, lalu ditundukan seperti pola di atas, ini menurut saya tidak menyelesaikan persoalan, akan tetapi menambah

²⁶ Abd. Muqsid Ghazali, "Problematika Qur'anik Pluralisme Agama" dalam harian *Media Indonesia*, edisi 6 Agustus 2004

kubangan dan persoalan baru dalam ranah pemikiran islam. Dalam hemat saya, untuk menyikapi kedua ayat tersebut perlu dikembalikan pada sebab-sebab turunnya (*asbab al-Nuzul*), dari masing-masing ayat, karena itu yang lebih mendekati kebenaran dan menjadi tujuan dari keberadaan ayat-ayat tadi. Di samping juga mencari format untuk membentuk pola sintesis dari kedua ayat-ayat yang berseberangan secara lahiriyahnya.

C. Perbedaan Pembaharuan Para Ulama dengan Aliran Liberal

Seiring dengan bergaungnya kembali seruan untuk membumikan shari'at Islam setelah gagalnya hukum-hukum positif barat, muncullah berbagai upaya pemikiran (ijtihad) yang pada dasarnya bertujuan mengembangkan hukum Islam itu sendiri, dari sifatnya yang *taken for granted*, statis dan kaku, menjadi sejumlah aturan yang dinamis, aktual dan aplikatif pada setiap waktu dan tempat. Upaya itu sendiri juga mengalami perkembangan yang sangat pesat dari waktu ke waktu, bahkan secara metodologis juga menciptakan pola dan dinamika yang sangat beragam. Hal semacam itu dipengaruhi oleh berbagai faktor, mulai dari faktor alamiah seperti perkembangan ilmu dan pengetahuan seiring dengan perputaran waktu, hingga faktor subyektifitas para pelakunya.

Harus diakui bahwa faktor subyektifitas ini memiliki peranan penting dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, karena setiap individu atau kelompok memiliki paradigmanya masing-masing dalam kerangka mencari alternatif bagi setiap persoalan, termasuk dalam persoalan hukum, setiap individu atau kelompok menemukan metodologinya sendiri dalam merespon munculnya sejumlah tantangan dan persoalan kontemporer, sehingga tidak heran kalau seringkali terjadi distingsi secara metodologis antara dua aliran yang mempunyai komitmen sama, ke arah pengembangan hukum Islam, distingsi tersebut terjadi lebih disebabkan karena perbedaan pendekatan yang digunakan dalam menyelesaikan persoalan,

dan yang paling menonjol adalah perbedaan epistemologis yang secara sederhana dapat dilabelkan kepada epistemologi sekuler-barat versus epistemologi Islam.

Karenanya tidak ada yang perlu dikagetkan seandainya terdapat perbedaan yang signifikan antara metodologi ulama klasik dengan ulama kontemporer dalam melahirkan sebuah hukum, karena memang adanya rentang waktu yang sangat berbeda. Yang agak aneh jika distingsi tersebut terjadi dalam kurun waktu dan tempat yang sama, untuk permasalahan yang sama pula, disinilah pertentangan epistemologis itu terjadi. Ulama klasik maupun kontemporer menggunakan sistem epistem Islam namun tidak jarang ulama kontemporer yang menggunakan epistem sekuler barat murni dan menafikan epistem Islam. Kelompok ulama' terakhir inilah yang lebih dikenal dengan aliran liberal.

Selanjutnya secara sederhana dapat digambarkan beberapa perbedaan gerakan pembaharuan yang dilakukan oleh para ulama (mereka yang menggunakan epistemologi Islam) dengan gerakan pembaharuan yang dilakukan oleh kalangan liberal (mereka yang menggunakan epistemologi sekuler-barat) sebagai berikut :

1. **Metodologis**, seperti diketahui bahwa pembaharuan yang dilakukan oleh para ulama tidak lepas dari beberapa unsur pembaharuan yang saling terkait antara satu dengan yang lainnya, unsur-unsur tersebut adalah *al-Ibanah*, *al-I'adah* dan *al-Ihya'*. *Al-Ibanah* (Liberation) maksudnya adalah lepas dari hegemoni mazhab fiqh yang sudah ada dan tidak mengikat diri pada kelompok manapun. *Al-I'adah*, artinya dalam menggali suatu hukum selalu berpedoman pada al-Qur'an dan al-Hadith, sedangkan *al-Ihya'* (*aplicable*), aktual dan dapat diterapkan di masyarakat. Bagi aliran liberal hanya mengenal unsur *liberation* dan *aplicable* saja dan menafikan unsur *al-I'adah*.

2. **Kemampuan Intelektual.** Hanya individu atau kelompok ulama yang memiliki intelektualitas yang sangat tinggi saja yang akan mampu melakukan perubahan bagi hukum Islam, karena tidak sembarang orang dapat mencapai derajat seorang mujtahid mutlak, mujtahid yang karena kemampuan intelektualnya dengan didukung oleh persyaratan yang cukup sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya, berhak bahkan berkewajiban melahirkan hukum baru bagi permasalahan umatnya,. Untuk kebutuhan inilah kemudian para ahli usul menggariskan berbagai persyaratan bagi seorang mujtahid.

Dengan kata lain seseorang atau kelompok yang hanya memiliki kemauan tanpa kemampuan intelektual (malakah) yang tinggi dan luas tentang hukum Islam dengan berbagai aspeknya, tidak termasuk kategori sebagai seorang mujtahid, konsekwensi logisnya apapun yang dilakukannya, tidak termasuk berijtihad dalam pengertian istilah fiqh, dan apapun yang dihasilkannya tidak dapat dikategorikan sebagai hasil ijtihad (hukum Islam).

Kaitannya dengan kajian pada kesempatan ini, penulis tidak bermaksud meremehkan atau meragukan kemampuan individu atau sekelompok individu manapun, termasuk kelompok liberal, siapa pun akan dapat mengidentifikasi apakah seseorang atau kelompok tertentu mempunyai intelektualitas yang tinggi, apabila ia memahami syarat-syarat mujtahid. Ada sebuah adagium "*nahnu a'la minhum min haithu tanawul al-Ilmi walakin lasna bi mustawa hum*", bahwa kita kemungkinan besar lebih banyak dari pada ulama klasik dalam hal perolehan ilmu, tapi kita bukan lah sederajat dengan mereka.

3. **Niat yang ikhlas dan suci.** Hal ini menjadi salah satu persyaratan penting dalam berijtihad, karena tanpa hal tersebut hasil yang diperoleh pun tidak akan maksimal.

Kalau kita lihat para ulama berjihad untuk merumuskan suatu hukum bagi permasalahan yang muncul dalam masyarakat, kapan pun di mana pun permasalahan itu terjadi, mereka melakukannya dengan ikhlas tanpa pamrih, dan semata-mata didasarkan pada rasa tanggung jawab sosial dan tanggung jawab sebagai hamba Allah yang diberi kelebihan dari yang lainnya. Sebagai buktinya mereka melakukannya tanpa menganal waktu dan tempat, bahkan situasi yang membahayakan - jika harus bertentangan dengan penguasa - sekalipun. Berbeda dengan masa sekarang, orang seringkali melakukannya, tapi hanya bersifat *ad hoc* dan *project oriented*, maka hasilnya menganut sistem *supply driver*, apa yang dibutuhkan "mereka".

4. **Bermanfaat untuk memperkokoh shari'at.** Sejak awal telah dikatakan bahwa pembaharuan hukum Islam dimaksudkan untuk pengembangan dan kemajuan hukum itu sendiri, karena itu dalam prakteknya output yang dihasilkan dari langkah-langkah pembaharuan tersebut harus bermuara pada penguatan shari'at Islam, hal ini pernah dicontohkan oleh sahabat Umar tatkala membagi hasil rampasan perang kepada fakir miskin, itu dilakukannya semata-mata demi pengukuhan shari'at Islam, hasilnya memang mujarab, karena langkah Umar tersebut umat Islam pada waktu itu semakin kokoh dan bertambah mantap dalam menjalankan shari'at Islam.

Zaman sekarang, banyak orang keliru menafsirkan langkah sahabat Umar di atas, sehingga tanpa pikir panjang langsung meniru langkah-langkah beliau, hasilnya bukan menguatkan shari'ah Islam, melainkan menggoyahkannya.

BAB 5

FORMULASI FIQH LINTAS AGAMA

A. Kawin Beda Agama

Di antara Hal penting yang telah selesai dirumuskan hukum “fiqh baru” dalam buku fiqh lintas agama adalah tentang hukum kawin beda agama. Dalam masyarakat hal semacam ini masih menjadi persoalan yang sangat besar, karena menyangkut dua anak manusia yang bertujuan mengarungi samudera dengan landasan dan bekal keyakinan yang sangat berbeda. Para ulama yang ada selalu berpegang pada ayat-ayat al-Qur’an sebagaimana dikutip dibawah ini:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مَؤْمِنَةً حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ
يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجِبُكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ... (البقرة: 221)

“janganlah kamu kawini perempuan-perempuan mushrik sebelum mereka beriman. Perempuan budak yang beriman lebih baik dari pada perempuan mushrik sekalipun ia menarik hatimu. Juga janganlah menikahkan (perempuanmu) dengan laki-laki musyrik sebelum mereka beriman. Seorang laki-laki budak beriman lebih baik dari pada seorang laki-laki musyrik sekalipun ia menarik hatimu. Mereka (kaum musyrik) akan membawa ke dalam api (neraka)...”(QS. 2:221)

Ayat berikutnya adalah :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَمْسِكُوهُنَّ، اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِنَ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهْنُ لَهُنَّ حُلُّهُنَّ وَلَا هُمْ يَجْلُونَ لَهُنَّ وَأَتَوْهُنَّ مَا نَفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تَمْسِكُوهُنَّ بِعَصَمِ الْكُوفَارِ وَسَأَلُوا مَا نَفَقْتُمْ وَلَيْسَلُوا مَا نَفَقُوا ذَلِكَمَ حَكَمَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (الْمَتَحَنَّة: 10)

“Hai orang yang beriman ! jika perempuan-perempuan beriman datang berhijrah kepadamu, ujilah mereka; Allah mengetahui keimanan mereka; bila sudah kamu pastikan mereka perempuan-perempuan beriman, janganlah kembalikan mereka kepada kaum kafir; mereka (kaum mukmin wanita) tidaklah halal (sebagai istri) bagi mereka (kaum Kafir), dan mereka (kaum kafir) pun tidak halal (sebagai suami) bagi mereka (kaum mukmin wanita). Dan berikanlah kepada mereka (kaum kafir) apa (maskawin) apa yang telah mereka bayar. Kemudian tiada salah kamu menikah dengan mereka (kaum mukmin wanita), asal kamu bayar maskawin mereka. Dan janganlah kamu berpegang kepada tali perkawinan dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta maskawin yang telah kamu bayarkan, dan biarlah mereka (orang-orang kafir) meminta apa yang telah mereka bayarkan (maskawin dari perempuan yang datang kepadamu). Itulah ketentuan Allah; ia memberikan keputusan yang adil antara kamu, dan Allah Maha tahu, Maha bijaksana.”(QS. 60:10)

Ayat-ayat di atas merupakan ayat Madaniyah yang pertama kali turun dan membawa pesan khusus agar orang-orang muslim tidak menikahi wanita *mushrik* atau sebaliknya. Ayat-ayat di atas juga secara ekspelisit menjelaskan hal-hal yang yang halal (*ma yuhallu*) dan hal-hal yang dilarang (*ma*

yuhramu). Dan menikahi orang *mushrik* merupakan hal yang diharamkan dan dilarang.⁶⁹

Larangan menikah dengan wanita *Mushrik* sudah jelas merupakan suatu bentuk dari aturan al-Qur'an yang cenderung menempatkan perkawinan sebagai tidak sepenuhnya menjadi urusan privat. Bangsa Arab sebelumnya tidak mengenal agama sebagai halangan perkawinan. Orang-orang Islam sampai QS. Al-Baqarah (2): 221 itu turun, masih banyak yang menikah dengan wanita *mushrik*. Dalam satu *Asbab al-Nuzul* dari ayat tersebut diceritakan bahwa Abdullah Ibn Rawahah seorang sahabat Nabi menikah dengan seorang wanita Budak yang telah dimerdekakannya, maka banyak orang Islam yang mencelanya. Mereka mencela karena keduanya lebih memilih menikah dengan wanita *mushrik* yang terhormat keturunannya dari pada budak yang rendah, meskipun ia beriman.⁷⁰

Pada masa awal Islam ketika Nabi masih ada, dengan otoritas keagamaan beliau yang tidak terbantah, tidak ada persoalan tentang siapa wanita *mushrik* yang dilarang dinikahi. Namun setelah Nabi Muhammad wafat, dengan otoritas perorangan beralih ke tangan sahabat, persoalan itu mulai ada dikarenakan berbagai faktor, antara lain faktor pribadi-pribadi yang mereka masing-masing memiliki kecenderungan dan pertimbangan yang berbeda mengenai pemahaman mereka terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah. Faktor lain adanya perkembangan komunitas non muslim yang dijumpai umat, terutama setelah melakukan penaklukan-penaklukan ke wilayah di luar Arab.

Mengenai siapa *Mushrik* yang dikehendaki oleh al-Qur'an di atas, Ibn Jarir al-Thabari meriwayatkan adanya tiga pendapat

¹ Tim Penulis Paramadina, *Fikih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inkusif-Pluralis* (Jakarta : Paramadina Press, 2003), 154

² Ibn Jarir al-Thabari, *Jami'ul al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid 2 (Beirut : Dar al-Fikr, 1879), 223

di kalangan sahabat dan tabi'in tentang masalah tersebut. *Pertama*, dari seorang sahabat Ibn Abbas (dalam satu riwayat dari 'Ali ibn Abi Thalhah) dan empat orang Tabi'in: Ikrimah, Hasan al-Basri, Mujahid dan al-Rabi' bin Anas, menyatakan bahwa pengertian *al-Mushrikat* dalam ayat itu mencakup wanita-wanita mushrik dari bangsa Arab dan bangsa lain. Namun kemudian ketentuan hukumnya di *mansukh* oleh QS. AL-Maidah (5):5 yang membolehkan Pria muslim menikah dengan wanita ahli kitab.⁷¹

Kedua, dari dua orang tabi'in, Qatadah dan Said bin Zubair. Mereka menyatakan bahwa yang dimaksud *al-Mushrikat* dalam ayat tersebut hanyalah wanita-wanita *mushrik* dari bangsa Arab yang tidak memiliki kitab suci dan menyembah berhala. Dalam hal ini Qatadah diriwayatkan mengemukakan alasan sejarah untuk mendukung pendapatnya tersebut, yang berupa perkawinan yang dilakukan Hudlaifah, sahabat Nabi, dengan wanita Yahudi dan Kristen.⁷²

Pendapat *ketiga*, disandarkan kepada Ibn Abbas, menyatakan bahwa *al-Mushrikat* mencakup semua perempuan yang menganut agama *Shirk*(politeisme) dalam segala bentuknya. Menurut pendapat ini orang Islam tidak boleh menikah baik dengan wanita *mushrik* Arab, maupun wanita Yahudi, Kristen dan Majusi. Disebutkan bahwa Rasulullah melarang pria muslim menikah, kecuali dengan wanita-wanita muslim yang melakukan hijrah dan beliau mengharamkan semua wanita yang tidak menganut agama Islam. Di samping didasarkan pada hadith tersebut pendapat ketiga ini juga didasarkan pada sunnah sahabat, yaitu tentang marahnya khalifah Umar ketika mendengar Thalhah dan Huzhaifah menikah dengan Wanita Yahudi dan Kristen.⁷³

³ Ibid, 221

⁴ Ibid, 221-222

⁵ Ibid, 222

Terlepas dari ketiga kontroversi tentang cakupan makna *al-Mushrikat* sebagaimana dikendaki al-Qur'an di atas, para sahabat dan Tabi'in sepakat mengharamkan pria muslim menikah dengan wanita *mushrik* dari bangsa Arab (paganis) berdasarkan QS. 2:221 tersebut. Kemudian, para ulama fiqh memperluas pengertian *al-Mushrikat* mencakup seluruh wanita yang tidak menganut agama samawi, agama yang diajarkan rasul Tuhan dan memiliki kitab suci. Karena itu mereka tidak hanya melarang pria muslim menikah dengan para penyembah berhala saja, tapi juga penyembah bintang, api dan binatang.⁷⁴

Di samping itu ada kelompok wanita lain yang dalam fiqh dipersamakan dengan wanita *mushrik*, mereka itu adalah wanita ateis dan pengikut materialisme, seperti wanita komunis dan eksistensialis. Mereka tidak boleh dinikahi oleh pria muslim, begitu juga dilarang keras menikahi wanita yang murtad dari Islam. Bahkan dalam pandangan ulama' hanafiyah dan shafi'iyah, dia tidak boleh dinikahi oleh siapa pun, termasuk oleh pria kafir.⁷⁵

Namun persoalan yang perlu dikemukakan di sini adalah apakah non-muslim (Kristen dan Yahudi) masuk dalam kategori *mushrik* sebagaimana dikehendaki oleh ayat di atas ?. Al-Razi berpandangan bahwa dalam beberapa ayat al-Qur'an menyebut Kristen dan Yahudi sebagai *mushrik*, karena Yahudi menganggap Uzair sebagai anak Tuhan, sedang orang-orang Kristen menganggap al-Masih sebagai anak Tuhan. Dalam sebuah hadits dijelaskan bahwa Rasulullah telah menyuruh salah seorang Gubernur agar bila bertemu dengan sejumlah "orang-orang *mushrik*" hendaklah mengajak mereka untuk masuk Islam. Jika mereka mau masuk Islam, maka terimalah.

⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol. VII (Beirut : Dar al-Fikr, 1989), 151

⁷ Ibid, 151

Dan jika tidak, maka suruhlah mereka membayar *Jizyah* dan menandatangani akad *dzimmah*.⁷⁶

Pandangan di atas tidak secara serta-merta dapat dijadikan pegangan. Karena dalam ayat yang lain ditemukan paradigma lain tentang *mushrik*. Al-Qur'an secara cermat dan jelas membedakan antara kaum *mushrik* dengan ahli kitab, misalnya : "Orang-orang kafir dari ahli kitab dan orang-orang kafir *mushrik* tidak menginginkan diturunkannya suatu kebaikan kepadamu dari Tuhanmu..."(QS. 2:105). "orang-orang kafir dari ahli kitab dan orang-orang kafir *mushrik* tak akan melepaskan (kepercayaan mereka) sampai datang kepada mereka bukti yang nyata."(QS. 98:1)

Dalam kedua ayat di atas al-Qur'an menggunakan penghubung "*waw*" di antara kata kafir ahli kitab dan kafir *mushrik*. Hal tersebut menunjukkan bahwa kedua kata ahli kitab kafir dan ahli kitab *mushrik* memiliki arti yang berbeda. Makna kafir sendiri dalam al-Qur'an memiliki makna yang sangat beragam dan mempunyai tingkatan masing-masing sesuai kadar kekafirannya, sebagaimana juga keimanan memiliki tingkatannya, misalnya kafir yang bermakna inkar, juhud, munafik, syirik, kufr nikmat, kufr, murtad dan sebagainya.⁷⁷

Dalam banyak ayat al-Qur'an menjelaskan secara ekspelisit bahwa kepercayaan ahli kitab didasarkan pada perbuatan syirik, seperti perkataan mereka yang dilukiskan oleh firman Allah: "...sesungguhnya Allah itu ialah al-Masih putra Maryam..."(al-Maidah, 5:17), mereka juga berkata: "...bahwa Allah yang ketiga dari trinitas..."(al-Maidah,5:73), "...al-Masih putra Allah..."(al-Taubah,9:30). Begitu juga Orang Yahudi berkata sebagaimana disebutkan dalam firman Allah: "...Uzair Putra Allah..."(al-Maidah,5:30). Itu semua merupakan perbuatan

⁸ Tim Paramadina, *Fikih Lintas Agama*, 155

⁹ Ibid, 155-157

shirik, namun al-Qur'an tidak menyebut mereka semua sebagai orang "*mushrik*", tetapi mereka tetap dipanggil ahli kitab(QS. 4:171; QS. 5:5; QS. 3:64)⁷⁸

Dari situ dapat dipahami bahwa perbuatan *shirik* tidak secara langsung menjadikan pelakunya disebut *mushrik*., tapi sebaliknya setiap orang *mushrik* sudah jelas pelaku *shirik*. Karena itu perlu diidentifikasi mengenai siapa sebenarnya yang termasuk kategori *mushrik* sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an dan kemudian haram untuk dinikahi oleh orang-orang Islam. Dikatakan *mushrik* tidak hanya mempersekutukan Allah, tapi juga tidak mempercayai salah satu dari kitab-kitab samawi, di samping tidak seorang Nabi pun yang mereka percayai. Adapun ahli kitab adalah orang-orang yang mempercayai salah seorang Nabi, dan salah satu kitab dari kitab-kitab samawi. Sedangkan yang disebut orang mukmin adalah orang-orang yang mempercayai risalah Muhammad baik ia lahir dari Islam maupun kemudian ia memeluk Islam, yang berasal dari ahli kitab atau kaum *mushrik*, atau dari agama mana saja.

Dari sini dapat dilihat bahwa begitu jelas perbedaan antara kaum *mushrik* dan ahli kitab, sehingga kita tidak boleh mencampur adukkan makna dan arti keduanya. Maka jika Al-Qur'an mengharamkan mengawini perempuan *mushrikah* seperti yang terdapat pada surat al-Bagarah, (2):221 di atas, tidak tepat jika ayat tersebut dipahami bahwa yang dimaksud perempuan *mushrik* di situ adalah perempuan ahli kitab. Muhammad Abduh sebagaimana dinukil muridnya Rasyid Ridha, menafsirkan perempuan *mushrikah* sebagaimana surat al-Bagarah (2): 221 tersebut adalah perempuan-perempuan *mushrik* Arab. Apakah mereka masih ada sampai sekarang?, jika masih ada maka hukum tersebut tetap berlaku untuk mereka.⁷⁹

¹⁰ Ibid, 158-159

¹¹ Ibid, 160

Dari berbagai uraian di atas, maka pandangan yang memasukkan non-muslim (ahli kitab) sebagai *mushrik*, ditolak dengan beberapa alasan sebagai berikut:

1. Dalam sejumlah ayat al-Qur'an membedakan antara orang-orang *mushrik* dengan ahli kitab (Kristen dan Yahudi). Dalam beberapa ayat yang lain al-Qur'an menggunakan penghubung "waw" (dalam bahasa arab disebut "athaf") yang berarti perbedaan antara kata sebelumnya dengan kata sesudahnya, dengan begitu ada perbedaan antara kata *mushrik* dengan ahli kitab.
2. Larangan menikahi *mushrik*, karena dikhawatirkan wanita *mushrik* atau laki-laki *mushrik* memerangi orang-orang Islam. Karena ayat tersebut turun ketika ada ketegangan antara orang-orang muslim dengan orang-orang *mushrik* Arab.
3. Dalam masyarakat Arab terdapat tiga kelompok masyarakat yang disebut sebagai kelompok lain, yaitu *mushrik*, Kristen dan Yahudi. Kelompok *mushrik* adalah mereka yang mempunyai kedudukan tinggi dan posisi penting dalam masyarakat, pusatnya di Makkah. Kristen merupakan kekuatan yang sangat besar di dataran Arab, mereka adalah sekelompok orang Kristen Syam yang lari ke Arab dari kedaliman Romawi. Sedangkan Yahudi adalah mereka yang juga lari dari Syam karena kediktatoran Romawi dan Persia, berpusat di Madinah.
4. Ada alasan fundamental tentang dibolehkannya kawin beda agama, terutama dengan non-muslim (ahli kitab), yaitu ayat yang berbunyi:

اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من

المؤمات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ... (المائدة : 5)

“hari ini telah dihalalkan kepada kalian segala hal yang baik, makanan ahli kitab, dan makanan kalian juga halal bagi ahli kitab. Begitu juga wanita-wanita janda mukmin dan ahli kitab sebelum kalian” (QS. 5:5)

Ayat di atas turun setelah ayat yang melarang pernikahan dengan kaum *mushrik* (QS. 2:21). Dan menjawab beberapa keraguan bagi masyarakat muslim waktu itu untuk melakukan pernikahan dengan non-muslim (Yahudi dan Nasrani). Dalam kaidah fiqh jika terdapat dua ayat yang bertentangan antara yang satu dengan yang lainnya, maka diambil ayat yang lebih akhir diturunkan. Disamping itu ada beberapa sahabat Nabi yang menikahi perempuan Kristen dan Yahudi, antara lain Hudzaifah, Thalhah. Khalifah Umar sempat berang dan marah mendengar pernikahan tersebut. Sekalipun marah beliau hanya khawatir dan bukan mengharamkannya. Khawatir bila sewaktu-waktu para sahabat membelot dan masuk dalam komunitas non-muslim, apalagi Hudzaifah dan Thalhah merupakan dua tokoh yang disegani waktu itu.⁸⁰

Dengan demikian, sebagai kelanjutan dari sikap para sahabat dan tabi'in seperti telah digambarkan di atas, para ulama' dari berbagai mazhab secara garis besar sepakat membolehkan wanita ahli kitab untuk dinikahi pria muslim. Memang ada ulama yang tidak membolehkannya, yakni sebagian ulama syi'ah.⁸¹ Mereka tidak membolehkan perkawinan tersebut karena beranggapan bahwa QS. Al-Maidah (5): 5 itu ketentuan hukumnya telah dihapus oleh QS. Al-Baqarah (2): 221, padahal sudah diketahui bahwa Surat al-Baqarah turun delapan tahun sebelum surat al-Maidah di atas.

Kalau diperhatikan, perkawinan beda agama yang diperbolehkan dalam pandangan buku fiqh lintas agama ini,

¹² Ibid, 160-162

¹³ M. Ali Al-Sabuni, *Rawai' al-Bayan : Tafsir Ayat al-Ahkam* (Damaskus : Maktabah al-Ghazali, 1997), 287

adalah perkawinan antara seorang pria muslim dengan wanita non-muslim dari kalangan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) dan bukan dengan wanita *mushrik*, karena tim penulis buku ini tidak menyamakan dan tidak mengklaim bahwa ahli kitab sebagai orang *mushrik*, sekalipun dalam sebagian al-Qur'an disebut demikian. Karena itu rumusan "fikih baru" yang dibuat mereka bukan masalah baru karena memang al-Qur'an sudah menghendaki demikian, dan mereka para tim penulis juga menggunakan dalil yang sesuai dengan masalah tadi, yaitu QS. al-Maidah (5): 5.

Persoalannya sekarang, apakah ahli kitab sebagaimana dikehendaki QS. 5:5 tersebut masih ada sampai sekarang, sehingga ayat tersebut masih berlaku pada zaman sekarang pula, atau bahkan kelompok ahli kitab seperti itu sudah hilang dan lenyap ditelan bumi dan diganti dengan ahli kitab dalam artian kelompok masyarakat yang agama nenek moyang mereka zaman dahulu pernah menerima kitab suci dari Tuhan, tetapi mereka pada zaman sekarang telah tidak mempercayainya lagi ?

Untuk lebih jelasnya mengenai siapa sebenarnya ahli kitab, dalam QS. Al-Maidah, 5:5, di sini perlu ditambahkan penjelasan yang lebih lebar agar tidak terjadi suatu kesimpulan yang tergesa-gesa. Ada Sarjana yang berpendapat bahwa ahli kita adalah komunitas Yahudi dan Kristen, penerima Wahyu Taurat dan Injil. Ada yang memasukkan Sabiun dan Majusi sebagai anggota ahli kitab. Mayoritas Mufassir mengidentifikasi ahli kitab dalam QS. 5:5 sebagai orang-orang muslim yang boleh mengkonsumsi makanan (Baca : sembelihan), juga mengawini wanita-wanita mereka. Berkenaan dengan ini, pendapat sarjana muslim terbagi menjadi tiga. Imam al-Shafi'i, mengidentifikasi ahli kitab dalam ayat tersebut sebagai anak cucu Yahudi dan Kristen Israel, karena Isa dan Musa hanya diutus untuk mereka, bukan yang lain. argumen ini diperkuat dengan menggunakan term *min qablikum* (mereka yang

menerima kitab suci sebelumnya) untuk menunjuk wanita-wanita yang boleh dikawini.⁸²

Menurut Imam Abu Hanifah, mayoritas fuqaha berpendirian bahwa siapa saja yang mengikuti ajaran Nabi dan kitab suci yang diwahyukan Tuhan, termasuk karegori ahli kitab, bukan hanya Yahudi dan Kristen. Oleh karena itu mereka yang mengikuti *Suhuf* Ibrahim, atau *Zabur* nya Daud termasuk di dalam ahli kitab Pendapat ketiga dikemukakan oleh sebagian ulama salaf yang mengatakan bahwa masyarakat yang memiliki kitab suci dapat dikategorikan sebagai ahli kitab, termasuk kaum Majusi⁸³. Dan oleh sarjana muslim modern pendapat ketiga ini diperluas hingga pengikut Budhisme dan Hinduisme dapat dianggap sebagai ahli kitab. Ibn Kathir pengikut setia Shafi'i dan Ahmad Ibn Hambal menyatakan bahwa sembelihan Kaum Majusi halal dikonsumsi oleh orang muslim dan perempuan mereka boleh dikawini oleh kaum muslimin.⁸⁴

Terlepas dari berbagai kontroversi siapakah sebenarnya cakupan term ahli kitab, apakah ahli kitab termasuk *mushrik* dan perkawinan dengan mereka di larang, atau bukan *mushrik* sehingga perkawinan dengan mereka diperbolehkan dengan berlandaskan QS. Al-Maidah, 5:5 di atas. Sebenarnya persoalannya cukup sederhana yaitu ayat tersebut harus dibaca secara utuh dan tidak sepotong-sepotong, sehingga terkesan bahwa semua wanita ahli kitab boleh dinikahi wanita muslimah. Dalam potongan ayat tersebut ada kalimat *Wa al-Muhsanat min alladzina utu al-kitab* (perempuan-perempuan suci diantara orang-orang ahli kitab), bahwa kebolehan menikahi wanita ahli kitab dengan syarat-syarat, *pertama*

¹⁴ Muhammad Quraish Shihab, "Ahl al-Kitab" dalam Muhammad Wahyuni Nafis, Ed. *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta : Paramadina, 1996), 10

¹⁵ Ibid, 10-11

¹⁶ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim* (Beirut : Dar al-Ma'rifah, 1987), 21-23

bahwa dia harus wanita yang *muhsanah*. Secara harfiah, kata tersebut berarti wanita yang dibentengi. Namun dalam ayat yang lain al-Qur'an menggunakan pengertian yang berbeda-beda sesuai dengan *qarinah* ayatnya masing-masing.

Misalnya berarti wanita bersuami, sehingga haram dinikahi (QS. Al-Nisa' (4): 24). Ada yang berarti wanita merdeka, bukan budak (QS. Al-Nisa' (4): 25). Berarti juga wanita yang menjaga kesucian atau kehormatan diri (QS. Al-Nur (24): 33). Dalam ayat ini kata *Muhsanah* di artikan sebagai perempuan-perempuan suci (bukan pezina)⁸⁵. Dan lebih konkritnya kalau dua pengertian terakhir di atas dikompromikan sebagai sebuah syarat, yaitu wanita merdeka yang menjaga kesucian dan kehormatan dirinya. Syarat ini disamping melaksanakan sebagian aturan dalam surat al-Maidah di atas, juga bisa menjaga kemaslahatan keluarga muslim yang memiliki isteri wanita ahli kitab.

Syarat kedua para fuqaha menggalinya dari kata *min qablikum* (sebelum kamu). Menurut mereka wanita ahli kitab yang boleh dinikahi seperti pernah disinggung di depan, harus sudah mengikuti Taurat dan Injil sebelum turunnya al-Qur'an. Jika dia mengikutinya setelah kedatangan Nabi Muhammad, maka menikahinya tidak diperbolehkan.⁸⁶ Namun pendapat ini banyak mendapat penentangan dan cenderung dipaksakan, karena ayat yang lain yang berhubungan dengan masalah yang lain pula al-Qur'an juga menggunakan kata *Min qablikum*.

Di samping syarat-syarat sebagaimana tersebut di atas, yang diambil langsung dari QS. Al-Maidah (5):5 itu sendiri. Ada syarat lain yang ditetapkan oleh para ulama' yang diambil dari ayat yang lain, antara lain adalah wanita ahli kitab yang boleh

¹⁷ Lihat antara lain Mahmud Yunus, *Tarjamah al-Qur'an al-Karim* (Bandung : Al-Ma'arif, 1994),96

¹⁸ Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*. 363

dinikahi pria muslim harus berasal dari kalangan Yahudi dan Nasrani yang tidak sedang dalam permusuhan dengan Islam (QS. Al-Taubah (9): 29). Ayat ini membolehkan memerangi ahli kitab yang memenuhi tiga syarat : tidak beriman kepada Allah dan hari kiamat, tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak menganut agama yang benar sampai mereka membayar pajak kepala.

Dari sini jelas dapat dipahami bahwa kebolehan perkawinan beda agama antara pria muslim dengan wanita non muslim (ahli kitab) tidak secara mutlak untuk semua wanita ahli kitab, dalam artian mereka hanya percaya dan mengikuti kitab suci yang dibawa para nabinya saja, tapi ada syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi sebagaimana telah dijelaskan di awal.

Seperti telah dijelaskan di atas, pernikahan pria muslim dengan wanita-wanita non-muslim (ahli kitab) yang memenuhi kriteria dibolehkan, bagaimana dengan pernikahan sebaliknya. Pernikahan perempuan-perempuan muslimah dengan laki-laki non-muslim, baik Kristen, Yahudi maupun agama non-semitik lainnya?

Dalam masalah pernikahan wanita muslimah dengan lelaki non muslim tidak ada teks suci, baik al-Qur'an, hadith atau kitab fiqh sekalipun yang memperbolehkan pernikahan tersebut. Tapi juga tidak ada *dalil Sarih* yang secara tegas melarangnya. Yang ada hanya hadith yang tidak jelas kedudukannya. Rasulullah bersabda, *kami menikahi wanita-wanita ahli kitab dan laki-laki ahli kitab tidak boleh menikahi wanita-wanita kami (muslimah)*. Khalifah Umar Ibn Khattab dalam sebuah pesannya, *seorang muslim menikahi wanita nasrani, akan tetapi laki-laki nasrani tidak boleh menikahi wanita muslimah*.⁸⁷

¹⁹ Tim Paramadina, *Fikih...163*

Hadith tersebut di atas setelah diteliti tergolong sebagai hadith yang tidak sahih, hadith tersebut tergolong hadith *mauquf* yaitu hadith yang sanadnya terputus hingga Jabir, sebagaimana dijelaskan oleh al-Imam al-Shafi'i dalam kitabnya *al-Um*. Sedangkan ungkapan Umar merupakan ungkapan kekhawatiran bila wanita-wanita muslimah dinikahi oleh pria-pria non muslim, maka mereka akan pindah agama, sedangkan umat Islam waktu itu membutuhkan kuantitas dan sejumlah penganut agama yang setia.

Jadi hukum menikahkan muslimah dengan non muslim atau pernikahan beda agama secara lebih luas amat diperbolehkan, apapun agama dan kepercayaannya. Hal ini merujuk pada ajaran yang dibawa al-Qur'an sendiri, yaitu:

1. Bahwa pluralitas agama merupakan sunnatullah yang tidak dapat dihindari. Tuhan menyebut agama-agama samawi dan mereka yang beramal saleh sebagai orang yang akan bersama-Nya di surga nanti.
2. Bahwa tujuan diberlangsungkannya pernikahan adalah untuk membangun tali kasih (*almawaddah*) dan tali sayang (*alrahmah*). Di tengah rentannya hubungan antaragama saat ini, pernikahan beda agama justru dapat dijadikan wahana untuk membangun toleransi dan kesepahaman antara masing-masing pemeluk agama.
3. Semangat yang dibawa Islam adalah pembebasan dan bukan belenggu. Dan sudah saatnya umat Islam memandang umat agama lain bukan umat kelas kedua dan bukan pula *ahl al dzimmah* dalam artian menekan mereka.⁸⁸

Dalam hal pernikahan wanita muslim dengan pria non muslim, tim penulis mengambil kesimpulan terlalu tergesa-gesa dengan membolehkan pernikahan antara wanita muslim dengan pria non muslim (ahli kitab) bahkan terlihat dengan

²⁰ Ibid, 163-165

sengaja menggiring untuk membolehkan pernikahan dengan pria agama manapun (non semitik) atau agama diluar ahli kitab secara lebih luas. Dan kelihatan sekali berupaya menyederhanakan persoalan dengan meninggalkan teks al-Qur'an yang sudah jelas. Misalnya dalam QS. Al-Baqarah (2): 221 dan QS. Al-Mumtahanah (60): 10.

Hal tersebut dapat dilihat dari langkah penulisannya yang pada awalnya berbicara tentang tidak adanya teks suci al-Qur'an yang menjelaskan kebolehan / larangan pernikahan antara wanita muslim dengan pria non muslim (baca: ahli kitab). Kemudian ada Teks hadith : Rasulullah saw bersabda : *kami menikahi wanita-wanita ahli kitab dan laki-laki ahli kitab tidak boleh menikahi wanita-wanita kami (muslimah)*. Kemudian teks hadith tersebut digugurkan dengan alasan bukan tergolong hadith yang *sahih*. Selanjutnya ada pesan khalifah Umar ibn Khattab : *seorang muslim menikahi wanita nasrani, akan tetapi laki-laki nasrani tidak boleh menikahi wanita muslimah*. Pesan ini pun ditolak dengan alasan bahwa ungkapan Umar tersebut hanyalah ungkapan kekhawatiran dan bukan larangan.

Dari sini dapat dilihat bahwa konteks yang dibicarakan dalam memperbolehkan pernikahan, pada awalnya antara pria non muslim (ahli kitab) dengan wanita muslim dan bukan agama dan kepercayaan lainnya. Sehingga kesimpulan yang menggeneralisir (semua agama dan kepercayaan apapun) seperti dikutip di atas tidak dapat diterima.

Di sini terlihat adanya ketidak konsistenan penulisan buku. Di satu sisi, ketika tim penulis buku berupaya membolehkan wanita ahli kitab dinikahi oleh pria muslim, mereka berupaya membedakan ahli kitab dengan *mushrikat* sebagaimana dikehendaki QS. Al-Baqarah (2): 221. Dengan berbagai alasan dan penafsiran terhadap ayat, mereka berusaha untuk tidak memasukkan ahli kitab sebagai *al-Mushrikat*, sekalipun mereka (Yahudi dan Nasrani) pernah berperilaku *shirk*. Akan tetapi

pada sisi yang lain tim penulis justru membolehkan pemeluk agama dan kepercayaan apapun (orang-orang *mushrik* di luar ahli kitab) untuk menikahi wanita muslimah. Dengan dalih tidak ada teks suci yang membolehkan/ melarang pria ahli kitab kawin dengan wanita muslim. Ini sama artinya dengan menyamakan antara ahli kitab dengan orang-orang *mushrik* sebagaimana dikehendaki surat al-Baqarah di atas.

Ketidakbolehan pernikahan wanita muslim dengan pria non-muslim sudah menjadi *ijma'* ulama. Dalam kasus perkawinan seperti ini, Wahbah al-Zuhaili berupaya mencari dalil ketidakbolehanannya. Dia menyatakan bahwa alasan dilarangnya perkawinan pria non muslim dengan wanita muslim dalam QS. Al-Baqarah (2): 221 adalah karena mereka mengajak ke neraka. Perkawinan wanita muslim dengan pria non muslim dikhawatirkan akan membuatnya jatuh ke dalam kekafiran karena suami biasanya mengajak istrinya untuk memeluk agamanya. Mengajak kepada kekafiran itu berarti mengajak ke neraka. Karena itu kata al-Zuhaili, meskipun nash itu hanya melarang perkawinan dengan orang-orang *mushrik*, namun alasan yang dikemukakannya itu juga terdapat dalam perkawinan dengan pria non muslim yang lain. Sehingga larangan itu menjadi meliputi perkawinan dengan semua pria non muslim, penyembah berhala, majusi, Yahudi, Nasrani dan orang yang murtad dari Islam⁸⁹

Di samping berdalil dengan ayat tersebut al-Zuhaili juga menyampaikan QS. Al-Nisa'(4): 141 untuk memperkuat alasannya. Yaitu bahwa di bagian akhir ayat tersebut Allah tidak akan memberikan jalan apapun kepada orang-orang kafir atas orang-orang beriman. Jalan yang tidak akan diberikan itu maksudnya jalan untuk menguasai. Karena itu dia menyatakan bahwa pria ahli kitab sebagaimana pria paganis dan Majusi,

²¹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islami*, Vol. VII, 152. Lihat juga Muhammad Ali Al-Sabuni, *Rawai' al-Bayan*, Vol. 1, 289

tidak boleh menikah dengan wanita muslim, karena Islam telah mengakhiri penguasaan orang-orang kafir atas orang beriman. Jika wanita muslim boleh menikah dengan pria kafir, maka berarti dia memiliki jalan untuk menguasainya melalui perkawinan. Karena itu perkawinan seperti itu tidak diperbolehkan.⁹⁰

Selanjutnya tim penulis mengajak agar mengembalikan tujuan perkawinan dikembalikan kepada semangat awalnya, yaitu membina cinta kasih (*Mawaddah*), dan saling menyayangi (*rahmah*). Perkawinan beda agama bisa saja dijadikan wahana untuk merajut cinta kasih dan sayang tersebut. Akan tetapi apakah dengan perkawinan beda agama dapat dijamin terlaksana hal-hal yang demikian, atau justru malah sebaliknya, bila hal tersebut dilakukan apakah tidak ada kemungkinan justru mengganggu kerukunan antar umat beragama yang selama ini di Indonesia telah dibina dengan baik. Lebih jauh menurut penulis perkawinan beda agama akan menjadi kendala bagi terwujudnya keluarga yang sakinah (*mawaddah wa rahmah*) dan justru bisa menimbulkan kemudharatan dan kerusakan. Belum lagi pada permasalahan pelaksanaan (upacara) perkawinan yang sudah jelas-jelas berbeda antara adat kedua belah pihak, ini akan menyulitkan. Karena itu dari pada menimbulkan kemudharatan lebih baik jalan untuk menuju kepada hal negatif tidak diperbolehkan, sesuai dengan adagium "*daf'u al-mafasid muqaddam ala jalbi al-masalih*".

B. Waris Beda Agama

Persoalan lain yang tak kalah rumitnya adalah waris beda agama. Sistem pemikiran fiqh yang sejak awal tidak memberikan ventilasi pemikiran bagi non muslim sudah dapat dipastikan bila berhubungan dengan agama lain kesimpulan hukum yang diambil cenderung kaku dan rigid. Ini dikarenakan

²² Wahbah al-Zuahili, *Al-Fiqh al-Islami*, Vol. VII, 152

cara pandang fiqh klasik kepada non muslim sebagai kafir. Dan kafir menurut ulama' klasik, merupakan salah satu kelompok yang diharamkan untuk menerima dan memberi warisan (*Mawani' al-irtsi*). Ayat yang digunakan sebagai landasan hukum adalah ayat yang berbunyi:

(ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا (النساء : 141)...

“...dan Allah tidak memberikan jalan kepada orang-orang akfir untuk menundukkan (memusnahkan) orang-orang mukmin” (QS. Al-Nisa (4): 141). Sedangkan hadits yang digunakan landasan normatif, yaitu :

لا يرث المسلم كافرا ولا الكافر مسلما

“Seorang Muslim tidak mewarisi kepada orang-orang kafir, begitu pula orang kafir tidak mewarisi kepada orang muslim”.

Ibn Rusyd mengakui bahwa sebagian besar (*jumhur*) ulama' melarang atau mengharamkan waris beda agama, terutama berdasarkan ayat dan hadits di atas. Dan ini merupakan problem mendasar fiqh yang melibatkan agama lain. Fiqh sangat tidak toleran dengan agama lain.

Namun demikian, masih terdapat perbedaan pendapat mengenai hukum seorang muslim mewarisi non muslim. Para ulama terbelah menjadi dua pendapat. Pertama mereka yang mutlak menolak waris beda agama, baik seorang muslim mewarisi seorang kafir atau sebaliknya. Berdasarkan kedua dalil di atas mazhab Shafi'i termasuk dalam kelompok ini.

Di awal telah disebutkan kalau kelompok ulama yang tidak setuju dengan waris beda agama secara mutlak adalah kelompok *jumhur*. Namun pada alinea selanjutnya tim penulis hanya menyebutkan mazhab shafi'i termasuk kelompok ini. Di sini terkesan hanya mazhab shafi'i saja yang mendukung pendapat pertama. Kita tidak boleh terkecoh dengan retorika penulisan seperti ini, karena yang sebenarnya menolak waris

beda agama adalah jumbuh ulama termasuk didalamnya ulama mazhab yang empat, (*mazahib al-Arba'ah*).

Kalau tim penulis hanya menyebutkan satu potong hadith saja, sebenarnya ada beberapa hadith yang dijadikan pijakan oleh para pendukung kelompok pertama ini, antara lain hadith dari Usamah bin Zaid:

2874 حَدَّثَنَا عُمَرُو بْنُ عَوْنٍ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنْ عُمَرُو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَاْفِرَ وَلَا الْكَاْفِرُ الْمُسْلِمَ (رواه الجماعة إلا النسائي)

Orang Islam tidak boleh mewarisi harta orang kafir dan orang kafir tidak boleh mewarisi harta orang Islam. Dari hadith ini sebenarnya sudah cukup tegas mengenai tidak bolehnya waris beda agama antara kedua belah pihak yang berlainan agama, sekalipun ada hubungan keluarga maupun menantu (perkawinan).⁹¹

Setelah diteliti hadith di atas terdapat dalam beberapa kitab dengan perawi yang sama dari rawi pertama hingga rawi ke enam. Dan setelah diteliti pada masing-masing perawi tidak didapatkan satu orang perawi pun yang tidak terpercayai, semuanya tergolong *Thiqah*, tetapi ada satu perawi yang tidak diketahui tahun wafatnya, yaitu 'amr bin 'usman. Setelah meneliti hadith tersebut Penulis berkesimpulan hadith di atas berstatus *marfu'* kepada Nabi Muhammad SAW dengan satu sanad. Adapun dari segi jumlah perawi yang meriwayatkan pada setiap thabagah bisa disebut sebagai hadith *mutawatir*. Karenanya tidak ada jalan untuk tidak menjadikannya sebagai hujjah. Imam Malik berkata : sejelek-jeleknya ilmu (hadith) adalah gharib, dan sebaik-baiknya ilmu adalah yang pasti dan

²³ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, Vol. VIII, 263

jasas serta diriwayatkan oleh banyak orang.⁹² Apalagi dari sisi eksistensinya, hadith tersebut tergolong hadith *sahih* karena sanadnya bersambung sampai nabi, para perawinya tidak tergolong adil dan *Thiqah* serta *dhabit*, matannya tidak ada yang bertentangan dengan dalil yang lain.

Dalam hadith yang lain dari Abdullah Ibn Umar :

2523 حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ حَبِيبِ الْمَعْلَمِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
جَدِّهِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَوَارِثُ أَهْلَ مِلَّتَيْنِ شَيْءٌ (رواه أحمد
وأبو داود وابن ماجه)

Imam al-Turmuzi juga meriwayatkannya dari Jabir. Tidak saling mewarisi antara dua pengikut agama yang berbeda, jadi pengikut dua agama antara agama yang satu dengan yang lainnya tidak saling mewarisi. Hadith kedua ini yang menurut Wahbah Zuhaili⁹³ lebih mendekati kebenaran (*ra>jih*), karena tidak ada wilayah (*munqati'*) antara seorang muslim dengan orang kafir.

Kedua mereka yang membolehkan seorang muslim mewarisi seorang kafir dan mengharamkan kebalikannya. Ini berdasarkan analogi (*Qiyas*) diperbolehkannya pernikahan seorang muslim dengan wanita non muslim (ahli kitab). Termasuk dalam kelompok kedua ini adalah Mu'adz ibn Jabal, Mu'awiyah, Said ibn Musayyab dan Masruq.⁹⁴

Al-Zuhaili menyebutkan yang termasuk kelompok kedua, bukan hanya yang disebutkan di atas, tetapi termasuk juga al-Hasan, ibn Hanafiyah, dan Muhammad ibn Ali ibn Husain. Kelompok ini berpendapat bahwa orang Islam mewarisi harta orang kafir dan orang kafir tidak dapat mewarisi harta

²⁴ Jalaluddin Abu al-Fadl abdurrahman al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi* (Beirut : Dar al-Fikr, 1993), 162

²⁵ Ibid, 263

²⁶ Tim Paramadina, *Fikih Lintas Agama*, 166

orang muslim. Dengan landasan hadits nabi : “*al-Islam ya’lu wala yu’la*”. Bahwa Islam adalah agama yang paling tinggi dan tidak ada yang lebih tinggi dari Islam.⁹⁵

Perbedaan pendapat di atas menunjukkan bahwa ulama’ terdahulu sebenarnya masih mencari jalan alternatif untuk mengakomodasi agama lain, namun yang tersosialisasi kadangkala hanya pandangan mayoritas, sedangkan pandangan ulama yang minoritas dihilangkan begitu saja.⁹⁶

Dalam pandangan yang lebih jauh hal-hal yang diharamkan dalam hak waris bukan merupakan hal yang absolut dan baku. Sewaktu-waktu hukum tersebut bisa berubah sesuai dengan konteks yang berbeda. Dulu ketika hukum waris ini turun, memang harus diakui adanya kekhawatiran dan ketakutan terhadap non muslim. Yang terjadi sebenarnya bukan hanya perbedaan agama, melainkan perbedaan kepentingan politik, kepentingan ekonomi antara komunitas muslim dengan non muslim. Sikap tersebut dapat dilihat pada sikap politis Umar ibn Khatab tatkala Hudzaifah dan Thalhah menikahi ahli kitab.⁹⁷

Dalam pandangan yang lebih mendasar, ayat yang digunakan para ulama fiqh klasik merupakan ayat yang tidak menunjuk langsung kepada pengharaman waris beda agama, melainkan hadits yang bersifat umum. Karenanya tidak bisa serta merta dapat dijadikan sebagai landasan pengharaman waris beda agama.

Dengan demikian, selanjutnya hukum waris harus dikembalikan kepada semangat awalnya, yaitu dalam konteks keluarga, keturunan, dan menantu, apapun agamanya. Yang menjadi tujuan utama dalam waris adalah memperlakukan hubungan keluarga. Dan logikanya, jika Islam menghargai

²⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami*, Vol. VIII, 263

²⁸ Tim Paramadina, *Fikih Lintas Agama*, 166

²⁹ *Ibid*, 167

agama lain dan mempersilahkan pernikahan dengan agama lain, maka secara otomatis waris beda agama diperbolehkan. Sedangkan hadits yang melarang waris beda agama harus dibaca dalam semangat zamannya, yang mana terdapat hubungan kurang sehat dengan agama lain(kafir). Maka bila hubungan muslim dengan non muslim dalam keadaan normal dan kondusif, secara otomatis matan hadits tersebut tidak bisa digunakan.⁹⁸

Kalau dipahami secara cermat, tim penulis buku memperbolehkan waris beda agama dengan beberapa alasan : *pertama* memanfaatkan tidak adanya dalil al-Qur'an yang secara tegas (*dhahir*) berbicara tentang larangan waris beda agama. *Kedua* menolak hadits yang eksistensinya diakui (*sahih*) dengan alasan hadits tersebut harus dikembalikan kepada semangat zamannya, karena mereka berasumsi bahwa pada masa permulaan pelarangan waris beda agama ini keadaan politik umat Islam ketika itu belum kondusif dan dianggap ada kekhawatiran dan ketakutan terhadap non muslim. *Ketiga* menganalogikan hukum waris beda agama dengan hukum kawin beda agama secara lebih luas yang sebelumnya dengan mudahnya telah diperbolehkan tim penulis.

Beberapa alasan di atas perlu dilacak kembali. Alasan pertama tim menampakkan secara nyata bahwa dalam melakukan perumusan buku yang disebutnya sebagai "buku fikih" tersebut, lebih mementingkan tercapainya terget dan tujuan, dalam hal ini membolehkan waris beda agama, sekalipun harus melupakan konsistensi penulisan. Misalnya di satu sisi, tim penulis menghendaki agar teks al-Qur'an tidak dipahami secara tekstual-normatif belaka, akan tetapi harus dipahami secara kontekstual-transformatif, seperti cara mereka dalam memahami ayat-ayat yang secara jelas melarang kawin beda agama. Namun pada sisi yang lain, demi

³⁰ Ibid, 167

mendukung keinginan untuk membolehkan waris beda agama tim penulis justru menggunakan pola pikir normatif dengan mencari dalil yang secara tekstual membicarakan larangan waris beda agama tadi,⁹⁹ yang kemudian tidak adanya nash tersebut dijadikan sebagai alat legitimator argumentasinya. Di sini sangat kentara adanya ambiguitas pemikiran, di satu sisi mengkampanyekan pemahaman kontekstual, namun di sisi yang lain justru meninggalkannya demi tercapainya tujuan.

Terhadap alasan yang kedua, penulis juga tidak setuju. Apa mungkin hadith Nabi tersebut ada karena adanya kekhawatiran dan ketakutan umat islam terhadap non muslim (kafir), terutama dalam bidang ekonomi dan politik ? sementara pada waktu itu umat Islam dengan negara kota Madinah telah kuat, baik secara politik maupun militer. Mereka ketika itu telah berhasil mengalahkan kemudian menguasai kaum Yahudi dan Kristen di Arabia Selatan (Yaman), Tengah (Madinah) dan Utara (Khaibar, Mu'tah dan Tabuk). Jika umat Islam telah kuat seperti itu, maka apakah mungkin di antara mereka masih ada kekhawatiran dan ketakutan terhadap non muslim, dan bisa dibilang keadaan tidak sedang kondusif ?

Selanjutnya menganalogikan kawin beda agama dengan waris beda agama secara lebih luas seperti alasan yang ketiga merupakan langkah yang perlu dilacak lebih jauh. Apalagi status hukum yang dibuat dalam membolehkan kawin

³¹ Seperti telah diketahui bahwa para ulama melarang waris beda agama dengan melandaskan pendapatnya pada Surat al-Nisa' (4): 141. Ayat ini memang secara tekstual tidak berbicara tentang larangan waris beda agama. Akan tetapi berbicara tentang jaminan Allah untuk tidak memberikan jalan kepada orang-orang kafir untuk menundukkan orang-orang mukmin. Oleh para mufassir "jalan" diartikan sebagai cara yang mungkin ditempuh oleh orang kafir untuk menguasai orang mukmin, dan salah satunya dengan pembagian warisan tadi. Menguasai harta warisan orang muslim juga termasuk jalan untuk menguasai mereka, karena itu waris beda agama dilarang.

beda agama jelas bertentangan dengan hukum Islam yang sudah ada yaitu hadith Nabi. Dalam metodologi hukum Islam (*usul fiqh*), pendekatan analogi (*qiyas*) dapat digunakan untuk mengistimbat suatu hukum dari suatu persoalan yang tidak ada atau belum ada dalilnya sama sekali dalam al-Qur'an, sunnah maupun ijma', dengan cara mempersamakan hukum cabang kepada pokok karena kesamaan *'illat (ratio legis)* hukumnya.¹⁰⁰

Dalam kasus waris beda agama memang secara eksplisit al-Qur'an tidak menyebutkan pelarangannya, tapi ada hadith yang sudah jelas-jelas diterima keberadaannya oleh para ulama (*sahih*), secara tegas dan jelas pula tidak ada jalan untuk melakukan analogi tentang kebolehan hukumnya, apalagi yang dijadikan hukum asal (pokok), hukum buatan tim penulis yang perlu diteliti lebih lanjut kebenarannya. Dengan kata lain, bagaimana jadinya hukum *furu'* yang lahir melalui hasil analogi dari hukum suatu hukum *asal* yang masih bersifat prasangka (*dhanni*), inilah yang termasuk analogi (*qiyas*) *batil*.

C. Do'a bersama antaragama

Do'a dalam Islam adalah "seruan, permintaan, permohonan pertolongan, dan ibadah kepada Allah supaya terhindar dari bahaya dan mendapat manfaat. Doa' adalah cara yang dilakukan manusia untuk berkomunikasi dengan Tuhan. Do'a adalah cara untuk mengingat Tuhan dan memohon pertolongan kepada-Nya. Do'a adalah ibadah kepada Tuhan.

Di samping itu Allah SWT menyuruh hamba-Nya untuk berdo'a kepada-Nya, dan dia akan memperkenankan do'a mereka, firman Allah: "*berdo'alah kepada-Ku, niscaya akan Ku-perkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang*

³² Penjelasan lebih lengkap mengenai Qiyas lihat Musthafa Sa'id al-Khinn, *Athar al-ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyiyat fi ikhtilaf al-Fuqaha* (Beirut : Mu'assah al-Risalah, 1982), 470-71

menyombongkan diri dari beribadah kepada-Ku, akan masuk neraka jahannam dalam keadaan hida-dina".(QS. 40: 60).

Dalam sebuah hadits riwayat al-Tirmizi, Ibn Majah, dan Abu Daud, Nabi Muhammad bersabda: "Do'a adalah ibadah. Tuhanmu berfirman: "berdo'alah kepada-Ku, niscaya Aku akan mengabulkannya untukmu", dalam hadits lain yang diriwayatkan oleh Ibn Hiban dan al-Tirmizi, Nabi bersabda:"Do'a adalah Ibadah". Dalam Hadith yang diriwayatkan al-Hakim dan Abu Ya'la, Nabi bersabda:"Do'a adalah senjata orang mukmin, tiang agama, dan cahaya langit dan bumi"¹⁰¹

Di samping itu do'a adalah fenomena umum yang dapat ditemukan dalam semua agama. Do'a adalah salah satu segi utama kehidupan keagamaan umat manusia. Friederich Hieler (1892-1967), seorang fenomenolog agama Jerman, mengatakan bahwa "orang-orang beragama, para pengkaji agama, para teolog semua kepercayaan dan kecenderungan, sepakat dalam berpendapat bahwa do'a adalah fenomena utama seluruh agama, jantung seluruh kesalehan," dan karena alasan ini, "tidak bisa diragukan sama sekali bahwa do'a adalah jantung dan pusat seluruh agama".¹⁰²

Belakangan ini, sering sekali kelompok dari tradisi-tradisi keagamaan yang berbeda melakukan do'a bersama. Do'a bersama sebenarnya adalah suatu bentuk perjumpaan dan dialog antara kelompok dari tradisi keagamaan yang berbeda. Oleh karena itu, "do'a bersama" dapat disebut "do'a antariman" atau "do'a antaragama".

Do'a seperti di atas sering kali dilakukan baik di tingkat nasional maupun internasional. Misalnya, do'a bersama untuk kedamaian dunia yang diprakarsai oleh Paus Yohanes Paulus II pada tanggal 26 Oktober 1986 di Italia bagian tengah. Di Mesir,

³³ Tim Penulis Paramadina, *Fikih Lintas Agama*, 93-4

³⁴ Ibid, 94

negara yang berpenduduk mayoritas muslim, sejak awal 1990-an orang-orang muslim dan orang-orang Kristen yang bergabung dalam Persaudaraan Keagamaan (*al-Ikha' al-Dini*), sering mengadakan pertemuan untuk do'a bersama. Di Indonesia pada Jum'at, 5 Juni 1998 juga dilakukan acara do'a bersama solidaritas antaragama yang bertempat di kediaman KH. Abdurrahman Wahid, Ciganjur Jakarta Selatan yang diorganisir oleh MADIA (Masyarakat Dialog Antaragama). Begitu juga sering disaksikan do'a bersama pada tingkat nasional di Indonesia, misalnya pada peringatan HUT Kemerdekaan RI (17 Agustus), Hari sumpah Pemuda, Hari Pahlawan, dan masih banyak contoh lain yang tidak dapat disebutkan di sini.¹⁰³

Nicolas Jonathan Woly, seorang sarjana teologi dari protestan Indonesia, mengklasifikasikan do'a ke dalam empat tipe. *Pertama* adalah do'a yang dilakukan ketika para pengikut kelompok keagamaan tertentu atau anggota manapun dari kelompok itu berdo'a untuk orang-orang yang menjadi anggota komunitas iman atau agama lain. *Kedua* do'a ketika seorang individu atau suatu kelompok keagamaan meminta do'a untuknya atau untuk mereka sendiri dari orang-orang lain yang bukan seiman atau seagama. *Ketiga* do'a yang dilakukan ketika pada suatu peristiwa dihadiri oleh para penganut agama-agama yang berbeda, satu orang memimpin mereka semua dalam melakukan do'a bersama itu. *Keempat* adalah do'a pada suatu peristiwa atau pertemuan yang dipimpin oleh para wakil dari masing-masing agama yang para anggotanya hadir dalam acara tersebut dengan cara mereka masing-masing.¹⁰⁴

³⁵ Ibid, 89

³⁶ Ibid, 95

Yang menjadi persoalan di sini, kaitannya dengan hukum Islam, adalah apakah ajaran Islam membolehkan orang-orang muslim berdo'a untuk orang-orang non muslim?, apakah ajaran Islam membolehkan meminta do'a untuk mereka dari orang-orang non muslim?, apakah ajaran Islam membolehkan orang-orang muslim berdo'a dalam pertemuan yang dihadiri oleh penganut agama yang berbeda-beda apabila satu orang memimpin para hadirin dalam memanjatkan do'a itu?, apakah ajaran Islam membolehkan orang-orang muslim berdo'a dalam suatu pertemuan yang dihadiri oleh penganut agama yang berbeda-beda dan masing-masing wakil dari agama-agama tersebut memimpin membaca do'a dengan cara agama masing-masing?

Menjawab pertanyaan yang pertama, sebuah pendapat menyatakan bahwa Allah melarang berdo'a untuk orang-orang non muslim. Dikatakan bahwa firman Allah. *“dan janganlah engkau sekali-kali menyalatkan (janazah) seorang yang meninggal di antara mereka (orang-orang munafik), dan janganlah engkau berdiri (mendo'akannya) di kuburnya,”* (QS. 9:84) adalah teguran terhadap Nabi. Sebelum teguran ini Allah telah berfirman, *“meskipun engkau memohonkan ampun bagi mereka tujuh puluh kali, Allah sekali-kali tidak akan memberikan ampun kepada mereka.”*(QS. 9:80). Namun demikian beliau bersabda: *“seandainya aku mengetahui bahwa jika aku tambah lebih dari tujuh puluh kali, Dia akan memberikan mereka ampun, tentu akan aku tambah”*. Maka Allah berfirman : *“Sama saja bagi mereka, apakah engkau memintakan ampun bagi mereka atau engkau tidak memintakan ampun bagi mereka, Allah sekali-kali tidak akan memberikan ampun kepada mereka.”* (QS. 63:6).

Larangan dalam ayat-ayat (QS. 9:80,84; QS.63:6;9:113-114) di atas adalah larangan berdo'a memintakan ampun bagi orang-orang munafik dan orang-orang *mushrik* khususnya yang telah meninggal, dan tidak semua orang non muslim itu

munafik dan *mushrik*. Di antara non muslim terdapat orang-orang yang bertauhid dan mempunyai hubungan baik dan bersahabat dengan Nabi dan orang-orang muslim, seperti Abu Thalib, Raja Negus, dan Mukhairiq. Karena itu, larangan berdo'a untuk orang-orang non muslim (ahli kitab) yang bukan munafik dan bukan pula *mushrik* tidak dapat diterapkan.¹⁰⁵

Pada pembahasan ini tim penulis tetap berkeyakinan bahwa ayat-ayat yang melarang seorang muslim mendo'akan non muslim tetap berlaku dengan membatasi non muslim yang dilarang dido'akan atau dimintai do'anya adalah umat non muslim munafik dan non muslim *mushrik* sesuai dengan kandungan leteral nash al-Qur'an diatas. Mereka membatasi bahwa tidak semua non muslim adalah munafik dan *mushrik*, tapi ada sebagian diantara mereka yang bertauhid kepada kepada Allah dan membina hubungan baik dengan Nabi kala itu. Kalau diperhatikan, mereka yang bertauhid dapat diartikan mereka telah masuk dalam agama Muhammad dengan cara bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah, karena inilah inti dari pada tauhid.

Karena itu dapat disimpulkan bahwa tim penulis juga beranggapan bahwa yang diperbolehkan mendo'akan non muslim yang bukan munafik dan bukan pula *mushrik* serta sudah bertauhid (masuk agama Islam). Dan tim penulis tetap tidak memperbolehkan mendo'akan non muslim munafik dan *mushrik*, sesuai dengan kandungan ayat al-Qur'an di atas. Jadi rumusan tim penulis tentang do'a bersama tipe pertama ini dapat diterima karena sesuai dengan shari'at Islam yang otoritatif.

Pada masa sekarang yang menjadi persoalan mendasar adalah bagaimana membedakan antara non muslim (Yahudi dan Kristen) yang munafik-*mushrik* dengan yang bukan. Apakah mereka yang selalu berbuat baik atau cukup sekedar berbuat

³⁷ Ibid, 99-102

baik dengan orang-orang muslim dalam kehidupan sehari-hari, ini sudah dapat dipandang sebagai bukan munafik dan bukan mushrik. Disinilah letak persoalannya. Menurut penulis selama mereka belum bertauhid sebagaimana dijelaskan di atas, mereka itu masih tergolong orang-orang munafik dan orang-orang mushrik., karena itu berdo'a untuk mereka tetap dilarang.

Beralih pada pertanyaan yang kedua, yang menjadi persoalan mendasar adalah apakah orang muslim (sebagai orang yang meminta do'a) dan orang non muslim (sebagai orang yang dimintai do'anya) keduanya menyembah Tuhan yang sama yaitu Tuhan Yang Maha Esa, Allah, sekalipun tata cara sembahannnya berbeda. Jika jawabannya "tidak" menyembah Tuhan yang sama, maka do'a meminta do'a kepada non muslim dilarang. Dan sebaliknya, jika menyembah Tuhan yang sama, maka meminta do'a dari orang-orang non muslim dibolehkan karena mereka dan orang-orang muslim percaya dan menyembah Tuhan yang sama, sekalipun dengan cara yang berbeda. Tidak ada larangan secara pasti tentang meminta do'a dari non muslim, tetapi lebih baik tidak dilakukan agar terbebas dari ketidakpastian¹⁰⁶

Kalimat terakhir (lebih baik tidak dilakukan agar terbebas dari ketidakpastian) dari tim penulis menegaskan pernyataan sebelumnya bahwa apabila non muslim yang dimintai do'anya untuk orang-orang muslim menyembah Tuhan yang satu (sama) dengan Tuhan orang-orang muslim, maka meminta do'a kepada mereka (non muslim) tidak dilarang. Dan sebaliknya jika mereka tidak menyembah Tuhan yang sama dengan Tuhan orang muslim maka meminta do'a kepada mereka jelas dilarang. Namun hal demikian tidak perlu terjadi karena akan mengantarkan orang-orang Islam pada ketidakpastian. Dari sini dapat disimpulkan bahwa pada

³⁸ Ibid, 103

dasarnya tim penulis tidak memperbolehkan melaksanakan do'a bersama dengan cara do'a tipe kedua di atas.

Mengenai jawaban dari pertanyaan yang ketiga, apabila yang memimpin do'a bersama tersebut adalah seorang muslim dan do'a yang dibaca tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka jenis do'a bersama seperti ini diperbolehkan. Bahkan sekalipun do'a bersama seperti ini dipimpin oleh seorang non muslim apabila yang dibaca tetap teks yang satu dibaca oleh dan untuk semua peserta dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka sama saja. Apalagi do'a tersebut demi kemaslahatan seperti kedamaian, kerukunan, persaudaraan, dan solidaritas. Yang menjadi persoalan apabila yang memimpin do'a justru orang non muslim.¹⁰⁷

Sedangkan jawaban untuk pertanyaan yang keempat lebih mudah diketahui jika hukum berdo'a bersama dengan tiga tipe yang pertama telah diketahui. Karena doa yang dibaca pada jenis do'a yang keempat ini tidak untuk orang non muslim, tetapi untuk orang muslim dan orang yang senasib dengan mereka, begitu juga do'a tipe ini orang-orang muslim tidak meminta do'a kepada orang-orang non muslim, dan yang memimpin do'a untuk mereka adalah dari kalangan muslim sendiri, jadi tidak ada persoalan serius yang harus di sikapi pada do'a bersama tipe ini.¹⁰⁸

Dari beberapa penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa sebenarnya do'a bersama (do'a antaragama) yang dirumuskan oleh tim penulis buku FLA adalah do'a yang dalam pelaksanaannya melibatkan penganut agama-agama lain (non muslim) dengan teks (bacaan do'a) yang dibacakan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Jadi

³⁹ Ibid, 104-6

⁴⁰ Ibid, 106-7

pembahasan ini hanyalah persoalan tempat, dan ditempat tersebut antara penganut agama Islam dengan penganut agama lain (non Islam) berdo'a bersama di suatu tempat yang diperuntukkan bagi penganut agama masing-masing dan dengan cara mereka masing untuk mendapatkan keselamatan dan kedamaian, dengan tujuan akhir menjalin hubungan baik antara pemeluk agama yang berbeda dalam tatanan kehidupan sosial kemasyarakatan dan tidak lebih dari itu.

Dan do'a semacam itu dalam pandangan penulis sah-sah saja, dan tidak ada bedanya antara penganut muslim berdo'a dengan cara mereka di tempat ibadah (masjid atau musalla), dengan berdo'a bersama-sama di suatu tempat terbuka dengan melibatkan penganut agama selain Islam. Tetapi mereka berdo'a dengan keyakinan mereka masing-masing dan dengan tata caranya masing-masing pula.

Namun kemudian menjadi persoalan tatkala yang memimpin do'a adalah seorang non muslim. Dalam hal ini perlu mendapat perhatian karena yang pasti orang non muslim yang berdo'a dengan caranya sendiri dan memanjatkan do'anya kepada tuhan dan keyakinannya sendiri pula, apakah dalam hal ini kaum muslim diperbolehkan mengikutinya dengan mengatakan kalimat "amin" seperti layaknya ketika seorang muslim memanjatkan do'a.

Menurut analisa penulis, orang muslim tidak boleh (haram) meng-amin-i orang non muslim yang sedang berdo'a, alasannya karena seperti dijelaskan di awal non muslim berdo'a dan meminta kepada tuhan mereka, kalau seorang muslim meng-amin-nya itu sama halnya dengan meminta kepada tuhan yang sama, tuhan dan keyakinan non muslim, ini akan membawa kepada hal-hal yang mengikis keimanan seorang muslim.

BAB 6

**BERBAGAI PENDEKATAN PEMBAHARUAN
HUKUM ISLAM****A. Metode Ijtihad al-Shafi'i**

Munculnya aliran-aliran (mazhab) dalam pemikiran hukum Islam sekitar abad II Hijriyah, hampir saja menghentikan pelaksanaan Pembaharuan (*Ijtihad*) hukum Islam itu sendiri yang pada waktu itu kian marak. Hal tersebut lebih dikarenakan kuatnya pengaruh dari masing-masing aliran terhadap masyarakat pada zamannya. Aliran tersebut terus berkembang dari satu daerah ke daerah yang lain, dan mampu memberikan tawaran “alternatif” bagi masyarakat muslim dalam mengantisipasi persoalan-persoalan *figh* yang terus berkembang. Sehingga tidak heran kalau sampai muncul anggapan bahwa *Ijtihad* pada masa itu tidak lagi diperlukan, karena pemikiran mazhab tentang masalah *figh* (ibadah dan Mu'amalah) sudah cukup memadai untuk menjawab tantangan zaman.

Salah satu Mazhab *figh* yang sangat dominan pengaruhnya di masyarakat sejak diproklamirkannya mazhab tersebut, adalah mazhab Shafi'i (150 H). Aliran tersebut menyebar ke berbagai penjuru dunia, melampaui mazhab-mazhab yang lain, yang sudah ada sebelumnya.

Perkembangan Mazhab Shafi'i ini meliputi Irak, lalu berkembang dan tersebar ke khurasan, Pakistan, Syam, Yaman, Persia, Hijaz, India, dan daerah-daerah Afrika dan Andalusia sesudah Tahun 300 H. kemudian tersiar bukan hanya di Afrika, tetapi di seluruh pelosok negeri-negeri Islam baik di Barat maupun Timur yang dibawa oleh murid-muridnya dari satu negeri ke negeri yang lain, termasuk pula ke Indonesia. Kalau dilihat Praktek Ibadah dan Mu'amalah mayoritas umat Islam di Indonesia mengikuti Figh Mazhab Shafi'i.

Maka, pertanyaan yang muncul adalah ada apa dibalik tersebarnya aliran tersebut secara lebih cepat dan gampang diterima oleh masyarakat muslim di berbagai tempat dan dijadikan sebagai sandaran dalam praktek ibadah dan mu'amalah mereka, ketimbang aliran-aliran mazhab lain yang sudah ada sebelumnya dan bahkan sesudahnya.

Pertanyaan di atas membutuhkan paparan dan gambaran yang lebih memberikan pemahaman dan arahan konkrit, sehingga orang-orang yang mempergunakan jalan aliran ini dalam praktek ibadahnya sehari-hari, tidak sekedar ikut-ikutan (*taqlid buta*). Tulisan ini akan mencoba mengetengahkan gambarannya dengan melihat Ijtihad dari tokoh mazhab al-Shafi'i yang menjadi akar tumbuh dan berkembangnya aliran Shafi'iyah ini. Dengan melihat secara langsung proses ijtihad tokoh utama dan pencetus mazhab ini, diharapkan mampu memberikan gambaran terhadap jawaban pertanyaan di atas.

Biografi al-Syafi'i

Imam al-Shafi'i lahir pada Tahun 150 H/767 M di Gazah, Palestina.¹⁰⁹ Beliau lahir dengan nama lengkap Abu Abdullah Muhammad Ibn Idris Ibn Abbas Ibn Shafi'i Ibn 'Ubaid Ibn Yazid Ibn Hashim ibn Abd al-Muthallib ibn Abd al-Manaf ibn Qushay ibn Kilab al-Qushairy (selanjutnya di baca : al-Shafi'i). Nama al-Shafi'i diambilkan dari Nama kakeknya, Shafi', dan Qushay ibn Kilab adalah juga kakek Nabi Muhammad.¹¹⁰

Abd. Al-Manaf ibn Qushay kakek kesembilan dari al-Shafi'i adalah Abd Manaf ibn Qushay kakek ke empat dari Nabi, jadi nasab al-Shafi'i bertemu dengan Nabi pada Abd. Manaf. Sedangkan dari nasab ibunya, al-Shafi'i ibn Fathimah binti Abdullah ibn Hasan ibn Husen ibn Ali ibn Abi Thalib, jadi al-Shafi'i dari Nasab ibunya ini adalah termasuk cucu sayyidina Ali Ibn Abi Thalib menantu Rasulullah.¹¹¹

Al-Shafi'i hidup pada masa pemerintahan 'Abbasiyah dengan dua periode khalifah yang berbeda, khalifah pertamanya Harun al-Rashid (170-193H.) dan kedua al-Ma'mun (198 – 218 H). ketika ayah dan ibunya sedang pergi ke syam dalam suatu urusan, beliau lahir, dan menurut suatu riwayat kelahirannya bersamaan dengan wafatnya Imam Abu Hanifah, pendiri mazhab Hanafi.

Sejak kecil al-Shafi'i sudah ditinggal wafat ayahnya, dan setelah berumur dua tahun, ia dibawa pergi ibunya kembali ke

¹⁰⁹Itu menurut pendapat yang mashhur dan terbanyak, ada suatu riwayat yang mengatakan bahwa al-Shafi'i lahir di Asqqolan, suatu tempat yang agak jauh dari Gazah, ada juga pendapat yang mengatakan bahwa al-shafi'e lahir di Yaman. Dan untuk menyatukan ketiga pendapat tersebut sebenarnya beliau lahir di Gazah, kemudian pindah ke Asqolan dan besar disana yang keduanya termasuk dari daerah Yaman. Lihat selengkapnya, Ahmad al-Shirbasi, *al-Aimmah al-Arba'ah*, (Dar al-Hilal, tt), 121-122

¹¹⁰Faruq 'Abd al-Mu'ti, *al-Imam al-Shafi'i*, (Beirut : Dar al-Kutub al-ilmiah, 1992), 5

¹¹¹Huzaimah Tahido Yaggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, (Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1999), 121

makkah – untuk menjaga kemulyaan nasabnya- dan disanalah al-Shafi'i menghabiskan masa kanak-kanaknya dan sekaligus memulai pengembaraan keilmuannya.

Pada umur 7 tahun al-Shafi'i sudah mampu menghafal al-Qur'an yang dipelajarinya dari seorang Qori' kota makkah yang bernama Ismail ibn Qastantin. Disana al-Shafi'i juga belajar Bahasa Arab dari para lama' waktu itu sekitar sepuluh tahun lamanya, termasuk juga belajar sastra arab, shi'ir-shi'ir berbahasa arab asli dan murni.¹¹²

Sehingga tidak heran kalau sebelum menekuni fiqh dan hadith, al-Shafi'i sangat tertarik dengan shi'ir-shi'ir dan sajak bahasa arab. Beberapa waktu kemudian ia mulai belajar hadith dan fiqh. Ilmu fiqhnya al-Shafi'i belajar dari ahli fiqh setempat bernama Muslim ibn Khalid al-Zanjy, sedang hadithnya pertama kali ia belajar dari Sufyan ibn 'Uyaynah (w. 198 H.)¹¹³.

Dalam usianya yang ke 13 tahun ia sudah menghafal kitab al-Muwattha'nya imam malik dan belajar langsung pengarangnya setelah al-Shafi'i menghafal kitab tersebut. Sebagai Murid Imam Malik al-Shafi'i terkenal sebagai murid yang cerdas dan dhabith (kuat hafalannya). Ia berguru kepada imam malik sampai sampai guru hadithnya tersebut meninggal dunia. Kemudian al-Shafi'i merantau ke Yaman tahun 184 H.

Tahun 195 H. al-Shafi'i pergi ke baghdad dan menetap disana selama dua tahun sebelum kembali lagi ke makkah. Setelah itu ia kembali lagi ke Bagdad pada tahun 198 H. dan menetap di sana. Beberapa bulan kemudian pergi ke mesir dan menetap disana sampai meninggal dunia pada tanggal 29 rajab dan dikuburkan di *mishra al-qodima*.¹¹⁴

¹¹²Huzaimah, *Pengantar pebandingan*, 121

¹¹³Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan keagungan Mazhab Shafi'i*, (Jakarta : Pustaka Tarbiyah, 1981), 116,19

¹¹⁴lihat Huzaimah, *Pengantar Perbandingan*, 123

Itulah sekilas mengenai biografi al-Shafi'i yang hidup sebagai orang yang fakir dan Yatim, namun kondisi tersebut tidak mempengaruhi kemauannya untuk belajar banyak tentang berbagai disiplin keilmuan, dan sebaliknya justru kondisi itulah yang mendorongnya untuk menjadi seorang mujtahid Mustaqil.

Pengembaraan Intelektual al-Shafi'i

Al-Shafi'i hidup pada masa pemerintahan 'Abbasiyah dengan khalifah pemegang kekuasaan Harun al-Rashid dan al-Ma'mun. pada waktu itu kondisi dunia Islam sedang mencapai puncak kejayaannya yang ditandai oleh berbagai kemajuan disegala bidang, termasuk bidang keilmuan. Diantara pusat-pusat keilmuan pada waktu itu adalah Makkah, Madinah, Kufah (Irak), Sham (Damaskus) dan Mesir.¹¹⁵ Seperti diketahui bahwa aliran-aliran *fiqh* pada awal perkembangannya sebagai aliran yang berpusat dikota-kota tertentu, sehingga nama aliran *fiqh* ketika itu selalu dinisbahkan kepada nama kota yang menjadi basis aliran tersebut, karena masing-masing kota mempunyai aliran tokoh sendiri yang berjasa dalam perkembangan hukum Islam di wilayahnya.¹¹⁶

Fiqh Aliran Makkah misalnya, berakar pada ibn 'Abbas seorang sahabat Nabi terkemuka, ibn 'Abbas menetap di makkah setelah tidak menjabat wali kota Basrah.¹¹⁷ Di makkah ia terkenal sebagai guru Al-Qur'an, Tafsir dan ilmu-ilmu lainnya yang terkait dengan tafsir. Dan diantara orang yang mewarisi ilmu-ilmu tersebut dari Ibn 'Abbas adalah al-Shafi'i.

Fiqh aliran Madinah berakar pada Umar, Aishah, ibn umar dan beberapa tokoh lainnya, sebelum kemudian dilanjutkan

¹¹⁵Siradjuddin Abbas, *Sejarah*, 15

¹¹⁶A. Qodri Azizy, "The Concept of Madhhab and The Question of Its Boundary", dalam *Al-Jami'ah*, 59 (1996), 83

¹¹⁷Abdul Mun'im Saleh, *Mazhab Shafi'i, Kajian Konsep al-Maslahah*, (Yogyakarta : Ittaqo Press, 2001), 9

oleh pata tabi'in yang terkenal dengan sebutan "al-Fuqoha' al-sab'ah" (tujuh serangkai ahli fiqh). Al-Shafi'i juga banyak belajar di kota ini kepada para ulama' terkenal waktu itu dari berbagai ilmu.

Dari Madinah al-Shafi'i mengembara ke Yaman dan belajar fiqh peninggalan Mu'adh ibn Jabal yang ia terima dari Mutraf ibn Mazin dan Hisham ibn Yusuf. Kemudian dari Umar ibn Salmah ia belajar fiqh kepada al-awza'i seorang ahli fiqh dari Sham (Syiria). Dan dari Yahya ibn Hasan al-Shafi'i juga belajar fiqh kepada al-Layth, seorang ahli fiqh dari Mesir.¹¹⁸

Sedangkan fiqh aliran Irak, al-Shafi'i mengenalnya dari Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani- seorang ahli fiqh aliran rasionalis- murid Imam Abu Hanifah.¹¹⁹ Fiqh aliran Irak ini berakar pada Sabhat Ibn Mas'ud dan Ali Ibn Abi Thalib dan dilanjutkan oleh para tabi'in dan Abu Hanifah serta murid-muridnya. Al-Shafi'i datang ke Irak dua kali, pertama ketika ia tinggal di Madinah, dan yang kedua kalinya datang lagi ke Irak setelah beberapa lama tinggal di Yaman.

Kalau dilihat dari pengembaran intelektualnya di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Shafi'i mempunyai ilmu pengetahuan yang sangat luas dalam bidang bahasa dan sastra, hadith, fiqh dan lain-lain yang mana ilmu-ilmu tersebut ia peroleh dari gurugurunya yang memiliki latar belakang yang berbeda-beda dan dari daerah (kondisi sosial) yang berbeda-beda pula.

Akar Ijtihad al-Shafi'i : Paduan Dua Pola Pemikiran "Kontradiktif"

Dalam pemikiran fiqhnya, al-Shafi'i, tidak dapat lepas dari latar belakang keilmuan yang dipelajarinya. Sebagaimana

¹¹⁸Muhyiddin 'Abd al-salam, *Mawqif al-Imam al-Shafi'i*, (Beirut : Dar al-Fikr, tt), 28

¹¹⁹Sulaiman Fayyadh, *Aimmah al-Islam al-arba'ah*, (Kairo : Muassasah al-Ahram, 1996), 129

dijelaskan diawal bahwa al-Shafi'i berguru kepada banyak orang 'alim yang memiliki latar belakang yang berbeda, sehingga ilmu yang didapatinya pun tentu berbeda. kalau diperhatikan, setidaknya ada dua kecenderungan pola berfikir yang menonjol mempengaruhi *basic* keilmuan imam Shafi'i, *pertama*, dari mereka yang kecenderungan berfikirnya tekstual (*ahl al-Hadith*)¹²⁰ yang berkembang di Madinah dengan tokoh utamanya Imam Malik.

Kedua, mereka yang kecenderungan berfikirnya Rasional (*ahl al-Ra'y*)¹²¹, berkembang di Irak. Namun demikian perlu menjadi perhatian bahwa walau ada dikotomi pemikiran yang agaknya bertolak belakang, namun bukan berarti salah satu kecenderungan tersebut tidak menerima sama sekali terhadap kecenderungan lainnya. Artinya aliran *ahl al-ra'y* tidak berarti menolak sama sekali pemahaman teks, begitu juga sebaliknya.¹²²

Dua aliran pemikiran di atas yang mempengaruhi pola berfikirnya al-Shafi'i yang berpengaruh pula terhadap pemikiran *fighnya*. Al-Shafi'i melihat adanya kelebihan dari kedua aliran

¹²⁰ Para ahli sejarah pertumbuhan dan perkembangan hukum Islam menjelaskan bahwa aliran Tradisionalis (*ahl al-Hadith*) adalah satu kelanjutan dari mazhab para sahabat yang khawatir dengan adanya pertentangan dengan nash-nash yang membuat mereka sangat berhati-hati, dan tidak pernah terlalu jauh berpedoman, kecuali kepada nash itu sendiri, tokoh yang paling terkait dengan aliran ini adalah Abdullah Ibn Umar ibn al-Khattab, Abdullah ibn amr Ibn al-As, al-zubayr dan Abdullah ibn Abbas. Baca, Taha Jabir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence (Usul al-figh al-Islami)*, terj. Yusdani (Yogyakarta, UII Press, 2001), 39

¹²¹ Adalah perkembangan lebih lanjut mazhab Umar dan Abdullah ibn mas'ud, mereka adalah para tokoh sahabat yang yang terkenal dalam penggunaan *ra'y* nya. Zaman selanjutnya alqomah al-Nakha'l, tokoh yang dipengaruhi oleh pemikiran merekadan seterusnya Hammad ibn Abu Sulayman menjadi guru Abu Hanifah. Baca, Ibid, 38-39

¹²² lihat Shawqi 'Abd al-Sahi, *al-Madkhal li Dirasat al-Figh al-Islami*, (Kairo : Maktabat al-Nahdhah al-Misriyyah, 1989), 66

tersebut, sehingga ia mengkomparasikan kedua aliran tersebut menjadi aliran baru, aliran yang berada diantara kedua pemikiran *ahl al-ra'y* dan *ahl al-Hadith*.

Hal tersebut terjadi disamping karena latar belakang keilmuan yang mempengaruhi pemikirannya, situasi tempat, setting sosial, juga karena disadarinya bahwa manfaat dari kedua kecenderungan tersebut dalam *figh* Islam. Kecenderungan *ahl al-Ra'y* misalnya, telah berjasa dalam pengumpulan hadith-hadith dan fatwa-fatwa serta keputusan para sahabat yang mereka temui, misalnya mereka telah berhasil mengungkap alasan-alasan hukum (*'Illah*) dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi, dimana hasilnya dipergunakan untuk menyelesaikan permasalahan hukum baru yang muncul. Termasuk juga mempelajari dan mengolah berbagai implikasi ilmu Ushul *Fig*h untuk mencari hal-hal yang berguna dalam mengantisipasi kemungkinan perkembangan zaman.

Sedangkan *ahl al-hadith* berhasil melestarikan berbagai peninggalan atau riwayat dari masa-masa pertama Islam, seperti sunnah nabi, pendapat sahabat dan *tabi'in* serta fatwa-fatwa dan keputusan mereka, baik dalam bentuk ingatan maupun tulisan.

Intinya adalah bahwa situasi ketika al-Shafi'i muncul dalam kancah pemikiran hukum Islam, ada dua keprihatinan utama pada saat itu, *pertama*, pengkutuban yang kelihatan tidak terjembatani antara dua aliran *figh*, yaitu aliran rasionalis (*ahl al-Ra'y*) dan aliran tradisionalis (*ahl al-Hadith*). Keprihatinan *kedua*, kesemrawutan metodologis dalam pemikiran hukum. Maka agenda-agenda pembahasan yang ditawarkan al-Shafi'i dimaksudkan untuk memecahkan kedua keprihatinan tersebut sekaligus. Ia datang dengan metodologi yang tertib dan penalarannya yang sistemik hingga cukup berpengaruh terhadap semua aliran hukum khususnya Sunni.¹²³

¹²³Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence*, (Delhi : Adam Publishers & Distributors, 1994), 25

Pernyataan diatas senada dengan perkataan Imam Ahmad bahwa pada awalnya, fiqh menjadi belunggu bagi ahlinya sampai suatu ketika Allah membukakannya melalui al-Shafi'i, al-Shafi'i datang dengan lembaran baru bagi kajian fiqh dan merupakan sensasi baru sejak ia mengumumkan mazhabnya pada tahun 150 H. begitu juga al-Karabisi, mengatakan bahwa "Tadinya kami tidak tahu apa itu al-Kitab, al-Sunnah maupun al-ijma' sampai suatu ketika al-Shafi'ilah yang berbicara tentang ketiganya".¹²⁴

Demikianlah al-Shafi'i memang memiliki banyak kelebihan dan pengalaman yang ia peroleh dari berbagai aliran fiqh, sehingga ia mengerti kekuatan dan kelemahan, luas dan sempitnya pandangan masing-masing mazhab yang telah ada sebelumnya. Dengan bekal inilah al-Shafi'i mulai melangkah memberikan kritikan terhadap mazhab-mazhab tersebut yang kemudian ia mengambil jalan keluar sendiri.

Pertama al-Shafi'i berbeda pendapat dengan gurunya, Imam Malik. ia mengkritik fiqh gurunya itu dan melahirkan sebuah kitab *Khilaf Malik* (Sanggahan atas Malik).¹²⁵ Begitu juga ia mengkritik tajam dan melakukan perdebatan-perdebatan sengit dengan pemuka mazhab Hanafi. Namun demikian, disamping menyampaikan kritikan yang cukup tajam terhadap dua gurunya tersebut, beliau juga mengambil sebagian pendapatnya yang

¹²⁴ Mohammmad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazdahib al-Fiqhiyah*, (Kairo : Matba'at al-Madani, tt), 273. Lihat juga Sulaiman Fayyadh, *Aimmah al-Islam*, 130

¹²⁵ dalam kitabnya tersebut al-Syafi'i menjelaskan tentang temuannya dalam beberapa kasus hukum yang telah dirumuskan imam Malik, antara lain, bahwa Imam Malik merumuskan pendapat-pendapat hukumnya berdasarkan prinsip-prinsip umum dan menafikan yang khusus, dan pada waktu lain kadang sebaliknya. Al-Shafi'i juga menemukan bahwa Malik kadangkadang menolak sebuah hadith dan lebih mengutamakan pendapat sahabat dan tabi'in. ada juga yang menolak pendapat sahabat dan mengutamakan pendapat tabi'in dan bahkan pendapatnya senddri dsb. Al-alwani, *Source Methodology...*, 45

dianggap cukup kuat untuk dijadikan sebagai landasan dalam penggalian hukum Islam, walaupun dengan berbagai tambahan dan syarat-syarat yang sangat ketat dan hati-hati.

Misalnya al-Shafi'i sependapat dengan aliran Maliki (*ahl al-Hadith*) dalam menetapkan al-Qur'an sebagai dasar pertama Hukum Islam, sunnah sebagai sumber kedua, dan Ijma' sebagai sumber setelah al-Qur'an dan Sunnah, akan tetapi ia memberikan persyaratan-persyaratan yang ketat, sehingga ijma' bukan semata-mata hasil pikiran para ahli tanpa ketentuan-ketentuan yang pasti.

Namun dipihak lain, al-Shafi'i juga sependapat dengan golongan Hanafiyah (*Ahl al-Ra'y*), dalam kecenderungan menggunakan Ijtihad atau rasio. Akan tetapi dengan syarat dan batas-batas tertentu, bahwa dasar Ijtihad atau penggunaan pikiran tersebut harus berbentuk *qiyas* (analogi)¹²⁶ dengan ketentuan-ketentuan yang jelas pula.

Dari hasil kritik dan perdebatan sengit terhadap kedua mazhab tersebut akhirnya al-Shafi'i mengambil jalan sendiri dan memunculkan tesis baru, yaitu apa yang digambarkan disini sebagai sintesis antara *figh ahl al-Ra'y* dengan *figh ahl al-Hadith*. Dengan jalan merekonsiliasi dua pola pemikiran tersebut menjadi sebuah aliran sendiri, yaitu sebuah pandangan yang telah diterima secara umum, bahwa *al-Risalah*, merupakan usaha awal al-Shafi'i untuk menyintesis pengalaman keilmuan pemikiran manusia (*rasio*) dan asimilasi wahyu yang lengkap sebagai dasar dari hukum Islam, inilah yang dalam pandangan *Hallaq*¹²⁷ dikenal sebagai sebuah "rekonsiliasi" antara kaum tradisional dan kaum rasionalis.

Maka, atas keberhasilan al-Shafi'i memunculkan mazhab baru yang merupakan perpaduan antara dua aliran yang

¹²⁷ lihat Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Terj. E Kusnadiningrat dan Abd. Haris bin Wahid (Jakarta : Rajawali Press, 2001), 51

bertentangan tersebut, dengan dasar *fighnya* yang berupa al-Qur'an, al-Sunnah dan Rasio (*qiyas*), para ahli menyebutnya sebagai *Mujaddid* kedua dalam Islam sesudah Khalifah 'Umar Ibn Abd al-'Aziz.¹²⁸ Namun demikian terhadap hasil kerja al-Shafi'i tersebut banyak juga yang menyampaikan kritikan dan keberatan-keberatan.¹²⁹

Demikianlah perkembangan Ijtihad al-Shafi'i dalam menggali hukum Islam bagi permasalahan baru, yang dikeluarkan dari al-Qur'an dan Sunnah dengan Jalan analogi (*Qiyas*). Dimana Kalau dipandang secara periodik dapat dibagi dalam tiga masa, *pertama*, ketika ia di Makkah selama kira-kira sembilan Tahun, *kedua*, di Bagdad (pada kunjungannya yang kedua) kira-kira selama tiga Tahun, dan yang *ketiga*, di Mesir (kairo) sekitar empat Tahun.¹³⁰

Selama tiga periode tersebut, al-Shafi'i memunculkan dua pandangan *Figh*, yang saat ini dikenal dengan *Qaul Qadim* yang dicetuskannya di Irak dan terkumpul dalam kitabnya yang bernama *al-Hujjah*, dan *Qaul Jadid* yang dicetuskannya di Mesir dan terdapat dalam kitabnya *al-Umm*. Adanya dua pandangan hasil ijtihad tersebut disebabkan perbedaan situasi sosial dan tempat yang mempengaruhi ijtihadnya, yaitu antara Irak dan Mesir. Ada juga

¹²⁸Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modern*, ter. H. Husein Muhammad (Jakarta : P3M, 1986), 29

¹²⁹ Sekalipun banyak para pemikir yang datang kemudian, juga pemikir kontemporer yang memandang bahwa konsep analogi yang dibangun al-shafi'i tidak relevan lagi untuk diterapkan saat ini, karena dianggap tetap mementingkan teks dari pada rasio. Mereka juga menawarkan berbagai metode baru, seperti konsep *al-Maslahahnya* al-Syatibi, dan konsep *dekonstruksinya* Mohammad Arkoun. Akan tetapi mereka hanya mampu berbicara pada tataran konsep metodologis dan tidak sama sekali menyentuh pada produk-produk hukum yang konkrit sebagaimana dilakukan al-Shafi'i. Dengan demikian berarti pula bahwa konsep atau teori mereka belum teruji dalam tataran praksis.

¹³⁰Sulaiman Fayyadh, *Aimmah*, 129

yang mengatakan bahwa alasan al-shafi'i merubah pendapatnya dengan memunculkan *Qaul Jadid* nya, karena ia menemukan hadith yang tidak ia temukan sebelumnya, memang dalam masalah ini pendapat para ahli sangat variatif, namun ada sebuah hasil penelitian, megatakan bahwa modifikasi *qaul qodim* menjadi *qaul jadid* yang dilakukan al-Shafi'i lebih didasari oleh perubahan logika (*berfikir logis*) dari pada didasari oleh temuan hadith-hadith baru.¹³¹ Sedangkan ketika di Makkah, belum jelas apakah yang disampaikan di sana *qaul Qodimnya* atau *qaul Jadidnya*, tetapi kalau dilihat dari sejarah perjalanannya dapat diperkirakan bahwa pendapatnya yang di Makkah adalah *qaul qadim*-nya.

Namun saat ini tidak untuk membicarakan *qaul qadim* dan *qaul Jadidnya*, yang terpenting adalah bahwa bagaimana sisi metodologis penggalian hukum Islam seperti yang telah dilakukan al-Shafi'i dapat diimplementasikan untuk menjawab persoalan hukum yang sedang berkembang saat ini. Sekalipun tidak menggunakan metode analogisnya secara murni, karena metode tersebut memang sangat sulit untuk dipakai sekarang, terumata untuk menemukan *rasio legis* nya. Tetapi bagaimanapun caranya dua unsur pemikiran (tradisonal dan rasional) tersebut sama-sama dijalankan secara sinergis, sehingga akan menghasilkan suatu produk hukum yang tidak terlalu mengedepankan teks dan tidak juga rasio manusia, keduanya harus digunakan secara seimbang.

Sebagaimana diketahui bahwa manusia mempunyai penalaran sentral dalam pemikiran dan pembentukan hukum islam, hukum islam adalah hukum tuhan yang dibuat untuk kepentingan manusia di bumi, karenanya "bahasa" hukum yang digunakan haruslah bahasa yang dimengerti oleh manusia itu sendiri. Artinya bahwa manusia diberi kesempatan untuk melakukan tafsir (*interpretation*) yang luas dengan tetap mempertimbangkan sisi-sisi tekstual, terhadap pembuatan hukum Islam. Dan yang paling

¹³¹Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam, Studi tentang Qawl qadim dan qawl Jadid* (Jakarta : Rajawali Press, 2002), 311

penting juga, apapun nama istilah yang digunakan sebagai konotasi bagi suatu metode penggalian hukum yang digunakan, dua unsur (teks dan rasio) sebagaimana dijelaskan diatas adalah suatu keharusan mutlak untuk diperhatikan.

Sumber dan Metode Ijtihad al-Shafi'i

Dalam menyandarkan hasil Ijtihadnya al-Shafi'i menetapkan rujukan (sumber-sumber) ijtihadnya dengan menjelaskan posisi Yuridisnya, menurutnya urutan sumber hukum Islam secara garis besarnya adalah 1) al-Qur'an dan al-Sunnah, 2) *Ijma'* dan 3) Pendapat Shahabat, 4) *Qiyas*. Hal ini sesuai dengan apa yang disebutkan dalam kitab al-Risalahnya :*"Tidak boleh seseorang mengatakan dalam hukum selamanya, ini halal, ini haram kecuali kalau ada pengetahuan tentang itu. Pengetahuan itu adalah Al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas"*.¹³²

Pernyataan di atas senada dengan apa yang tercantum dalam kitabnya *al-Umm*, sebagai berikut : *"ilmu/pengetahuan itu ada beberapa tingkatan, pertama al-Qur'an dan al-Sunnah, kemudian jika keduanya tidak ada, maka ijma', perkataan para sahabat, dan qiyas. Dan sesungguhnya pengetahuan itu dimulai dari yang paling utama"*¹³³

Dari pokok-pokok pikiran di atas, maka menjadi jelas bahwa ada empat sumber pokok yang dijadikan al-Shafi'i sebagai pijakan dalam pembentukan atau penetapan hukum Islam. Dimana penggunaannya harus diurut dari yang paling utama, dan yang paling utama dipergunakan oleh al-Shafi'i sebagai dasar ijtihadnya adalah al-Qur'an dan al-Hadith sebagai urutan pertama dan utama, dan untuk lebih jelasnya dapat diuraikan secara berurutan sebagai berikut :

¹³²Mohammad Ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah, fi ushul al-Figh*, (Kairo : Musthafa al-Halabi, 1940), 39

¹³³Mohammad Ibn Idris Al-Shafi'i, *al-Umm*, Vol. 7 (Beirut : Dar al-Ma'rifah, tt), 246

1. *Al-Qur'an dan Al-Sunnah.*

Dalam menjadikan Al-Qur'an dan Al-Sunnah sebagai Hujjah al-Shafi'i memandang keduanya sebagai dua dalil hukum yang memiliki kedudukan yang setara, al-Sunnah menurutnya satu martabat dengan al-Qur'an, karena menurutnya al-Sunnah itu menjelaskan al-Qur'an, terkecuali Hadith Ahad, tidak sama martabatnya dengan Al-Qur'an dan Hadith Mutawatir, karena hanya Al-Qur'an dan Hadith Mutawatirlah yang *Qat'iy al-Thubut*. Begitu juga karena al-Sunnah itu adalah wahyu sebagaimana Al-Qur'an, meskipun kekuatan Al-Sunnah secara terpisah tidak sekuat al-Qur'an.

Maka, dalam aplikasinya, cara yang ditempuh al-Shafi'i adalah apabila dalam al-Qur'an sudah tidak ditemukan dalil yang dicari, ia menggunakan hadith Mutawatir, jika Hadith mutawatir juga tidak ada, ia menggunakan *Khabar Ahad*, dan jika tidak ditemukan dalam kesemuanya diatas, ia menetapkan hukum berdasarkan Zahir al-Qur'an atau Sunnah secara berurut, kemudian dicari *Mukhassisnya*. Menurut Sayyid Mohammad Musa, jika al-Shafi'i tidak menemukan dari dzahir Nash al-Qur'an dan Sunnah serta *Mukhassisnya*, maka ia mencari dari apa yang pernah dilakukan atau diputuskan nabi. Dan jika belum juga ditemukan, maka ia cari bagaimana pendapat Sahabat (*ijma' Sahabat*).¹³⁴

Dalam memahami al-Qur'an al-Shafi'i menjelaskan klasifikasi kata-kata. Masuknya orang Non-Arab ke wilayah Islam menimbulkan kekhawatiran tercemarnya kemurnian *Shari'ah* dan bahasa al-Qur'an.¹³⁵ Klasifikasi tersebut dimaksudkan agar al-Qur'an dibiarkan berbicara dengan

¹³⁴ Huzaemah, *Pengantar*, 128

¹³⁵ Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge : Islamic Texts Society, 1991), 6

kata-katanya sendiri, dan meminimalkan distorsi dalam proses interpretasi.

2. *Ijma'.*

Al-Shafi'i juga menjadikan *ijma'* sebagai Hujjah, dan menempatkannya setelah al-Qur'an dan al-Sunnah sebelum *qiyas*. Menurutnya *Ijma'* adalah *ijma'* ulama' pada suatu masa di seluruh dunia Islam, bukan *ijma'* suatu negeri saja dan bukan pula *ijma'* kaum tertentu saja. Dan menurutnya *ijma'* yang paling kuat adalah *ijma'* Sahabat. Alasannya menerima *ijma'*, menurut teori al-Shafi'i bahwa tidak mungkin segenap masyarakat muslim bersepakat dalam hal-hal yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan Al-Sunnah.

Adapun *ijma'* yang dipakai al-Shafi'i sebagai hujjah adalah *Ijma'* yang disandarkan kepada Al-Qur'an atau ada landasan riwayat dari Rasulullah, jadi dengan tegas ia menegaskan bahwa *ijma'* yang berstatus sebagai dalil hukum adalah *Ijma'* Sahabat. Dan karena *Ijma'* terbagi menjadi dua, *Sharih* dan *Sukuti*, maka *ijma'* yang dipakai Al-Shafi'i adalah *Ijma'* *Sharih* saja, sedangkan *Ijma'* *Sukuti* tidak ia pergunakan karena mengandung keraguan disebabkan tidak disepakati semua mujtahid, menurutnya diamnya sebagian mujtahid tidak berarti ia setuju. Tentang *Ijma'*, al-Shafi'i juga menolak konsep Imam malik, tentang *ijma'* ahli Madinah, dan menggantinya dengan konsep *ijma'*nya sendiri.

3. *Pendapat Sahabat*

Al-Shafi'i juga menjadikan pendapat Para sahabat sebagai landasan dalam menenmpuh ijtihadnya, terutama pada pendapatnya yang lama (*Qoul Qodim*). Namun demikian tidak berarti pendapat barunya (*qaul Jadid*) tidak menggunakannya sama sekali, terbukti dalam kitab *al-Risalahnya*, ditemukan bahwa al-Shafi'i juga menggunakan landasan tersebut sebagai sumber dalam menetapkan

hukum Islam, tentunya setelah tidak ditemukan dalam kedua sumber sebelumnya.

4. *Qiyas (Analogi)*

Al-Shafi'i adalah Imam Pertama yang berbicara tentang qiyas¹³⁶ dengan patokan kaidahnya serta penjelasan asas-asasnya. Sebelumnya memang sudah ada qiyas, namun belum sesempurna al-Shafi'i. Di sinilah al-Shafi'i tampil dengan metode qiyasnya yang sarat dengan teori dan metodologis yang rasional dan praktis. Menurut al-Shafi'i *Ijtihad* adalah *Qiyas* dan hanya *Qiyas*. Artinya tidak ada penalaran lain yang lebih bebas. Segala aturan hukum yang dihasilkan, harus ada bukti tekstual(dalil).¹³⁷ Maka sejalan dengan hal tersebut ia menolak konsep *istihsan*-nya Mazhab hanafi yang dipandanginya sebagai hukum yang tidak sah dan sia-sia.¹³⁸

Sebagai sandaran dalam penggunaan Qiyas, al-Shafi'i menyebut ayat al-Qur'an yang artinya, "*kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalilah*

¹³⁶ adalah suatu metode dalam menggali hukum dengan mencari "illah" (*Ratio Legis*) dan penelusuran makna kata-kata (*ististmar al-Fazd*) yang diduga sebagai dasar pertimbangan pembuat shari'at dalam mengeluarkan hukum tersebut. Kemudian metode ini berusaha meneruskan dengan mengeneralisasi hukum tersebut pada setiap keadaan di mana *illah* tersebut ditemukan, salah satu contohnya, pengharaman minum khamar, ada teks al-Qur'an yang mengharamkan Khamar, namun ia tidak menjelaskan *illah* pengharamannya. Maka datanglah sang mujtahid membangun rasionalitas atas pengharaman khamar tadi atas dasar *illah*, yaitu "memabukkan", kemudian hukum tersebut digeneralisir kepada setiap yang memabukkan hukumnya haram, sekalipun bukan khamar. Muhammad Abid Al-Jabiri, *al-Din wa al-Daulah wa Tadbiq al-Shari'ah*, terj. Mujiburrahman (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001), 160

¹³⁷ Al-Shafi'i, *al-Risalah*, 477

¹³⁸ Ibid, 503

*kepada Allah (al-Qur'an) dan kepada Rasul (al-Sunnah)....*¹³⁹

Menurut al-Shafi'i maksud dari kalimat "kembalilah Kepada Allah dan Rasulnya" adalah "Qiyaskanlah kepada Salah satu keduanya. Selain al-Qur'an, al-Shafi'i juga mempergunakan Hadith Nabi sebagai pendukung Qiyasnya, yaitu hadith tentang dialog Rasulullah dengan sahabat yang bernama Mu'az ibn Jabal ketika ia diutus ke yaman untuk menjadi Gubernur di sana.

Kesimpulan.

Dari uraian di atas dapat ditarik benang merah, bahwa dalam berijtihad al-Shafi'i mengambil sumber-sumber *naghi* dan *agli*, dimana dalam pelaksanaanya mendahulukan sumber yang lebih autentik, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai urutan pertama, kemudian baru Ijma' (konsensus) para para sahabat, dan yang terakhir Qiyas (analogi). Dalam memosisikan al-Qur'an dan al-Hadith al-Shafi'i berbeda dengan mujtahid yang lainnya, dimana keduanya (al-Qur'an dan al-hadith) ditempatkan pada posisi yang setara.

Hasil ijtihad al-Shafi'i dalam menggali hukum Islam, merupakan perpaduan (sintesis) antara Figh Rasionalis yang berkembang di Irak dengan tokoh utamanya Imam Hanafi. Adapun metode yang digunakan dalam menggali hukum Islam pada aliran ini adalah metode qiyas (analogi) dengan tetap berpatokan pada dalil-dalil nash yang ada. Dan Figh Tradisionalis dengan tokoh utamanya Imam Malik.

Dan setelah berhasil memadukan dua kecenderungan tersebut, al-Shafi'i mengambil langkah baru, yaitu mengurangi, menambah dan mengambil satu dalil yang paling sah diantara dua dalil yang saling bertentangan, itu dilakukannya setelah beliau berdomisili di Mesir. Langkah tersebut diambil karena

¹³⁹QS. Al-Nisa' : 59

perbedaan tempat, iklim kebudayaan masyarakat yang berbeda pula.

Kemudian pada metode “tengah-tengah” itulah terletak rahasia dibalik berkembang-suburnya mazhab shafi’iyah di berbagai belahan dunia, terutama sejak diproklamirkannya aliran (mazhab) tersebut, karena tidak terlalu miring pada salah satu dari kedua aliran diatas dimana pada masa-masa sebelumnya sudah terjadi perselisihan yang cukup tajam antara kedua belah pihak (rasionalis dan tradisionalis) walaupun awalnya dimulai dari konflik sosio-politik hingga akhirnya merambah pula sistem pemikiran keagamaan (ideologi) dan tataran Syari’atnya.

B. Konsep Masalah Ramadhan al-Buthi

Maqasid Al Syariah telah menjadi pertimbangan sebagai landasan dalam menetapkan hukum sejak masa Nabi. Upaya seperti itu, seterusnya dilakukan pula oleh para sahabat, misalnya terlihat dalam beberapa ketetapan hukum yang dilakukan oleh Umar Ibn al Khattab. Setelah itu *Maqasid Al Syariah* mendapat tempat dalam *ushul fiqh*, yang dikembangkan oleh para *ushuli* dalam penerapan *qiyas*, ketika berbicara tentang *Masalik Al Illah*. Terlihat misalnya dalam beberapa karya *ushul fiqh*, seperti *Ar-Risalah* oleh Al Syafi’i, *Al-Musthafa* karya Al Ghazali, *Al-Mu’tamad* karya Abu Al Hasan Al Bashri, dan lain-lain. Dan baru pada masa Al Syathibi¹⁴⁰ berkembang secara luas dan sistematis.

Periode selanjutnya, *Maqasid Al Syariah* malah menjadi bahasan yang kurang populer atau bahkan diabaikan dalam banyak buku referensi yang berbicara tentang *ushul fiqh*. Penelusuran tentang bahasan *Maqasid Al Syariah* menjadi tidak mudah didapat. Sedikit sekali ditemukan kitab-kitab *ushul fiqh salaf* terutama dari ulama *madzhab* Syafi’i yang membicarakan

¹⁴⁰ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al Syaikani: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), 42-43

Maqasid Al Syariah atau bahkan mengabaikannya dalam pokok bahasan mereka, penyebabnya tidak lain keterkaitan bahasan ini dengan teologi yang diyakininya.

Secara umum *Maqasid Al Shariah* diartikan sebagai tujuan Allah SWT dan Rasul-Nya (*Qash al-Shari'*) dalam merumuskan hukum Islam.¹⁴¹ Sementara menurut Wahbah al Zuhaili, *Maqasid Al Shariah* berarti nilai-nilai dan sasaran *shari'at* yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariah, yang ditetapkan oleh *al-Shari'* dalam setiap ketentuan hukum.¹⁴² Menurut Shathibi tujuan akhir hukum tersebut adalah satu, yaitu *mashlahah* atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia.¹⁴³ *Maqasid Al Shariah*, yang secara substansial mengandung kemashlahatan, menurut al Shathibi dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama *maqasid al shari'* (tujuan Tuhan)¹⁴⁴. Kedua *maqasid al mukallaf* (tujuan *mukallaf*).¹⁴⁵

¹⁴¹ Tim Editor, *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam*, Jilid 3(Jakarta, PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 292

¹⁴² Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islamy*, vol.2 (Damaskus: Dar al Fikr, 1986), 225

¹⁴³ Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum....* 225

¹⁴⁴ Dilihat dari sudut tujuan Tuhan, *Maqasid Al Shariah* mengandung empat aspek, yaitu: *Pertama*, tujuan awal dari *Shari'* menetapkan syariah yaitu untuk kemashlahatan manusia di dunia dan akhirat. *Kedua*, penetapan syariah sebagai sesuatu yang harus dipahami. *Ketiga*, penetapan syariah sebagai hukum *taklifi* yang harus dilaksanakan, dan yang *Keempat*, penetapan syariah untuk melindungi manusia dengan sebuah hukum. Lihat Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad...*, 43

¹⁴⁵ Dari sudut *maqasid al mukallaf*, *Maqasid Al Shariah* juga mengandung empat aspek, yaitu: a) Pembicaraan *mashlahah*, pengertian, tingkatan, karakteristik, dan relativitas atau keabsolutannya. b) Pembahasan dimensi linguistik dari problem *taklif* yang diabaikan oleh *juris* lain. Suatu perintah yang merupakan *taklif* harus bisa dipahami oleh semua subjeknya, tidak saja dalam kata-kata dan kalimat tetapi juga

Berkaitan dengan Masalah, mayoritas peneliti membaginya menjadi dua macam, kemashlahatan akhirat yang dijamin oleh akidah dan ibadah dan kemashlahatan dunia yang dijamin oleh muamalat. Tetapi dalam pembahasan ini, tidak ditemukan korelasi yang mengharuskan untuk memperhatikan pembagian ini. Karena pada hakekatnya segala hal yang terkait dengan akidah, ibadah dan muamalat dalam syariat Islam menjamin segala kemashlahatan umat baik sisi dunia maupun akhirat.¹⁴⁶

Kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat ini dibatasi dalam lima hal, agama, jiwa/nafs, akal, keturunan dan harta. Setiap hal yang mengandung penjagaan atas lima hal ini disebut *maslahah* dan setiap hal yang membuat hilangnya lima

dalam pengertian pemahaman linguistik dan kultural. Al Syathibi mendiskusikan problem ini dengan cara menjelaskan *dalalah asliyah* (pengertian esensial) dan *ummumiyah* (bisa dipahami orang awam). c) Analisa pengertian *taklif* dalam hubungannya dengan kemampuan, kesulitan dan lain-lain. Serta d) Penjelasan aspek *huzuz* dalam hubungannya dengan hawa dan *ta'abud*. Lihat Yusuf Qardhawi, *Al Qur'an dan Sunnah Referensi Tinggi Ummat Islam*, terj. (Jakarta: Robbani Press, 1997), 251

¹⁴⁶ Muhammad Said Romadlon al Buthi, *Dhawabit al Mashlahah fi al Syariah al Islamiyah*, (Beirut: Dar al Muttahidah, 1992), 71. Al Syatibi juga membagi *mashlahah* dalam tiga hal: *Pertama, Mashlahah muktabar*, yaitu kemashlahatan yang berhubungan dengan penjagaan pada lima hal sebagaimana diungkap di atas. Usaha pemeliharaan kemashlahatan yang lima ini adalah pemeliharaan yang *dhoruri* (yang paling utama). *Kedua, Mashlahat mulgha*, yaitu sesuatu yang sepiantas lalu terlihat *mashlahat*, tetapi ada *mashlahat* yang lebih besar sehingga *mashlahat* yang kecil itu boleh diabaikan. Dan *ketiga, Mashlahat mursalah*, yaitu kemashlahatan yang tidak terkait dengan dalil yang memperbolehkan atau melarangnya. lihat selengkapnya: Peunoh Dali, "Menelusuri Pemikiran Mashlahat dalam Hukum Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 153

hal ini disebut *mafsadah*.¹⁴⁷ Adapun setiap hal yang menjadi perantara terjaganya lima hal ini, dibagi menjadi tiga tingkatan kebutuhan yaitu *al dlorruriyat*, *al hajiyat* dan *al tahsinat*.¹⁴⁸

Dalam tulisan ini pembahasan akan difokuskan untuk melihat konsep *masalahah* Said Ramadhan al-Buthi dalam salah satu karyanya yang khusus berbicara tentang hal ini, yaitu dalam Buku *Dhawabith al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*¹⁴⁹. Buku ini merupakan disertasi yang ditulisnya dalam rangka memperoleh gelar doctor di bidang ilmu syari'ah di Universitas al Azhar.

Biografi dan Karya al-Buthi

Nama lengkapnya Mohammad Said Ramadhan Al-Buthi (Buthi). Dilahirkan pada tahun 1929 M atau 1347 H, ditengah keluarga Kurdi tepatnya di sebuah Desa Jilka Jazirah Buthan Turki. Pada usia 4 tahun ia pindah bersama ayahnya Mula Ramdlan ke daerah Damaskus dan menetap di sana, pendidikannya hampir semua ditempuh di tempat barunya itu. Sehingga pada tahun 1953, Buthi menyelesaikan pendidikan menengahnya di *Ma'had al Taujih al Islami* yang didirikan oleh Syaikh Hasan Jabnakah al Maidani di desa Maidan Damaskus. Dua tahun kemudian ia menyelesaikan pendidikan pada Fakultas Syari'ah di Al-Azhar pada tingkat Lc. Tahun berikutnya ia juga mengikuti perkuliahan di Fakultas Bahasa Arab Universitas Al Azhar dan mendapat gelar diploma. Kemudian ia melanjutkan studinya di fakultas Syari'ah Universitas Damaskus sampai dengan Tahun 1960.

Buthi melanjutkan studi pada jenjang doctoral jurusan hukum islam di Universitas al Azhar dan selesai pada tahun 1965. Sejak tahun inilah karir akademiknya dimulai, yaitu sejak

¹⁴⁷ *Ibid.* 110.

¹⁴⁸ Tim Editor, *Ensiklopedia Tematis...* 292-294. Lihat Juga al-Buthi, *Dhawabit...*110

¹⁴⁹ Diterbitkan oleh???

ia menduduki jabatan akademik sebagai dosen pada Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus. Pada tahun 1970 ia mendapat gelar asisten professor dan tahun 1975 mendapat gelar professor. Tahun 1965 setelah mendapat doctor langsung menjabat sebagai wakil dekan Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus dan pada tahun 1977 menjadi dekan. Mulai tahun 2002 menjadi ketua Jurusan Aqidah dan Agama pada Universitas tersebut hingga sekarang. Buthi juga aktif sebagai anggota organisasi pemerintah untuk membahas peradaban Islam di Oman. Anggota Majelis Akademik Oxford.

Beliau juga mengajar di Masjid di Damaskus dan sekitarnya yang dihadiri oleh ribuan pemuda dan pemudi, ia juga senantiasa aktif dalam aktivitas muktamar dan seminar internasional terkait dengan peradaban islam di berbagai Negara arab, Negara islam, eropa, dan Amerika. Buthi juga menguasai dengan baik empat bahasa, Arab, Turki, Kurdi dan Inggris.¹⁵⁰

Karya ilmiah yang ditulis dan telah diterbitkan tidak kurang dari 40 buah karya dalam berbagai topic, antara lain tentang ilmu keagamaan (*shariah*), Filsafat, sosiologi, problem-problem social-kemasyarakatan, dan sebagainya. Buku-buku tersebut antara lain :

1. *Al-Ta'arruf 'ala al-Dzat: Huwa al-Tahariq al-Mu'abbad Ila al-Islam (Damsyiq: Dar al-Fikr,tt.)*
2. *Al-Mazahid al-Tauhidiyah wa al-Falsafat al-Mu'ashirah(Damsyiq: Dar al-Fikr,tt.)*
3. *Al Islam Malaz Kulli al Mujtama'at al Insaniyah: Limaza wa kaifa ? (Damsyiq: Dar al Fikr, 1984)*
4. *Al Islam wa al asr: Tahaddiyat wa afaq (Damsyiq: Dar al fikr, 1998)*

¹⁵⁰ WWW.bouti.net/en/about.php (diakses tanggal 27 April 2010)

5. *Al Islam wa Musykilat al syabab* (Beirut: Maktabah al Farabi, 1973)
6. *Ushul Al fiqh Mabahits Kitab wa Al sunnah* (Damsyiq, 1987)
7. *Ila Kulli fatat tu'min billah* (Damsyiq: Maktabah Al farabi, tt.)
8. *Allah am Al Insan: Ayyuhuma Aqdar ala Ri'ayah Huquq Al Insan ?* (Damsyiq: Dar al Fikr, 1998)
9. *Al Insan Musayyar aw Mukhayyar ?* (Damsyiq: Dar Al fikr, 1997)
10. *Al Insa wa' adalah Allah fi al Ard* (Damsyiq: Maktabah al farabi, 1972)
11. *Awrahah min Al Taqniyah Ila Al Ruhaniyah : Musykilah Al Jisr Al Maqthu'* (Damsyiq: Dar Al fikr, 1999)-dalam bahasa arab dan Inggris.
12. *Bathin Al Islam: Al Khathar Al Akbar fi Hayat Al Muslimin* (Damsyiq: Maktabah Al Farabi, tt.).
13. *Tajribah Al Tarbiyah Al Islamiyah fi Mizan Al Bahts* (Damsyiq: Al Maktabah Al Umawiyah, 1961; Damsyiq: Maktabah Al Farabi, 1990).
14. *Al Taghyir: Mafhumuh wa Tharaiqoh* [bersama pengarang lain] (Damsyiq: Dar Al fikr, 1996).
15. *Al Jihad fi Al Islam* (Damsyiq: Dar Al fikr, 1993)-diterjemahkan kedalam bahasa Inggris dan Perancis.
16. *Hurriyah al insan fi zhill 'ubudiyatih lillah* (Damsyiq: Dar Al Fikr, 1992).
17. *Haqoiq 'annasy'ah Al qaumiyah* (Damsyiq: Lajnah masjid Jami'ah Damsyiq, 1962)
18. *Al Hikam al 'atha'iyah: syarh wa ta'lil* (damsyiq: Dar Al fikr, 2000-2001)
19. *Hiwar hawl musykilat hadariyah*(Damsyiq: al-Syirkah al-Muttahidah, 1985)
20. *Al-Hiwar Sabil al-Ta'ayus ma'a al-ta'addud wa al-Ikhtilaf* [bersama pengarang lain](Damsyiq: Dar al-Fikr, 1995)
21. *Dirasat Qur'aniyyah* (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1999)

22. *Difa 'an al-Islam wa al-Tarikh (Damsyiq: al-Maktabah al-Umawiyyah, 1961)*
23. *Al-Din wa al-Falsafah aw Baini waa Baina Ra'is Qism al-Falsafah (Damsyiq: Maktabah al-farabi, 1990)*
24. *Zawabi' wa Azda' wara' kitab al-Jihad fi al-Islam(Damsyiq: Dar al-Fikr, 1994)*
25. *Al-Sabil al-wahid fi Zahmah al-Ahdats al-Jariyah (damsyiq: Mu'assasah al-Risalah, 1979)*
26. *Al-Salafiyah marhalah zamaniyah Mubarakah, la mazhab islamy(Damsyiq: dar al-Fikr, 1988)*
27. *Siyamond ibn al-Adghal: min Rawa'l' Qishas al-Syu'ub(Damsyiq: Maktabah al-Farabi, 1998)*
28. *Syakhsiyyah istauqaftani (damsyiq: Dar al-Fikr, 1999)*
29. *Dawabith al-maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1977)*
30. *Aisyah Umm al-Mu'minin (Damsyiq: Maktabah al-Farabi, 1996)*
31. *Al-'Aqidah al Islamiyyah wa al-Fikrah al-Mu'ashirah (Damsyiq: Jami'ah Damsyiq, 1982)*
32. *'Ala Thariq al-'Audah ila al-Islam: Rasm li manhaj wa halli al-Musykilat(Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1981)*
33. *Fiqh al-Sirah (Beirut: Dar al-Fikr, 1972)*
34. *Fi sabilillah wa al-Haq (Damsyiq: al-Maktabah al-Umawiyyah, 1965)*
35. *Qadaya fiqhiyah al-Mu'ashirah (Damsyiq: maktabah al-farabi, 1991)*
36. *Kubra la Yaqiniyat al-Kauniyyah: Wujud al-Khaliq wa Wadhifah al-Makhlug (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1969)*
37. *Kalimat fi Munasabat (Damsyiq: Dar al-Fikr, 2001)*
38. *Al-La Mazhabiyyah: akhthar bid'ah tuhadid al-Syari'ah al-Islamiyyah (Damsyiq: maktabah al-Ghazali, 1970)*
39. *Mabahis al-Kitab wa al-Sunnah min ilm al-Usul (Damsyiq: Jam'iyyah Damsyiq, 1975)*

40. *Muhadarat fi al-Fiqh al-Muqaran (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1981)*
41. *Madkhal ila fahm al-Judzur: Man Ana? Wa Limadza? Wa Ila Aina? (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1991)*
42. *Al-Mazhab al-Istiqshadi bain al-Syuyu'iyah wa al-Islam (Damsyiq: al-Maktabah al-Umawiyah, 1960)*
43. *Al-Mar'ah Bain al Tughyan al-Nidham al-Gharbi wa Lathaif al-Tasyri' al-Islami(Damsyiq: Dar al-Fikr, 1996)*
44. *Mas'alah tahdid al-Nasl: Wiqayah wa 'Ilajah (Damsyiq: Maktabah al-Farabi, 1976)*
45. *Miswarat Ijtima'iyah(Damsyiq: Dar al-Fikr, 2001)*
46. *Ma'a al-Nas: Misywarat wa fatawa (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1999)*
47. *Mamuzain: qisas hub al-Nabat fi al-ard wa aina fi al-sama' (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1982)*
48. *Min Asrar al-Manhaj al-Rabbani (Damsyiq: Maktabah al-Farabi, 1977)*
49. *Min Rawa'l'in al-Qur'an: Ta'ammulat al-Ilmiyah wa adabiyah fi kitabillah azza wa jall (Damsyiq: Maktabah al-Farabi, 1970)*
50. *Min al-Fikr wa al-Qalb (Damsyiq: maktabah al-farabi, 1999)*
51. *Man al-Mas'ul 'an Takhalluf al-Muslimin?(Damsyiq: Maktabah al-Farabi, tt)*
52. *Man Huwa Sayyid al-Qadr fi Hayat al-Insan? (Damsyiq: Maktabah al-Farabi, 1976)*
53. *Manhaj Tarbawi farid fi al-Qur'an (damsyiq: maktabah al-Farabi, tt.)*
54. *Manhaj al-Hadharah al-Insaniyah fi al-Qur'an (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1982)*
55. *Naqd al-Auham al-Madiyah al-Jadaliyyah: al-Dialietikah(Damsyiq: Dar al-Fikr, 1978)*
56. *Hadza Ma Qultu amama Ba'da al-Ru'asa' wa al-Muluk(damsyiq: Dar lqra', 2001)*
57. *Hadza Walidi(Damsyiq: Dar al-Fikr, 1995)*

58. *Hadzihi Musykilatuhum*(Damsyiq: Dar al-Fikr, 1990)
 59. *Hakadza fa al-Nad'u ila al-Islam*(Damsyiq: Maktabah al-Farabi, 1993)
 60. *Yuqalithunak idz Yaqulun*(Damsyiq: Dar Iqra', 2000)¹⁵¹

Konsep *Mashlahah* Al-Buthi

Seungguhnya masalah dalam syari'at islam mempunyai batasan dalam segala seginya. Batasan ini beranjak dari suatu landasan pokok yang menancap dalam keyakinan setiap mukmin bahwa eksistensinya di dunia ini tiada lain hanya semata untuk menghamba kepada Allah SWT. Sebagai manifestasi dari firmannya dalam surat Al An'am : 162 : "Katakanlah bahwa sholatku, ibadahku, hidupku, matiku adalah untuk Allah Tuhan semesta alam".

Adalah benar jika dikatakan bahwa syari'at itu sesuai dengan segala tempat dan waktu. Ini juga menjadi bukti akan keagungan syari'at dan bahwa ia merupakan wahyu dari Allah Azzawajallah. Akan tetapi ada sebagian orang mengatakan bahwa makna kesesuaiannya adalah shari'at selalu berubah dan berkembang bersamaan perkembangan pemikiran dan keinginan. Kesalahan pemahaman statemen ini terletak pada proposisi bahwa kebaikan dan keburukan itu hanya terkait semata dengan pandangan manusia. Sehingga jika menurut mereka transaksi dengan riba, misalnya, termasuk bagian dari kemaslahatan maka riba merealisasikan maslahat maka ia harus menerima riba.

Hanya saja yang benar adalah bahwa penentuan apakah sesuatu itu baik atau buruk harus kepada syari'at itu sendiri. Dan shari'at telah di letakkan dasar-dasar umum bagi maslahat dan meringkasnya dalam lima tujuan: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Kelima tujuan ini bersifat pasti dan tidak akan mengalami perubahan dengan catatan dalam

¹⁵¹ *ibid*

penerapannya tidak boleh ada yang bertentangan dengan nash-nash Al-Qur'an, sunnah, Ijma', dan qiyas.

Mashlahah menurut Buthi adalah identik dengan manfaat. Segala sesuatu yang mengandung manfaat baik berupa upaya untuk memperolehnya, seperti mengambil faidah dan kenikmatan lainnya atau menolaknya seperti menghindari dari bahaya, maka pantas untuk disebut sebagai masalah.¹⁵²

Buthi juga memaparkan pengertian masalah dari beberapa ulama lain, misalnya: "Maslahah adalah manfaat yang menjadi tujuan Tuhan (*Qasd al-Shari'*) terhadap hambanya, dalam hal menjaga agama, jiwa, akal, nasl (keturunan), dan hartanya. Sementara manfaat adalah kenikmatan (*al-Ladzat*) atau sesuatu yang menjadi perantara kepada kenikmatan, dan menolak bahaya atau yang menjadi jalannya. Seperti dijelaskan al-Razy, bahwa *al-Ladzat* adalah menerima atau menolak, menerima maksudnya memperoleh kenikmatan (*ladzzat*) secara langsung, sementara menolak memelihara dengan mencegah segala kemadharatan dan semua penyebabnya.

Manfaat atau masalah yang ada dalam hukum islam menurut buthi, adalah manfaat yang sesuai dengan fitrah manusia, karena islam merupakan agama yang sesuai dengan fitrah, maka demikian pula dengan hukum-hukumnya¹⁵³ namun demikian ada yang mengatakan bahwa manfaat adalah standar apa yang dikenal dengan kebaikan (*al-Khair*) dan keburukan (*al-Syar*) dalam kehidupan manusia. Termasuk dalam pendapat ini para filosof etika. Karena itu, masalah yang dapat dijadikan dalil menurut Buthi, hanyalah mashlahah yang jelas keriterianya, antara lain: *pertama*, Dampak masalah dan mafsadah tidak hanya terjadi di dunia saja, tapi juga berdampak untuk kehidupan dunia dan akhirat. Jadi setiap pekerjaan yang menghasilkan sesuatu kepada pelakunya –sekalipun hasilnya

¹⁵² Al-Buthi, *Dawabith al-Mashlahah*,...23

¹⁵³ *Ibid*, 24

belakangan- maka termasuk kategori pekerjaan saleh. Waktu dampaknya pun berbeda-beda sesuai dengan pekerjaannya. Intinya setiap pekerjaan yang diyakini akan membuahkan hasil baik di zaman yang akan datang, maka itu termasuk masalah.¹⁵⁴ *Kedua*, Masalah tidak dinilai dari kenikmatan materi saja, akan tetapi dari segala yang menjadi kebutuhan anggota tubuh, jiwa dan manusia yang lainnya.¹⁵⁵ *Ketiga*, *Maslahah* agama menjadi dasar bagi masalah yang lain dan posisinya harus didahulukan.

Buthi membagi masalah menjadi dua bagian, yaitu masalah dunia (*Mashlahah duniyawiyah*) dan masalah akhirat (*mashlahah ukhrawiyah*). Para ulama senantiasa membagi mashlahah menjadi ukhrawiyah: berkaitan dengan aqidah dan ibadah, masalah duniyawiyah ; terkait dengan mu'amalat. Namun buthi tidak membaginya seperti apa yang dilakukan oleh ulama yang lainnya. Karena menurut Buthi pada hakekatnya segala yang ada dalam shari'at islam baik aqidah, ibadah, dan mu'amalah diarahkan untuk kemaslahatan manusia di dunia maupun di akhirat. Misalnya seseorang yang berpatokan kepada hukum-hukum agama dalam pergaulannya dengan yang lain, dan itu merupakan bentuk perintah Tuhan, maka dia akan memperoleh kemaslahatan di dunia, dan dikahirat nanti ia juga akan memperoleh ridha dan surga-Nya.

Seseorang yang beribadah, memperbanyak zikir dan meningkatkan kepatuhannya, ia akan mendapat pahala dan ridha Tuhan di akhirat, sementara di dunia, ia juga memperoleh kemudahan jalan karena adanya jaminan dari hukum shari'at untuk menetapkan kemaslahatan dunia. Begitu juga dalam masalah mu'amalat. Cuma memang dalam segi mu'amalat akan menghasilkan mashlahat dunia secara (Kongkrit)langsung, sementara pada ibadah dan aqidah yang merupakan jalan untuk

¹⁵⁴ *Ibid*, 45-46

¹⁵⁵ *Ibid*, 54

mempermudah dalam menggunakan hukum-hukum shari'at yang berkaitan dengan mu'amalat, akan menghasilkan masalah dunia yang tidak langsung (abstrak).¹⁵⁶

Hubungan Shari'at Islam dengan Masalah

Sudah barang tentu bahwa antara shari'at islam dengan mashlahah terdapat hubungan yang sangat erat, hal tersebut dapat dilihat dari keberadaan hukum-hukum shari'at yang di taklifkan kepada umat manusia. Shari'at Islam senantiasa memelihara kemaslahatan, dan tidak seorangpun yang membantah bahwa seluruh Hukum-Hukum Allah dapat menjamin kemaslahatan hambanya di dunia dan akhirat, dan bahwa tujuan dari shari'at tersebut tidak lain kecuali untuk memenuhi kebahagiaan yang hakiki dari hamba-hambanya.

Di samping itu, terdapat banyak dalil (*nash*) baik berupa al-Qur'an,¹⁵⁷ Sunnah,¹⁵⁸ dan kaidah-kaidah fiqh yang disepakati para ulama yang berkaitan dengan pemeliharaan shari'at terhadap masalah.

Kerasulan Muhammad akan mendatangkan rahmat bagi kaumnya jika shari'at yang dibawanya sesuai dengan kemaslahatan mereka. Maka siapa yang menerima rahmat tersebut dan mensyukurinya, ia akan memperoleh kebahagiaan

¹⁵⁶ *Ibid*, 84-86

¹⁵⁷ Lihat Misalnya, QS. al-Anbiya':107, QS. al-Jastiyah: 20, QS. al-Nahl: 90, dan lainnya.

¹⁵⁸ Misalnya hadits yang diriwayatkan oleh al-Nasai, Abu Daud dan Ibn Majah, tentang tingkatan iman tertinggi, yaitu bersyahadat, dan tingkatan terendah seperti menyingkirkan duri dari jalan. Ini menunjukkan bahwa rasul memberi gambaran tentang hakikat agama, yang dimulai dengan tauhid untuk kemudian merambah kepada perbuatan yang lebih jauh, untuk kemaslahatan public, semisal menyingkirkan duri dari jalan, dan masih banyak hadits lain yang tidak disebut di sini.

di dunia dan akhirat, sebaliknya siapa yang menolaknya, akan merugi didunia dan akhirat.¹⁵⁹

Batasan-Batasan Masalah(*Dlawabith al-Maslahah*)

Dalam pengantar bab ini buthi menjelaskan alasan mengapa mashlahah harus ada batasannya. Bahwa masalah tidak akan disebut mashlahah *mu'tabarah* kecuali ada batasan yang jelas dan tegas keterkaitannya dengan shari'at islam. Menurut buthi, mashlahah seperti apapun bentuknya tidak bisa menjadi dalil tersendiri (*Dalil mustaqil*) dalam shari'at islam seperti posisi al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan qiyas, sehingga mashlahat tersebut dibangun dalam kerangka hukum juz'i, masalah hanyalah makna *kulli* yang diringkas dari sekumpulan dalil-dalil juz'i yang diambil dari dalil-dalil shari'at. Karena itu untuk menjadikan masalah sebagai bagian hukum shari'ah yang bisa berdiri sendiri, maka diperlukan ikatan yang membatasi maknanya yang umum di satu sisi, dan mencari hubungannya dengan dali-dalil shara' yang terperinci di sisi yang lain, sehingga tercipta keserasian yang sempurna antara hukum yang universal (*kull*) dan yang parsial(*juz'i*).

Batasan *Pertama*: Mashlahah harus relevan dengan *Maqasid al-Shari'*. Shari'at islam diciptakan untuk menjaga 5 hal penting, yaitu agama (*din*), jiwa(*Nafs*), akal(*aql*), keturunan(*nasl*), dan harta(*Mal*). Maka segala aktivitas yang mengandung unsur menjaga lima hal diatas disebut *masalahah*, sebaliknya segala aktivitas yang menyebabkan sia-sianya lima hal atau sebagiannya maka disebut *mafsadah*.

Sementara itu, semua yang menjadi perantara terpeliharanya lima hal di atas terangkum dalam tiga rangkaian hirarkhis sesuai urgensinya. Yaitu apa yang dirumuskan oleh ulama' usul sebagai *Dharuriyat*, *Hajiyat*, dan *Tahsiniyat*.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Al-Buthi, *Dawabith al-Maslahah*,...75

¹⁶⁰ *Ibid*, 119-120

Kalau diperhatikan lebih jauh, menurut Buthi kemaslahatan yang asasi dengan memelihara atau menjaga lima perkara di atas merupakan jalan untuk mencapai satu tujuan yang menyeluruh, yaitu penghambaan seseorang hamba terhadap Tuhannya. Memelihara agama dengan aqidah dan ibadah, jiwa dengan sandang, pangan, dan papan, harta dengan melalui akad dan mu'amalat, nasab melalui pernikahan, dan akal, semua itu digariskan untuk dapat dijadikan sebagai upaya melindungi satu tujuan akhir dan puncak dari berbagai puncak, yaitu *ma'rifat Allah SWT*, yang dapat mengantarkannya ke dalam surga-Nya, dan naungan ridhanya. Inilah keterpautan antara kehidupan akhirat dengan kehidupan dunia.¹⁶¹

Untuk mendukung pendapatnya ini, buthi kemudian memaparkan beberapa ayat dan hadith yang menurutnya secara eksplisit dan inplisit menunjukkan hal di atas, misalnya:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

“Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku”. (QS. al-Dzariyat: 56)

وَأَتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبتَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Dan carilah pada apa yang Telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah Telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (QS. al-Qasas: 77)

Al Buthi menandakan bahwa mayoritas ahli tafsir bersepakat bahwa pernyataan *la tansa nashibaka min al*

¹⁶¹ *Ibid*, 121

dunya, bermakna bagian dunia yang berfaedah bagi akhiratnya.

Dalil sunnah misalnya:

حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً (رواه مسلم)

Batasan *Kedua, Masalah* tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'an. Dalam hal menetapkan dalil hukum, buthi membaginya menjadi dua, yaitu dalil *aqli* dan *naqli*. Jika masalah yang diperoleh dengan dalil *aqli* ini bertentangan dengan shari'ah dan al-Qur'an, maka berarti dalil *aqli* tersebut salah (batil).

Sementara pada dalil *naqli*, yaitu apa yang ditetapkan dengan ketegasan al-Qur'an, tentang kewajiban berpegang teguh pada hukum-hukumnya, dan menyelenggarakan perintah serta menjauhi larangannya. Seperti pada surat al-Maidah: 49

وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ

...

“Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang Telah diturunkan Allah kepadamu...”

Surat al-Nisa': 105:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا

“Sesungguhnya kami Telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang Telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), Karena (membela) orang-orang yang khianat”

Begitu juga Buthi menjelaskan tentang dalil *naqli* melalui beberapa hadith, misalnya hadith yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Turmuzi, dari Mu'ad ketika di utus oleh Rasul ke Yaman. Yaitu berkaitan dengan pendapatnya jika terjadi

persoalan yang membutuhkan penyelesaian secara hukum. Buthi juga mendasarkan dalil naqli kepada Ijma' sahabat dan para tabi'in serta imam mazhab yang empat.¹⁶²

Sementara itu, buthi melihat adanya pertentangan antara masalah dengan al-Qur'an, yaitu terdapat dalam dua kategori, *Pertama*, Masalah yang diragukan (*Mauhumah*), yaitu jika masalah mauhumah bertentangan dengan nash yang *qath'i*, atau jelas (*Dlahir*). *Kedua*, Masalah yang disandarkan kepada asal dengan cara mengumpulkan keduanya (*asal dan furu'*)¹⁶³

Batasan *ketiga*, *Maslahah* tidak boleh bertentangan dengan Sunnah. Sunnah yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah sunnah yang sanadnya telah dinyatakan bersambung sampai kepada rasulullah baik sunnah muatawatir maupun Ahad.¹⁶⁴ Untuk kategori sunnah yang diriwayatkan secara mutawatir, maka tidak perlu dibahas lagi karena, keberadaannya pasti (*qat' al-Tsubut*). Sementara terhadap sunnah yang termasuk kategori ahad maka perlu diperhatikan berbagai hal untuk dapat digunakan sebagai hujjah, antara lain misalnya, sunnah ahad yang mendapat legitimasi dari jumhur ulama, selain ulama' shi'ah, adanya penjelasan dari dalil yang lebih kuat bahwa sunnah ahad ini dapat digunakan, dan sebagainya.¹⁶⁵

Batasan *keempat*, masalah tidak boleh bertentangan dengan *Qiyas*. *Qiyas* yang dimaksud di sini adalah *qiyas Shahih*, artinya qiyas yang dihasilkan melalui proses yang melewati syarat dan rukunnya. Seperti diketahui, bahwa rukun Qiyas yang dirumuskan oleh para ulama ada empat, *Ashl*, *Far'u*, *Hukm al-Ashl*, dan *'illat al-Hukm*.

Batasan *Kelima*, tidak bertentangan dengan masalah yang lebih penting (kuat) atau sama pentingnya. Shari'at Allah berada

¹⁶² *Ibid*, 131

¹⁶³ *Ibid*, 139

¹⁶⁴ *Ibid*, 161

¹⁶⁵ *Ibid*, 162-3

di atas dasar-dasar kemashlahatan hamba-Nya, begitu juga pemeliharaan shari'at terhadap kemaslahatan mereka, telah ditentukan untuk mendahulukan kemaslahatan yang lebih urgen di antara yang lainnya. Dan ini merupakan ketentuan dan standar yang telah ditetapkan oleh sang Shari'. Standart urgensi masalah dapat diperhatikan dalam beberapa langkah:

1. Dengan cara memperhatikan nilai dzatnya dan urutan kebutuhannya
2. Dengan cara diperhatikan ukuran ketercakupannya
3. Dengan cara dipandang dari sudut kekuatan berhasil atau tidaknya jika masalahnya diharapkan terjadi dimasa akan datang.

Jadi, jika ada dua masalah yang bertentangan dan harus dipilih salah satu, maka harus diperhatikan beberapa standar di atas. Jika diperhatikan lima batasan masalah yang telah dipaparkan diatas, al Buthi sebenarnya memaparkan dua hal yang keluar dari kriteria *mashlahah*:

1. Segala hal yang keluar dari substansi *mashlahah* dengan tujuan penjagaan lima hal contoh melepaskan ketentuan diri dari ketentuan ibadah, menginginkan kenikmatan berzina, melampaui batas penjagaan diri tanpa ketentuan yang dibenarkan *syara'* dan lain-lain.
2. Segala sesuatu yang tidak bertentangan dengan substansi *mashlahah* tetapi menjadi berubah karena tujuan yang tidak baik berdasar hadits: "*innamal a'malu binniyat*".

Pandangan Buthi Terhadap Al Thufi

Dalam Buku tersebut, Buthi juga memberikan kritikan terhadap al-Thufi berkaitan dengan Masalah. Misalnya ia menganggap bahwa al-Thufi keterlaluan dalam membuat pernyataan bahwa memelihara maslahat lebih kuat dari pada ijma'. Dalam mendukung pernyataannya tersebut, al-Thufi memaparkan dua alasan:

1. Bahwasanya para pengingkar ijma' masih menggunakan masalah sebagai dasar hukum, dengan demikian masalah sudah disepakati kedudukannya sementara ijma' masih diperselisihkan. Berpegangan dengan yang disepakati lebih utama dari pada berpegangan dengan yang diperselisihkan.
2. Bahwasanya nash-nash berselisih dan bertentangan sehingga menjadi sebab terjadinya pertentangan yang dikecam dalam syara', sementara itu memelihara masalah merupakan hakikat yang nyata dalam dirinya dan tidak diperselisihkan. Ia menjadi sebab persatuan yang dikehendaki syara' maka mengikutinya lebih utama.

Menurut al-Buthi, ada beberapa hal yang menyebabkan al-Tuhfi keliru dalam berpandangan terhadap masalah, kesalahan tersebut adalah: *Pertama*, dasar argumentasi yang dibangun Al-Thufi dengan mengasumsikan adanya kemungkinan mashlahat bertentangan dengan nash atau ijma' adalah mustahil dan tidak masuk akal. Anehnya ia sendiri yang menjelaskan kemustahilan itu tanpa terasa yakni ketika ia menyatakan bahwa kitabullah semata-mata datang dengan membawa kemaslahatan bagi para makhluk.

Sudah sangat jelas bahwa Al Qur'an semuanya mengandung rahmat bagi para hamba dan menjaga kemaslahatan mereka. Jadi mustahil ditemukan suatu ayat yang bertentangan dengan kemaslahatan yang hakiki. Kalau ada suatu pandangan sekilas yang menyimpulkan adanya pertentangan itu maka bisa dipastikan ia merupakan hasil dari pengaruh nafsu syahwat dan ketidakmampuan akal menangkap hakikat masalah.

Jika kita terima kemustahilan itu dan kita asumsikan bahwa ada diantara nash-nash Al Qur'an dan Al Sunnah yang bertentangan dengan masalah maka argumen Al Thufi yang menyatakan bahwa syari'at datang semata untuk memelihara kemaslahatan para hamba menjadi gugur dengan sendirinya.

Kedua, bahwasanya menganggap maslahat lebih kuat dari pada ijma' dan nash mengindikasikan bahwa maslahat merupakan sumber hukum tersendiri yang berdiri sendiri di luar keduanya. Padahal telah menjadi kesepakatan para *fuqaha* bahwa maslahat semata bukanlah dalil yang berdiri sendiri sehingga ia bisa menjadi bagian lain dari nash dan ijma'. Maslahat merupakan makna umum yang dirumuskan dari satuan-satuan hukum yang didasarkan pada nash. Oleh karena itu mempertimbangkan maslahat apa saja mesti mengasumsikan adanya dalil yang mendasarinya atau minimal tidak adanya dalil yang menentangnya.

Ketiga, Al-Thufi menggunakan alasan maslahat lebih kuat dari pada ijma' dengan mengatakan bahwa para pengingkar ijma' masih menggunakan maslahat, dengan demikian maslahat menjadi kesepakatan sementara ijma' masih diperselisihkan. Apa hubungan antara kedua statemen ini dengan argumennya bahwa maslahat lebih kuat dari pada ijma'? Al Thufi juga lupa bahwa disatu sisi ia merendahkan posisi ijma' tapi disisi lain ia malah menggunakan ijma' sebagai landasan pendapatnya.

Keempat, ketika menyatakan maslahat lebih didahulukan daripada nash al-Thufi memberikan alasan bahwa nash-nash itu berbeda dan saling bertentangan sementara memelihara maslahat merupakan sesuatu yang hakiki dalam dirinya tidak berbeda. Bagaimana mungkin nash-nash syari'at bertentangan sementara datang dari Allah?. Seandainya ia benar-benar saling bertentangan maka ini merupakan bukti paling kuat bahwa ia bukan berasal dari Allah SWT.

Al-Thufi mendasari pendapat ini dengan perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan para imam madzhab dan fuqaha karena nash. Buthi menolak anggapan ini karena perbedaan pendapat antara *fuqaha* semata-mata karena perbedaan dalam memahami nash dan upaya menangkap

maksud dari dalil (upaya menangkap hakikat madlul) bukan berarti nash-nash tersebut saling bertentangan secara hakiki.

Mashlahah Mursalah

Seperti telah disinggung di awal, salah satu bab buku *Dawabith al-Maslahah* juga tidak luput memberi ruang untuk pembahasan *Mashlahah Mursalah*. Menurut Buthi *Mashlahah mursalah* adalah:

كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالإعتبار أو الإلغاء¹⁶⁶

(kemanfaatan yang dengan dengan *Maqasid al-Shari'* namun tidak ada dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya). Padahal kalau dikerjakan ia akan memberi manfaat atau kemaslahatan dalam masyarakat.

Dari pengertian *Maslahah mursalah* diatas, kemudian buthi menjelaskan beberapa masalah yang tidak masuk dalam kategori *masalah mursalah*. Misalnya: sesuatu yang diduga terdapat kemaslahatan, akan tetapi tidak sesuai dengan *qasd al-shari'* maka sudah barang tentu masuk masalah yang ditolak, masalah seperti ini sering disebut *masalah mursal al-gharib*. Sesuatu persoalan atau kejadian yang bergantung kepada dua kemaslahatan yang saling bertentangan, dan keduanya terdapat dalil yang menuntutnya untuk mengerjakan atau meninggalkannya.

Tidak termasuk masalah mursalah juga, semua kemaslahatan yang ditentang oleh nash (al-Qur'an dan Hadith), Qiyas shahih, dengan segala bentuknya, baik keumuman lafadhnya atau secara keseluruhan.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibid*, 330

¹⁶⁷ *Ibid*, 334

Kata Penutup

Dari beberapa pembahasan diatas, dapat disimpulkan bahwa al-Buthi adalah seorang yang berhati-hati dalam menetapkan suatu kemaslahatan. Menurutnya masalah harus dilihat dalam kerangka terbatas, dan bukan bebas tanpa standard ukuran. Buthi membangun standarisasi terhadap masalah, yaitu selama masalah tersebut tidak bertentangan dengan dalil-dalil qat'i, baik dari al-kitab maupun sunnah. Buthi juga membagi masalah menjadi dua, yaitu masalah duniawi dan ukhrawi, namun keduanya tidak bisa dipisah satu sama lain, karena pada hakikatnya saling terkait, ibarat mata uang lain sisi. Tujuan masalah sendiri dirumuskan oleh buthi, hanya satu tujuan, yaitu *ma'rifat Allah*.

Di sisi lain Buthi juga menolak argumen-argumen yang dibangun oleh al thufi terkait penjelasannya yang mengatakan bahwa maslahat jika bertentangan dengan nash atau ijma' maka yang harus didahulukan adalah maslahatnya. Menurut buthi, pandangan thufi tersebut irrasional dan terlalu berlebihan dengan beberapa alasan yang telah dijabarkan di awal.

BAB 7

PENUTUP

Dari berbagai uraian terdahulu, maka penelitian ini menghasilkan kesimpulan sebagai berikut :

1. Fikih Lintas Agama adalah semacam rumusan pemikiran keislaman yang khusus membahas tentang hubungan antaragama, terutama tema-tema yang terkait langsung dengan hubungan komunitas agama yang berbeda, dimana tema-tema tersebut datang dari realitas sosial yang terjadi dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Rumusan hasil pemikiran tersebut diilhami oleh keinginan untuk menjadikan fiqh Islam sebagai fiqh yang mampu menjawab tantang zaman kontemporer, fiqh yang peka dan ramah terhadap penganut agama lain (non muslim). Karena fiqh yang telah ada (fiqh klasik) dianggap tidak relevan dan tidak mampu lagi membendung apalagi menjawab tantangan perkembangan arus globalisasi. Oleh karena itu dalam rumusan hasil pemikiran fikih yang dikemas dalam sebuah buku kecil dengan titel “Fikih Lintas Agama, membangun masyarakat inklusif-pluralis” tersebut, dengan menekankan pada pendekatan kemaslahatan umum, (*al-mas}a>lih al-’a>mmah*) para penulis menawarkan tiga model reformasi hukum Islam yang mesti dilakukan, yaitu :
 - a. Pembaharuan pada level metodologis, dengan dua pola pendekatan, rekonstruksi dan dekonstruksi. Verifikasi terhadap rumusan fiqh klasik dan

memelihara sesuatu yang masih relevan dengan kondisi saat ini, serta mencari hal-hal baru yang lebih baik.

- b. Pembaharuan pada level etis, bagaimana fiqh Islam dijadikan sebagai etika sosial dan bukan sesuatu yang siap saji sehingga terkesan legalistik- formalistik. Fiqh Islam harus dirumuskan berdasarkan konsteks sosial masyarakat yang akan melaksanakannya.
- c. Pembaharuan pada level Filosofis, tawaran agar fiqh Islam mau membuka ruang untuk memberikan kesempatan bagi ilmu-ilmu lain dalam memberikan dukungan bagi upaya pengambilan hukum (Ijtihad).

Pendapat penulis dalam hal ini, bagaimana pun model pembaharuan yang digunakan, harus tidak boleh keluar dari prinsip-prinsip dasar shari'at Islam yang telah baku dan tercover dalam al-Qur'an dan Sunnah, dan harus dilakukan dalam kerangka yang benar dan bukan yang lainnya.

2. Secara umum hasil pemikiran hukum yang dikemas dalam bentuk buku tersebut merupakan hasil pemikiran lepas yang lebih didominasi oleh landasan rasionalitas, bahkan cenderung menyinggalkan teks, baik al-Qur'an maupun hadith. Apalagi ijma' ulama', hampir tidak pernah ada dalam rumusan fiqh tersebut, sekalipun ada harus dihindari demi untuk memperlancar upayanya ini. Ayat-ayat maupun hadith yang tidak sesuai dengan (baca: menghalangi) ke arah pluralisme agama dinafikan (dihapus) begitu saja. Karena itu, kalau dilihat dari kacamata *usju'l fiqh* sebagaimana dirumuskan oleh para ulama' klasik, rumusan fikih lintas agama ini masih jauh dari sempurna dan perlu banyak koreksi dan perbaikan, sehingga sampai pada "fiqh" dalam kategori sebagaimana telah dirumuskan oleh ulama' klasik, termasuk juga dalam hal kehujjahannya bagi masyarakat umum. sehingga

kemaslahatan yang sesuai dengan tujuan shari'ah dapat terpenuhi.

3. "Jika ada pertentangan antara teks dan masalah, maka masalah harus didahulukan", mungkin kaidah ini yang menjadi lansadan tim penulis buku, sehingga banyak hal ditemui dalam rumusannya, misalnya :
 - a. Kawin beda agama, dalam berupaya menggali kebolehan hukumnya, tim penulis tidak konsisten dalam menafsirkan makna *al-Mushrika* sebagai bukan yahudi dan nasrani (ahli kitab), tapi agama non semitik lainnya termasuk orang mushrik Arab. Dengan demikian perkawinan antara pria non muslim dengan wanita muslim diperbolehkan dengan dalih ahli kitab bukan termasuk mushrik. Namun selanjutnya tim penulis justru menggeneralkan persoalan bahwa perkawinan beda agama secara lebih luas diperbolehkan apapun agama dan kepercayaannya diluar ahli kitab. di sinilah letak ketidakkonsistenan mereka dalam menggali suatu hukum, dengan mudah meninggalkan ayat yang secara eksplisit mengharamkannya (QS. Al-Baqarah (2): 221).
 - b. Waris beda agama, dalam kasus ini juga teks hadith harus ditundukkan terhadap kepada konsteks zamannya. Setelah memanfaatkan tidak adanya teks al-Qur'an yang eksplisit melarang waris beda agama. Hadith yang keberadaannya diakui (*s}ahi>h*), harus tunduk pada konteks yang dipandanginya sebagai temporal. Kemudian secara umum tim penulis menganalogikan hukum kawin beda agama (*as}al*) dengan hukum waris beda agama (*furu>*), yang sebelumnya telah diperbolehkan secara lebih luas. Analogi ini juga kurang tepat karena pada dasarnya analogi yang pernah dilakukan para ulama' klasik, karena tidak adanya "teks" yang secara eksplisit

melarangnya. Di sini keadaanya berbeda, teks secara eksplisit telah melarang (dalam hal ini teks hadith), akan tetapi untuk memperoleh hukum yang lebih terbuka (*inklusif*), maka dilakukanlah analogi (*qiya>s*) sekalipun seadanya.

- c. Do'a bersama antaragama, dalam menyikapi persoalan ini tim penulis lebih bijaksana, karena hasil rumusannya masih bergerak sesuai roda teks normatif, misalnya mereka berupaya membedakan *munafik* dan *mushrik* dengan ahli kitab, bahwa ahli kitab bukan kelompok yang memiliki dua model keberagamaan seperti di atas. Tentang do'a bersama dalam keyakinan tim penulis, selama do'a yang dibacakan tidak bertentang dengan shari'at Islam, dan orang yang memanjatkan do'a -sekalipun non muslim- selama menyembah tuhan yang sama, maka diperbolehkan, sekalipun dalam pelaksanaannya secara bersama-sama dalam artian antara muslim dengan non muslim.

Apa yang pernah disampaikan al-shafi'i, "pendapatku mungkin saja benar, tapi juga mungkin salah, pendapat orang lain mungkin saja salah, tapi juga mungkin benar", motto ini yang akan menjadi penutup sekaligus saran bagi para peminat hukum Islam dan para yuris Muslim, dalam menyikapi berbagai rumusan Fikih lintas Agama, sehingga perlu terus dilakukan upaya kritis demi perbaikan dan penyempurnaan isinya.

Terakhir bahwa untuk memperoleh suatu ilmu atau pengetahuan, harus ditempuh melalui metode ilmiah. Karenanya harus ada unsur *logis* dan *empiris*, logis dalam arti sudah teruji kebenarannya oleh para ahli sehingga merupakan pengetahuan yang dapat diandalkan. Sedangkan empiris, ilmu/pengetahuan tersebut bersesuaian dengan obyek faktual yang dituju dan didukung oleh fakta-fakta empiris yang ada. *Wa Allah a'lam.*

BIBLIOGRAPHY

- 'Abd al-Sahi, Shawqi, *al-Madkhal li Dirasat al-Fiqh al-Islami*, Kairo : Maktabat al-Nahdhah al-Misriyyah, 1989.
- 'Abd al-Salam, Muhyiddin, *Mawqif al-Imam al-Shafi'i*, Beirut : Dar al-Fikr, tt.
- 'Uways, Abdul Halim, *al-Fiqh al-Islami bain al-tathawwur wa al-thabat*, Terj. A. Zarkasyi Chumaidi, Bandung : Pustaka Hidayah, 1998
- Abbas, Siradjuddin, *Sejarah dan keagungan Mazhab Shafi'i*, Jakarta : Pustaka Tarbiyah, 1981.
- Abd al-Mu'ti, Faruq ', *al-Imam al-Shafi'i*, Beirut : Dar al-Kutub al-ilmiah, 1992.
- Afif , Abd. Wahab, *Fiqh (Hukum Islam) antara Pemikiran Teoritis dengan Praktis*. Bandung : Fak. Syari'ah IAIN Sunan Gunung Djati Press,1991.
- al Buthi, Muhammad Said Romadlon, *Dhawabit al Mashlahah fi al Syariah al Islamiyah*, Beirut: Dar al Muttahidah, 1992.
- al-Alwani, Taha Jabir, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence (Usul al-fiqh al-Islami)*, terj. YUSDANI, Yogyakarta, Ull Press, 2001.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *al-Din wa al-Daulah wa Tadbiiq al-Shari'ah*, terj. Mujiburrahman, Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2001.
- al-Shafi'i, Mohammad Ibn Idris, *al-Risalah, fi ushul al-Fiqh*, Kairo : Musthafa al-Halabi, 1940.
- al-Shafi'i, Mohammad Ibn Idris, *al-Umm*, Beirut : Dar al-Ma'rifah, tt.
- al-Shirbasi, Ahmad, *al-Aimmah al-Arba'ah*, Dar al-Hilal, tt.

- Anis, Ibrahim dkk, *al-Mu'jam al-Wasith*, Vol. 1. Istambul : al-Maktabah al-Islamiyah, 1972.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta : Renika Cipta, 1996.
- Azizy, A. Qodri, "The Concept of Madhhab and The Question of Its Boundary", dalam *Al-Jami'ah*, 59, 1996.
- Basri, Abu al-Husyn, *al-Mu'tamad fi Usul Fiqh*, ed. Muhammad Hamidullah et. Al., Vol. 2. Damaskus : Instituts Francais, 1964.
- Cohen, Bruce J., *Intruduction to Sociology*. New York : Mc Graw Hill Book Company, 1979.
- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*. Edinburgh : R & C Clark, 1987.
- Dali, Peunoh, "Menelusuri Pemikiran Mashlahat dalam Hukum Islam", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta : Balai Pustaka, 1989.
- Faruki, Kemal A., *Islamic Jurisprudence*, Delhi : Adam Publishers & Distributors, 1994.
- Fayyadh, Sulaiman, *Aimmah al-Islam al-arba'ah*, Kairo : Muassasah al-Ahram, 1996.
- Ghazali, Abd. Muqsid, "Problematika Qur'anik Pluralisme Agama" dalam *Media Indonesia*. Edisi 6 Agustus 2004.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad b. Muhammad, *Al-Mustashfa min Ilm al-Usul*, Vol. 2. Beirut : Dar ihya' al-Turath al-'araby, 1997.

- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam*, Terj. E Kusnadinigrat dan Abd. Haris bin Wahid, Jakarta : Rajawali Press, 2001.
- Jabiry, Muhammad, 'Abid, *Takwin al-'Aql al-'Araby*. Beirut : Markaz Dirasat al-Wihdah al-"Arabiyah, 1994.
- Jauhari, Abas, "Keanekaragaman dan Masa Depan Agama" dalam *Puluralitas Agama, Kerukunan dalam Keragaman*. Jakarta : Peberbit Buku Kompas, 2001.
- Jauziyah, Ibn al-Qoyyim, *A'lam al-Muwaqiiin*, Vol. 3. Mesir : Maktabah al-Tijariyah, 1955.
- Kamali, Muhammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge : Islamic Texts Society, 1991.
- Kathir, Ibn, *Qasas al-Anbiya'*. Beirut :Dar al-Fikr, 1983.
- _____, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*. Beirut : Dar al-Ma'rifah, 1987.
- Khallaf, Abdul wahab, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*. Jakarta : Rajawali Press, 1991.
- Khinn, Musthafa Sa'id, *Athar al-ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyat fi ikhtilaf al-Fuqaha*. Beirut : Mu'assah al-Risalah, 1982.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, terj. Yudian W. Asmin, Surabaya: Al Ikhlas, 1995.
- Mayer, Elizabeth, "Ambiguitas al-Na'im dan Hukum Pidana Islam" dalam Abdullah Ahmed an-Na'im dan Mohammad Arkoun dkk. *Dekonstruksi Syari'ah II, Kritik Konsep, Penjelajahan Lain*. Yogyakarta : Lkis, 1996.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung : Remaja Rosdakarya, 1998.
- Mubarak, Jaih *Modifikasi Hukum Islam, Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*, Jakarta : Rajawali Press, 2002.

- Mudzhar, M. Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta : Titian Ilahi, 1998.
- Muhadjir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta : Rake sarasin, 1996.
- Noer, Kautsar Azhari, "Kita Butuh Fikih Bercorak Pluralistik" dalam WWW.Islamlib.com, edisi 09/12/2003
- Permono, Sjechul, Hadi, *Dinamisasi Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Era Global*. Surabaya : Demak Press, 2002.
- Qardawi, Yusuf, *Al-Ijtihad al-Mu'asir baina al-Inzibath wa Al-Infirath*. Terj. Abu Barzani. Surabaya : Risalah Gusti, 2000.
- Qardhawi, Yusuf, *Al Qur'an dan Sunnah Referensi Tinggi Ummat Islam*, terj. Jakarta: Robbani Press, 1997.
- _____, *Awlawiyat al-Harakah al-Islamiyah fi al-Marhalah al-Qadimah*. kairo : Bank at-Takwa, tt.
- _____, *Fatawa Mu'asirah*, Vol. 1. Beirut : al-Maktab al-Islamy, 2000.
- _____, *Fikih Peradaban*, Terj. Faizah Firdaus. Surabaya : Dunia Ilmu, 1997.
- _____, *Fikih Prioritas : Urutan Amal yang Terpenting dari yang Penting*, terj. Moh. Norhakim. Jakarta : Gema Insani Press, 1996.
- _____, *Membumikan Syari'at Islam*, Terj. Muhammad Zakki dan Yasir Tazid. Surabaya : Dunia Ilmu, 1997.
- Rahman, Fazlur, *Islam & Modernity*. Chicago : The University of Chicago Press, 1984.
- _____, *Membuka Pintu Ijtihad*. Bandung : Pustaka, 1995.
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad Al Syaukani: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 1999.

- Sabuni, M. Ali, *Rawai' al-Bayan : Tafsir Ayat al-Ahkam*. Damaskus : Maktabah al-Ghazali, 1997.
- Saleh, Abdul Mun'im, *Mazhab Shafi'i, Kajian Konsep al-Maslahah*, Yogyakarta : Ittaqo Press, 2001.
- Shahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*. Mesir : Mustafa al-Babi al-Halabi, 1967.
- Shatibi, Abu Ishaq, *al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah*, Vol. 1. Beirut : Dar al-Kutub, tt..
- Shihab, Muhammad, Quraish, "Ahl al-Kitab" dalam Muhammad Wahyuni Nafis, Ed. *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta : Paramadina, 1996.
- Sisworo, Soerjono Dirjdo, *Sosiologi Hukum : Studi tentang Perubahan Hukum dan Sosial*. Jakarta : CV Rajawali, 1983.
- Sjadzali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta : Paramadina, 1997.
- Soekanto, Soerjono, *Kamus Sosiologi*. Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993.
- _____, *Beberapa Permasalahan dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia*. Jakarta : UI Press, 1975.
- Suyuthi, Imam, *Saun al-Mantiq wa al-Kalam 'an Fann al-Mantiq wa al-Kalam*. Beirut : Dar al-Kutub al-Islamiyah, tt .
- Suyuti, Jalaluddin Abu al-Fadl Abdurrahman, *Tadrib al-Rawi*, Beirut : Dar al-Fikr, 1993.
- Syafrin, Nirwan, "Konstruk Epistemologi Islam : Kajian terhadap Fiqh dan Ushul Fiqh" dalam, *Islamia*. Tahun 2 No. 5, 2005.
- Taufiqurrahman, Cecep, *Syaikh al-Qardawi : Guru Umat Pada Zamannya*, dalam [http ://Islamlib.com](http://Islamlib.com).

- Thabari, Ibn Jarir, *Jami'ul al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Jilid 2. Beirut : Dar al-Fikr, 1879.
- Tim Editor, *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam*, Jilid 3, Jakarta, PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.¹ Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqh al-Islamy*, vol.2 ,Damaskus: Dar al Fikr, 1986.
- Tim Penulis Paramadina, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 2004.
- Tuwana, Muhammad, Musa, *Al-Ijtihad wa Mazha Hajatuna ilaih fi hazda al-Asr*. Mesir : Al-Madany, tt.
- WWW.bouti.net/en/about.php (diakses tanggal 27 April 2010)
- Yanggo, Huzaimah Tahido, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Yunus, Mahmud, *Tarjamah al-Qur'an al-Karim*. Bandung : Al-Ma'arif, 1994.
- Zahrah, Mohamad. Abu, *Ushul al-Fiqh*. Mesir : Dar al-Fikr al-Arabi, tt.
- Zahrah, Mohammmd Abu, *Tarikh al-Mazdahib al-Fighiyah*, Kairo : Matba'at al-Madani, tt.
- _____ , *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyah*, Vol. 1. Kairo : Dar al-Fikr, tt.
- Zaid, Farouq Abu, *Hukum Islam Antara Tradisionalis dan Modern*, ter. H. Husein Muhammad, Jakarta : P3M, 1986.
- Zarqo, Musthafa , Ahmad, *al-Fiqh al-Islami fi saubih al- Jadid*. Beirut : Dar al-Fikr, 1968.
- Zuhaili, Wahbah, *Usul Fiqh al-Islamy*. Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1996.
- _____ , *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol. VII. Beirut : Dar al-Fikr, 1989.
- _____ , *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol. VIII. Beirut : Dar al-Fikr, 1989.

Zuhdi, Masyfuk, *Masail al-Diniyah al-Ijtimaiyah*. Jakarta : Gunung Agung, 1993.

Biodata Penulis



Maimun Nawawi, Lahir di Pamekasan pada hari Rabu, 07 April 1977 di lingkungan keluarga sederhana, tepatnya di desa Pamoroh Kadur Pamekasan, sebagai putra ketiga dari pasangan KH. Nawawi Mufthi dengan Hj. Zubaidah Nikrah. Sekolah dasar ditamatkan tahun 1990 di Madrasah Ibtidaiyah Al-Falah II Desa Bangkes Kadur Pamekasan, melanjutkan ke jenjang Sekolah Menengah Pertama di MTs Darul Lughah Wal Karomah

Sidomukti Kraksaan Probolinggo, tamat pada tahun 1993, dan menyelesaikan jenjang pendidikan Sekolah Menengah Atas di Lembaga yang sama, tamat pada tahun 1996. Sarjana S1 dalam Pendidikan Bahasa Arab di peroleh dari Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember pada Tahun 2001, kemudian melanjutkan ke program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya dan mendapat Gelar Magister Hukum Islam Tahun 2005, dan sekarang sebagai kandidat doktor di perguruan tinggi yang sama.

Sejak Tahun 2004, Penulis bergabung di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan, sebagai Tenaga Pengajar, dan sejak tahun 2006 dikukuhkan sebagai tenaga edukatif dan dosen tetap di lembaga tersebut dengan tugas pokok pada mata kuliah pendidikan bahasa arab. Kegiatan yang pernah diikuti disamping sebagai dosen tetap juga melakukan penelitian dalam bidang pendidikan islam dan ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Beberapa buku yang ditulisnya dan sudah diterbitkan antara lain: *Media Pembelajaran Bahasa Arab* (STAIN Pamekasan Press, 2009), *Manajemen Pendidikan Tinggi Islam*(STAIN Pamekasan Press, 2010),*Pengantar Evaluasi Pembelajaran Bahasa Arab* (CV. Karya Nusantara, Yogyakarta: 2011). Beberapa judul penelitian yang sudah dilakukannya, baik secara individu maupun kolektif, antara lain: *Manajemen Pendidikan Tingi Islam (Sebuah Refleksi Pengembangan STAIN Pamekasan Menuju Perguruan Tinggi Berkualitas dan Profesional)*, (DIPA STAIN Pamekasan, 2009), *Peningkatan Mutu Pendidikan di Madrasah (Studi Penerapan Manajemen Mutu Terpadu di MAN Pamekasan)*(DIPA STAIN Pamkasan, 2010), *PelaksanaanEvaluasiPembelajaranBahasa Arab di STAIN Pamekasa*(DIPA STAIN Pamekasan, 2011), *Model Pengembangan*

Pendidikan Karakter di sekolah (Studi Kasus di RSBI SMP Negeri 1 Pamekasan, dan lain-lain.