

**KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH
YANG INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS
TERHADAP FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK
MODERN DARUSSALAM GONTOR**

**HUSNI KAMIL DJAELANI
NIM. 201001018**

**Disertasi Ditulis untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan
untuk Mendapatkan Gelar Doktor dalam
Program Studi Fiqh Modern**



**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) AR-RANIRY
BANDA ACEH
2024**

LEMBAR PERSETUJUAN PROMOTOR

KONTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH YANG INKLUSIF DI INDONESIA

(Studi Kasus Terhadap Fikih Komunitas di Pondok Modern
Darussalam Gontor)

HUSNI KAMIL DJAELANI
NIM. 201001018
Program Studi Fiqh Modern

Disertasi ini sudah dapat diajukan kepada
Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh sudah diujikan
dalam ujian Sidang Terbuka

Menyetujui

Promotor 1,

Promotor II,

Prof. Dr. Fauzi Saleh, MA

Prof. Dr. Ali Abubakar, MA

LEMBAR PENGESAHAN

**KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH YANG
INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS TERHADAP
FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK MODERN
DARUSSALAM GONTOR**

HUSNI KAMIL DJAELANI

NIM: 201001018

Program Studi Fiqh Modern

Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Tertutup
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Tanggal : 22 April 2024

13 Syawwal 1445

TIM PENGUJI

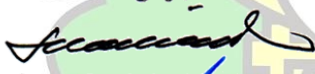
Ketua,


Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D

Sekretaris,


Dr. Mutiara Fahmi, MA

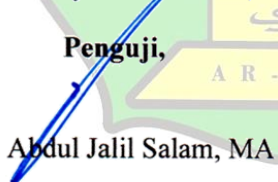
Penguji,


Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA

Penguji,


Dr. Jabar Sabil, M.A

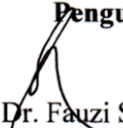
Penguji,


Dr. Abdul Jalil Salam, MA

Penguji,


Prof. Dr. Ali Abu Bakar, MA

Penguji,


Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA

Pascasarjana

Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh

Direktur


Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D

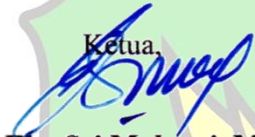
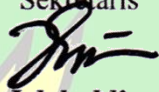
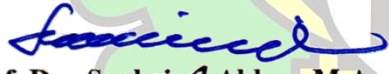

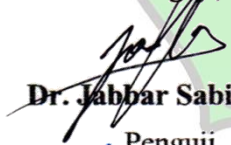

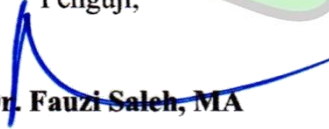
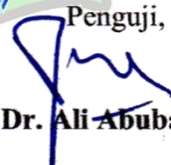


LEMBARAN PENGESAHAN
KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH
YANG INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS
TERHADAP FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK
MODERN DARUSSALAM GONTOR

HUSNI KAMIL DJAELANI
NIM: 201001018
PROGRAM STUDI FIQH MODERN

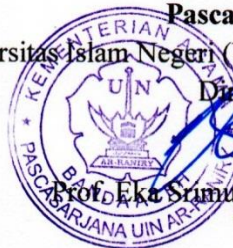
Telah Dipertahankan di Depan Tim Penguji Disertasi Terbuka
Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Tanggal: 1 Juli 2024 M
25 Zulhijjah 1445 H

TIM PENGUJI

<p>Ketua</p>  <p>Prof. Eka Sri Mulyani, MA., Ph. D Penguji,</p>	<p>Sekretaris</p>  <p>Dr. Jalaluddin, MA Penguji,</p>
 <p>Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A Penguji,</p>	 <p>Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA Penguji,</p>
 <p>Dr. Jabbar Sabil, MA Penguji,</p>	 <p>Dr. Abd. Jalil Salam, MA Penguji,</p>
 <p>Prof. Dr. Fauzi Saleh, MA</p>	 <p>Prof. Dr. Ali Abubakar, MA</p>

Banda Aceh, 10 Juli 2024

Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh
Direktur




Prof. Eka Sri Mulyani, MA., Ph. D

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Mahasiswa : Husni Kamil Djaelani
Tempat Tanggal Lahir: Bandung, 9 Januari 1971
Nomor Mahasiswa : 201001018
Program Studi : Fiqh Modern

Menyatakan bahwa **disertasi** ini merupakan hasil karya saya sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi dan dalam **disertasi** ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 20 Juli 2023

Saya yang menyatakan,



Husni Kamil Djaelani

AR - RANIRY

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH YANG INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS TERHADAP FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR” yang ditulis oleh Husni Kamil Djaelani dengan Nomor Induk Mahasiswa 201001018 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Sidang Tertutup Disertasi, pada tanggal 22 April 2024 M/13 Syawwal 1445 H.

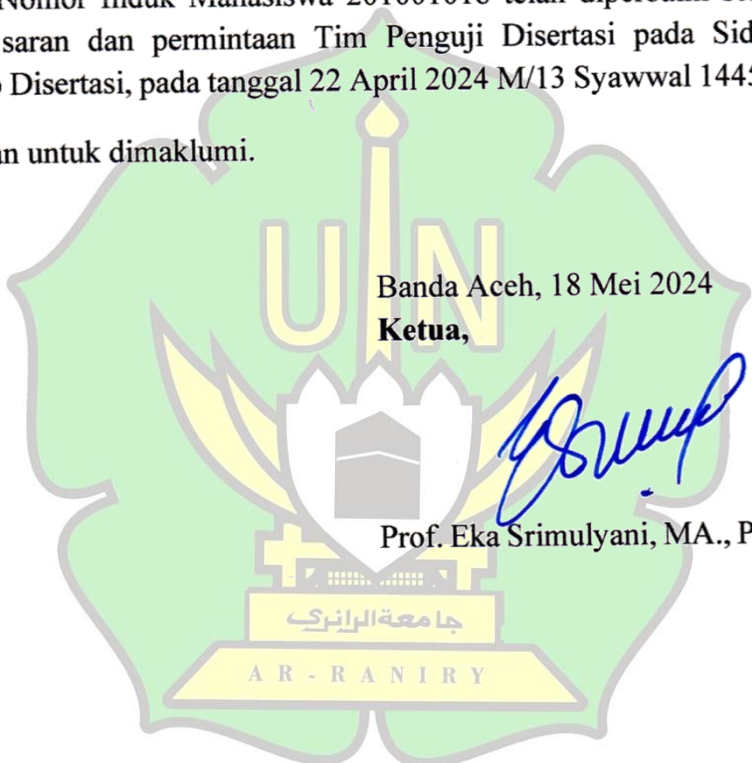
Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Mei 2024

Ketua,



Prof. Eka Srimulyani, MA., Ph. D




PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH YANG INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS TERHADAP FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR” yang ditulis oleh Husni Kamil Djaelani dengan Nomor Induk Mahasiswa 201001018 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Sidang Tertutup Disertasi, pada tanggal 22 April 2024 M/13 Syawwal 1445 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Mei 2024

Sekretaris,


Dr. Mutiara Fahmi, MA

جامعة الرانيري
AR - RANIRY

PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH YANG INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS TERHADAP FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR” yang ditulis oleh Husni Kamil Djaelani dengan Nomor Induk Mahasiswa 201001018 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Sidang Tertutup Disertasi, pada tanggal 22 April 2024 M/13 Syawwal 1445 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Mei 2024
Penguji,



Prof. Dr. Syahrizal Abbas, MA



PERNYATAAN PENGUJI

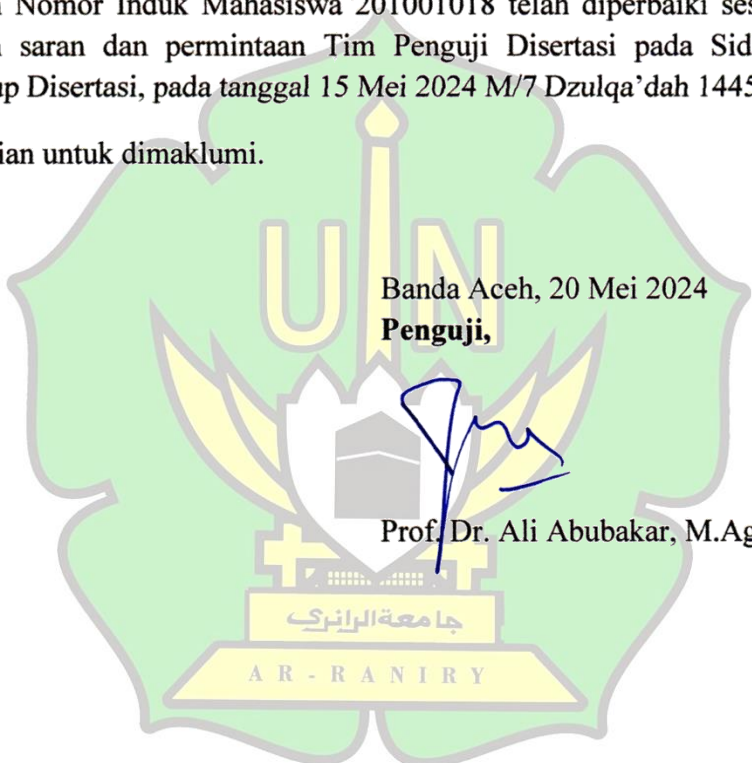
Disertasi dengan judul “KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH YANG INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS TERHADAP FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR” yang ditulis oleh Husni Kamil Djaelani dengan Nomor Induk Mahasiswa 201001018 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Sidang Tertutup Disertasi, pada tanggal 15 Mei 2024 M/7 Dzulqa’dah 1445 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 20 Mei 2024

Penguji,

Prof. Dr. Ali Abubakar, M.Ag



PERNYATAAN PENGUJI

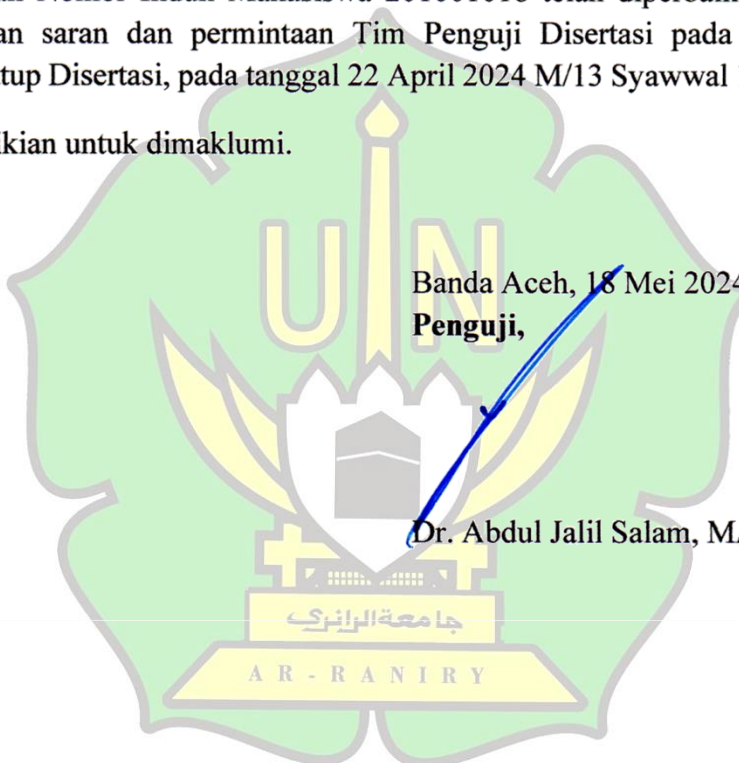
Disertasi dengan judul “KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH YANG INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS TERHADAP FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR” yang ditulis oleh Husni Kamil Djaelani dengan Nomor Induk Mahasiswa 201001018 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Sidang Tertutup Disertasi, pada tanggal 22 April 2024 M/13 Syawwal 1445 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Mei 2024

Penguji,

Dr. Abdul Jalil Salam, MA



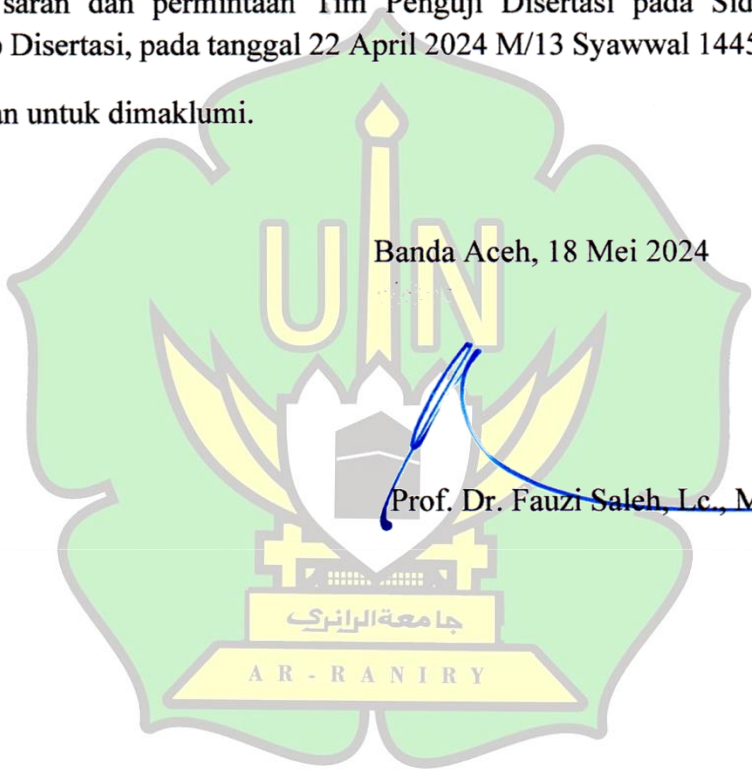
PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH YANG INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS TERHADAP FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR” yang ditulis oleh Husni Kamil Djaelani dengan Nomor Induk Mahasiswa 201001018 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Sidang Tertutup Disertasi, pada tanggal 22 April 2024 M/13 Syawwal 1445 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Mei 2024


Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA



PERNYATAAN PENGUJI

Disertasi dengan judul “KONSTRUKSI PENGEMBANGAN FIKIH IBADAH YANG INKLUSIF DI INDONESIA: STUDI KASUS TERHADAP FIKIH DALAM KOMUNITAS PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR” yang ditulis oleh Husni Kamil Djaelani dengan Nomor Induk Mahasiswa 201001018 telah diperbaiki sesuai dengan saran dan permintaan Tim Penguji Disertasi pada Sidang Tertutup Disertasi, pada tanggal 22 April 2024 M/13 Syawwal 1445 H.

Demikian untuk dimaklumi.

Banda Aceh, 18 Mei 2024
Penguji,


Dr. Jabar Sabil, M.A

جامعة الرانيري
AR - RANIRY

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	TH	Te dan Ha
ج	Jim	J	Je
ح	Ha'	H	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	De dan Ha
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Syin	SY	Es dan Ye
ص	Sad	Ş	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	De (dengan titik di bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za'	Z	Zet (dengan titik di bawahnya)

ع	‘Ain	‘-	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa’	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
و	Waw	W	We
ه/ة	Ha’	H	Ha
ء	Hamzah	’-	Apostrof
ي	Ya’	Y	Ye

2. Konsonan yang dilambangkan dengan W dan Y.

Waḍ‘	وضع
‘iwaḍ	عوض
dalw	دلو
yad	يد
ḥiyal	حيل
ṭahī	طهي

3. Mād dilambangkan dengan *ā*, *ī*, dan *ū*. Contoh:

Ūlá	أولى
ṣūrah	صورة
Dhū	ذو
Īmān	إيمان
Fī	في
Kitāb	كتاب
siḥāb	سحاب
Jumān	جمان

4. Diftong dilambangkan dengan *aw* dan *ay*. Contoh:

Awj	أوج
Nawm	نوم
Law	لو
Aysar	أيسر
Syaykh	شيخ
‘aynay	عيني

5. Alif (ا) dan waw (و) ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan. Contoh:

Fa‘alū	فعلوا
Ulā’ika	أولئك
Ūqiyah	أوقية

6. Penulisan *alif maqṣūrah* (ى) yang diawali dengan baris fathah (◌َ) ditulis dengan lambang á. Contoh:

ḥattá	حتى
maḍá	مضى
Kubrá	كبرى
Muṣṭafá	مصطفى

7. Penulisan *alif manqūсах* (ي) yang diawali dengan baris kasrah (◌ِ) ditulis dengan ī, bukan ĩy. Contoh:

Raḍī al-Dīn	رضي الدين
al-Miṣrī	المصري

8. Penulisan ة (tā' marbūṭah), bentuk penulisan ة (tā' marbūṭah) terdapat dalam tigabentuk, yaitu: apabila ة (tā' marbūṭah) terdapat dalam satu kata, dilambangkan dengan ه (hā'). Contoh:

ṣalāh	صلاة
-------	------

Apabila ة (tā' marbūṭah) terdapat dalam dua kata, yaitu: sifat dan yang disifati (*ṣifat mawṣūf*), dilambangkan ه (hā'). Contoh:

al-Risālah al-bahīyah	الرسالة البهية
-----------------------	----------------

Apabila ة (tā' marbūṭah) ditulis sebagai *muḍāf* dan *muḍāf ilayh*, maka *muḍāf* dilambangkan dengan “t”. Contoh:

wizārat al-Tarbiyah	وزارة التربية
---------------------	---------------

9. Penulisan ء (hamzah), penulisan hamzah terdapat dalam bentuk, yaitu: apabila terdapat di awal kalimat ditulis dilambangkan dengan ا “a”. Contoh:

asad	أسد
------	-----

10. Apabila ة terdapat di tengah kata dilambangkan dengan “ ’ ”, contoh:

mas'alah	مسألة
----------	-------

contoh:

11. Penulisan ء (hamzah) *waṣal* dilambangkan dengan “a”, contoh:

Riḥlat Ibn Jubayr	رحلة ابن جبير
al-istidrāk	الإستدراك
kutub iqṭanat’hā	كتب أقتنتها

12. Penulisan *syaddah* atau *tasydīd* terhadap. Penulisan *syaddah* bagi konsonan waw (و) dilambangkan dengan “ww” (dua huruf w). Adapun bagi

al-aṣl	الأصل
al-āthār	الأثار
Abū al-Wafā’	ابو الوفاء
Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah	مكتبة النهضة المصرية
bi al-tamām wa al-kamāl	بالتمام والكمال
Abū al-Layth al-Samarqandī	ابو الليث السمرقندي

Kecuali: Ketika huruf ل berjumpa dengan huruf ل di depannya, tanpa huruf alif (ا), maka ditulis “lil”. Contoh:

Lil-Syarbaynī	للشربين
---------------	---------

Penggunaan “ ’ ” untuk membedakan antara د (dal) dan ت (tā) yang beriringan dengan huruf ذ (dh) dan ث (th).
Contoh: "ه" (hā’)

Ad’ham	أدهم
Akramat’hā	أكرمتهَا

Tulisan Allah dan beberapa kombinasinya

Allāh	الله
Billāh	بِالله
Lillāh	لله

KATA PENGANTAR



Segala puji bagi Allah SWT, tiada daya dan upaya melainkan atas kehendakNya. Dengan rahmat dan kehendaknya pula tesis ini dapat diselesaikan dengan judul “Konstruksi Pengembangan Fikih Ibadah Yang Inklusif Di Indonesia: Studi Kasus Terhadap Fikih dalam Komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor.

Inspirasi untuk menulis judul ini berangkat dari rasa keingintahuan peneliti terkait dengan moderisasi dalam praktik pelaksanaan ibadah di kalangan komunitas Gontor yang sangat toleran dan inklusif serta tidak menimbulkan konflik meskipun terjadinya keberagaman. Praktik ibadah yang humanis ini menunjukkan bahwa Islam itu *Rahmatan lil ‘alamin*.

Keberhasilan dalam penyusunan Disertasi ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. Dr. Fauzi Saleh, MA selaku Promotor Utama dan Prof. Dr. Ali Abubakar, MA sebagai Co-Promotor. Di mana di tengah-tengah kesibukan beliau masih menyempatkan diri untuk meluangkan waktunya membimbing penulis dalam menyelesaikan penulisan disertasi ini.

Demikian juga ucapan terima kasih yang mendalam penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Mujiburrahman, M.Ag. selaku Rektor UIN Ar-Raniry, Prof. Eka Srimulyani. S.Ag, M.A., Ph.D. selaku Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry, Prof. Dr. T. Zulfikar, M.Ed. selaku Wakil Direktur Pascasarjana dan seluruh civitas akademika yang ada di Pascasarjana UIN Ar-Raniry. Terima kasih juga kepada ketua Prodi Fikih Modern Prof. Dr. Syahrizal Abbas, M.A, serta dosen-dosen yang mengajar di Prodi S3 Fiqh Modern atas sumbangsih ilmunya dan membuka wawasan penulis terkait dengan literasi khazanah hukum Islam.

Secara khusus penulis ucapkan terima kasih setulus-tulusnya kepada Hj. Ani Rosyani, S.Ag., dan Ibunda tercinta serta mertua, dan anak-anak, serta semua keluarga saya yang senantiasa mendo'akan siang dan malam dengan jasa merekalah penulis bisa menyelesaikan pendidikan sehingga mendapat gelar Magister dan Doktor di UIN Ar-Raniry Banda Aceh, hanya Allah SWT semata-mata yang membalas jasa-jasa mereka, semoga Allah SWT membalasnya dengan yang terbaik, dan tak terhingga, Amin.

Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Pimpinan Pondok Modern Darussalam Gontor yang telah memberi izin penulis untuk melanjutkan studi doktoral pada bidang keilmuan Fiqih Modern, semoga pencapaian ini mampu memberikan kontribusi bagi instansi dan masyarakat pada umumnya. Rasa terima kasih penulis ucapkan sedalam-dalamnya kepada rekan-rekan seperjuangan di Program Studi S3 Fiqh Modern angkatan 2020 yang telah berkontribusi dalam memberikan ide dan gagasan bagi penulis. Ucapan terima kasih juga kepada karyawan perpustakaan Pascasarjana UIN Ar-Raniry, pustaka induk UIN Ar-Raniry, dan pustaka wilayah Provinsi Aceh.

Akhirnya penulis hanya dapat menyerahkan diri kepada Allah Swt. Semoga Disertasi ini bermanfaat bagi semua pihak terutama bagi penulis sendiri, dan amal kebaikan semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan disertasi ini dan mendapat imbalan yang setimpal di sisi Allah Swt. Amin ya rabbal'alamin.

Aceh Besar, 22 Juli 2023

Penulis,

Husni Kamil Djaelani

ABSTRAK

- Judul Disertasi : Konstruksi Pengembangan Fikih Ibadah yang Inklusif di Indonesia: Studi Kasus terhadap Fikih dalam Komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor
- Nama/NIM : Husni Kamil Djaelani/201001018
- Promotor : 1. Prof. Dr. Fauzi, M.A.
2. Prof. Dr. Ali Abubakar, M.Ag.
- Kata Kunci : *Fikih; Ibadah; Inklusif; Toleran; Gontor*

Pondok Modern Darussalam Gontor sebagai pesantren terpadu memiliki paradigma tersendiri dalam mengimplementasikan fikih. Pengamalan fikih di kalangan Komunitas Pondok Modren Darussalam Gontor dilaksanakan secara beragam yang cenderung modernis dan inklusif tanpa mempersoalkan perbedaan antara satu orang dengan orang lainnya. Fenomena ini menarik untuk dikaji secara komprehensif dikarenakan banyaknya alumni Pondok Modern Darussalam Gontor yang sudah menjadi tokoh dan figur yang berpengaruh di Indonesia. Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan menganalisis formulasi, praktik dan habitus fikih ibadah inklusif komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor dan kontribusinya terhadap perkembangan fikih ibadah yang inklusif di Indonesia. Penelitian ini menggunakan metode *grounded theory* untuk mengungkapkan dan memahami suatu fenomena yang disusun secara induktif guna mengembangkan teori-teori dasar. Lokasi penelitiannya di Pondok Modern Darussalam Gontor. Pengumpulan data dilakukan dengan wawancara, observasi, dan dokumentasi. Sedangkan analisis datanya menggunakan teknik milles dan hubberman yang terdiri dari: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Hasil penelitian sebagai berikut. (1) formulasi fikih komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor terhadap perkembangan fikih ibadah yang inklusif di tengah keragaman mazhab di masyarakat dikonstruksikan melalui pendekatan *multi-mazhab* dengan menggunakan kitab *Bidāyatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd yang diperuntukkan bagi kelas 5 KMI dan kelas 6 KMI sebagai panduan kognitif dalam memberikan pemahaman bagi santrinya dalam menyikapi keragaman mazhab dan mengikis

fanatisme buta. Selain itu, proses pemahaman tersebut juga didukung dengan kegiatan-kegiatan seperti *fathul kutub*, manasik haji, shalah berjama'ah dan lain sebagainya dan juga diperkuat dengan internalisasi panca jiwa, motto pondok, serta jargon “*Gontor berdiri diatas dan untuk semua golongan*”; (2) Praktik dan habitus fikih ibadah inklusif yang diterapkan pada komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor dengan cara yang berbeda-beda. Persoalan-persoalan *ikhtilafiyah* yang acapkali ditemui pada kehidupan masyarakat dapat saling berdampingan dan toleran di Pondok Modern Darussalam Gontor. Tidak ada santri yang saling menyalahkan dan tidak menimbulkan konflik pada kegiatan ibadah santri lainnya. Selain itu, perbedaan mazhab fikih dianggap sebagai sebuah keniscayaan sosiologis bahkan teologis sehingga fikih harus diposisikan sebagaimana desain awalnya yang bersifat profane bukan bersifat sakral. Karena, santri dihabitiasi untuk senantiasa berharmoni di tengah keragaman mazhab fikih sehingga mereka mampu melampaui sekat-sekat primordialitas mazhab fikih dan diekspresikan dalam bentuk toleransi terhadap perbedaan *'ubūdiyyah* santri di luar kelas; dan (3) Peran alumni Pondok Modern Darussalam Gontor sebagai agensi perdamaian ditunjukkan melalui kontribusinya dalam mewarnai ormas dan mazhab fikihnya masing-masing. Para alumni Pondok Modern Darussalam Gontor mampu menjadi NU sejati tanpa mendiskriminasi Muhammadiyah atau begitu pula sebaliknya. Para alumni Pondok Modern Darussalam Gontor mampu menjadi Muhammadiyah yang sejati tanpa mendiskriminasi NU atau bahkan sejenisnya. Selain itu, alumni Pondok Modern Darussalam Gontor juga dinilai telah menunjukkan sebagai bagian penting dari terwujudnya *ukhhuwah Islāmiyyah*, *Insāniyyah* dan *waṭaniyyah* yang selama terfragmentasi dalam friksi organisasi masyarakat. Pada momentum ini fikih komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor yang inklusif dan toleran dapat dijadikan sebagai *role model* fikih ibadah Indonesia.

Kata Kunci: *Fikih; Ibadah; Inklusif; Toleran; Gontor.*

ABSTRACT

- Dissertation Title : Construction of Inclusive Worship Fiqh Development in Indonesia: Case Study on Fiqh within the Pondok Modern Darussalam Gontor Community
- Name/NIM : Husni Kamil Djaelani/201001018
- Supervisor : 1. Prof. Dr. Fauzi, M.A.
2. Prof. Dr. Ali Abubakar, M.Ag.
- Keyword : *Fiqh; Ibadah; Inklusif; Toleran; Gontor*

Darussalam Gontor Modern Islamic Institution, as an integrated Islamic boarding school, possesses its unique paradigm in implementing fiqh. The practice of fiqh among the Darussalam Gontor Modern Islamic Institution Community is diverse, leaning towards modernist and inclusive approaches without questioning the differences among individuals. This phenomenon warrants comprehensive examination due to the significant number of Darussalam Gontor Modern Islamic Institution alumni who have become influential figures in Indonesia. This research aims to identify and analyze the formulation, practice, and habitus of inclusive worship fiqh within the Darussalam Gontor Modern Islamic Institution Community and its contribution to the development of inclusive worship fiqh in Indonesia. This research uses the grounded theory method to reveal and understand a phenomenon that is arranged inductively to develop basic theories. The research location is Pondok Modern Darussalam Gontor. Data collection is done by interview, observation, and documentation. While the data analysis uses the milles and hubberman technique which consists of: data reduction, data presentation, and conclusion drawing. Research findings are as follows: (1) The formulation of Darussalam Gontor Modern Islamic Institution community's fiqh towards the development of inclusive worship fiqh amidst the diversity of legal schools in society is demonstrated through the teaching of multi-legal school fiqh books as cognitive guidelines to provide understanding for its students

in dealing with legal school diversity and eroding blind fanaticism. Additionally, this understanding process is supported by activities such as fathul kutub, pilgrimage rituals, congregational prayers, and others, reinforced by the internalization of the five souls, the motto of the boarding school, and the slogan "Gontor stands above and for all groups"; (2) Practices and habitus of inclusive worship fiqh applied within the Darussalam Gontor Modern Islamic Institution community vary. Issues of legal divergence frequently encountered in community life can coexist and tolerate at Darussalam Gontor Modern Islamic Institution. There are no students blaming each other and not causing conflicts in the worship activities of other students. Furthermore, legal school differences are considered a sociological and even theological inevitability, thus fiqh should be positioned as initially designed, which is profane rather than sacred. Because students are habituated to always harmonize amidst legal school diversity, they are able to surpass the primordial barriers of legal school fiqh and expressed in the form of tolerance towards the differences in worship practices outside of the class; and (3) The role of Darussalam Gontor Modern Islamic Institution alumni as agents of peace is demonstrated through their contribution to coloring their respective organizations and legal schools. Darussalam Gontor Modern Islamic Institution alumni are able to become true members of Nahdlatul Ulama without discriminating against Muhammadiyah or vice versa. Gontor alumni are able to become true members of Muhammadiyah without discriminating against Nahdlatul Ulama or even similar groups. Additionally, Darussalam Gontor Modern Islamic Institution alumni are also considered to have shown as an important part of the realization of Islamic, humanitarian, and national brotherhood which has been fragmented by organizational and societal frictions. At this moment, Darussalam Gontor Modern Islamic Institution's inclusive and tolerant community fiqh can be used as a role model for Indonesian worship fiqh.

التجريدي

موضوع الرسالة : بناء تطوير الفقه العبادة الشاملة في إندونيسيا:

دراسة حالة للفقه في جماعة في كونتور

الاسم / رقم القيد : حسني كامل جيلاني / ٢٠١٠٠١٠١٨

المشرف : ١. أ. د. فوزي، الماجستير

٢. أ. د. علي أبو بكر، الماجستير

الكلمات الرئيسية : الفقه، العبادة، الشاملة، التسامح، كونتور

معهد العصري دار السلام كونتور باعتباره معهدا متكاملًا لديه النموذج الخاص في تطبيق الفقه. تجربة الفقه التي تجري بين مجتمع معهد العصري دار السلام كونتور تميل إلى حداثة وضمني دون تشكيك في الاختلافات بين شخص وآخر. هذه الظاهرة تثير الاهتمام للدراسة كليا، لأن العديد من خريجي معهد العصري دار السلام كونتور أصبحوا شخصيات مؤثرة في إندونيسيا. إلى تحديد وتحليل صياغة وممارسة وعادات فقه العبادة الشاملة في جماعة معهد العصري دار السلام كونتور وإسهامها في تطوير فقه العبادة الشامل في إندونيسيا. هذا البحث يستخدم منهج النظرية المرتكزة لكشف وفهم ظاهرة ما وتطوير النظريات الأساسية بشكل استنتاجي. تمت موقع البحث في بوندوك مودرن دار السلام كونتور. تم جمع البيانات من خلال المقابلات والمراقبة والوثائق. أما تحليل البيانات، فقد استخدمت تقنية مايلز وهيرمان التي تتألف من: تحليل البيانات، وعرض البيانات، واستخلاص الاستنتاجات. تبين النتيجة: (١) تُظهر صياغة فقه جماعة معهد العصري دار السلام كونتور لتطوير فقه العبادة الشامل وسط تنوع المذاهب الفقهية في المجتمع من خلال تعليم كتب الفقه المنفردة والمتعددة المذاهب كدليل معرفي لإيصال التفاهم لطلابها في التعامل مع تنوع المذاهب الفقهية وتقويض التعصب الأعمى. بالإضافة إلى ذلك، يتم دعم هذه العملية التفاهمية من

خلال الأنشطة مثل فتح الكتب، والمناسك الحج، والصلاة الجماعية، وغيرها، مع تعزيزها بالتأصيل للقيم الخمسة، وشعار المعهد، وشعار معهد العصري دار السلام كونتور تقف فوق كل الفئات؛ (١) تطبيقات وعادات فقه العبادة الشاملة التي يتم تطبيقها داخل جماعة معهد العصري دار السلام كونتور بطرق متباينة. يمكن لقضايا التباين القانوني التي تواجهها المجتمعات أن تتعايش وتتسامح في معهد العصري دار السلام كونتور. لا يتهم الطلاب بعضهم بعضًا ولا يسبون نزاعًا في أنشطة العبادة لطلاب آخرين. بالإضافة إلى ذلك، يُعتبر التنوع في المذاهب الفقهية ضرورة اجتماعية وحتى لاهوتية، لذا يجب توجيه الفقه كما هو مخطط له في البداية بأن يكون دنيويًا وليس مقدسًا. لأن الطلاب معتادون على التناغم دائمًا وسط تنوع المذاهب الفقهية، فيستطيعون تجاوز الحواجز البدائية للمذاهب الفقهية والتعبير عنها في شكل التسامح تجاه الفروق في عبادات الطلاب خارج الصف؛ و (٣) يُظهر دور خريجي معهد العصري دار السلام كونتور كوكالات للسلام من خلال مساهماتهم في تلوين الهيئات والمذاهب الفقهية الخاصة بهم. يستطيع خريجو معهد العصري دار السلام كونتور أن يصبحوا أعضاء حقيقيين في نهضة العلماء دون تمييز ضد المحمدية أو العكس. يستطيع خريجو كونتور أن يصبحوا أعضاء حقيقيين في المحمدية دون تمييز ضد نهضة العلماء أو حتى المجموعات المماثلة. بالإضافة إلى ذلك، يُعتبر خريجو معهد العصري دار السلام كونتور أيضًا جزءًا مهمًا من تحقيق الأخوة الإسلامية والإنسانية والوطنية التي تم تجزيؤها طوال الوقت.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN	ii
LEMBARAN PENGESAHAN TERTUTUP	iii
LEMBARAN PENGESAHAN TERBUKA	iv
PERNYATAAN KEASLIAN	v
PERNYAAN PENGUJI.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xiii
KATA PENGANTAR.....	xx
ABSTRAK.....	xxii
DAFTAR ISI.....	xxviii
PENDAHULUAN.....	1
1.1. Latar Belakang Masalah.....	1
1.2. Rumusan Masalah.....	12
1.3. Tujuan Penelitian.....	12
1.4. Manfaat Penelitian.....	12
1.5. Keaslian Penelitian.....	14
1.6. Definisi Operasional.....	20
1.7. Kerangka Teori.....	29
1.8. Metode Penelitian.....	47
1.9. Sistematika Pembahasan.....	52
BAB II KONTRUKSI FIKIH IBADAH INKLUSIF	54
2.1. Karakteristik Fikih.....	54
2.2. Fikih Bersifat Ta'abbudi dan Ta'aqquli.....	77
2.3. Konsep Fikih <i>Ta'abbudi</i> dan <i>Ta'aqquli</i> dalam Perubahan Sosial.....	82
2.4. Ciri Fikih Inklusif.....	89

BAB III PERKEMBANGAN FIKIH DI INDONESIA.....	99
3.1. Perkembangan Fikih di Indonesia dalam Lintas Sejarah	99
3.2. Perkembangan Pelembagaan Hukum Islam dan Pranata Sosial.....	121
3.3. Inklusifitas Fikih Kelompok	133
BAB IV ANALISIS DAN PEMBAHASAN	149
4.1. Formulasi Fikih Komunitas Gontor terhadap Pengembangan Fikih Ibadah yang Inklusif di Tengah Keragaman Mazhab para Santrinya	149
4.2. Praktik dan Habitus Fikih Ibadah Inklusif di Komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor.....	168
4.3. Perkembangan dan Keberlanjutan Inklusifitas Fikih Ibadah para Alumni Pondok Modern Darussalam Gontor dan Kontribusinya terhadap Perkembangan Fikih Inklusifitas di Indonesia	190
BAB V PENUTUP.....	209
5.1. Kesimpulan	209
5.2. Saran.....	210
DAFTAR PUSTAKA	212
INDEKS	229

BAB I

PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang Masalah

Indonesia adalah negara yang sangat heterogen dalam berbagai aspek, termasuk dalam keberagaman agama dan budaya.¹ Di Indonesia, Islam menjadi agama mayoritas dan diikuti oleh banyak umat yang memiliki pemahaman dan praktik keagamaan yang berbeda-beda.² Heterogenitas aliran mazhab dalam Islam sendiri terkonfigurasi dalam bentuk ormas Islam yang sangat beragam seperti Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Persatuan Islam, *al-Wasliyah* dan lain sebagainya. Kemajemukan ormas tersebut tentunya mempunyai aturan-aturan yang terlembaga dalam fikih ibadah yang berbeda-beda pula.³ Oleh karena itu, pengembangan fikih ibadah yang inklusif menjadi sebuah keharusan ditengah berbagai varian mazhab ideologi dan ormas di Indonesia.

Secara praksis dalam konteks Indonesia ada kecenderungan fikih ibadah dimaknai secara eksklusif bahkan tidak jarang eksklusifitas tersebut dijadikan sebagai alat untuk mengidentifikasi *minnā wa minhum (we and other)*.⁴ Sehingga seorang muslim yang ritual fikih ibadahnya berbeda tidak jarang distreotipkan secara peyoratif dan patologis sebagai kelompok minoritas yang teralienasi.⁵ Ujaran-ujaran takfiri, *bid'ah*, sesat, radikal yang disematkan kepada sesama muslim merupakan bentuk eksklusivisme dalam berfikir.

¹ Ahmad Syafii Maarif et al., *Fikih Kebinekaan*, I (Bandung: PT Mizan Pustaka Anggota IKAPI, 2015), hlm. 15.

² Zakiyuddin Baidhawiy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, ed. Syaed Mahdi, I (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm.70.

³ Abdul Mu'ti, *Inkulturasi Islam: Menyemai Persaudaraan, Keadilan, dan Emansipasi Kemanusiaan*, (Al-Wasat Publishing House, 2009), hlm. 53.

⁴ Edward Wadie Said, *Orientalisme*, (New Delhi: Penguin Books, 2001), hlm. 49.

⁵ Moh Anas Kholis, *Menyemai Pendidikan Fikih Beyond The Wall*, ed. Siti Rohmah, 1st ed. (Malang: Intelegensia Media, 2021), hlm. 101.

Padahal keragaman fikih ibadah merupakan domain profane yang tidak perlu disakralkan.⁶ Sehingga sakralitas fikih tersebut akan berpotensi melahirkan kelompok-kelompok fanatisme buta yang hanya melihat kebenaran fikih dari kelompoknya saja. Sementara kelompok-kelompok diluar dirinya dilihat sebagai *other-group*. Fikih ibadah yang diproduksi oleh mazhab Imam Hanafi tidak boleh dipaksakan kepada mereka yang bermazhab Maliki, Syafi'i dan Hanbali begitu juga sebaliknya.⁷ Sehingga keragaman fikih tidak menjadi ancaman sekaligus tembok pemisah antara sesama muslim akan tetapi keragam tersebut harus mampu dilihat sebagai kekayaan khazanah intelektual yang harus dikelola dan di *manage* secara baik.

Pengembangan fikih ibadah yang inklusif menjadi sebuah keniscayaan dan *condition sine quanon* ditengah multikulturalitas varian ormas Islam dengan berbagai mazhab fikihnya di Indonesia. Di titik inilah, Pondok Modern Darussalam Gontor (selanjutnya disebut PMDG) sebagai lembaga pendidikan Islam multikultural secara fikih, dapat menjadi studi kasus yang menarik untuk melihat bagaimana pengembangan fikih ibadah yang inklusif dapat dilakukan. Pluralitas mazhab fikih para santri PMDG memang cukup beragam dibanding dengan pondok pesantren yang lahir dari pondok pesantren yang ada di NU, Muhammadiyah ataupun Persatuan Islam. Model pengembangan fikih Ibadah di dalam tradisi pesantren NU lebih dekat dengan tradisi fikih Syafi'i, sementara model pengembangan fikih ibadah dalam tradisi pesantren Muhammadiyah dan Persatuan Islam lebih dekat menggunakan mazhab Maliki dan Hanbali, kendati secara organisatoris mereka mendiklair sebagai ormas yang tidak bermazhab. Kecenderungan-kecenderungan inilah yang terkadang menjadi

⁶ Abdul Wahhab as-Sya'roni, *Al-Mizan Al-Kubro*, I (Beirut: 'Alimu al-Kitab, 1989), hlm. 53.

⁷ Ibnu Rusyd, *Bidāyatul Mujtahid*, Terjemahan Oleh Abu Ahmad Al Majdi (Jakarta: Pustaka azzam, 2000), hlm. 207.

generator munculnya eksklusivisme mazhab karena memang model pengembangannya berorientasi pada mono-mazhab.⁸

Usia PMDG yang hampir satu abad tersebut (saat ini telah berusia 98 Tahun) telah berkontribusi dalam mencetak alumni-alumni yang mampu menjadi pewarna peradaban bangsa dan dunia. Hal itu sebagaimana yang diungkapkan Grand Syekh al-Azhar Muhammad Thoyyib yang dalam kunjungannya di PMDG menyampaikan bahwa Universitas al-Azhar sebagai universitas Islam tertua dan terbesar di dunia selalu mampu mengambil sikap moderasi dan toleransi di tengah kebhinekaan fikih.⁹ Berdasarkan hal tersebut, pada dasarnya PMDG telah menjadi cikal bakal lahirnya gagasan moderasi fikih yang di cita-citakan Universitas Al-Azhar Kairo. Pada aras yang sama Ratusan Profesor dan Doktor baik di dalam dan di luar negeri juga telah menjadi indikator penting bahwa PMDG adalah bagian tidak terpisahkan dengan eksistensi pemikiran fikih di Indonesia. Belum lagi tokoh-tokoh nasional seperti Idam Cholid, Nurcholis Madjid, Juhaya S Praja, Hasyim Muzadi, Maftuh Basuni, Din Syamsuddin, Hidayat Nur Wahid, Yudi Latif, Amin Abdullah, Lukman Hakim Saifuddin dan lain sebagainya adalah alumni PMDG yang mampu menjadi perekat umat di tengah kehidupan bangsa Indonesia, khususnya umat Islam yang belakangan mudah tersulut konflik karena perbedaan-perbedaan mazhab fikih yang terkonfigurasi dalam ormas Islam di Indonesia.

Sebagai pesantren yang bergenre modern, PMDG mempunyai distingsi dengan pesantren-pesantren yang lain. Khususnya dalam memformulasikan fikih berwawasan inklusif di Indonesia. PMDG

⁸ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, II (Bandung: Mizan Publishing, 2021), hlm. 55.

⁹ Dalam konteks Indonesia, moderasi keislaman dapat ditandai dengan 5 kriteria yaitu ideologi non kekerasan dalam mendakwahkan Islam, mengadopsi pola modern beserat derivasinya, menggunakan pemikiran yang bersifat rasional dalam upaya mendekati dan memahami ajaran Islam, mengedepankan kontekstual dan memahami sumber hukum Islam dan menggunakan ijtihad dalam upaya menetapkan hukum Islam. Lihat Mohamad Fahri1, Ahmad Zainuri, Moderasi Beragama di Indonesia, *Intizar* Vol. 25, No. 2, Desember 2019, hlm. 98.

selalu menjadi garda terdepan dalam menjaga keutuhan moderasi dan toleransi umat beragama. Dalam sejarah perjalanannya, PMDG berperan serta dalam mengawal pluralitas ideologis dan mazhab. PMDG memposisikan dirinya sebagai lembaga yang senantiasa berdiri di atas dan untuk semua golongan.¹⁰ Itu artinya PMDG sudah menjadi katalisator dalam mengawal amanat konstitusi yaitu menghargai perbedaan sebagaimana disebutkan dalam Pasal 29 Undang-Undang Dasar Republik Indonesia 1945.¹¹

Bagi para pendiri PMDG, perbedaan mazhab fikih adalah sebuah keniscayaan teologis dan sosiologis, *apple to apple* dengan kebinekaan agama, budaya, ras, suku, bahasa yang harus disikapi secara toleran, moderat dan inklusif. Bukan justru dipahami secara eksklusif dengan cara mengkafirkan kelompok-kelompok di luar dirinya. Karakter santri dan alumni PMDG terhadap perbedaan mazhab fikih terekspresikan dalam panca jiwa PMDG yang dalam salah satu poinnya mengatakan bahwa kebebasan berfikir adalah generator terwujudnya karakter santri yang toleran dan moderat. Selain Panca jiwa, tentu saja hal itu semua tidak bisa dilepasahkan dari elan vital peran formulasi fikih kebhinekaan mazhab yang dikonstruksikan oleh para trimurti (KH Ahmad Sahal, KH Zainuddin Fannanie, KH Imam Zarkasyi) PMDG yang sangat demokratis. Figuritas Trimurti sebagai sebuah nilai yang hidup dalam sistem pendidikan di PMDG benar-benar mengakar dalam sistem kognisi para santrinya dan menginternalisasi dalam gerakan dan sikapnya.¹²

PMDG memiliki komunitas santri dan alumni yang sangat beragam, baik dari segi budaya, adat istiadat, maupun pemahaman agama.¹³ Oleh karena itu, konstruksi sosial dalam komunitas ini dapat menjadi penentu dalam pengembangan fikih ibadah yang inklusif.

¹⁰ Observasi, Pondok Modern Darusslam Gontor Ponorogo dari tahun 1991 hingga 2022.

¹¹ Undang-Undang Dasar 1945, (Surabaya: Apolo 2009).

¹² Moh Anas Kholis, *Menyemai Pendidikan Fikih Beyond The Wall*, hlm. 45.

¹³ Observasi, Pondok Modern Darusslam Gontor Ponorogo dari tahun 1987 hingga 2022.

Melalui penelitian ini, diharapkan dapat mengungkap urgensi pengembangan fikih ibadah yang inklusif di Indonesia dan pentingnya konstruksi sosial dalam komunitas santri dan alumni PMDG mampu memberikan pengaruh terhadap pengembangan fikih ibadah yang inklusif. Penelitian disertasi ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang positif bagi pengembangan fikih ibadah yang inklusif di Indonesia, khususnya dalam konteks PMDG. Dengan demikian, pengembangan fikih ibadah yang inklusif dapat membawa manfaat bagi seluruh umat Islam di Indonesia untuk lebih memahami dan mengaplikasikan praktik ibadah dengan benar dan inklusif dengan keanekaragaman mazhab, budaya, bahasa bercampur dan berkembang menjadi satu dan tetap Bersatu walaupun terdapat varian perbedaan.

Berangkat dari kegelishan akademik inilah studi penelitian disertasi ini hadir untuk menelisik lebih dalam model pengembangan fikih komunitas PMDG yang inklusif dan toleran. Konstruksi fikih komunitas PMDG tidak pernah menceraub identitas mazhab fikih yang sudah diyakini oleh santri disatu sisi, namun disisi yang lain konstruksi fikih komunitas PMDG juga tidak berupaya untuk membentuk karakter fanatisme buta terhadap berbagai prodak fikih yang profane. Fikih komunitas PMDG hadir sebagai perekat umat sebagaimana para alumninya yang sudah mengisi space peradaban di Nusantara dan di seluruh penjuru dunia. Ukhuwah islamiyah merupakan harga mati yang tidak bisa di tawar-tawar, ukhuwah islamiyah tidak boleh didekonstruksi dengan faksi-faksi fikih dan ideologis yang bersifat profane.

Akan tetapi pada aras yang lain formulasi penyeragaman fikih merupakan bentuk otoritarianisme sebagaimana otoritarianisme agama yang pernah digambarkan oleh Charles Kimball dalam karyannya yang berjudul *when religion becomes evil*, menurut Kimball agama bisa menjadi bencana ketika ada narasi *absolutely truth claim* dan *blaim obedience*.¹⁴ Bagi Kimball *absolutely truth claim* merupakan upaya

¹⁴ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, ed. Ahmad Baiquni Munir, I (Jakarta: Mizan Publika, 2013), hlm. 68.

para pemuka agama melihat kelompoknya sebagai satu-satunya kelompok yang paling benar sementara kelompok diluar dirinya adalah salah, sebagai efek dominonya kelompok yang mendapuk dirinya sebagai satu-satunya entitas yang memproduksi kebenaran maka kelompok di luar dirinya bisa dihalalkan daranya. Begitu juga dengan *blaim obedience* yang oleh Kimbal dimaknai sebagai fanatisme buta dalam beribadah. Bagi Kimbal fanatisme buta dalam beribadah merupakan motor penggerak dibalik konflik-konflik agama baik dalam bentuk makro ataupun mikro di dunia ini, sehingga pernyataan Hans Kung tentang tidak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian agama menjadi semakin relevan bahwa agama adalah sumber konflik.¹⁵

Kegelisahan Kimbal dan Hans Kung jika ditarik dalam konteks pemahaman agama yang lebih mikro bentuk konfigurasinya adalah aturan-aturan fikih yang terlembaga dalam bentuk aliran dan mazhab. Dalam sejarahnya kemunduran fikih pernah terjadi di dalam Islam, fikih difahami sebagai produk yang sakral dan mempunyai kebenaran absolut serta diamalkan secara fanatisme yang berlebihan. Sehingga eksemplar itu pernah terjadi di era dinasti Abbasiyah yang mencoba menyeragamkan mazhab Maliki sebagai satu-satunya kebenaran bahkan dijadikan mazhab resmi Negara.¹⁶ Siapapun yang bertentangan dengan mazhab Maliki maka khalifah Mansyur akan mempersekusi mati dengan memotong lehernya namun Imam Malik sebagai pendiri mazhab menolak upaya penyeragaman tersebut sebab bagi Imam Malik menceraabut dan mensegregasi mazhab-mazhab di luar mazhab Maliki merupakan bentuk otoritarianisme yang harus dihindari. Bagi Imam Malik rumusan-rumusan fikih yang dibuatnya bukan merupakan kebenaran satu-satunya yang harus diikuti secara fanatik oleh umat Islam, akan tetapi di luar mazhab Maliki juga mempunyai potensi kebenaran yang tidak bisa dinafikan.

¹⁵ Hans Kung, *Jalan Dialog*, ed. Najiyah Martiam, (Yogyakarta: Mizan, 2010), hlm. 94.

¹⁶ Abdul Wahhab as-Sya'roni, *Al-Mizan Al-Kubro*, hlm. 459

Konstruksi fikih Imam Malik inilah yang melandasi fikih komunitas PMDG untuk terus mengembangkan karakter berfikih yang toleran dan inklusif. PMDG sebagai Pondok Modern mengkonstruksi santrinya dengan model berfikih yang berkemajuan dan berkeadaban. Ritual ibadah santri sebagaimana observasi partisipan yang peneliti lakukan benar-benar di konstruksikan untuk saling menghargai perbedaan, tidak ada satu pun santri PMDG yang protes dengan ritual santri lainnya sehingga corak berfikih seperti inilah yang menjadikan fikih komunitas PMDG dinilai sebagai bahan bakar perekat umat.¹⁷

Kondisi persaudaraan umat Islam di Indonesia belakangan ini semakin mengkhawatirkan dikarenakan merebaknya politik identitas yang terus mengemuka dan mengeskalasi. NU, Muhammadiyah dan ormas-ormas lainnya kerap kali dibenturkan dan dipecah belah, ironisnya fikih ibadah turut menjadi salah satu variabel berpengaruh atas benturan-benturan identitas tersebut. Masjid tidak lagi dijadikan sebagai alat pemersatu umat sebagaimana yang terjadi di zaman Rasulullah.¹⁸ Bahkan menurut Kholish masjid terpecah dalam faksi-faksi mazhab dan aliran tertentu sehingga rivalitas dan konflik antar masjid satu dengan masjid lainnya menjadi hal yang lumrah.¹⁹

Padahal menurut Michael Hart posisi nabi Muhammad yang merupakan navigator keteladanan umat Islam harusnya mampu diteladani oleh generasi muslim hari ini terkait keteladanan beliau sebagai aktor pemersatu umat.²⁰ Sebangun dengan yang disampaikan oleh Michael Hart, Ira M. Lapidus juga melihat bahwa keberhasilan dakwah Islam tidak bisa dilepaskan dari strategi Rasulullah dalam

¹⁷ Observasi, Pondok Modern Darusslam Gontor Ponorogo dari tahun 1987 hingga 2022

¹⁸ Karen Armstrong, *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*, ed. Maghastria, I (Surabaya: Risalah Gusti, 2006), hlm. 88.

¹⁹ Moh. Anas Kholish, Khalid Rahman *Menjadi Muslim Nusantara Rahmatan Lil'Alamin (Ikhtiar Memahami Islam Dalam Konteks KeIndonesiaan)*, ed. Siti Rohmah, Labib Muttaqin, I (Bantul Yogyakarta: Naila Pustaka, 2015), hlm. 65

²⁰ Michael H. Hart, *100 Orang Paling Berpengaruh Di Dunia Sepanjang Sejarah*, ed. Hanif, II (Jakarta: Mizan Publika, 2009), hlm. 24

merajut berbagai faksi-faksi primordial di masyarakat Arab kala itu.²¹ Makna umat menurut William Montgomery Watt dipahami sebagai komunitas politik yang mampu menjadi alat perajut kebhinekaan masyarakat Madinah yang heterogen.²² Dititik inilah upaya menjadi agen pemersatu umat merupakan bentuk keteladanan nabi Muhammad yang banyak ditinggalkan, sehingga spirit profetik tersebut harus dihidupkan kembali dalam konteks kekinian dan kedisinian. Studi tentang fikih komunitas PMDG dalam disertasi ini menjadi relevan dan aktual untuk menjawab persoalan *absolutely truth claim* dan *blaim obedience* dalam berfikih.

PMDG berdiri di atas dan untuk semua golongan merupakan salah satu karakter dan genre bagaimana fikih komunitas PMDG di konstruks. PMDG sejak kelahirannya di desain untuk dapat menyulam kebhinekaan ormas Islam di Indonesia. Para trimurti sebagai pendiri PMDG lebih memilih memperbesar kran persamaan dari pada kran perbedaan. Jika Frithjof Schuon saja dalam studinya mampu mencari titik temu agama-agama²³, maka titik temu kebhinekaan fikih sangat berpotensi dan berpeluang besar untuk dicari titik temu kesamaannya sebagaimana desain fikih komunitas PMDG. Eksklusifisme berfikih dalam konteks Indonesia terkonfigurasi dalam banyak eksemplar, salah satunya ialah merebaknya faham-faham takfiri yang mencoba mengkafirkan sesama muslim hanya dikarenakan perbedaan dalam memahami fikih. Di sisi yang lain, terdapat juga kelompok-kelompok ormas Islam yang gemar memberikan stigma *bid'ah* secara pejoratif kepada kelompok di luar dirinya. Lebih jauh dari itu, terdapat juga kelompok-kelompok yang gemar mendiskriminasi dan mengalienasi kelompok-kelompok lain dengan ujaran radikalisme terhadap sesama muslim. Hanya dikarenakan oleh cara pandang fikih yang berbeda. Sehingga dititik inilah formulasi fikih inklusif dalam bermazhab

²¹ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam*, II (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 81

²² William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, I (Oxford: The Clarendon Press, 1956), hlm. 34

²³ Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, I (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hlm. 76

menjadi kebutuhan yang mendesak di tengah cara pandang berfikir masyarakat Indonesia yang sangat eksklusif.

Fikih hari ini sering menghadirkan perpecahan dalam masyarakat dan berdampak negatif dalam kehidupan sosial seharusnya fikih adalah produk yang secara syariat diberikan kesempatan berbeda dengan maksud untuk memudahkan masyarakat dalam memilih dan memudahkan pengamalan syariat tersebut bukan sebaliknya. Fenomena pengamalan fikih di lingkungan PMDG menjadi salah satu aspek yang menarik untuk ditelaah secara komperhensif. Hal ini dikarenakan adanya keberagaman praktik fikih yang dilakukan oleh komunitas PMDG terkait dengan amal ibadah khususnya yang berkaitan dengan ibadah. Ada ibadah yang sebenarnya dalam Islam merupakan suatu perbuatan sunnah sudah dipraktikkan seperti ibadah wajib. Praktik ibadah tersebut dapat dilihat pada shalat sunnah rawatib ba'da shalat maghrib dan shalat 'isya yang dalam kenyataan empiris seluruh santri melakukannya. Bahkan tidak jarang praktik tersebut dilakukan secara berjamaah.²⁴

Kemudian pada praktik puasa sunnah, seperti puasa sunnah arafah, puasa sunnah asyura, yang sebenarnya konsepsi puasa sunnah yang apabila dikerjakan diberikan pahala oleh Allah dan apabila ditinggalkan tidak berdosa baginya. Umumnya praktik shalat sunnah yang dilakukan oleh para santri yang mondok di PMDG melaksanakan secara bersama-sama di seluruh lingkungan PMDG. Hal ini memperlihatkan bahwa praktik puasa sunnah sudah menjadi fenomena yang wajib diikuti oleh seluruh santri dan bagi santri yang tidak melaksanakannya seolah-olah menjadi hal yang tabu.²⁵

Praktik fikih lainnya yang juga menarik untuk diuraikan di sini adalah pelaksanaan shalat subuh yang dilakukan oleh para santri. Berdasarkan observasi awal yang peneliti lakukan para santri melaksanakan shalat subuh secara berjamaah di Mesjid setempat. Namun ada bagian dari shalat subuh yakni qunut yang sebagian santri

²⁴ Observasi peneliti ke Gontor, 15 Juli 2022.

²⁵ Slamet Faozi, Guru Fiqh, Wawancara, 15 Juli 2022.

melaksanakannya dan sebagian yang lain memilih tidak mengikutinya. Pimpinan dan pengasuh PMDG tidak mempermasalahkan praktik fikih yang dilakukan oleh para santri dan menerimanya sebagai suatu kenyataan dan menganggap suatu hal yang wajar karena permasalahan qunut menjadi salah satu sunnat dalam shalat subuh yang apabila dikerjakan mendapatkan pahala dan apabila ditinggalkan tidak berdosa.²⁶

Kemudian dapat dilihat lagi pada praktik merokok yang sebenarnya tidaklah sampai kepada tingkat haram, seakan-akan praktik pengamalannya di PMDG berada pada tingkat wajib. Bagi pihak yang tidak mengikutinya seolah-olah berdosa. Padahal persoalan rokok masih diperdebatkan status hukumnya apakah makruh maupun mubah, namun fakta yang terjadi di PMDG justru sebaliknya yang menganggap sebagai suatu kewajiban yang wajib ditinggalkan. Bagi orang-orang yang melakukannya di lingkungan PMDG akan dikenakan sanksi bagi dirinya.²⁷ Fenomena lainnya yang juga menjadi suatu praktik yang berbeda dari lazimnya dilakukan oleh masyarakat di luar PMDG adalah pembacaan doa ba'da shalat wajib. Para santri yang belajar di PMDG tidak membacakan do'a setelah shalat wajib dengan suara yang besar, akan tetapi ada kalanya cenderung membacanya secara jidar atau tidak bersuara.²⁸ Dalam lingkungan PMDG, praktik yang demikian bukanlah suatu hal yang tabu, namun sudah menjadi hal yang sudah lumrah dan tidaklah menjadi suatu persoalan yang memecahkan di kalangan komunitas PMDG.

Berdasarkan fenomena praktik pengalaman fiqh sebagaimana yang telah diuraikan di atas, menunjukkan bahwa komunitas PMDG tidak terlalu mempermasalahkan pada aspek yang *furū'iyah*. Persoalan yang bukan tauhid masih ditolelir dipraktikkan sepanjang tidak bertentangan dengan akidah umat Islam. Apalagi yang

²⁶ H. Syarif Abadi, Guru Fiqh, Wawancara, 15 Juli 2022.

²⁷ H. Syarif Abadi, Guru Fiqh, Wawancara, 15 Juli 2022.

²⁸ Observasi peneliti ke Gontor, 1 September 2022.

dipraktikkan oleh komunitas PMDG sebagai suatu yang memang ada nashnya, namun cara memahami nash yang berbeda di kalangan ulama yang berbeda sehingga melahirkan praktik pengamalan yang berbeda pula bagi komunitas PMDG. Praktik tersebut menjadi menarik untuk dijadikan sebagai *i'tibār* oleh masyarakat luas, di mana persoalan yang masih terjadi khilafiah di kalangan ulama menjadi suatu hal yang biasa-biasa saja dipraktikkan oleh kalangan komunitas PMDG.

Praktik pelaksanaan fiqh PMDG tersebut juga menunjukkan adanya inklusifitas pemahaman fiqh yang dilaksanakan di PMDG. Makna inklusif di sini yaitu menerima keberagaman keanekaragaman tanpa mempersoalkan pengamalan fiqh di lingkungan pondok. Permasalahan tersebut menjadi menarik untuk dikaji secara mendalam dan komprehensif. Karena, di lingkungan tempat lain kadangkala masih mempersoalkan dan memperdebatkan persoalan khilafiyah, akan tetapi di PMDG cenderung lebih bersikap inklusif. Di tempat lain dapat dimungkinkan terjadinya perseteruan, sedangkan PMDG lebih kepada menjaga persatuan tidak saling menyalahkan. Hubungan antara individu yang satu dengan lainnya tidaklah saling memperjarak hubungan, namun akan tetap menjadi suatu hal yang bahkan mempererat hubungan antara sesama komunitas PMDG.

Secara novelti penelitian disertasi ini hadir untuk melengkapi sekaligus mengisi kekosongan studi-studi terdahulu yang hanya membahas toleransi dan inklusifisme baragama di level makro namun tidak di level mikro. Upaya merajut toleransi beragama banyak diekspresikan dalam bentuk hal-hal yang kontroversial seperti ketika natal. Atas nama toleransi, sebagian kelompok muslim mejaga geraja tersebut, namun potret itu tidak terjadi ketika lebaran idul fitri NU dan Muhammadiyah ditetapkan pada waktu yang berbeda. Kedua ormas tersebut tidak saling menjaga dan barter kepanitiaan di even lebaran masing-masing ormas. Dititik inilah penelitian disertasi ini berupaya menawarkan perspektif teoritis baru sekaligus *role model* tentang desain dan pengembangan fikih ibadah yang inklusif dan toleran.

1.2. Rumusan Masalah

1. Bagaimana formulasi fikih komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor terhadap pengembangan fikih ibadah yang inklusif di tengah keragaman mazhab para santrinya?
2. Bagaimana praktik dan habitus fikih ibadah inklusif yang diterapkan pada komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor?
3. Bagaimana perkembangan dan keberlanjutan inklusifitas fikih ibadah bagi alumni Pondok Modern Darussalam Gontor dan kontribusinya terhadap perkembangan fikih ibadah yang inklusif di Indonesia?

1.3. Tujuan Penelitian

1. Untuk mengidentifikasi dan menganalisis formulasi fikih komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor terhadap pengembangan fikih ibadah yang inklusif di tengah keragaman mazhab para santrinya.
2. Untuk mengidentifikasi dan menganalisis praktik dan habitus fikih ibadah inklusif di komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor.
3. Untuk mengidentifikasi, memahami dan menganalisis perkembangan dan keberlanjutan inklusifitas fikih ibadah bagi alumni Pondok Modern Darussalam Gontor dan kontribusinya terhadap perkembangan fikih ibadah yang inklusif di Indonesia.

1.4. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis.

Secara teoritis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi yang signifikan dalam merumuskan fikih ibadah inklusif yang ideal sebagai alternatif dalam berbagai aspek kehidupan, antara lain: () pembentukan pemahaman agama yang

komprehensif. Melalui fikih ibadah yang inklusif, masyarakat dapat memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang beragam aspek ibadah dalam Islam. Mereka tidak hanya memahami fikih ibadah secara mekanis tetapi juga memahami konteks, hikmah, dan relevansi ibadah dalam kehidupan sehari-hari; (2) penguatan keterbukaan dan toleransi. Melalui fikih ibadah yang inklusif, organisasi masyarakat yang telah berkembang di Negara Indonesia dapat mempromosikan keterbukaan dan toleransi terhadap perbedaan pendapat dalam hal-hal keagamaan. Masyarakat diajarkan untuk menghargai keragaman pandangan dan praktik ibadah yang ada dalam masyarakat Islam; dan (3) peningkatan relevansi sosial dan kemanusiaan. Melalui fikih ibadah yang inklusif, masyarakat dapat menyesuaikan ajaran agama dengan konteks sosial dan kemanusiaan yang terus berubah. Hal ini juga memungkinkan penafsiran dan praktik ibadah yang lebih relevan, bermanfaat, dan berdaya guna bagi masyarakat dan individu.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memiliki manfaat sebagai berikut:

- a. Dapat dijadikan sebagai bahan evaluasi bagi Pondok Modern Darussalam Gontor dalam meningkatkan kesadaran multikultural di kalangan santri dan asatidznya. Dengan memahami keragaman perspektif dan praktik ibadah, mereka akan lebih terbuka terhadap perbedaan budaya, etnis, dan keagamaan dalam masyarakat.
- b. Dapat memberikan kontribusi positif bagi lembaga pendidikan terutama pesantren dalam menerapkan fikih ibadah yang inklusif bagi santrinya dengan memperkuat sikap toleransi dan penghargaan terhadap perbedaan di antara santri. Mereka akan belajar untuk menghormati pendapat dan praktik ibadah yang berbeda-beda, sehingga menciptakan lingkungan yang inklusif dan harmonis di pesantren maupun di masyarakat ketika menjadi alumni.

- c. Dapat memberikan bahan informasi lebih lanjut bagi Kementerian Agama dalam meningkatkan mutu pengajaran agama Islam dan memberikan wawasan baru tentang bagaimana fikih ibadah yang inklusif di Pondok Modern Darussalam Gontor dapat disesuaikan agar lebih relevan. Temuan-temuan penelitian dapat menjadi dasar bagi pengembangan program-program pengajaran dan keagamaan yang lebih inklusif dan berkelanjutan.
- d. Dapat memberikan bahan informasi bagi peneliti lain dalam bidang Fikih Modern terutama yang berkeinginan mengkaji lebih lanjut tentang Fikih Ibadah yang Inklusif di pesantren.
- e. Dapat memberikan kajian teoritis lebih lanjut bagi para akademisi dan ilmuwan dalam bidang Fikih Modern dalam mengembangkan sejumlah teori bagi yang memiliki relevansi dengan aplikasi Fikih Ibadah yang Inklusif dan Toleran di lingkungan masyarakat sehingga ke depan akan memunculkan analisa sintesis yang lebih comparable dan acceptable yang nantinya digunakan untuk menjamin kelangsungan kerukunan beragama di Indonesia.

1.5. Keaslian Penelitian

Untuk menghindari supaya tidak adanya tumpang tindih dari kajian yang diteliti ini, maka terlebih dahulu peneliti uraikan beberapa penelitian terdahulu yang memiliki relevansi dengan fokus utama dalam kajian ini. Adapun kajian terdahulu yang memiliki relevansi dengan kajian ini adalah sebagai berikut:

Pertama, penelitian yang dilakukan oleh Rahmi Hidayi dengan judul Paradigma Fiqh Indonesia dalam Bingkai Reformasi Hukum Islam.²⁹ Kajian tersebut lebih kepada mengkaji pada aspek perubahan hukum Islam dengan cara mengadopsi fiqh serta menyesuaikan dengan kearifan lokal dan budaya yang berlaku di Indonesia. Penelitian tersebut memiliki persamaan dan perbedaan dengan penelitian yang peneliti kaji. Persamaannya dapat dilihat pada aspek

²⁹ Rahmi Hidayati, Paradigma Fiqh Indonesia dalam Bingkai Reformasi Hukum Islam, *AL-RISALAH Jurnal Kajian Hukum Islam*, Vol. 12, No. 1, Desember 2012, hlm. 203.

fokus kajian yakni fikih, di mana penelitian peneliti sebelumnya juga mengkaji fiqh. Perbedaannya di mana peneliti hanya memfokuskan pada komunitas PMDG yang lebih mempersempit isu dengan melihat perilaku yang dipraktikkan oleh alumni PMDG dalam kenyataan empiris. Hasil dari penelitian sebelumnya adalah hukum Islam yang dibentuk dan diberlakukan di Indonesia secara umum substansinya diambil dari fikih yang kemudian disesuaikan dengan adat dan budaya yang berlaku di Indonesia. Ketentuan tersebut disahkan oleh pejabat yang berwenang yang dalam hal ini adalah Kementerian Agama serta menjadi pedoman bagi hakim yang melaksanakan tugas yustisial di Pengadilan Agama di seluruh Indonesia. Konsepsi fikih tersebut dituangkan dalam bentuk Kompilasi Hukum Islam sebagai pedoman bagi hakim yang mengadili dan menyelesaikan persoalan keperdataan Islam di kalangan umat Islam.

Kedua, penelitian yang dilakukan oleh Moh Dahlan dengan judul penelitiannya Paradigma Fiqih Sosial Kh. M. A. Sahal Mahfudh dalam Menjawab Problematika Aktual Umat di Indonesia. Kajian yang dilakukan oleh Moh Dahlan lebih kepada penelitian sosok tokoh yang memiliki pengaruh atas pemikiran-pemikirannya dalam bidang fikih. Hal ini yang menjadi fokus kajian Moh Dahlan adalah pemikiran Kh. Sahal Mahfudh. Hasil penelitian yang dilakukan tersebut berkesimpulan bahwa paradigma yang dibangun oleh Sahal Mahfudh dalam melahirkan pendapatnya di bidang fiqh menggunakan pendekatan yang berimbang antara dalil yang bersifat naqliyah dan dalil aqliyah atau dalil yang bersumber pada sumber hukum Islam dan dalil akal yang berorientasi pada akal demi menjawab dinamika dan problematika sosial yang dihadapi oleh ummat baik dalam bidang ekonomi, sosial dan siyasah.³⁰ Penelitian tersebut memiliki persamaan dan perbedaan dengan focus utama yang akan peneliti uraikan dalam kajian ini. Fokus utama yang menjadi titik perhatian peneliti adalah berkaitan dengan konsep fiqh yang dipraktikkan oleh alumni PMDG

³⁰ Moh Dahlan, Paradigma Fiqih Sosial Kh. M. A. Sahal Mahfudh dalam Menjawab Problematika Aktual Umat di Indonesia, *NUANSA*, Vol. IX, No. 1, Juni 2016, hlm. 13

dan komunitas PMDG. Dengan kata lain, jika peneliti sebelumnya mengkaji ketokohnya M. Sahal Mahfud, maka kajian peneliti lebih kepada aspek lembaga yang dalam hal ini adalah PMDG khususnya alumni dan komunitas PMDG.

Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh Athoillah Islamy dengan judul penelitian Landasan Filosofis dan Corak Pendekatan Abdurrahman Wahid tentang Implementasi Hukum Islam di Indonesia. Penelitian tersebut lebih menekankan pada aspek pemikiran yang dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid dalam konteks pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Hasil penelitian yang diperoleh oleh Athoillah setelah mengkaji pendapat dari Abdurrahman Wahid adalah di mana model implementasi hukum Islam yang bersifat interpretasi terhadap tekstual dengan melihat kontekstual yang terdapat dalam kenyataan empiris sebagai budaya yang hidup dan berkembang dalam masyarakat. Implementasi hukum Islam Menurut Abdurrahman Wahid adalah dengan corak substansial kultural yang menghubungkan hukum Islam dengan pendekatan budaya masyarakat Indonesia.³¹ Penelitian tersebut memiliki persamaan dan perbedaan dengan penelitian yang peneliti kaji. Persamaannya dapat dilihat pada aspek pokok persoalan yang dikaji yakni di bidang fiqh, baik penelitian sebelumnya maupun penelitian peneliti. Perbedaan yang cukup signifikan dari penelitian ini dengan penelitian sebelumnya dapat dilihat pada aspek subjektivitas pengkajian. Peneliti sebelumnya lebih fokus pada sosok tokoh yang dalam hal ini Abdurrahman Wahid. Berbeda dengan kajian ini lebih menekankan pada aspek lembaga atau institusi dan alumni yang kemudian peneliti namakan dengan komunitas PMDG. Oleh karenanya, kedua peneliti ini memiliki perbedaan yang cukup mendasar serta menjadi sebuah pembaharuan dalam temuan nantinya.

³¹ Athoillah Islamy, Landasan Filosofis dan Corak Pendekatan Abdurrahman Wahid tentang Implementasi Hukum Islam di Indonesia, *Jurnal Al-Adalah : Jurnal Hukum dan Politik Islam* Vol. 6 No. 1, Januari (2021), hlm. 51-73.

Keempat, studi yang dilakukan oleh Moh. Anas Kholish yang berjudul *Model Pendidikan Fiqih Berwawasan Toleransi dalam Menyikapi Keragaman Mazhab (Studi Kasus di Pondok Modern Darussalam Pondok Modern Darussalam Gontor)*. Dalam studinya, Kholish memfokuskan kajiannya pada empat persoalan, yaitu konstruksi para pengasuh ustadz dan santri tentang model pendidikan fikih berwawasan toleransi di PMDG. Selain itu, Kholish juga memfokuskan studinya pada metode dan pendekatan pendidikan fikih apa saja yang mampu mengantarkan para santri dan alumninya menjadi toleran. Pada waktu bersamaan, Kholish juga memfokuskan studinya pada bagaimana implementasi dan implikasi pendidikan berwawasan toleransi di PMDG.³²

Dari berbagai fokus studi yang ditawarkan di atas, Kholish hanya memfokuskan kajiannya pada aspek pendidikannya. Belum membahas tentang formulasi fikih kebinekaan yang toleran dan moderat di PMDG. Selain itu, Kholish juga hanya menggunakan pendekatan studi kasus, sementara dalam penelitian disertasi ini peneliti mencoba menelisik lebih mendalam tentang formulasi fikih kebinekaan yang toleran dan moderat di PMDG.

Kelima, kajian mengenai fiqih di pesantren juga dilakukan oleh Abdul Muqhits yang berjudul *Kritik Nalar Fiqih Pesantren*. Kajian yang dilakukan tahun 2007 ini mengupas pendidikan fikih di tiga pesantren di Jawa Timur, yaitu Pesantren Ploso Kediri, Pesantren Lirboyo Kediri, dan pesantren salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo. Penelitian ini menemukan bahwa pengajaran fikih di pesantren Ploso dan Lirboyo hanya berorientasi pada satu mazhab, yaitu syafi'i. Metode istinbat hokum yang dilakukan bercorak *qawliyy* dan tidak mengembangkan keilmuan dalam aspek metodologis (usul fikih). Orientasi pada pada mazhab syafi'i ditandai dengan beberapa hal yaitu: hampir semua kitab fiqih yang diajarkan adalah kitab dalam

³² Moh. Anas Kholish, "Model Pendidikan Fiqih berwawasan toleransi dalam menyikapi keragaman Mazhab: Studi Kasus di Gontor Ponorogo", *Disertasi*, EThesis UIN Malang, 2020, hlm. 66

lingkup mazhab syafi'i, dalam pembahasan hukum (*baḥṭhul mathāil*) kitab yang menjadi rujukan adalah kitab dari mazhab syafi'i, fiqh keseharian utamanya dalam ibadah juga mengikuti fiqh syafi'i. Sedangkan pengajaran fikih di pesantren syafi'iyah Situbondo lebih berorientasi pada multi mazhab.³³

Penelitian ini menemukan bahwa pendidikan fikih multi mazhab di Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo dilakukan dengan mengadopsi dua metode bermazhab. Selain bermazhab secara *qawliyy* atau mengikuti pendapat para ahli fikih dalam satu mazhab, Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo juga bermazhab secara *manhajiy*. Yaitu, bermazhab dengan mengikuti metode yang telah dirumuskan oleh imam imam mazhab. Pendidikan fikih model ini mempunyai implikasi, berimplikasi pada fleksibilitas kognitif sehingga bermuara pada model pemahaman fikih yang bercorak moderat. Karena itu dalam rekomendasinya Muqit menyebutkan bahwa seyogyanya pesantren tidak monoyalistik dalam bermazhab. Karena akan mengarahkan pada pemahaman keagamaan yang picik.³⁴

Sebagai diskursus yang sering dianggap hegemonik dalam studi keislaman, fikih seringkali ikut memberi andil terhadap munculnya beragam cara pandang, termasuk cara pandang eksklusif. Bagaimana tidak, fikih yang dahulu menawarkan kekayaan khazanah pemikiran, kini justru seringkali dijadikan alat legitimasi kebenaran (*truth claim*). Artinya, kebenaran (kesalihan) seseorang seringkali harus dinisbatkan pada bagaimana dia berfikih.³⁵ Lebih dari itu, fikih yang semula tidak lain hanya merupakan pemahaman seseorang terhadap kehendak Tuhan, seringkali diposisikan sebagai ideologi yang harus dipaksakan kebenarannya kepada orang lain. Atas

³³ Abdul Muqhits, "Kritik Nalar Fiqih Pesantren: Mengupas Sejarah Sosial-Budaya Dominasi Fiqih Madhhab Syafi'i" (Disertasi, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2007), hlm. 77

³⁴ Abd Muqit, "Pendidikan Fiqih Multi Madhhab Di Pesantren (Studi Kasus Di Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo-Situbondo)" (Disertasi, Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2018), hlm. 54

³⁵ Sahal Mahfud, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 2004), hlm. 120

dasar ideologisasi ini, pemahaman tertentu sering melegitimasi diri sebagai satu-satunya pemahaman yang sah untuk menterjemahkan sebuah kebenaran atau realitas. Sementara pemahaman lain dianggap tidak memiliki otoritas, sehingga harus ditolak.³⁶

Dalam mencetuskan pemikiran fikih inklusif nya, KH. Abdul Qodir al- Fattah berpedoman, bahwa manusia di dunia ini diciptakan oleh Allah dalam keadaan yang berbeda-beda, entah perbedaan itu bersifat fisik, keyakinan atau dalam kehidupan budayanya. Ini sudah menjadi sebuah kodrat seperti yang dijelaskan oleh Allah dalam Al-Qur‘ān surat Al Hujurat ayat 13. Perbedaan suku dan bangsa yang telah diciptakan oleh Allah ini ditujukan supaya umat manusia saling mengenal dan bekerja sama dalam menjalankan tugasnya sebagai khalifah di bumi. Oleh karena itu, perbedaan bukan menjadi penghalang seseorang untuk bersatu tetapi dengan perbedaan itu manusia bisa saling melengkapi dan memperkaya dunia. Perbedaan adalah rahmat dari Tuhan, dengan berbeda Indonesia menjadi kaya, menjadi sebuah mozaik kebudayaan yang perlu untuk diarifi, termasuk dalam hal ini menyikapi perbedaan pendapat dalam masalah-masalah fikih.

Menurut KH. Abdul Qodir al-Fattah kesadaran akan pentingnya sikap toleran dan inklusif terhadap perbedaan makin terasa sangat dibutuhkan dan disosialisasikan, sebab akhir-akhir ini semakin marak tindakan ekstrimisme, radikalisme serta aksi terorisme. Bahkan menurut beliau, radikalisme mengakibatkan krisis kemanusiaan yang serius, seperti yang dilakukan ISIS.³⁷

Dalam hal ini penulis dalam jurnalnya hanya memfokuskan pembahasan pada fikih inklusif, tanpa menjelaskan bagaimana bisa menjelaskan dengan fikih inklusif tersebut manusia bisa menjadikan

³⁶ Th. Sumartana, “Kemanusiaan, Titik Temu Agama-agama” dalam Martin L. Sinaga (sd.) Agama- Agama Memasuki Milenium Ketiga, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2000), hlm. 196.

³⁷ Nilna Fauza, “Fikih Inklusif dalam konteks multikulturalisme sosial keagamaan masyarakat (Studi Pemikiran K.H Abdul Qodir AF), (At-Taahdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah, 2018), hlm. 107

bermazhab secara terbuka dan bagaimana proses mencapai tersebut tidak hanya kepada toleran dan moderat saja.

1.6. Definisi Operasional

Pada bagian ini peneliti menguraikan definisi operasional sebagai bagian penting yang akan menjadi referensi dalam pembahasan nantinya. Definisi operasioanal yang akan dibahas adalah konstruksi fikih, fikih komunitas dan fikih inklusif. Tiga hal tersebut menjadi bagian penting untuk diuraikan secara sekilas karena memiliki relevansi dengan kajian yang akan dibahas pada bab selanjutnya. Jadi, untuk memudahkan pembaca memahami pembahasan penelitian ini secara totalitas, perlu peneliti uraikan definisi dari konstruksi fikih, fikih komunitas dan fikih inklusif guna mempertegas kembali konstruksi fikih yang dimaksudkan dalam penelitian ini lebih kepada pengamalan fikih yang dipraktikkan oleh komunitas PMDG.

1. Konstruksi Fikih

Konstruksi fikih digunakan sebagai bahan acuan dasar dalam pengembangan dan penganalisaan lebih mendalam terhadap model fikih yang dipraktikkan oleh komunitas PMDG. Kontruksi fikih yang ada kemudian dihubungkan dengan praktik yang dilakukan oleh komunitas PMDG. Berbagai macam persoalan sebagai akibat dari dinamika sosial, ekonomi dan budaya kehidupan di era modern yang muncul di kalangan umat Islam menuntut para pemikir hukum Islam untuk menata kembali arah fikih yang menjawab berbagai macam persoalan umat.³⁸ Merekonstruksi pemahaman dan penafsiran ulang terhadap sumber hukum Islam (al-Qur'ān dan as-Sunnah) merupakan suatu keniscayaan dalam perkembangan sekarang dengan

³⁸ Al-Furqon, *Konstruksi Fiqh Majelis Taujih Wal Irsyad Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) (Studi Tentang Pemikiran Hukum Majelis Taujih Wal Irsyad LDII)*, ISTIQRO, vol. 13, No. 2, hlm. 40.

menggunakan pendekatan interdisipliner.³⁹ Oleh karena banyak persoalan baru yang terus berkembang, maka di Indonesia sudah seringkali melakukan rekonstruksi terhadap fikih yang terdapat di dalam kitab-kitab fikih.

Beberapa persoalan yang telah mempengaruhi konstruksi dalam fikih yang telah diformulasikan dalam ketentuan peraturan perundang-undangan di Indonesia misalnya dapat dilihat pada beberapa ketentuan berikut ini: Pertama, dalam ketentuan Pasal 115 Kompilasi Hukum Islam mengatakan bahwa perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama setelah pengadilan agama tersebut berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak. Kedua, Kemudian dalam ketentuan Pasal 123 KHI merumuskan bahwa perceraian itu terjadi terhitung pada saat perceraian dinyatakan di depan sidang Pengadilan Agama. Ketiga, kemudian pembaruan fikih juga bisa dilihat dalam ketentuan Pasal 129 KHI yang menyatakan bahwa seorang suami yang akan menjatuhkan talak kepada isterinya mengajukan permohonan baik lisan maupun tertulis kepada pengadilan agama yang mewilayahi tempat tinggal isteri disertai dengan alasan serta meminta agar diadakan sidang untuk keperluan itu.

Berbagai ketentuan tersebut menunjukkan bawah fikih telah dilakukan konstruksi dengan melihat kondisi dan budaya yang hidup, tumbuh dan berkembang di Indonesia. Sehingga aturannya perlu dirubah dan disesuaikan dengan tetap mengedepankan aspek kemaslahatan bagi masyarakat Indonesia. Perubahan yang terdapat dalam beberapa ketentuan di atas dikarenakan pada dasarnya penjatuhan talak merupakan hak suami yang mana suami dapat saja menjatuhkannya di mana dan kapan saja. Sedangkan aturan yang diatur dalam KHI sudah sangat ketat untuk menjatuhkan talak. Talak baru dapat terjadi bila dilakukan di depan hakim Mahkamah Syar'iyah

³⁹ Akbar S. Ahmed, *Membedah Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 129-130

atau Hakim Pengadilan Agama. Sebaliknya, perceraian tidak terjadi bila tidak diucapkan di hadapan persidangan.

Kemudian dapat dilihat lagi pada aspek usia perkawinan, poligami yang diperketat dan pencatatan perkawinan yang dewasa ini diberlakukan di Indonesia. Sesungguhnya berbagai persoalan tersebut merupakan bentuk pembaharuan dalam hukum Islam yang sedang diimplementasikan di Indonesia. Dalam fikih tidak dikenal adanya Batasan usia perkawinan 19 tahun bagi laki-laki dan 19 tahun bagi perempuan sebagaimana yang diatur dalam UU Nomor 16 Tahun 2019 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Begitu pula dengan persoalan poligami yang harus mendapatkan izin dari Pengadilan Agama serta mendapatkan izin dari isteri pertama. Persoalan tersebut juga perubahan hukum sebagai bentuk konstruksi atas fikih dan disesuaikan dengan kebutuhan hukum dalam masyarakat. Dalam fikih klasik suami dibenarkan melakukan poligami tanpa memerlukan persetujuan dari isteri serta tidak perlu persetujuan dari Pengadilan Agama.

Kemudian dalam bidang pencatatan perkawinan yang diatur dalam hukum yang diberlakukan bagi masyarakat di Indonesia yang sebenarnya merupakan pembaharuan dari hukum Islam. Dalam fikih klasik tidak dikenal dengan keharusan pencatatan perkawinan. Dalam fikih klasik hanya menganjurkan supaya terpenuhi rukun dan syarat sahnya perkawinan, maka dapat dianggap sebagai perkawinan yang sah. Jadi, pokok persoalannya adalah ada atau tidaknya atau sah atau tidaknya perkawinan terletak pada terpenuhi rukun dan syarat sahnya perkawinan yang telah ditetapkan dalam fikih klasik.

2. Fikih Komunitas

Konsepsi fikih komunitas ini digunakan untuk menjadi referensi bahwa maksud dari fikih komunitas dalam kajian ini adalah berbicara tentang fikih dalam komunitas PMDG. Fikih komunitas terdiri dari dua kata yaitu fikih dan komunitas. Fikih merupakan hasil pemikiran ulama terhadap nash-nash al-Qur'ān dan sunnah. Sebagai pemikiran

ulama fikih tidak terlepas dari metode ijtihad berdasarkan keilmuan yang dimilikinya. Ijtihad merupakan cara yang digunakan oleh para mujtahid untuk merumuskan fikih atas dasar kemampuan akan atau pikirannya. Sedangkan komunitas adalah merupakan sekelompok masyarakat yang saling berinteraksi antara yang satu dengan lainnya. J. Dwi Narwoko merumuskan istilah komunitas sebagai kelompok sosial yang mempunyai arti perkumpulan beberapa individu. Komunitas atau kelompok sosial.⁴⁰

Rulli Nasrullah merumuskan empat karakteristik dari sebuah komunitas yaitu: pertama, sebuah komunitas terbentuk dari sejumlah orang yang di dalamnya ada kaum laki-laki maupun perempuan. Kedua, adanya sikap untuk saling berinteraksi dalam kehidupan sosial antar sesama dalam kelompok tersebut atau anggota masyarakat setempat. Ketiga, berdasarkan adanya kesamaan kebutuhan atau tujuan dalam diri mereka atau diantara anggota kelompok yang lain. Keempat, memiliki wilayah-wilayah individu yang terbuka untuk anggota kelompok yang lain, misalnya waktu.⁴¹

Berdasarkan konsepsi fikih dan komunitas di atas dapat disimpulkan bahwa fikih komunitas merupakan pengamalan fikih dalam komunitas tertentu dalam kehidupan bermasyarakat. Perbedaan komunitas dalam memahami fikih disebabkan karena berbeda dalam memahami sumber hukum Islam baik yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah. Perbedaan tersebut memunculkan perbedaan pula dalam pengamalannya dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam aspek tata cara beribadah maupun dalam hal bermuamalah.

3. Fikih Inklusif

Suatu hal yang tak dapat dipungkiri dalam kehidupan bermasyarakat dalam konteks Indonesia adalah adanya kemajemukan (pluralism) yang terdiri dari ras, agama, kultur dan kehidupan sosial

⁴⁰ J. Dwi Narwoko, Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 23.

⁴¹ Rulli Nasrullah, *Komunikasi Antarbudaya di Era Budaya Siber*, (Jakarta: kencana, 2012), hlm. 138.

yang berbeda.⁴² Keberagaman juga terjadi dalam hal memahami fikih, sehingga muncullah berbagai pemikiran terhadap ilmu fikih. Terjadinya pemahaman fikih seringkali menimbulkan konflik di antara umat Islam bahkan seringkali terjadi perpecahan.⁴³ Padahal ajaran yang dibawa oleh agama Islam adalah mewujudkan keadilan, perdamaian dan kebaikan bagi umat manusia.⁴⁴ Untuk menghindari konflik yang berkepanjangan ini perlu adanya pengembangan fikih yang bersifat inklusif dan toleran, yang mampu menghadapi perbedaan serta menghindari perpecahan. Term fikih inklusif menjadi suatu persoalan yang menarik untuk didiskusikan. Orientasi utama dalam fikih inklusif ini adalah dapat melahirkan keberagaman dan toleransi terhadap keberagaman fikih tersebut. Secara sederhana fikih inklusif terdiri dari dua kata yaitu fikih dan inklusif. Secara bahasa kata al-Fiqh (الفقه) memiliki makna paham atau tahu atau pemahaman yang mendalam, yang membutuhkan potensi akal⁴⁵. Sedangkan Menurut definitif kata fiqh berarti ilmu tentang hukum-hukum syar'i yang bersifat amaliah yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang *taf -sili*⁴⁶. Artinya fikih ini mengatur tentang perbuatan amaliah manusia yang diperoleh berdasarkan ketentuan-ketentuan dalam Alquran dan Sunnah.

Abdul Wahab Khallaf mendefinisikan fikih sebagai berikut: *“Kumpulan hukum-hukum syara` mengenai perbuatan mukallaf dari dalil-dalil terperinci”*⁴⁷. Kemudian para pengikut mazhab Syafi'i juga memberikan definisi tersendiri terkait dengan makna fikih yaitu

⁴² Ishak, Konstruksi Fiqh Pluralitas Masyarakat Tradisionalis, *FENOMENA*, Vol. 15 No. 1 April 2016

⁴³ Ridwan Hasbi, Relevansi Al-Khilaf Al-Fiqhi Dan Toleransi (Analisis Toleransi Antar Umat Islam Dalam Fiqh), *Media Neliti*, 2016, hlm. 2.

⁴⁴ Abdul Qodir Zaelani, Konsep Ta'aqquli Dan Ta'abbudi Dalam Konteks Hukum Keluarga Islam, *ASAS*, Vol.6, No.1, Januari 2014, hlm. 47.

⁴⁵ Totok Jumanroro, Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqh...*, hlm. 63.

⁴⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, cet. 2, jil. 1, (Jakarta: Prenada Media Group, 2009), hlm. 3.

⁴⁷ Totok Jumanroro, Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqh ...*, hlm. 64.

“Ilmu yang menerangkan segala hukum agama yang berhubungan dengan pekerjaan para mukallaf yang dikeluarkan (diistimbathkan) dari dalil-dalil yang jelas (tafsīlī)”⁴⁸.

Kemudian menurut Mohammad Daud Ali, ilmu fiqh adalah ilmu yang berusaha memahami hukum yang terdapat dalam al-Qur’ān Sunnah Nabi Muhammad SAW untuk diterapkan pada perbuatan manusia yang telah dewasa dan sehat akalnya dan berkewajiban melaksanakan hukum Islam⁴⁹. Daud Ali lebih menekankan bahwa fikih merupakan sebuah ilmu yang memahami terkait dengan hukum yang diperoleh berdasarkan ketentuan al-Qur’ān dan Sunnah Nabi serta aturan hukum tersebut diberlakukan kepada para orang-orang yang telah mukallaf atau orang yang sudah dibebani hukum dalam ajaran agama Islam.

Berdasarkan beberapa definisi yang telah dipaparkan oleh beberapa ahli di bidang hukum Islam di atas dapat disimpulkan bahwa fiqh merupakan aturan-aturan yang bersifat amaliyah (perbuatan) para mukallaf yang sudah dibebankan hukum Islam kepadanya. Di dalam al-Qur’ān tidak kurang dari 19 ayat yang berkaitan dengan kata *Fiqh* dan semuanya dalam bentuk kata kerja, seperti dalam surat At-Taubah: 122.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Artinya: *“Tidak sepatutnya bagi orang-orang mukmin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya”*

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 65.

⁴⁹ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 49.

Di dalam hadist juga disebutkan bahwa:

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

Artinya: “Barang siapa yang dikehendaki Allah menjadi orang yang baik di sisi-Nya, niscaya diberikan kepadanya pemahaman (yang mendalam) dalam pengetahuan agama”.⁵⁰

Dari ayat dan hadist ini dapat ditarik pengertian bahwa fiqh itu berarti mengetahui, mendalami, dan memahami ajaran agama secara keseluruhan. Jadi pengertian Fiqh dalam arti yang sangat luas sama dengan pengertian syari’ah, yakni Fiqh pada masa sahabat atau pada abad pertama. Dalam perkembangannya, yakni setelah Islam meluas dan setelah cara istinbath menjadi mapan serta Fiqh menjadi satu ilmu tersendiri, maka Fiqh diartikan dengan: “Sekumpulan hukum syara’ yang berhubungan dengan perbuatan yang diketahui melalui dalail-dalilnya yang terperinci dan dihasilkan dengan jalan ijtihad” atau yang lebih jelas seperti yang dikemukakan oleh al-Jurjani berikut:

“Fikih menurut bahasa berarti paham terhadap tujuan seseorang pembicara. Menurut istilah: Fiqh ialah mengetahui hukum-hukum syara’ yang amaliah (mengenai perbatan, perilaku) dengan melalui dalil-dalil yang terperinci. Fiqh adalah ilmu yang dihasilkan oleh pikiran serta ijtihad (penelitian) dan memerlukan wawasan serta perenungan. Oleh sebab itu Allah tidak bisa disebut sebagai “Faqih” (ahli dalam Fiqh), karena baginya tidak ada sesuatu yang tidak jelas”.⁵¹

Seperti diketahui Al-Jurjani penganut mazhab Hanafi mendefinisikan Fiqh dengan: “ilmu yang menerangkan segala hak dan

⁵⁰ Abi Syuja’ Ahmad bin Husaini bin Ahmad, *Matnu Al-Ghāyah Wa Al-Taqrīb*, (Medan: Sumber ‘Ilmu Jaya, 2010), hlm. 1.

⁵¹ Djazuli, *Ilmu Fiqh: Penggalan, Perkembangan...*, hlm. 4. Dikutip dari Al-Jurjani, Abu Hasan, *Al-Ta’rifat*, (Mesir Musthafa Al-Baab Al-Halaabi, 1938), hlm. 21.

kewajiban”.⁵² Definisi ini menunjukkan definisi Fiqh dalam arti yang sangat luas, termasuk di dalamnya masalah-masalah yang berkaitan dengan *Fiqh Akbar*. Al-Ghazali dari mazhab Syafi’i mendefinisikan Fiqh dengan: “Fiqh itu berarti mengetahui dan memahami, akan tetapi dalam tradisi para ulama, Fiqh itu diartikan dengan suatu ilmu tentang hukum-hukum syara’ yang tertentu bagi perbuatan para mukallaf seperti wajib, haram, mubah, sunnah, makruh, sah, fasid, batal, *qadhā*, *adā’an* dan yang sejenisnya.”⁵³

Akh. Minhaji sangat menyayangkan melihat kondisi yang terjadi saat ini, di mana masyarakat memiliki anggapan bahwa fiqh yang ada di masa lalu yang diperoleh melalui ijtihad oleh para mujtahid telah ditransformasikan menjadi hukum yang baku dan berlaku di daerah setempat. Mereka menganggap efek samping dari ijtihad para peneliti masa lalu sebagai standar yang sakral dan langsung seperti syariah. Akibatnya, orang-orang yang masih awam sebenarnya tetap mengikuti pemikiran fikih yang ada pada awal Islam, dan mereka juga mengikuti, mempertahankan dan mengikuti apa adanya.⁵⁴

Fikih yang merupakan konsekuensi dari pemikiran dari para fuqaha, tidak dapat dipisahkan dari dampak interaksi ijtihad yang dilakukan oleh para ulama. Ajaran Islam memberikan ruang yang sangat terbuka yang berharga bagi para mujtahid untuk melakukan ijtihad atas isu-isu yang tidak pernah ada dalam teks-teks al-Qur’ān dan Sunnah. Bahkan orang-orang yang melakukannya diberi pahala oleh Allah sebagai imbalan dari ijtihadnya, jika ijtihad itu benar dan pahala juga diberikan jika ijtihad yang dilakukannya itu menyimpang. Nabi SAW bersabda:

⁵² M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Cet. I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), hlm. 18.

⁵³ *Ibid.* Al-Ghazali Abi Mahmud Bin Muhammad, *Al-Mustafa Min Ilm Al-Ushul*, (Mesir: Syirkah Al-Tiba’an Al-Fanniyah Al Mutahidah, 1971), hlm. 11.

⁵⁴ Akh. Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas*, hlm. 8.

إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ
أَجْرٌ وَاحِدٌ

Artinya: “Apabila seorang Hakim melakukan ijtihad dan hasilnya benar, ia mendapat dua pahala, dan apabila ijtihadnya salah, maka ia mendapat satu pahala”⁵⁵.

Hukum yang diperoleh berdasarkan ijtihad manusia bersifat dhanni. Artinya boleh jadi hasil ijtihad itu benar dan boleh jadi ijtihad itu salah. Hal ini berbeda dengan syari’ah, dimana syari’ah bersifat absolut dan mutlak kebenarannya, dan Allah yang menetapkannya. Selanjutnya inklusif menurut Abdul aziz Sachedina mengemukakan bahwa prinsip inklusif adalah suatu prinsip yang mengutamakan akomodasi dan bukan konflik. Hal ini bermuara pada tumbuhnya kepekaan terhadap berbagai kemungkinan yang bisa memperkaya usaha manusia dalam mencari kesejahteraan spiritual dan moral.⁵⁶ Indonesia adalah negara yang beragam agamanya, berbeda agama, budaya, suku dan Bahasa, yang jika tidak dikelola dengan baik, saling hormati dan toleran atas keberagaman tersebut akan memunculkan konflik dan perselisihan secara terus menerus.⁵⁷ Fikih yang seringkali dianggap sebagai diskursus yang hegemonik seringkali muncul cara pandang yang berbeda. Awalnya fikih sebagai kekayaan khazanah pemikiran kemudian berubah menjadi saling klaim kebenaran (*truth claim*).

4. Fikih Ibadah

Fikih ibadah yang dimaksud dalam penelitian disertasi ini merupakan praktik ‘*ubūdiyyah*’ santri dari berbagai pemahamannya terhadap pemikiran yuris klasik terutama empat imam mazhab yaitu

⁵⁵ Abdul Gani Isa, *Menelusuri Paradigma Fiqih Kontemporer*, cet. 1, (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2009), hlm. 12.

⁵⁶ Abdul Aziz, Sachedina and S Wahono, *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis Dalam Islam*, (PT Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. 56.

⁵⁷ M. Ainul Yakin, *Pendidikan Multikultural: Cross Cultural Understanding Untuk Demokrasi dan Keadilan*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm. 4.

mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Pemahaman fikih para santri PMDG tentang *'ubūdiyyah* sangat beragam sehingga PMDG perlu memanege kebhinekaan tersebut dengan memformulasikan fikih komunitas Gontor yang inklusif dan toleran agar nantinya menjadi satu dan tetap bersatu walaupun terdapat varian yang berbeda. Formulasi tersebut sejalan dengan pemikiran Yusuf al-Qordhowiy yang mengemukakan bahwa pemahaman akan praktik *'ubūdiyyah* mengharuskan manusia untuk mempunyai sikap toleransi terhadap varian mazhab, bahkan dalam konteks mikro juga menghendaki adanya toleransi internal umat dalam beragama. Sebagaimana episode toleransi yang pernah dipraktikkan secara langsung oleh Nabi Muhammad SAW dan para sahabat, *tabi'īn*, serta para *aimmatul mazāhib*.⁵⁸

1.7. Kerangka Teori

1. Perubahan Fikih/Hukum

Teori perubahan fikih dan perubahan hukum dalam kajian ini digunakan sebagai grounded theory. Hal ini dikarenakan teori ini lebih dominan digunakan untuk menganalisis fakta-fakta dan temuan yang diperoleh di PMDG, khususnya pluralisme praktik fikih ibadah. Selain itu, teori ini digunakan untuk menganalisis permasalahan sebagaimana yang telah diformulasikan pada nomor satu dan nomor dua. Hal ini dikarenakan dalam rumusan permasalahan nomor satu dan nomor dua menanyakan tentang konstruksi fikih di PMDG dan perkembangan fikih di Indonesia. Kedua hal tersebut perlu dianalisis karena yang mananya fikih tentunya berbeda mengikuti tempat dan waktu sesuai dengan konteks perkembangan zaman. Selain itu, karena adanya keberagaman praktik dalam beribadah juga menjadi keharusan untuk diuraikan dengan menggunakan teori perubahan fikih. Fikih tidak dapat dipisahkan dari keberagaman karena fikih merupakan produk manusia yang tentunya memiliki perbedaan masing-masing dalam memahami teks nash al-Qur'ān dan Hadits.

⁵⁸ Yusuf al-Qardhawiy, *al-Sohwah al-Islāmiyyah Baina al-Ikhtilaf al-Masyru' wa Taffaruq al Madzmūm*, (Kairo: Darul Shohwah, 1995), hlm. 15-16

Fikih memiliki ciri khas tertentu yang berbeda dengan syari'at. Perbedaan status hukumnya juga merupakan perbedaan yang signifikan dengan syariat. Fikih merupakan produk manusia yang tentunya dapat saja berbeda antara satu orang dengan orang lain, antara satu kelompok dengan kelompok yang lain atau satu mazhab dengan mazhab yang lain. Perbedaan tersebut dipengaruhi oleh tempat dan waktu di mana kondisi social pihak yang melahirkan fikih. Perubahan fikih merupakan suatu keharusan dan tidak dapat dielakkan sesuai dengan kebutuhan sosial manusia dalam berinteraksi dalam kehidupan. Oleh karenanya dalam sejarah hukum Islam sering dikenal dengan adanya *qawlu al-Qadīm* dan *qawlu al-Jadīd* yang merupakan pembaharuan pemikiran lama kepada pemikiran atau pemahaman yang baru.

Menurut pakar hukum Islam di Indonesia, perubahan hukum Islam yang sedang berlangsung disebabkan oleh beberapa elemen, antara lain: pertama, untuk mengisi kekosongan legitimasi mengingat standar-standar yang terdapat dalam kitab-kitab fikih tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan daerah terhadap isu-isu baru saat ini terus terjadi dan sangat penting untuk diterapkan untuk menghadapi realita yang terus berkembang. Kedua, dampak globalisasi moneter dan ilmu pengetahuan dan inovasi sehingga harus ada hukum dan ketertiban yang mengarahkannya. Ketiga, dampak perubahan di berbagai bidang yang membuka ruang bagi hukum Islam untuk dijadikan bahan acuan dalam pembuatan aturan hukum secara nasional. Keempat, dampak peningkatan pemikiran legitimasi Islam. dilakukan oleh para mujtahid baik di tingkat global maupun publik, hususnya yang berkaitan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.⁵⁹

Akh. Minhaji mengatakan bahwa fikih dapat dikategorikan sebagai sebuah ilmu. Oleh karena itu, fiqh bersifat relatif dan profan

⁵⁹ Abdul Manan, *Aspek-Aspek Pengubah Hukum*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2009), hlm. 226

yang rumusan-rumusannya sangat dipengaruhi oleh tempat dan waktu. Dalam bahasa lain disebutkan:

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ وَالْأَمَّاكِنِ

Artinya: “Perubahan suatu hukum disebabkan oleh karena berubahnya waktu dan tempat”.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa perubahan suatu aturan hukum sangat ditentukan kepada dua pokok persoalan utama yaitu dikarenakan adanya perubahan waktu dan juga disebabkan karena perbedaan tempat. Hal ini dapat dipahami karena kondisi sosial dan budaya masyarakat dalam berinteraksi sangatlah berbeda-beda sehingga turut mempengaruhi aturan hukum yang perlu disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat. Apalagi di era dewasa ini di mana perkembangan teknologi informasi yang begitu cepat sehingga mau tidak mau, suka maupun tidak suka manusia dihadapkan pada persoalan yang kompleks. Perubahan hukum menjadi suatu kebutuhan yang harus terjadi mengingat perkembangan masyarakat yang begitu cepat berubah dalam aspek social dan ekonomi.⁶⁰ Bahkan hukum lebih cepat tertinggal dibandingkan dengan perubahan masyarakat yang sangat cepat berubah.

2. *Ta'abbudi* dan *Ta'aqquli*

Teori ini masuk ke dalam kategori middle theory, karena teori ini digunakan hanya untuk menganalisis pertanyaan yang terdapat pada rumusan masalah nomor dua. Teori *ta'abbudi* dan *ta'aqquli* digunakan untuk menganalisis praktik pelaksanaan ibadah yang dilakukan oleh komunitas Gontor. Ada dua hal yang menjadi perhatian penting dalam konsepsi hukum Islam yaitu *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*. Kedua hal ini harus dipahami secara berbeda-beda

⁶⁰ Sakirman, Meretas Kebekuan Ijtihad Dalam Konstruksi Fiqih Sosial, *MIZANI*, Vol. 25, No.1, Februari 2015, hlm. 1-2.

dikarenakan adanya perbedaan makna. *Ta'abbudi* menurut etimologi berasal dari kata *'ubūdiyyah* yaitu menghambakan diri.⁶¹ *Ta'abbudi* adalah ketentuan hukum di dalam nash (al-Qur'ān dan sunnah) yang harus diterima apa adanya dan tidak dapat dinalar secara akal. *Ta'abbudi* juga dapat diartikan dengan "*ghairu ma'qulatil ma'nā*" (harus diikuti seperti apa adanya/*taken for granted*). Artinya konsep yang terdapat *ta'abbudi* itu mengandung "ajaran Islam yang baku" yakni ajaran yang berkaitan dengan tauhid.⁶²

Sehingga, dalam masalah *ta'abbudi*, manusia hanya menerima ketentuan hukum syariat apa adanya dan melaksanakannya sesuai dengan ketentuan tersebut. Sehingga dapat dipahami bahwa ketentuan nash yang bersifat *ta'abbudi* adalah mutlak, tidak membutuhkan nalar dan tidak dapat memerlukan ijtihad.⁶³ Berbeda halnya dengan *ta'aqquli*, adalah ketentuan nash yang masih dimungkinkan penggunaan nalar dan pikiran manusia.⁶⁴ *Ta'aqquli* berasal dari fi'il *ta'aqqala- yata'aqqalu- ta'aqqulan*, yang berarti sesuatu yang masuk akal (rasional).⁶⁵ Jadi, *ta'aqquli* bersifat *ma'qulatul ma'nā*, yaitu hukum-hukum yang memberi peluang dan kemungkinan kepada akal untuk memikirkan, baik sebab maupun illat ditetapkannya. Kemungkinan ini diberikan agar manusia (mukallaf) dapat memetik kemaslahatan dari hukum-hukum Allah, baik bagi individu maupun public.⁶⁶

⁶¹ Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Cet. III; Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2003), hlm. 1723.

⁶² Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (The Wahid Institute, Jakarta: 2006), hlm. 126.

⁶³ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Cet. III; Jakarta: Logos, 1999), hlm. 52.

⁶⁴ Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Cet. III; Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2003), hlm. 1723.

⁶⁵ Ibn Munzir, *Lisan al-Arab*, Jilid IV, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 3046.

⁶⁶ Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: PT AlMa'arif, 1986, hlm. 362.

Ahli Ushul membagi hukum atas dua bagian yaitu⁶⁷: *pertama*, hukum-hukum yang tidak terang illatnya dan tidak terang hikmahnya yang disebut *ghairu ma'qulatil ma'ná*, disebut juga dengan umur ta'abbudiyah yaitu urusan yang semata-mata dikerjakan berdasarkan kepada penghambaan diri kepada Allah. Dan *kedua*, hukum yang terang illat-nya disebut dengan *ma'qulatul ma'ná* yaitu yang dimengerti artinya atau *umur 'adiyah* yaitu urusan-urusan keduniaan.

3. Teori *Tanawwu' i al- 'Ibādah*

Teori ini dimasukkan sebagai *applied theory*, yakni mengkhususkan pada aspek praktik pelaksanaan fikih ibadah di PMDG. Teori ini digunakan untuk menjelaskan pertanyaan nomor tiga, yakni melihat keberagaman praktik ibadah yang dilaksanakan oleh komunitas PMDG. Secara sederhana, makna dari *tanawwu' i al-ibādah* merupakan bervariasi atau berbedanya dalam praktik ibadah. Praktik tersebut meskipun memiliki perbedaan akan tetapi didukung dengan dalil yang terdapat dalam hadits sehingga pelaksanaannya masih tetap diperbolehkan. Secara etimologis, kata *tanawwu'* berasal dari kata *tanawwa'a – yatanawwa'u* yang artinya bermacam-macam rupanya.⁶⁸ Ibadah berasal dari kata *'abada-ya'budu* yang artinya menyembah, mengabdikan, menghinakan diri kepada Allah.⁶⁹

Berkaitan dengan *tanawwu' i al-ibādah* juga terdapat hadits-hadits yang membicarakan tentang tata cara pelaksanaan ibadah atau dikenal juga dengan hadits *tanawwu' il ibadah* yang artinya hadits yang membicarakan tentang praktik ibadah. Persoalannya adalah adanya penafsiran dan pendapat yang berbeda di kalangan para mujtahid dalam menafsirkan hadits-hadits tentang ibadah

⁶⁷ Hasbi Ash-Shiddiqiey, *Kuliah Ibadah (Ibadah ditinjau dari segi Hukum dan Hikmah)*, (Cet. VIII; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1994), hlm. 5.

⁶⁸ Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wadzuriyah, 1990), Cet. Ke-8, hlm. 474.

⁶⁹ Nurlizam, *Hadis-Hadis Tanawu' Al-Ibadah (Kajian Tentang Berbagai Cara Pelaksanaan Ibadah Shalat Dalam Perspektif Hadis Nabi Muhammad SAW)*, *Al-Hurriyah*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni 2013, hlm. 117.

mengakibatkan dampak pada keanekaragaman praktik ibadah yang dilakukan oleh umat Nabi Muhammad SAW.

4. Teori Hubungan antara Fikih dan Siyash

Teori hubungan antara fikih dan siyash dalam kajian ini sebagai applied theory, karena menganalisis hubungan antara fikih dan kebijakan-kebijakan internal yang berlaku di PMDG. *Pertama*, secara etimologis, fikih berarti pemahaman atau pengetahuan. Hal senada juga dikemukakan Ibnu Mandzur, yang mengemukakan bahwa fikih merupakan sekumpulan pengetahuan tentang sesuatu dan pemahaman tentangnya.⁷⁰ Begitu pula Muhammad Ibn Hasan al-Jahwi menyebutkan bahwa fikih secara bahasa adalah pengetahuan dan pemahaman.⁷¹ Oleh karenanya, tidak heran jika al-Ghazali dalam pengertian ini mensinonimkan antara fikih, ilmu dan fahm. Pengertian yang lebih tepat dari fikih sebenarnya adalah pemahaman, pengetahuan yang mendalam sebagaimana dalam QS. al-Taubah, ayat: 122. Sedangkan Fazlurrahman mengatakan bahwa fikih pada awalnya adalah memahami atau hanya sebagai nama dari proses atau aktifitas memahami dan deduksi terhadap nash (*only the name of a process or activity of understanding and deduction*).⁷²

Keumuman cakupan fikih sebagaimana disebutkan di atas, sesungguhnya menunjukkan bahwa istilah fikih pada masa Rasulullah belum digunakan untuk pengertian hukum secara spesifik. Melainkan masih memiliki pengertian yang lebih luas mencakup berbagai dimensi agama, seperti teologi, moral, hukum, politik, ekonomi, dan sebagainya. Pada tahap ini pengertian fikih memiliki cakupan yang luas sebagaimana cakupan pengertian *syariat*. Keluasan cakupan makna fikih ini, menurut penelusuran Ahmad Hasan hingga sampai pada masa Khalifah al-Ma'mun. Pada saat itu terminologi teologi (*kalam*) belum terpisahkan dengan terminologi fikih. Dengan kata lain

⁷⁰ Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arab*, (Mesir: Dar al Mishriyyah, t.th), hlm.418.

⁷¹ Muhammad Ibnu Hasan al-Jahwi, *al-Fikr al Sami fi Tarikh al-Islami*, (Beirut: Dar Kitab al-Ilmiyah, t.th), hlm.61.

⁷² Fazlurrahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), hlm.101.

fikih pada saat itu masih mencakup masalah teologi dan masalah-masalah hukum.⁷³

Kedua, *Siyasah*. Secara etimologi berasal dari kata sasa yang mengandung arti makna mengatur, mengurus, dan memerintah. Sementara Abdul Wahhab Kalaf menyatakan bahwa *siyasah* adalah mengatur.⁷⁴ Kemudian al-Faruqi menyebutkan bahwa kata sasa adalah sama dengan *to govern, to lead* atau *policy* (kebijakan).⁷⁵ Artinya, *siyasah* jika dinisbatkan pada pengertian-pengertian tersebut dapat dimaknai sebagai mengatur, mengawal, memerintah, memimpin, membuat kebijakan, pemerintahan dan politik. Kongkritnya mengatur mengurus dan membuat kebijakan atas sesuatu yang bersifat politik untuk mencapai suatu tujuan adalah *siyasah*.

Secara terminologi *siyasah* merupakan suatu undang-undang yang diletakkan untuk memelihara ketertiban dan kemaslahatan serta mengatur keadaan. Pengertian *siyasah* menurut terminologi juga terdapat dalam lisan al-Arab yakni: mengatur dan memimpin sesuatu dengan cara yang dapat membawa kemaslahatan. Pengertian tentang *siyasah* yang lebih luas ditemukan dalam alMunjid, yakni: membuat kemaslahatan manusia dengan membimbing mereka menuju jalan yang menyelamatkan baik pada zaman sekarang maupun yang akan datang di dunia dan akherat). Dan juga *siyasah* adalah ilmu pemerintah untuk mengendalikan tugas-tugas dalam negeri dan luar negeri yaitu politik dalam negeri dan luar negeri serta kemasyarakatan.⁷⁶

Dari hasil pengertian diatas, maka dapat dipahami bahwa relasi antara fikih dan *siyasah* sangatlah kompleks dan saling terkait. Berikut adalah beberapa aspek relasi yaitu:

⁷³ Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Delhi: Adam Publishers & Distributor, Shandar Market, Chitli Qabar, 1994), hlm.7

⁷⁴ Abdul Wahab Khalaf, *al-Siyasat al-Syar'iyah*, (Mesir: al-Matba'ah as-Slafiyyah, 1950), hlm.4-5

⁷⁵ Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arab*, (Mesir: Dar al Mishriyyah, t.th), hlm.413.

⁷⁶ Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Delhi: Adam Publishers & Distributor, Shandar Market, Chitli Qabar, 1994), hlm.7

Pertama, Pengaturan Hidup Beragama. Fikih memberikan panduan tentang tata cara beribadah, perilaku moral, dan hukum-hukum syariah yang mengatur kehidupan individu Muslim. Sementara itu, siyasah bertanggung jawab untuk menciptakan kondisi yang memungkinkan individu untuk menjalankan ajaran agama mereka secara efektif. Hal ini mencakup pembentukan undang-undang yang sejalan dengan nilai-nilai agama, penyediaan infrastruktur keagamaan, dan perlindungan terhadap kebebasan beragama. *Kedua*, Pengaturan Sosial dan Ekonomi: Fikih juga mengatur berbagai aspek kehidupan sosial dan ekonomi dalam masyarakat Muslim, seperti zakat, hukum waris, dan perdagangan halal. Siyasah bertanggung jawab untuk menerapkan kebijakan yang memfasilitasi penerapan prinsip-prinsip fikih ini dalam kehidupan sehari-hari, misalnya melalui regulasi perpajakan yang adil, kebijakan distribusi kekayaan yang merata, dan perlindungan terhadap hak-hak ekonomi rakyat. *Ketiga*, Penegakan Hukum: Fikih menyediakan kerangka hukum yang mengatur tindakan kriminal dan sanksi atas pelanggaran hukum. Siyasah bertanggung jawab untuk menegakkan hukum-hukum ini dengan adil dan konsisten melalui sistem peradilan yang efektif. *Keempat*, Hubungan antara Pemerintah dan Otoritas Keagamaan: Dalam beberapa konteks, terutama dalam negara-negara dengan sistem hukum berbasis Islam, hubungan antara pemerintah dan otoritas keagamaan sangat erat. Otoritas keagamaan sering kali memiliki peran penting dalam penafsiran dan penerapan hukum Islam (fikih), sementara pemerintah bertanggung jawab untuk menjalankan urusan dunia dan memastikan keadilan sosial. Dan *Kelima*, Pendidikan dan Dakwah: Siyasah juga memiliki peran dalam mendukung pendidikan agama dan dakwah Islam. Pemerintah dapat mendukung lembaga-lembaga pendidikan agama, menyediakan dana untuk penelitian keagamaan, dan mempromosikan nilai-nilai Islam dalam masyarakat.

Dalam praktiknya, hubungan antara fikih dan siyasah sering kali kompleks dan dapat bervariasi tergantung pada konteks budaya dan sejarah suatu masyarakat Islam. Beberapa masyarakat mungkin memiliki sistem hukum yang lebih didasarkan pada prinsip-prinsip

agama Islam yang kuat, sementara yang lainnya mungkin memiliki sistem hukum yang lebih sekuler dengan pertimbangan agama Islam yang lebih sedikit penganutnya.

5. Teori Sosiologi Hukum

Teori ini dikategorikan sebagai *applied theory*. Teori sosiologi hukum ini digunakan untuk menganalisis pokok permasalahan yang kedua, yakni ingin mengkaji perkembangan fikih di Indonesia. Mengingat pelaksanaan fikih dalam kehidupan sosial, maka persoalan tersebut perlu dianalisis dengan menggunakan optik masyarakat sebagai objek kajiannya. Berbicara tentang penerapan hukum tidak terlepas dari masyarakat, karena hukum diterapkan untuk masyarakat dan tidak mungkin hukum diterapkan untuk dirinya sendiri.

Sosiologi hukum merupakan adalah cabang dari sosiologi. Materi yang dipelajari dari sosiologi ini adalah pengaruh timbal balik antara hukum dan masyarakat.⁷⁷ selain sosiologi juga dikenal adanya *Sociological Jurisprudence*. Kalau sosiologi merupakan bagian dari cabang sosiologi sedangkan *sociological jurisprudence* adalah aliran yang terdapat dalam filsafat hukum. Pendekatan yang digunakan antara sosiologi hukum dan *sociological jurisprudence* berbeda. *Sociological jurisprudence* menggunakan pendekatan hukum ke masyarakat, sedangkan sosiologi hukum memilih pendekatan dari masyarakat ke hukum.⁷⁸

Sosiologi hukum memiliki manfaat penting dalam rangka untuk menyoediki hukum dalam kenyataan konkrit. Artinya memahami hukum bukan dalam konteks suatu aturan keharusan dalam bentuk norma tertulis dalam berbagai peraturan perundang-undangan. Teori ini juga disebut sebagai ilmu hukum realistik (*realistic jurisprudence*). Walaupun teori yang demikian dapat dibuat, namun tetap tidak

⁷⁷ Ahmad Qiram As-Suvi dan Zainullah. *Sociology of Law in The Perspective of Roscoe Pound and Donald Black and Its Relevance in The Indonesian Context*. Peradaban Journal of Law and Society, 2022, 1.2. hlm. 82-95.

⁷⁸ Darji Darmodihardjo dan Sidharta. *Pokok-Pokok Filsafat Hukum. Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), hlm 137

mungkin menjadi ilmu hukum sebagaimana diyakini oleh para pendukungnya.⁷⁹ Kehidupan sosial juga harus dilihat sebagai subjek hukum probabilitas. Walaupun jika terdapat kemungkinan mendeskripsikan fenomena hukum dengan cara demikian, suatu ilmu hukum normatif sebagai analisis struktural hukum sebagai suatu sistem norma yang valid juga tetap dapat dilakukan dan tidak dapat dikesampingkan.

6. Teori Sejarah Hukum

Teori ini digunakan sebagai *middle theory*. Teori ini digunakan untuk menganalisis tentang rumusan permasalahan penelitian nomor tiga berkaitan dengan perkembangan inklusifitas praktik fikih di kalangan komunitas PMDG. Pada pertanyaan nomor empat, peneliti mendiskusikan tentang perkembangan yang memiliki relevansi dengan pengamalan dan pemahaman fikih yang diberikan kepada kalangan komunitas PMDG. Sejarah hukum adalah suatu metode dan ilmu yang merupakan cabang dari ilmu sejarah (bukan cabang dari ilmu hukum), yang mempelajari (*studying*), menganalisa (*analysing*), memverifikasi (*verifying*), menginterpretasi (*interpreting*), menyusun dalil (*setting the clause*), dan kecenderungan (*tendention*), menarik kesimpulan tertentu (*hipoteting*), tentang setiap fakta, konsep, kaidah, dan aturan yang berkenaan dengan hukum yang pernah berlaku.⁸⁰

Salah satu pokok persoalan yang menjadi fokus kajian dalam ilmu hukum adalah bidang sejarah hukum. Sejarah hukum mempelajari perkembangan secara historis mengenai asal usul dari sebuah sistem hukum sebuah komunitas tertentu, dan membandingkan antara hukum yang berbeda karena dibatasi oleh perbedaan waktu. Sejarah hukum ini terutama berkait dengan bangkitnya suatu pemikiran dalam hukum yang dipelopori oleh Savigny (1779-1861).⁸¹

⁷⁹ Jimly Asshiddiqie, *Teori Hans Kelsen Tentang Hukum*. (Jakarta: Konstitusi Press, 2012). hlm. 132

⁸⁰ Munir Fuady, *Sejarah Hukum*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2009), hlm. 1

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 15.

Apabila dikatakan bahwa sistem hukum itu tumbuh, maka yang diartikan adalah hubungan yang terus menerus antara sistem yang sekarang dengan yang lalu. Apalagi dapat diterima bahwa hukum sekarang berasal dari yang sebelumnya atau hukum pada masa-masa lampau, maka hal itu berarti, bahwa hukum yang sekarang dibentuk oleh proses yang berlangsung pada masa lampau⁸² artinya bahwa system hukum yang ada dan diberlakukan hingga saat ini kepada semua lapisan masyarakat tidak terlepas dari sejarah masa lalu pada saat perumusannya yang di dalam pembahasan ditemui berbagai macam dinamika di dalamnya.

Sejarah hukum mempelajari pada satu aspek tertentu saja yaitu mempelajari hukum sebagai objek kajiannya. Sejarawan hukum berperan sebagai penyelidik dalam bidang hukum. Namun dengan mengutarakan bahwa sejarawan hukum harus berikhtiar untuk melakukan penulisan sejarah secara integral. Sudah barang tentu bahwa sejarawan hukum harus memberikan sumbangsuhnya kepada penulisan secara terpadu.

7. Teori Ikhtilafi

Teori ini digunakan sebagai *apllied theory*. Penggunaan teori ikhtilafi dalam kajian ini bertujuan untuk menganalisis perbedaan dalam praktik ibadah di internal komunitas Gontor. Pengamalan yang berbeda-beda di kalangan Gontor menjadi isu menarik jika dikaji dalam perspektif teori ikhtilaf. Secara bahasa ikhtilaf berasal dari kata *khalafa*, *yakhlifu*, *khalfan*. Adapun makna khilafan yaitu berbeda, mengganti, membelakangi, meninggalkan keturunan.⁸³ Khilafan dapat juga diartikan dengan bertentangan, tidak sepakat, berselisih paham, perbedaan pendapat atau pikiran yang masih terjadi di kalangan

⁸² R. Soeroso. *Pengantar Ilmu Hukum*, (Jakarta : Sinar Grafika, 2009), hlm. 319

⁸³ Ahmad Muhammad Ali al Faiyumi al-Muqri, *Misbahul al-Munir*, (Bayrut: Maktabah al-Asriyah 1997) hlm. 95.

ulama.⁸⁴ Taha Jabir mengatakan bahwa ikhtilaf adalah:⁸⁵ “Ikhtilaf dan Mukhalifah proses yang dilalui melalui metode yang berbeda, antara seorang dan yang lainnya dalam bentuk perbuatan atau perkataan.” Dan menurut al Jurjani ikhtilaf yaitu,⁸⁶ “Perbedaan pendapat yang terjadi di antara beberapa pertentangan untuk menggali kebenarannya dan sekaligus untuk menghilangkan kesalahannya.”

Dari dua definisi yang dijelaskan oleh beberapa pakar hukum Islam dapat dipahami bahwa, perbedaan pendapat adalah perbedaan cara atau metode yang ditempuh oleh seseorang yang berbeda dengan orang lain, baik perkataan, perbuatan, prinsip, keadaan. Namun al-Jurjani menjelaskan bahwa, tujuan atau maksud dari perbedaan pendapat untuk memastikan kebenaran atau menolak kebatilan. Hal ini berbeda dengan definisi lain yang tidak menjelaskan tujuan dari ikhtilaf. Oleh karena itu diperlukan suatu metode yang benar untuk mencari kebenaran dan kesalahan dalam ikhtilaf sebagai antisipasinya, munculah ilmu khilaf. Taha Jabir menjelaskan bahwa, ilmu khilaf adalah ilmu yang membahas kemungkinan terpeliharanya persoalan yang diperdebatkan yang dilakukan oleh para Imam mazhab dan sekaligus ilmu yang membahas perselisihan tanpa sandaran yang yang jelas kepada dalil yang dimaksud.⁸⁷

Dalam perkembangan hukum Islam, ikhtilaf (perbedaan pendapat) mengenai penetapan hukum telah terjadi di kalangan para sahabat Nabi saw. Ketika Rasulullah masih hidup, tetapi perbedaan pendapat segera dapat dipertemukan dengan mengembalikan kepada Rasulullah saw. Kalangan sahabat setelah Rasulullah wafat sering timbul perbedaan pendapat dalam menetapkan hukum terhadap masalah tertentu.

⁸⁴ Luis Ma'luf, *al-Munjid*, hlm. 193.

⁸⁵ Taha Jabir Fayyadl Al-Ulwani, *Adabul Ikhtilaf fi al- Islam*, terj. Abu Fahmi, (Jakarta: Gema Insani, 1991), hlm. 22.

⁸⁶ Ali Muhammad Al-Jurjani, *At-Tarifat*, (Beyrut: Dar al-Kutub al Ilmiyah, 1988), hlm. 99.

⁸⁷ Taha Jabir Fayyadl Al-Ulwani, *Adabul Ikhtilaf....*, hlm. 22.

Perbedaan pendapat dalam tradisi ulama Islam, bukan hal yang baru. Tidak terhitung jumlahnya karya telah ditulis oleh ulama Islam khusus untuk mengkaji, membandingkan, kemudian mendiskusikan berbagai pandangan yang berbeda-beda dengan argumentasi masing-masing. Kitab yang berisi perbedaan pendapat dalam bidang hukum Islam, misalnya yaitu kitab al-Mughni karya Imam Ibnu Qudamah dicetak 15 jilid. Kitab ini dapat dianggap sebagai ensiklopedi berbagai pandangan dalam bidang hukum Islam dalam berbagai mazhabnya. Karena Ibnu Qudamah tidak membatasi diri pada empat mazhab yang populer saja. Tetapi Ibnu Qudamah juga merekam pendapat-pendapat ulama lain yang hidup sejak masa sahabat, tabi'in dan tabi' tabi'in. Contoh ini berlaku pada semua disiplin ilmu Islam yang ada. Tidak terbatas pada ilmu hukum saja, tetapi juga pada tafsir, ulumul Qur'an, syarah hadis, ulumul hadis, tauhid, usul fikih, qawa'id fiqhyah, maqashidus syariah, dan lain-lain. Kitab lain yaitu seperti kitab al-Mabsut karya Imam Sarkhasi, Sarkhasi menjelaskan hukum dengan membuat perbandingan dengan mazhab-mazhab lain, walaupun Sarkhasi bermazhab Hanafi. Demikian juga Ibnu Rusdi telah mengarang kitab *Bidāyatul Mujtahid*. Kitab tersebut menjelaskan hukum dalam berbagai mazhab dan sejumlah kitab lainnya yang menyebutkan perbedaan pendapat.⁸⁸

Terjadi perbedaan pendapat dalam menetapkan hukum Islam, di samping disebabkan oleh faktor manusiawi, juga faktor agama. Faktor tersebut mengalami perkembangan sepanjang pertumbuhan hukum pada generasi berikutnya, sehingga kadang-kadang menimbulkan pertentangan keras, terutama di kalangan masyarakat awam. Tetapi pada masa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang ini, masalah khilafiah dalam persolaan furu'iyah tidak begitu dipersoalkan. Hal ini disebabkan adanya usaha-usaha untuk memberikan pengertian dan pemahaman terhadap ikhtilaf dan cara menyikapinya.

⁸⁸ *Ibid.*, hlm. 57.

Persoalan perbeaan pendapat saat ini tidak hanya melibatkan ulama tradisional, namun termasuk juga ulama yang reformis. Tampilnya para reformis atau pembaharu tersebut sebenarnya adalah untuk menghadapi perkembangan dan kemajuan zaman yang meniscayakan Islam memberikan respon, baik dalam posisi mendukung, menolak, atau mengoreksi fenomena kekinian. Sementara itu, ulama-ulama tradisional tidak atau kurang respon, melainkan karena cenderung bertahan dengan status quo tradisionalistiknya. Para reformis umumnya tanpa terikat dan tidak fanatik terhadap mazhab fikih atau aliran kalam yang telah lahir di era klasik. Maka kehadiran mereka, tidak jarang, dicela oleh kelompok tradisional yang masih bertahan dengan pendapat dan mazhab klasik tertentu. Para reformis sadar dan mengakui bahwa kapasitas mereka tidaklah sama dengan para mujtahid klasik, yang sangat mumpuni dan menguasai multi disiplin ilmu yang menjadi syarat bagi mujtahid mutlak. Lalu diakui bahwa saat ini tidak ada lagi tokoh mujtahid mutlak yang boleh berijtihad secara mandiri. Ijtihad yang mungkin dilakukan oleh ulama sekarang adalah ijtihad kolektif, dalam arti para ahli dari berbagai disiplin ilmu duduk bersama membahas suatu masalah dan mengeluarkan istinbath hukumnya. Inipun tidak mudah dilakukan, sehingga yang mungkin dan mudah dilakukan oleh para ulama adalah menerbitkan fatwa terhadap masalah tertentu atas nama lembaga tertentu, seperti MUI di Indonesia.

Selain kemungkinan ikhtilaf antara ulama tradisional dan ulama reformis, justru yang sangat mungkin dan sering terjadi adalah ikhtilaf di tengah-tengah masyarakat berdasarkan perbedaan mazhab fikih, yang masing-masing kelompok dipimpin oleh seorang ulama atau ustadz yang kapasitas dan wawasan keilmuannya sangat tidak mumpuni, dan tidak aneh kalau terkesan sangat picik dan fanatik. Ikhtilaf teologis klasik dan terus berlanjut sampai sekarang adalah bermula dari munculnya aliran-aliran keagamaan sejak akhir abad pertama Hijriah dalam Islam, yang dimulai oleh aliran Qadariah dan

Jabariah.⁸⁹ Demikian pula, ikhtilaf semakin kentara dan meruncing setelah umat Islam terpecah menjadi dua aliran mainstream Ahl al-Sunnah dan Syi'ah. Munculnya dua aliran mainstream ini awalnya adalah politis dan kemudian berkembang menjadi ikhtilaf teologis dan fikih. Selanjutnya aliran sempalan bermunculan, yang oleh kedua aliran mainstream dicap sebagai aliran atau kelompok sesat.

Untuk menghadapi upaya kelompok yang suka memberikan label sesat kepada kelompok lain yang tidak sepaham dengan kelompok tersebut, Yusuf Qaradhawi mencoba menawarkan konsep fikih ikhtilaf untuk menyelesaikan konflik antar kelompok fikih yakni sebagai berikut:

Pertama, terkait perbedaan masalah furu'. Dalam mengawali pembahasan konsep fikih ikhtilafnya di bagian ini, Yusuf al-Qaradhawi hendak menyadarkan sebuah hal, bahwa perbedaan masalah furu' adalah sebuah kemestian. Maka, upaya untuk memperkuat persatuan umat Islam harus dimulai dengan menyadari sebuah kenyataan akan perbedaan-perbedaan masalah furu'. Dengan menyadari hal ini, dapat diambil sikap yang tepat dan benar dalam merespons perbedaan-perbedaan masalah furu'. Yusuf al-Qaradhawi menegaskan, bahwa perbedaan-perbedaan masalah furu' merupakan rahmat. Selain itu, ia juga sebagai keleluasaan dan kekayaan khazanah keilmuan Islam. Hal didasari dengan kenyataan, bahwa terdapat banyak 'wilayah kosong syariat'. Wilayah itu kemudian oleh para fuqaha berusaha diisi sesuai dengan dasar-dasar dan kecenderungan mazhabnya. Adanya 'wilayah kosong' ini bukan tanpa tujuan, ia sebagai rahmat dan kemudahan bagi umat.⁹⁰

Kedua, berkaitan dengan masalah-masalah besar yang dihadapi umat. al-Qaradhawi mengajak umat Islam untuk menggarap masalah-masalah besar yang tengah dihadapi umat ini. Jika tidak, umat hanya

⁸⁹ Abu al-Hasan Ali Ibn Ismail al-Asy'ary, *Maqalat al-Islamiyyin wa ikhtilaf al-Mushallin* (Kairo: Maktabah al-al-Nahdah al-Misriyyah, 1959), hlm. 10.

⁹⁰ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Sahwah al-Islamiyyah bayna al-Ikhtilaf al-Masyru' wa alTafarruq al-Mazmum*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 1990), hlm. 82-83.

akan disibukkan dengan persoalan-persoalan kecil, seperti ikhtilaf dalam ranah furu'iyah, yang jika dipermasalahkan hanya akan memperlebar jarak persatuan di antara umat Islam dan melemahkan umat Islam. Di samping itu, jika umat Islam mempunyai tujuan untuk menghadapi masalah besar, mereka akan bersatu. Sebab, sebagaimana yang diungkapkan oleh Ahmad Syauqi, “Sesungguhnya, musibah dapat menyatukan orang-orang yang terkena musibah”.⁹¹ Maka, memiliki satu tujuan untuk memecahkan masalah besar bersama akan dapat membangun dan memperkokoh kekuatan umat Islam.

Ketiga, berkaitan dengan perbedaan pendapat para ulama. permasalahan khilafiyah itu tidak direspons dengan mengetahui sudut pandang dan dalil-dalil dari yang digunakan oleh masing-masing pendapat tersebut, dan kemudian hanya terhenti pada beragamnya pendapat saja, maka hanya akan terjadi debat kusir yang tak kunjung usai. Hal ini sebagai cerminan dari orang yang fanatik buta, dan ciri dari orang yang beragama tanpa ilmu. Bukankah amal tanpa ilmu itu sia-sia? Maka, menelaah perbedaan pendapat di antara para ulama dengan melihat sudut pandang dan dalil-dalil yang digunakan merupakan sebuah keniscayaan demi mempersatukan umat.

Keempat, terkait manhaj pertengahan dan sikap berlebihan dalam agama. Dalam bagian ini, al-Qaradhawi mengungkapkan untuk bersikap adil dalam beragama dengan mengikuti manhaj “pertengahan” yang mencerminkan *tawāzun* (keseimbangan) dan keadilan, jauh dari sikap berlebihan atau mengurangi ajaran. Semua ini dikarenakan umat Islam adalah umat pertengahan dalam segala hal. Sehingga dengannya akan mampu menyatukan barisan sesama Muslim.⁹² Manhaj pertengahan yang dimaksudkan ialah jalan lurus yang diserukan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya yang harus diikuti untuk bersatu. Tidak mengikuti jalan-jalan serta sistem-sistem yang

⁹¹ *Ibid.*, hlm. 91.

⁹² *Ibid.*, hlm. 109.

diserukan oleh sistem manusia dan jin, baik yang berasal dari Barat maupun dari Timur yang condong ke kiri atau ke kanan.⁹³

Kelima, berkenaan dengan mengutamakan *muhkamat*, bukan *mutasyābihāt*, Yusuf al-Qaradhawi mengungkapkan, bahwa mengikuti ayat-ayat *muhkamat* dan menjadikannya sebagai prinsip serta landasan berpikir dan berperilaku merupakan sikap kaum intelektual (*rasyikhun fi al-'ilm*). Adapun mengikuti ayat-ayat *mutasyābihāt* merupakan sikap orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit dan kedegilan.⁹⁴

Keenam, berkenaan dengan masalah-masalah ijtihadiyyah, yaitu tidak memastikan dan tidak pula menolaknya. Seorang mujtahid tidak boleh mengingkari atau menyalahkan hasil ijtihad yang dilakukan oleh mujtahid lain dalam masalah-masalah keagamaan yang boleh diijtihadi. Masing-masing mujtahid tidak memiliki hak untuk menyatakan bahwa pendapatnya adalah yang paling benar, sebab tidak ada orang yang maksum setelah Nabi Muhammad SAW. Dan kemungkinan benar atau salah di antara keduanya sejajar.⁹⁵

Ketujuh, tentang membatasi pengertian dan istilah. AlQaradhawi mengingatkan tentang bahayanya jika tidak membatasi sebuah pengertian atau suatu istilah. Kelompok yang sering memicu permasalahan pada hal seperti ini ialah kelompok yang sering mengafirkan. Bercermin pada sejarah, kelompok Khawarij-lah yang dapat menggambarkan kondisi tersebut. Kelompok ini memiliki paham yang kabur terhadap istilah iman yang terimplikasi oleh sebab perbuatan dosa. Bagi mereka, setiap dosa adalah dosa besar. Mereka tidak mengenal pembagian dosa besar dan dosa kecil sebagaimana konsep yang diusung oleh *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Sehingga, siapapun yang melakukan suatu perbuatan dosa, jelas tercerabut imannya dan jelas kafir bagi kelompok ini. Implikasinya, darah dan

⁹³ *Ibid.*, hlm. 110.

⁹⁴ *Ibid.*, hlm. 121.

⁹⁵ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal ma'a al-Turats wa al-Madhhab wa al-Ikhtilaf*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), hlm. 205-206.

harta orang-orang yang melakukan dosa menurut kelompok ini halal untuk dibunuh dan dirampas.⁹⁶

Kedelapan, terkait bekerja sama dalam masalah yang disepakati. Yusuf al-Qaradhawi mempertegas, bahwa bekerja sama antara orang yang berbeda pendapat sangat mungkin untuk dilakukan. Ia berpandangan: “Tidak diragukan lagi, ketika terjadi perbedaan pendapat antara dua imam, atau dua mazhab, atau dua aliran, maka mereka tidak mungkin akan berbeda pendapat dalam semua permasalahan. Karena kemungkinannya, bahkan faktanya, bisa jadi mereka berbeda pendapat dalam beberapa kasus, tetapi bersepakat dalam kasus lain. Itulah sunnatullah”.⁹⁷

Kesembilan, tentang saling toleransi dalam masalah yang diperselisihkan. Yusuf al-Qaradhawi mengungkapkan, bahwa untuk masalah yang diperselisihkan agar terjadi toleransi terhadapnya. Maksudnya, tidak fanatik kepada suatu pendapat yang bertentangan dengan pendapat lain dalam masalah-masalah *khilāfiyyah* atau kepada satu mazhab dan seorang imam yang bertentangan dengan mazhab imam lainnya.⁹⁸

Dari uraian di atas dapat disimpulkan, agama Islam sangat menjunjung tinggi peran akal, menghormati perbedaan pendapat yang bermanfaat bagi khazanah ilmiah Islamiah, perbedaan yang berorientasi kepada kebenaran. Allah dan rasul-Nya mencela perbedaan atau ikhtilaf yang berujung khilaf atau permusuhan dan perpecahan, melarang ikhtilaf yang bertujuan mencari kemenangan dan melumpuhkan kawan seiman.

Kendati Allah dan Rasul-Nya sangat tegas mengingatkan agar muslimin jangan gampang berikhtilaf atau berselisih pendapat, namun secara alami ini terus terjadi dari zaman ke zaman, dari generasi ke generasi. Maka ikhtilaf itu mesti harus dibedakan kepada yang

⁹⁶ Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah Islam*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), hlm. 69-71.

⁹⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Kayfa Nata'amal...*, hlm. 235.

⁹⁸ Yusuf al-Qaradhawi, *al-Sahwah...*, hlm. 176.

dibolehkan dan yang terlarang, *al-maḥmūd wa al-madhmūm*, *al-maqbūl wa al-mardūd*. Yang terpuji dan dibolehkan adalah ikhtilaf yang terjadi di kalangan sahabat, *tābi‘īn* dan *al-salaf al ṣālih*, bahwa mereka berbeda manhaj dan istinbath semata-mata untuk mencari ridha Allah dalam upaya mencari kebenaran agama Allah dan rasul-Nya. Mereka berikhtilaf berdasarkan ilmu yang mumpuni tentang agama Allah yang dipahami dari al-Qur‘ān dan al-Sunnah. Mereka ikhlas dan siap menerima pendapat lain yang mempunyai dasar yang lebih kuat dan jelas, atau minimal menghargai pendapat lain yang berbeda, sejauh itu berdasarkan dalil yang jelas dan tidak bertentangan dengan Al-Qur‘ān dan al-Sunnah. Ikhtilaf dilakukan dengan adab atau etika yang mulia dengan bahasa santun dan bijaksana. Inilah ikhtilaf yang dapat dikategorikan rahmat dan bermanfaat bagi kekayaan khazanah Islam dan kejayaan muslimin.

1.8. Metode Penelitian

1. Metode Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam kajian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif. Penggunaan penelitian kualitatif dikarenakan penekanannya pada fakta atau fenomena yang menjadi objek analisis yaitu praktik pelaksanaan ibadah yang dilakukan oleh para santri, guru dan alumni di PMDG. Penelitian ini juga dinamakan sebagai penelitian *grounded theory* yang berusaha mengungkapkan dan mengkonstruksikan fakta-fakta praktik ibadah yang dilakukan oleh komunitas PMDG dan menemukan sebuah konsep baru dari fakta yang diamati secara konkrit. Menurut Strauss dan Corbin, *grounded theory* adalah metode penelitian kualitatif yang menggunakan sejumlah prosedur sistematis guna pengembangan teori *grounded* yang disusun secara induktif tentang suatu fenomena.⁹⁹ *Grounded Theory* ini juga merupakan metodologi umum yang

⁹⁹ John W. Creswell, *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif dan Campuran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hlm. 89.

bertujuan untuk mengembangkan teori.¹⁰⁰ Grounded theory yang digunakan dalam kajian ini berusaha menemukan teori baru berdasarkan pengalaman praktik pengamalan fikih ibadah di kalangan santri PMDG. Temuan penelitiannya merupakan rumusan teori tentang realitas yang diteliti, bukan sekedar sederet angka atau sejumlah tema yang kurang berkaitan. Melalui metodologi ini, tidak hanya dihasilkan konsep-konsep dan hubungan antar konsep, namun juga dilakukan pengujian sementara terhadap konsep ini. Tujuan metode *grounded theory* adalah menyusun teori yang sesuai dengan dan menjelaskan tentang bidang yang diteliti.¹⁰¹

2. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Berdasarkan tempat penelitian, peneliti menggunakan jenis penelitian lapangan (*field research*) dengan pendekatan kualitatif. Penelitian lapangan, yaitu kajian yang dilaksanakan secara sistematis dan mendalam berkaitan dengan informasi yang ada di lapangan. Menurut Moleong, penelitian lapangan merupakan upaya untuk mendeskripsikan fenomena melalui realitas yang natural.¹⁰² Di samping itu, pendekatan kualitatif dalam penelitian disertasi ini diupayakan dapat memunculkan data lapangan dengan teknik wawancara, observasi, dan dokumen langsung dari objek penelitian yaitu Pondok Modern Darussalam Gontor.

Upaya penelitian disertasi ini sebangun dengan yang dikemukakan oleh Creswell. Penelitian kualitatif menurut Creswell memiliki paling tidak delapan karakteristik, yaitu: Isu yang diteliti mempunyai setting alamiah (*natural setting*), peneliti dalam konteks penelitian disertasi ini menjadi instrumen utama dalam penelitian (*researcher as key instrument*), rancangan penelitian yang dinamis dan fleksibel (*emergent design*), penelitian mempunyai sumber data

¹⁰⁰ Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln, *Handbok Kualitatif Research*, terj. Dariyatno, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hlm. 349.

¹⁰¹ A. Straus dan J. Corbin, *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm.12

¹⁰² Lexy. J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif, edisi revisi* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2005), hlm. 26.

yang beragam (*multiple sources of data*), penelitian menggunakan kacamata teoritis tertentu (*theoretical lens*), hasil penelitian bersifat *interpretative* dan penelitian berusaha membuat gambaran menyeluruh dari suatu masalah yang diteliti.¹⁰³

Di sisi lain, pendekatan kualitatif juga dapat memberikan tekanan terhadap makna yang berkaitan dengan fokus penelitian terkait langsung dengan aktivitas praktik fiqih ibadah yang dilakukan oleh komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor yang berstatus sebagai santri maupun alumni dan kebijakan Pimpinan Pondok yang berkenaan dengan implementasi praktik fikih ibadah di lingkungan lembaganya. Sebuah peristiwa serta fakta sosial tersebut, baru bisa dipahami disaat mengetahui konteks sosial dimana gejala atau kenyataan tersebut berada. Penelitian disertasi terhadap fenomena dan kenyataan sosial dalam penelitian ini dilakukan terhadap konstruksi pengembangan fikih ibadah inklusif yang terjadi di dalam komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor.

3. Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan di PMDG beserta berapa Alumni dan santri. Pemilihan lokasi tersebut dikarenakan pengamalan fikih yang dipraktikkan oleh sangat berbeda dengan yang dipraktikkan oleh masyarakat pada umumnya. Hal ini menjadi lebih menarik di mana fikih yang dipraktikkan oleh komunitas Gontor lebih beragama dan inklusif yang tidak terpaku pada satu mazhab sehingga melalui kajian disertasi ini akan dianalisis apakah keberadaan alumni PMDG yang dapat melahirkan kondisi masyarakat yang kondusif dan terbebas dari konflik akibat keberagaman dalam praktik fikih di tengah-tengah masyarakat.

4. Obyek Penelitian

Obyek penelitian ini adalah sumber-sumber yang memungkinkan untuk memperoleh keterangan penelitian atau data.

¹⁰³ John W Creswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif Kuantitatif, Dan Mixed* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 225

Adapun yang menjadi obyek penelitian dalam penelitian ini adalah Pimpinan PMDG, beserta bapak bapak Guru PMDG, Santri, Sebagian Tokoh tokoh alumni yang terkenal di masyarakat.

5. Teknik Pengumpulan Data

Menurut Soerjono Soekanto, teknik pengumpulan data dapat dilakukan dengan cara studi dokumentasi, observasi dan wawancara.¹⁰⁴ Begitu pula kajian ini menggunakan ketiga teknik pengumpulan data, baik yang berbentuk observasi, wawancara maupun studi terhadap dokumentasi atau menelaah literatur yang berkaitan dengan pokok pembahasan dalam kajian ini. Adapun teknik masing-masing tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a. Observasi. Observasi merupakan salah satu metode pengumpulan data di mana peneliti melihat dan mengamati langsung secara visual di lokasi penelitian. Dalam hal ini peneliti melihat secara langsung praktik Fikih yang dilakukan oleh para komunitas PMDG baik selama berada dalam lingkungan pesantren maupun setelah menjadi alumni. Observasi juga dapat dipahami sebagai proses pemeran sebagai pengamat dan menafsirkan atas apa yang terjadi dalam sebuah fenomena. Observasi ini melalui gambaran umum lokasi penelitian, partisipan (aktor yang terlibat) dalam lembaga PMDG dan melihat respons dari santri dan alumni.
- b. Wawancara. Untuk menguatkan penelitian disertasi ini, peneliti juga melakukan wawancara dengan alumni Pondok Modern Darussalam Gontor yang berkiprah dan berpengaruh di ormasnya masing-masing. Pada waktu yang bersamaan, peneliti juga menguatkan data penelitian disertasi ini melalui wawancara dengan Pimpinan serta para ustadz di PMDG. Para Asatidz itulah yang menjadi tulang punggung dalam penelitian disertasi ini, sebab melalui para Asatidz inilah pengetahuan pimpinan PMDG dikonstruksikan lalu ditransmisikan kepada para santri. Adapun

¹⁰⁴ Soerjono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum*, Cet. 1, Jakarta: UII Press, 1986, hlm. 21.

pihak-pihak yang dijadikan sebagai responden dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: 1 Orang Pimpinan PMDG, 6 Orang Ustadz PMDG, 10 Santri kls 5 dan 6, dan 6 Orang alumni PMDG yang sudah berkiprah dalam masyarakat.

6. Teknik Analisis Data

Setelah peneliti mengumpulkan data melalui metode wawancara, observasi dan dokumentasi tentang model pendidikan fikih berwawasan toleransi di PMDG maka langkah selanjutnya adalah mengolah dan menganalisis data-data emik tersebut disusun melalui beberapa tahap. Sedangkan tahap analisis data dilakukan sejak kegiatan pengumpulan data dilakukan. Huberman dan Miles mengarahkan proses analisis yang terdiri dari tiga sub-proses yang saling terkait, yakni reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan atau verifikasi.¹⁰⁵

Dari apa yang diungkapkan Huberman dan Miles tersebut, upaya penyajian dan analisis data dalam penelitian disertasi ini dilakukan melalui beberapa tahapan sebagaimana berikut; *Pertama*, mencatat semua temuan fenomena tentang pendidikan fikih berwawasan bermazhab secara inklusif di tengah keragaman mazhab santri baik melalui pengamatan, wawancara maupun dokumentasi dalam bentuk catatan lapangan. Hasil wawancara yang peneliti lakukan dengan para informan di PMDG baik melalui telepon, video call, kemudian ditranskrip secara verbatim. *Kedua*, menelaah kembali catatan lapangan yang peneliti dapatkan melalui konstruksi pimpinan, santri, ustadz, dan alumni PMDG mengenai persoalan-persoalan yang berhubungan dengan fikih. Setelah itu, peneliti mencoba memisahkan data yang penting dan tidak penting yang diulang secara simultan untuk memeriksa kemungkinan terjadinya kekeliruan klasifikasi.

¹⁰⁵ A. Michael Huberman dan Matthew B. Milles, 'Manajemen Data dan Metode Analisis', dalam Norman K. Denzin Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, Terj Dariyatno, dkk (Yogyakarta: LKiS, 2009), hlm. 592

Ketiga, mendeskripsikan data mengenai model praktik fikih yang dipraktikkan oleh santri dan alumni berkaitan dengan fikih. *Keempat*, membuat analisis akhir untuk laporan penelitian dengan cara mendialogkan *theoretical framework* dengan temuan-temuan peneliti di lapangan. Artinya peneliti akan menghubungkan temuan di lapangan dengan teori-teori yang menjadi acuan utama bagi peneliti sebagai bahan pijakan dalam menganalisis persoalan yang dikaji dalam disertasi ini.

Analisis data dalam kajian ini juga dilakukan secara analisis fenomenologis. Analisis fenomenologis dilakukan karena kajian ini menggambarkan dan menjelaskan fenomena praktik ibadah yang dilakukan oleh komunitas Gontor dan fenomena berlangsungnya praktik keberagaman ibadah yang dilakukan. Praktik yang beragam itu yang tidak memunculkan gesekan dan konflik di antara sesama santri, namun justru menjadikan kedamaian yang inklusif di PMDG. Kajian ini juga berusaha menemukan hukum yang hidup dan dipertahankan oleh para santri di PMGD, yang meskipun tidak adanya aturan atau kebijakan tertulis, tetap menjalankan praktik ibadah yang berbeda-beda dan mampu menciptakan kehidupan yang harmoni di dalam lingkungan PMDG. Kajian ini juga menggunakan *contents analysis*, karena menganalisis slogan-slogan yang telah dipopulerkan di Gontor. Misalnya, slogan “PMDG berdiri di atas semua golongan”, “PMDG sebagai Perekat Ummat”, “Alkhuruj minal khilaf mustahabbon” (keluar dari perbedaan itu boleh). Makna yang terdapat dalam slogan ini dianalisis berdasarkan data yang diperoleh di lokasi penelitian.

1.9. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan pembaca dalam memahami penelitian ini maka penulis menentukan sistematika sebagai berikut:

Bab satu, merupakan bab pendahuluan yang di dalamnya membahas tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan

dan manfaat penelitian, penjelasan istilah, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab dua dalam kajian ini akan menguraikan tentang paradigma dan implementasi fikih komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor yang di dalamnya terdapat empat sub judul yaitu Karakter Fikih yang bisa Dinamis sedangkan dalam aspek yang bersifat ta'abbudi bersifat Statis. Kemudian pada point kedua akan dibahas tentang Dari Internalisasi ke Sistematisasi serta ciri dari fikih inklusif.

Bab tiga, akan menguraikan tentang perkembangan fikih di Indonesia yang di dalamnya terdapat dua poin yaitu Narasi Sejarah-Aneka Mazhab dan Kelembagaan/Pranata. Kemudian juga akan menguraikan dengan inklusifitas fikih dari kelompok yang terdiri dari salafiah, mazhabiah dan tajdidiah.

Bab empat, akan menguraikan tentang hasil temuan dari penelitian ini serta analisis temuan berdasarkan temuan yang diperoleh di lapangan. Temuan tersebut kemudian dihubungkan dengan inklusifitas fikih yang dipraktikkan oleh komunitas PMDG. Point pertama dari bab empat ini adalah sejarah dari PMDG yang di dalamnya membahas tentang ide pendirian dan tokoh yang memiliki kontribusi penting terhadap pembangunan dan pengembangan PMDG dalam lintasan sejarah. Kemudian pada point kedua akan dibahas tentang praktik ibadah yang dilakukan oleh komunitas PMDG.

Bab kelima, berisikan kesimpulan dan saran yang di dalamnya menguraikan tentang kesimpulan secara ringkas dari temuan yang diperoleh dari kajian ini serta memberikan rekomendasi kepada pihak maupun stakeholder terkait dalam pengembangan regulasi maupun kebijakan pada masa yang akan datang dengan berbasis pada hasil penelitian. Kebijakan yang didasarkan pada reset akan menghasilkan regulasi yang berkualitas dan bermanfaat bagi semua golongan.

BAB II

KONTRUKSI FIKIH IBADAH INKLUSIF

2.1. Karakteristik Fikih

Secara etimologis, kata fikih memiliki beberapa arti di antaranya adalah pengetahuan, pengertian dan pemahaman. Di dalam Al-Qur'ān sendiri, kata fikih dalam bentuk kata kerja disebut sebanyak 20 kali dalam 12 surat dan 20 ayat. Kesemuanya berkenaan dengan konteks pembicaraan soal-soal keagamaan.¹⁰⁶ Ditinjau dari perspektif historis, term fikih ini pada mulanya sangat luas sehingga bisa dimaknai sebagai pengetahuan dan pemahaman yang mendalam (*profound*) mengenai sesuatu hal. Bisa mencakup bahasa, keahlian tentang onta, asketisme, teologi, hukum, dan sebagainya. Lambat laun term fikih ini menyempit menjadi masalah-masalah hukum, bahkan lebih sempit lagi yaitu pada literatur hukum.¹⁰⁷ Sehingga fikih didefinisikan secara terminologis sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syariat yang bersifat *furū'* (cabang) yang digali (secara langsung) dari dalil-dalil syar'i yang terperinci,¹⁰⁸ atau bisa juga dipahami sebagai pemeliharaan hukum-hukum *furū'* secara mutlak, apakah hukum-hukum tersebut langsung diambil dari dalil-dalilnya atau tidak.¹⁰⁹

¹⁰⁶Muhammad Amin Suma, *Ijtihad Ibn Taymiyyah dalam Fikih Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 141-142.

¹⁰⁷A. Hasan, *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 1. Senada dengan argumen A. Hasan ini, Fazlur Rahman membagi perkembangan terma fikih menjadi tiga fase yaitu: *Pertama*, istilah fikih yang berarti paham (understanding) sebagai kebalikan sekaligus suplemen terhadap istilah '*ilm*. *Kedua*, fikih mengacu pada pemikiran dan pengetahuan tentang agama secara umum baik tasawwuf, ilmu kalam dsb. *Ketiga*, istilah fikih mengacu pada suatu jenis disiplin dari ilmu-ilmu pengetahuan Islam, yaitu hukum Islam. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago, 1975), hlm. 100-101.

¹⁰⁸Al-Bannani, *Hasyiyah al-'Allamah al-Bannani 'ala Syarh al-Mahalli 'ala Matn Jam' al-Jawami'*, Juz 1, (t.t.p: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th), hlm. 42.

¹⁰⁹Hassan Ahmad Khatib, *al-Fikih al-Muqaran*, (t.t.p: Dar al-Ta'lif, 1957), hlm. 11.

Persoalannya, di kalangan umat Islam seringkali kemudian terjadi kerancuan antara makna fikih dengan syari'ah. Padahal sebenarnya antara keduanya terdapat perbedaan yang signifikan. Mengenai hal ini Khaled M. Abou el-Fadhl menjelaskan bahwa syari'ah yang secara etimologis berarti "jalan", adalah hukum Tuhan sebagai sesuatu yang abstrak dan ideal. Sementara fikih adalah pemahaman dan pelaksanaan konkret Kehendak Tuhan tersebut.¹¹⁰ Mencuplik argumen A.Hasan, dalam bahasa yang berbeda tapi bersubstansi serupa, dia menerangkan bahwa syari'ah meliputi baik hukum maupun aturan-aturan pokok agama, sedangkan fikih semata-mata berurusan dengan hukum saja.¹¹¹ Dalam pengertian ini, syari'ah selalu dipandang sebagai yang terbaik, adil dan seimbang, sementara fikih hanya lah upaya pemahaman yang dilakukan untuk mencapai cita-cita dan tujuan syari'ah (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Persoalan lain yang kemudian muncul berikutnya adalah kenyataan seringkali fikih dianggap sebagai produk hukum yang instant dan final daripada sesuatu yang memerlukan penafsiran ulang. Berulang kali usaha-usaha pemahaman ulang terhadap produk fikih masa lampau mengalami kebuntuan karena begitu kukuhnya posisi fikih dalam benak umat Islam. Apa yang dialami oleh almarhum Fazlur Rahman sampai tragedi Nasr Hamid Abu Zayd adalah sebagian kecil bukti-buktinya.

Pada prinsipnya, di kalangan umat Islam tidak ada yang menolak fikih sebagai hasil penafsiran atas teks-teks primer dasar Islam yakni al-Qur'an dan hadits. Hanya saja, sikap terhadap penafsiran ulama seringkali berlebihan bahkan sampai ke tingkat kultus. Akibatnya, posisi fikih meninggi dan menjadi pintu masuk

¹¹⁰Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan; dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 61. Lihat juga, Subhi Mahmasani, *Falsafat al-Tasyr'fi al-Islam: Muqaddimah fi Dirasat al-Syari'ah al-Islamiyyah 'ala Daw' Madhahibiha al-Mukhtalifah wa Dhaw' al-Qawanin al-Hadithah*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1961), hlm. 21-24.

¹¹¹A. Hasan, *Pintu Ijtihad...*, hlm. 9.

untuk memahami kandungan teks-teks dasar. Fikih menjadi “korpus tertutup” yang lain di luar al-Qur’ān dan hadits.

Selain itu, fikih seringkali juga lebih dipahami sebagai ilmu yang membahas tentang ritual dan tata cara ibadah, yang terlepas dari nilai-nilai rububiyah murni dan nilai-nilai kemanusiaan. Hal ini terlihat misalnya, umat Islam lebih asyik dengan menempelkan dahi di atas sajadah daripada mem-perhatikan tetangganya yang bergelut melawan penyakit yang menggerogoti tubuhnya yang kurus kering karena kurang gizi. Mereka lebih merasa berdosa tidak berdzikir setelah shalat atau makan daging anjing dari pada berbohong, menipu dan korupsi. Paling tidak, kesalahan ini adalah karena fikih dipahami hanya dalam kerangka ibadah yang sehingga semata-mata berkaitan antara manusia dan Tuhan saja.

Tampaknya seolah-olah ada semacam pembatasan pemahaman fikih di kalangan masyarakat dewasa ini sehingga lebih mementingkan menghafal syarat sah, syarat wajib, rukun dan lainnya dari pada efek ibadah itu sendiri. Padahal pada awalnya fikih mencakup pula persoalan tauhid dan akhlak seperti yang terdapat dalam Kitab *al-Fiqh al-Akbar* karya Imam Abu Hanifah atau *Ihyā’ ‘Ulūmuddīn* karya Imam Ghazali sebagaimana disinggung sekilas di atas. Di samping itu, silabus pengajaran fikih di Indonesia, kelihatannya juga kurang mengarah pada *Fiqh Maqāṣidī*. Hampir tidak ada, hemat penulis, silabus yang secara khusus dialokasikan untuk membahas tentang *maqāṣid al-syarī’ah*. Karenanya, tidak heran bila eksekusi fikih kurang berpengaruh pada tataran *‘amaliyyah yawmiyyah*. Akan tetapi lebih pada tataran *farḍiyyah syakhṣiyyah*. Akhirnya, shalat dan ibadah rajin, korupsi jalan terus. Inilah gambaran bagaimana fikih itu seola-holah “mati-suri”, ambigu, dan kurang hidup.

Merujuk pada argumentasi Wael B. Hallaq, pada hakikatnya hukum substantif Islam setelah periode formatif menjadi sedemikian kaku (*rigid*) dan tidak lagi bersentuhan dengan aspek-aspek

perkembangan politik, sosial, maupun ekonomi.¹¹² Berkenaan dengan apa yang diungkapkan Hallaq, Abdul Hamid Abu Sulayman mengatakan bahwa faktor krusial yang mendasari terjadinya kekakuan dalam memahami hukum Islam ditinjau dari perspektif historis adalah karena adanya invasi bangsa Tartar dari dunia Timur dan perang salib yang dilakukan oleh bangsa Barat. Sehingga menjadikan umat Islam terpecah belah menjadi sejumlah negara.

Di samping itu, faktor yang tidak kalah pentingnya sebagai penyebab terjadinya kemandekan hukum Islam pada abad ketiga belas masehi adalah berkembangnya anggapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Baru kemudian pada abad kesembilan belas penilaian ini dinilai tidak proporsional dan irrasional sehingga para tokoh pembaharuan Islam seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khan dan lain-lain merasa perlu mengadakan revisi.¹¹³ Padahal hukum Islam bersifat dinamis dan elastis sehingga mampu menyesuaikan dengan segala perkembangan zaman.

Sebagai suatu syari'at, hukum Islam memiliki asas, prinsip dasar dan tujuan. Asas hukum Islam¹¹⁴ adalah suatu kebenaran yang menjadi pokok dasar atau tumpuan hukum Islam. Diantara asas hukum Islam itu ialah meniadakan kesempitan dan kesukaran, sedikit pembebanan, bertahap dalam menetapkan hukum dan sejalan dengan kepentingan atau kemaslahatan umat manusia. Sedangkan prinsip

¹¹²Wael B. Hallaq, "From Fatwas to Furu'; Growth and Change in Islamic Substantive Law", dalam Howard M. Federspiel (ed.), An Anthology of Islamic Studies, Vol II, (Montreal Canada: Mc Gill Institute of Islamic Studies, 1996), hlm. 169.

¹¹³Harun Nasution, *Islam Rasional; Gagasan dan pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 198. Lihat juga uraian Esposito berkenaan dengan hal ini dalam: John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, (The Islamic Threat: Myth or Reality), terj. Alawiyah Abdurrahman dan MISSI, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 46.

¹¹⁴Masfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syari'ah*, (Jakarta, Haji Masagung, 1987), hlm. 69.

hukum Islam adalah kebenaran universal yang inheren didalam hukum Islam dan menjadi titik tolak pembinaannya.¹¹⁵

Prinsip-prinsip hukum Islam itu diantaranya: tauhid, keadilan, amar ma'ruf nahi munkar, kebebasan, persamaan, tolong menolong dan toleransi. Di samping memiliki prinsip, asas dan tujuan hukum Islam mempunyai watak dasar karakteristik yang spesifik. Dengan karakteristik yang khas dan spesifik itu akan tampak terlihat bagaimana perbedaan hukum Islam yang berdasarkan wahyu dengan hukum-hukum lain yang merupakan buatan manusia. Demikian pula akan tampak jelas bahwa hukum Islam sebagai syari'at yang terakhir ditujukan bukan hanya untuk segolongan manusia tertentu saja, disamping lewat karakteristik yang lain kita akan dapat mengetahui bahwa hukum Islam bukan hanya cocok dan sesuai dengan fitrah manusia, tetapi lebih dari pada itu hukum Islam akan senantiasa memperlihatkan, melindungi dan menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia.¹¹⁶

Karakteristik khas hukum Islam itu diantaranya hukum berdasarkan kepada wahyu oleh karena itu hukum Islam bebas dari campur tangan manusia.¹¹⁷ Syari'at Islam diturunkan dalam bentuk yang umum dari garis besar permasalahan. Oleh karena itu hukum-hukumnya bersifat tetap, tidak berubah-ubah lantaran berubahnya masa dari berlainannya tempat. Untuk hukum-hukum yang lebih rinci, syari'at isi am hanya menetapkan kaedah dan memberikan patokan umum. penjelasan dan rinciannya diserahkan pada ijtihad pemuka masyarakat.¹¹⁸ Menurut M. Hasbi AshShiddieqy, salah satu ciri hukum Islam adalah takamul yaitu, lengkap, sempurna dan bulat, berkumpul padanya aneka pandangan hidup. Menurutnya hukum

¹¹⁵Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung LPM Universitas Islam Bandung, 1995), hlm. 69.

¹¹⁶Lihat Qur'an Surat al-Isra': 70.

¹¹⁷Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 14.

¹¹⁸Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, bagian pertama. (Jakarta: Logos, 1997), hlm. 46.

Islam menghimpun segala sudut dan segi yang berbeda-beda di dalam suatu kesatuan karenanya hukum Islam tidak menghendaki adanya pertentangan antara ushul dengan *furū'*, tetapi satu sama lain saling lengkap-melengkapi kuat-menguatkan.¹¹⁹ Kedua, karakteristik yang dimiliki oleh hukum Islam itu adalah bersifat universal artinya hukum Islam itu tidak hanya diperuntukkan bagi segolongan atau bangsa tertentu saja. Seperti halnya syari'at Nabi Musa yang hanya diperuntukkan bagi Bani Israil atau seperti syari'at Nabi Isa yang ditujukan kepada kaum Nazarat.¹²⁰

Karakteristik hukum Islam yang selanjutnya adalah bersifat kemanusiaan, dalam artian bahwa seluruh perundangundangan hukum Islam yang ditetapkan sangat memperhatikan segala urusan dan melindungi segala sesuatu yang bertalian dengan manusia, disamping karakteristik yang lain bahwa hukum Islam berdasarkan akhlak yang merupakan bagian yang tak terpisahkan dari Islam itu sendiri.¹²¹ Disamping karakteristik tersebut, karakteristik yang lain lagi adalah bahwa hukum Islam itu bersifat realistik (*al waqiy*), artinya ia tidak terjebak dalam dunia khayalan dan juga tidak terbang di Awang-awang, hukum Islam bukan seperti ajaran komunisme tentang masyarakat yang kehilangan hak miliknya dan tidak memerlukan pemerintahan.¹²² Dan ciri terakhir dari hukum Islam adalah bersifat teratur (*tanāsūq*). Maksudnya, semua bagian masing-masing bekerja secara teratur dan saling bekerja sama. Antara yang satu dengan yang lainnya tidak berbenturan, tetapi sejalan dan seirama. Untuk lebih jelasnya akan penulis paparkan karakteristik dari fikih atau hukum Islam.

¹¹⁹M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 105.

¹²⁰Umar Syihab, *Al-Qur'an dan Kekenyalan Hukum*, (Semarang: Dian Utama, 1993), hlm. 36.

¹²¹Hasbi ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta, Bulan Bintang, 1999) hlm. 157

¹²²Yusuf Al-Qardhawi, *Bagaimana Memahami Syariat Islam*, Terj. Nabhani Idris dari judul asli *Madkhal li dirasat as Syari'ah al Islamiyah*, (Jakarta, Islamuna Press, 1996) hlm. 157.

1. Bersifat dinamis dan elastis (*ta' aqquli*)

Pada masa Nabi Muhammad Saw. setiap permasalahan yang dihadapi manusia bisa langsung ditanyakan kepadanya dan seketika itu pula jawaban bisa langsung diperoleh melalui wahyu yang turun. Realitas semacam ini secara tidak langsung berimplikasi kepada kesimpulan sementara bahwa jawaban yang disampaikan Nabi Saw. (wahyu) terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut, merupakan jawaban yang temporal dan kasuistik, sehingga belum tentu bisa diterapkan pada semua manusia yang memiliki kasus yang sama, namun berbeda situasi maupun kondisi, apalagi berbeda jaman, karena tidak semua jawaban Nabi Saw. ketika itu dapat disesuaikan serta cocok jika diterapkan pada obyek maupun konteks yang berbeda.

Meskipun demikian, realitas bahwa hukum Islam bersumber pada wahyu atau teks yang bersifat permanen, final dan tidak mungkin berkembang, baik berupa Al-Qur'ān maupun hadis, secara *de facto* hukum Islam tidak bisa dikatakan telah final. Melalui tulisan ini akan dijelaskan betapa hukum Islam akan terus berkembang dan bersesuaian seiring berbedanya situasi kondisi maupun berubahnya jaman,¹²³ karena hukum Islam memiliki faktor-faktor dan dimensi-dimensi yang menyebabkannya tidak mengalami stagnasi dan finalisasi.

Menurut Qardhawi, syariat Islam bisa menerima perubahan serta bisa menerima pembaharuan karena syariat Islam didasari atas beberapa hal. Di antaranya adalah memiliki nilai orsinalitas (*al-aṣālah*) serta memiliki karakteristik (*al-khaṣāiṣ*) yang berbeda dengan hukum maupun undang-undang lain yang ada di muka bumi ini, baik berbeda dari segi sumber, pijakan, tujuan ataupun orientasinya, sehingga hukum Islam berpeluang untuk dilakukan pembaharuan (*tajdīd*) dan bisa dilakukan perubahan (*tagyīr*). Dalam buku berjudul *al-Fiqh al-Islāmī Bayn al-Asālāt wa al-Tajdīd*, Qardhawi

¹²³Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz III (Kairo: Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969), hlm. 3.

mengemukakan sebelas karakteristik yang dimiliki hukum Islam yang menjadi landasan pacu atas dinamikanya.¹²⁴

Karakteristik tersebut meliputi berasaskan ketuhanan, dalam hal ini adalah wahyu, bersifat keagamaan, kemanusiaan, komprehensif, moralitas, universal, sistematis dan tematik, moderat, keseimbangan antara individu dan kolektif, memiliki teori dan kaidah umum serta mampu berkembang dan diperbarui. Karakteristik terakhir inilah yang memberikan ruang gerak terhadap hukum Islam untuk berkembang dan mengadakan pembaharuan.¹²⁵

Lebih tegas lagi Qardhawi mengemukakan bahwa tidak seluruh ayat Al-Qur‘ān menunjukkan *qaṭ’i al-dilālah*, meskipun seluruhnya merupakan *qath’i al-tsubut*. Begitu juga tidak semua hadits berupa *ḥadīth al-dilālah*, meskipun hampir seluruhnya *ḥadīth al-tsubut*. Berdasarkan atas *tsubut* dan *dilālah*-nya ini, ulama kemudian menetapkan dua jenis hukum yang disebut dengan *qaṭ’i* dan *ḥadīth*. Mereka sepakat bahwa ranah ijtihad boleh dilakukan pada jenis hukum yang kedua ini dan di sini terdapat yang disebut Ali Yafie sebagai ruang gerak ijtihad.¹²⁶ Sebagai legitimasi atas dinamika hukum Islam tersebut, Qardhawi mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa Nabi Saw. pernah bersabda:

إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا
دِينَهَا

¹²⁴Qardhawi, *al-Fikih al-Islami Bayn al-Asalah wa al-Tajdid*, (Kairo: Maktabat Wahbah, 1999), hlm. 7.

¹²⁵Hukum Islam yang masuk pada kategori ibadah mahdlah tidak boleh dikembangkan, apalagi diperbarui, sedangkan lainnya bisa dijabarkan serta penerapannya berlaku proses kontekstualisasi. Baca Sjechul Hadi Permono, *Dinamisasi Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi*, (Demak: Demak Press, 2002), hlm. 11-12.

¹²⁶Ali Yafie, “*Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam*,” dalam *Ijtihad Dalam Sorotan*, ed. Jalaludin Rahmat, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 75-78.

Artinya: “*Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini, pada setiap akhir seratus tahun, orang yang memperbaharui untuk umat agama mereka*”.¹²⁷

Hadis tersebut secara tidak langsung memberikan ruang gerak terhadap hukum Islam dalam kurun atau waktu tertentu untuk mengalami pembaharuan-pembaharuan melalui mujaddid, baik perorangan ataupun kelompok. Dalam hal ini, sejarah telah mencatat beberapa nama terkenal yang disebut-sebut sebagai mujaddid, di antaranya adalah ‘Umar ibn ‘Abdul ‘Aziz, Imam al-Syafi‘i, Abu al-Hasan al-Asy‘ari, Abu Hamid al-Ghazali, Abu Daqiq al-‘Id dan lain sebagainya.¹²⁸

Eksistensi karakteristik hukum Islam di atas menurut Qardhawi berimplikasi kepada muncul dan tumbuhnya faktor-faktor yang menyebabkan hukum Islam elastis serta berpeluang untuk berkembang. Tidak hanya itu, hukum Islam juga memiliki medan yang luas sehingga para ahli bisa berperan mengisi medan tersebut dengan “penemuan-penemuan” yang belum tercover dalam nash agama. Qardhawi menyebutkan dalam buku ‘*Awāmil al-Sā‘ah wa al-Murūnah fī al-Syari‘ah al-Islāmiyyah*, bahwa faktor-faktor yang menjadikan elastisitas hukum Islam ada lima, yaitu:

a. Luasnya situasi yang dimaafkan

Qardhawi memunculkan faktor yang pertama ini didasarkan pada hadis Nabi Saw. yang berbunyi:

عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْخُسَيْنِيِّ جُرْتُومِ بْنِ نَاشِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا
تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا،
وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً لَكُمْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا

¹²⁷ Abu Dawud Sulaiman Ibn al-As‘ad al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, vol. IV, (Bairut: Dar al-Fikr, 1994), hlm. 91.

¹²⁸ Qardhawi, *al-Fiqh al-Islami*...., hlm. 23.

Artinya: Dari Abi Tsa'labah Al Khusyani Jurtsum bin Nasyir radhiallahuanhu, dari Rasulullah shallallahu`alaihi wa sallam dia berkata: Sesungguhnya Allah ta'ala telah menetapkan kewajiban-kewajiban, maka janganlah kalian mengabaikannya, dan telah menetapkan batasan-batasannya janganlah kalian melampauinya, Dia telah mengharamkan segala sesuatu, maka janganlah kalian melanggarnya, Dia mendiamkan sesuatu sebagai kasih sayang terhadap kalian dan bukan karena lupa jangan kalian mencari-cari tentangnya.¹²⁹

Hadits Nabi Saw di atas, tepatnya kata “فَلَا تُضَيِّعُوهَا” merupakan khitab yang ditujukan kepada para sahabat pada masa turunnya wahyu. Nabi Saw. melarang para sahabat untuk tidak menanyakannya karena dengan demikian berarti mereka telah mencegah bertambahnya beban, baik itu berupa perintah melakukan sesuatu atau larangan-larangan baru, akibat sikap memperanyakan hal itu. Karena alasan ini pula dalam hadits lain Nabi Saw menyatakan:

دَعُونِي مَا تَرَكْتُمْ، إِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَثْرَةَ سُؤَالِهِمْ
وَإِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا
أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ

Artinya: “Biarkan aku terkait apa yang aku tinggalkan! Sesungguhnya orang-orang sebelum kalian telah binasa karena banyak bertanya dan perselisihan mereka dengan para Nabinya. Jika aku melarang sesuatu, jauhilah! Jika aku memerintahkan sesuatu, lakukanlah semampu kalian!”

Berdasarkan logika seperti ini, segala hal yang tidak disebutkan oleh Allah Swt. dan segala hal yang tidak tersentuh oleh nash menunjukkan atas minimalisasi beban kewajiban dan perluasan sektor kemaafan yang ada dalam fikih Islam. Hal itu bukan terjadi karena kebetulan, melainkan disengaja dan menjadi tujuan utama bagi

¹²⁹Muhammad Ibn ‘Abdillah Abu ‘Abdillah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), hlm. 12.

pembuat syariat. Allah Swt menghendaki syariat ini bersifat umum, abadi dan relevan dengan setiap waktu, ruang dan kondisi.¹³⁰

Luasnya medan netral di atas, didukung dengan semakin beragamnya persoalan yang belum memiliki status hukum, secara tidak langsung berimplikasi pada para mujtahid untuk kreatif berijtihad dalam mengisinya. Dalam rangka mengisi medan tersebut, para mujtahid memiliki dan menggunakan metode-metode *istinbat* yang berbeda, satu dengan yang lain tidak sama, seperti *qiyās*, *istihsān*, *istiślāh* dan *'urf*.

b. Nash memperhatikan hukum-hukum universal

Faktor kedua ini dilatarbelakangi adanya fakta bahwa sebagian besar nash atau teks Al-Qur‘ān hanya memuat prinsip-prinsip umum dan memuat hukum yang bersifat universal. Nash tidak membicarakan hal-hal yang bersifat rinci, kongkrit maupun bersifat teknis, kecuali pada hal-hal yang bersifat abadi dan langgeng. Pada hal-hal yang bersifat langgeng ini nash memberikan rincian yang kongkrit dan memberikan teknis. Misalnya hukum yang berkaitan dengan ibadah, perkawinan, perceraian, warisan dan lain sebagainya. Dalam hal ini nash akan menjelaskan dengan rinci karena mencegah adanya *bid'ah* dan terjadinya pembaruan yang menyesatkan, menyulitkan dan memberatkan.¹³¹

Salah satu contoh yang dikemukakan Qardhawi terkait dengan hal ini adalah tentang wajibnya mengadakan musyawarah yang didasarkan atas firman Allah Swt. dalam QS. As-Syura: 38 dan QS. Ali Imran: 159.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنِهِمْ وَمِمَّا
رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

¹³⁰Yusuf Qardhawi, *'Awamil al-Sa'ah wa al-Murunah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Kuwait: Maktabat al-Iskandariyah, 2002), hlm. 10.

¹³¹Yusuf Qardhawi, *'Awamil al-Sa'ah wa....*, hlm. 35.

Artinya: “Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka”. (QS. As-Syura: 38).

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ
لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۗ
فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Artinya: “Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya”. (QS. Ali Imran: 159).

Dua ayat tersebut yang pertama merupakan Makkiyah sedangkan kedua adalah Madaniyah. Keduanya memiliki substansi yang sama yaitu wajibnya mengadakan musyawarah.¹³² Namun kedua ayat tersebut tidak menyinggung sama sekali tata cara musyawarah yang harus dilakukan yang ideal dan mekanisme musyawarah, terlebih jika yang melakukannya antara pemerintah dengan masyarakat, terlebih saat keduanya memiliki perbedaan-perbedaan yang tidak bisa dikompromikan dari berbagai sudut maupun sisi. Dengan demikian terbukti bahwa nash tidak membicarakan itu semua, sebab jika hal itu disebutkan tentu akan memberatkan dan mempersulit manusia.

c. Nash menerima keragaman pemahaman

¹³²Hukum wajib tersebut diambil dari makna perintah yang ada pada substansi ayat yang menggunakan kata perintah (*fi'il amar*).

Implementasi faktor ketiga ini adalah tertuju pada nash-nash yang memuat hukum parsial (*juz'iyah*) dan yang terperinci. Nash yang memuat hukum parsial diformulasikan dan dinyatakan dengan bentuk kata ataupun redaksi yang memungkinkan terdapat di dalamnya keberagaman penafsiran. Satu kata bisa memiliki beberapa makna tergantung pihak yang memberi pemaknaan sesuai dengan karakter maupun tingkat integritas keilmuannya. Tidak heran jika faktor ketiga ini beserta dua faktor sebelumnya pada tahap berikutnya mendorong munculnya berbagai aliran pemikiran hukum dalam khazanah fikih Islam.¹³³

Untuk menunjukkan keterbukaan al-Qur'an dan hadits terhadap berbagai pemahaman, pemikiran dan penafsiran, akan dipaparkan dua contoh, satu di antaranya mewakili nash al-Qur'an dan yang lain mewakili hadits. Contoh pertama adalah permasalahan *al-tilā'* (الإيلاء). Dalam QS. al-Baqarah: 226-227 terdapat kata "يُولُونَ" yang memiliki arti sumpah. Kata ini, jika diungkapkan dengan menggunakan kata *tilā'* maka dalam fikih Islam memiliki arti artinya bersumpah tidak akan menggauli istri.¹³⁴

Jika diteliti dengan seksama, ayat tersebut hanya menyatakan bahwa bagi para suami yang meng-*tilā'* istrinya hendaknya memberikan batasan waktu hingga empat bulan, sedangkan ayat tersebut tidak memberikan uraian sama sekali tentang hal-hal yang bersifat teknis, misalnya kriteria suami yang boleh meng-*tilā'* istri, dalam keadaan bagaimana suami boleh menjatuhkan *tilā'*, apa hukum yang muncul jika istri yang disumpah *tilā'* ternyata belum pernah digauli sama sekali dan lain sebagainya. Berawal dari redaksi ayat di atas yang bersifat global dan belum ada rincian sama sekali, maka berimplikasi pada keragaman interpretasi dan pendapat di antara para

¹³³Dalam fikih Islam ada doktrin yang keras, longgar, rasional, tradisional dan literer, yang sesuai dengan karakter tokohnya. Baca Qardhawi, *'Awamil al-Sa'ah wa al-Murunah...*, hlm. 45.

¹³⁴Pendapat Qardhawi ini mengutip perkataan Ibn 'Abbas. Qardhawi, *'Awamil al-Sa'ah wa al-Murunah...*, hlm. 46.

ahli fikih sejak masa para sahabat, tābi‘īn sampai generasi-generasi setelah mereka.¹³⁵

Contoh kedua adalah hadits yang membicarakan tentang tidak diperbolehkannya mempermainkan harga pasar. Dari sini akan diketahui sejauh mana hadits itu mampu menampung sejumlah pemahaman dan kreativitas para mujtahid. Pada masa Nabi Saw. suatu saat pernah terjadi lonjakan harga yang begitu tinggi, kemudian beberapa sahabat datang padanya dengan berkata:

يَا رَسُولَ اللَّهِ، غَلَا السِّعْرُ فَسَعَّرْنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أُلْقِيَ اللَّهُ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ

Artinya: “Wahai Rasulullah, harga-harga menjadi mahal. Tetapkanlah harga untuk kami?” Rasulullah -*ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*- bersabda, “Sesungguhnya Allah yang pantas menaikkan dan menurunkan harga, Dia-lah yang membatasi dan melapangkan rezeki. Aku harap dapat berjumpa dengan Allah dalam keadaan tidak seorang pun dari kalian yang menuntutku soal kezaliman dalam darah (nyawa) dan harta.”¹³⁶

Pada riwayat lain menyebutkan bahwa telah datang seorang lakilaki pada Nabi Saw lalu berkata: “Wahai Rasul tentukanlah harga”, Rasul pun menjawab: “Berdoalah kepada Allah”. Kemudian datang lagi orang lain dan juga berkata: “Wahai Rasul tentukanlah harga”, Rasul kemudian menjawab: “Allah-lah yang menaikkan dan menurunkan harga.”¹³⁷

¹³⁵ Qardhawi, *‘Awamil al-Sa‘ah wa al-Murunah...*, 46

¹³⁶ Abu ‘Abdillah Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Ibn Hilal Ibn Asad al-Shaibani, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, vol. II, (Bairut: ‘Alam al-Kutub, 1998), hlm. 156.

¹³⁷ Abu Bakr Ahmad Ibn al-Husayn Ibn ‘Ali al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, vol. II, (Hidar Abad: Majlis Dairat al-Ma‘arif al-Nizamiyah, 1344 H.), hlm. 140.

Kandungan makna kedua hadits di atas memberikan pengertian bahwa syariat Islam menginginkan adanya kebebasan dalam perdagangan di pasar dan mempercayakan naik turunnya harga pada perkembangan pasar, sesuai dengan hukum permintaan dan jumlah persediaan barang. Tidak hanya demikian, hadits tersebut juga menegaskan bahwa campur tangan dalam kebebasan pribadi, campur tangan dalam produktivitas perdagangan dan barang konsumsi merupakan perbuatan dzalim yang harus dihindari. Berdasarkan kedua hadits itu pula para ahli hadits berkesimpulan bahwa penentuan harga hukumnya haram dan merupakan perbuatan dzalim.¹³⁸

Dari paparan diatas, baik mengenai nash Al-Qur‘ān yang membicarakan tentang *īlā’* sekaligus keragaman intepretasinya, atau nash berupa hadis yang membahas tentang penentuan harga pasar dan berbagai pendapat tentang iplementasinya, dapat dikerucutkan menjadi sebuah kesimpulan bahwa nash syariat baik berupa teks Al-Qur‘ān ataupun hadis bisa menerima keragaman pemahaman ataupun intepretasi sesuai dengan konteks maupun situasi-kondisi yang ada, dimana hal ini secara tidak angung bisa menjadi sebuah ajang pembuktian bahwa hukum Islam fleksibel dan tidak kaku.

d. Melindungi keadaan darurat dan tertentu

Faktor keempat adalah fakta bahwa syariat Islam sangat memperhatikan kebutuhan-kebutuhan, hal-hal darurat dan keadaan-keadaan sulit dalam kehidupan manusia. Begitu pula syariat memperhatikan keadaan terpaksa dan memperhatikan hukum pengecualian. Syariat meletakkan semua itu pada tempat dan porsi masing-masing sekaligus menetapkan hukum-hukumnya selaras dengan tujuan umum syariat, yaitu mempermudah dan menghilangkan kesulitan.¹³⁹ Hal ini terbukti di dalam al-Qur‘ān terdapat ayat yang

¹³⁸Namun menurut Imam Malik, campur tangan dalam penentuan harga hukumnya boleh. Begitu juga menurut al-Syafi‘i. Baca Qardhawi, *‘Awamil al-Sa‘ah wa al-Murunah....*, hlm. 56-57.

¹³⁹Qardhawi, *al-Fikih al-Islami Bayn al-Asalah wa al-Tajdid*, (Kairo: Maktabat Wahbah, 1999), hlm. 86.

memiliki substansi yang sama, yaitu QS. al-Baqarah: 286, QS. al-Baqarah: 185, QS. al-Nisa: 28 dan QS. Ali Imran: 6.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maaflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir". (QS. al-Baqarah: 286).

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۗ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Artinya: (Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al Quran sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada

bulan itu, dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mencukupkan bilangannya dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur. (QS. al-Baqarah: 185).

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ۖ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

Artinya: Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah. (QS. al-Nisa: 28).

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ فِي كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ
الْحَكِيمُ

Artinya: Dialah yang membentuk kamu dalam rahim sebagaimana dikehendaki-Nya. Tak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Ali Imran: 6).

Berdasarkan ayat-ayat tersebut, para ahli fikih merumuskan kaidah-kaidah fikih yang dapat dijadikan sandaran untuk merumuskan hukum-hukum yang berkaitan dengan keadaan darurat, keadaan terpaksa dan keadaan sulit dalam sisi kehidupan manusia. 31 Kaidah-kaidah tersebut adalah kesukaran menarik kemudahan, keadaan darurat membolehkan hal-hal yang dilarang dan kondisi terancam.

e. Perubahan fatwa sebab perubahan waktu, ruang, kondisi dan adat

Menurut Qardhawi, konsep perubahan fatwa seiring dengan perubahan waktu, ruang, kondisi dan tradisi masyarakat, diperbolehkan. Dengan konsep ini, fikih Islam dapat mengakomodir perubahan masyarakat yang akan terus mengalami perkembangan.¹⁴⁰ Qardhawi menegaskan bahwa al-Qur'ān maupun hadits tidak lain kecuali memiliki tujuan mewujudkan kemaslahatan alam semesta,

¹⁴⁰Qardhawi, *al-Fikih al-Islami*...., hlm. 86.

menegakkan keadilan, menghilangkan segala macam kedzalim-an dan segala macam kegiatan yang merusak kedamaian dan ketentraman dunia, sehingga para ahli fikih dalam setiap merumuskan hukum dan memberikan fatwa harus selalu bertumpu pada situasi dan kondisi *mahkūm 'alaih* dan bersandar pada tujuan-tujuan utama syariat dan tidak harus selalu berpegang teguh kepada satu pendapat dari salah satu ahli fikih.¹⁴¹

Qardhawi, mengutip pernyataan Ibn Qayyim dan ulama lain, bahwa fatwa harus selalu berubah dan berbeda-beda sesuai dengan perubahan waktu, ruang, kondisi dan motivasi. Lebih lanjut Ibn Qayyim menjelaskan bahwa perubahan fatwa hanya bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan manusia, sebab syariat Islam berlandaskan kemaslahatan dan tidak menghendaki kesukaran dan kesulitan.¹⁴²

Berdasarkan realitas tersebut, Qardhawi mengklasifikasikan hukum Islam menjadi dua kelompok besar. *Pertama*, adalah hukum-hukum yang sama sekali tidak berubah dari ketentuan tunggalnya sejak semula, yaitu tidak terpengaruh oleh perkembangan ruang, waktu dan ijihad para ahli fikih. Hukum semacam ini antara lain adalah hukum yang mengandung unsur kewajiban atau perintah, larangan dan ketetapan syariat serta menyangkut hukuman terhadap tindakan kriminal. *Kedua*, adalah hukum yang menerima perubahan sesuai dengan tuntutan kemaslahatan yang ada, selaras dengan perkembangan waktu, ruang dan kondisi. Misalnya adalah tentang ukuran, bentuk sanksi, cara pelaksanaan dan apapun halhal yang bersifat cabang, kecuali yang telah ditentukan. Dalam hal ini syariat terbuka terhadap perbedaan penafsiran, sehingga hukum yang dihasilkan bisa berubah dan disesuaikan dengan tuntutan kemaslahatan.¹⁴³

¹⁴¹Qardhawi, *'Awamil al-Sa'ah wa al-Murunah....*, hlm. 70.

¹⁴²Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Vol. III, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), hlm. 11.

¹⁴³Qardhawi, *'Awamil al-Sa'ah wa al-Murunah....*, hlm. 72.

Dari uraian tentang faktor-faktor elastisitas hukum Islam diatas dapat disimpulkan sementara bahwa fikih Islam bukanlah dogma yang kaku, jumud, keras dan telah final, namun fikih Islam justru bersifat elastis dan dinamis sehingga mampu mengimbangi lajunya perkembangan zaman. Mengingat betapa luasnya medan netral yang belum memiliki ketentuan hukum, dan nash syariat hanya memuat prinsip-prinsip pokok dan hanya memuat hukum yang bersifat univeral saja maka membuka peluang kepada para mujtahid untuk kreatif mengisi medan tersebut dengan menggali dan menetapkan hukum-hukum yang belum ter-cover oleh nash dengan menggunakan berbagai metode *istinbāt* seperti *qiyās*, *istihsān*, *urf* dan metode lainnya sehingga fikih Islam dapat disesuaikan dengan perubahan ruang, waktu, kondisi dan tradisi.

2. Bersifat statis dan konstan (*ta'abbudi*)

Di dalam syariat Islam terdapat aspek-aspek yang tetap (konstan/statis) yang menjadi sifat hukum Islam. Padanya tidak boleh ada upaya pengebirian terhadap berbagai ketetapan tersebut. Sebab, syariat merupakan bagian dari fitrah dan realitas manusia yang selalu ada dan senantiasa melekat kuat. Dasar-dasar syariat Islam yang universal bersifat konstan dan abadi. Keberadaannya seperti aturan-aturan alam semesta yang mengokohkan kedudukan langit dan bumi agar tidak bergeser, kacau atau saling bertabrakan. Sebagaimana kita ketahui jika revolusi bumi lebih lambat atau lebih cepat sedikit saja tentu akan mengakibatkan keseimbangan alam semesta ini terganggu. Demikian pula pokok-pokok Islam yang tauqifi jika dirubah sedikit saja tentu akan mengurangi kesempurnaan Islam bahkan bisa jadi akan terjatuh kepada sesuatu yang bersifat muhdats:

عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ. رواه البخاري ومسلم وفي رواية لمسلم : مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ

Artinya: *Dari Ummul mukminin, Ummu 'Abdillah, 'Aisyah r.a., ia berkata bahwa Rasulullah Saw bersabda: "Barangsiapa yang mengada-adakan sesuatu dalam urusan agama kami ini yang bukan dari kami, maka dia tertolak". (HR Bukhari dan Muslim. Dalam riwayat Muslim: "Barangsiapa melakukan suatu amal yang tidak sesuai urusan kami, maka dia tertolak") (HR Bukhari no.2697, Muslim no.1718)*

Maka hal-hal yang berkaitan dengan aqidah/tauhid adalah sesuatu yang konstan misalnya tentang tauhid *rubūbiyyah*, *ulūhiyyah* dan *asmā' wa ṣifāt*. Pada dasarnya tidak ada perubahan dan harus sesuai dengan nash-nash syar'i dan keyakinan Nabi serta para sahabatnya.

Selain itu, pada beberapa jenis hukum yang telah ditetapkan oleh Allah ta'ala baik di dalam Al-Qur'ān maupun As-Sunnah secara *qaṭ'i* (*qaṭ'i tubut*) maka ia akan tetap dan tidak bisa berubah (konstan). Misalnya dalam masalah waris, jumlah raka'at shalat, jumlah nishab zakat dan haul zakat dan lain sebagainya. Walaupun demikian dalam masalah-masalah tersebut terdapat pula bagian-bagian yang memerlukan adanya pengembangan pemahaman. Misalnya pada masalah mustahik zakat, saat ini budak jelas sudah tidak ada lagi, maka diperlukan adanya reinterpretasi mengenai makna budak, demikian pula mualaf. Khalifah Umar bin Khatab tidak memberikan bagian zakat bagi para mualaf.¹⁴⁴

Dari sini dapat disimpulkan bahwa hukum Islam yang bersifat konstan yang berkaitan dengan muamalah dengan sesama manusia masih memberikan peluang untuk selaras dengan kemaslahatan manusia. Adapun yang berkaitan dengan ibadah mahdah dan keyakinan (*'aqīdah*) maka tidak ada kompromi padanya, dalam arti kita wajib taslim dengan nash-nash yang telah menetapkan hukum tersebut.

¹⁴⁴Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syari'ah*, (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1990). hlm. 30.

Selain itu, syariat Islam bukanlah undang-undang yang dibuat oleh manusia, sebab segenap hal yang dibawa oleh manusia merupakan bagian dari gambaran perjalanan waktu. Syariat Islam juga bukan sekumpulan peraturan yang diberlakukan pada masa dan lingkungan tertentu serta ditujukan kepada bangsa yang memiliki struktur psikologi dan sosiologis tersendiri. Syariat Islam sesungguhnya adalah sekumpulan kaidah Ilahiyah yang berinteraksi dengan hukum alam yang bersifat konstan sehingga menyebabkan interaksi itu menjadi baik.

Sifat hukum Islam yang konstan dan statis berkaitan dengan kondisi manusia yang pada beberapa sendi kehidupannya tetap statis, seorang perempuan selamanya akan mengalami haidh, melahirkan dan mengasuh anaknya. Demikian juga seorang lelaki, secara umum ia memiliki kondisi fisik yang lebih kuat dibanding perempuan sehingga ia memiliki tanggung jawab untuk memberikan nafkah kepada keluarganya, ia juga mempunyai kewajiban untuk shalat jum'at, berjihad dan amal-amal yang khusus bagi laki-laki. Demikian juga di masyarakat, betapapun berubah kondisi sosial masyarakat maka tetap saja mereka adalah manusia yang tidak bisa lepas dari tabiat kemanusiannya. Pada dimensi inilah hukum Islam akan selalu bersifat konstan, karena tidak diperlukan adanya perubahan padanya.

Sifat statis atau kontans dalam literatur bahasa arab disebut dengan *ta'abbudi*, *ta'abbudi* berasal dari bahasa Arab, sebagai *maṣdar* dari *fi'il* sebagai *mashdar* dari *fi'il* تَعَبَّدَ - تَعَبَّدًا - يَتَعَبَّدُ, yang berarti penghambaan diri, ketundukan, dan perendahan diri,¹⁴⁵ kepatuhan, penyembahan, ketaatan kepada Allah Swt. Secara terminologi, di dalam *Ensiklopedi Hukum Islam* disebutkan, *ta'abbudi* adalah ketentuan hukum di dalam nash (Al-Qur'ān dan sunnah) yang harus diterima apa adanya dan tidak dapat dinalar secara akal.

¹⁴⁵Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Jilid IV, hlm. 262.

Sedangkan *ta'abbudi*, adalah ketentuan nash yang bisa diinterpretasi oleh manusia.¹⁴⁶

Menurut Al-Syatibi, arti *ta'abbudi* adalah “hanya mengikuti apa yang telah ditetapkan oleh Syar’i,”¹⁴⁷ atau “sesuatu yang secara khusus menjadi hak Allah.”¹⁴⁸ Muhammad Salam Madkur mengemukakan, *ta'abbudi* adalah semata-mata mengabdikan kepada Allah dengan mengerjakan perintah-perintah-Nya sebagaimana yang termuat di dalam Al-Qur’ān maupun sunnah Rasulullah, tanpa mengubah, mengurangi, atau menambahnya.¹⁴⁹

Dari definisi diatas dapat dipahami bahwa dalam ketentuan *ta'abbudi* manusia hanya menerima ketentuan hukum syariat apa adanya dan melaksanakannya sesuai dengan ketentuan syari’at tersebut. Artinya, ketentuan nash yang bersifat *ta'abbudi* adalah *ghairu ma'qul al-ma'na*, atau mutlak, tidak membutuhkan nalar dan tidak dapat ditawar-tawar. Tegasnya, dalam bidang ibadah terkandung nilai-nilai *ta'abbudi*, di mana manusia tidak boleh beribadah kecuali dengan apa yang telah disebutkan atau disyariatkan.¹⁵⁰ Dalam bidang ini, tidak ada celah bagi manusia untuk mengubah tata cara pelaksanaan ibadah *maḥḍah*¹⁵¹ berbeda dengan apa yang dicontohkan oleh Rasulullah Saw., umpamanya dalam pelaksanaan salat dan haji. Demikian juga, manusia tidak bisa mengubah waktu-waktu pelaksanaan ibadah *maḥḍah* tersebut, baik waktu salat lima waktu,

¹⁴⁶ Abdul Azis Dahlan, et al. (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5, hlm. 1723. Lihat pula Hamka Haq, *Filsafat Ushul Fiqh*, (Makassar: Yayasan Al-Ahkam, 1998), hlm. 140.

¹⁴⁷ Al-Syathibi, *Al-Muawafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), hlm. 304.

¹⁴⁸ Al-Syathibi, *Al-Muawafaqat*..., hlm. 315.

¹⁴⁹ Muhammad Salam Madkur, *Madkhal fi al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Dar Hadis, 1996). hlm. 18.

¹⁵⁰ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, hlm. 52.

¹⁵¹ Ibadah *maḥḍah* adalah ibadah yang dilaksanakan hanya semata-mata karena Allah, tidak ada makna secara langsung yang diketahui pada waktu pelaksanaannya, baik unsur maupun nilai sosialnya. Jalaluddin Rahmat, *Islam dalam Perspektif Pemikiran Kontemporer*, Cet. I (Ujung Pandang: PT Umitoha Ukhuwah Grafika, 1997), hlm. 6.

waktu puasa Ramadhan, maupun waktu pelaksanaan ibadah haji, di luar waktu yang telah disyariatkan.

Pemahaman *ta'abbudi* di atas, pada dasarnya, selaras dengan hadis Nabi Saw. berikut ini:

عَنْ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ أُمِّ عَبْدِ اللَّهِ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ. رواه البخاري ومسلم وفي رواية لمسلم : مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ

Artinya: *Dari Ummul Mu'minin; Ummu Abdillah; Aisyah radhiallahuanha dia berkata: Rasulullah Shallallahu'alaihi wasallam bersabda: Siapa yang mengada-ada dalam urusan (agama) kami ini yang bukan (berasal) darinya), maka dia tertolak. (Riwayat Bukhari dan Muslim), dalam riwayat Muslim disebutkan: siapa yang melakukan suatu perbuatan (ibadah) yang bukan urusan (agama) kami, maka dia tertolak.*

Demikian juga isyarat Allah Swt. di dalam surat al-Bayyinah ayat 5:

وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ

Dari ketentuan Al-Qur'an dan hadis diatas, muncul kaidah fikih:

الأصلُ في العبادة التَّوَقُّيفُ فَلَا يَشْرَعُ شَيْءٌ مِنْهَا إِلَّا بِدَلِيلٍ، وَمَا لَمْ يَدُلُّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ؛ فَهُوَ بَدْعَةٌ

Dari beberapa dalil yang dikemukakan di atas dapat dipahami bahwa dalam bidang ibadah, manusia bersifat pasif, dalam arti tidak bisa menetapkan sesuatu ibadah berdasarkan nalarnya. Suatu ibadah harus didasarkan kepada nash, baik Al-Qur'an maupun hadis Nabi

Saw. Hal ini dapat dikaitkan dengan berbagai ketentuan ibadah dalam syariat Islam yang pada umumnya tidak bisa diketahui rahasianya, seperti salat zuhur, 'asar, dan 'isya masing-masing terdiri dari empat rakaat, salat magrib tiga rakaat dan salat subuh hanya dua rakaat. Mengenai jumlah rakaat yang berbeda-beda tersebut, akal manusia tidak akan mampu mengetahui alasan rasionalnya.

Memang ada sebagian ibadah yang dapat diketahui rahasia dan manfaatnya bagi manusia secara rasional, seperti zakat dan puasa. Zakat disyari'atkan agar tercipta keseimbangan ekonomi di dalam masyarakat. Puasa disyari'atkan untuk melatih diri menahan nafsu duniawi manusia yang cenderung tidak terkendali. Artinya, dalam ibadah terkandung juga nilai rasional walaupun dengan kadar yang lebih kecil. Jelasnya, dasar pelaksanaan ketentuan hukum dalam ibadah mahdhah lebih cenderung sebagai tuntutan ibadah semata (*li al-ta'abbudi*) tanpa harus bertolak dari dimensi maknawi (*ta'aqqulat*)nya.¹⁵²

2.2. Fikih Bersifat Ta'abbudi dan Ta'aqquli

Sebagaimana diuraikan di atas, hukum Islam dalam garis besarnya dapat dibedakan kepada dua kriteria, yaitu yang bisa dinalar oleh akal manusia dan yang tidak bisa dinalar akal manusia. Dengan kata lain, hukum Islam ada yang masuk kedalam ranah *ta'abbudi* dan ada yang masuk ke ranah *ta'aqquli*. Terkait dengan hal tersebut, ulama ushul fikih telah sepakat bahwa hukum-hukum yang berhubungan dengan masalah ibadah *mahdah* dan hal-hal yang *darūriyyah* termasuk kedalam objek *ta'abbudi*.¹⁵³ Umat Islam tidak boleh melakukan interpretasi terhadap *nash* dan hukum-hukum terkait seperti jumlah rakaat salat lima waktu, puasa ramadan, kewajiban zakat, dan haji. Semua ketentuan tersebut bersifat mutlak, manusia

¹⁵²Abu Ishaq Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari'at*, (Beirut-Lebanon: Dar Al-Ma'arif, t.t.) hlm. 228.

¹⁵³Abdul Aziz Dahlan, dkk (Ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1997), hlm. 1723.

dituntut melaksanakannya saja sesuai dengan tuntutan *nash* (al-Qur'ān dan hadits).

Demikian juga hukum-hukum *ḍarūriyyah* yang merupakan kebutuhan primer manusia untuk mempertahankan eksistensinya dan mengembangkan fungsinya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Dalam hal ini, ada lima aspek dharuriyyah yang harus dipelihara umat manusia, yaitu agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan.¹⁵⁴ Semua ketentuan *nash* dalam aspek ini bersifat *ta'abbudi*, tidak membutuhkan interpretasi akal manusia untuk memodifikasi atau mengubahnya.

Di samping itu, ada beberapa aspek dalam hukum keluarga (*al-aḥwāl al-syakhṣiyyah*) yang termasuk dalam kategori ini, di antaranya ketentuan batas talak yang dapat dirujuk oleh suami hanyalah dua kali (QS. al-Baqarah (2): 229), ketentuan tentang batas *'iddah* atau masa tunggu seorang istri yang ditalak suaminya (QS. al-Baqarah (2): 228, 234), QS. at- Thalaq (65): 4), sanksi kaffarat terhadap pelaku *zihar* dan *ilā'* (QS. al- Baqarah (2): 226), al-Mujadalah (58): 2-4). Semua yang disebutkan sudah dijelaskan Allah Swt. secara gamblang dan terperinci, sehingga tidak ada peluang untuk menggunakan nalar.

Termasuk juga dalam objek *ta'abuddi* adalah hal-hal yang berkaitan dengan akhlak yang bersifat permanen, misalnya kewajiban anak berbakti kepada kedua orang tuanya. Kewajiban tersebut tidak dapat berubah walau salah satu atau kedua orang tuanya telah murtad sekalipun. Hal tersebut ditegaskan Allah Swt. dalam surat al-Isra' (17): 23 sebagai berikut:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبُلُغَنَّ
عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ
لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

¹⁵⁴Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1958), hlm. 484.

Kewajiban anak untuk berbakti kepada kedua orang tuanya itu merupakan salah satu bentuk akhlak yang bersifat permanen atau *qat'iy* sebab tidak terbuka peluang anak boleh durhaka kepada kedua orang tuanya. Namun demikian, dalam penerapan *nash* yang *qat'iy* mengalami perbedaan pendapat di kalangan Sahabat. Para Sahabat juga berbeda pendapat tentang objek *ta'abbudi*. Pada masa Nabi Saw. sebagian kecil Sahabat seperti Bilal bin Abi Rabah (W. 20 H/641 M) menganggap semua perintah dan larangan Nabi, baik dalam masalah ibadah maupun muamalah duniawi adalah sunnah yang harus ditaati (*ta'abbudi bi al-nuṣuṣ*). Namun, sebagian besar sahabat memandang objek *ta'abbudi* hanyalah yang berkaitan dengan masalah ibadah mahdhah. Mereka tidak terikat pada *nash-nash* yang berkaitan dengan *mu'āmalah* duniawi. Karena itu, mereka menggunakan nalar dalam mencari cara pelaksanaan yang lebih cocok dengan kondisi mereka. Pertimbangan utamanya adalah kepentingan masyarakat dan nilai keadilan. Tokoh utama dalam hal ini adalah Umar bin Khattab (w. 23 H/644 M).¹⁵⁵

Dalam beberapa masalah, Umar tidak melaksanakan *nash* yang secara tegas disebutkan oleh Allah Swt. dan Nabi Muhammad Saw., karena kasus yang dihadapinya tidak sama dengan yang dimaksud ayat atau terdapat *syubhat* (pertentangan dua dalil dalam kasus yang sama). Atas dasar ini, *illatnya* sudah berbeda, yang berakibat hukumnya pun berbeda. Umar berijtihad sendiri sesuai dengan tuntunan agama yang saat itu sudah meluas dengan tetap menjadikan *illat* sebagai dasar pertimbangan. Misalnya, Umar tidak membagi tanah rampasan perang kepada tentara muslim, tidak memberi zakat kepada muallaf (karena menurutnya mereka tidak termasuk golongan muallaf yang disebutkan dalam surat at-Taubah ayat 60, dan Umar menetapkan talak tiga yang dijatuhkan sekaligus oleh seseorang sebagai talak tiga, bukan talak satu sebagaimana yang dipraktikkan Nabi Saw. Dalam hal ini, Umar memandang bahwa kasus-kasus yang muncul di zamannya banyak yang tidak cocok dengan substansi yang

¹⁵⁵ Abdul Aziz Dahlan, dkk (Ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, hlm. 1724.

dikandung nash. Umar lebih memperhatikan tujuan/hikmah diturunkannya syariat Islam (*maqashid al-syari'ah*) daripada makna lahir nash itu sendiri.¹⁵⁶

Kebijakan yang tidak sejalan dengan makna tekstual *nash* juga pernah dilakukan Ali bin Abi Talib (w. 40 H/661 M). Ia mendera orang yang meminum khamar sebanyak 80 kali, berbeda dengan yang dilakukan Nabi Saw., yaitu 40 kali dera. Ia melakukan ijtihad dengan menyamakan orang yang meminum khamar dengan pelaku *qadaf*. Alasannya adalah karena peminum khamar disebabkan kehilangan kesadarannya sering berkata dusta. Sama halnya dengan orang yang berdusta menuduh orang lain berzina. Di samping itu, dengan hukuman dua kali lipat, Ali ingin membuat pelakunya sadar dan bertobat.¹⁵⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, perbedaan pandangan sahabat melahirkan aliran rasionalis dan aliran literalis dalam sejarah pembentukan hukum Islam.¹⁵⁸ Aliran rasionalis (*ahl al-ra'y*) memandang bahwa ketentuan *nash* yang bersifat *ta'abbudi* sedikit sekali dan ijtihad dengan metode *qiyās* atau *istihsān* harus dikembangkan. Di sisi lain, aliran tekstualis memandang, bahwa pada dasarnya *nash-nash* tersebut bersifat *ta'abbudi*, kecuali ada petunjuk yang menyatakan lain. Misalnya, *ahl al-ra'y* berpendapat bahwa membasuh bejana yang dijilati anjing sebanyak tujuh kali, sekali di antaranya dengan tanah adalah *ma'qul al-ma'na*. Sebab menurut mereka, *illat* (alasan) pembasuhan tersebut adalah karena najis dalam mulut anjing, dengan tujuan agar najisnya hilang dari bejana. Jika dengan selain tanah dan disiram tidak sampai tujuh kali sudah membersihkan bejana, maka sudah mencukupi. Pembasuhan dengan air dan tanah bukanlah satu-satunya alternatif. Di pihak lain, al-Zuhri

¹⁵⁶Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islamy wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar Al-Fakir, 1985), hlm. 132.

¹⁵⁷Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqh Al-Islamy...*, hlm. 132.

¹⁵⁸Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 129-130.

(w. 124 H/742 M), Imam Malik (w. 179 H/795 M), Imam Syafi'i (w. 204 H/819 M), dan Daud al-Zahiri (w. 883 M) berpendapat bahwa masalah ini adalah *ta'abbudi* dan tidak dapat diijtihadkan. Karenanya, pembasuhan bejana itu harus tetap tujuh kali dan sekali di antaranya dengan tanah, serta tidak dapat diganti dengan yang lain.¹⁵⁹

Sebaliknya, masalah *mu'āmalah* merupakan objek *ta'aqquli* yang paling dominan. Ketentuan dalam *nash* meskipun tegas masih dapat diijtihadkan. Umpamanya, kesaksian dua orang laki-laki atau seorang laki-laki dan dua orang perempuan dalam transaksi bisnis sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Baqarah ayat 282, menurut sebagian besar ulama bukanlah hal yang mutlak. Dalam hal ini, yang ditekankan adalah tercapainya kebenaran dan ditegakkannya bisnis secara baik dan jujur serta terhindar dari tipu daya.¹⁶⁰ Contoh pemahaman *nash-nash ta'aqquli* lainnya seperti pengaruh pemikirannya Abdurrauf dalam bidang syariat tentang kebolehan seorang wanita menjadi hakim, meskipun menurut mayoritas pendapat ulama mazhab Syafi'i, wanita tidak boleh menjadi hakim. Oleh sebab itu, berdasarkan fakta ini dapat dianalisa bahwa tindakan atau pendapat Abdurrauf paling tidak agaknya akan menimbulkan dua macam penafsiran. Pertama mungkin tindakannya dapat ditafsirkan hanyalah untuk memuaskan penguasa yang ketika itu adalah seorang wanita. Kedua, mungkin sebaliknya, pendapat dan tindakannya ini karena Abdurrauf menghargai wanita lebih tinggi dari umumnya kitab fikih yang bermazhab Syafi'i, sehingga mengizinkan mereka menjadi hakim. Dugaan sementara dalam hal ini menurut penulis lebih cenderung untuk memilih yang terakhir, karena fakta sebenarnya ketika Abdurrauf menjadi mufti kerajaan dia memiliki sikap toleran dan juga tentunya tidak terlepas dari kondisi sosial saat itu.¹⁶¹ Apa yang dilakukan oleh Abdurrauf merupakan salah satu bentuk sikap

¹⁵⁹ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, hlm. 1724.

¹⁶⁰ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, hlm. 1724.

¹⁶¹ Syaikh Abdurrauf as-Singkili, *Mir'atu ath-Thullab fi Tashil Ma'rifat al-Ahkam alSyar'iyah li al-Malik al-Wahhab*, terj. Muliadi Kurdi dkk, (Aceh: NASA, 2015), hlm. 67.

toleransi dan keluwesan pola pikir dalam membaca latar belakang sosial yang ditulis dalam kitab *Mir'atu ath-Thullab fi Tashil Ma'rifat al-Ahkam al-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhab*.

Dari pembahasan di atas dapat dipahami bahwa objek *ta'abbudi* adalah ibadah *maḥḍah*, sedangkan objek *ta'aqquli* adalah muamalah dan ibadah *ghairu maḥḍah*, yaitu ibadah yang dilakukan di samping merupakan alat komunikasi dengan Tuhan juga secara langsung merupakan alat komunikasi sosial dengan sesama manusia. Ketika seseorang membayar zakat, sedekah, infak, maka ia telah melakukan komunikasi dengan Tuhan (ibadah), serta sekaligus menjalin hubungan harmonis melalui pemberian bantuan kepada sesama manusia (ibadah sosial).

Meskipun dalam ibadah *maḥḍah* tidak dapat diketahui *illat* tersebut secara pasti namun dalam tataran tertentu minimal bisa ditelusuri makna filosofisnya, misalnya ketentuan membasuh bejana yang dijilati anjing sebanyak tujuh kali, dan salah satu di antaranya menggunakan tanah. Ijtihad dalam hal ini bukan untuk mengubah ketentuan hukumnya namun justru untuk lebih menguatkan keyakinan dalam mentaati ketentuan hukum yang *ta'abbudi* itu.

2.3. Konsep Fikih *Ta'abbudi* dan *Ta'aqquli* dalam Perubahan Sosial

Kendati ruang fikih berubah sesuai dengan perubahan sosial sebagaimana disebut para juris Islam terbuka lebar, namun tidak semua fikih dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman. Ada sebagian domain fikih yang terus berjalan konstan, selamanya dan tidak menerima perubahan karena sifatnya yang universal. Setidaknya, ada dua *grand theory* yang dapat menjelaskan fikih yang tidak berubah ini.

Pertama, teori *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*. *Ta'abbudi*, sebagai derivasi dari kata ibadah, untuk menunjuk pada ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat *ghayr ma'qul al-ma'na (unintelligible)*. *Ta'abbudi* ini misalnya hukum-hukum yang tidak berubah sepanjang

waktu misalnya tentang ketentuan sholat lima waktu. Sedangkan *ta'aqquli*, sebagai derivasi dari kata *'aql*, untuk menunjuk pada berbagai ketentuan hukum yang bersifat *ma'qul al-ma'na* (*intelligible*). Dalam hal ini, *ta'aqquli* berkaitan banyak dengan *mu'amalah*.¹⁶²

Terjadinya pemilahan ajaran hukum Islam kepada *ta'abbudi* dan *ta'aqquli* terutama didasari oleh pertimbangan nalar. *Ta'abbudi* merupakan representasi dari ajaran-ajaran hukum yang formulasi dan pelaksanaannya bukan didasari oleh nalar, tetapi lebih kepada keyakinan dan kepatuhan kepada Tuhan. Dengan dikesampingkannya nalar untuk memasuki wilayah ini, maka formulasi ajaran menjadi bersifat tertutup dari campur tangan manusia. Mereka harus menerima dan melaksanakan ajaran hukum sebagaimana adanya serta mempertahankan orisinalitasnya sampai kapanpun. Sementara itu *ta'aqquli* merupakan representasi dari ajaran-ajaran hukum yang formulasi dan pelaksanaannya dapat dipahami dengan baik oleh nalar, bahkan pada sebagian aspeknya nalar ikut campur tangan di dalamnya. Dengan besarnya peran nalar tersebut maka ajaran hukum yang termasuk dalam kategori *ta'aqquli* umumnya bersifat relatif, situasional, dan temporal sebagaimana sifat dari nalar itu sendiri.

Dalam pandangan Ibrahim Hosen, para ulama dahulu dalam memahami hukum Islam lebih sering menggunakan pendekatan *ta'abbudi*. Akibatnya, hukum Islam lalu dianggap sebagai doktrin yang seolah tidak boleh dianalisa dan dikritisi serta harus diterima apa adanya (*taken for granted*). Padahal batang tubuh hukum Islam di samping ada yang bersifat *ta'abbudi*, banyak pula yang bersifat *ta'aqquli*. Jika berdasarkan penelitian yang mendalam suatu ketetapan hukum bersifat *ta'abbudi*, maka ijtihad tidak dapat dilakukan terhadapnya. Akan tetapi sebaliknya, jika berdasarkan kajian yang mendalam suatu ketentuan hukum dinilai bersifat *ta'aqquli*, maka

¹⁶²Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul al-Fiqh*, (Mesir: Al-Haramayn, 2004), hlm. 62-63.

hukum tersebut dapat terus dikembangkan dengan menempuh metode qiyas ataupun yang lainnya.

Menurut Yusuf Qardlawi, ayat-ayat yang *ta'aqquli* dan *ta'abbudi* berbanding 1: 9. Sekurang-kurangnya, 10 persen baik ayat Al-Qur'ān maupun hadis berdimensikan *ta'abbudi* yang bersifat konstan dan tidak mengalami perubahan apapun sepanjang masa. Sementara, 90 persennya berdimensikan *ta'aqquli* yang mempunyai watak elastis dan dinamis (*murūnah*) sehingga dapat digali dan berubah sesuai dengan perkembangan zaman.¹⁶³

Adapun yang 10 persen yang berdimensikan *ta'abbudi* tersebut, adalah: *Pertama*, pokok-pokok akidah seperti iman kepada Allah, malaikat, Rasul, kitab suci dan hari kemudian. *Kedua*, rukun Islam yang lima yaitu shahadah, sholat, puasa, zakat dan haji. *Ketiga*, perbuatan-perbuatan terkutuk yang dilarang dalam agama seperti sihir, membunuh, mencuri, mengadu domba, menggunjing sesamanya dan sebagainya. *Keempat*, perbuatan-perbuatan terpuji yang telah digariskan sebagai bagian dari iman seperti berperilaku jujur, menjaga harga diri, amanah, menepati janji dan akhlak terpuji yang lain dalam Islam. *Kelima*, jenis-jenis ajaran Islam yang pengaturannya dibakukan oleh nas qati seperti tata cara akad nikah, rujuk, talak dan sebagainya.¹⁶⁴

Pada segmen yang 90 persen berdimensikan *ta'aqquli* ini, teks-teks ini merupakan ajaran yang dapat disentuh oleh perubahan ruang dan waktu. Besarnya segmen ayat yang *ta'aqquli* dalam Islam menyiratkan Islam sangat mengakomodasi tuntutan perubahan zaman. Tegasnya, banyaknya ayat-ayat yang bersifat *ta'aqquli* adalah bentuk langkah antisipatif Islam dalam merespon perkembangan dan dinamika masyarakat. Di sinilah, Islam menjadi *ṣāliḥ li kulli al-zamān wa al-makān*.

¹⁶³Yusuf Qardlawi, *al-Ijtihad wa al-Tajdid bayna al-Dawabit al-Shar'iyah wa al-Hayah al-Mua'asirah*, (Mesir: Mathba'ah Ali Subhi, t.t.), hlm. 75.

¹⁶⁴Yusuf Qardlawi, *al-Khasais al-'Ammah li al-Islam*, (Kairo: Maktabah Wahbah., 1977), hlm. 220-221.

Kedua, teori *qat'i* dan *zanni*. Dalam konteks ini, yang dimaksud dengan *qat'i* dan *zanni* adalah dimensi *dalālahnya*. Dengan demikian, lebih tepat dengan term *qat'i al-dalālah* dan *zanni ad-dalālah*. Dengan kata lain, untuk mengetahui mana wilayah hukum yang berubah dan mana yang tidak berubah, kita dapat melihat pada teori *qat'i al-dalālah* dan *zanni al-dalālah* ini.

Secara istilah, *qat'i al-dalālah*¹⁶⁵ adalah *ma dalla 'ala ma'nān muta'ayyinun fahmuhu minhu wa lā yahtamilu ta'wīlan wa lā majala lifahmi ma'na ghayrihi minhu*.¹⁶⁶ Sesuatu yang menunjukkan suatu arti yang tertentu pemahamannya, tidak memungkinkan adanya *ta'wīl* dan tidak ada lapangan untuk pemahaman arti lain. Misalnya ayat tentang hukuman pezina laki-laki dan perempuan: "*Fajlidū kulla wāhidin minhuma mi'ata jaldatin*". Artinya cambuklah masing-masing pezina laki dan perempuan itu dengan 100 kali cambuk. Demikian juga dengan ayat: "*walakum nisfumā taraka azwājukum in lam yakun lahunna walad*". Artinya: "Bagi kamu separo apa yang ditinggalkan oleh istrimu jika mereka tidak memiliki anak". Kedua contoh ini oleh juris Islam dipandang sebagai ayat yang *qat'i al-dalālahnya*.

Sementara, *zanni al-dalālah* adalah *mā dalla 'ala ma'nān walakin yahtamilu an yu'awwala wa yusrāfa 'an hadza al-ma'na wa yurādu minhu ma'na ghayrihi*.¹⁶⁷ Maksudnya nas yang menunjukkan suatu makna tetapi memungkinkan adanya *ta'wīl* atau dilaplingkan dari makna ini dan selanjutnya dikehendaki arti yang lain. Dengan demikian, dalam ayat ini terkandung makna asal tetapi dipalingkan

¹⁶⁵Secara etimologi, *qat'i* berasal dari kata *al-qat'* yang berarti jelasnya kelebihan bagian tertentu dari suatu benda dibandingkan dengan bagian-bagian lainnya. *Qat'* sendiri berarti sesuatu yang telah diputuskan, terdefinisi, positif, dan bersifat final. Dari pengertian inilah kata *qat'i* kemudian digunakan sebagai istilah teknis dalam khazanah usul fikih untuk merujuk kepada sesuatu yang sifatnya pasti dan final, baik dari segi orisinalitas dan validitas sebuah dalil (*qat'i al-wurud wa althubut*) maupun dari aspek pemaknaan terhadap suatu dalil (*qat'i al-dalālah*). Oleh karena nilainya sudah pasti dan final maka dalil-dalil yang dinilai *qat'i* menjadi terlarang (tertutup) untuk diotakatik (dijadikan obyek ijtihad) lagi.

¹⁶⁶Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul al-Fiqh*, hlm. 35.

¹⁶⁷Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul al-Fiqh*, hlm. 35.

dari makna asalnya pada makna yang lain. Contoh yang sering dikemukakan oleh jurus Islam adalah ayat tentang *'iddah: wa al-muṭallaqatu yatarabbasna bianfusihinna thalāthata qurū'*. Perempuan-perempuan yang ditalak *'iddahnya* adalah tiga kali *qurū'*. Kata *qurū'* di sini memiliki arti suci dan haid. Kata ini dlanni yang mengakibatkan para ulama berbeda pendapat. Imam Hanafi berpendapat bahwa *thalāthata quru'* adalah tiga kali haid, sementara Imam Syafi'i berpendapat tiga kali suci.¹⁶⁸ Demikian ini karena kata *thalāthata qurū'* adalah *lafaz musytarak* yang *ḡanni al-dalālah*.

Dalam nas-nas yang bersifat *qaṭ'i*, ulama sepakat untuk tidak menggugatinya. Artinya mereka harus menerima apa adanya nas-nas tersebut, sehingga tidak ada ruang ijtihad di sini. Sebaliknya, pada nas-nas yang *ḡanni*, para ulama sepakat untuk menjadikannya sebagai lapangan ijtihad. Meskipun mereka kemudian berdebat lagi tentang apa tolok ukur ayat disebut dengan *qaṭ'i* dan *ḡanni*. Sebut misalnya, Mahmud Mohammed Thoha dan muridnya, Abdullah an-Na'im dari Sudan. Meskipun tidak eksplisit menyebut *qaṭ'i* dan *ḡanni*, namun implikasi pemikiran keduanya berkaitan dengan *qaṭ'i* dan *ḡanni*. Menurut mereka ayat-ayat madaniyyah pada dasarnya bersifat temporer sementara ayat-ayat makkiyyah pada umumnya bersifat universal dan humanis. Dalam konteks sekarang, ayat-ayat makkiyyahlah yang semestinya diterapkan pada saat ini, sementara ayat-ayat Madaniyyah mesti ditinggalkan karena ia telah diganti oleh ayat-ayat makkiyyah tersebut.¹⁶⁹ Oleh karena ayat-ayat yang selama ini dianggap sebagai *qaṭ'i* kebanyakan adalah ayat-ayat madaniyyah,

¹⁶⁸Taqiyudin Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini al-Dimsyiqi al-Shafi'i, *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtisar*, (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah, tt), hlm. 125

¹⁶⁹Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Shari'a and Basic Human Rights Concerns" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1998), khususnya hal. 234; Mahmoud Mohamed Taha, "The Second Message of Islam" dalam Kurzman, *Liberal Islam*, khususnya hal. 283. Untuk lebih lengkapnya baca buku keduanya, An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990) dan Taha, *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987).

maka ayat-ayat tersebut otomatis menjadi tidak berlaku. Justru ayat-ayat makkiyyah yang umumnya bersifat general, memuat nilai-nilai universal sehingga termasuk dalam kategori *ẓanni al-dalālah*, yang mesti diterapkan saat ini. Pandangan an-Na'im jelas menggeser paradigma selama ini dan tentunya menjadi revolusi hukum Islam paling besar sepanjang abad.

Pandangan yang berbeda adalah Mohammed an-Nowaihi. Dalam konteks ini, Mohammed al-Nowaihi membagi *qaṭ'i* dan *ẓanni* menjadi dua bagian, bagian yang ia sebut dengan usul dan bagian lain yang disebut dengan *furū'*. Usul adalah ajaran-ajaran tentang keimanan, ritus peribadatan, dan prinsip-prinsip etika yang bersifat abadi dan tidak berubah. Sementara *furū'* dalam pandangannya adalah ketentuan-ketentuan dalam hubungan sosial (*mu'amalah*) bersifat temporal sehingga bisa berubah jika situasi memang menuntut yang demikian itu. Termasuk dalam kategori *mu'amalah* ini adalah ketentuan mengenai pembagian waris. Sementara itu, Muhammad Shahrur dengan teori limitsnya, menegaskan bahwa *qaṭ'i* dan *ẓanni* berkaitan dengan batas-batas *ḥadd al-a'lá* dan *ḥadd al-adná*-nya. Artinya ijtihad boleh dilakukan menyempang masih dalam batas teori *ḥudūd* yang ia sampaikan. Menurut Shahrur, dasar *taṣri'* yang benar adalah berijtihad di dalam lingkup yang telah ditentukan batas-batasnya dan ijtihad berhenti ketika telah sampai pada batas-batas tersebut.

Oleh karena itu, menurut Shahrur, nas yang *qaṭ'i al-dalālah* masih mungkin untuk dilakukan ijtihad padanya, yakni di dalam lingkup dari batas (*al-hadd*) yang terdapat di dalamnya.¹⁷⁰ Hukuman potong tangan bagi tindak pencurian, misalnya, merupakan batas atas (*al-hadd al-a'lá*) hukuman, sehingga dimungkinkan untuk berijtihad dalam rangka menemukan bentuk-bentuk hukuman lain yang pantas bagi suatu kasus pencurian tertentu yang berada di bawah kualifikasi

¹⁷⁰Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm. 453-470.

hukum potong tangan tersebut. Misalnya dengan hukuman dalam bentuk diasingkan, dipenjara, denda ataupun yang lain.

Berdasarkan penelitian terhadap sejumlah ayat yang berkenaan dengan aturan hukum Islam, Shahrur menyimpulkan adanya enam kategori hukum dalam kaitannya dengan teori batasnya sebagaimana berikut: (i) ketentuan hukum yang hanya diberikan batas bawahnya; (ii) ketentuan hukum yang hanya diberikan batas atasnya; (iii) ketentuan hukum yang memiliki batas bawah dan atas sekaligus; (iv) ketentuan yang batas bawah dan atasnya berada dalam satu garis sehingga ia tidak dapat dikurangi maupun ditambahi; (v) ketentuan yang memiliki batas bawah dan atas tetapi batas ini tidak boleh disentuh, karena bila menyentuh batas berarti telah terjatuh dalam larangan; dan (vi) ketentuan yang memiliki batas atas yang bernilai positif (+), tidak boleh dilampaui, dan batas bawah yang negatif (-), boleh dilampaui.¹⁷¹

Pandangan yang lebih moderat berkaitan teori *qaṭ'ī* dan *zanni* dikemukakan oleh Ibrahim Hosen, Ketua Komisi Fatwa MUI saat beliau masih hidup. Ia menggagas pemikirannya dengan istilah memfikhkan *nash qaṭ'ī*. *Pertama*, bahwa yang ditekankan Ibrahim Hosen adalah bahwa hukum *qaṭ'ī*, hukum yang dihasilkan dari *nash qaṭ'ī*, tidak banyak jumlahnya, sebab *nash qaṭ'ī* adalah nas yang secara *mutawātir* diakui tidak mengandung segala bentuk *ihimāl* (kebolehjadian), seperti ihtimal yang disebabkan oleh *majāz*, *kināyah*, *idmār*, *takhṣīṣ*, *taqdīm*, *ta'ārud*, dan *naskh*. *Kedua*, andaiapun sebuah nas telah dipandang *qaṭ'ī*, maka perlu dilihat dahulu apakah ia berlaku *fi jamī' al-ahwāl* ataukah *fi ba'd al-ahwāl*. Jika berlaku *fi jamī' al-ahwāl*, maka diterapkan kaidah *lā ijihād fi muqābalah al-nāṣṣ* terhadapnya. Sementara terhadap *naṣṣ qaṭ'ī fi ba'd al-ahwāl* dapat dilakukan ijihad atau istilah Ibrahim Hosen (difikhkan), Menurut Ibrahim Hosen, memfikhkan *naṣṣ qaṭ'ī* dimaksud adalah dari segi

¹⁷¹ Muhammad Shahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, hlm. 453-470

pengaplikasiannya, bukan dari segi lafaznya yang menafikan segala bentuk ihtimal.¹⁷²

Kendatipun para juris Islam berbeda pendapat tentang *ma'ná qat'i* dan *zanni* dari aspek dalalahnya, namun mereka sepakat bahwa ada wilayah-wilayah yang bisa menjadi lapangan ijtihad dan ada wilayah yang tidak bisa dimasuki ijtihad. Apapun perbedaan para juris Islam, bahwa *qat'i* merupakan lapangan yang tidak boleh diijtihadi, sebaliknya dalam *zanni* dibuka lebar-lebar wilayah ijtihad di dalamnya. Meski para juris Islam umumnya tidak sama pendapat: apa tolak ukur *qat'i* dan *zanni* sebuah ayat.

2.4. Ciri Fikih Inklusif

Inklusif berasal dari bahasa Inggris “*inclusive*” yang artinya termasuk di dalamnya. Secara istilah berarti menempatkan dirinya ke dalam cara pandang orang lain/kelompok lain dalam melihat dunia. Dengan kata lain, berusaha menggunakan sudut pandang orang lain atau kelompok dalam melihat masalah. Sikap inklusif dan eksklusif merupakan cara pandang seseorang terhadap suatu keadaan. Sikap inklusif memiliki pandangan bahwa perbedaan itu merupakan sebuah rahmat, sedangkan sikap eksklusif menilai perbedaan adalah suatu masalah yang negatif dan tidak memiliki rasa toleran.

Jika dianalisis secara lebih seksama, munculnya perilaku intoleran nampaknya lebih banyak disebabkan oleh kegagalan bersikap terhadap pluralitas, komunikasi yang tidak efektif antar komunitas serta kemungkinan adanya doktrin tertentu yang dipahami secara salah oleh sekelompok orang. Untuk penyebab yang disebutkan terakhir, seringkali tampak pada perilaku kekerasan yang diatasnamakan agama atau ideologi tertentu.

Sebagai diskursus yang sering dianggap hegemonik dalam studi keislaman, fikih seringkali ikut memberi andil terhadap munculnya

¹⁷²Lihat Panitia Penyusunan Buku, *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: C.V. Putra harapan, 1990), hlm. 131-133.

beragam cara pandang, termasuk cara pandang eksklusif. Bagaimana tidak, fikih yang dahulu menawarkan kekayaan khazanah pemikiran, kini seringkali dijadikan alat legitimasi kesalihan atau kebenaran. Artinya, kebenaran (kesalihan) seseorang seringkali harus dinisbatkan pada bagaimana dia berfikir.¹⁷³ Lebih dari itu, fikih yang semula tidak lain hanya merupakan pemahaman seseorang terhadap kehendak Tuhan, seringkali diposisikan sebagai ideologi yang harus dipaksakan kebenarannya kepada orang lain. Atas dasar ideologisasi ini pemahaman (bisa juga agama) tertentu sering melegitimasi diri sebagai satu-satunya pemahaman yang sah untuk menterjemahkan kebenaran atau realitas. Pemahaman lain dianggap tidak memiliki otoritas untuk itu sehingga harus ditolak.¹⁷⁴

Dalam konteks inilah, upaya untuk mengembalikan fikih pada wataknya yang inklusif, toleran dan beragam, menjadi agenda penting untuk terus diupayakan. Sumber-sumber inklusivitas dan intoleran yang dianggap berasal dari fikih harus segera dikaji ulang dan diluruskan. Ada beberapa hal yang mendasari mengapa fikih harus dikembalikan pada wataknya yang inklusif, antara lain: *pertama*, sebagai sebuah pemahaman fikih sudah barang tentu meniscayakan keragaman. Upaya apapun untuk memaksa fikih menjadi satu “produk” pemahaman tunggal akan kontraproduktif dengan prinsip, semangat dan historisitas fikih dalam upaya merespon dinamika zaman. *Kedua*, Islam sebagai sebuah agama tidak datang dalam kondisi masyarakat yang hampa agama atau keyakinan. Demikian pula fikih, keberadaannya sebagai aktualisasi dari ajaran-ajaran Islam juga harus bersinggungan dengan norma atau kaidah kehidupan lain yang lebih dahulu ada sebelum fikih. *Ketiga*, karakter fikih yang cenderung bersifat praktis-temporal semakin membuka peluang untuk terjadinya reformulasi dan perubahan-perubahan. Bisa jadi sebuah

¹⁷³Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, (Jogjakarta: LKiS, 2003), hlm. 53

¹⁷⁴Sumartana, “*Kemanusiaan, Titik Temu Agama-agama*”, dalam Martin L. Sinaga (sd.), *Agama-agama Memasuki Milenium Ketiga*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2000), hlm. 196.

aturan fikih cocok dan selaras dengan kondisi daerah atau masa tertentu, namun tidak menutup kemungkinan di daerah atau di waktu yang lain aturan tersebut tidak lagi cocok. Dan *Keempat*, kehidupan modern yang menuntut adanya hubungan keterbukaan antara berbagai entitas kehidupan, tidak terkecuali agama. Di era modern, hampir tidak ditemukan lagi adanya sebuah komunitas yang terpisah dari komunitas lain. Dengan sendirinya, tututan untuk melakukan komunikasi dan menjalin hubungan menjadi sebuah kebutuhan yang tidak bisa dihindari.

Berdasarkan keempat hal di atas, upaya mengembalikan fikih kepada wataknya yang inklusif sebagaimana dipraktikkan dan diajarkan oleh nabi dan ulama terdahulu seperti menemukan relevansinya. Selain sebagai bentuk kontekstualisasi fikih dengan semangat zaman, juga merupakan bentuk dari reformulasi beberapa doktrin fikih yang dipandang tidak lagi mampu beradaptasi dengan kondisi kekinian. Fikih yang inklusif-toleran adalah suatu realitas yang harus dibangun dalam upaya menjawab tantangan zaman. Harmonisasi antara fikih dan nilai-nilai kemaslahatan akan menjadi piranti yang mampu melahirkan cara pandang baru tentang bagaimana umat Islam menjalin relasi dengan non-Islam. Adapun ciri-ciri dari fikih inklusif yakni:

1. Bersifat Humanistik

Mengutip tulisannya Abou El Fadl menjelaskan bahwa, Tuhan adalah pemilik otoritas tertinggi sebagai “pengarang” teks, akan tetapi otoritas tersebut harus dinegosiasikan dan diwakili oleh manusia. Pelimpahan otoritas tidak bersifat derivatif langsung dari Tuhan atau teks, akan tetapi dari manusia lain. Hal tersebut disebabkan karena dalam Islam tidak ada otoritas yang bersifat kependetaan. Masing-masing mempunyai hak akses yang sama terhadap teks, akan tetapi karena faktor ketidakmampuan penelitian, sebagian mempercayakan dan melimpahkan wewenang penggalan makna teks pada yang lain. Pemegang otoritas sebagai pembaca teks inilah yang akan menentukan tidak saja makna teks tetapi juga wajah Islam, humanis atautkah

sebaliknya. Karena itu kemudian Abou El Fadl mengelaborasi lebih lanjut persyaratan-persyaratan terkait dengan otoritas. Menurut pemegang otoritas ataupun pelimpahan wewenang hendaknya mempertimbangkan faktor-faktor; kejujuran (*honesty*),¹⁷⁵ kesungguhan (*diligence*),¹⁷⁶ kemenyeluruhan (*comprehensiveness*),¹⁷⁷ rasionalitas (*reasonableness*),¹⁷⁸ dan pengendalian diri (*self-restraint*).¹⁷⁹

Abou El fadl tidak memasukkan tingkat pengetahuan dan kesalehan sebagai prasyarat pelimpahan otoritas. Bukannya dua hal ini tidak penting, akan tetapi karena tingkat pengetahuan dan kesalehan tidak terkait dengan dinamika penelitian. Dua hal ini tidak bisa untuk mengevaluasi sebuah tindakan yang berada di luar batas kewenangannya. Tegasnya dua hal tersebut tidak menjamin pemegang otoritas bisa bersifat humanis. Bahkan, baginya, kesalehan bisa saja mendorong seseorang untuk melakukan hal yang tidak patut dalam upaya mempertahankan apa yang ia yakini sebagai kehendak Tuhan.¹⁸⁰

Selain prasyarat-prasyarat pemegang otoritas di atas, orientasi humanistik terhadap studi fikih, menurut Abou El Fadl, menuntut

¹⁷⁵Kejujuran tidak berkaitan dengan penafsiran, tapi penjelasan. Prinsip ini mengasumsikan bahwa pemegang otoritas tidak membatasi, menyembunyikan, dan merekayasa pesan teks untuk maksud berbohong dan menipu. Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 100.

¹⁷⁶Kesungguhan berarti bahwa pemegang otoritas telah berusaha semaksimal mungkin untuk memahami, menyelidiki dan merenungkan pesan teks. Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 100.

¹⁷⁷Konsep ini menginformasikan bahwa pemegang otoritas telah menyelidiki pesan teks secara menyeluruh dan mempertimbangkan semua pesan teks yang relevan. Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 101.

¹⁷⁸Point yang satu ini dapat diartikan bahwa pemegang otoritas sebagai pembaca teks telah melakukan penafsiran dan interpretasi secara rasional dengan menggunakan penalaran yang diakui absah secara umum. Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 101

¹⁷⁹Pemegang otoritas menunjukkan tingkat kerendahan hati dan pengendalian diri yang layak dalam menjelaskan maksud dan kehendak Tuhan yang terbingkai dalam teks. Konkritnya tidak ada arogansi intelektual bahwa tafsirannya yang paling benar. Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 103.

¹⁸⁰Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 108.

adanya konstruksi relasi yang berimbang dan proporsional antara pengarang teks (*author*), teks dan pembaca (*reader*). Makna teks harus merupakan hasil interaksi antara pengarang teks, bahasa dan pembaca. Harus ada proses negosiasi (*negotiating process*) antara ketiga elemen tersebut dan tidak ada salah satu elemen yang mendominasi. Artinya penentuan makna dilakukan secara demokratis.¹⁸¹ Dalam konteks teks Al-Qur‘ān maksud pengarang menempati kedudukan istimewa. Legitimasi penetapan makna teks tergantung pada sejauh mana pembaca menghormati integritas maksud pengarang teks.¹⁸² Problem teks suci sebagai teks yang terbuka adalah bawa teks tersebut bisa ditafsiri sesuai dengan kebutuhan dan ideologi sang penafsir yang berbeda dengan perspektif sang pengarang.¹⁸³ Di sinilah pentingnya dalam konteks Al-Qur‘ān mengetahui dan konsisten dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*.

Dalam pandangan Abou El Fadl, mereka yang menetapkan makna teks harus mempunyai pandangan moral apriori tentang jalan Tuhan. Kemampuan metodologi penelitian hukum saja belum cukup bagi mereka, tanpa diimbangi dengan pemahaman moral yang mendasar tentang karakter jalan Tuhan, misalnya apakah jalan Tuhan adalah keindahan, keadilan, kasih sayang atau kemuliaan.¹⁸⁴ Dalam hal ini penting untuk membangun landasan teologis yang bersifat humanitarian dalam studi fiqh. Persepsi ketuhanan umat Islam yang selama ini didominasi oleh tauhid *ulūhiyyah* dan *rubūbiyyah*, perlu

¹⁸¹Bahasa bagi manusia ibarat game. Ia mempunyai karakter sebagai berikut: bahasa harus bersifat publik, aturan-aturannya disepakati oleh semua yang terkait, mempunyai target dan tujuan, adanya daya tarik karena adanya kepuasan ketika komunikasi bersifat enjoy dan nyambung.” Lihat, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 57.

¹⁸²Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.....*, hlm. 135.

¹⁸³Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles; A Social Perspective* (Massachusetts: G.K. Hall and Co. Boston, 1981), hlm. 6.

¹⁸⁴Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan.....*, hlm. 97.

diimbangi dengan persepsi tentang Tuhan Yang Pengasih dan Penyayang yang mengacu pada konsep basmalah.¹⁸⁵

Sebab Islam adalah agama yang humanis, yakni menekankan pada kemaslahatan human being. Prinsip ini seharusnya menjadi nuansa dalam keilmuan Islam, termasuk tradisi fiqh. Akan tetapi prinsip ini sering kali terganjal dengan pemaknaan teks yang normatif-tekstual atau pemaknaan yang ideologis. Pemaknaan ini mengesampingkan obyektivitas epistemologi keilmuan yang relevan dalam pembacaan tradisi.

Abou El Fadl dalam hal ini telah menunjukkan bagaimana pembaca teks bisa bersifat otoritatif dan bagaimana pembaca teks bisa juga bersifat otoriter. Mereka yang bersifat otoriter sebagai pembaca teks sering kali tidak bersifat demokratis dan mau menangnya sendiri dalam menjamin relasi dengan teks dan pengarang. Mereka mengklaim bahwa tidak saja penafsirannya yang paling benar tetapi juga mewakili dan mengatasnamakan Tuhan. Pembacaan seperti ini tidak saja cacat secara epistemologis, akan tetapi juga akan membawa implikasi yang serius terhadap sosio-kultural yang plural. Karena itu, mewacanakan dan membuat tandingan wacana pembacaan teks yang humanis adalah sebuah keharusan dalam rangka membendung ekspansi paham puritan yang hendak mendegradasikan kemanusiaan manusia dengan mengatasnamakan agama.

2. Bersifat *Tasamuh* (Toleransi)

Fikih pernah mengalami kondisi dimana sebagian ulama cenderung mengurung (mempersempit) nya pada persoalan-persoalan

¹⁸⁵Tauhid uluhiyyah lebih menekankan pada keharusan untuk beribadah hanya kepada Allah, sementara rububiyyah lebih menekankan pada eksistensi Tuhan dengan penyebutan sifat-sifat-Nya. Terlepas dari implikasi positif dua konsep tauhid ini dalam membentuk pandangan hidup umat Islam, dominasi tauhid uluhiyyah bisa membentuk karakter yang radikal dan militant sementara tawhid rububiyyah bisa membawa pada pandangan yang bersifat fatalis (jabariyyah – Ash'ariyyah). Karena itu perlu dukungan teologi yang bersifat holistic, termasuk alternatif teologi rahmaniyyah di tengah image Islam yang mengabsahkan kekerasan. Lihat, M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa; Risalah Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Mizan, 1999), hlm. 440.

ibadah-vertikal saja, tanpa menyinggung secara intensif persoalan bagaimana seharusnya umat Islam bermuamalah di tengah-tengah pluralitas, termasuk di dalamnya pluralitas keimanan. Jika ada ulama yang mencoba mengkaji persoalan tersebut, maka perspektif yang diberikan lebih bersifat apriori dan diskriminatif.¹⁸⁶

Ada banyak faktor yang menyebabkan fikih bercorak apriori dan diskriminatif ketika bersinggungan dengan persoalan pluralitas keberagamaan, antara lain: *Pertama*, pada saat dimana fikih ditulis, kondisi hubungan antara umat Islam dan non muslim kurang begitu baik (harmonis). *Kedua*, kondisi internal umat Islam pada saat itu (fikih ditulis) juga tidak terlalu solid, sehingga para penguasa sering menjadikan fikih sebagai senjata untuk mempertahankan status quo demi memikat hati rakyatnya. Upaya ini dilakukan tidak hanya ketika pemerintah harus menghadapi lawan-lawan politiknya secara internal (umat Islam), melainkan juga ketika berhadap dengan umat non muslim. *Ketiga*, dalam doktrin ajaran Islam terdapat beberapa simbol dan sikap keagamaan yang jika dipahami secara harfiyyah akan memberikan legitimasi terhadap perilaku “keras” kepada pemeluk agama lain, seperti larangan menikah dengan pemeluk agama lain bagi wanita muslimah, larangan mengucapkan salam kepada non muslim, larangan menghadiri perayaan keagamaan non muslim dan masih banyak lagi lainnya.¹⁸⁷

Agar fikih tidak kehilangan perannya sebagai doktrin yang *ṣālih li kulli zamān wa makān*, maka upaya pembacaan ulang (*rethinking*) terhadap doktrin- doktrin terdahulu menjadi hal yang niscaya

¹⁸⁶Nurcholish Madjid, dkk., *Fikih Lintas Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2004), hlm. 143.

¹⁸⁷Uraian lebih lengkap mengenai simbol-simbol dan sikap keagamaan yang bisa memicu timbulnya sikap intoleran terhadap pemeluk agama lain bisa dilihat pada Agus Sunaryo, “Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Pengaruhnya terhadap Fikih Lintas Agama di Indonesia”, dalam Al-Manahij, Vol. VI No.1 tahun 2012, hlm. 7-10.

dilakukan, khususnya doktrin- doktrin yang dipandang tidak toleran terhadap agama lain dan tidak lagi relevan dengan semangat kekinian.

Upaya pembacaan ulang terhadap fikih sangat mungkin dilakukan jika fikih diletakkan sebagai produk budaya yang hadir dalam masa tertentu dan untuk komunitas tertentu pula. Dalam hal ini, penting untuk memilah sisi mana dari ajaran agama yang bersifat universal, dan sisi mana lagi yang bersifat temporal. Dalam banyak hal, fikih lebih bersifat temporal dan eksistensinya cenderung mengikuti dinamika sosial. Sebagai sebuah produk pemikiran, kehadiran fikih merupakan refleksi dari seorang fakih (ahli fikih) terhadap keadaan sosial yang melingkupinya. Sedemikian besar pengaruh setting sosial terhadap pemikiran seorang fakih, sehingga tidak jarang dikatakan bahwa pendapatnya atau bahkan kebijakan lain yang lahir dari suatu otoritas politik adalah produk dari sebuah periode sejarah.

Tidak dapat dipungkiri bahwa fikih memiliki keistimewaan tersendiri jika dibandingkan dengan sistem hukum lain, yaitu adanya dimensi samawi dalam proses penetapannya.¹⁸⁸ Namun demikian, fikih juga mengandung unsur yang tidak bisa begitu saja diabaikan. Pembacaan ulang terhadap fikih idealnya tidak menomorduakan salah satu dari dua unsur ini. Membaca dan menempatkan fikih pada dimensi samawi (sakral) saja, menurut Sahal Mahfuz, adalah tindakan tidak bijak yang secara tidak langsung telah mengingkari sejarah dan keluwesan fikih itu sendiri.¹⁸⁹

Realitas adanya banyak aliran (mazhab) dalam fikih atau adanya *rethinking* atas pendapat fikih terdahulu seperti yang dilakukan oleh imam Syafi'i¹⁹⁰ menjadi bukti bahwa fikih meniscayakan keragaman

¹⁸⁸Lihat Qodri Azizy, *Hukum Nasional; Eklektisismen Hukum Islam dengan Hukum Umum*, (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 30-31.

¹⁸⁹ Sahal Mahfuz, *Nuansa Fikih ...*, hlm. Xxiii.

¹⁹⁰ Imam as-Syafi'i, pernah membuat keputusan bijak untuk merevisi beberapa fatwa yang dirumuskannya ketika berada di Iraq (*al-qaul al-qadim*) dan menggantinya dengan fatwa-fatwa baru (*al-qaul al-jadid*) saat berada di Mesir.

dan tidak tabu terhadap perubahan atau pembacaan ulang. Bahkan pengaruh setting sosial juga begitu kuat mewarnai corak pemikiran fikih mazhab tertentu. Sebuah mazhab bisa saja cocok dan bisa berkembang di daerah tertentu dan belum tentu sesuai dan mampu bertahan di daerah lain.

Era pasca empat mazhab, menjadi titik balik kondisi fikih dari yang semula kaya akan keragaman menjadi semacam “doktrin kering” yang tidak lagi mampu menawarkan solusi bagi problematika kehidupan yang dihadapi umat Islam. Fikih mengalami “stagnasi akut” dalam hal kreatifitas pada fakih untuk menggali dan mengembangkan spektrum kajiannya.¹⁹¹ Bahkan pembakuan fikih ke dalam empat mazhab besar serta terkoodifikasikan fikih dalam beberapa kitab induk telah membentuk apa yang oleh Khaled Abou el Fadl sebut sebagai jaringan otoritarianisme.¹⁹²

Melihat realitas fikih yang demikian, tentunya dibutuhkan usaha bersama untuk kembali merumuskan dan mengembangkan konsep fikih yang progressif sehingga tidak lagi terjadi keterpisahan antara doktrin fikih dengan realitas sosial kehidupan umat Islam. Ketika umat Islam di era sekarang hidup dalam setting sosial yang plural, maka fikih seharusnya dikembangkan ke arah bagaimana menjawab problem pluralitas dengan tetap menjunjung tinggi nilai-nilai universal ajaran Islam sebagai *rahmatan li al-‘alamīn*. Fikih yang penuh curiga, intoleran dan diskriminatif terhadap komunitas lain sudah saatnya di baca secara kritis sebagai sebuah produk sejarah yang sangat mungkin untuk dirubah.

Lihat Ala Hasaballah, *Ushul at-Tasyri' al-Islami*, (Mesir: Dar al- Ma'arif, t.t.), hlm. 311.

¹⁹¹Syafiq Mahmadah dan Fatma Amalia, “*Fiqh dan Usul Fiqh pada Periode Taqlid*”, dalam *Madzhab Jogja*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 84.

¹⁹²Jaringan ini menurut Khaled telah mengklaim diri sebagai wakil Tuhan yang memiliki seruan otoritatif. Dilemmanya, banyak sekali pihak-pihak yang memiliki klaim serupa. Lihat Khaled Abou el Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 115.

Dalam konteks fikih, upaya membangun kembali pemahaman yang inklusif-toleran sepertinya menjadi sebuah keniscayaan. Untuk itu, selain harus dikaji ulang, fikih perlu diletakkan sebagai sebuah norma yang mampu merealisasikan kemaslahatan. Karena itulah elan vital desain fikih berbasis inklusif-toleran internal umat beragama dan menjadi suatu keharusan konstruktif di tengah kondisi bangsa Indonesia yang mempunyai varian kultur keagamaan yang rawan munculnya konflik. Konstruksi tersebut sejalan dengan toleransi beragama yang dikemukakan oleh Ibnu Khaldun bahwa dalam persoalan toleransi internal umat beragama, *ulil amri* (penguasa negara) harus hadir dalam mengupayakan kerukunan internal umat beragama tersebut, yaitu dengan cara mengakomodir fikir berbasiskan inklusif-toleran menjadi pedoman beragama di Indonesia. Sehingga konflik atas nama kultur keberagamaan internal umat beragama tidak lagi terjadi di negara Indonesia. Selain itu, pembacaan dan pemahaman terhadap titah Tuhan (*syari'at*), tidak hanya berhenti pada tataran normatif semata, melainkan lebih dalam sampai pada nilai-nilai esensial yang terkandung dalam titah Tuhan tersebut. Jika seandainya terdapat fatwa hukum yang bertentangan dengan nilai-nilai tersebut, maka kekuatan dan kebenaran hukumnya perlu dipertanyakan, selain sudah barang tentu harus dinegosiasikan dengan nilai-nilai dari maksud Tuhan menurunkan titah (*maqāsid al-syarī'ah*).

BAB III PERKEMBANGAN FIKIH DI INDONESIA

3.1. Perkembangan Fikih di Indonesia dalam Lintas Sejarah

1. Fikih/Hukum Islam Sebelum Penjajahan

Eksistensi hukum Islam di Nusantara, sesungguhnya memiliki sejarah yang sangat panjang. Akar geneologisnya dapat ditarik jauh ke belakang, yaitu saat masuknya Islam untuk pertama kali di Nusantara secara masal. Sebagaimana dipaparkan oleh Azra¹⁹³ dan juga penulis lain,¹⁹⁴ setidaknya terdapat tiga teori berkenaan kedatangan Islam ke Indonesia.

Pertama, Islam masuk Indonesia pada abad I H/VII M langsung dari Arab (Hadramaut) ke pesisir Aceh. Teori yang pernah dikukuhkan di sebuah seminar masuknya Islam di Indonesia tahun 1962 di Medan ini, didukung oleh Naquib al-Attas, Hamka, A. Hasjmi, M. Yunus Jamil, serta sejumlah sejarawan asing seperti Niemann, DE. Holander, Keyzer, Crawford, dan Vetsch. Menurut teori ini kedatangan Islam ke Nusantara langsung dari Mekkah pada abad ke 7 M. Menurut Ibn Abdur Rabbih dalam Iqud al-Farid, menyebutkan bahwa antara Sri Indrawan yaitu raja Sriwijaya (kerajaan di Nusantara) mempunyai hubungan korespondensi dengan khalifah Umar bin Abdul Aziz. Serta didasarkan pada kesamaan mazhab yang

¹⁹³ Azyumardi Azra, “Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran”, dalam Azyumardi Azra (ed), Perspektif Islam Asia Tenggara, (Jakarta: YOI, 1989), hlm. xi-xiii.

¹⁹⁴ Lihat misalnya M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 12.; Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 8-12; Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 73-94. Terdapat sedikit perbedaan dengan uraian Azra dan juga Atho dalam hal klasifikasi negeri asal pembawa Islam pertama di Indonesia. Buku Alwi dan Ahmad Mansyur Surya negara ini menyebutkan bahwa salah satu teori dari tiga pelopor dakwah Islam pertama berasal dari Persia, bukan Bangladesh. Ahmad Mansyur Surya negara secara singkat bahkan merangkumnya dengan nama teori Gujarat, teori Mekkah, dan teori Persia.

menjadi mayoritas mazhab di Indonesia yaitu Syafi'i.¹⁹⁵ Agaknya teori ini semata didasarkan pada keinginan emosional para sejarawan Islam yang ingin memastikan bahwa Islam yang ada di Nusantara adalah Islam yang asli dan otentik, bukan periferal atau sinkretis, sebagaimana yang dituduhkan oleh kebanyakan penulis Barat. Mematrik hal ini, Abdul Rahman Haji Abdullah¹⁹⁶ misalnya, memaparkan bahwa pada abad 7 M telah terjadi kontak bisnis kapur barus antara penduduk Nusantara dengan saudagar Arab. Alasan ini sedikit berbeda dengan analisis dari sejarawan Barat yang juga mengakui teori ini. Keyzer misalnya, beranggapan bahwa Islam Nusantara datang dari Mesir yang bermazhab Syafi'i, sebagaimana dianut Muslim Nusantara. Sedangkan Niemann dan De Holander hanya menyebut Hadramaut (bukan Mesir), yang juga bermazhab Syafi'i, sebagai sumber datangnya Islam.

Kedua, teori yang mengatakan bahwa Islam di Nusantara berasal dari anak Benua India, bukan Arab dan Persia yang dikaitkan dengan daerah Malabar dan Gujarat. Teori ini dikemukakan oleh sarjana-sarjana Belanda seperti Pijnappel, G.W.J. Drewes, dan seterusnya dikembangkan oleh Snouck Hurgronje dalam buku yang berjudul *L'arabie et les Indes Neerlandaises*, atau *Revue de l'Histoire des Religions*, jilid IV.¹⁹⁷ Menurut teori ini, setelah orang-orang Arab yang bermazhab Syafi'i bermigrasi dan menetap di India, mereka kemudian datang dan membawa Islam ke Nusantara. Para muslim inilah yang datang sebagai penyebar Islam pertama di kawasan ini. Baru kemudian disusul oleh Sayyid dan Syarif yang menyelesaikan proses konversi agama ini dengan "membastis" diri mereka sebagai pendeta (*priest*) maupun pendeta-penguasa (*priest-prince*) atau sultan. Proses ini terjadi pada abad ke-12 M sebagai periode yang paling

¹⁹⁵A. Kasdi, "The Role Of Walisongo In Developing Islam Nusantara Civilization", *Addin*, Volume 11, Nomor 1, 2017, hlm. 5.

¹⁹⁶Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara, Sejarah dan Perkembangan hingga Abad ke-19*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), hlm. 24.

¹⁹⁷Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah.....*, hlm. 75.

mungkin permulaan penyebaran Islam di Nusantara dalam artian yang sebenarnya.

Ketiga, teori yang menyatakan bahwa Islam datang dari Benggali (Bangladesh), karena kebanyakan orang terkemuka di Pasai adalah orang Benggali atau keturunan mereka. Islam muncul pertama kali di Semenanjung Malaya adalah dari arah pantai Timur, bukan dari Barat (Malaka), yaitu melalui Kanton, Phanrang (Vietnam), Leran, dan Trengganu. Secara doktrin ajaran (mazhab), Islam di Semenanjung sama dengan Islam di Phanrang, sementara elemen prasasti yang ditemukan di Trengganu juga mirip dengan prasasti di Leran. Teori yang dikembangkan oleh Fatimi ini dikritik oleh Drewes dengan mengatakan bahwa bukti-bukti yang ada, terutama terkait dengan prasasti ini merupakan “perkiraan liar”. Hal ini masih ditambah dengan adanya kenyataan bahwa mazhab hukum yang dominan di Benggali adalah Hanafi, bukan Syafi’i.¹⁹⁸

Dalam pengamatan sarjana Barat, Islam di Nusantara disebarkan oleh para pedagang, yang di samping berdagang mereka juga melakukan perkawinan dengan wanita setempat. Berbeda dengan pandangan ini, terdapat pendapat yang mengatakan adalah suatu hal yang sulit dipercaya jika para pedagang ini juga melakukan penyebaran agama Islam.¹⁹⁹ Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa sebelum abad 12 M, Islam belum nampak nyata sebagai satu agama yang dianut penduduk, padahal mereka sudah hadir sejak abad 7 M. Dengan kata lain, walaupun saat ini sudah terjadi interaksi dengan pedagang muslim, namun belum nampak ada tanda-tanda yang substansial bagi proses islamisasi di Nusantara.

Berdasarkan hal tersebut, A.H. Johns dalam *Sufisme as a Category in Indonesia Literature and History*, sebagaimana dikutip

¹⁹⁸Mengenai bukti sejarah dan kelemahan teori-teori ini lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 24-36.

¹⁹⁹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama....*, hlm. 31-33.

oleh Azra,²⁰⁰ mengajukan teori bahwa pergerakan para sufi pengembara, berkat otoritas dan kekuatan magis mereka, yang telah melakukan penyebaran Islam di Nusantara dan berhasil mengIslamkan penduduk Nusantara dalam jumlah besar sejak abad 13 H.²⁰¹ Mereka telah mentransplantasi, meramu dan menghadirkan satu sentuhan yang harmonis unsur budaya lokal ke dalam ajaran Islam, sehingga mampu menghadirkan Islam dengan ajarannya yang sinergis dengan tradisi yang dianut masyarakat. Fenomena inilah yang memaksa para penulis Barat untuk mengatakan bahwa karakteristik Islam di Nusantara bersifat sinkretik.²⁰²

Mengikuti teori yang memaparkan dominasi kaum sufi dalam penyebaran Islam di Nusantara, maka wajar kiranya jika secara sirkumtansial ia telah membentuk karakteristik Islam Indonesia dengan corak sufi, di mana watak intelektualis-filosofis redup di dalamnya. Wacana intelektualisme Islam lebih menampakkan nuansa sufistik-sinkretik.²⁰³ Keadaan yang tidak menguntungkan ini masih diperparah dengan kenyataan, bahwa Islam pertama yang datang ke Indonesia ini adalah Islam yang berada dalam anti klimaks sejarah peradaban dunia Islam dan adanya slogan bahwa pintu ijtihad sudah dinyatakan tertutup (*insidad bab al-ijtihad*) oleh rumor sejarah. Dengan sendirinya situasi stagnasi pemikiran dan taklid yang menjadi

²⁰⁰Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama....*, hlm. 31-33. Teori Johns ini dikritik oleh Drewes. Dalam *New Light of the Coming of Islam to Indonesia*, sebagaimana dikutip oleh Alwi Shihab, ia mengatakan bahwa walaupun peranannya dalam penyebaran Islam besar, namun awal kedatangan Islam tidak terikat sama sekali dengan lembaga tarekat dan persaudaraan sufi. Johns tidak memberikan data baru yang dapat memperkuat hipotesis, apalagi tesisnya. Lihat Alwi Shihab, *Islam Sufistik....*, hlm. 6.

²⁰¹Saat jatuhnya Baghdad pada 1258 M, fenomena sufisme menjadi gerakan masal di dunia Islam. Tarekat dan persaudaraan sufi secara bertahap menjadi institusi yang stabil dan disiplin. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama....*, hlm. 35.

²⁰²Howard M. Fiderspiel, *Persatuan Islam: Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996), hlm. 1-3.

²⁰³Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqih Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 111.

trade mark dunia Islam saat itu, memberikan pengaruh yang juga kurang positif bagi pemikiran ke-Islam-an di Indonesia.

Di samping dominasi tasawuf, faktor mazhab Syafi'i yang dianut oleh para pembawa Islam pertama di Nusantara juga memberikan andil yang cukup besar bagi terbentuknya karakter pemikiran hukum Islam yang "melempem". Eksistensi mazhab yang dianggap sebagai sintesis ahli *ar-ra'yu* dan ahli *al-hadith* ini, sesuai dengan sifatnya yang adaptif, adoptif dan "serba kompromis", dalam banyak hal bisa dikatakan selaras dengan orientasi pemikiran tasawuf.

Hal ini terjadi karena pemikiran hukum merupakan paralelisme dari gerakan pemikiran tasawuf yang terlebih dahulu ada, dan akibat langsung dari keberadaan mazhab Syafi'i yang dianut oleh penyebar Islam pertama di Nusantara abad 12 dan 13 M. Dua karakteristik epistemologi inilah yang menjadi langgam menonjol bagi gerakan pemikiran hukum Islam Indonesia ketika itu. Tidak adanya karya yang bisa dibilang otentik dan originil yang terlahir dari para pemikir (ulama) di Indonesia, juga lebih disebabkan situasi yang kurang menguntungkan dari proses, waktu, dan karakter Islam pertama di Indonesia tersebut.

Namun demikian sebagaimana dikatakan Hallaq, tetap saja ada nuansa dan perspektif baru dari setiap pemikiran hukum yang secara nasab merupakan anotasi dari karya lama itu. Begitu juga untuk konteks Indonesia pada abad 17 dan 18 M. Pergumulan para pemikir dengan realitas sosial-politik di dalam menghasilkan karya dan pemikiran hukum walau dalam banyak karya masih dalam konteks anotasi, seringkali tidak terduga dan mencengangkan. Bukan saja karena ia telah melampaui simbol legal-formal corpus pemikiran dari para pemikir (*mujtahid*) lama, tetapi menunjukkan nuansa khas dan unik, yang di antaranya menjelmakan hukum Islam sebagai alat rekayasa sosial (partisipasi), *counter discourse*, emansipasi, ataupun pembebasan. Adanya berbagai karakter ini menandakan sedemikian mengakar dan semaraknya pemikiran hukum Islam di Indonesia saat itu. Paralelisme dari karakter pemikiran hukum Islam Indonesia

modern mungkin juga bisa mulai dibaca melalui pelacakan dan penelusuran sejarah ini.

Sesuai dengan kebijakan Sultan Iskandar Muda Mahkota Alam Syah dan Sultan sesudahnya yang sangat antusias mendatangkan para ulama untuk usaha dakwahnya, maka pada abad 17 M di Aceh telah banyak dihuni oleh para ulama mazhab Syafi'i. Dalam catatan Shihab,²⁰⁴ setidaknya terdapat empat ulama besar Aceh yang berhasil memperkaya pemikiran ke-Islaman di Indonesia (terutama dalam bidang tasawuf dan hukum Islam), yang pengaruhnya masih terasa hingga sekarang ini. Mereka berturut-turut adalah Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Nuruddin ar-Raniri, dan Abdurrauf al-Sinkili.

Keberadaan mazhab Syafi'i sebagai mazhab yang dianut oleh penyebar Islam pertama di Indonesia mengakibatkan pemikiran hukum Islam di Indonesia sangat berpengaruh mazhab Syafi'i. Keberadaan mazhab Syafi'i di Indonesia menjadikan beberapa hukum di Indonesia mengadopsi hukum mazhab Syafi'i, ini dikarenakan mazhab Syafi'i lebih dekat dengan kepribadian Indonesia.²⁰⁵ Hal ini dapat dilihat dari cara menetapkan hukum Imam Syafi'i salah satunya adalah dengan menggunakan *urf*, sehingga selanjutnya Imam Syafi'i mempunyai dua *qawl* yaitu *Qawl Qodim* dan *Qawl Jadid*, penetapan hukum ini didasarkan pada kondisi kebudayaan Irak dan Mesir, ini menunjukkan faktor kebudayaan menjadi salah satu pengaruh terhadap penetapan fatwa Imam Syafi'i.²⁰⁶ Sehingga ini menunjukkan ke fleksibel-an dan tolerannya mazhab Syafi'i dalam menetapkan hukum fikih Islam, berikut juga karakteristik masyarakat Indonesia yang tidak terlepas dari kebudayaan yang sudah mengakar sebelum Islam datang ke Indonesia, dengan keragaman rakyat

²⁰⁴ Alwi, Shihab, *Islam Sufistik*...., hlm. 49.

²⁰⁵ Ahmad Rofiq, *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), hlm. 11.

²⁰⁶ Khairul Umam, "Penyerapan Fiqh Madzhab Syafi'i dalam Penyusunan Kompilasi Hukum Islam", *De Jure : Jurnal Hukum Dan Syari'ah*, 9(2), 2017, hlm. 119.

Indonesia, seorang muslim juga harus hidup dengan toleransi, dengan demikian terdapat kesamaan pada pola pemikiran Imam Syafi'i dan masyarakat Indonesia, sehingga eksistensi keberadaan Islam mazhab Syafi'i di Indonesia dapat bertahan hingga saat ini. Namun bukan berarti hukum Islam Indonesia hanya tertuju pada mazhab Syafi'i keberadaan hukum adat serta perkembangan mazhab selain mazhab Syafi'i juga sangat berpengaruh terhadap hukum Islam Indonesia.

2. Fikih/Hukum Islam pada Masa Penjajahan

Pada masa penjajahan Belanda, paling tidak ada dua pendekatan kebijakan pemerintah waktu itu terhadap pemberlakuan hukum Islam, yaitu pada masa VOC dan masa pemerintahan Hindia Belanda. Pada zaman VOC (1602-1880), tanggal 25 Mei 1670 hukum Islam terutama perdata Islam telah mendapatkan legalitas pemberlakuannya secara positif,²⁰⁷ yaitu adanya resolusi pemberlakuan kumpulan hukum berisi hukum perkawinan dan hukum kewarisan yang dikenal dengan *Compendium Freijer*.²⁰⁸ Resolusi ini merupakan peraturan yang pertama kali terbit yang berisi kompilasi hukum Islam. Selain *Compendium Freijer*, tersebar juga kumpulan-kumpulan hukum yang lain di berbagai daerah, seperti Cirebon dengan *Cirbonsche Rechtboek*, Semarang dengan Koleksi Hukum Jawa Primer Kitab Mukharrar, dan Makasar dengan Koleksi Hukum Hindia Belanda dari Hoven van Bone di Goa.²⁰⁹ Toleransi pemberlakuan hukum Islam pada waktu itu, dikarenakan VOC sedang tersibukan oleh tugas-tugas ekspedisi pengambilan komoditi pertanian dari negeri jajahan.²¹⁰

Permulaan abad ke-19 menandai suatu titik balik dengan berakhirnya kontrol VOC dan mulainya pemerintahan yang langsung

²⁰⁷Supomo-Jokosutomo, *Sejarah Politik Hukum Adat 1609-1848*, (Jakarta: Djambatan, 1955), hlm 8.

²⁰⁸Arso Sastroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 11-12

²⁰⁹Sajuti Thalib, *Reception A Contrario: Hubungan Hukum Adat dan Hukum Islam*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), hlm. 6.

²¹⁰C.P.F. Luhulima, *Motif-motif Ekspansi Nederland Dalam Abad Keenambelas*, (Jakarta: Lembaga Research Kebudayaan Nasional, 1971), hlm. 32.

oleh pemerintah Kerajaan Belanda. Dalam tahun-tahun berikutnya, hukum Islam secara bertahap dikebiri oleh otoritas penjajah Belanda. Ini dapat dilihat pada kebijakan Gubernur Jenderal Daendels (1808-1811) yang mengeluarkan suatu ordonansi pada tahun 1808 untuk daerah pantai pesisir pantai utara Jawa. Ia menentukan bahwa kepala masjid (penghulu) harus bertindak hanya sebagai penasehat dalam suatu pengadilan umum ketika para pihak yang berperkara adalah orang-orang Islam.²¹¹ Keputusan ini dilestarikan oleh Rafles (Inggris) dan juga pemerintahan Belanda selanjutnya, bahkan diberlakukan bukan hanya di pesisir utara Jawa, tetapi juga kepada seluruh penduduk pribumi, kecuali Batavia, Semarang, dan Surabaya. Konsekuensi dari kebijakan ini, penghulu hanya berfungsi sebagai penasehat saja, tidak bisa sebagai penentu kebijakan atau pemutus hukum.²¹²

Pasca tahun Napoleonis, Pemerintah Hindia Belanda bersikap lebih liberal terhadap agama-agama non-Kristen dari orang pribumi, namun kecenderungan mereka tetap lebih memihak kepada hukum adat. Hal ini terefleksikan dalam sikap ketidakpastian Belanda dalam memperlakukan hukum Islam. Kecenderungan ini tetap bertahan dalam pikiran mereka hingga akhir abad ke-19. Hukum Islam sejak kedatangannya di bumi Indonesia hingga sekarang tergolong hukum yang hidup (*living law*) dalam masyarakat.²¹³ Bukan saja karena

²¹¹Ordonansi ini dikenal sebagai “Peraturan tentang Organisasi Pengadilan dan Administrasi Peradilan”, dan peraturan ini diaplikasikan untuk kasus-kasus perdata maupun pidana.

²¹² Hal ini bisa dilihat dalam pasal 7 dari ordonansi yang menyatakan bahwa “Pada setiap Pengadilan Umum dari berbagai daerah, penghulu atau pendeta tinggi harus ada, walaupun ia hanya akan bertindak dalam kapasitasnya sebagai penasehat dan tidak mempunyai hak memutuskan perkara.

²¹³Menurut Ato Muzhar, walaupun hukum Islam sudah diterima oleh beberapa daerah seperti tersebut sebelum penjajahan secara utuh, namun dalam realitasnya terdapat perbedaan di antara daerah-daerah itu. Hal ini disebabkan oleh dua hal: Bobot pengaruh haluan mistik dan kekuatan adat-adat setempat. Lev mengatakan bahwa daerah-daerah yang penerimaan hukum Islamnya kuat, dapat dijumpai pengadilan-pengadilan Islam yang menggunakan hukum Islam. Bentuk dan keadaan pengadilan-pengadilan itu sangat berbeda-beda di seluruh kepulauan. Di Aceh dan Jambi di Sumatra, di Kalimantan Selatan dan Timur dan di Sulawesi

hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa daerah ia telah menjadi bagian tradisi atau adat masyarakat yang dianggap sakral.²¹⁴ Dialektika hukum Islam terjadi secara dinamis dan pasang surut sesuai dengan visi politik hukum penguasa. Visi politik hukum VOC terhadap hukum Islam tentu berbeda dengan politik hukum penguasa Hindia Belanda.

Pada masa kolonial Belanda, hukum Islam dilawankan dengan hukum adat sebagai “teman dialog”, sedangkan pada masa pasca kemerdekaan hukum Islam disandingkan dengan hukum positif. Perbedaan ini tercermin dalam kebijakan pemberlakuan hukum Islam oleh masing-masing rezim politik. Teori-teori pemberlakuan hukum Islam yang telah dicetuskan dan dirumuskan oleh beberapa pakar pada zamannya bisa memberikan gambaran mengenai realitas sejarah tersebut secara mudah.²¹⁵

Pendapat yang berkembang selama ini mengenai hukum Islam *vis a vis* hukum adat pada masa Belanda dapat diklasifikasikan ke dalam dua kelompok. *Pertama*, Kelompok yang dipandegani oleh B.W Andaya, A. J. Johns, dan Lodewijk Willem Cristian van den Berg, yang mengemukakan Teori *receptio in complexu*. Teori ini berarti bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam, karena dia telah memeluk agama Islam, sehingga berhak untuk menjalankan hukum agamanya, walaupun dalam praktek di lapangan masih terdapat penyimpangan-penyimpangan dari ajaran yang sebenarnya. Bagi B.W Andaya, A. J. Johns, dan Lodewijk Willem Cristian van den

Selatan hakim-hakim Islam diangkat oleh para penguasa setempat. Di daerah-daerah lain, termasuk bagian-bagian Sulawesi Utara, Sumatra Utara (Gayo, Alas dan Tapanuli) dan di Sumatra Selatan tidak terdapat hakim Islam yang jelas meskipun pemuka-pemuka agama melakukan tugas-tugas peradilan. Di Jawa, hakim-hakim Islam ada sejak kira-kira abad keenam belas di semua distrik. Lihat Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa....*, hlm. 37.

²¹⁴Beberapa daerah yang hukum adatnya sarat dengan nilai-nilai Islam antara lain, Aceh, Sumatera Barat, Minangkabau, Bengkulu, Lampung, Riau, Jambi dan Palembang.

²¹⁵Muhammad Roy, *Ushul Fiqih Madzhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih*, (Yogyakarta: Safiria, 2004), hlm. 13.

Berg, bahwa doktrin Islam telah memainkan peran yang sangat penting dalam kehidupan kerajaan, seperti Aceh dan Malaka. Ajaran mistik Islam telah membawa etos Islam ke dalam kehidupan masyarakat Indonesia, sehingga melahirkan simbol-simbol dan rasional untuk terbentuknya sebuah kerajaan yang bersatu dan teratur. Mereka yang mengikuti pandangan ini berpendapat bahwa walaupun kekuatan adat lokal telah termanifestasikan dalam masyarakat Indonesia, namun hukum Islam juga efektif pada level komunal dan berhasil memodifikasikan beberapa praktek hukum, terutama dalam bidang hukum keluarga dan nilai-nilai sosial.²¹⁶

Kelompok ini, dengan demikian menyadari kepentingan yang laten dan pengaruh yang luas dari kehadiran Islam pada tahun-tahun dimulainya penjajahan, bahkan menurut mereka hukum Islam sesungguhnya mempunyai pendukung yang kuat di beberapa sektor masyarakat Asia Tenggara dan sering kali berhasil menggoyahkan otoritas adat lokal, terutama dalam hal perkawinan, kewarisan, dan alokasi tanah.²¹⁷ Para ilmuwan Indonesia modern pun mengajukan suatu klaim bahwa hukum Islam mempunyai pengaruh yang mendalam dan mengikat dalam kehidupan orang Islam dan merupakan faktor independen dalam membentuk norma dan aturan sosial.²¹⁸

Tampaknya ajaran Van de Berg ini merupakan kesimpulan dari penelitian-penelitiannya mengenai hukum Islam di Indonesia. Terbukti, pada tahun 1884 dia telah mampu menerbitkan bukunya mengenai asas-asas hukum Islam menurut ajaran Hanafi dan Syafi'i. Kemudian pada tahun 1892 ia meluncurkan buku tentang hukum famili dan hukum waris Islam di Jawa dan Madura dengan beberapa penyimpangannya dalam praktek. Selain itu, ia juga sempat

²¹⁶Muhammad Roy, *Ushul Fiqih Madzhab....*, hlm. 14.

²¹⁷Pendapat ini pertama kali dilontarkan oleh Lodewijk Willem Cristian van den Berg, oleh karenanya ia dijuluki "orang yang pertama kali menemukan dan menunjukkan berlakunya hukum Islam di Indonesia". Sajuti Tha'alib, *Receptio a Contrario....*, hlm. 5-7.

²¹⁸Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas Indonesia, 1982), hlm. 7-10.

menerjemahkan kitab *Fath al-Qarib* dan *Minhaj al-Talibin* ke dalam bahasa Prancis.²¹⁹ Misi teori ini kemudian dilegislasikan ke dalam *Reglemen op het beleid der Regering van Indie-Nederlandsch* (RR) yang dimuat dalam Stbl. Belanda 1854: 129 atau Stbl. Hindia Belanda 1855 Nomor 2.

Kedua, kelompok yang dipelopori oleh G. A. Wilken dan C. van Vollenhoven, mengatakan bahwa aturan-aturan adat mempunyai akar yang kuat di desa-desa, semenjak sebelum kehadiran agama-agama impor seperti Islam, Hindu dan Budha. Menurutnya, ketundukan kepada agama-agama dari luar ini tidak mampu mengguncang loyalitas mereka terhadap adat. Sejalan dengan pandangan ini, mereka juga berpendapat bahwa hukum Islam tidak pernah diaplikasikan dalam masyarakat Indonesia dimana kekuatan hukum adat masih bertahan. Lebih jauh mereka berpendapat bahwa masuknya Islam sejak periode awal, antara abad ke-12 hingga abad ke-16, hanya memberikan pengaruh yang terbatas terhadap peran hukum adat dalam administrasi peradilan Indonesia. Bagi pengikut kelompok ini, hukum Islam hanya dipertimbangkan sejauh ia bisa diterima oleh salah satu sistem yang utama dari adat. Teori ini lazim disebut teori *receptie*.²²⁰ Cornelis van Vollenhoven memperjuangkan misi teorinya agar memperoleh legitimasi yuridis dengan cara melakukan perubahan pasal 25 dan 109 RR Stbl. 1855 Nomor 2, suatu pasal yang menjadi kekuatan hukum teori *receptio in complexu*.²²¹ Dari perjuangannya akhirnya teori *receptie* dikukuhkan dengan pasal 134 ayat 2 IS tahun 1929 (*Indische Staatsregeeling*).²²²

²¹⁹Sajuti Talib, *Receptio a Contrario*..., hlm. 4-6.

²²⁰Teori *receptie* ini pada akhirnya mempengaruhi dasar pemahaman hukum umum yang dikembangkan dalam masa periode Republik di Indonesia, yaitu tahun 1945 dan seterusnya. Lihat. B. ter Haar, *Adat Law in Indonesia*, terj. E. Adamson Hoebel dan A. Arthur Schiller (New York: Institut of Pacific Relations, 1948), hlm. 10-14.

²²¹B. ter Haar, *Adat Law in Indonesia*, hlm. 14-36.

²²²Kemudian, setelah Indonesia merdeka dan Pancasila serta UUD 1945 ditetapkan sebagai sumber hukum, maka dalam konteks pemberlakuan hukum Islam muncul berbagai counter theory atas teori-teori masa kolonial. Paling tidak ada tiga

Inilah sesungguhnya yang dikehendaki Belanda lewat *adatrechtpolitiek* mereka menampilkan suatu ketentuan untuk menempatkan hukum Islam di bawah sistem hukum adat. Bukti perbedaan antara kedua system hukum begitu jelas pada waktu itu, sehingga meyakinkan Belanda akan kemustahilan adanya solusi yang harmonis dalam hubungan antara keduanya. Dan pada saat muncul konflik antara kedua sistem hukum ini, kebijakan Belanda secara sistematis pasti akan memihak kepada hukum adat.²²³ Dengan latar belakang pemikiran semacam inilah, rezim Belanda memutuskan untuk menciptakan garis pemisah antara kedua sistem hukum adat dan hukum Islam. Asumsi dasar yang dipegangi Belanda adalah bahwa hukum adat merupakan sistem hukum yang hidup dan diaplikasikan dalam masyarakat, sementara hukum Islam hanya sebuah sistem yang teoritis sifatnya, walaupun sebagian besar masyarakat secara nominal beragama Islam.

Memang benar bahwa dalam beberapa segi terdapat perbedaan pandangan antara kedua sistem hukum ini, suatu situasi di mana dalam proses pembuatan keputusan hukum kemungkinan munculnya konflik merupakan hal yang wajar. Namun dalam masyarakat Indonesia, hukum adat dan hukum Islam secara tipikal berjalan berdampingan dengan lancar sesuai dengan yurisdiksinya masing-masing, walaupun kadangkadang keduanya saling berposisi.

teori yang bisa dicatat, yaitu teori *Receptie Exit*, teori *Receptio a Contrario* dan teori Eksistensi. Ketiga teori tersebut intinya membantah argumentasi-argumentasi teori terdahulu. Bersamaan dengan itu, teori-teori itu mengaku dan mempertegas keberadaan hukum Islam dalam Pancasila dan UUD 1945. Teori *Receptie Exit* dikemukakan oleh Hazairin dalam bukunya *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*. Ia menyatakan bahwa teori *Receptie* harus exit dari teori dari hukum nasional Indonesia, karena bertentangan dengan UUD 1945, Al-Quran dan Sunnah Rasul. Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm.116.

²²³Hal ini dapat dilihat dalam kasus peperangan antara Kaum Muda (young generation) dan Kaum Tua (old generations) dalam perang Paderi selama paro pertama abad kesembilan belas di Minangkabau. Dalam kasus ini, Belanda lebih memihak kaum Tua daripada Kaum Muda, yang memperjuangkan kepentingan Islam. Muhamad Radjab, *Perang Paderi di Sumatera Barat: 1803-1838*, (Jakarta: Perpustakaan Perguruan Kementrian PP dan K, 1954), hlm. 22-25.

Beberapa area hukum adat dipandang sebagai bagian dari hukum Islam, demikian pula dalam proses administrasi peradilan dalam masyarakat, kompromi yang didasari atas elemen-elemen dari dua sistem merupakan bentuk solusi yang paling umum.

Dalam masyarakat di mana hubungan antara hukum adat dan hukum Islam biasa digambarkan sebagai bentuk hubungan konflik, senantiasa akan ada usaha untuk mendemonstrasikan yang sebaliknya melalui dua cara; *pertama*, bahwa dalam kehidupan realitas individu kemungkinan munculnya konflik yang teoritis sifatnya antara kedua institusi hukum, pada kenyataannya tidak pernah ada. *Kedua*, sistem tidak hanya saling melengkapi, tetapi pada kenyataannya juga merupakan bagian dari sistem yang sama, keduanya sama-sama menemukan akar yang sama, yaitu dari Tuhan dan Islam.²²⁴

Kecenderungan untuk senantiasa mencapai jalan rekonsiliasi yang aman antara hukum adat dan hukum Islam mendorong kepada situasi dalam masyarakat Indonesia di mana suatu sistem hukum saling mempengaruhi satu sama lain. Pada akhirnya, para penghulu yang diangkat oleh Belanda dapat melakukan “terobosan” dengan cara mengakomodasikan kedua sistem hukum ini. Beberapa bentuk dan ilustrasi adanya akomodasi dari kedua hukum ini, diantaranya adalah: taklik talak (*ta’liq al-talaq*) dipraktikkan pada setiap perkawinan, berlakunya *khulu’* bagi seorang istri, dan berlakunya pencatatan nikah bagi kaum muslim di Sumatera.

Adanya kenyataan bahwa hukum adat bisa menyatu dengan hukum Islam, merupakan bukti nyata bahwa sebenarnya kedua hukum ini bisa berjalan seiring-seirama bergelindan menjadi aturan hukum di

²²⁴Di Minangkabau ungkapan yang menggambarkan hubungan yang harmonis antara hukum adat dan hukum Islam adalah adat basandi syarak, syarak basandi adat. Ini artinya bahwa adat berdasar pada hukum agama, dan hukum agama berdasar pada al-Qur’an. Kemudian di Aceh ada ungkapan hukum adat hantom cre, lagee zat ngon sifeut, yang berarti bahwa hukum Islam dan adat tidak dapat dipisahkan, seperti halnya zat dan sifat suatu benda. Taufik Abdullah, “*Modernization in the Minangkabau World: West Sumatera in the Early Decades of the Twentieth Century*”, dalam Claire Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1972), hlm. 190-191.

masyarakat. Dan apa yang diupayakan Belanda dengan memperlawankan hukum Islam *vis a vis* hukum adat menjadi sia-sia belaka. Berdasarkan pada konteks sejarah pergukulan antara hukum Islam dan hukum adat, maka memunculkan asumsi bahwa hukum tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial politik, di mana hukum itu diciptakan. Atau dengan kata lain, munculnya suatu hukum tidak dengan serta merta tanpa dilatarbelakangi apa-apa, tetapi selalu dipengaruhi kondisi sosial politik pada saat itu. Moh. Mahfud MD dalam bukunya menyatakan bahwa karakter suatu produk hukum senantiasa dipengaruhi atau ditentukan oleh konfigurasi politik yang melahirkannya. Artinya konfigurasi politik tertentu dari suatu kelompok dominan (penguasa) selalu melahirkan karakter produk hukum tertentu sesuai dengan visi politiknya.²²⁵

Teori ini tampaknya didasarkan pada asumsi bahwa hukum merupakan produk politik, atau diberlakukan atas legitimasi politik, sehingga karakter hukum akan sangat bergantung pada kekuatan politik yang melahirkannya. Dependensi hukum atas politik ini berlaku secara mutlak terhadap semua hukum manusia di dunia. Hal ini juga terjadi pada pemberlakuan hukum Islam *vis a vis* hukum adat pada masa kolonial. Pada masa itu, hukum Islam seakanakan diperlawankan dengan hukum adat oleh pemerintah Belanda, sehingga muncullah teori *receptie*. Lebih dari itu, kebijakan secara umum selama periode penjajahan nampak bahwa pemerintah Kolonial Belanda mengekang dan mendistorsi pemberlakuan hukum Islam. Hukum Islam tidak diberi tempat pemberlakuan di tengah masyarakat dan dimarginalkan di belakang hukum adat. Belanda lebih mendukung diberlakukannya hukum adat (pribumi) bagi warga pribumi (Indonesia) daripada hukum Islam.

Pemarginalan hukum Islam oleh Belanda ini, memang masuk akal karena adanya semangat orang-orang Islam untuk mengobarkan

²²⁵Moh. Mahfud MD, “*Perkembangan Politik Hukum: Studi Tentang Pengaruh Konfigurasi Politik Terhadap Produk Hukum di Indonesia*”, Disertasi dalam Ilmu Hukum pada UGM, (Yogyakarta: tp, 1993), hlm. 675.

peperangan dan perlawanan kepada pemerintah Belanda. Resistensi kelompok muslim ini, mendorong semakin bertambahnya ketakutan dalam diri penjajah sehingga melahirkan konsekwensi lanjutan kepada pemihakan mereka akan segala bentuk kekuatan yang merepresentasikan adat lokal di wilayah jajahan. Pemihakan ini sangat mungkin untuk dilakukan, karena para pejabat adat, sebagian besar adalah orang-orang yang fanatis keislamannya kurang tebal. Selama masa penjajahan, Belanda seakan-akan memang membela dan mengunggulkan hukum adat di atas hukum Islam. Namun apakah pembelaan atas hukum adat itu murni karena keperluan pembentukan hukum dan demi kemanfaatan hukum warga pribumi? Ternyata, pembelaan dan upaya kodifikasi hukum adat oleh Belanda, bukan semata-mata demi kepentingan pembentukan hukum, melainkan lebih pada permasalahan kelanggengan politik dan ekonomi daerah jajahan. Lebih jauh menurut Daniel S Lev, kebijakan Belanda tentang hukum adat (*adatrechtpolitiek*) dikarakteristikan oleh usaha untuk mengisolasi isu-isu tentang adat dari kebijakan penjajahan lainnya: seolah-olah adat merupakan persoalan yang terpisah dari lingkungan penjajahan.²²⁶

Tujuan politis yang khusus dari *adatrechtpolitiek* Belanda secara jelas terilustrasikan dalam pergumulannya dengan hukum Islam. Pada waktu itu, van Vollenhoven sendiri mengakui fakta ini, dengan mengatakan bahwa “penghancuran hukum adat tidak akan melicinkan jalan bagi kodifikasi hukum kita, akan tetapi bagi kekisruhan sosial dan Islam”. Dikarenakan keengganan mengakui pengaruh asing dalam adat dan karena takut ekspansi Islam, para ahli hukum adat Belanda telah menghabiskan banyak energi intelektual untuk membuktikan bahwa Islam hanya mempunyai pengaruh yang sedikit terhadap adat. Sementara itu, institusi-institusi Islam ditekan dan disubordinatkan oleh teori *receptie* yang menempatkan kevalidan hukum Islam hanya sejauh yang telah diterima ke dalam hukum adat.

²²⁶ Moh. Mahfud MD, “*Perkembangan Politik Hukum...*”, hlm. 41.

Demikian kedudukan hukum Islam dan hukum adat pra Indonesia merdeka, hukum Islam dan hukum adat berada pada posisi yang tidak pasti. Di samping karena terdorong oleh kepentingan-kepentingan kolonialisme pada saat itu, faktor lain yang menyebabkannya adalah negara jajahan belum menemukan sistem hukum yang mampu mengakomodasi pluralitas hukum yang ada di masyarakat. Karena itu secara politis, kedudukan hukum Islam maupun hukum adat berada dalam posisi yang peripheral.

3. Fikih/Hukum Islam Pasca Kemerdekaan

Perkembangan pemikiran fikih, sejak pertama Islam masuk di Indonesia, telah dikenalkan berbagai aliran fikih, misalnya: Syekh Abdurrauf bin Ali al-Fansuri as-Singkili (1615-1693), Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812, Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1860-1916), Syekh Nawawi Banten (1813-1897), KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947), KH. Ahmad Dahlan (1868-1923).²²⁷ Di antara pemikir hukum Islam kontemporer yang memberi andil besar pada mazhab fikih Indonesia, adalah Muhammad Hasbi ash-Shiddiqi (1904-1975), Hazairin (1906-1975), Munawir Sjadzali (1925-2004), KH. Sahal Mahfudz (1937-2014) dan KH. Ali Yafie (1926-sekarang), Masdar F. Mas'udi (1954-sekarang),²²⁸ dan KH. Abdurrahman Wahid (1940-2009)²²⁹. Para pencetus dan gagasan pembaruan hukum Islam di Indonesia menfokuskan pada bidang tertentu dengan muara pada pembentukan hukum Islam yang sesuai dengan konteks sosial budaya dan adat Indonesia.

Dilihat dari sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam yang telah dimulai jauh sebelum kemerdekaan, beberapa cara dan upaya

²²⁷Nama-nama tersebut sebagai pembaru pemikiran hukum Islam dalam konteks sosial budaya Indonesia yang berkembang pada abad ke 19, karya-karya fikih mereka dijadikan rujukan dalam pergumulan pemikiran umat Islam di Indonesia.

²²⁸Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 75.

²²⁹Muhammad Rifa, Gus Dus, *KH Abdurrahman Wahid Biografi Singkat 1940-2009*, (Jakarta: Ar-Ruzz Media, 2010). hlm. 20

untuk menginkorporasikan serta mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam ternyata telah dilakukan oleh banyak kalangan. Para pemikir hukum Islam di Indonesia fase awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam ijtihad hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang mujtahid mustaqil, tentunya dengan independensi metode penemuan hukum sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya dengan memuat analisa penemuan hukum yang kreatif, cerdas dan inovatif.

Situasi demikian hingga interval waktu yang cukup lama, tepatnya hingga tahun 1948, gagasan awal fikih Indonesia ini belum atau bahkan tidak mendapatkan respons yang memadai (positif) dari masyarakat. Melalui tulisannya yang berjudul “Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat” yang dimuat dalam majalah Aliran Islam, Hasbi mencoba mengangkat kembali ide besarnya itu. Dalam tulisan itu dikatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan juga tidak berdaya guna.²³⁰ Kehadirannya tidak lagi dianggap ada oleh umat, karena tidak sanggup lagi mengakomodir berbagai tuntutan perubahan zaman.

Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif (*ijtihād jamā'i*),²³¹ melalui sebuah lembaga permanen--dalam pengertian, “legislasi baik berdasarkan al-Qur’ān, Sunnah atau *ra’y* melalui konsultasi dengan pemerintah negara, bukan dengan *ijtihād fardi* (ijtihad personal) dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama.²³² Demi tujuan ini, Hasbi menyarankan agar para

²³⁰Nouruzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 215-216.

²³¹Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 41.

²³²Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika....*, hlm. 41.

pendukung fikih Indonesia mendirikan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Lembaga ini ditopang oleh dua sub-lembaga. Pertama, lembaga politik (*hai'ah siyāsiyyah*), yang anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat, tetapi harus menguasai bidang yang mereka wakili. Kedua, lembaga *Ahl al-Ijtihād* (kaum mujtahid) dan *Ahl al-ikhtisas* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.²³³

Setting sejarah sosial di atas, telah mendorong cendekiawan lainnya seperti Hazairin²³⁴ untuk membentuk fikih mazhab nasional, dalam perkembangan berikutnya berubah nama menjadi fikih mazhab Indonesia, dengan mengambil pemikiran fikih Syafi'i. Apabila dilihat dari permasalahan umat Islam di Indonesia adalah masalah hukum yang mana karakteristik fikih berbeda dengan unsur keimanan dan keislaman lainnya. Hazairin berkeyakinan bahwa fikih akan selalu mengikuti dinamika dan perubahan umat Islam, sehingga gagasan fikih mazhab Indonesia sangat relevan dengan konteks umat Islam di Indonesia.²³⁵ Dengan demikian, pintu ijtihad dalam hukum Islam tidak perlu tertutup dan senantiasa terbuka seiring dengan perubahan masyarakat. Dari titik awal inilah yang dijadikan alasan dan pertimbangan akan perlunya konstruksi mazhab baru yang relevan dengan kondisi aktual umat Islam di Indonesia. Dalam konstruk bangunan fikih mazhab Indonesia, eksistensi hukum adat tidak dapat dipisahkan dalam turut serta pembentukan fikih mazhab Indonesia yang akhirnya sebagai bagian integral dalam pembentukan hukum nasional.²³⁶

Pemikiran Hazairin dalam membentuk fikih mazhab Indonesia, khususnya dalam menemukan hukum kewarisan yang bercorak sistem

²³³*Ibid.*, hlm. 42.

²³⁴Mengenai biografi Hazairin, dapat dilihat pada Hasan Shadily (ed.) *Ensiklopedi Indonesia*, jilid 1 (Jakarta : Ikhtiar Baru, 1980), hlm. 120

²³⁵Syamsul Wahidin dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1984), hlm. 87-88

²³⁶Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, (Jakarta : Tintamas, 1973), hlm. 18-20

kekeluargaan bilateral yang mengkompromikan dengan hukum adat masyarakat Muslim di Indonesia,²³⁷ pada tataran analisis menggunakan pendekatan antropologi, perubahan sosial merupakan suatu hal baru apabila dilihat pada zamannya dan konteks budaya keindonesiaan.

Walaupun produk pemikiran Hazairin telah melahirkan produk fikih atau hukum di Indonesia yang lebih fresh dengan pendekatan antropologi sesuai dengan watak dan karaktermasyarakat Indonesia. Dalam paradigma ilmu pengetahuan kontemporer, pemikiran Hazairin juga perlu dikritisi kembali dengan menggunakan pisau analisis dan pendekatan interdisipliner termasuk pada hermeneutika dan paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan modern. Paradigma fikih klasik yang dihasilkan oleh para mujtahid khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat kewarisan bukan suatu hasil final dan mutlak kebenarannya, karena fikih itu sendiri merupakan produk ilmu pengetahuan yang erat berhubungan dengan peradaban dan paradigma keilmuan yang mengitarinya. Dalam ini, fikih sebagai ilmu atau metode sebagai konstruk teori pengetahuan dan pemahaman harus disesuaikan perkembangan ilmu pengetahuan manusia kontemporer. Demikian juga dengan fikih sebagai produk hukum (jurisprudensi) dan norma hukum dalam aplikasinya akan berhadapan dengan perubahan sosial, sehingga produk hukum tersebut akan selalu tertinggal dari kondisi aktual di masyarakat. Merekonstruksi pemahaman dan penafsiran ulang²³⁸ terhadap sumber hukum Islam (Al-Qur‘ān dan as-Sunnah)

²³⁷Sebagai bagian integral dalam pembentukan hukum Nasional, seperti munculnya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, UU Peradilan Agama, Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan bagian dari pembaharuan hukum Islam di Indonesia, sehingga pemikiran Hazairin memberikan sumbangsih dalam pembentukan hukum Nasional sesuai dengan hukum yang berkembang di Indonesia. Lihat, Sofyan Hasan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar Pembentukan Hukum Islam*, (Jakarta : Rajawali Grafindo Persada, 2003), hlm. 24-26.

²³⁸Akbar S. Ahmed, *membedah Islam*, (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 129-130;

merupakan suatu keniscayaan dalam perkembangan kontemporer sekarang ini dengan menggunakan pendekatan interdisipliner.²³⁹

Tokoh Pemikiran fikih lainnya yang berkontribusi dalam upaya untuk membentuk format baru fikih Indonesia dengan cara reaktualisasi (kontestualisasi) terhadap ajaran Islam sebagaimana yang dilakukan oleh Munawir Sjadzali²⁴⁰, sebagai upaya reinterpretasi doktrin ajaran Islam terutama dalam masalah-masalah kewarisan Islam. Bahwa tidak berjalannya hukum waris Islam dikalangan ummat Islam, karena hukum waris Islam belum memberikan keadilan secara kontekstual ummat Islam terutama dalam prinsip keadilan. Hukum waris Islam lebih banyak dilakukan secara pre-emptive, yaitu membagi harta waris dengan cara dihibahkan terlebih dahulu sebelum meninggal dunia, kondisi ini dianggap sebagai cara mengelabui masalah hukum waris yang tidak sesuai dengan konteks dan rasa keadilan manusia. Munawir Sjadzali mengupayakan interpretasi ulang ayat-ayat waris untuk menemukan kemasalahatan dan keadilan manusia dan inilah yang hendak dicapai oleh hukum Islam.

Selain Sjadzali, pemikiran dan pembaruan hukum Islam A. Qodri Azizy²⁴¹ dengan menawarkan pemikiran hormanisasi dan sinkronisi hukum yang telah berlaku di Indonesia serta memperhatikan atas perubahan-perubahan sosial yang sangat dinamis di masyarakat modern. A. Qodri berupaya mempertemukan hukum Islam dan hukum umum menjadi produk hukum nasional yang dapat dipergunakan oleh umat Islam dengan memperhatikan pada aspek sosial-budaya masyarakat setempat. Menurutnya, sebuah hasil ijtihad tanpa peran negara tidak akan memiliki kekuatan apapun, sehingga hasil ijtihad sebagai produk lokal atau sesuai dengan konteks adat

²³⁹M. Amin Abdullah (ed.) *Antologi Studi Islam : Teori dan Metodologinya*, (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), hlm. 239-313;

²⁴⁰Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Iqbal Abdur Rauf Saimina (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta : Pustaka Panjima, 1988), hlm. 2.

²⁴¹A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional : Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 2-3

istiadat ('urf) tidak dapat berjalan tanpa adanya peran dan dukungan dari negara.

Kiai Sahal dengan fikih sosialnya berpengaruh besar terhadap kehidupan umat Islam yang berada di Indonesia. Tawaran fikih kontekstual itu sangat dipertimbangkan dalam lembaga, forum diskusi, instansi keagamaan dan lain sebagainya. Oleh karena itu, tidak sedikit kaum muslim yang mengikuti pemahaman fikih itu, walaupun sebagian dari mereka belum paham betul tentang konsepsi utama dari fikih tersebut.²⁴²

Kelahiran fikih sosial itu tidak lepas dari latar belakang Kiai Sahal yang sejak muda bergelut dalam lembaga swadaya masyarakat, apalagi melihat kondisi sosio-kultural dan ekonomi masyarakat KAJEN yang memprihatinkan. Pergulatan Kiai Sahal di tengah masyarakat kecil telah mempengaruhi konstruksi sosial yang dibangunnya, yakni fikih sosial yang tidak hanya idealis paradigmatis, tetapi juga fikih sosial yang sifatnya “praktis” untuk memenuhi kebutuhan masyarakat.²⁴³ Upaya realisasi konsep-konsep itu tentunya tidak langsung diterima oleh sebagian masyarakat, sebab diperlukan pemahaman dan prasangka positif terlebih dahulu. Dengan adanya pemahaman terhadap konsep itu setidaknya dapat menghindari kesalahan pemaknaan dan merealisasikannya. Dan prasangka positif diperlukan juga untuk bisa mencerna konsep baru itu dengan pikiran terbuka tanpa menghilangkan nalar kritis.

Pandangan fikih sosial Kiai Sahal bermula dari tesisnya, bahwa sasaran syari'at Islam adalah manusia. Preposisi tersebut didasarkan kepada sejumlah ajaran dalam syari'at Islam itu sendiri yang mengatur soal penataan hal ikhwal manusia dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi, kehidupan individual, bermasyarakat dan bernegara. Syari'at Islam mengatur hubungan antara manusia dan Tuhan, yang dalam

²⁴²Biografi Muhammad Ahmad Sahal bin Mahfudz bin Abdus Salam al-Hajj, dapat dibaca dalam tulisan ini, Umdah el Baroroh dan Tutik Nuruljanah, *Fiqh Sosial*, (Pati: IPMFA PRESS, 2016), hlm. 3.

²⁴³Sumanto al-Qurtuby, *KH. MA. Sahal Mahfuzh: Era Baru Fiqih Indonesia*, (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm. 154.

terminologi fikih disebut dengan ibadah.²⁴⁴ Ibadah itu berhubungan dengan individu dan sosial, terkait dengan segala aspek kehidupan umat manusia.

Selain itu juga, tujuan syari'at (*maqāṣid al-syarī'ah*) terdiri dari lima bagian yaitu untuk melindungi agama, jiwa, keturunan, akal pikiran, dan harta benda.²⁴⁵ Rumusan *maqāṣid* ini memberikan pemahaman bahwa Islam tidak mengkhususkan perannya hanya dalam aspek penyembahan Allah dalam arti terbatas pada serangkaian perintah dan larangan, atau halal haram yang tidak dapat secara langsung dipahami manfaatnya. Keseimbangan kepedulian dapat dirasakan bila kita memandang pemeliharaan terhadap agama sebagai unsur maqasid yang bersifat kewajiban bagi umat manusia, sementara yang lainnya dipahami sebagai wujud perlindungan hak yang selayaknya diterima oleh manusia.²⁴⁶

Berbeda halnya dengan pemikiran keislaman dan politik dari sosok Abdurrahman Wahid²⁴⁷ yang bercorak liberal dan inklusif tersebut secara nyata sangat dipengaruhi oleh penelitiannya yang panjang terhadap berbagai khazanah pemikiran Islam tradisional yang kemudian menghasilkan reinterpretasi dan kontekstualisasi, termasuk terhadap pemikiran hukum Islam. Dalam pemikiran hukumnya, Abdurrahman lebih menonjolkan substansialistik hukum daripada legal-formalistiknya.

Kontribusi fikih terhadap inklusivisme dan pluralisme adalah karena fikih merupakan pengembangan gugusan hukum Islam yang tidak pernah berhenti berkembang. Hal ini dapat dibuktikan dalam karya-karya ulama besar masa lampau, misalnya diwujudkan dalam

²⁴⁴R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought In Modern Indonesia*, (New York: Cambridge University Press, 2007), hlm. 168.

²⁴⁵M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-5 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 188.

²⁴⁶Sahal Mahfuzh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. xliv.

²⁴⁷Biografi Gus Dur selengkapnya, Lihat. Greg Barton, *Biografi Gus Dur*, (Yogyakarta: Lkis, 2002), hlm. 39.

kecenderungan yang amat kuat untuk melakukan proses penyesuaian dengan keadaan setempat, tanpa mengorbankan prinsip umum dari hukum agama itu sendiri. Ketika meluncurkan gagasan pribumisasi Islam dan kontekstualisasi fikih, Abdurrahman Wahid juga menyinggung tentang pentingnya upaya pengembangan metodologi yang digunakan dalam memutuskan hukum. Tanpa sebuah kerangka demikian hasilnya tetap saja akan bersifat sporadis seperti yang selama ini terlihat dalam literatur kitab fikih.²⁴⁸

3.2. Perkembangan Pelembagaan Hukum Islam dan Pranata Sosial

Hukum adalah produk politik²⁴⁹ sehingga manakala membahas politik hukum cenderung mengedepankan pengaruh politik atau pengaruh sistem politik terhadap pembangunan dan perkembangan hukum.²⁵⁰ Hukum adalah hasil tarik-menarik pelbagai kekuatan politik yang mengejawantah dalam produk hukum. Satjipto Raharjo menyatakan bahwa hukum adalah instrumentasi dari putusan atau keinginan politik sehingga pembuatan peraturan perundang-undangan sarat dengan kepentingan-kepentingan tertentu. Dengan demikian, medan pembuatan UU menjadi medan perbenturan dan kepentingan-kepentingan. Badan pembuat UU akan mencerminkan konfigurasi kekuatan dan kepentingan yang ada dalam masyarakat.²⁵¹

Konfigurasi kekuatan dan kepentingan badan pembuat UU menjadi penting karena pembuatan UU modern bukan sekadar merumuskan materi hukum secara baku berikut rambu-rambu yuridisnya, melainkan membuat keputusan politik. Di samping

²⁴⁸Abdurrahman Wahid, *“Pengembangan Fikih yang Kontekstual”*, Pesantren, Volume 2, Nomor 2, 1985, hlm. 5.

²⁴⁹Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, cet. I, (Jakarta: LP3ES, 1998), hlm. 2.

²⁵⁰Daniel S Lev juga berpendapat bahwa yang paling menentukan dalam proses hukum adalah konsepsi dan struktur kekuasaan politik. Lihat, Daniel S. Lev, *Hukum dan Politik di Indonesia: Keseimbangan dan Perubahan*, (Jakarta : LP3ES, 1990), hlm. xii.

²⁵¹Satjipto Raharjo, *Sosiologi Hukum, Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), hlm. 126.

konfigurasi itu, intervensi-intervensi dari eksternal maupun internal pemerintahan bahkan kepentingan politik global secara tidak langsung ikut memberikan warna dalam proses pembentukan UU. Intervensi tersebut dilakukan terutama oleh golongan yang memiliki kekuasaan dan kekuatan, baik secara sosial, politik maupun ekonomi.²⁵² Karena itu, pemahaman terhadap politik hukum Islam dalam konteks bahasan ini berangkat dari asumsi bahwa sesungguhnya hukum Islam bukan sistem hukum matang yang datang dari langit dan terbebas dari dinamika sosial kemasyarakatan. Sebagaimana halnya dengan sistem sistem hukum lain, hukum Islam selain berdimensi ilahiah, juga tidak lain adalah hasil interaksi manusia dengan kondisi sosial dan politiknya. Dalam masyarakat Indonesia yang plural, hukum senantiasa hidup dan berkembang sejalan dengan dinamika perkembangan suatu masyarakat, baik dari sisi sosio-kultural maupun politik.²⁵³

Institusi sosial apapun tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh lingkungan sosial dan politik yang mengitarinya, baik hukum itu sendiri maupun lembaga lembaga sosial lainnya, termasuk hukum Islam dan lembaganya. Begitu pula dalam konteks upaya pengundangan hukum Islam menjadi UU negara²⁵⁴ harus terlebih dahulu memenangkan pertarungan sosial politik dan bahkan harus melalui proses politik di lembaga legislatif. Suatu kelompok masyarakat yang dominan dan dekat dengan kekuasaan politik maka akan terbuka peluang untuk memperoleh kekuasaan dalam menerapkan hukum tertentu sesuai dengan aspirasi dan pemikiran politiknya. Pertarungan dinamika politik inilah yang kemudian menyebabkan perubahan produk suatu hukum. Dimana penguasa membuat UU yang diciptakan untuk memperkuat kekuasaan, tetapi suatu saat dapat pula menjadi bumerang di mana pada era tertentu dapat memukul balik kekuasaan itu sendiri.

²⁵²Satjipto Raharjo, *Sosiologi Hukum*, hlm. 126.

²⁵³N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), hlm. 1.

²⁵⁴N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, hlm. 149.

Menurut Yusril Ihza Mahendra, peliknya hubungan hukum dengan kekuasaan terletak pada dua relasi dilematis. Di satu pihak, hukum harus mendasari kekuasaan, sementara di pihak lain kekuasaan itu pula yang menciptakan hukum. Filsafat hukum memang mengajarkan *rechtsidee*, yaitu cita hukum yang harus membimbing arah perumusan norma-norma hukum. Cita hukum Indonesia ialah Pancasila, sebagaimana terkandung di dalam pembukaan UUD 1945. Salah satu norma paling mendasar di dalam cita hukum itu ialah cita tentang keadilan. Artinya, hukum yang diciptakan harus hukum yang adil bagi semua pihak,²⁵⁵ termasuk adil dalam memenuhi aspirasi politik dan hukum yang menjadi kebutuhan sebagian besar masyarakat Indonesia, diantaranya yang beragama Islam.

Sekadar untuk melihat bagaimana interaksi elit politik dalam menyikapi dan bersikap terhadap hukum Islam dapat dilihat dalam proses pengundangan UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji, yang kemudian direvisi menjadi UU 13 Tahun 2008 dan direvisi kembali dalam UU Nomor 8 Tahun 2019 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umrah. UU ini dirumuskan dapat dikelompokkan pada konfigurasi yang demokratis dengan beberapa indikator penting. *Pertama*, partai politik dari badan perwakilan berperan aktif menentukan hukum negara atau politik nasional, maka UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji lembaga legislatif mengajukan usul inisiatif DPR menjadi UU. Dengan demikian ini berarti secara prosedural politik memenuhi salah satu pilar demokrasi, yakni peran aktif wakil rakyat dalam proses legislasi RUU penyelenggaraan Haji di parlemen. *Kedua*, supremasi rakyat di atas kepentingan penguasa. *Ketiga*, menjunjung tinggi pelaksanaan hukum, termasuk hukum agama sebagaimana dijamin oleh UU Dasar 1945. Maka UU No. 17 Tahun 1999 tentang penyelenggaraan Haji dapat dikatakan sebagai wujud dari pengamalan Pancasila dan UU Dasar 1945. *Keempat*, peran eksekutif menghormati

²⁵⁵Yusril Ihza Mahendra, *Dinamika Tata Negara Indonesia: Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi Dewan Perwakilan dan Sistem Kepartaian*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 91.

kehendak rakyat dan melaksanakan kebijakan yang pro-rakyat seperti pengundangan UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji.²⁵⁶

Bila diperhatikan dari empat indikator di atas, maka konfigurasi politik ketika produk UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji yang direpresentasikan maka empat pilar demokrasi yang disebut di atas semua unsurnya terpenuhi. Sedangkan dari aspek karakter produk hukum sepenuhnya dapat dikelompokkan pada karakter hukum yang responsif karena produk hukumnya telah mencerminkan rasa keadilan dan memenuhi harapan masyarakat di bidang ibadah umat Islam.²⁵⁷ Dalam proses pembuatannya memberikan peranan besar dan partisipasi penuh kelompok-kelompok sosial atau individu di dalam masyarakat. Hasilnya bersifat responsif terhadap tuntutan-tuntutan kelompok sosial atau individu dalam masyarakat. Dengan demikian, maka konfigurasi politik ketika lahirnya UU No. 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dalam konfigurasi politik demokratis dan dengan produk hukum Islam yang responsif.²⁵⁸

Tidak jauh berbeda, dalam proses pengundangan UU No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat, yang kemudian direvisi menjadi UU Nomor 23 Tahun 2011. UU ini lahir ketika pemerintahan B.J. Habibie sedang membuka seluas-luasnya peran dan partisipasi kelompok masyarakat sehingga secara politik konfigurasi politiknya bersifat demokratis. Bila diperhatikan dari empat indikator di atas, maka konfigurasi politik ketika produk UU No. 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat yang direpresentasikan maka empat pilar demokrasi yang disebut di atas semua unsurnya terpenuhi. Sedangkan

²⁵⁶Ahmad Suganda & Hamdan Firmansyah, “*Transformasi Hukum Islam ke dalam Hukum Nasional*”, *Jurnal At-Tatbiq: Jurnal Ahwal al-Syakhsyiyah*, Volume 07 Nomor 1 Tahun 2022, hlm. 12

²⁵⁷Perundang-undangan yang menjadi pedoman dalam pembentukan peraturan perundang-undangan saat ini yang dapat memberikan akses terhadap keadilan adalah ketentuan dalam Pasal 6 ayat (1) UU 12/2011.

²⁵⁸Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, hlm. 15.

dari aspek karakter produk hukumnya sepenuhnya dapat dikelompokkan pada karakter hukum yang responsif karena produk hukumnya telah mencerminkan rasa keadilan dan memenuhi harapan masyarakat di bidang ibadah umat Islam. Dalam proses pembuatannya memberikan peranan besar dan partisipasi penuh kelompok-kelompok sosial atau individu di dalam masyarakat. Hasilnya bersifat responsif terhadap tuntutan-tuntutan kelompok sosial atau individu dalam masyarakat.²⁵⁹

Hal yang menarik juga dapat dilihat dari proses lahirnya UU No. 18 Tahun 2001, kebijakan yang dilakukan adalah melanjutkan kebijakan otonomi khusus daerah Aceh yang telah dimulai pada masa B.J. Habibie. B.J. Habibie telah meletakkan pondasi Otda bagi daerah Aceh dengan mengeluarkan UU No. 44 Tahun 1999 yang disahkan pada tanggal 23 September 1999, yang mengatur tentang Penyelenggaraan Keistimewaan. Mengawali keluarnya UU No. 44 Tahun 1999 di kalangan masyarakat Aceh muncul pelbagai tuntutan, seperti menuntut pemberlakuan syariat Islam sesuai dengan keistimewaan Aceh, atau bahkan tuntutan mengadakan referendum. Pada tanggal 13 Januari 1999 Angkatan Intelektual Darussalam mengeluarkan pernyataan politik yang mengimbau dilaksanakan referendum di Aceh untuk menyelesaikan konflik. Demikian pula tuntutan yang sama diajukan berdasarkan hasil Kongres Mahasiswa dan Pemuda Aceh Serantau yang diadakan di Banda Aceh pada 31 Januari sampai 4 Februari 1999. Tuntutan ini mungkin diilhami oleh keberhasilan referendum di Timor Timur yang membuat bekas Provinsi RI itu menjadi sebuah negara yang merdeka.²⁶⁰

Pemerintah Pusat merespons pelbagai tuntutan itu dengan mengundang UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh yang bermula dari pengajuan usul inisiatif sejumlah anggota DPR asal Aceh. Dalam UU

²⁵⁹Ija Suntana, *Politik Hukum Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2014), hlm. 135-137.

²⁶⁰Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta: Alfabeta, 2004), hlm. 25.

yang memuat 13 pasal ini dijelaskan ada lima ranah keistimewaan atau Otonomi Khusus Bagi Aceh. *Pertama*, penyelenggaraan kehidupan beragama dengan penerapan syariat Islam dalam seluruh aspek kehidupan beragama. *Kedua*, penyelenggaraan kehidupan adat dengan memasukkan unsur adat dalam struktur pemerintahan desa, misalnya penyebutan pada desa menjadi keuchik (lurah) dan mukim untuk kumpulan beberapa desa. *Ketiga*, penyelenggaraan pendidikan dengan menggunakan kurikulum pendidikan berdasarkan syariat tanpa mengabaikan kurikulum umum. *Keempat*, peranan ulama dalam penetapan kebijakan daerah dengan pengakuan peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah (Pasal 3 ayat [2] UU No. 44 Tahun 1999). Inilah kebijakan yang kemudian menjadi pintu masuk pelaksanaan syariat Islam di Aceh dan lahirnya institusi peradilan yang disebut sebagai Mahkamah Syar'iyah serta pelbagai qanun yang mengatur materi-materi hukum Islam yang dijadikan rujukan dalam menjalankan tugas dan kewenangan Mahkamah Syar'iyah. Sebagai pelaksanaan dari UU ini pemerintah daerah mengeluarkan Peraturan Daerah Provinsi Daerah Aceh No. 5 Tahun 2000 tentang pelaksanaan Syariat Islam. Peraturan Daerah ini menegaskan tentang hak-hak istimewa yang diberikan pada Provinsi Daerah Istimewa Aceh berdasarkan UU No. 44 Tahun 1999 agar dapat diterapkan di tengah-tengah masyarakat secara luas.

Konfigurasi politik hukum Islam tidak hanya berhenti pada persoalan ibadah haji, zakat, dan pelaksanaan syariat Islam di Aceh, namun juga menyentuh ranah persoalan perwakafan. Regulasi hukum wakaf diatur oleh Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf yang ditandatangani oleh Presiden Soesilo Bambang Yudoyono pada tanggal 2 Oktober 2004, dan dilengkapi dengan PP No. 42 Tahun 2006 Tentang Pelaksanaan UU No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf. Kedua regulasi ini diklaim oleh banyak pihak sebagai undang-undang yang dapat diharapkan mampu mendukung kesejahteraan sosial-ekonomi umat Islam. Menurut Mahfud MD, dalam kenyataan, hukum itu lahir sebagai refleksi dari konfigurasi politik yang melatarbelakanginya. Dengan kata lain, kalimat-kalimat

yang ada di dalam aturan hukum itu tidak lain merupakan kristalisasi dari kehendak-kehendak politik yang saling bersaing.²⁶¹

Dalam tinjauan keagamaan, UU No. 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf adalah suatu terobosan baru dalam fikih wakaf menuju paradigma fikih wakaf yang dinamis dan kontekstual. Menilik latar belakang ide pembentukan Badan Wakaf Indonesia (BWI) melalui surat usulan Menteri Agama RI kepada Presiden Megawati Soekarnoputri, sesungguhnya diawali dengan surat dari Departemen Agama c.q. Direktur Pengembangan Zakat dan Wakaf kepada MUI yang berisi permohonan fatwa wakaf uang. Permohonan fatwa tentang wakaf uang dilatarbelakangi oleh munculnya wacana baru wakaf uang, bahkan sudah diberlakukan di beberapa negara Muslim. Namun, di Indonesia masih terasa asing, mengingat paham keagamaan di Indonesia lebih didominasi paham Syafi'iyah yang kurang dalam kajian wacana wakaf uang.²⁶²

Dapat disimpulkan bahwa, pembentukan lembaga hukum Islam di Indonesia telah mengalami banyak tantangan. Hal ini disebabkan banyaknya pihak yang mengkhawatirkan jika hukum Islam itu benar-benar ditegakkan. Kekhawatiran yang sengaja direkayasa ini dimulai sejak zaman kolonial Belanda. Pemerintah kolonial masa itu memandang lembaga hukum Islam sebagai lembaga yang berpotensi menjadi penghalang bagi kepentingan kolonialisme. Pandangan ini terwariskan pada sebagian masyarakat Indonesia pasca kemerdekaan, termasuk sebagian ahli hukum, yang menganggap hukum Islam sebagai penghalang pembangunan.

Terlepas dari perspektif tersebut, politik hukum Islam mesti terus berjalan ke arah pembangunan hukum yang lebih baik. Hal ini terbukti dengan disahkannya Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan (UUP), sebagai wujud dari kehendak (*political*

²⁶¹Mahfud MD, *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi*, (Yogyakarta: Gama Media, 1999), hlm. 71.

²⁶²Solikhul Hadi, "Regulasi UU Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf", *Jurnal Penelitian*, Vol. 8, No. 2, Agustus 2014, hlm. 331.

will) penguasa, sehingga negara memegang hak monopoli dalam pemberlakuan hukum di tengah-tengah kehidupan masyarakat melalui justifikasi dan legislasi kekuasaan negara yang menjadi alat kunci bagi aplikasi hukum Islam di Indonesia.²⁶³ Selain dari kehendak penguasa lahirnya UU tersebut dilatarbelakangi dari perjuangan pergerakan-pergerakan wanita.²⁶⁴ Setelah berlakunya UU ini, segala hal berkaitan perkawinan, berbagai ketentuan dalam BW (Hukum Perdata), HOCL (*Regeling odde Gemengde Huwelijken*) dan peraturan lainnya yang mengatur tentang perkawinan sejauh telah diatur dalam undang-undang ini, dinyatakan tidak berlaku lagi.

Dengan disahkannya UU tersebut, keberadaan hukum Islam semakin nyata, *teori receptie* mulai digugat karena tidak sesuai dengan UUD 1945 sebagai penjabaran Pancasila dengan sila Ketuhanan Yang Maha Esa pasal 29 ayat (1) UUD 1945, teori *receptie* bertentangan dengan iman orang Islam.²⁶⁵ Hal tersebut dibuktikan dengan adanya kalimat “Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya”. Perumusan pasal 2 ayat (1) Undang-Undang perkawinan tersebut menegaskan bahwa setiap perkawinan harus dilakukan menurut hukum agama.

Selanjutnya adalah disahkannya RUU Peradilan Agama tanggal 29 Desember 1989 oleh DPR menjadi UU Nomor 7 Tahun 1989, merupakan fenomena khas Orde Baru, sebagaimana yang terjadi pada tahun 1974 bahwa bila menyangkut inti nilai Islam, para anggota DPR yang beragama Islam baik dari Golkar, PDI-P, PPP dan ABRI akan mempunyai pendirian yang sama. Meskipun beberapa kalangan gencar menentang RUU Peradilan Agama itu, namun pembahasannya berjalan mulus tanpa hambatan yang selanjutnya disahkan menjadi

²⁶³Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 10.

²⁶⁴Asro Sosroatmojo dan Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, hlm. 13.

²⁶⁵Muhammad Daud Ali, *Asas-Asas Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990), hlm. 208.

UU Nomor 7 Tahun 1989. Kemudian dirubah dengan dua Undang-Undang berikutnya Yakni: Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006, Undang-undang Nomor 50 Tahun 2009 tentang perubahan ke- 2 atas UU Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama.²⁶⁶

Hadirnya peradilan agama sebagai salah satu dari peradilan khusus bagi masyarakat atau pencari keadilan yang beragama Islam, maka asas personalitas keislaman merupakan sesuatu yang bersifat mutlak. Tetapi dalam penerapannya pada tingkat regulasi yuridis formal, asas personalitas keislaman tidak berjalan sebagaimana mestinya, karena tidak bersifat imperatif bagi pencari keadilan. Akibatnya ruang lingkup kewenangan absolut Peradilan Agama seakan-akan menjadi bersifat relatif, sehingga bisa menyebabkan munculnya distorsi antara keadilan substansi dan keadilan prosedural.²⁶⁷

Berikutnya adalah ditetapkannya Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam, berhubung dengan kemajemukan hukum dalam sistem hukum nasional. Kompilasi Hukum Islam berkaitan dengan pengadilan dalam lingkungan Pengadilan Agama yang mengalami perubahan penting berkenaan dengan berlakunya UU Nomor 7 Tahun 1989. KHI juga berkaitan dengan kemajemukan hukum keluarga, antara lain hukum perkawinan yang mengenal deferensi menurut agama sebagaimana tercermin dalam ketentuan pasal 2 ayat (1) UU Nomor 1 tahun 1974. Ringkasnya Kompilasi Hukum Islam dirumuskan dan disebarluaskan untuk memenuhi kebutuhan hukum substansial bagi orang-orang yang beragama Islam.²⁶⁸

²⁶⁶Zaini Ahmad Noeh, "*Hakim Agama Dari Masa ke Masa*" dalam Buku Kenangan IKAHI (Jakarta: Panitia Munas LB IKAHA, 1995), hlm. 35.

²⁶⁷Ibnu Elmi A.S. Pelu, "Titik Taut Kewenangan Peradilan Agama dan Peradilan Umum dalam Perundang Undangan di Indonesia", disertasi S3 Fakultas Hukum Universitas Brawijaya, Malang, 2010, hlm. 142-143.

²⁶⁸Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 122.

Ismail Shaleh mantan Menteri Kehakiman dalam tulisannya di *Harian Kompas* awal Juni 1989 menyatakan bahwa ada tiga dimensi pembangunan hukum nasional. Pertama, dimensi pemeliharaan yakni memelihara hukum yang telah ada, walaupun tidak sesuai lagi dengan perkembangan keadaan, hal ini untuk mencegah kekosongan hukum dan merupakan konsekuensi pasal II aturan peralihan UUD 1945. Kedua, dimensi pembaruan, yaitu usaha untuk meningkatkan dan menyempurnakan pembangunan hukum nasional, kebijakan yang ditempuh adalah pembentukan perundang-undangan yang baru dan penyempurnaan undang-undang yang sudah ada. Ketiga, dimensi penciptaan yaitu dimensi dinamika dan kreativitas, dalam dimensi ini diciptakan undang-undang yang baru yang sebelumnya belum ada, seperti undang-undang lingkungan hidup dan nikah siri.²⁶⁹

Baik sebelum maupun sesudah kemerdekaan keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum nasional telah membawa pengaruh yang besar bagi masyarakat Islam, berbagai upaya yang telah dilakukan dan ditempuh umat Islam dalam menerapkan nilai-nilai hukum Islam dalam berbagai peraturan perundang-undangan yang ditetapkan oleh pemerintah. Wawasan yang dianut dalam pembinaan hukum nasional adalah wawasan nusantara yang mengingatkan adanya satu kesatuan hukum nasional, maka usaha unifikasi di bidang hukum harus sejauh mungkin dilaksanakan. Untuk itu perlu diciptakan iklim kehidupan di segala bidang yang dapat mendorong tumbuhnya kesadaran hidup dibawah satu hukum bagi semua golongan masyarakat. Ini berarti bahwa seluruh golongan masyarakat akan diatur oleh satu sistem hukum nasional.²⁷⁰

Politik hukum pemerintah terhadap hukum Islam, tampak lebih jelas, sebab salah satu asas dalam pembangunan, termasuk pembangunan hukum, keimanan dan ketaqwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, bahwa segala usaha dan kegiatan pembangunan nasional

²⁶⁹Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 242.

²⁷⁰Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum....*, hlm. 243.

dijiwai dan digerakkan serta dikendalikan oleh keimanan dan ketaqwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sebagai nilai luhur landasan spiritual, moral dan etik dalam rangka pembangunan hukum nasional sebagai pengamalan Pancasila. Di samping itu dalam pembentukan hukum perlu diindahkan ketentuan yang memenuhi nilai filosofis yang berintikan rasa keadilan dan kebenaran, nilai sosiologis yang sesuai dengan tata nilai budaya yang berlaku di masyarakat dan nilai yuridis yang sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku. Maka dalam pembentukan hukum yang akan datang, syari'ah merupakan pengendali dan sebagai nilai luhur yang menjadi landasan spiritual, moral dan etik. Hal ini menunjukkan bahwa politik hukum pemerintah terhadap hukum Islam telah jelas bahwa pembangunan hukum pada masa mendatang syari'ah merupakan pengendali dan landasan berpijak yang diliputi oleh nilai spiritual, moral dan etik.²⁷¹

Secara konstitusional umat Islam mempunyai peluang besar untuk mentransformasikan hukum Islam menjadi hukum nasional (hukum positif) melalui lembaga legislatif, pendidikan dan dakwah serta melalui lembaga yudikatif. Politik hukum tersebut telah diaktualisasikan dalam UU Nomor 7 Tahun 1992 dan perubahannya yaitu UU Nomor 10 Tahun 1998 tentang perbankan serta peraturan pelaksanaannya masih bersifat umum, kemudian menjadi UU yang mandiri setelah lahirnya UU Nomor 21 Tahun 2008 tentang perbankan syari'ah. Peraturan perundang-undangan tersebut mengakui Bank Muamalat yang melakukan muamalat berdasarkan syari'at yaitu antara lain: al-wadi'ah, al-mudharabah, al-musyarakah, al-murabahah dan takaful. Demikian juga halnya peraturan perundang-undangan mengenai makanan halal. Hal serupa dapat dilihat pada politik hukum pemerintah terhadap hukum Islam tercermin dalam proses pembahasan RUU Peradilan Anak, kemudian melahirkan UU Nomor 11 tahun 2012 tentang Sistem Peradilan Pidana Anak (SPPA) yang

²⁷¹Hartono Mardjono, *Menegakkan Syariat Islam dalam Konteks Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 18-19.

merupakan pengganti dari UU Nomor 3 Tahun 1997 tentang Pengadilan Anak. Masalahnya sekarang adalah sejauhmana kemampuan pakar-pakar hukum Islam dan para ulama mengkemas hukum Islam dengan kemasan baru yang sesuai dengan perubahan sosial kemasyarakatan tanpa mengurangi hakekatnya atau isinya, meskipun tanpa label Islam.

Berkaitan dengan ilmu hukum untuk mentransformasikan hukum Islam menjadi hukum nasional diperlukan setidaknya tiga kegiatan, *pertama*, menggali nilai-nilai Islam dari Al-Qur‘ān dan sunnah. *Kedua*, asas-asas hukum Islam dan penuangannya ke dalam hukum nasional. *Ketiga*, penerapannya serta penegakkannya di dalam hukum positif.

Dalam upaya membangun kerangka dasar hukum nasional, maka aspek moral dari kalimat atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa perlu menjadi inspirasi dan dihayati, agar setiap usaha membentuk dan membangun hukum dan perundang-undangan tidak menyimpang dari semangat perjuangan dan landasan moral yang dipancarkan dalam UUD 1945. Jika ditelusuri lebih jauh secara filosofis, kalimat tersebut berasal dari kosa kata ajaran Islam, dengan demikian menunjukkan adanya kaitan yang tak terpisahkan antara ajaran Islam dalam hal ini hukum Islam dengan perkembangan hukum nasional.²⁷²

Dalam pembentukan hukum nasional bersangkut paut dengan sumber hukum, bentuk hukum yang dikembangkan, prosedur pembentukan hukum dan peranan hakim sebagai salah satu unsur pembentukan hukum tertulis. Pembentukan hukum nasional diletakkan pada satu kesatuan sumber hukum yaitu Pancasila dan Undang-Undang dasar 1945. Dalam pembentukan hukum dituntut untuk memperhatikan kemajemukan tatanan hukum yang meliputi, hukum Barat, hukum Adat dan hukum Islam. Dengan demikian hukum Islam mempunyai kedudukan sebagai salah satu tatanan

²⁷²Hartono Mardjono, *Menegakkan Syariat Islam....*, hlm. 30-31.

hukum yang berlaku di dalam masyarakat dan menjadi bahan baku dalam pembentukan hukum nasional. Asas dan kaedah hukum Islam berpeluang untuk ditransformasikan ke dalam hukum nasional.

Pada dasarnya bahwa keberadaan hukum Islam dalam Negara Republik Indonesia merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan dengan system hukum lainnya yang berlaku sejak zaman kolonial Belanda hingga masa kemerdekaan sekarang ini. Dalam perjalanan sejarahnya, Indonesia dikenal sebagai negara hukum. Oleh karenanya pemerintah dan rakyatnya bergerak dengan berpedoman pada hukum. Pancasila dan UUD 1945 sebagai hukum dasar negara Republik Indonesia menentukan dan mengacu arah, sifat serta sikap aparatur dan masyarakat dalam menegakkan hukum dan menaati hukum.

Hukum Islam sebagai tatanan hukum yang dipegangi (ditaati) oleh mayoritas penduduk dan rakyat Indonesia adalah hukum yang telah hidup di dalam masyarakat, merupakan sebagian dari ajaran dan keyakinan Islam dan ada dalam kehidupan hukum nasional serta merupakan bahan dalam pembinaan dan pengembangannya. Dari sumber ajarannya, realitas kehidupan hukum masyarakat, sejarah pertumbuhannya, dan perkembangan hukum di Indonesia, terlihat ada beberapa teori yang sudah mantap dan dalam pertumbuhan.

3.3. Inklusifitas Fikih Kelompok

1. Salafiyah

Dalam keyakinan Muslim, kemajuan adalah usaha untuk merujuk kembali pada ajaran Islam yang sebenarnya ketika dihadapkan pada tantangan zaman.²⁷³ Dalam memahami ajaran Islam yang sebenarnya ini, tiga generasi pertama umat Islam adalah rujukan otoritatif yang disepakati oleh semua umat Islam. Landasan dari pernyataan ini adalah hadis yang menyatakan bahwa tiga generasi

²⁷³Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 37.

awal merupakan generasi terbaik secara berurutan.²⁷⁴ Tiga generasi awal inilah yang oleh ulama diistilahkan sebagai *al-salaf al-sālih* (pendahulu yang saleh).

Fakta ini mengharuskan seluruh umat Islam untuk meneladani dan berpegang teguh pada kaidah-kaidah yang mereka sepakati untuk memahami teks, dalam persoalan akidah maupun amaliah, serta menolak apa saja yang bertentangan dengan hal tersebut yang dibuat-buat oleh ahli *bid'ah* dan kesesatan. Hal ini merupakan wasiat Rasulullah Saw. ketika beliau menjawab pertanyaan tentang golongan yang selamat “*Apa yang aku tetapi dan para Sahabatku*”.²⁷⁵ Hanya saja kewajiban ini tidak dapat dilakukan selain dengan komitmen terhadap manhaj yang dipegang oleh salaf dalam memahami Al-Qur‘ān dan hadis, karena kewajiban mengikuti mereka bukan karena mereka lebih dahuludalam kronologi waktu, melainkan karena para salaf adalah orang yang paling layak untuk disebut sebagai orang yang memahami firman Allah Swt dan mengetahui sunnah Rasulullah Saw.²⁷⁶ Hal ini sudah disepakati oleh semua umat Islam, termasuk umat Islam Indonesia.

Dalam Al-Qur‘ān, kata *salafa* dalam bentuk kata kerja lampau sederhana terulang sebanyak lima kali²⁷⁷, yang bermakna telah lewat dan berlalu. Dan di satu tempat kata *salafan*²⁷⁸ menjadi objek yang bermakna pendahulu, ketika Al-Qur‘ān mengisahkan tentang Fir’aun. Juga ada derivasi lain, yaitu kata *aslafat*²⁷⁹ dan *aslaftun*²⁸⁰, yang

²⁷⁴ Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyayri al-Nisaburi, *al-Jami’ al-Sahih al-Musamma Sahih Muslim*, Vol. 7, (Beirut: Dar al-Jil dan Dar al-Afaq al-Jadidah, T.Th.), hlm. 185.

²⁷⁵ Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Vol. 5, No. Hadis: 2641, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, T.Th.), hlm. 26.

²⁷⁶ Muhammad Said Ramadlan al-Buthi, *al-Salafiyah Marhalah Zamaniyah Mubarakah la Madzhab Islami*, (Beirut-Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu’ashir-Dar al-Fikr, 2008), hlm. 11.

²⁷⁷ Q.SAI-Baqarah [1]: 275, Q.S al-Nisa’[4]: 22-23, Q.S al-Maidah[5]: 95, Q.S al-Anfal[8]: 38.

²⁷⁸ Q.S Al-Zukhruf [43]: 56

²⁷⁹ Q.S Yunus[10]: 30.

²⁸⁰ Q.S Al-Haaqqah [69]: 24.

berbentuk kata kerja transitif. Sementara dalam literatur hadis, akar kata yang sama digunakan dalam makna yang lebih ragam. kata *salaf* tidak bermakna golongan tertentu secara eksklusif. Kata ini lebih bermakna pendahulu atau yang mendahului tanpa konotasi rujukan pada golongan tertentu.

Secara bahasa, kata *al-salaf* bermakna orang-orang yang telah berlalu.²⁸¹ Dalam perkembangan ilmu fikih kata *al-salaf* merupakan nama bagi setiap orang yang diikuti pendapatnya dalam persoalan agama.²⁸² Hal ini dapat berbeda pada setiap mazhab. Misalnya, istilah *al-salaf* dalam mazhab Hanafi digunakan untuk ulama yang hidup di antara masa Imam Abu Hanifah dan Muhammad bin al Hasan.²⁸³ Sedangkan dalam mazhab Syafi'i ia merujuk pada ulama yang hidup sampai abad tiga hijriyah, yang mencakup Sahabat, *Tābi'īn* (murid Sahabat) dan *Tabi al-Tābi'īn* (murid *Tābi'īn*).²⁸⁴ Secara istilah, dengan demikian, kata *salaf* dapat memiliki makna yang berbeda dalam setiap mazhab hukum.

Di zaman Sahabat dan dua generasi selanjutnya, kata salafiyah tidak muncul sebagai identitas tertentu yang berfungsi untuk membedakan umat Islam dari golongan-golongan yang menyimpang. Identifikasi-diri yang digunakan di akhir masa Sahabat untuk membedakan mayoritas kaum Muslimin adalah istilah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Misalnya, dalam menafsirkan ayat *yawm tabyadldlu wujūhun wa taswaddu wujūhun*,²⁸⁵ Ibn Abbas menyatakan wajah-wajah yang memutih adalah wajah-wajah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, sedangkan wajah-wajah yang menghitam adalah wajah-

²⁸¹ Abu al-Husayn Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Vol. 3, (T.Tp: Dar al-Fikr, 1979), hlm. 95.

²⁸² Muhammad Ali al-Tahānawī, *Mawsu'ah Kasyaf Istilāhāt al-Funūn wa al-'Ulūm*, Vol. 1, (Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1996), hlm. 968.

²⁸³ Tim Pembukuan Tamatan 2011, *Jendela Madzhab Memahami Istilah dan Rumus Madzāhib al-Arba'ah*, (Kediri: Lirboyo Press, 2011), hlm. 115.

²⁸⁴ Tim Pembukuan Tamatan 2011, *Jendela Madzhab....*, hlm. 23.

²⁸⁵ Ali 'Imran: 106.

wajah ahli *bid'ah* dan perpecahan.²⁸⁶ Pada masa *Tābi'īn* hal yang sama terjadi, seperti ketika Ibn Sirin menjelaskan pentingnya sanad (transmisi berita), beliau menegaskan bahwa jika sebuah berita disampaikan oleh *Ahl al-Sunnah* ia dapat diterima, namun jika dibawa oleh ahli *bid'ah*, ia tertolak.²⁸⁷ Dengan demikian, identitas keumatan yang dibangun oleh umat Islam pada waktu itu sebagai identifikasi diri dan distingsi dari golongan-golongan yang menyimpang adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, bukan salafiyah.

Pasca tiga generasi awal umat Islam, tidak ditemukan kelompok tertentu yang mengidentifikasi diri sebagai golongan salafiyah sebagai pembeda dari kelompok lain. Hal ini terbukti bahwa setelah melakukan pencarian di beberapa literatur klasik, tidak ditemukan kata "*al-salafiyah*" yang berupa kata benda abstrak dan merujuk pada kelompok tertentu. Yang dapat ditemukan adalah identifikasi beberapa individu ulama sebagai salafi. Diantaranya ketika al-Dzahabi menulis biografi Ibn Shalah dan menyebutnya sebagai "*salafiy al-jumlah*",²⁸⁸ atau ketika Qadli Syuhbah menulis tentang riwayat al-Nablusi dan menyebutnya sebagai "*salafiy al-nihlah*",²⁸⁹ dan Ibn Hajar ketika menulis riwayat kehidupan Abu Ishaq Muhammad bin al-Qasim dan menyebutnya sebagai *salafiy al-mu'taqad*.²⁹⁰ Al-Sam'ani juga mencatat bahwa kata *al-salafi* adalah penisbatan pada salaf yang bermakna berpegang kepada pendapat mereka.²⁹¹ Beberapa identifikasi ini secara umum mengindikasikan kecenderungan ulama-ulama tersebut untuk menghindari perkembangan tertentu dalam dari

²⁸⁶ Abu al-Fidā' Ismail bin Umar bin Katsīr al-Qurasyi, *Tafsir al-Qur'an al-Azhīm*, Vol. 2, (T.Tp: Dar Thaybah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1999), hlm. 92.

²⁸⁷ Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyayri al-Nīsabūrī, *al-Jāmi' al-Sahīh...*, Vol. 1, hlm. 11.

²⁸⁸ Syams al-Din Muhammad bin Ahmad bin Utsman al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, Vol. 23, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985), hlm. 142.

²⁸⁹ Abu Bakr bin Ahmad bin Muhammad ibn Qadli Syuhbah, *Tabaqāt al-Syafi'iyah*, Vol. 2, (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1407), hlm. 161.

²⁹⁰ Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalani, *Lisan al-Mīzān*, Vol. 7, (Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islāmiyyah, 2002), hlm. 452.

²⁹¹ Abu Sa'd Abd al-Karim bin Muhammad al-Sam'ani, *al-Ansab*, Vol. 7, (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, 1976), hlm. 104.

warisan intelektual Islam yang sampai pada masanya. Dari sini dapat dipahami bahwa kata salafi tidak menunjuk pada mazhab tertentu, sebagaimana Maliki dalam fikih atau Maturidi dalam akidah, melainkan hanya menunjuk pada kecenderungan pribadi ulama tertentu yang mengidealisasi masa salaf.

Di masa modern istilah salafiyah dipopulerkan oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, sebagai nama gerakan yang bertujuan memodernkan pemahaman keislaman dengan mendorong perubahan sosial dan politik dalam batas-batas Syariah.²⁹² Terlebih lagi bila diingat bahwa yang dimaksud oleh Abduh sebagai salaf adalah masa keemasan tradisi sunni Islam dalam masa perkembangannya yang direpresentasikan diantaranya oleh para teolog abad ketiga dan keempat hijriyah, seperti al-Asy'ari, al-Baqillani, dan al-Maturidi, serta ahli tafsir hingga abad keenam hijriyah.²⁹³ Beberapa karakteristik dakwah salafiyah yang diusung oleh Muhammad Abduh adalah bahwa ia tidak menganggap buruk warisan intelektual rasional dan filosofis, apresiatif terhadap perkembangan sains kontemporer, penolakan terhadap taklid, dan idealisasi salaf dalam ranah spirit.²⁹⁴ Dua faktor penting dalam pembentukan wacana salafiyah Abduh adalah faktor internal kemunduran umat Islam dan faktor eksternal imperialisme Eropa. Dalam usahanya untuk mendorong kebangkitan kembali umat Islam, beliau menekankan pentingnya ilmu agama bagi umat Islam. Beliau menyatakan: *“semakin ilmu agama jauh dari mereka, menjauh pulalah dari mereka ilmu dunia ... akan tetapi semakin mereka menguasai ilmu agama mereka akan menguasai ilmu-ilmu alam”*.²⁹⁵ Dengan demikian bagi Abduh, kembali kepada ajaran salaf artinya

²⁹²Majid Fakhry, "Philosophy and Theology from the Eighth Century C.E. to the Present" dalam John L. Esposito (ed.), *the Oxford History of Islam*, (New York: Oxford University Press, 1999), hlm. 299.

²⁹³Muhammad Abduh, *al-Islam wa al-Nasraniyya*, (T.Tp: Matba'ah Majallah al-Manar, 1323), hlm. 167-168.

²⁹⁴Muhammad 'Imarah, *Tayyarat al-Fikr al-Islami*, (Kairo: Dar al-Syuruq: 1997), hlm. 286-288.

²⁹⁵Muhammad Abduh, *al-Islam wa al-Nasraniyya....*, hlm. 170.

kembali kepada vitalitas dan dinamika pemikiran yang pernah dialami umat Islam pada masa kejayaannya, tanpa harus dihantui oleh beban intelektual psikologis zaman kemunduran umat Islam.

Salafiyah yang digagas Abduh ini pada masa kemudian kehilangan vitalitas intelektualnya. Para pewaris pemikirannya tidak mampu mendinamisasi pemikiran keislaman seperti yang dicanangkan oleh penggagasnya. Rasyid Ridla, misalnya, alih-alih melanjutkan proyek pencerahan rasional, di akhir hayatnya justru memilih untuk memberi penekanan khusus kepada penerapan syariah Islam untuk kebangkitan umat Islam. Karena itu, beliau apresiatif terhadap gerakan dakwah Muhammad bin Abd al Wahhab²⁹⁶ dan memandang gerakan dakwah ini sebagai manifestasi pembaharuan keagamaan yang harus dilaksanakan oleh seluruh masyarakat Islam.

Dalam kondisi demikian, sekitar akhir tahun 1970-an bahasa dan simbol salafiyah terwarnai oleh gerakan dakwah yang dipelopori oleh Muhammad bin Abd al-Wahhab dan sejak saat itu keduanya menjadi identik.²⁹⁷ Selain oleh gerakan dakwah Muhammad bin Abd al-Wahhab dan Muhammad Abduh, salafiyah kontemporer juga dipengaruhi gerakan *Ahl-e Hadith* India yang dipelopori oleh Nazir Husayn di Delhi dan Siddiq Hasan Khan di Bhopal. Dakwah Muhammad bin Abd al-Wahhab berpengaruh dalam penekanan pada akidah yang dipahami dalam cara tertentu. Dari pandangan Muhammad Abduh, salafiyah kontemporer mendapat nama dan sikap anti-taklid, yang kemudian dipahami dalam pengertiannya yang lebih radikal. Pengaruh gerakan *Ahl-e Hadith* tercermin pandangan hukum yang anti-mazhab, dalam pengertian radikal, dengan merujuk langsung pada hadis.²⁹⁸ Dari Gerakan salafi ini yang kemudian

²⁹⁶Beverly Milton-Edwards, *Islamic Fundamentalism since 1945*, (London dan New York: Routledge, 2005), hlm. 23.

²⁹⁷Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft Wrestling Islam from the Extremists*, (New York: Harper Collins Publishers Inc, 2005), hlm. 79.

²⁹⁸Tidak seperti dakwah Muhammad bin Abd al-Wahhab yang dalam bidang fiqh masih mengikuti madzhab Hanbali.

berkembang di Indonesia pada 1980-an.²⁹⁹ Dengan demikian, gerakan salafi yang dikenal sekarang secara intelektual lebih berakar pada cara pandang gerakan dakwah yang dipelopori Muhammad bin Abd al-Wahhab dan gerakan *Ahl-e Hadith* di India, daripada intelektualitas salafiyah Muhammad Abduh, yang secara tentatif bisa disebut sebagai salafiyah kontemporer. Salafiyah kontemporer ini dalam perkembangannya banyak menekankan pada persoalan-persoalan tertentu yang dianggap sebagai persoalan besar umat Islam. Berikutnya, akan dipilih beberapa tema yang diproblematikasi yang diharapkan dapat mendefinisikan gerakan salafiyah masa kini.

2. Mazhabiah

Mazhab secara bahasa berarti jalan yang ditempuh atau dilewati. Bisa pula berarti sesuatu yang dituju oleh seseorang, baik yang nampak maupun maknawi.³⁰⁰ Menurut istilah umum, mazhab adalah suatu jalan (metodologi) yang dirancang oleh seseorang atau kelompok, baik dalam bidang akidah, etika, hukum atau lainnya. Tidaklah dikatakan sesuatu itu mazhab seseorang melainkan jika seseorang tersebut memiliki metodologi tersendiri yang berbeda dengan yang lainnya. Makan, minum dan tidur tidak bisa dikatakan mazhab yang mengkhususkan seseorang atau kelompok.³⁰¹

Menurut para ulama, istilah mazhab hanya digunakan terhadap *manhaj* yang dibuat setelah kajian, dan dirancang dengan jelas, sistematis dan terarah oleh pemiliknya berdasarkan ushul dan *qawā'id*.³⁰² Dalam kitab *Mu'jam al-Wasit* dijelaskan, “Mazhab menurut ulama adalah sekumpulan pendapat dan teori ilmiah dan filosofi, dimana sebahagiannya terikat dengan sebahagian yang lain

²⁹⁹Yon Machmudi, *Islamising Indonesia the Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party*, (Canberra: ANU E Press, 2008). hlm. 60.

³⁰⁰Umar Sulaiman Al-Asyqar, *al-Madkhal ila Diraasah al- Mazaahib wa al-Madaaris al-Fiqhiyyah*, (Jordan: Dar an-Nafais, 2007), hlm. 48.

³⁰¹Umar Sulaiman Al-Asyqar, *al-Madkhal ila.....*, hlm. 49.

³⁰²Umar Sulaiman Al-Asyqar, *al-Madkhal ila.....*, hlm. 49.

secara sistematis.³⁰³ Oleh karena itu, istilah mazhab bila digunakan terhadap *manhaj* yang dirancang oleh para ulama Kalam dalam persoalan akidah disebut mazhab Kalam. Orang yang menempuh metodologi ulama Kalam dalam mengambil dalil berarti ia bermazhab mereka. Begitu pula istilah mazhab digunakan oleh para ulama fikih terhadap manhaj fikih yang ditempuh oleh seorang faqih mujtahid, dimana ia memiliki metodologi tersendiri, dengannya menghasilkan sejumlah produk hukum dalam bidang ilmu furu' (fiqh).³⁰⁴

Adapun definisi mazhab secara istilah adalah hasil ijtihad (pendapat) dan metodologi ulama dalam memahami hukum-hukum dalam Al-Quran dan as-Sunnah. Mazhab didefinisikan pula dengan pendapat para ulama dan pemahaman mereka dalam sebahagian persoalan dan ijtihad mereka.³⁰⁵ Ada pula yang mendefinisikan mazhab adalah pendapat para mujtahid.³⁰⁶

Istilah “mazhab” tidak dikenal pada masa para sahabat, *tabi'in* dan *tabi' tabi'in* yang merupakan generasi terbaik umat. Mereka langsung merujuk berbagai persoalan kepada Al-Quran dan as-Sunnah. Jika suatu persoalan tidak ditemukan hukumnya dalam nash, para mujtahid mereka berijtihad. Orang awam dari mereka bertanya kepada ulama siapapun dari para sahabat, *tābi'īn* dan *tabi' tābi'īn* tanpa terikat dengan ulama tertentu. Maka pada ketiga periode ini istilah “mazhab” belum dikenal. Mazhab-mazhab Fikih muncul setelah masa ketiga generasi awal tersebut pada abad kedua Hijriah. Masa ini dikenal dengan periode imam-imam mujtahid.

Semua persoalan ada jawaban dan solusinya dari Nabi Saw. Namun, setelah Rasul Saw. wafat, muncul beberapa persoalan baru yang tidak ada nashnya dalam al-Quran dan as-Sunnah, terutama

³⁰³Ibrahim Anis, dkk, *al-Mu'jam al-Wasit*, jilid. I, (Kairo: Dar Ihya' At-Turats Al-'Arabi, tt.h), hlm. 317.

³⁰⁴Umar Sulaiman Al-Asyqar, *al-Madkhal ila....*, hlm. 49.

³⁰⁵Muhammad Sulthan Ma'shumi, *Hadiyyatus Sultān ilā Muslimi Bilādil Yāban, tahqiq: Salim bin 'Ied Al Hilali*, (Kairo: Dar Ibnu Affan, 2001), hlm. 55.

³⁰⁶Wahbah Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, jilid I, (Damaskus: Dar al-Fikr al-Islami, 2006), hlm. 92.

ketika para sahabat mulai menyebar dan mengajarkan Islam ke daerah-daerah perluasan Islam. Untuk memperoleh hukum persoalan tersebut, merujuk kepada Al-Qur'ān. Bila tidak ada nashnya, maka mereka merujuk kepada As-Sunnah. Jika tidak ada, maka para fuqaha sahabat berijtihad. Terkadang, timbul perbedaan pendapat di antara mereka. Namun, mereka tetap saling menghargai, toleran dan menerima kritikan demi kebenaran. Apabila pendapat mereka salah atau tidak sesuai dengan nash al-Qur'ān dan as-Sunnah, maka mereka tidak malu dan tidak ragu untuk menarik pendapatnya tersebut dan mengikuti pendapat yang benar yang sesuai dengan al-Qur'ān dan As-Sunnah.

Begitu pula masa tabi'in, mereka merujuk langsung berbagai persoalan kepada al-Qur'ān. Jika persoalan itu tidak ditemukan dalam al-Qur'ān, maka mereka merujuk ke As-Sunnah. Jika persoalan itu tidak ditemukan dalam As-Sunnah, maka fuqaha tabi'in pun berijtihad. Persoalan khilafiah pun terjadi pada masa tabi'in yang merupakan murid-murid fuqaha sahabat yang tersebar di berbagai daerah sebagaimana pada masa sahabat, disebabkan perbedaan 'urf (kebiasaan/adat) tempat mereka menetap dan sebab lainnya.³⁰⁷ Muncullah pada masa ini dua model paradigma dalam *istinbath* hukum dengan lahirnya madrasah *ahli ra'yi* di Kufah (Irak) yang cenderung menggunakan *qiyas* dalam menjawab berbagai persoalan yang baru dan madrasah *ahli hadith* di kota Madinah (Hijaz) yang cenderung berpegang kepada zhahir nash Al-Quran dan Sunnah. Tokoh ulama madrasah al-Hadits di Madinah yaitu Imam Sa'id bin Musayyib (wafat 94 H). Beliau adalah salah satu fuqaha as-sab'ah yang mengajarkan fikih di Madinah setelah mereka menimba ilmu dari sahabat. Adapun tokoh ulama madrasah *ar-ra'yi* di Irak yaitu Imam

³⁰⁷Diantara sebab-sebab ikhtilaf para fuqaha' yaitu; Pertama, *ikhtilaf qiraat* (bacaan al-Quran). Kedua, tidak mengetahui hadis (tidak sampai hadith). Ketiga, ragu terhadap kesahihan hadis. Keempat, ikhtilaf dalam pemahaman dan penafsiran nash. Kelima, Adanya *lafazh isytirak* (makna yang banyak) dalam nash al-Qur'an. Keenam, pertentangan dalil-dalil. Ketujuh, tidak adanya nash pada suatu masalah. Kedelapan, ikhtilaf pada qawaid fihiyyah. Musthafa Al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawā'id al-Ushūliyyah*, (Beirut: Muassasah Risalah, 2003), hlm. 38-117.

Ibrahim bin Yazid An Nakh'i (wafat 96 H). Beliau adalah guru Hamad bin Abi Sulaiman yang merupakan guru imam Abu Hanifah.³⁰⁸

Pada periode berikutnya periode para imam-imam mujtahid yaitu pada abad permulaan kedua hijriah hingga pertengahan abad ke empat hijriah. Pada masa ini fikih berkembang dan mengalami masa keemasan.³⁰⁹ Banyak persoalan yang tidak ditemukan pada masa sebelumnya. Persoalan khilafiahpun semakin banyak dan meluas.³¹⁰ Muncullah imam-imam mujtahid yang menempuh *manhaj* sahabat, *tābi'īn* dan *tabi' tābi'īn* dalam mengistinbath hukum. Di antaranya Imam Abu Hanifah (80-150 H), Imam Malik (93-179 H), Imam Syafi'i (150-204 H) dan Imam Ahmad bin Hanbal (164-241 H).

Selain mazhab empat ini, juga berkembang mazhab lainnya seperti mazhab Imam al-Hasan al-Bashri (wafat 110 H), imam Al-Auza'iy (88-157 H), Imam Sufyan bin Sa'id ats Tsauri (75-161 H), Imam al-Laits bin Sa'ad (94-175 H), Imam Sufyan bin Uyainah (107-198 H), Imam Daud bin Ali azh-Zhahiri (200-270 H), Imam Ishaq bin Rahuwaih (166-243 H), Imam Abu Tsaur (wafat 240 H), Imam An-Nakh'i (wafat 96 H), Imam Asy-Sya'bi, Imam Al-Bukhari (194-256 H), Imam Abu Ja'far ath-Thabari (224-310 H), dan lainnya³¹¹. Namun sayangnya, mazhab-mazhab ini tidak bertahan lama. Mazhab-mazhab ini hilang sepeninggal imam dan murid-muridnya. Pendapat mazhab-

³⁰⁸Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal ilā Dirāsah al-Mazāhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dar As-Salam, 2004 M), hlm. 353.

³⁰⁹Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal ilā....*, hlm. 354.

³¹⁰Ikhtilaf pada masa imam-imam mujtahid sama halnya ikhtilaf para sahabat dan tabi'in. Ikhtilaf mereka tidak terjadi pada persoalan *ushūl ad-addīn* dan tidak pula pada persoalan *ushūl asy-syariah*. Akan tetapi ikhtilaf ini terjadi pada pemahaman nash-nash syariat dan pada penerapannya. Semua ulama yang berikhtilaf sepakat atas untuk mengkultuskan al-Quran dan as-Sunnah. Jadi, Ikhtilaf ulama salaf tidak terjadi pada persoalan ushul, akan tetapi pada persoalan *furu'* ini hanya pada *furu'*, dimana tidak ada dalil yang qath'i yang melarang tegas khilafiah. Muhammad Abu Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dar-al-Fikr al-'Arabi, 1996), hlm. 288.

³¹¹Musthafa Ahmad Az-zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, jilid I, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2004 M), hlm. 199-200

mazhab ini hanya tinggal catatan dalam bukubuku ikhtilaf atau khilafiah.³¹² Kesemua mazhab ini berpaham aqidah *Ahlussunnah wal Jamā'ah*. Ushul mazhab mereka sama seperti mazhab imam empat yaitu al-Qur'ān, Sunnah, *ijmā'* dan *qiyās*, kecuali imam Daud bin Ali az-Zahiri yang tidak menjadikan *qiyas* sebagai dalil atau sumber hukum.

Pada masa berikutnya sejak pertengahan abad keempat hingga kejatuhan Daulah Abbasiyah di Baghdad (656 H) pada abad ke tujuh Hijriah, istilah mazhab semakin populer. Pada masa ini mayoritas para ulama bertaqlid kepada mazhab empat dan pengikut setiap mazhab mengfokuskan diri mereka dengan menulis, menjelaskan, mengkaji, mempertahankan, dan menyebarkan mazhab imamnya masing-masing.³¹³ Masa ini dikenal dengan masa taqlid. Di samping itu, negara pada waktu itu juga ikut andil dalam mempopulerkan mazhab para imam empat, dengan menjadikan salah satu mazhabnya sebagai qanun negara dalam urusan *qadā'* (peradilan), *jibāyah* (zakat, infaq dan shadaqah), *hisbah* (amal ma'ruf nahi munkar) dan sebagainya seperti menjadikan mazhab Abu Hanifah sebagai undang-undang daulah Abbasiyah.³¹⁴ Pada masa ini negara tidak memberikan kebebasan untuk *qādī* untuk berpikir dan berijtihad. Setiap *qādī* wajib memilih pendapat salah satu imam mazhab yang diakui oleh negara. Itulah di antara faktor penyebab mazhab imam empat masih diikuti oleh umat Islam di berbagai penjuru dunia hingga saat ini. Adapun mazhab lainnya telah hilang karena tidak adanya pengikutnya yang mempertahankan dan menyebarkan mazhab imamnya.

Pada masa ini timbul pendapat wajib *taqlīd* imam dan bermazhab tertentu. Para ulama pesimis dan “malas” berijtihad dan merasa cukup dengan bertaqlid kepada mazhab imam empat yang telah ada sebelum mereka. Mereka meninggalkan kajian pada al-Qur'ān dan as Sunnah, dan hanya mengembangkan dan menyebarkan

³¹²Musthafa Sa'id Al-Khin, *Dirāsah Tārīkhiyyah*...., hlm. 115-116.

³¹³Ali Jum'ah Muhammad, *al-Madkhal ila*...., hlm. 355.

³¹⁴Musthafa Ahmad Az-zarqa', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, hlm. 201.

mazhab imamnya masing-masing. Mereka tidak membolehkan bagi dirinya dan orang lain untuk mengambil dari nash- nash Al-Qur'an dan As-Sunnah selama belum menjadi mujtahid. Menurut perkataan, perkataan imam mazhabnya adalah agama dan syariat yang wajib diikuti. Siapa yang menyalahi perkataan mereka, maka dianggap *mubtadi'* (pelaku bid'ah) yang tidak dipercayai perkataannya dan tidak diakui fatwanya.³¹⁵

Pada masa ini pula pintu ijtihad ditutup oleh para ulama. Alasan mereka, karena banyaknya klaim ijtihad dari orang yang bukan ahlinya dan khawatir terhadap orang-orang jahil tersebut mempermainkan agama dengan fatwa dan ijtihad mereka yang batil dan sesuai hawa nafsu, menghancurkan fikih yang telah dibangun oleh para imam-imam mazhab secara ilmiah, dan menimbulkan kekacauan agama. Maka para ulama menfatwakan pintu ijtihad sudah ditutup demi menolak keburukan ini dan menjaga agama.

3. Tajdidiah

Pergulatan modernitas dan tradisi dalam dunia Islam melahirkan berbagai upaya pembaruan terhadap tradisi yang ada. Harun Nasution menyebut upaya tersebut sebagai gerakan pembaruan, bukan modernisme Islam. Menurutnya, modernisme sebagai gerakan yang berasal dari dunia Barat bertujuan menggantikan ajaran agama Katolik dengan sains dan filsafat modern. Gerakan ini berpuncak pada proses sekularisasi dunia Barat.³¹⁶ Berbeda dengan Nasution, Azyumardi Azra lebih suka menggunakan istilah modernisasi daripada pembaruan. Menurut Azra penggunaan istilah pembaruan Islam tidak selalu sesuai dengan kenyataan sejarah. Pembaruan dalam dunia Islam modern tidak selalu mengarah pada reaffirmasi Islam dalam kehidupan Muslim. Sebaliknya yang sering terjadi justru westernisasi

³¹⁵Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad Asy-Syathibi, *Al-I'tisham*, jilid II, tahqiq: Sayyid Ibrahim, (Kairo: Daar al-Hadits, 2000 M), hlm. 535.

³¹⁶Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 11.

dan sekularisasi seperti yang terjadi dalam kasus Turki.³¹⁷ Apa pun istilah yang digunakan, modernitas yang diimpor dari bangsa Barat menjadi tantangan tersendiri bagi masyarakat Muslim. Berbagai ide, gagasan, dan tradisi baru begitu merongrong nilai-nilai dan tradisi masyarakat Muslim dan pada akhirnya mendesaknya ke pojok ruang sejarah.

Karenanya, modernitas merupakan bagian yang penting untuk mempertahankan eksistensi dari hukum Islam tersebut. Hukum Islam menurut Noel J. Coulson³¹⁸, terbagi menjadi dua bagian hukum Tuhan (*divine law*) dan hukum para faqih (*juris law*).³¹⁹ Hukum Islam sebagai hukum Tuhan adalah hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh Allah dan bersifat absolute dan universal, sedangkan hukum Islam yang dibuat oleh para faqih (*fuqahā'*) adalah hukum Islam yang diperoleh melalui hasil pemahaman manusia yang bersifat historis, relatif dan tidak sakral.³²⁰ Maka tawaran epistemologi fikih dengan cara mengetahui pesan-pesan hukum dalam Al-Qur'ān dan hadis sehingga dapat diaplikasikan dalam berbagai perbuatan. Pengkajian tersebut dalam Islam terwujud dalam *ushul al-fiqh* yang didalamnya memerlukan berbagai macam keilmuan agar tujuan hukum (memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta) tetap terjaga.³²¹

Konsep memadukan (sintesis) dengan budaya dan adat setempat merupakan pengejawantahan atas praktik pemikiran mazhab fikih

³¹⁷Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. xi.

³¹⁸Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), hlm. 3.

³¹⁹John L. Esposito, (ed.), *Islam Kekuasaan Pemerintah, Doktrin Iman dan Realitas Sosial*, terj. M. Khoirul Anam (Jakarta: Inisial Press, 2004), hlm. 161-163.

³²⁰Menurut Mohammad Arkoun, ajaran Islam terbagi dua bagian: at-Turast dengan T besar yang dianggap sakral, wahyu Allah, absolute, dan at-Turast dengan t kecil yang tidak sakral dan bersifat historis karena produk sejarah manusia. Mohammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islāmi Qirā'ah Ilmiyyah*, terj. Hasyim Shaleh (Bairut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987), hlm. 17-18.

³²¹Danusiri, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 45-47.

klasik. Meminjam pemikiran Arkoun,³²² bahwa sejarah masyarakat Islam sangat berkaitan dengan sejarah Barat, sehingga tidak ada dikhotomi antara pemikiran Islam dan Barat. Keduanya harus dihargai dan dievaluasi serta dipandang dalam konteks suatu sejarah mengenai kelompok ahli kitab-ahli kitab yang mereformasi universalitas tanpa menghancurkan partikularitas.³²³ Dengan menekankan penting “jaringan hubungan” dari pada fakta atau bahan yang dipertautkan dengan hubungannya dengan manusia, strukturalisme memandang manusia bukan lagi sebagai pusat otonom, sebagaimana yang diasumsikan eksistensialisme dan fenomenologi yang tidak bisa diasalkan lagi dari sesuatu yang lain. Sebaliknya, strukturalisme menempatkan manusia sebagai subyek yang tunduk pada struktur (sistem), baik struktur sosial, ekonomi, maupun politik, sehingga subyektifitas merupakan hasil suatu proses strukturalisme yang tidak dikuasai manusia sendiri.

Tawaran epistemologi di atas, dalam kerangka hendak membangun dasar pembaruan hukum Islam di Indonesia, maka salah satu teori yang layak digunakan sebagai pisau analisis pemikiran pembaruan fikih Indonesia dengan menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan filsafat yang relevan dengan konteks lokalitas dan keindonesiaan. Mengingat hukum Islam sebagai suatu tatanan hidup memiliki posisi yang amat penting, karena didalamnya tersimpan berbagai kebutuhan dan ajaran yang berkenaan dengan umat manusia. Namun manusia yang memiliki kemampuan terbatas tidak semua dapat mengartikan tujuan hukum Islam yang mendalam sehingga mampu memahami isi teks wahyu yang selaras dengan konteks sosialnya.

Hukum Islam sebagai suatu pranata sosial memiliki dua fungsi yaitu sebagai kontrol sosial serta nilai baru dan proses perubahan

³²²Mohammad Arkoun, *Nalar Islami dan nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 5.

³²³Robert D. Lee, “Foreword”, dalam: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*, (Boulder ; westview Press, 1994), hlm. x.

sosial. Pada fungsi yang pertama, hukum Islam ditempatkan sebagai kontrol sekaligus *social engineering* terhadap keberadaan suatu masyarakat. Sedangkan fungsi yang kedua, hukum Islam merupakan produk sejarah yang diletakkan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya dan politik. Oleh sebab itu, hukum Islam karakter Indonesia dituntut mampu memberikan jawaban terhadap setiap permasalahan yang muncul tanpa kehilangan dasar-dasarnya. Sebab, apabila tidak terwujud, hukum Islam akan mengalami kemandulan fungsi sehingga menyebabkannya kehilangan aktualitas.³²⁴ Dalam menjawab terhadap permasalahan hukum Islam di Indonesia sebagai objek studi terhadap fikih yang bersumber dari Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan dalam memahami Al-Qur'an, dalam hal ini teks menuju konteks sebagai hubungan yang lekat bersama melalui penafsiran atau hermeneutika. Masih permasalahan di analisis menggunakan metode deduktif, induktif, komperatif bersifat integratif melalui sintetik analisis,³²⁵ dan kajian struktural transenden.³²⁶ Epistemologi modern selalu membedakan antara subjek dan objek pengetahuan, sedangkan epistemologi kontemporer tidak memisahkan antara subjek dan objek.³²⁷ Sehingga epistemologi merupakan salah satu cabang ilmu filsafat yang secara khusus berbicara tentang teori ilmu pengetahuan hukum Islam (fikih) dengan memperhatikan sosio-historis perjalanan hukum Islam oleh Wael B. Hallaq,³²⁸ ini dikonstruksi menjadi tiga fase, yaitu fase otoritas, fase kontinyuitas, dan fase perubahan. Sejarah hukum Islam dari fase ke fase membutuhkan waktu berabad lamanya. Perubahan

³²⁴Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 22-23.

³²⁵Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu : Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacara, 2006), hlm. 12.

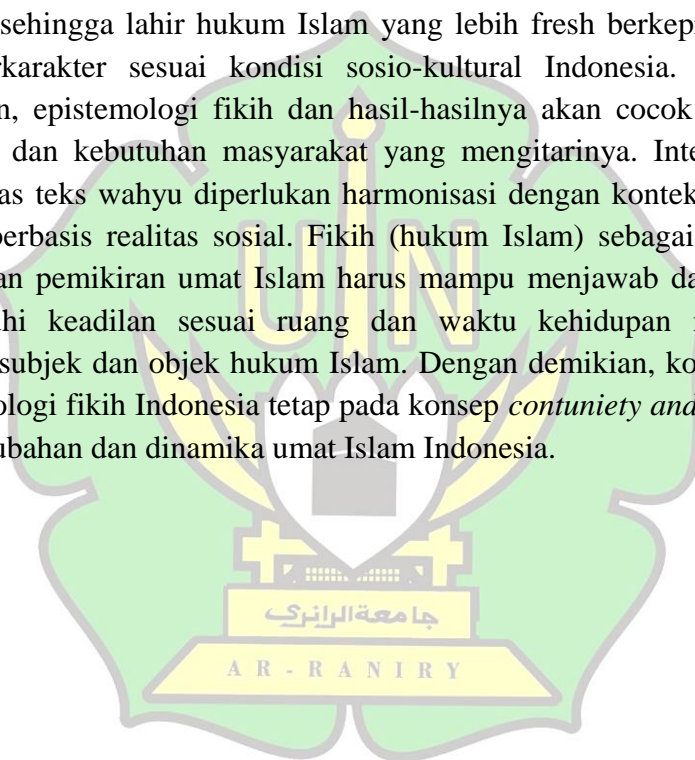
³²⁶Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu....*, hlm. 27-47.

³²⁷Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing, 1981), hlm. 4-5.

³²⁸Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, (Cambridge : Cambridge Universty Press, 2001), hlm. 47-52.

yang terjadi tidak secara revolutif dan terjadi dialektika pemikiran manusia yang bergumul dengan ruang dan waktunya.

Dapat disimpulkan bahwa, hukum Islam di Indonesia sangatlah dominan diwarnai oleh kepribadian Arab dan lekat pada Mazhab Syafi'i. Ini dapat dilihat dari kitab-kitab yang dipakai sebagai rujukan kebanyakan fikih Syafi'iyah. Kondisi tersebut perlu dicarikan jalan agar tidak selalu terpaku pada fikih yang berlatar belakang Timur Tengah sehingga lahir hukum Islam yang lebih fresh berkepribadian dan berkarakter sesuai kondisi sosio-kultural Indonesia. Dengan demikian, epistemologi fikih dan hasil-hasilnya akan cocok dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat yang mengitarinya. Interpretasi ulang atas teks wahyu diperlukan harmonisasi dengan konteks sosio-ilmiah berbasis realitas sosial. Fikih (hukum Islam) sebagai produk peradaban pemikiran umat Islam harus mampu menjawab dan dapat memenuhi keadilan sesuai ruang dan waktu kehidupan manusia sebagai subjek dan objek hukum Islam. Dengan demikian, konstruksi epistemologi fikih Indonesia tetap pada konsep *contunietiy and change* atas perubahan dan dinamika umat Islam Indonesia.



BAB IV ANALISIS DAN PEMBAHASAN

4.1. Formulasi Fikih Komunitas Gontor terhadap Pengembangan Fikih Ibadah yang Inklusif di Tengah Keragaman Mazhab para Santrinya

Fikih sebagai salah satu produk pemikiran para yuris klasik yang digali dari sumber otoritatif yaitu al-Quran dan as-Sunnah merupakan produk pemikiran anak zamanya, sehingga sebagai konsekuensinya fikih harus mampu dimaknai secara kontekstual.³²⁹ Sebagaimana diktum para yuris klasik yang terkonfigurasi dalam kaidah *fiqiyah* bahwa hukum merupakan produk yang dinamis yang terus mengalami transformasi seiring dengan perubahan zaman waktu dan kondisi yang harus terus di kontekstualisasikan dengan perkembangan zaman.³³⁰

Fikih sebagai produk sejarah, juga bukanlah suatu yang profan sebab adanya fikih yang lahir dari istinbath para ulama dimasa silam, tentu untuk menjawab permasalahan pada zaman tersebut. Menurut Kholish kedinamisan fikih sudah menjadi keharusan agar hukum Islam *ṣahīh li-kulli zamān wal al-makān*.³³¹ Keadaan, situasi dan kondisi menjadi pertimbangan dari lahirnya fikih, sebagai akibatnya, maka perbedaan sudah menjadi konsekuensi logis, namun pada titik ini distingsi pemahaman antar kelompok dalam memahami fikih sebagai produk menjadikan tembok-tembok demarkasi semakin tebal, perbedaan bukan dianggap rahmat namun dianggap sebagai suatu ancaman.

³²⁹ Dwi Riyanto, et al., *Aktualisasi Islam Menjawab Problematika Umat* (Malang: Pustaka Peradaban, 2023), hlm. 15

³³⁰ Warkum Sumitro, et al., *Politik Hukum Islam: Reposisi Eksistensi Hukum Islam dari Masa Kerajaan Hingga Era Reformasi di Indonesia* (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2014), hlm. 32

³³¹ Moh. Anas Kholish dan Noor Salam, *Hukum Islam progresif: Epistemologi Alternatif dalam Menjawab Problem Kemanusiaan* (Malang: Setara Press, 2020), hlm. 69

Sehingga tak heran *blind obidiance* dalam bentuk ujaran *takfīrī* kerap dilontarkan oleh kelompok yang berseberangan, pelabelan sesat dan ujaran-ujaran pejoratif seringkali diidentifikasi *we and other* sehingga menjadi pemicu konflik ditubuh internal umat Islam sendiri.³³² Secara geneologis, kelompok Islam eksklusif sebenarnya sudah diprediksi oleh Rasulullah dan berdiaspora di era *Khulāfa' ar-Rāsyidīn* kelompok ini mendapat dirinya sebagai kelompok “Khawarij” yang mendiklaim sebagai kebenaran tunggal. Kelompok diluar dirinya adalah kafir. Ironisnya kelompok Islam eksklusif tersebut berevolusi menjadi kelompok “Neo-Khawarij” dengan wajah organisasi-organisasi Islam garis keras. Kelompok ini menurut Khaled Abou Fadl seringkali mengatasnamakan sebagai tentara tuhan yang otoriter. “Neo-Khawarij” mengacu pada sekelompok individu atau organisasi yang menganut paham yang mirip dengan “Khawarij”, sebuah kelompok yang muncul pada awal sejarah Islam.³³³ Khawarij dikenal karena sikap radikal dan intoleran mereka serta kecenderungan mereka untuk memberikan stempel "kafir" terhadap kelompok Muslim lainnya yang memiliki pemahaman atau praktik agama yang berbeda.

Kelompok Khawarij modern sering kali memiliki keyakinan yang eksklusif dan merasa bahwa pemahaman dan tindakan mereka adalah satu-satunya yang benar. Mereka cenderung menolak mengakui pemahaman agama yang berbeda, bahkan dari kalangan Muslim lainnya, dan mudah memberikan label "kafir" atau "murtad" terhadap mereka. Fenomena ini mencerminkan sikap fanatisme dan ketidaktoleranan terhadap perbedaan. Kelompok Khawarij modern seringkali menganggap diri mereka sebagai "pemegang teguh" Islam yang murni, sedangkan mereka yang berbeda pendapat atau praktik agama dianggap sesat atau tidak sah.

³³² Fiqh Vredian, et al., *Fenomena Sektarrianisme Keagamaan*, (Jakarta Selatan: MAARIF Insitute for Culture dan Humanity, 2015), hlm. 5

³³³ Khaled Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 56

Namun, sikap ini bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang mengajarkan toleransi, saling menghormati, dan penghargaan terhadap keberagaman. Islam menekankan pentingnya berdialog, berdiskusi, dan membangun pemahaman yang lebih baik melalui pengetahuan, ilmu, dan nalar. Perlu diperhatikan bahwa kelompok *Khawārij* modern ini merupakan kelompok yang minoritas dan tidak mewakili seluruh umat Islam. Mayoritas umat Muslim mengutuk sikap intoleran dan ekstremisme yang dilakukan oleh kelompok tersebut. Umat Muslim pada umumnya menghormati perbedaan dalam pemahaman agama dan berupaya mempromosikan kerukunan, toleransi, dan perdamaian antara sesama Muslim maupun dengan non-Muslim.

Penting untuk memahami bahwa agama Islam merupakan agama yang inklusif, menghormati kebebasan beragama, dan mengajarkan nilai-nilai keselamatan dan kedamaian.³³⁴ Sikap fanatisme dan memberikan stempel “kāfir” terhadap pemahaman diluar kelompok sendiri bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang mendasari harmoni dan kerukunan antara umat manusia. Keberagaman yang dipraktikkan oleh komunitas santri dalam Pelaksanaan ibadah di PMDG sudah dipraktikkan dari dahulu sampai sekarang.³³⁵

Jika simbol kafir kerap kali digunakan kelompok neo-khawarij untuk mensegregasi dan mengalienasi kelompok-kelompok diluar dirinya terdapat juga kecenderungan kelompok-kelompok muslim yang menggunakan simbol-simbol agama untuk mengsegregasi kelompok diluar keyakinannya seperti ajaran *bid'ah*, sesat bahkan radikal juga menjadi stempel buram atas nama agama. Yang lebih membingungkan lagi, umat Islam mampu berdamai dengan kelompok yang berbeda keimanan namun tidak mampu berdamai dengan internal umat Islam dengan keimanan yang sama.

³³⁴ Moh. Anas Kholish, *Menjadi Muslim Nusantara Rahmatan Lil 'Alamiin Ikhtiar Memahami Islam dalam Konteks KeIndonesiaan*, (Yogyakarta: Naila Pustaka, 2015), hlm. 23

³³⁵ Muhammad Akrim Mariyat, wawancara, 2023, Gontor.

Dititik inilah, kehadiran PMDG pada tahun 1926 hadir sebagai katalisator inklusifitas budaya dan agama dengan mencoba untuk menenggarai *absolutely truth claim* antar kelompok agama Islam yang fanatik kedalam satu mazhab tertentu. Di samping itu, PMDG dengan spirit perekat umat yang menjadi pesantren dengan genre modern pertama di dunia memulai arah baru sistem pendidikannya menjadi lebih inklusif dengan tidak membeda-bedakan latar belakang santri dan garis-garis primordialitas yang melekat dari pada mereka. Di sisi lain, PMDG juga menjadi *pioneer* sebagai pondok yang berdiri diatas dan untuk semua golongan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Al-Ustadz Akrim Mariyat, bahwa “Gontor tidak condong ke mazhab manapun”. Hal ini juga diperkuat dengan pernyataan dari F. Dimiyati sebagai santri hingga saat ini, beliau mengemukakan bahwa “Gontor memberikan kebebasan bagi santrinya untuk menjalankan mazhab mana saja”.³³⁶

Dalam konteks Indonesia, cukup disayangkan toleransi agama mampu dibangun secara matang. Namun, konstruksi toleransi internal umat beragama Islam hanyalah fatamorgana di tengah keragaman ormas dengan varian mazhab fikihnya. Di tengah kondisi berkehidupan umat tersebut, PMDG hadir dengan tawaran fiqih yang inklusif. Hal ini dibuktikan dengan usia PMDG yang hampir satu abad (saat ini berusia 98 tahun) telah mampu berkontribusi dalam melahirkan alumninya yang menjadi pewarna peradaban bangsa dan dunia. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Grand Syekh Universitas al-Azhar Mesir Syeikh Muhammad Thoyyib dalam kunjungannya di PMDG pada tahun 2016 mengemukakan bahwa “Gontor adalah miniatur al-Azhar yang ada di Indonesia yang memainkan peranan penting dan terus berkomitmen dalam rangka melahirkan sumber daya manusia unggulan yang mampu mengambil sikap moderasi dan toleransi di tengah kebhinekaan fikih di Indonesia”.

Pernyataan diatas, memberikan gambaran bahwa PMDG (selanjutnya lebih disingkat dengan kata Gontor) telah menjadi cikal

³³⁶ F. Dimiyati, Wawancara, 2023, Gontor.

bakal dari lahirnya gagasan moderasi fikih yang dicita-citakan oleh Universitas Al-Azhar Kairo Mesir. Di sisi lain, indikator lainnya juga dibuktikan dengan lahirnya alumni Gontor yang telah menjadi bagian tidak terpisahkan dengan eksistensi pemikiran fikih Gontor di Indonesia baik Profesor, Doktor, dan tokoh nasional, seperti Idam Cholid, Nurcholish Madjid, Juhaya S Praja, Hasyim Muzadi, Maftuh Basuni, Din Syamsuddin, Hidayat Nur Wahid, Yudi Latif, Amin Abdullah, Lukman Hakim Saifuddin dan lain-lainnya. Selain itu, kehadiran alumni Gontor di tengah kehidupan masyarakat Indonesia juga telah mampu menjadi perekat umat, khususnya umat Islam yang belakangan mudah tersulut konflik karena perbedaan-perbedaan mazhab fikih yang terkonfigurasi dalam ormas Islam di Indonesia.

Keberhasilan alumni Gontor yang menjadi perekat umat dengan latar belakang yang berbeda-beda, menjadi pertanyaan besar tentang bagaimana fikih komunitas Gontor mampu menunjukkan eksistensinya sebagai katalisator inklusif dalam bermazhab dan bertahan hingga saat ini. Keberagaman itu menjadi suatu keniscayaan dan tidak pernah dalam sejarah Gontor, terjadi konflik yang disebabkan dari akibat pemahaman mazhab yang berbeda. Fakta yang ada, justru keberagaman tetap terlestarikan tanpa saling menyalahkan dengan tetap hidup berdampingan secara damai.³³⁷

Upaya Gontor mereformulasi fikih yang inklusif dan toleran selaras dengan hasil penelitian yang digagas oleh John Hick dalam karyanya *God Has Many Names*, yang menyatakan bahwa inklusivisme dalam beragama merupakan suatu keharusan ditengah varian agama-agama di dunia.³³⁸ Di samping itu, hasil penelitian John Hick lebih menekankan pentingnya dialog antar agama dan saling pengertian di antara penganut agama-agama yang berbeda melalui interaksi yang saling menghormati dan belajar antara agama-agama dan membangun pemahaman yang lebih mendalam tentang

³³⁷ Muhammad Akrim Mariyat, wawancara, 2023, Gontor.

³³⁸ John Hicks, *Gid Has Many Names*, (Philadepia: Westminster Press, 2009), hlm. 88

keberagaman agama serta menciptakan masyarakat yang lebih inklusif. Selain itu, hasil penelitian John Hick jika dipraktikkan dalam konteks fikih sesungguhnya lebih tepat dan relevan. Selanjutnya, jika tawaran inklusivisme Hick dalam beragama saja dibenarkan maka inklusivisme dalam berfikir menjadi sebuah keniscayaan secara teologis dan sosiologis.

Hasil penelitian John Hick diatas sejalan dengan temuan penelitian ini dalam konteks berfikir pada komunitas Gontor yang lebih mengedepankan nilai-nilai inklusivitas bermazhab. Hal ini berdasarkan hasil pengamatan peneliti sebagai *participant observer* ketika menjadi santri di Gontor bahwa peran Kiai sangat signifikan dalam mendorong para santrinya untuk menumbuhkan *living* toleransi dan inklusivitas bermazhab. Dalam menginternalisasikan budaya fikih yang inklusif dan toleran bagi santrinya diperkenalkan piranti-piranti pondok baik bersifat fundamental dalam bentuk prinsip-prinsip Gontor seperti mengajarkan makna “kebebasan” sebagai salah satu jiwa pesantren di Gontor yang bukan sekedar wacana tetapi sudah diinternalisasikan menjadi kesadaran pada santri sejak awal berdirinya Gontor dan bersifat praksis seperti santri tidak didoktrin untuk mengikuti satu mazhab fikih secara fanatik bahkan mereka diajak untuk mampu mengeksplorasikan pendapat berbagai imam mazhab dalam banyak persoalan fikih. جامعة الراندي

Internalisasi budaya fikih yang inklusif dan toleran ini menjadi sangat penting dan Gontor mempersiapkan satu pekan khusus untuk membahas piranti-piranti tersebut. Tidak ada pelajaran formal bagi santri di sepanjang pekan ini, mereka digembleng tentang karakter ke-Pondok Modernan yang nantinya turut memberikan warna terhadap corak berfikir komunitas Gontor. Pekan ini juga diwajibkan bagi seluruh warga pesantren, baik santri baru, santri lama, Ustadz baru dan Ustadz senior. Bahkan barang siapa yang tidak mengikuti pekan ini mendapatkan hukuman yang sangat berat sampai dikeluarkan *Maṭrud* (dipulangkan selama-lamanya). Selain itu, dalam pekan ini semua santri dan asatidz dikonstruks untuk mampu menjiwai panca

jiwa dan mengamalkan motto pondok yang sudah diletakan dan diwariskan oleh Trimurti Gontor.³³⁹ Pekan ini disematkan dengan nama *Khutbatul 'arsy*.

Dalam pandangan Moh. Anas Kholish selaku alumni PMDGTahun 2003, mengatakan bahwa “*Khutbatul 'Arsy* merupakan pesan-pesan langit yang ditransmisikan Kiai dalam bahasa khas PMDG yang sederhana agar dimengerti para santrinya”.³⁴⁰ Bagi santri baru, pesan-pesan langit Kiai dijadikan sebagai spirit dalam berkehidupan di PMDG sedangkan bagi santri lama, sebagai bahan bakar kognitif dalam menjalankan proses menjadi santri yang inklusif dan toleran. Bahan bakar kognitif tersebut yang sering disampaikan Kiai adalah panca jiwa, yang terdiri dari keikhlasan, kesederhanaan, berdikari dan kebebasan dan motto pondok yang terdiri dari berbudi tinggi, berbadan sehat, berpengetahuan luas, dan berfikiran bebas.

Di sisi lain, menurut Pimpinan dan Pengasuh PMDG dalam setiap pertemuannya mengemukakan bahwa panca jiwa merupakan lima mutiara yang harus dijiwai setiap santri, sedangkan motto pondok merupakan spirit yang harus dimiliki dan dipedomani semua santri PMDG. Hal ini juga turut di afirmasi Ahmad Fuadi penulis buku lima menara ketika diwawancarai Najwa Shihab mengemukakan bahwa “panca jiwa dan motto PMDG telah menjadi pedomannya dalam beradaptasi dan bertoleransi dimanapun”. Karena, beliau telah mampu menerapkannya tidak antar Negara tetapi antar benua. Dan inilah yang paling diingat Ahmad Fuadi kendati beliau banyak menempuh pendidikan diberbagai tempat setelah purna pendidikan dari PMDG.

Pada waktu yang bersamaan bahan bakar kognitif tersebut tidak hanya disampaikan ketika *Khutbatu al-'Arsy*. Namun, juga ditempel ditiap-tiap sisi dan sudut bangunan dalam bentuk poster. Upaya ini untuk menguatkan kembali sistem kognisi para santri setiap kali

³³⁹ Observasi, Pondok Modern Darusslam Gontor Ponorogo dari tahun 1987 hingga 2022

³⁴⁰ Moh Anas Kholis, *Menyemai Pendidikan Fikih Beyond The Wall*, hlm. 71

mereka melihatnya. Maka tak heran jikalau banyak poster-poster mengenai panca jiwa, motto, kata-kata mutiara seperti “*Gontor berdiri ditas dan untuk semua golongan*”, “*hidup sekali hiduplah yang berarti*”, “*bondo bahu lek perlu sak nyawane pisan*” dan kata-kata lainnya merupakan wujud penanaman kognisi yang kontinuitas.³⁴¹

Dalam konteks pengembangan fikih ibadah komunitas PMDG yang inklusif dan toleran maka panca jiwa, motto dan kata-kata mutiara yang terpasang disudut-sudut bangunan di PMDG memberikan pengaruh yang signifikan terhadap afeksi santri yang inklusif. Menurut Sofyullah Haq selaku alumni PMDG yang telah berkecimpung sebagai aktifis ormas Nahdlatul Ulama Kota Malang mengemukakan bahwa “fikih ibadah yang toleran selama beliau menjadi santri di PMDG sangat dipengaruhi oleh motto pondok yang ketiga yaitu berpengetahuan luas, yang dipelajarinya dari materi fikih berbasis kitab *bidāyatul mujtahid* karangan Syeikh Ibnu Rusyd. Materi ini sangat penting bagi beliau yang akhirnya membuka cakrawala wawasannya dalam berfikih pada kehidupan sehari-harinya”. Selain itu, PMDG juga tidak mencabut akar historisitas mazhab fikih yang dianut oleh santrinya. Karena, PMDG tidak lagi takut dengan potensi *blind obidiance* sebab potensi itu sudah dikikis secara perlahan dengan poin berpengetahuan luas yang harus dijiwai para santri maka selanjutnya santri dibebaskan untuk berpikir dan menimbang mazhab fikih mana yang *Munāsib* (sesuai) dengan keadaan dan lingkungan dimana mereka tinggal.³⁴²

Disisi lain, Gus Yusron Sobahi selaku alumni PMDG yang berkecimpung sebagai Pimpinan dan Pengasuh Pondok Pesantren at-Taqwa Muhammadiyah Lamongan menginterpretasikan bahwa “jiwa berdikari merupakan semangat yang perlu ditumbuhkan sebelum berpengetahuan luas. Karena, berdikari dalam konteks berfikih harus dimaknai sebagai independensi bagi santri terhadap mazhab

³⁴¹ Observasi, Pondok Modern Darusslam Gontor Ponorogo dari tahun 1987 hingga 2022

³⁴² Sofiyullah Haq, Wawancara, 2023, Malang.

pilihannya”. Dalam artian, santri harus tetap teguh dengan mazhab yang ia anut sebelumnya. Karena, PMDG akan membuka wawasan yang lebih luas mengenai varian mazhab fikih bagi santrinya. Pengetahuan terhadap varian mazhab tersebut bukan berarti untuk menggoyahkan keyakinan santri sebelumnya, akan tetapi mereka dibiarkan untuk tetap independen dengan mazhabnya dan mampu menerima mazhab fikih diluar mazhabnya. Perbedaan bagi santri PMDG dan asatidznya merupakan rahmat yang harus disikapi secara toleran, sebagaimana yang dimandatkan oleh al-Qur‘ān dan sunnah sebagai sumber hukum otoritatif umat Islam mengajarkan bahwa toleransi merupakan manifestasi nilai-nilai teologis untuk kemanusiaan universal dalam memilih keyakinannya.³⁴³

Di samping itu, diktum kalimat “*la ikrāha fī ad-dīn*” yang temaktub dalam al-Quran telah dipraksiskan PMDG bagi santrinya dalam memilih mazhab fikih sebagai pilihan demokratis yang tidak boleh dipaksakan melalui bentuk-bentuk penyeragaman yang otoriter. Di sisi lain, fikih ibadah komunitas PMDG juga telah menggambarkan spirit profetik sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi Muhammad. Hal ini tentunya selaras catatan Montgomery Watt tentang praktik toleransi beragama Nabi Muhammad yang tersirat dalam piagam Madinah sebagai konstitusi universal tentang pentingnya toleransi ditengah kebhinekaan klan-klan Arab di Makkah dan di Madinah.³⁴⁴ Selain itu, Montgomery Watt mengatakan bahwa konsep umat yang termaktub dalam piagam tersebut tidak dimaknai secara sempit melainkan dimaknai secara luas. Umat tidak hanya ditafsirkan sebagai golongan muslim saja melainkan ditafsirkan sebagai komunitas universal yang lahir dari satu Rahim yaitu *ummu al-’ulā* yaitu Hawa istri Nabi Adam sehingga kebhinekaan masyarakat Madinah waktu itu dapat dirajut dan disulam secara toleran oleh Nabi Muhammad SAW.

³⁴³ Yusron Sobahi, Wawancara, 2023, Malang.

³⁴⁴ William Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, hlm. 357

Di samping itu, spirit profetik tentang pentingnya toleransi tersebut telah di praksiskan oleh PMDG dalam bentuk formulasi fikih yang *genuine*. Rumusan-rumusan tersebut tidak bisa dilepaskan tidak bisa dilepaskan dari motto pondok yang meletakkan berbudi luhur sebagai pemandu untuk motto dibawahnya. Kemampuan berfikih saja tanpa budi yang luhur tentu akan menciptakan produk komunitas yang sering mengkafirkan. Karena, pengetahuannya tentang fikih tidak dilandasi dengan akhlak dan budi yang tinggi. Tidak mungkin orang yang mempunyai akhlak dan budi yang tinggi akan mengkafirkan kebenaran diluar dirinya terlebih lagi sampai menghalalkan darah saudaranya yang seiman, jika dulu misi kenabian Muhammad SAW adalah mengislamkan orang-orang kafir maka potret itu tidak berlaku bagi komunitas atau sekelompok ormas yang faham fikih akan tetapi tidak berbudi luhur. Telah banyak tersaji varian eksemplar tentang bentuk toleransi Nabi Muahmmad terhadap perbedaan-perbedaan para sahabat. Nabi Muhammad SAW tidak lantas menyalahkan salah satunya atau keduanya. Akan tetapi dengan budi yang luhur Nabi Muahammad SAW membenarkan keduanya dengan konteksnya masing-masing

Spirit profetik tersebut, juga turut di afirmasi oleh Ahmad Fuadi dalam wawancaranya dengan Najwa Shihab. Menurutnya modal awal beliau mampu hidup toleran di berbagai Negara yang pernah ditinggalinya adalah Panca Jiwa. Dalam pernyataanya, beliau menyatakan bahwa poin berbudi luhur merupakan modal toleran yang *ṣahīh likulli zamān wa al-makān* sebelum menuju poin selanjutnya yaitu berbadan sehat, berpengetahuan luas dan berfikiran bebas. Karena, badan sehat, pengetahuan luas dan fikiran bebas tanpa diiringi dengan budi yang luhur merupakan pangkal dari kekufuran. Dalam konteks berfikih maka kecenderungan pada eksklusifisme dan mempertebal skat-skat primordialitas pembatas *we and other* merupakan pangkal dari perpecahan umat.

Pada saat yang bersamaan, Al-Ustadz Fauzul Halim selaku Guru PMDG hingga saat ini juga turut mengafirmasi ketiga pendapat

diatas bahwa “fikih dalam komunitas PMDG yang inklusif dan toleran menjadi manifestasi dari keseluruhan motto pondok yang telah terinternalisasi dan mendekonstruksi pada jiwa yang eksklusivisme dan primordialitas santri sebelum masuk pondok”. Kendati PMDG tidak menggoyahkan ajaran fikih yang telah diterapkan santri sebelumnya. Namun, sebaliknya PMDG membekali para santri pelajaran fikih lintas mazhab. Hal ini tercerminkan pada kurikulum mata pelajaran fikihnya kelas 5 KMI dan kelas 6 KMI mempelajari fikih berbasis multi mazhab menggunakan kitab *Bidāyatul Mujtahid* karangan Ibnu Rusyd.³⁴⁵ Adapun desain materi fikih dijabarkan sebagai berikut:

Tabel 3.1. Materi Fikih Multi-Mazhab Kelas 5 KMI Kitab *Bidāyatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd

Semester 1	Semester 2
<p>كتاب الوضوء. الباب الأول: في الدليل علي وجوبها</p>	<p>الباب الخامس: الأفعال التي تشترط. هل هذه الطهارة شرط في مسح المصحف أم لا، ذهب مالك والشافعي إلى اشتراط الوضوء في الطواف، ذهب الجمهور إلى أنه يجوز لغير متوضئ أن يقرأ القرآن، ويذكر الله</p>
<p>الباب الثاني: في معرفة فعل الوضوء. الشروط في النية، الأحكام في غسل اليد قبل</p>	<p>كتاب الغسل. الباب الأول: في معرفة العمل.</p>

³⁴⁵ Fauzul Halim, Wawancara, 2023, Gontor.

<p>إدخالها في الإناء، الأركان في المضمضة والإستنشاق، تحديد المحال، غسل اليدين والذراعين، مسح الرأس، الأعداد، تعيين المحال، مسح الأذنين، غسل الرجلين، الاختلاف في ترتيب أفعال الوضوء على نسق الآية، الاختلاف في الموالة.</p>	
<p>الباب الثاني: في معرفة نواقض هذه الطهارة. الباب الثالث: في المياة. الاختلاف في الماء إذا خالطته النجاسة، والاختلاف في الماء المستعمل في الطهارة.</p>	
<p>الباب الثالث: في أحكام الجنابة والحيض. اختلاف العلماء في دخول المسجد للجنب، مس الجنب المصحف، قراءة القرآن للجنب. الباب الرابع: في نواقض الوضوء. اختلاف علماء الأمصار في انتقاض الوضوء مما يخرج من الجسد من النجس، اختلاف العلماء في النوم، اختلاف العلماء في إيجاب الوضوء من لمس النساء باليد، مس الذكر.</p>	

	<p>الباب الرابع: في معرفة أحكام الحيض والاستحاضة. اختلاف الفقهاء في مباشرة الحائض، الاختلاف في وطء الحائض في طهرها وقبل الاغتسال، اختلاف الفقهاء في الذي يأتي امرأته وهي حائض.</p>
	<p>الباب الأول: في معرفة الطهارة. الباب الثاني: في معرفة من يجوز له هذه الطهارة. الباب الرابع: في صفة هذه الطهارة. الباب الخامس: فيما تصنع به هذه الطهارة. الباب السادس: في نواقض هذه الطهارة.</p>

Tabel 3.2. Materi Fikih Multi-Mazhab Kelas 6 KMI Kitab *Bidāyatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd

Semester 1	Semester 2
<p>كتاب الصلاة. الجملة الأول: في معرفة الوجوب.</p>	<p>الفصل الثاني: في الأفعال التي هي أركانه.</p>
<p>الجملة الثانية: في الشرط. الباب الأول: في معرفة الأوقات. الفصل الأول: في معرفة الأوقات المأمور بها.</p>	<p>الباب الثاني من الجملة الثالثة. الفصل الأول: في معرفة حكم صلاة الجماعة وفيه مسألتان. الفصل الثاني: في معرفة</p>

<p>القسم الثاني من الفصل الأول من الباب الأول. القسم الثاني من الباب الأول في الأوقات المنهي. اتفاق العلماء في الصلاة التي لا تجوز.</p>	<p>شروط الإمامة وفيه مسائل أربع.</p>
<p>الجملة الثالثة من كتاب الصلاة. الباب الأول: في الصلاة المنفرد الحاضر. الفصل الأول: في الأقوال. التكبير، قال مالك لا تجزئ من لفظ التكبير، التوجه في الصلاة، الاختلاف في قراءة البسملة، اتفاق العلماء على أنه لا تجوز الصلاة، اتفاق الجمهور على منع قراءة القرآن، الاختلاف في وجوب التشهد، الاختلاف في التسليم من الصلاة، الاختلاف في القنوت.</p>	<p>الفصل الثالث: في مقام المأموم من الإمام. جمهور العلماء على أن سنة الواحد. أجمع العلماء على أن الصف الأول.</p>
	<p>الفصل الرابع: في معرفة ما يجب على المأموم. في صلاة القائم خلف القاعد. الفصل الخامس: في صفة الاتباع. الفصل السادس: فيما حمله الإمام عن المأموم. الفصل السابع: في الأشياء التي إذا</p>

	فسدت لها.
	الباب الثالث من الجملة الثالثة. الفصل الأول: وجوب الجمعة ومن تجب عليه. الفصل الثاني: في شروط الجمعة. الفصل الثالث: في أركان الجمعة وفيه خمس مسائل. الفصل الرابع: في أحكام الجمعة.

Materi-materi yang diatas, santri Gontor kelas 5 KMI dan kelas 6 KMI diajarkan fikih dengan pendekatan *multi mazhab* menggunakan kitab *Bidāyatul Mujtahid*. Metode pendekatan *multi mazhab* yang diajarkan berupa penguasaan tentang dasar-dasar fikih Imam Syafi'i yang kemudian diperkuat dengan hadits *Balūghulmarom* maka metode pendekatan lintas mazhab yang terkonfigurasi dalam karya Ibnu Rusydi dianggap tepat sebagai basis pengembangan mazhab Imam Syafi'i untuk dikomparasikan dengan mazhab-mazhab lain. Selain itu, proses pembelajarannya menggunakan metode ceramah, pemahaman dan diskusi. Namun, proses pembelajarann dibatasi pada beberapa bab saja yang dianggap penting dan menjawab realitas serta problem kekinian yang acapkali muncul di masyarakat, yaitu penjelasan tentang thaharah dan ruang lingkupnya dan shalat dan varian struktur turunannya.

Berdasarkan uraian diatas, pada dasarnya lanskap model fikih ibadah komunitas PMDG sebagaimana yang dikemukakan oleh Moh. Anas Kholish selaku alumni PMDG Tahun 2003 dan pemerhati inklusivisme mazhab di Indonesia menyatakan bahwa fikih yang diajarkan PMDG sangat berperan dan berpengaruh signifikan dalam menyikapi keragaman mazhab fikih di Indonesia. Menurutnya, fikih inklusif yang diajarkan PMDG sangatlah tepat. Karena, berawal dari kelas satu sampai kelas tiga, santri diajarkan fikih Imam Syafi'i

sebagai basis pengetahuan fikih bermazhab Syafi'i. Kemudian, kelas empat, santri diajarkan fiqih berbasiskan pada *hadits ahkam* karya Ibnu Hajar al-Atsqolani. Dan selanjutnya, mereka diajarkan fikih *multi mazhab* berbasiskan pada kitab *Bidāyatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd.³⁴⁶

Di samping itu, PMDG juga juga memperkuat fikih ibadah komunitasnya melalui beberapa kegiatan *hidden curriculum* yang secara sengaja diajarkan kepada para santrinya, antara lain:

1. *Fathul Kutub*. Kelas 5 dan kelas 6 juga dilatih untuk membaca kitab-kitab berbahasa Arab seperti kita-kitab klasik dan kontemporer melalui kegiatan Fathul Kutub. Pada kegiatan ini, para santri diberi tugas untuk membahas persoalan-persoalan tertentu dalam akidah, fiqih, hadist, tafsir, tasawuf, dan lain-lain. Mereka kemudian membuat dan menyerahkan laporan tertulis mengenai hasil kajiannya. Laporan tersebut disampaikan kepada asatidz pembimbing untuk dievaluasi.
2. Penulisan karya ilmiah. Kelas 6 sebelum lulus diwajibkan untuk menulis karya ilmiah tentang berbagai persoalan keagamaan dan kemasyarakatan dalam bahasa Arab dibawah bimbingan asatidz.

Di samping kegiatan-kegiatan tersebut baik mandiri maupun kerjasama dengan pihak lain, PMDG selalu mengadakan pendidikan, pelatihan, penataran, dan kegiatan-kegiatan lainnya yang mendukung dalam meningkatkan kualitas pemahaman fikih bagi santrinya. Di sisi lain, santri juga ditekankan pada internalisasi level afeksi berbasiskan kognitif yang komphrensip baik verbal melalui nasehat Kiai dan asatidz, maupun virtual melalui media-media yang tersedia di PMDG. Hal ini yang kemudian dibiasakan melalui pembiasaan agar mereka mampu untuk hidup berdampingan dengan para santri lain yang berbeda mazhab (*learn to live together*). Selain itu, santri juga dituntut untuk berpengetahuan yang luas mengenai fikih sehingga mereka juga diharapkan mampu menerima konsekuensi dari varian mazhab fikih

³⁴⁶ Moh. Anas Kholish, Wawancara, 2023, Malang.

yang ada dan mereka mampu secara fleksibel menerima perbedaan fikih yang nantinya akan terjadi dan mungkin ditemui di lingkungan masyarakatnya.

Pada aras yang sama, berdasarkan pengamatan penulis selama menjadi santri dan dilanjutkan menjadi alumni yang mengabdikan di Gontor hingga saat ini, Panca Jiwa PMDG turut menjadi katalisator inklusivisme fikih komunitas PMDG.³⁴⁷ Ruh ikatan persaudaraan antar muslimin dan uoh egalitarian yang tercermin dari poin Panca Jiwa yaitu *ukhuwah Islāmiyah* dan kebebasan ikut di transmisikan dalam bentuk kurikulum pembelajaran dan kurikulum keseharian santri. *Ukhuwah Islāmiyah* menurut penuturan Ahmad Qiram as-Suvi alumni yang berlatar belakang NU dan Tarekat, bahwa *Ukhuwah Islāmiyah* merupakan salah satu pilar persaudaraan universal dari kedua pilar yang lainnya yaitu *Ukhuwah Waṭaniyyah* dan *Insāniyah*. Jika *Ukhuwah Waṭaniyyah* dan *Ukhuwah Insāniyah* selama ini lebih populer untuk diurus utamakan, tidak lain karena kedua *Ukhuwah* tersebut merupakan *global political will* yang menjadi konsensus Negara-negara *nation state*. Akan tetapi *Ukhuwah islāmiyyah* menjadi terabaikan karena friksi-friksi *Ukhuwah Madhhabiyyah* lebih dominan dan determinan, sehingga inilah yang terjadi sesama muslim. *Ukhuwah Madhhabiyyah* yang lebih dominan dan determinan tersebut pada akhirnya dijadikan sebagai alat mensegeregasi dan mengalienasi.³⁴⁸

Formulasi fikih ibadah komunitas PMDG yang tidak kalah penting adalah diktum kebebasan sebagaimana yang disebutkan dalam Panca Jiwa. Sebab, kebebasan merupakan unsur penting dari sisi kemanusiaan manusia, tidaklah dianggap manusia apabila manusia diperbudak dan dibatasi hak-haknya untuk berbuat kearah yang positif. Menurut Ustadz Muhajir, poin kebebasan setelah *Ukhuwah Islāmiyyah* dalam konteks bermazhab merupakan upaya PMDG untuk

³⁴⁷ Observasi, Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo dari tahun 1987 hingga 2022.

³⁴⁸ Ahmad Qiram as-Suvi, Wawancara, 2023, Malang.

membebaskan pilihan-pilihan para santrinya dalam bermazhab sehingga pilihan tersebut tidak akan memantik perpecahan, sebab *Ukhuwah Islāmiyyah* telah ditanamkan terlebih dahulu.³⁴⁹ Hal ini diakui oleh Faris santri kelas 6 KMI, ia mengatakan bahwa “dengan poin kebebasan setelah *Ukhuwah Islāmiyyah* melahirkan konsekuensi-konsekuensi aman tanpa takut adanya perpecahan dengan perbedaan yang kami pilih untuk kami memilih mazhab manapun yang kompatibel menurut pengetahuan kami”.³⁵⁰ Pada titik ini berdasarkan pendapat Ustadz Riza dan Faris, poin *ukhuwah Islāmiyyah* dan kebebasan yang terjewantahkan dalam Panca Jiwa tidak membenarkan adanya otoritarianisme bermazhab, sebaliknya fikih komunitas PMDG diharapkan dapat menjadi perekat umat sebagaimana spirit Trimurti PMDG dengan ungkapan “*Gontor berdiri di atas dan untuk semua golongan*”.

Pengamatan penulis di atas turut diamini sekali lagi oleh Ahmad Qiram as-Suvi, beliau mengatakan bahwa “*ukhuwah Islāmiyyah* dan kebebasan dalam poin Panca Jiwa tersebut merupakan piranti penting santri dalam memoderasi perbedaan antar mazhab. Namun, tak banyak yang hadir untuk memotret otoritarianisme bermazhab ketimbang otoritarianisme antar agama maka santri PMDG harus hadir sebagai seorang yang telah dikognisikan dan mempraktikkan *ukhuwah Islamiyah* selama berada di Pondok”.³⁵¹ Realitas eksis ini harus dilihat sebagai *conditio sine qua non* maka sangat penting memprioritaskan *ukhuwah Islāmiyyah* diatas *ukhuwah-ukhuwah* lainnya dengan mewajarkan kebebasan pilihan yang diambil oleh individu muslim dan muslimah dalam bermazhab.

Apa yang disampaikan oleh Ahmad Qiram as-Suvi, juga turut dilegitimasi oleh Fakhir Nadhir santri kelas 6 KMI, ia mengatakan bahwa “dengan bekal *ukhuwah Islāmiyyah* yang telah diajarkan dan dipraktikkan dipondok cukup dapat saya rasakan, dan saya rasa begitu

³⁴⁹ Muhajir, Wawancara, 2022, Gontor.

³⁵⁰ Faris, Wawancara, 2023, Gontor.

³⁵¹ Ahmad Qiram as-Suvi, Wawancara, 2023, Malang.

juga dengan teman-teman saya ketika kembali kerumahnya masing-masing, kami mampu dengan ikhlas berdiri sebagai makmum atau sebagai imam yang berbeda mazhab, sehingga panca jiwa sangat mendukung jiwa-jiwa toleransi antar mazhab ketika kami dirumah”.³⁵² Selain itu, berbagai uraian yang disampaikan Sofiyullah Haq, Ahmad Qiram as-Suvi, ustadz Riza, ustadz Fauzul Halim, Fakhir Nadhir dan Faris menunjukkan bahwa peranan PMDG dalam membentuk komunitas fikih PMDG yang inklusif bukan hanya sebatas penanaman dari sisi kognitif saja akan tetapi lebih daripada itu, PMDG menerapkannya pada tataran praksis. Hal ini terbukti dari afirmasi yang sudah diuraikan oleh para santri dan alumni dengan kemampuan yang ditunjukkan mereka menjadi perekat umat dalam kondisi mazhab yang berbeda-beda di masyarakat. Kendati secara institusional PMDG sebagai Pondok Pesantren tidak pernah mendiklaim dirinya dalam bermazhab. Namun, PMDG juga tidak membatasi para santrinya secara etis untuk memilih mazhab apa yang ia pilih disisi yang lain.

Di samping itu, PMDG lebih memilih membiarkan perbedaan tersebut sebagai kekayaan *khazanah* intelektual yang harus disyukuri tanpa intervensi seperti mensingkretiskan mazhab yang dianut oleh santrinya, sebaliknya PMDG mengkombinasikannya secara harmonis dan elektis. Mereka dibiasakan berdebat dan berdiskusi secara terbimbing dalam perbedaan melalui kegiatan *fathul kutub* yang diberikan kepada santri kelas 5 dan kelas 6, lalu kembali berdamai ketika perbedaan tersebut di praktikan dalam keseharian mereka. Kondisi tersebut sebagaimana pengamatan penulis sebagai *Participant Observer* sekaligus pengasuh PMDG Kampus Aceh, *ukhuwah Islāmiyyah* merupakan pondasi penting yang telah dikonstruksikan oleh para *Founding father* PMDG, sehingga dalam kondisi dan paham Islam apa saja, sebagaimana di Aceh yang menerapkan syariat Islam secara total, Gontor dapat diterima dengan baik oleh masyarakat dan para pemimpin-pemimpin Islam Aceh. Sehingga pada titik ini *Ukhuwah Islāmiyyah* yang telah ditanamkan

³⁵² Fakhir Nadhir, Wawancara, 2023, Malang.

kepada santri merupakan basis perekat *ukhuwah-ukhuwah* lainnya termasuk didalamnya *Ukhuwah Insāniyyah* dan *ukhuwah waṭaniyyah*.³⁵³ Menguatkan apa yang saya amati dan rasakan, para pimpinan PMDG dari generasi ke generasi terus mengkonstruksi santrinya untuk mampu menjadi perekat umat dan lentera-lentera ditengah berbagai perbedaan. Sebab, PMDG berdiri di atas dan untuk semua golongan merupakan konsekuensi etis bagi alumni PMDG agar dapat hidup pada medan apa saja dan kondisi apa saja.

Berdasarkan uraian dan paparan inklusivitas fikih komunitas PMDG diatas maka akan menjadi kesadaran yang *living* bagi para santri ketika akhlak diposisikan secara suprematif diatas fikih. Sebab menurut Jalaludin Rakhmat pemahaman fikih dan penerapannya harus selaras dengan nilai-nilai moral yang terkandung dalam ajaran Islam.³⁵⁴ Dia menyoroti bahwa fikih seharusnya tidak hanya menjadi sekumpulan aturan dan peraturan hukum, tetapi juga mengarahkan umat Muslim untuk bertindak dengan akhlak yang baik. Menurut Muhammad Akrim Mariyat, diajarkan fikih yang beragam di PMDG sebagai bentuk pemberian pemahaman kepada para santri agar para santri lebih memahami perbedaan dalam fikih. Di PMDG diajarkan berbagai mazhab supaya bebas berfikir dan bertindak, sehingga yang mana yang cocok dengan Rasulullah itulah yang diterapkan. Kalau masalah khilafiyah itu tidak dipertentangkan.³⁵⁵

4.2. Praktik dan Habitus Fikih Ibadah Inklusif di Komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor

Fikih ibadah komunitas PMDG merupakan produk pemikiran Trimurti sebagai pendiri pondok yang terinstitusi secara matang. Fikih komunitas PMDG sejak awal di disain secara inklusif dan toleran sebagai jawaban atas kegelisahan Trimurti tentang *Ukhuwwah*

³⁵³ Observasi Peneliti, 2023, Gontor.

³⁵⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, hlm. 47-48

³⁵⁵ Muhammad Akrim Mariyat, wawancara, 2023.

Islāmiyyah yang terfragmentasi secara ideologis. Inklusifitas fikih komunitas PMDG tersebut tidak bisa dilepaskan dari berbagai latar belakang para santri yang multikultural baik dari sisi mazhab fikih atau kultur kebudayaan. Berbagai kebhinekaan dan multikulturalitas mazhab tersebut berhasil dirajut dan di sulam oleh para Kiai dan para pimpinan PMDG melalui praktik dan habituasi berfikih santri yang secara toleran.

Dalam perspektif Pierre Bourdieu habitus merupakan hasil dari proses sosialisasi dan pembentukan identitas yang berlangsung selama kehidupan seseorang.³⁵⁶ Hal ini dipengaruhi oleh lingkungan sosial, keluarga, sekolah, dan lembaga-lembaga lain yang memainkan peran penting dalam membentuk kepribadian individu. Habitus memengaruhi cara individu memahami dunia, menginterpretasikan pengalaman, dan mengambil keputusan. Pola-pola habitus membentuk "kemungkinan dan batasan" dalam tindakan dan pilihan individu, mempengaruhi preferensi, nilai-nilai, dan praktik hidup sehari-hari. Lebih lanjut, habitus juga berinteraksi dengan struktur sosial. Bourdieu menekankan bahwa struktur sosial memainkan peran penting dalam membentuk habitus individu, dan sebaliknya, habitus individu berkontribusi pada reproduksi struktur sosial yang ada. Interaksi antara habitus dan struktur sosial ini membentuk perubahan sosial, pemeliharaan hierarki sosial, dan reproduksi ketimpangan dalam masyarakat.

Gagasan teoritis Bourdieu tentang habitus tersebut sangatlah relevan jika dikaitkan dengan proses pembiasaan fikih komunitas PMDG yang di disain inklusif dan toleran tersebut. Para Kiai terus menghabituaikan para santri dengan kebhinekaan fikih sebagai sebuah khazanah kekayaan bukan sebagai ancaman. Terciptanya dan terbentuknya habitus fikih komunitas PMDG yang inklusif tersebut selaras dengan teori yang dikemukakan James A Banks. Dalam perspektif tinjauan teoritisnya James A Banks membagi empat model

³⁵⁶ Perre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, (Harvard University Press, 1987), hlm. 564

tahapan dalam upaya merajut kehidupan masyarakat yang multikultural,³⁵⁷ pertama Integrasi Pengetahuan tentang Budaya: menurut Banks siswa didorong untuk belajar tentang budaya mereka sendiri dan budaya orang lain. Mereka juga mempelajari nilai-nilai, norma, dan tradisi budaya yang berbeda dalam konteks penerapan fikih komunitas PMDG yang inklusif para pimpinan PMDG menintegrasikan para ustadz dan santri serta alumni yang terdiri dari berbagai latar belakang mazhab fikih untuk tidak saling membangun di dorong untuk friksi. Pada waktu yang bersamaan para pimpinan PMDG mendorong untuk bertukar pengalaman tentang budaya fikih setiap individu dan santri yang ada di PMDG. Habitus inilah yang menjadikan para santri dan alumni PMDG mampu bersikap inklusif ditengah kebhinekaan mazhab fikih yang ada di Indonesia dan dunia.

Kedua, Pengurangan Prasangka. Menurut James A Banks siswa didorong untuk mempelajari tentang prasangka dan diskriminasi yang mungkin ada di masyarakat. Mereka belajar untuk mengidentifikasi dan mengurangi prasangka mereka sendiri, serta untuk menghormati dan menghargai perspektif budaya yang berbeda, dalam konteks penerapan fikih komunitas PMDG yang inklusif para pimpinan PMDG mengajarkan dan mendorong para para ustadz dan santri serta alumninya untuk tidak *sū'uzzon* atau membangun prasangka buruk terhadap para santri yang berbeda mazhab fikih sehingga sebagai konsekuensinya para santri di PMDG mampu hidup berdampingan kendati mereka berbeda mazhab fikih.

Ketiga, kurikulum asesmen berorientasi budaya. Menurut James A Banks siswa di dorong untuk belajar melalui kurikulum yang mencakup pengalaman dan materi yang relevan dengan budaya mereka sendiri dan budaya orang lain. Kurikulum ini membantu siswa membuat koneksi antara pelajaran akademik dan kehidupan sehari-hari mereka. Dalam konteks penerapan fikih komunitas PMDG yang inklusif pimpinan PMDG dan Trimurti mendisain kurikulumnya

³⁵⁷ James A Banks, *An Introduction to Multicultural Education*, (Allyn and Bacon Press, 2002), hlm. 143

dengan kurikulum multi-mazhab yang tidak mencerabut mazhab original santri, disain ini dianggap efektif untuk membentuk habitus santri yang inklusif dan multikultural.

Keempat, tindakan sosial. Menurut James A Banks siswa didorong untuk mengambil tindakan sosial positif dalam menghadapi ketidakadilan dan diskriminasi. Mereka belajar bagaimana berpartisipasi dalam perubahan sosial yang mempromosikan kesetaraan dan keadilan. Dalam konteks penerapan fikih komunitas PMDG yang inklusif para pimpinan PMDG memformulasikan tentang fikih yang non-diskriminatif. Dalam implementasinya pemilihan struktur organisasi santri tidak memandang latar belakang ormas dan mazhab fikih, semuanya di konstruk untuk siap dipimpin dan memimpin. Santri yang Muhammadiyah harus siap dipimpin oleh santri NU begitu pula sebaliknya santri NU harus siap dipimpin oleh santri Muhammadiyah atau sejenisnya.

Apa yang diungkapkan oleh James A Banks di atas sebangun dengan pengamatan peneliti dilapangan. Berdasarkan observasi penulis sebagai *participants observer* selama menjadi santri di PMDG dan menjadi ustadz hingga hari ini, fikih ibadah di PMDG tidak hanya menasar pada tataran kognitifnya saja, namun internalisasi nilai-nilai kognitif tersebut diiringi dengan pembiasaan dalam bentuk penugasan.³⁵⁸ Hal ini turut diafirmasi oleh Kholish, dimana ia menyatakan bahwasanya proses pembentukan fikih inklusif di PMDG itu pertama diarahkan, selanjutnya diberi penugasan dan tidak lupa disetiap penugasan ada pengawalan.³⁵⁹ Sehingga inilah yang menjadi formulasi fikih komunitas PMDG yang inklusif, yang bukan hanya memahami perbedaan adalah rahmat dari segi verbal saja, namun dapat mengimplementasikan rahmat dari suatu perbedaan dalam bentuk praksis, sehingga pada titik ini PMDG bukan hanya berhenti

³⁵⁸ Observasi, Pondok Modern Darusslam Gontor Ponorogo dari tahun 1987 hingga 2022

³⁵⁹ Moh. Anas Kholish, Wawancara, 2023, Malang.

pada pengetahuan yang *learn to know* saja, lebih dari pada itu *learn to do*.

Dalam konteks ‘*ubūdiyyah*, setelah santri mendapatkan pelajaran fikih ibadah dibangku kelas dengan kurikulum yang disampaikan para asatidz dari jam 07.00 sampai jam 12.30, selanjutnya praktik berfikh santri difokuskan secara praksis di lingkup asrama masing-masing dengan pengawalan *mudabbir* asrama.³⁶⁰ Mereka dijadwal untuk menjadi imam oleh para *mudabbir* tanpa mengenal latar belakang mazhab, lanskap inilah menurut Ahmad Qiram fikih komunitas PMDG menemukan titik legitimasinya sebagai fikih yang inklusif. Ustadz Syarif Abadi juga menyatakan bahwa fikih komunitas PMDG tidak hanya menekankan pada titik kurikulum pembelajarannya saja, namun juga pada kurikulum *daily activity* sebagai contoh, santri diajarkan juga saling menghargai pendapat satu sama lain yang saling menguatkan di dalam satu kelompok dengan tetap didalam koridor dan konteks pembahasan melalui pengawasan seorang pembimbing yang mengarahkan.³⁶¹

Dengan adanya kebebasan dalam praktik ‘*ubūdiyyah*, apapun bentuk penyeragaman kepada mazhab tertentu dengan alasan cenderung kepada mazhab tersebut tidak pernah terjadi, kecuali dengan alasan pendidikan.³⁶² Sebagaimana observasi yang peneliti lakukan, hingga saat ini uniformitas atau penyeragaman tetap ada dalam beberapa praktik ibadah para santri. Pada satu sisi penyeragaman dengan praktik ibadah yang lebih cenderung kepada tradisi Nahdlatul Ulama, disisi yang lain juga pada praktik yang lebih cenderung pada tradisi Muhammadiyah secara bersamaan dalam satu waktu. Penyeragaman tersebut seperti dzikir dengan suara yang keras dan lantunan pujian sebelum sholat yang lebih cenderung kepada tradisi Nahdlatul Ulama, dilain sisi terdapat juga tradisi Muhammadiyah dimana tidak melakukan tahlilan ketika ada santri meninggal.

³⁶⁰ Observasi Peneliti

³⁶¹ Syarif Abadi, Wawancara, 2022, Gontor.

³⁶² Hafid Hardoyo, “Kurikulum Tersembunyi Pondok Modern Darussalam Gontor”. *At Ta’dib*. Vol. 4 No. 2, (2019), hlm. 195.

Lebih dari pada itu, santri bebas mengekspresikan praktik beribadah menurut mazhab mereka masing-masing, bahkan ketika imam dan makmum berbeda mazhab dalam satu jamaah maka para santri tetap mengikuti praktik sholat ‘*ala* mazhab yang sedang dilakukan imam. Kondisi ini turut diafirmasi oleh Ustadz Winka Ghozi Nafi, menurutnya fikih inklusif di PMDG dapat dilihat dari aktivitas ibadah santri yang cukup beragam dan perpaduan sistem fikih yang diterapkan oleh PMDG itu sendiri.³⁶³ Misalnya saja aktivitas ibadah santri dibiarkan mengalir sesuai dengan keyakinan fikih para santri sebelum masuk Gontor. Masalah-masalah *ikhtilāfiyyah* yang sering ditemui di masyarakat dapat saling berdampingan dan toleran di PMDG. *Absolutely truth claim* dan *Blind Obidiance* tidak pernah ditemukan di kalangan santri pada saat melakukan aktivitas ibadah dan mereka juga tidak menjadi cerobong otoritas kebenaran satu-satunya terhadap praktik ‘*ubūdiyyah* yang berbeda satu sama lain. Semuanya hidup dengan rukun tanpa ada konflik keyakinan fikih.

Secara filosofis apa yang menjadi habitus tentang fikih komunitas PMDG yang inklusif tersebut sebangsaun dengan tesis John Rawls. Dalam teorinya yang mengatakan, bahwa pentingnya keadilan dalam masyarakat yang pluralistik dan beragam, seperti di PMDG. Ia berpendapat bahwa masyarakat yang adil harus memperlakukan semua warga dengan cara yang sama, dengan mengakui dan menghormati kebebasan dan hak-hak dasar mereka.³⁶⁴ Dalam konteks multikulturalisme, ini berarti bahwa setiap individu atau kelompok budaya memiliki hak yang sama untuk mempertahankan dan merayakan identitas budaya mereka.

Rawls juga mengembangkan konsep “pita kelenturan” (*the veil of ignorance*) dalam teorinya, yang mengharuskan kita untuk membayangkan diri kita sebagai individu yang tidak mengetahui

³⁶³ Winka Ghazi Nafi, Wawancara, 2023, Gontor.

³⁶⁴ John Rawls, *Teori Keadilan: Dasar-dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 563-570

posisi sosial, kekayaan, atau identitas budaya kita sendiri.³⁶⁵ Dalam konteks multikulturalisme, ini dapat diartikan sebagai mengakui bahwa tidak ada satu budaya atau kelompok yang memiliki posisi yang lebih tinggi atau lebih penting secara inheren. Dengan mempertimbangkan keadilan dari sudut pandang yang tidak memihak, kita diharapkan dapat memperlakukan semua kelompok budaya secara adil dan setara. Itu artinya fikih komunitas PMDG yang inklusif dibangun dengan teori keadilan John Rawls yang menghargai multikulturalisme mazhab fikih yang heterogen. Tidak ada diskriminasi di PMDG dikarenakan latar belakang fikih yang berbeda

Apa yang diungkapkan oleh John Rawls tentang pentingnya menghargai perbedaan secara adil juga pernah diselorohkan oleh Ibnu Rusyd dalam karyanya *Bidāyatul mujtahid fi nihāya al-muqtaṣid*. Dalam *magnum opus*-nya tersebut Ibnu Rusyd memandang perbedaan mazhab fikih sebagai sesuatu yang positif dan bermanfaat. Menurutnya, perbedaan mazhab merupakan hasil dari keragaman interpretasi dan pendekatan dalam memahami hukum Islam. Ibnu Rusyd menganggap perbedaan ini sebagai sumber kekayaan dan rahmat karena melibatkan refleksi yang mendalam dan pemikiran kritis.³⁶⁶

Ibnu Rusyd mengemukakan bahwa perbedaan mazhab fikih dapat memungkinkan manusia untuk memahami hukum Islam dengan lebih baik, karena mereka mempertimbangkan berbagai sudut pandang dan pendekatan yang berbeda. Pemikiran ini mengakui bahwa tidak ada satu pendapat atau mazhab yang memiliki monopoli kebenaran mutlak dalam memahami dan menerapkan hukum Islam. Dalam pandangan Ibnu Rusyd, perbedaan mazhab fikih juga mendorong individu untuk menggunakan akal sehat dan pemikiran kritis dalam mengevaluasi pendapat yang ada. Ia mendorong manusia untuk merujuk pada sumber-sumber otoritatif Islam, seperti Al-

³⁶⁵ John Rawls, *Teori Keadilan: Dasar-dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara*, hlm. 46

³⁶⁶ Ibnu Rusyd, *Bidāyatul Mujtahid, Terjemahan Oleh Abu Ahmad Al Majdi*, hlm. xii

Qur‘ān dan hadits, serta menggunakan kemampuan rasional mereka untuk memahami dan menafsirkan hukum dengan bijaksana. Pendekatan Ibnu Rusyd ini menekankan pentingnya menghargai perbedaan, menghindari fanatisme buta, dan mempromosikan diskusi terbuka dan kritis dalam memahami hukum Islam. Perbedaan mazhab fiqih, menurutnya, bukanlah sumber konflik, tetapi dapat menjadi sumber kekayaan dan rahmat dalam pengembangan pemahaman agama yang lebih komprehensif.

Dalam konteks ke-Indonesiaan Nurcholish Madjid seorang intelektual muslim alumni PMDG juga pernah menyampaikan tentang pentingnya manifestasi praksis fikih inklusif yang “*Rahmatan Lil ‘Ālamīn*”. Menurutnya fikih harus di reorientasi dari fikih otoritarianisme menuju fikih yang berwawasan kemanusiaan universal. Sebab jika fikih mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan universal maka fikih akan digilas oleh roda peradaban. Lebih jauh dari pada itu Madjid juga berpendapat bahwa esensi dari ajaran agama adalah pesan universal cinta, kasih sayang, dan perdamaian.³⁶⁷ Ia mengajukan konsep “Islam yang *Rahmatan Lil ‘Ālamīn*”, yang berarti Islam sebagai rahmat bagi semesta alam. Konsep ini menekankan bahwa Islam bukan hanya untuk kepentingan Muslim sendiri, melainkan juga sebagai sumber kebaikan bagi semua umat manusia dan alam semesta.

Pemikiran inklusivisme Madjid¹ juga menekankan pentingnya menghargai dan mengakui keberagaman agama termasuk didalam keberagaman mazhab fikih. Ia mengajukan bahwa semua agama dan mazhab fikih memiliki hak yang sama untuk dihormati dan dipraktikkan. Dalam perspektifnya, perbedaan agama dan mazhab fikih bukanlah suatu halangan, tetapi justru merupakan sumber kekayaan dan kesempatan untuk saling belajar dan memperkaya pemahaman agama dan mazhab fikih.

³⁶⁷ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang masalah keiman, kemanusiaan dan kemodernan*, (Jakarta: Yayasan wakaf Paramadina, 1992), hlm. 542

Madjid mendorong dialog antaragama dan antar mazhab fikih untuk saling menghormati dan mencari kesamaan nilai serta tujuan bersama. Ia percaya bahwa melalui dialog dan interaksi yang terbuka, kita dapat membangun pemahaman yang lebih baik, mengatasi prasangka, dan menciptakan kerukunan antarumat beragama. Pemikiran inklusivisme beragama Nurcholish Madjid telah memberikan sumbangan penting dalam mempromosikan toleransi, harmoni, dan kerjasama antaragama di Indonesia. Pemikirannya juga terus mempengaruhi diskusi dan gerakan inklusivisme beragama di tingkat internasional. Itu artinya Madjid bukan hanya mendorong inklusivisme beragama secara makro akan tetapi Madjid juga mendorong inklusivisme agama secara mikro di level internal umat Islam.

Pentingnya gagasan inklusivisme fikih di internal umat Islam *ala* Madjid tersebut, telah berhasil di praktikan secara praksis dalam bentuk inklusivisme ‘*ubūdiyyah*. Dalam praktik sholat lima waktu di PMDG misalnya, seluruh santri dari kelas 1 sampai kelas 4 dijadwal untuk menjadi imam dikamarnya masing-masing kecuali sholat maghrib. Penjadwalan tersebut dilakukan oleh para *mudabbir* tanpa memandang latar belakang mazhab para santri. Dalam konteks sholat maghrib penjadwalan dilakukan oleh pengasuhan santri dengan memberikan jadwal kepada santri kelas 6 untuk mengimami santri dengan mazhab yang berbeda-beda. Tidak ada penyeragaman dalam praktik sholat, seluruh santri yang diamanatkan untuk menjadi imam bebas mengekspresikan ajaran mazhab yang ia ikuti.³⁶⁸

Corak mazhab ‘*ubūdiyyah* yang dipraktikan oleh imam tersebut tentunya berimplikasi pada perbedaan versi yang berbeda dengan Sebagian lainnya. Misalnya Sebagian melakukan pembacaan “bismillah” dalam hati sehingga tidak dapat didengarkan oleh makmum, sementara di pihak lain ada pula yang melakukannya secara *jahr* di mana para makmum dapat mendengarkan bacaan “bismillah”. Ada Sebagian imam yang membacakan secara keras dan ada pula

³⁶⁸ Observasi Peneliti

imam yang membacakan secara *sirr* tanpa didengar oleh para makmum. Praktik tersebut tidak juga menjadi persoalan bagi komunitas PMDG. Baik dari kubu NU dan Muhammadiyah atau sejenisnya tidak mempermasalahkan ada atau tidaknya pembacaan *bassmallah* secara *sirr* atau *jahr*.

Potret unik toleransi dalam beribadah di kalangan komunitas PMDG semakin menarik untuk dihidangkan, sebab belum ada peristiwa bubarnya suatu praktik *'ubūdiyyah* karena ada perbedaan pendapat. Tidak ada makmum yang keluar dari sholat karena perbedaan praktik *'ubūdiyyah*. Hal ini menunjukkan adanya keterbukaan di kalangan para santri yang didasari pengetahuan luas sehingga tidak terlalu kaku, sebaliknya mereka lebih fleksibel dan menyesuaikan saja sesuai dengan praktik yang dilakukan oleh imam. Baik santri yang menjadi imam dan makmum tidak mencari-cari kesalahan dan mengklaim bahwasanya praktik *'ubūdiyyah* yang ia lakukan merupakan satu-satunya kebenaran sehingga mengakibatkan terjadinya disintegrasi di dalam pesantren.

Maka pada titik ini, model fikih inklusif komunitas PMDG menjadi hal yang menarik untuk dianalisis karena sikap toleransi para santri terhadap praktik *'ubūdiyyah*. Indikator penilaian yang dapat dijadikan dasar menilai toleransi dalam beribadah adalah sikap saling menerima perbedaan dan juga tidak saling menyalahkan pihak yang tidak mengikutinya. Namun, Kiai sebagai pimpinan dan pemegang kekuasaan di komunitas PMDG tidak melarang santri untuk mengikuti tradisi ibadah yang mereka praktikan dengan mazhab pilihannya.

Pada titik ini terdapat perbedaan yang signifikan antara PMDG yang bergenre modern dengan mayoritas Pondok Salaf. Dalam konteks peranan Kiai, Kiai PMDG tidak menjadi otoritarian untuk mengurus atau intervensi varian *'ubūdiyyah* yang santri ikuti, dalam artian lain Kiai menyerahkan urusan praktik *'ubūdiyyah* kepada santrinya dan tidak menyeragamkan praktik *'ubūdiyyah* yang Kiai ikuti, hal ini berbeda dengan peran aktif Kiai Pondok Salaf. Kendati

demikian bukan berarti Kiai PMDG tidak memiliki kesempatan untuk melakukan pengawalan terhadap praktik *'ubūdiyyah* para santri sholat. Kiai diberikan kesempatan untuk mengimami santri sholat ketika sholat Jumat dan di beberapa even-even tertentu, disisi yang lain Kiai seringkali ikut menjadi makmum ketika santri yang mengimami.

Hal ini turut diafirmasi Ahmad Qiram as-Suvi sebagai santri, ustadz dan alumni yang pernah menjadi pengurus bagian Ta'mir Masjid. Ia menyatakan bahwasanya tidak ada penyeragaman bacaan sholat para santri kedalam satu model bacaan, maka perbedaan bacaan dalam *iftitāh*, bacaan “syayyidīnā” dalam *tahiyyat al- awwal* dan *akhir* dan pembacaan basmallah dengan *jahr*, dapat ditemui dan harus dimaklumi selama santri tidak keluar dari bacaan sholat yang telah disunnahkan Nabi Muhammad dalam hadist-hadist beliau.³⁶⁹ Potret ini juga terlihat dalam praktik pembacaan doa qunut, menurut penuturan Ustadz Ghazi, pembacaan qunut menyesuaikan kepada imam. tidak ada pengahrusan untuk pakai qunut ataupun sebaliknya.³⁷⁰

Meskipun adanya dua perspepsi yang berbeda yang pasti tidak memunculkan konflik di antara para santri. Rasa saling menghormati dan menghargai tetap saling terbangun di kalangan santri. Wujud kongkrit rasa saling toleransi di antara para santri ini diwujudkan dengan mengikuti imam shalat subuh yang meskipun berasal dari kalangan NU yang kalangan Muhammadiyah tetap mengikutinya dengan menggunakan qunut sebagaimana yang dipraktikkan oleh kalangan NU atau sejenisnya.

Begitu pula dalam hal orang yang menjadi Imam berasal dari kalangan Muhammadiyah yang pada kenyataan empiris tidak menggunakan qunud, di mana para santri dari kalangan NU tetap mengikuti imam dari Muhammadiyah atau sejenisnya meskipun tanpa adanya qunud. Perbedaan antara ada qunud dengan tiada qunud

³⁶⁹ Ahmad Qiram as-Suvi, Wawancara, 2023, Malang.

³⁷⁰ Winka Ghazi, Wawancara, 2022, Gontor.

bukanlah persoalan yang substansial, tapi masalah ini dianggap oleh para santri sebagai bagian dari rahmat Allah yang harus disyukuri dan masuk ke dalam kategori *furū'iyah* (cabang).

Praktik ibadah lainnya yang dipraktikkan secara berbeda yaitu pada saat melaksanakan sholat jumat. Salah satu hal yang wajib ada yaitu azan. Azan yang dipraktikkan oleh komunitas PMDG ada yang dilakukan dengan dua kali azan dan ada pula yang dilakukan hanya sekali azan. Umumnya yang melakukan dua kali azan adalah dari kalangan NU, sedangkan dari kalangan Muhammadiyah mempraktikkan satu kali azan.³⁷¹ Praktik azan dua kali yang seringkali dilakukan pada hari Jumat tidak terlepas pula dari faktor sosiologi komunitas tertentu. Terjadinya azan satu kali dan dua kali di PMDG ini disebabkan karena adanya kemajemukan sebagai konsekuensi logis dari heterogenitas primordialitas para santri. Adanya kalangan NU, Muhammadiyah atau sejenisnya yang menjadi komponen penting keberadaan di PMDG turut berkontribusi dan mempengaruhi dilakukannya azan dua kali atau azan satu kali. Bagi santri yang berasal dari kalangan NU melakukan azan dua kali dipersilahkan, begitu juga bagi Muhammadiyah yang melaksanakan azan satu kali dipersilahkan. Hal yang terpenting adalah penerimaan dari komunitas tersebut terhadap praktik keberagaman.

Kenyataan yang dilakukan oleh komunitas PMDG dengan menyatukan dua pemahaman yang berbeda dalam satu masjid menjadi suatu hal yang langka dan jarang ditemukan di luar PMDG. Di luar PMDG yang sering dipraktikkan oleh masyarakat pada umumnya yaitu dengan mengikuti sesuai dengan pemahamannya masing-masing. Bagi orang NU yang berasal di luar PMDG melaksanakan shalat jumat di masjid yang melakukan azan dua kali, sedangkan di kalangan Muhammadiyah mengikuti shalat jumat di masjid khusus Muhammadiyah.

³⁷¹ Observasi Peneliti

Perbedaan dalam konteks azan ini bukan mendorong santri kalangan Muhammadiyah tidak mengikuti sholat jumat bila dilakukan azan dua kali. Begitu pula tidak mengakibatkan santri dari kalangan NU untuk tidak mengikuti sholat jumat secara berjamaah karena azan satu kali. Masing-masing kalangan, baik dari santri berlatar belakang NU maupun Muhammadiyah dengan keluwesan dan sikap toleransi dalam beribadah, ditunjukkan dengan tetap mengikuti sholat jumat secara berjamaah. Pada titik ini peran Panca Jiwa dan Motto semakin terlihat dalam afektif para santri. Ego *Madhhabiyyah* diredamdan mampu disikapi dengan bijaksana sehingga terlaksana praktik-praktik *'ubūdiyyah* dengan damai.

Praktik ibadah lainnya yang juga dilaksanakan secara berbeda-beda dapat dilihat setelah terjadinya sholat. Setelah sholat ada tradisi wirit yang dilakukan dengan bersuara lantang *jahr*, dan ada pula wirit yang dilakukan secara pelan-pelan.³⁷² Wirit yang dilakukan secara berbeda-beda ini tidak sampai memunculkan perpecah belahan di kalangan santri. Santri menerima kenyataan itu sebagai suatu realitas yang menjadi hal yang biasa di kalangan para santri. Bagi yang hendak melaksanakan dzikir dengan bersuara lantang di persilahkan, begitu bagi santri lainnya yang hendak wirit secara pelan-pelan juga tidak dilarang. Pengamalannya disesuaikan dengan keyakinan masing-masing karena hal itu sebagai sebuah ikhtilaf ulama atau perbedaan pendapat di kalangan ulama.

Perbedaan dalam konteks azan diatas tidak memperuncing fragmentasi santri yang berlatar belakang NU dan Muhammadiyah atau sejenisnya, bahkan sebaliknya sebagaimana yang telah dijelaskan mereka menunjukkan sikap saling toleransi dengan keberagaman beribadah. Menurut testimoni *a posteriori* Ibnu Adi Wibowo sebagai alumni yang aktif di ormas NU selama *nyantri*, sikap santri dan pimpinan serta dewan guru di Pesantren tidak pernah mempermasalahkan keberagaman itu dan sangat terbuka menerima kenyataan yang berbeda dalam beribadah. Suatu hal yang tidak

³⁷² Observasi Peneliti

sanggup dibayangkan bilamana perbedaan tersebut dipertentangkan dan dicari-cari kesalahan. Maka dapat dipastikan bukan hanya sholat Jumat yang tidak akan berjalan secara maksimal bahkan berimplikasi pada praktik *'ubūdiyyah* lainnya. Tidak ada ketenangan dalam beribadah, yang ada dan dapat dipastikan terjadi adalah permusuhan antar sesama yang tidak dapat dihindarkan. Namun karena inklusifitas yang diutamakan, tingkat toleransi masih dipertahankan sehingga hal-hal seperti diatas yang tidak diinginkan tidak pernah terjadi.³⁷³

Ikhtilaf (perbedaan) pendapat di kalangan komunitas PMDG telah disikapi dengan arif dan bijaksana dengan tidak saling menyalahkan. Kondisi inilah yang mengakibatkan terjadinya kerukunan di kalangan komunitas PMDG dan eksistensinya terpelihara sampai saat ini. Menurut Musthafa, sejak di PMDG telah diajarkan kearifan dalam menerima perbedaan pendapat di kalangan para santri. Sikap itu yang terpancarkan dalam diri dan jiwanya sehingga terbentuk santri yang inklusif yang menerima setiap perbedaan tanpa saling memprovokasi dan menyalahkan.³⁷⁴

Menurut Musthafa yang merupakan salah satu alumni PMDG tahun 1985 “kenyataan empiris menunjukkan bahwa tidak dapat dipungkiri adanya perbedaan terkait tata laksana ibadah di PMDG”.³⁷⁵ Hal yang sama juga diungkapkan oleh Saeful Azhar alumni PMDG 1950, yang menurutnya seringkali memang dalam tatanan empiris pelaksanaan ibadah di PMDG yang berbeda namun perbedaan tersebut hanya bersifat *furū'iyah*. Perbedaan tersebut merupakan sebuah keniscayaan mengingat persoalan ibadah terdapat perbedaan para ulama dalam menafsirkan dalil-dalil yang membahas tentang ibadah. Perbedaan pendapat di kalangan ulama yang kemudian dituangkan ke dalam kitab fikih yang dipelajari santri telah tuntas

³⁷³ Ibnu Adi Wibowo, Wawancara, 2023, Gontor.

³⁷⁴ Musthafa, Wawancara, 2022, Gontor.

³⁷⁵ Musthafa, Wawancara, 2022, Gontor.

didiskusikan diruang-ruang kelas sehingga tembok-tembok demarkasi tersebut lambat laun terkikis.³⁷⁶

Menurut Musthafa, sampai pada titik ini metode yang dikembangkan oleh PMDG sangat berkontribusi dalam mencetak habituasi inklusif terhadap keberagaman, karena yang namanya fikih sebagai prodak anak zamanya pasti terdapat perbedaan dalam lintas ruang dan waktu. Perbedaan ini disebabkan karena faktor sosial yang berbeda, pemahaman terhadap suatu dalil antara mazhab pun berbeda-beda pula. Akibatnya, terjadi perbedaan merupakan suatu hal yang biasa-biasa saja bagi PMDG. Kontinuitas fikih komunitas PMDG juga tidak berhenti dibiasakan kendati kepada santri yang lebih senior. Sebagaimana observasi peneliti ketika *nyantri* hingga saat ini, kelas lima non-pengurus asrama dan kelas enam yang duduk di organisasi santri mereka wajib sholat lima waktu di masjid. Kontinuitas praktik berfikih yang inklusif dalam bentuk penugasan tidak luntur walaupun mereka sudah menjadi santri senior. Kelas lima dan kelas enam tersebut dijadwal oleh pengasuhan santri untuk menjadi imam sholat tanpa memandang latar belakang mazhab yang mereka ikuti.³⁷⁷ Menurut ustadz Fauzul Halim, sekalipun santri kelas lima dan kelas enam sudah terbiasa, mereka juga harus menjadi *uswah* bagi santri yang lebih junior, dalam konteks berfiqih maka santri senior harus menjadi teladan lebih dahulu, dengan demikian kelas lima dan kelas enam tetap diberikan penugasan untuk sholat berjamaah dan berbaur dengan para santri senior lainnya dalam beribadah.³⁷⁸

Observasi yang penulis paparkan diatas turut diafirmasi oleh Ustadz Ghazali, ia mengatakan bahwa ciri khas fikih komunitas PMDG dapat dilihat dari praktik sholat lima waktu santri, proses praktik untuk menanamkan habituasi tidak hanya kepada santri baru

³⁷⁶ Najmah Zahiroh, Pergolakan Santri Pondok Pesantren Modern Darussalam Gontor 1965-1967, *AVATARA, e-Journal Pendidikan Sejarah Volume 9, No. 2 Tahun 2020*, hlm. 3.

³⁷⁷ Observasi Peneliti

³⁷⁸ Observasi, Pondok Modern Darusslam Gontor Ponorogo dari tahun 1987 hingga 2022.

namun juga pada santri lama. Hingga saat ini belum pernah terjadi konflik antar santri yang disebabkan oleh perbedaan mazhab dalam sholat.³⁷⁹ Sebagaimana yang direfleksikan Ustadz Ghazali tersebut tidak lepas dari internalisasi nilai-nilai kehidupan dalam bersosial oleh Direktur *Kulliyatul Mu'allimīna al-Islāmiyyah* PMDG, Ustadz Masyhudi Subari. Dalam setiap pidato tahunannya, ketika apel tahunan terus mengalir di alam bawah sadar para santri, bahwasanya apa yang dilihat, apa yang dirasakan, apa yang didengarkan merupakan faktor dari pembentuk cara berfikir dan karakter, sehingga perbedaan bukanlah sebagai suatu ancaman namun sebaliknya perbedaan adalah rahmat dalam bentuk pendidikan.³⁸⁰ Pengetahuan santri akan bertambah dengan mengetahui praktik mazhab yang berbeda-beda, pada aras yang sama santri juga dididik untuk menyikapi perbedaan tersebut, sehingga hal inilah yang akan membentuk karakter fikih dalam komunitas PMDG yang inklusif, yang toleran dan mampu menjembatani antar mazhab yang berbeda-beda.

Resilensi dan daya survival para santri PMDG setelah purna menuntut ilmu di Pondok Pesantren menjadi bukti yang nyata dan dapat dilihat dari berbagai eksemplar sepak terjang para alumninya. Hal ini tidak terlepas dari pembiasaan yang telah mereka praktikan selama di PMDG. Menurut Ustadz Ghazali, daya survival tersebut dapat terjadi karena ketika mereka *nyantri*, mereka telah dibiasakan untuk berinteraksi dengan santri yang memiliki latar belakang ras, etnis, daerah dan mazhab yang berbeda antar satu sama lain.³⁸¹ Ustadz Fauzul turut mengafirmasi, ia menyatakan bahwasanya setiap semester santri di *rooling* kamar dan asramanya, sehingga para santri dapat belajar mengenal lebih luas varian perbedaan dan menerimanya sebagai rahmat.³⁸²

³⁷⁹ Observasi, Pondok Modern Darusslam Gontor Ponorogo dari tahun 1987 hingga 2022.

³⁸⁰ Fauzul Halim, Wawancara, 2023, Gontor.

³⁸¹ Ghazali, Wawancara, 2023, Malang.

³⁸² Fauzul Hali, Wawancara, 2023, Gontor.

Pendidikan multikulturalisme berbasis perdamaian di Pondok Modern Darussalam Gontor seharusnya menjadi model pendidikan nasional di tengah konflik horizontal pada internal umat Islam. Sikap toleran dan inklusifitas sangat mewarnai perbedaan antar santri di pesantren sehingga perdamaian dapat terwujud. Perbedaan dan heterogenitas dapat dikelola dan diorganisir dengan sempurna tanpa menonjolkan kelebihan atau kekurangan kelompok satu dengan kelompok lainnya. Praktik dan habituasi inilah yang membentuk karakter inklusifitas berfikir para santri PMDG secara ekuivalen dari awal berdirinya PMDG hingga saat ini. Mereka dituntut untuk mampu membiasakan hidup damai bersama di berbagai perbedaan fiqih dalam beribadah. Kondisi ini merupakan testimoni yang telah diafirmasi dari setiap narasumber yang peneliti tanyakan dari para astatidz, santri dan para alumni. Untuk mengkonfirmasi implementasi kondisi pada saat ini maka peneliti menanyakan secara langsung kepada salah satu santri kelas lima KMI Rafi, ia menyatakan “memang betul penyeragaman dalam beribadah tidak pernah terjadi, santri yang berlatar belakang apa saja diberikan kesempatan yang sama untuk mengekspresikannya. Mereka juga memiliki kesempatan yang sama untuk mendapatkan jadwal imam secara merata tanpa terkecuali. Sesuai pengamatan saya, santri dengan berbagai latar belakang yang berbeda mampu hidup bersama, makan bersama, tidur berdampingan dan mereka saling menolong satu sama lain kendati mazhab fiqihnya berbeda. Disini inilah implementasi *Ukhuwah Islāmiyyah* yang terpatri pada jiwa santri sebagai pondasi perekat umat semakin terlihat”.³⁸³

Diseminasi inklusivitas ‘*ubūdiyyah* PMDG terhadap santrinya yang terkonfigurasi pada basis kognitif dan afektif, menjadi corak tersendiri yang menjadikan identitas fiqih komunitas PMDG yang inklusif. Sebagaimana yang disampaikan Rafi diatas, senada dengan apa yang telah peneliti observasi setelah menamatkan studi dari PMDG. Dalam observasi peneliti, santri yang sedang berlibur atau yang telah lulus telah terbiasa untuk mampu hidup damai dan

³⁸³ Rafi, Wawancara, 2023, Gontor.

berdampingan ditengah perbedaan mazhab fikih ditengah masyarakat. Pada titik ini para santri telah berhasil menjadi bahan bakar perekat umat yang telah mampu mendobrak tembok demarkasi primordialitas yang *blind obidiance*. Keluwesan ‘*ubūdiyyah*’ santri PMDG tersebut tampak dari tindakan tidak mengkotak-kotakan masjid sesuai kebiasaan ‘*ubūdiyyah*’ nya, tidak ada fanatisme buta yang semakin mempertebal benteng-benteng perbedaan, sebaliknya mereka melucuti benteng-benteng ideologis tersebut dengan tindakan yang toleran dan moderat.³⁸⁴

Lanskap ini diafirmasi juga oleh Ustadz Fawwaz Ridhoka, ia menyatakan bahwa santri di PMDG dididik untuk bisa hidup rukun walaupun berbeda aliran mazhab fiqih. Biasanya kalau pas liburan, kehidupan yang toleran seperti ini sangat jarang ditemukan. Teman-teman yang dari Muhammadiyah, sholatnya pasti di masjid Muhammadiyah. Sebaliknya, teman-teman yang dari NU, sholatnya pasti di masjid NU. Hal itu tidak berlaku untuk santri PMDG.³⁸⁵

Sebagai legesi para pendahulu PMDG, fiqih komunitas PMDG memang di disain agar para santri PMDG mampu menjadi pemersatu umat. Kurikulum pembelajaran dan kurikulum keseharian berkelindan erat untuk mencetak afeksi toleran dan moderat para santrinya. Sebagaimana pengalaman pribadi peneliti ketika mengajar fiqih dengan metode *multi-mazhab*, peneliti turut menegaskan bahwasanya “fiqih komunitas PMDG merupakan konstruk fikih yang dibangun untuk mencetak kader umat dan kader bangsa yang tahu dan faham kondisi umat pada saat ini sehingga mampu berbuat dan bersikap tanpa menciderai perasaan mazhab fikih yang lain”.³⁸⁶ Hal ini dapat dibuktikan dengan beberapa pengajar *bidāyatul mujtahid* dimana ustadz yang mengajar bukan dari ustadz yang berlatar belakang mazhab atau ormas yang sama, namun mereka mampu hidup damai

³⁸⁴ Observasi Peneliti, 23 Juni 2023.

³⁸⁵ Fawwar Ridhoka, Wawancara, 2023, Gontor.

³⁸⁶ Observasi Peneliti, 13 Juni 2023.

tanpa ada protes oleh para santri yang mazhabnya berbeda dengan ustadz pengajarnya.

Potret fikih dalam komunitas PMDG yang inklusif ini tidak lepas dari kebebasan berekspresi *'ubūdiyyah* yang diberikan PMDG kepada santrinya selama tidak bertentangan dengan al-Quran dan as-Sunnah. Seperti yang tercermin dari tradisi ibadah mazhab tertentu yang lebih dekat dengan Nahdlatul Ulama, maka santri yang mengikuti tradisi *'ubūdiyyah* mazhab yang lebih cenderung kepada Muhammadiyah dan sejenisnya tidak akan protes, tidak ada tindakan sarkas atau tindakan destruktif antar santri yang berbeda mazhab fiqih dalam *'ubūdiyyah*-nya. Ketika santri yang berlatar belakang NU mengimami, ketika khutbah jumat dua kali, ketika dzikir dibaca dengan *jahr*, ketika doa qunut dibaca, ketika lantunan pujian atau sholawatan sebelum dimulainya shalat dilakukan dan yang mana cenderung kepada tradisi Nahdlatul Ulama atau sejenisnya, maka santri yang berlatar belakang Muhammadiyah atau sejenisnya tetap memberikan ruang berekspresi untuk mempraktikkan bahkan mengikuti praktik tersebut. Sebaliknya juga, praktik *'ubūdiyyah* dari mazhab yang direpresentasikan kelompok Muhammadiyah atau sejenisnya turut diberikan ruang berekspresi dan kelompok yang berbeda ikut mempraktikannya juga, seperti tidak tahlilan ketika ada santri yang meninggal dan bilangan rakaat shalat tarawih 8 takat dan 3 rakaat witr yang lebih cenderung kepada tradisi fikih Muhammadiyah, maka santri yang berlatar belakang NU tidak akan menggugat santri yang Muhammadiyah untuk melakukan tahlilan dan menambah rakaat dalam shalat tarāwih.

Praktik lainnya yang juga dipraktikkan secara terus menerus di kalangan para santri PMDG yaitu membaca syiir setelah adzan. Praktik tersebut meskipun tidak dinyatakan tertulis dalam bentuk kebijakan di internal, namun karena dianggap sebagai suatu hal yang berguna sehingga tetap dilakukan hingga sekarang. Fenomena tersebut telah dilakukan sejak tahun 1926, termasuk rutinitas membangunkan sahur melalui terompet sejak tahun sama. Kemudian

wajib baca alquran, ba'da subuh, magrib dan ashar serta membaca doa sebelum tidur, fatihah dan ayat kursi. Praktik ibadah tersebut dilakukan secara sukarela oleh para santri tanpa adanya perintah dari para pimpinan, apalagi kebijakan-kebijakan dari pimpinan, namun didasari atas dasar dorongan dari para santri itu sendiri. Para santri menganggap hal tersebut memiliki manfaat sehingga dilakukan secara turun temurun.

Apabila berbagai eksemplar tersebut dikaitkan dengan teori inklusivitas yaitu toleran dan menerima berbagai pendapat, maka dapat dikatakan bahwa pelaksanaan praktik ibadah yang dilakukan oleh santri merupakan bentuk pelaksanaan fiqh ibadah yang inklusif. Pimpinan lebih cenderung memberikan kesempatan kepada santri untuk mengikuti sesuai dengan pemahamannya. Terkait dengan kebebasan yang diberikan oleh pimpinan PMDG, maka Muhammad Fawwaz Ridhoka menyatakan bahwa sama sekali pimpinan tidak mempersoalkan keberagaman tersebut. Pimpinan memberikan kesempatan yang sebebas-bebasnya kepada setiap santri untuk melaksanakan tata laksana sesuai dengan substansi yang dipelajari di pesantren.³⁸⁷

Sikap yang diambil oleh pimpinan PMDG merupakan bentuk pemikiran yang modern yang lebih cenderung menganggap pendapat dari imam mazhab sebagai sekumpulan pendapat atau pandangan yang boleh diikuti dan dapat saja ditinggalkan. Hal ini dikarenakan pandangan para ulama mazhab tentang konsepsi fikih merupakan suatu hal yang bersifat dhanni yang belum tentu sama antara yang satu dengan lainnya. Berbeda halnya dengan materi apa yang sudah dinyatakan langsung oleh Al-Quran dan Hadits yang sudah pasti *qat'i* dan kebenarannya sudah pasti.

Pemikiran ulama terhadap suatu konsepsi fikih merupakan hasil ijtihadnya berdasarkan penafsiran-penafsiran Terhadap sumber hukum yang ada dalam Al-Quran dan Sunnah. Namanya pemikiran manusia

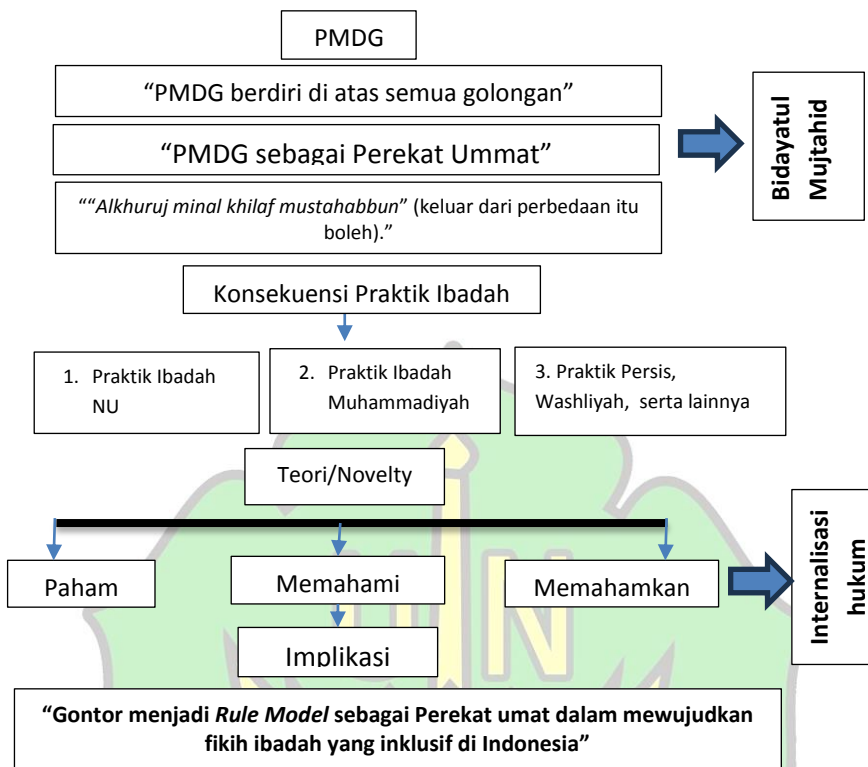
³⁸⁷ Fawwaz Ridhoka, Wawancara, 2023, Gontor.

tidak luput dari kekurangan dan kelemahan serta keterbatasan yang dimiliki oleh manusia. Oleh karenanya, munculnya keberagaman dalam mengeluarkan suatu hukum merupakan sebuah rahmat yang patut diapresiasi. Setiap perbedaan tersebut membawakan berkah bagi manusia.

Berdasarkan uraian sebagaimana yang telah dideskripsikan di atas, secara keseluruhan dapat dipahami tiga kata kunci pokok sebagai novelty dalam kajian ini dalam konteks pelaksanaan fikih ibadah di kalangan komunitas PMDG, yaitu paham, memahami dan memahamkan. Paham artinya mengetahui tentang suatu pendapat fikih yang terdapat dalam kitab-kitab fikih sehingga dapat membedakan antara satu pendapat para ulama mazhab dengan mazhab lainnya. Pemahaman tersebut tersampaikan kepada para santri yang pernah mengenyam Pendidikan di PMDG melalui materi fikih yang diajarka. Terutama kitab fikih muqarran seperti Kitab *Bidāyatul Mujtahid* yang mempengaruhi cara berfikir santri dalam bermazhab.

Keyword yang kedua yaitu memahami, artinya komunitas PMDG dapat memahami suatu praktik ibadah yang dilakukan yang dilakukan menurut pemahaman dari satu golongan serta ikut terlibat juga mengikutinya tanpa mengusik pelaksanaan ibadah. Dengan memahami maka terhindar dari perselisihan dan permusuhan dengan masyarakat meskipun berbeda cara ibadahnya. Selanjutnya keyword yang ketiga yaitu memahamkan kepada semua lapisan masyarakat bahwa praktik ibadah yang dilaksanakan berdasarkan pendapat mazhab bukanlah suatu hal yang dilarang, karena pendapat mazhab sebagai ketentuan fikih berimplikasi pada perbedaan-perbedaan.

Berdasarkan ketiga keyword di atas maka dapat disimpulkan bahwa Gontor berada di atas berbagai kalangan. PMDG mencoba mengkolaborasi keberanekaragaman fikih dengan fikih muqarran atau fikih perbandingan. Dengan memahami dan mengimplementasikan fikih secara kolaborasi sehingga inklusifitas dalam bermazhab dan beribadah pun terjalin dengan baik. Kerangka yang dapat dikembangkan dalam kajian ini yaitu:



Berdasarkan bagan di atas memperlihatkan praktik ibadah yang berdimensi inklusifitas di PMDG. Perbedaan menjadi sebuah rahmat yang patut disyukuri. Di Pondok Modern Darussalam Gontor (PMDG), praktik ibadah yang dilakukan oleh santri dapat dikategorikan sebagai kebiasaan ('urf) yang dipertahankan dan dilaksanakan secara konsisten. Kebiasaan ini, meskipun tidak selalu merupakan kewajiban atau keharusan menurut ajaran Islam, telah menjadi sebuah kewajiban tidak tertulis bagi para santri di PMDG. Misalnya, puasa sunat Arafah, puasa sunat 'asyura, yang secara hukum Islam dikategorikan sebagai sunnah dalam Islam, dipraktikkan oleh santri Gontor sebagai kewajiban yang harus dilakukan. Hal ini bukan karena atas dasar adanya paksaan dari pihak pimpinan PMDG, melainkan karena santri merasa penting untuk melaksanakannya. Internalisasi praktik puasa tersebut dikarenakan atas dasar para santri merasa nyaman dengan praktik tersebut.

Contoh lain adalah kebiasaan mengaji sebelum shalat wajib. Di PMDG, kegiatan mengaji sebelum shalat wajib telah menjadi kebiasaan yang dianggap penting oleh para santri, dan mereka merasa nyaman melakukannya. Praktik-praktik ini dilaksanakan secara sukarela dan tanpa paksaan, asalkan tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Selain itu, praktik-praktik tersebut juga dilihat sebagai bentuk pendidikan bagi santri, memberikan mereka pemahaman dan pengalaman yang lebih mendalam tentang nilai-nilai keagamaan. Praktik ibadah yang dilakukan oleh para santri di PMDG mencerminkan penerimaan terhadap keberagaman yang berbeda dengan masyarakat luar pondok. Para santri PMDG menganut prinsip bahwa selama praktik ibadah tidak bertentangan dengan syariat Islam serta ajaran yang terdapat dalam Al-Quran dan Sunnah, maka hal tersebut dapat diterima. Prinsip inilah yang menumbuhkan inklusivitas dan penerimaan terhadap keberagaman di kalangan mereka.

Meskipun terdapat perbedaan dalam pengamalan praktik ibadah di antara sesama santri, mereka tetap saling menghargai dan tidak mencela satu sama lain. Sikap ini mencegah terjadinya perpecahan dan menciptakan lingkungan yang harmonis dan toleran. Dengan demikian, praktik ibadah di PMDG tidak hanya mengukuhkan nilai-nilai keagamaan, tetapi juga mempromosikan sikap inklusif dan penghargaan terhadap keberagaman.

4.3. Perkembangan dan Keberlanjutan Inklusifitas Fikih Ibadah para Alumni Pondok Modern Darussalam Gontor dan Kontribusinya terhadap Perkembangan Fikih Inklusifitas di Indonesia

Pondok Modern Darussalam Gontor telah memiliki kontribusi yang signifikan dalam mengembangkan fikih ibadah inklusif di Indonesia melalui alumni mereka. Kontribusi tersebut tidak bisa dilepaskan dari peran alumni PMDG sebagai agensi dan actor serta struktur fikih komunitas PMDG yang toleran dan inklusif. PMDG dalam catatan Moh. Anas Kholish sebagai alumni dan juga sekaligus pemerhati inklusivisme mazhab di Indonesia, ia menganggap telah

berhasil mencetak para alumni yang mampu menjadi agensi perekat umat dengan identitas ideologi ormas dan mazhabnya masing-masing, nama-nama besar alumni PMDG tersebut diantaranya adalah Idham Khalid, Hasyim Muzadi, Nurcholish Madjid, Din Syamsudin, Hidayat Nur Wahid, Maftuh Basyumi, Luqman Hakim, Amin Abdullah, Yudi Latief, Asep Saepudin jahar dan masih banyak lagi.³⁸⁸ Alumni-alumni tersebut telah memberikan warna terhadap corak pemikiran Islam di Indonesia.

Jika ditelisik secara mendalam konfigurasi para alumni pesantren yang moderat lahir dari model pengembangan fikih di pesantren yang inklusif, sementara konfigurasi alumni pesantren yang radikal juga tidak bisa dilepaskan dari model pengembangan fikih di pesantren yang eksklusif. Model pengembangan fikih yang moderat dan inklusif tersebut merupakan perwujudan dari penyelarasan peran Kiai sebagai aktor dan peran model fikih komunitas PMDG sebagai struktur. Relasi antara aktor dan struktur merupakan relasi yang saling mengisi bukan saling menegasikan. Tesis tersebut sebagaimana yang pernah di ungkapkan dalam teori strukturasinya Anthony Giddens. Menurutnya, hubungan antara aktor dan struktur adalah hubungan yang saling mempengaruhi dan saling membutuhkan. Teori strukturasi Giddens menekankan bahwa aktor sosial dan struktur sosial tidak dapat dipisahkan satu sama lain, melainkan saling terkait dan saling membentuk.³⁸⁹

Pertama, Giddens mengemukakan bahwa aktor sosial berperan dalam "produksi" dan "reproduksi" struktur sosial melalui tindakan-tindakan mereka. Aktor secara aktif menggunakan pengetahuan, kemampuan, dan niat mereka untuk berinteraksi dengan struktur sosial. Tindakan-tindakan ini pada gilirannya membentuk, mengubah, dan memperkuat struktur sosial yang ada.

³⁸⁸ Moh. Anas Kholish, Wawancara, 2023, Malang.

³⁸⁹ Anthony Giddens, *Tumbal Modernitas Ambruknya Pilar-Pilar Keimanan*, (Yogyakarta: Ircisod, 2001), hlm. 75

Kedua, Giddens menyoroti pentingnya struktur dalam memberikan "kondisi keterbatasan" dan "kondisi kemungkinan" bagi tindakan aktor. Struktur sosial menciptakan aturan, norma, dan batasan yang mempengaruhi pilihan dan tindakan individu. Namun, struktur juga memberikan konteks dan sumber daya yang memungkinkan aktor melakukan tindakan tertentu. Dalam teori strukturasi Giddens, aktor dan struktur saling terkait dan saling mempengaruhi secara dinamis. Aktor tidak hanya diposisikan sebagai objek yang terpengaruh oleh struktur, tetapi juga memiliki peran aktif dalam mempengaruhi dan membentuk struktur. Sebaliknya, struktur sosial juga bukan entitas statis, tetapi terbentuk dan berubah melalui interaksi dan praktek aktor.

Dalam teori relasi antara aktor dan struktur Giddens, dia menggambarkan bagaimana tindakan individu dan dinamika struktural saling melengkapi dan saling berinteraksi dalam membentuk kehidupan sosial. Teori ini menawarkan kerangka konseptual yang kompleks untuk memahami hubungan antara individu dan masyarakat, serta pentingnya peran aktif individu dalam membentuk struktur sosial. Dititik inilah peran alumni setelah keluar dari PMDG terus di dorong untuk menjadi aktor-aktor perubahan sosial di ormasnya masing-masing dengan menyeleraskan spirit *ukhuwah Islāmiyyah*, *Insāniyyah* dan *Waṭaniyyah*. Para alumni PMDG sudah terbiasa dengan kehidupan yang multiultural ketika nyantri di Pondok Modern Darussalam Gontor. Hal itu sebagaimana yang peneliti konfirmasi terhadap par alumni-alumni yang berkiprah di luar.

Menurut Gabriel al-Hudary yang sedang melanjutkan studi S1 di al-Azhar Kairo mengatakan bahwa bekal inklusifisme berfikir dalam bentuk pengajaran *bidāyatul mujtahid* dan ruang untuk mengekspresikanya di PMDG menjadikan saya lebih toleran dan adaptif sehingga tidak *culture shock* pada iklim mazhab nasional mesir yang cenderung kepada mazhab Hanafi. Dengan realitas berbagai keragaman yang saya rasakan pada saat ini menjadikan saya tidak

memandang hitam-putih mazhab fikih yang berbeda dengan saya, sebaliknya saya mendapatkan pengetahuan yang lebih luas mengenai mazhab lainnya. Hingga saat ini kunci kehidupan yang telah dinternalisasikan Gontor telah saya rasakan sekalipun saya hidup dikalangan minoritas mazhab.³⁹⁰

Selaras dengan kondisi yang dihadapi Gabriel, Fahrizi seorang alumni yang melanjutkan studi S1 di Pakistan juga menuturkan hal yang sama terkait pengalamannya berada di basis mayoritas mazhab Hanafi. Menurutny ia tidak terkejut dengan fikih mayoritas yang dianut oleh mayoritas mazhab Pakistan, sebaliknya ia sangat terbiasa dengan perbedaan fikih sejak lulus dari PMDG, sehingga walaupun ia berlatar belakang Muhammadiyah sejak menjadi santri ia sudah terbiasa hidup berdampingan dengan kawan-kawan diluar Muhammadiyah dalam berbagai aspek terutama dalam hal *'ubūdiyyah*. Model fikih komunitas PMDG inilah yang mengkonstruksi pola pikir dan pola sikap Fahrizi sehingga terbiasa dengan perbedaan mazhab fikih.³⁹¹

Fakta ini turut diafirmasi oleh Ustadz Ridwan Cheymey alumni yang berasal dari Thailand, ia menyatakan bahwa implikasi cara berfikih di PMDG memperluas khazanah pemikiran saya terhadap perkembangan mazhab di dunia, karena selama ini Islam di Thailand yang saya ketahui lebih kepada mazhab Syafi'i yang tradisinya hampir sama seperti tradisi Nahḍatul Ulamā, sehingga setelah saya menjadi santri dan menemui bayank varian mazhab yang di anut teman-teman, semakin mendidik saya bahwasanya perbedaan itu merupakan hal yang lumrah dan pasti ditubuh internal Islam sendiri tak terkecuali, dan saya juga diajarkan bagaimana harus bersikap. Sehingga dengan model fikih komunitas PMDG yang inklusif inilah menjadikan saya mampu untuk menerima dan hidup berdampingan baik dengan teman-teman dengan tradisi fikih mazhab yang

³⁹⁰ Gabriel al-Hudary, Wawancara, 2023, Via Whatsapp.

³⁹¹ Fahrizi, Wawancara, 2023, Via Whatsapp.

dipraktikan oleh kawan-kawan Nahdlatul Ulama atau tradisi fikih mazhab kawan-kawan Muhammadiyah.³⁹²

Afirmasi yang sama oleh Dewangga Farid terhadap inklusifitas fikih mazhab di PMDG. Sebagai seorang alumni yang melanjutkan studi di Yaman, ia cukup terbiasa dengan mazhab di Yaman yang banyak variannya, kendati ia di lingkungan mazhab Syafi'i. dan juga tidak menuntut kemungkinan ia juga cukup terbuka dengan teman-temannya yang bermazhab Zayyidiyah di Yaman, sebab mazhab tersebut juga memberikan corak warna mayoritas mazhab di Yaman, bahkan ia dapat lebih terbuka dengan perbedaan tersebut dibandingkan teman-temannya yang sama-sama berasal dari Indonesia. Sekali lagi dengan model fikih yang diajarkan di PMDG Dewangga dapat lebih fleksibel menerima perbedaan mazhab fikih ditempat ia studi, sekalipun dengan mazhab yang tidak pernah ia temui di PMDG.³⁹³

Ustadz Ghufron sebagai alumni yang melanjutkan studi di Turki turut menjustifikasi peran fikih komunitas PMDG yang telah terninternalisasi selama ia menjadi santri enam tahun lamanya. Walaupun mayoritas masyarakat Turki bermazhab Hanafi ia tidak perlu susah payah untuk menyesuaikan diri dengan masyarakat pribumi Turki dalam hal '*Ubūdiyyah* sekalipun, karena pelajaran fikih multi mazhab dan pembiasaan yang telah ia dapatkan di PMDG menurutnya sangat cukup untuk membuka wawasannya agar lebih terbuka dan mampu beradaptasi dengan cepat. Sekalipun yang mengimami bermazhab Hanafi, menurutnya ia sudah terbiasa dengan hal itu dan bukanlah suatu hal yang baru baginya, karena sejak dari PMDG sudah dibiasakan antara imam dan makmum dengan mazhab yang berbeda.³⁹⁴

Pengalaman para alumni lintas negara tersebut menunjukkan potret kontribusi dan daya survival alumni PMDG yang mampu

³⁹² Ridwan Cheymey, Wawancara, 2023, Via Whatsapp.

³⁹³ Dewangga Farid, Wawancara, 2023, Via Wahtsapp.

³⁹⁴ Ghufron, Wawancara, 2023, Via Whatsapp.

beradaptasi dengan situasi mazhab mana saja. Berbeda dengan afirmasi dan justifikasi para alumni diatas, Ustadz Yasir Takammula sebagai pengajar di PMDG, tidak heran melihat adaptabilitas dan fleksibilitas para alumni, kendati beliau alumni yang masih berada di dalam Pondok. Ia menyatakan, sudah seharusnya dengan formulasi fikih PMDG yang inklusif yang dilengkapi dengan instrumen prinsip dan praksis, merupakan modal kunci yang diberikan PMDG dalam membentuk kader perekat umat, maka sudah seharusnya para alumni sudah siap dan mampu hidup dimana saja dengan berbagai perbedaan di masyarakat.³⁹⁵

Testimoni yang sama diberikan oleh Ustadz Iqbal Ali sebagai penceramah kondang yang berlatar belakang NU mengenai fikih komunitas PMDG yang inklusif melalui sepak terjang para alumninya. Setelah ia menamatkan studinya selama enam tahun di PMDG ke-NU nya bahkan tidak tercerabut sama sekali, bahkan semakin kuat namun ada yang berbeda menurutnya. Ia menyatakan bahwasanya saya lebih menerima tradisi mazhab fikih lainya yang direpresentasikan dari berbagai kelompok, hal ini tentu saya dapatkan dari pengalaman saya di PMDG. Teman saya yang berlatar belakang dari berbagai macam corak tradisi fikihnya ditambah pelajaran fikih yang multi-mazhab oleh para asatidz semakin meyakinkan saya secara afeksi bahwasanya perbedaan bukan hanya rahmat sebatas selogan saja namun mampu saya praktikan selama di PMDG, saya kira dengan model fikih yang di konstruk oleh PMDG kepada santrinya maka tidak dapat diragukan lagi kemampuan santri PMDG untuk bisa beradabtasi lebih cepat dan lebih luwes dalam berfikih.³⁹⁶

Pada saat yang bersamaan eksemplar-eksemplar para alumni di atas menjadi katalisator perekat umat, dan sudah seharusnya dengan bekal model fikih yang diberikan PMDG kepada santrinya mampu menjadikan *Ukhuwah Islāmiyyah* prioritas di antara *Ukhuwah-ukhuwah* lainya. Hal ini turut di afirmasi oleh Ustadz Dhesis Wan

³⁹⁵ Yasir Takammula, Wawancara, 2023, Gontor.

³⁹⁶ Iqbal Ali, Wawancara, 2023, Gontor.

Fadhiel seorang *muballigh* NU, ia menyatakan bahwasanya PMDG berdiri diatas dan untuk semua golongan bukanlah sekedar jargon semata, dalam berfikir PMDG telah banyak berkontribusi melalui tindak tanduk para alumninya. Skat-skat sentimental yang berujung pada perpecahan di dobrak melalui kiprah para alumninya yang bergerak dengan latar belakangnya masing-masing, ada yang bergerak melalui jalur Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Pancasila dan sejenisnya.³⁹⁷

Pengetahuan yang luas tentang multi-mazhab tersebut menjadikan para alumni PMDG terbiasa dengan perbedaan. Para alumni PMDG sejak awal sebagaimana cita-cita para Trimurti memang di disain untuk menjadi agensi perdamaian dunia. Jika diberberapa pondok pesantren dianggap sebagai sarang radikal karena perspektifnya yang sempit tentang fikih maka PMDG justru tampil sebaliknya. Perpektifnya yang sempit tentang fikih sebagai konsekuensinya maka para alumninya pun mempunyai kecendrungan untuk melihat hitam-putih kebenaran fikih yang bersifat *furū'iyah* dan profane tersebut. Konflik dan kekerasan yang mengatasmakan fikih sebagai kebenaran tunggal dan *qat'i* adalah bentuk otoritarianisme.

Secara filosofis model pengembangan fikih yang eksklusif tersebut sangat bertentangan dengan ajaran Islam yang membawa misi kemanusiaan universal.³⁹⁸ Islam sebagai agama harus didorong dan dipromosikan sebagai agen perdamaian dunia bukan sebaliknya. Tesis tersebut sebagaimana yang pernah di ungkapkan oleh Hans Kung yang mengatakan bahwa tidak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian agama,³⁹⁹ itu artinya agama berpengaruh secara signifikan terhadap

³⁹⁷ Dhesis Wan Fadhiel, Wawancara, 2023, Gontor.

³⁹⁸ Syamsul Arifin, et al., "Agama dan Perubahan Sosial di Basis Multikulturalisme: Sebuah Upaya Menyemai Teologi Pedagogi Damai di Tengah Keragaman Agama dan Budaya di Kabupaten Malang", *Nur El-Islam: Vol. 8 No. 2* (2021), hlm. 147-183

³⁹⁹ Hans Kung, *Jalan Dialog*, ed. Najiyah Martiam, hlm. 10

terciptanya perdamaian dunia kendati terdapat variabel-variabel yang menjadi bab yang hilang dan tidak akan pernah terungkap.

Eksistensi Pondok Modern Darussalam Gontor yang sedikit lagi berusia satu abad tersebut, sedang dihadapkan dengan tantangan yang cukup besar yaitu terfragmentasinya Islam ke dalam faksi-faksi ideologis yang fanatik. Faksi-faksi tersebut tidak jarang menjadi bahan bakar konflik kemanusiaan yang mengatasnamakan agama. Kekhawatiran ini sebagaimana pernah digelisahkan oleh Yusuf al-Qardhawi yang kemudian melahirkan konsep *tasāmmuh*-nya dalam dimensi makro dan mikro. Menurut Qardhawi toleransi dan inklusivisme adalah prinsip-prinsip yang mendasari ajaran Islam.⁴⁰⁰ Ia menekankan bahwa umat Muslim harus melihat keberagaman sebagai anugerah dari Allah SWT yang menghendaki agar mereka hidup berdampingan dengan damai dan saling menghormati satu sama lain. Dalam pandangannya, Islam bukanlah agama yang mengedepankan eksklusivitas atau diskriminasi terhadap yang berbeda. Pemikiran Qardhawi tentang konsep *tasāmmuh* mencerminkan upaya untuk mempromosikan sikap inklusif dan saling menghormati dalam praktek keagamaan. Baginya, *tasāmmuh* adalah bagian integral dari nilai-nilai Islam yang mendukung perdamaian, toleransi, dan kerukunan di antara umat manusia.⁴⁰¹

Sejalan dengan pemikiran Yusuf al-Qardhawi secara filosofis, John Locke juga menawarkan tesis tentang pentingnya bersikap toleran ditengah kehidupan multikultural. Dalam perspektifnya Locke meneguhkan konsep toleransi merupakan keniscayaan universal. Dia berpendapat bahwa dalam masyarakat yang beragam, toleransi adalah kebijaksanaan politik yang penting. Toleransi ini melibatkan penghargaan dan penghormatan terhadap perbedaan budaya, agama, dan pandangan dalam masyarakat yang pluralistik. Dalam perspektif

⁴⁰⁰ Yusuf al-Qardhawi, *Fiqih Jihad: sebuah karya monumental terlengkap tentang jihad menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, (Bandung: Mizan, 2010), hlm. 67-69

⁴⁰¹ Dzikrul Hakim Tafuzi Mu'iz dan Uril Bahrudin, "Formulasi moderasi beragama dalam pemikiran Yusuf al-Qardhawi sebagai dasar mewujudkan masyarakat madani". *Al-Mubin: Jurnal Ilmiah Islam*, 6(1) (2023). hlm.47-57

multikulturalisme, prinsip toleransi Locke menekankan pentingnya menghormati dan bekerja sama dengan kelompok-kelompok budaya yang berbeda.⁴⁰²

Senada dengan berbagai perspektif di atas ustadz Saeful Azhar seorang alumni tahun 1950 turut memberikan pengalamannya mengenai model fikih di PMDG. Menurutnya PMDG dari dahulu sampai sekarang tetap bertahan dengan nilai-nilai inklusifnya melalui model fikihnya, hal ini tercermin dari penyampaian kitab *Bidāyatul Mujtahid* karangan Ibnu Rusydi tersebut sebagai basis fikih multi-mazhab, dengan adanya legesi ini pengetahuan saya tentang fiqih terbuka lebar bahwa selain mazhab Syafi'i terdapat mazhab-mazhab yang menjadi rujukan umat Islam di dunia. Disisi yang lain juga, PMDG tidak pernah menyeragamkan praktik 'ubūdiyyah santri sebab dengan memaknai model berfiqih di PMDG secara mendalam memberikan maksud bahwasanya PMDG ingin memberitahu santrinya bahwasanya perbedaan 'ubūdiyyah sekalipun sama-sama mempunyai sumber yang sama baik itu al-Quran dan as-Sunnah.⁴⁰³ Pada titik ini PMDG ingin menunjukan kekayaan khazanah berbagai pendapat para ulama terdahulu, bahwasanya setiap perbedaan dalam 'ubūdiyyah merujuk pada sumber yang sama dengan pertimbangan situsai dan kondisi.

Potret fleksibilitas Islam dalam hal 'Ubūdiyyah dapat dilihat dari perbedaan *qowlu al-qadīm* dan *qowlu al-jadīd* Imam Syafi'i, di mana *locus* istinbath hukum yang dilakukan Imam Syafi'i pada dua tempat yang berbeda yaitu Baghdad dan Mesir, pada titik inilah perbedaan merupakan rahmat untuk mencapai *maṣlahat* dengan tidak menyeragamkan kondisi di Mesir dengan cetak kondisi di Baghdad.⁴⁰⁴ Beberapa fatwa 'ubūdiyyah Imam Syaf'i akhirnya mengalami perubahan, seperti dalam berwudhu *qowlu al-qadīm* menyatakan

⁴⁰² John Locke, *Pendekar Demokrasi Modern*, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1994), hlm. 176

⁴⁰³ Saeful Azhar, Wawancara, 2022, Gontor.

⁴⁰⁴ Herdiansyah, et al., "Qaul Qadim dan Qaul Jadid Asy-Syafi'I", *Jurnal Indragiri Penelitian Multidisiplin*, Vol 3 No. 1 (2023), hlm. 44.50

bahwasanya tertinggalnya tertib wudhu tetap sah, namun *qowlu al-jadīd* menyatakan bahwasanya tidak sah wudhunya. Contoh lainnya pada *qowlu al-qadīm* tertidur setelah wudhu tidak membatalkan wudhu namun *qowlu al-jadīd* tertidur setelah berwudhu membatalkan wudhu. Perbedaan-perbedaan ini merupakan rahmat dengan tujuan maslahat, karena potensi air di Baghdad dan Mesir berbeda.⁴⁰⁵

Lanskap model fikih komunitas PMDG yang inklusif ini merupakan upaya PMDG untuk menjadikan perbedaan-perbedaan yang ada menjadi sebuah rahmat, dengan mengkognisi para santri, memberikan kebebasan berupa ruang berekspresi dengan fikih *'ubūdiyyah* sesuai mazhabnya masing-masing. PMDG berusaha untuk menghilangkan label salah dan benar pada suatu perbedaan *'ubūdiyyah* sehingga otoritas kebenaran hanya bersumber pada al-Quran dan as-Sunnah dan tidak diproduksi oleh kelompok-kelompok yang *absolutely truth claim*.

Dengan model fikih inklusif yang diajarkan oleh PMDG menjadikan para alumninya butiran-butiran mesin yang manjur untuk meledakan tembok-tembok demarkasi dan skat-skat fragmentasi di internal umat Islam. Setamatnya dari Gontor mereka kembali kepada latar belakang primordialitasnya masing-masing, pada waktu yang bersamaan mereka menyemai nilai-nilai inklusifitas yang telah diinternalisasikan Gontor pada mereka.

Hal ini dibuktikan oleh beberapa alumni Gontor yang mampu berkiprah dan diterima oleh kelompok-kelompok primordialnya masing-masing, bahkan mereka menjadi tokoh berpengaruh. Seperti KH. Idam Khalid yang menjabat sebagai Ketua Tanfidziyah NU terlama sepanjang sejarah selama 28 tahun dari 1956-1984, di sisi yang lain KH. Hasyim Muzadi menjadi sorotan utama yang membuktikan model fikih komunitas Gontor yang inklusif tetap resisten, di mana ia berkiprah di Nahdlatul Ulama dan pernah

⁴⁰⁵ Zainal Abidin, et. Al., “Faktor Sosiologi Qaul Qadim dan Qaul Jadid (Analisis Ekspedisi Intelektual Imam Syafi’i)”, *Qadauna: Vol. 4 No. 2*, hlm. 559-570

menjabat Ketua Umum Nahdlatul Ulama periode 2000-2010, pada saat yang bersamaan model fikih komunitas Gontor juga memberikan modal K.H. Muhammad Sirajuddin Syamsuddin sebagai Ketua Umum Pengurus Besar Muhammadiyah yang semakin meyakinkan implikasi model fikih komunitas Gontor. Pada aras yang berbeda, di ranah perpolitikan Hidayat Nur Wahid dan Yudi Latief menjadi katalog perbedaan arah perjuangan dalam memahami kebangsaan, pemikiran Islam kanan Nur Wahid berhadapan dengan pemikiran nasionalis. Pada pertarungan ideologi, Nurcholish Madjid menjadi tokoh liberal yang memahami Islam dengan gayanya. Namun perbedaan Eksemplar tidak menjadikan fragmentasi semakin runcing, sebaliknya mereka mampu berdamai dan professional dengan cara memberikan solusi dan berkontribusi terhadap kebangsaan.

Lanskap di atas merupakan indikator penting bahwa pendidikan fikih yang diajarkan di Gontor sudah cukup menjadi katalisator dalam melahirkan moderasi fiqih di Indonesia, yang hari ini fragmentasinya semakin runcing. Budi pekerti yang luhur dibarengi dengan pengetahuan yang luas serta dibukanya kran kebebasan berpikir para santri benar-benar membentuk sikap para alumni untuk mudah diterima di Ormas manapun.

Salah seorang alumni PMDG KH. Ahmad Deni Rustandi yang sekarang menjadi pimpinan Pondok Darussalam Tasikmalaya, ia sangat berterimakasih kepada Pondok Modern Darussalam Gontor karena sudah memberikan bekal dan modal berfiqih secara toleran. Sebab nuansa yang dipraktikkan di PMDG menurutnya, walaupun awalnya merasa kaget karena harus bersinggungan dengan teman-teman yang lain yang berlatar belakang di luar NU. Namun lambat laun, mulai beradaptasi dengan keragaman fiqih yang ada di PMDG. Kondisi inilah yang kemudian menjadi bekal penting serta saya mampu melihat keragaman fiqih secara *open minded*.⁴⁰⁶

⁴⁰⁶ Ahmad Deni Rustandi, Wawancara, 2023, Gontor.

Berdasarkan data wawancara dan tinjauan teoritis yang sudah peneliti sajikan di atas, perpektif para yuris klasik tentang bahaya mengkultuskan prodak pemikiran fikih pernah diungkapkan para yuris klasik. Imam Syafi'i, salah satu tokoh penting dalam sejarah hukum Islam, menyampaikan pendapatnya tentang fanatisme buta terhadap mazhab fikih. Beliau menekankan pentingnya untuk tidak terjebak dalam fanatisme buta dan keterikatan yang ekstrem terhadap satu mazhab fikih tertentu.

Imam Syafi'i menekankan bahwa seseorang harus menggunakan akal sehat dan berpikir kritis dalam memahami dan menerapkan hukum Islam. Beliau menolak pemahaman sempit yang menganggap hanya satu mazhab fikih yang benar dan yang lainnya salah. Imam Syafi'i sendiri adalah salah satu pendiri salah satu dari empat mazhab fikih Sunni yang terkenal, yaitu mazhab Syafi'i. Meskipun demikian, beliau mendorong umat Islam untuk tidak membatasi diri pada satu mazhab fikih dan mengabaikan pendapat yang mungkin lebih sesuai dengan konteks dan kebutuhan mereka. Imam Syafi'i mengatakan, "Jika saya membuat sebuah pernyataan, namun ternyata hadits Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam atau pendapat sahabatnya bertentangan dengan pernyataan saya, maka tinggalkan pernyataan saya dan ikuti hadits dan pendapat sahabat Rasulullah".⁴⁰⁷ Pendekatan Imam Syafi'i ini menekankan pentingnya keterbukaan terhadap berbagai pendapat dan interpretasi yang sah dalam Islam. Ia mengajarkan pentingnya belajar dari hadits dan pendapat para sahabat Nabi Muhammad SAW sebagai sumber otoritas yang penting dalam memahami dan menerapkan hukum Islam.

Disisi yang lain Imam Malik, seorang ulama terkenal dan pendiri mazhab Maliki, juga memiliki pandangan yang serupa dengan Imam Syafi'i terkait fanatisme buta terhadap mazhab fikih. Beliau menekankan pentingnya tidak terjebak dalam sikap fanatik yang

⁴⁰⁷ Ibnu Qayyim Al Jauziyah. Editor: Muhammad Abdus Salam Ibrahim. *I'lamul Muwaqi'in*, (Beirut; Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 1417/1996. (Jilid I-IV), jilid II, hlm. 363-364)

membatasi pemahaman agama hanya pada satu mazhab fikih. Imam Malik menegaskan bahwa tidak ada satu individu atau mazhab fikih pun yang memiliki otoritas mutlak dalam menafsirkan hukum Islam. Beliau menyatakan, "Setiap orang, termasuk diriku sendiri, dapat menerima atau menolak pendapat seseorang kecuali Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam. Oleh karena itu, tidak ada yang harus diikuti secara buta tanpa pemahaman dan argumentasi yang jelas".⁴⁰⁸ Pendekatan Imam Malik ini menekankan pentingnya menjauhkan diri dari fanatisme buta terhadap mazhab fikih tertentu. Beliau mendorong umat Muslim untuk memiliki pemahaman yang luas dan fleksibel dalam mempelajari hukum Islam, serta untuk terbuka terhadap berbagai pandangan yang sah. Pendapat Imam Malik ini sejalan dengan semangat keragaman pendapat yang ada dalam tradisi Islam. Beliau menekankan pentingnya mempertahankan pluralitas dalam pemikiran dan pendapat, dan untuk tidak terjebak dalam fanatisme yang dapat membatasi perkembangan pemikiran dan pemahaman Islam.

Pada aras yang sama, Imam Abu Hanifah, pendiri mazhab Hanafi, juga memiliki pendekatan yang sejalan dengan Imam Syafi'i dan Imam Malik terkait fanatisme buta terhadap mazhab fikih. Beliau menekankan pentingnya untuk tidak terjebak dalam sikap fanatik yang membatasi pemahaman agama hanya pada satu mazhab fikih. Imam Abu Hanifah menekankan bahwa agama Islam adalah agama yang luas dan inklusif. Beliau menyatakan, "Jika hadits Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam telah diteguhkan, itulah mazhabku".⁴⁰⁹ Hal ini menunjukkan bahwa pendekatan Imam Abu Hanifah lebih mengedepankan mengikuti dalil-dalil agama, termasuk hadits Nabi Muhammad SAW, daripada secara kaku mengikuti pendapat mazhabnya sendiri. Pendapat Imam Abu Hanifah ini sejalan dengan

⁴⁰⁸ Ahmad bin Said bin Hazm, *al-Ihkam Ushul al-Ahkam*, (Beirut; Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), jilid VI, hlm. 149

⁴⁰⁹ Ibn 'Abidin, *Hasyiyah Radd al-Mukhtar 'ala al-Durar al-Mukhtar: syarh tanwir al-abshar fi fiqh madzhab al-Imam Abi Hanifah al-nu'man*, (Beirut; Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), jilid I, hlm. 63

semangat pluralitas dan kebebasan berpikir dalam tradisi Islam. Beliau menekankan pentingnya menjauhkan diri dari fanatisme buta terhadap mazhab fikih tertentu, dan mengajak umat Muslim untuk memiliki sikap kritis dan terbuka terhadap keragaman pendapat dalam pemahaman agama.

Pada waktu yang bersamaan, Imam Ahmad bin Hanbal, pendiri mazhab Hanbali, juga memiliki pandangan yang sejalan dengan Imam Syafi'i, Imam Malik, dan Imam Abu Hanifah terkait fanatisme buta terhadap mazhab fikih. Beliau menekankan pentingnya untuk tidak terjebak dalam sikap fanatik yang membatasi pemahaman agama hanya pada satu mazhab fikih.

Imam Ahmad bin Hanbal menekankan pentingnya berpegang teguh pada Al-Qur'ān dan Sunnah Nabi Muhammad SAW sebagai sumber otoritas dalam memahami hukum Islam. Beliau menyatakan, "Janganlah engkau taqlid kepadaku, atau kepada Malik, Syafi'i, Auza'i, dan Tsauri, tetapi ambillah dari sumber mereka mengambil".⁴¹⁰ Dalam hal ini, beliau menekankan perlunya merujuk langsung pada sumber-sumber utama agama Islam dan tidak terjebak dalam fanatisme terhadap mazhab tertentu.

Pendapat Imam Hanafi, Syadi'i, Maliki dan Hanbali ini sejalan dengan semangat kemandirian berpikir dan pentingnya mengacu pada al-Qur'ān dan Sunnah Nabi dalam pemahaman agama. mereka mendorong umat Muslim untuk memiliki pemahaman yang kritis, terbuka terhadap berbagai pendapat yang sah, dan tidak terjebak dalam fanatisme buta terhadap mazhab fikih tertentu.

Implikasi teoritis dari kajian ini yaitu, *Pertama*, fikih ibadah. Pondok Modern Darussalam Gontor yang menjadi subyek penelitian disertasi ini telah mampu mempraktikkan praktik *'ubūdiyyah* bagi santri dari berbagai pemahamannya terhadap pemikiran yuris klasik terutama empat imam mazhab. Temuan penelitian ini sesuai dengan teori yang

⁴¹⁰ Ibnu Qayyim Al Jauziyah. Editor: Muhammad Abdus Salam Ibrahim. *I'lamul Muwaqfi'in*, hlm. 302

dikemukakan oleh Yusuf al-Qordhowiy. Namun, teorinya hanya mendeksripsikan suatu pemahaman akan praktik *'ubūdiyyah* yang mengharuskan mereka mempunyai sikap toleransi terhadap varian mazhab. Penelitian ini menambahkan bahwa praktik *'ubūdiyyah* yang telah dilaksanakan PMDG bagi santrinya tidak hanya memberikan pemahaman untuk mampu mengedepankan prinsip toleransi saja akan tetapi paham, memahami dan memahamkan. *Pertama*, paham. Artinya, mengetahui tentang suatu pendapat fikih yang terdapat dalam kitab fikih klasik maupun kontemporer sehingga mereka dapat membedakan antara satu pendapat ulama mazhab dengan mazhab lainnya. Pemahaman tersebut tersampaikan kepada para santri yang pernah mengenyam Pendidikan di Pondok Modern Darussalam Gontor melalui materi fikih yang diajarka. Terutama kitab fikih muqarran seperti Kitab *Bidāyatul Mujtahid* yang mempengaruhi cara berfikir santri dalam bermazhab. *Kedua*, memahami. Artinya, komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor dapat memahami suatu praktik ibadah yang dilakukan menurut pemahaman dari satu golongan serta ikut terlibat juga mengikutinya tanpa mengusik pelaksanaan ibadah. Dengan memahami maka mereka akan terhindar dari perselisihan dan permusuhan dengan masyarakat meskipun berbeda cara ibadahnya. Dan *ketiga*, memahamkan. Artinya, memahamkan kepada semua lapisan masyarakat bahwa praktik ibadah yang dilaksanakan berdasarkan pendapat mazhab bukanlah suatu hal yang dilarang. Karena, pendapat mazhab sebagai ketentuan fikih berimplikasi pada perbedaan-perbedaan.

Kedua, fikih ibadah yang inklusif. Pondok Modern Darussalam Gontor yang menjadi subyek penelitian disertasi ini telah mampu mengakomodasi seluruh pemahaman fikih ibadah yang inklusif bagi seluruh santrinya di tengah keragaman mazhab tanpa menghadirkan konflik. Temuan penelitian ini sesuai dengan teori yang dikemukakan oleh Abdul Aziz Sachedina. Namun, teorinya hanya mendeksripsikan suatu prinsip yang mengutamakan akomodasi dan bukan konflik. Penelitian ini menambahkan bahwa prinsip inklusif dalam fikih ibadah di Pondok Modern Darussalam Gontor tidak saja mengutamakan

akomodasi akan tetapi juga pengajaran materi-materi fikih beserta dengan kegiatannya yang dapat mendukung tumbuh kembang dan berkembangnya kepekaan terhadap berbagai kemungkinan yang dapat memperkaya pemahaman dan kesadaran santri dalam menghadapi berbagai persoalan fikih yang nantinya akan ditemuinya setelah lulus dari Pondok Modern Darussalam Gontor.

Ketiga, Tanawwu'i al-'Ibādah. Komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor meskipun telah memiliki perbedaan dalam mempraktikkan praktik ibadah akan tetapi praktiknya didukung dengan dalil yang terdapat dalam hadits. Temuan penelitian ini sesuai dengan hasil penelitian Nurlizam. Namun, hasil penelitiannya hanya mendeskripsikan tata cara pelaksanaan ibadah diperbolehkan selama terdapat hadistnya. Penelitian ini menambahkan bahwa perbedaan penafsiran dan pendapat di kalangan para santri dalam menafsirkan hadist-hadist tentang ibadah dapat memberikan dampak positif terhadap keanekaragaman pemahaman praktik ibadah yang dilakukan oleh komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor sehingga inklusivitas cara pandang fikih komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor sangat dipengaruhi oleh formulasi fikih ibadah yang inklusif dan toleran yang ada di Pondok Modern Darussalam Gontor.

Keempat, fikih ibadah multi mazhab. Pondok Modern Darussalam yang menjadi subyek penelitian disertasi ini telah mampu membentuk sistem pengetahuan fikih ibadah bagi santrinya yang fleksibel dan toleran. Temuan penelitian ini sesuai dengan hasil penelitian Abdul Muqit. Namun, hasil penelitiannya menekankan pada pembentukan sistem pengetahuan yang flesibel dan toleran. Penelitian ini menambahkan bahwa formulasi fikih ibadah multi mazhab yang diajarkan Pondok Modern Darussalam Gontor bagi santrinya membuka kesadaran dan menumbuhkembangkan paham inklusivisme mazhab dari cara pandang santri yang sebelumnya bersifat eksklusif terhadap mono mazhab.

Kelima, konstruksi hukum fikih ibadah. Hasil penelitian disertasi ini telah menemukan konstruksi hukum fikih ibadah yang inklusif berdasarkan internalisasi praktek fikih ibadah yang dilakukan oleh komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor yang terekspresikan dalam bentuk fikih bersifat inklusivisme dan berwawasan toleran. Apa yang dilihat, apa yang dikerjakan oleh santri selama 24 jam telah menghasilkan suatu habituasi fikih yang berwawasan toleran dalam aktivitas *'ubūdiyyah* para santri yang berasal dari latar belakang ormas yang beragam. Secara garis besar konstruksi pengembangan fikih ibadah yang inklusif terdiri dari:

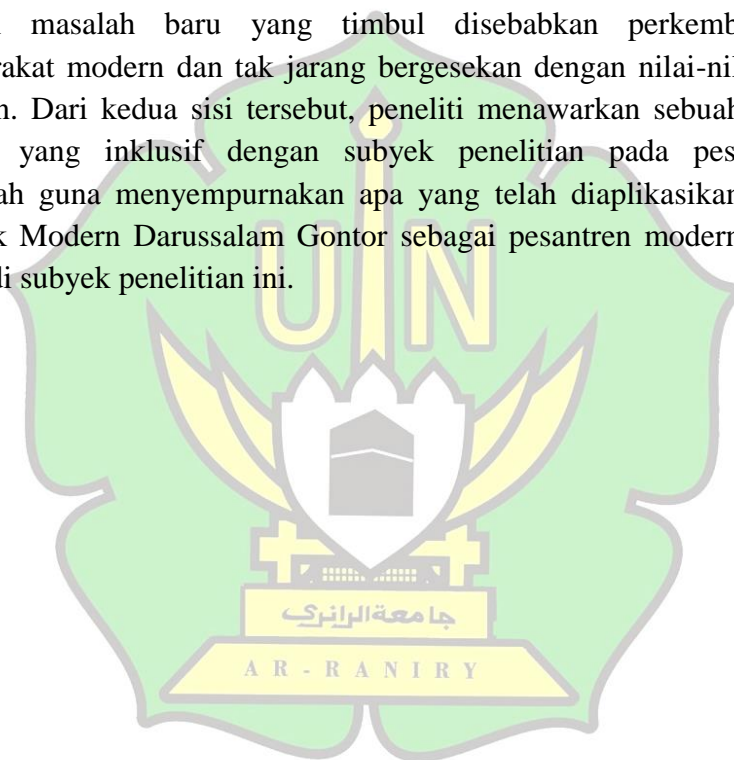
- a. Pondasi fikih ibadah yang inklusif ini terdiri dari panca jiwa, motto pondok, dan falsafahnya “Gontor berdiri dan diatas untuk semua golongan”. Pemahaman komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor terhadap nilai-nilai tersebut menjadi keharusan. Karena, internalisasi nilai-nilai universal dalam ibadah, seperti panca jiwa, motto pondok, dan falsafah pondok dapat menjadi komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor tidak saja memahami secara baik aspek ritual ibadah akan tetapi juga implikasi sosial dan etisnya dalam berkehidupan sehari-hari.
- b. Kerangka fikih ibadah yang inklusif terdiri dari materi-materi fikih yang bersifat inklusivisme bukan eksklusif terhadap mono mazhab dan kegiatan *hidden curriculum* yang mendukung dan mendorong pemahaman fikih ibadah secara utuh dan menyeluruh. Hal ini sangat penting untuk ditekankan agar para santri dapat memiliki pemahaman yang kuat tentang prinsip-prinsip dasar fikih, termasuk pemahaman tentang ibadah-ibadah wajib, sunnah, dan mustahab, serta prinsip yang mengatur ibadah-ibadah tersebut seperti dalam kegiatan shalat berjamaah, para santri mampu menciptakan lingkungan yang inklusif dalam penyelenggaraan shalat dengan cara diberikan jadwal secara bergiliran untuk menjadi imam dan diberikan kebebasan untuk mengekspresikan keyakinan mazhab yang masing-masing.

c. Karakteristik fikih ibadah yang inklusif terdiri dari: (a) keterbukaan terhadap perbedaan. Pondok Modern Darussalam Gontor telah mampu mendorong santrinya untuk memahami dan menghormati perbedaan dalam praktik ibadah, baik konteks perbedaan mazhab fikih maupun perbedaan tradisi praktik ibadah; (b) keadilan dalam penyelenggaraan ibadah. Pondok Modern Darussalam Gontor telah memberikan kesempatan yang sama bagi santrinya untuk berpartisipasi dalam praktik ibadah, tanpa adanya diskriminasi dan konflik; (c) konsistensi dengan ajaran Islam. Meskipun fikih ibadahnya bersifat inklusif, Pondok Modern Darussalam Gontor tetap konsisten dengan ajaran Islam yang mendasari praktik ibadah dan memberikan ruang bagi santrinya untuk interpretasi dan pemahaman yang beragam dari prinsip-prinsip Islam yang mendasari ibadah; dan (d) komitmen terhadap pembinaan spiritual. Selain aspek ritual, Pondok Modern Darussalam Gontor juga menekankan pentingnya pembinaan spiritual dalam praktik ibadah. Ini dapat mencakup pengembangan kesadaran spiritual, kepedulian sosial, dan penerapan nilai-nilai moral dalam kehidupan sehari-hari.

Implikasi praktis dari pelaksanaan praktik fikih ibadah yang dilakukan oleh para santri di PMDG, yaitu: *Pertama*, fikih ibadah yang inklusif yang dipraktikkan oleh komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor telah mampu mendorong terwujudnya *ukhuwah Islāmiyyah*, *Insāniyyah* dan *waṭaniyyah* yang selama terfragmentasi dalam friksi organisasi masyarakat. Pada momentum ini fikih komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor yang inklusif dan toleran dapat dijadikan sebagai role model fikih ibadah yang inklusif di Indonesia. Selain itu hasil temuan ini juga dapat dijadikan bahan kebijakan bagi para pemangku kebijakan baik pemerintah, lembaga pendidikan dan organisasi masyarakat dalam membuat regulasi dan kebijakan terkait praktik ibadah. Karena, temuan penelitian ini dapat menjadi instrument penting sebagai alat untuk meretas konflik internal umat beragama melalui model fikih ibadah Gontor yang inklusif

dalam menyikapi pluralisme mazhab di kalangan masyarakat Indonesia.

Kedua, fikih ibadah yang inklusif akan kurang bernilai kontributif bagi pengembangan pemahaman masyarakat kontemporer manakala aktualisasinya masih bersifat eksklusif terhadap mono mazhab dan tidak didukung dengan pemahaman dasar-dasar ilmu fikih yang kuat dan kokoh sehingga yang terjadi masyarakat dihadapkan dengan masalah baru yang timbul disebabkan perkembangan masyarakat modern dan tak jarang bergesekan dengan nilai-nilai ke-Islaman. Dari kedua sisi tersebut, peneliti menawarkan sebuah fikih ibadah yang inklusif dengan subyek penelitian pada pesantren salafiyah guna menyempurnakan apa yang telah diaplikasikan pada Pondok Modern Darussalam Gontor sebagai pesantren modern yang menjadi subyek penelitian ini.



BAB V PENUTUP

5.1. Kesimpulan

1. Formulasi fikih komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor terhadap perkembangan fikih ibadah yang inklusif di tengah keragaman mazhab di masyarakat dikonstruksikan melalui pendekatan *multi-mazhab* dengan menggunakan kitab *Bidāyatul Mujtahid* karya Ibnu Rusyd yang diperuntukkan bagi kelas 5 KMI dan kelas 6 KMI sebagai panduan kognitif dalam memberikan pemahaman bagi santrinya dalam menyikapi keragaman mazhab dan mengikis fanatisme buta. Selain itu, proses pemahaman tersebut juga didukung dengan kegiatan-kegiatan seperti *fathul kutub*, manasik haji, shalah berjama'ah dan lain sebagainya dan juga diperkuat dengan internalisasi panca jiwa, motto pondok, serta jargon “*Gontor berdiri diatas dan untuk semua golongan*”.
2. Praktik dan habitus fikih ibadah inklusif yang diterapkan pada komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor dengan cara yang berbeda-beda. Persoalan-persoalan *ikhtilafiyah* yang acapkali ditemui pada kehidupan masyarakat dapat saling berdampingan dan toleran di Pondok Modern Darussalam Gontor. Tidak ada santri yang saling menyalahkan dan tidak menimbulkan konflik pada kegiatan ibadah santri lainnya. Selain itu, perbedaan mazhab fikih dianggap sebagai sebuah keniscayaan sosiologis bahkan teologis sehingga fikih harus diposisikan sebagaimana desain awalnya yang bersifat profane bukan bersifat sakral. Karena, santri dihabituisasi untuk senantiasa berharmoni di tengah keragaman mazhab fikih sehingga mereka mampu melampaui sekat-sekat primordialitas *mazhab* fikih dan diekspresikan dalam bentuk toleransi terhadap perbedaan ‘*ubūdiyyah*’ santri di luar kelas.

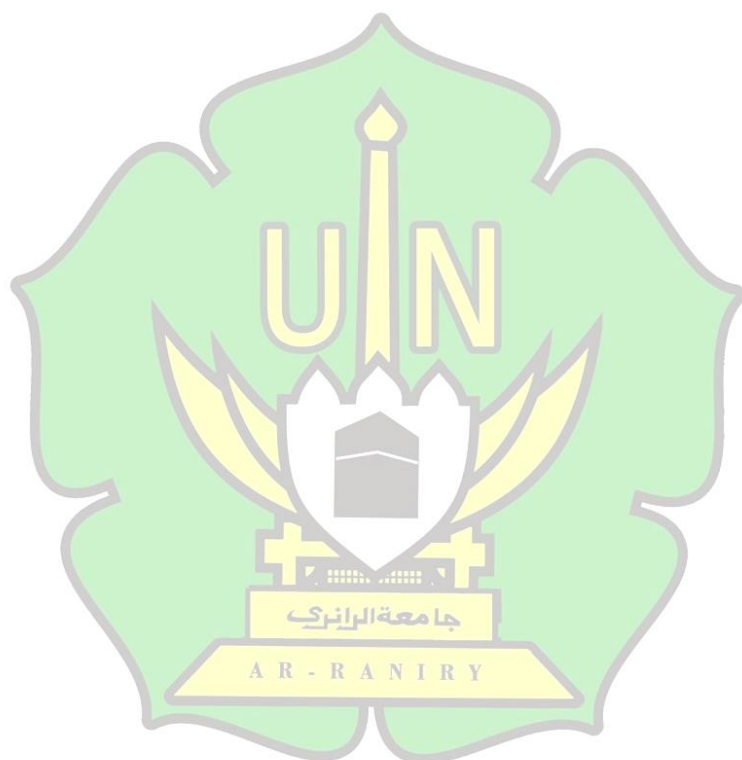
3. Peran alumni Pondok Modern Darussalam Gontor sebagai agensi perdamaian ditunjukkan melalui kontribusinya dalam mewarnai ormas dan *mazhab* fikihnya masing-masing. Para alumni Pondok Modern Darussalam Gontor mampu menjadi NU sejati tanpa mendiskriminasi Muhammadiyah atau begitu pula sebaliknya. Para alumni Pondok Modern Darussalam Gontor mampu menjadi Muhammadiyah yang sejati tanpa mendiskriminasi NU atau bahkan sejenisnya. Selain itu, alumni Pondok Modern Darussalam Gontor juga dinilai telah menunjukkan sebagai bagian penting dari terwujudnya *ukhuwah Islāmiyyah, Insāniyyah* dan *waṭaniyyah* yang selama terfragmentasi dalam friksi organisasi masyarakat. Pada momentum ini fikih komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor yang inklusif dan toleran dapat dijadikan sebagai *role model* fikih ibadah Indonesia.

5.2.Saran

Berdasarkan uraian sebagaimana yang telah diuraikan di atas, maka ada beberapa rekomendasi penting yang dapat disarankan yaitu sebagai berikut:

1. Disarankan kepada masyarakat agar dalam melaksanakan ibadah untuk saling menghormati dan menghargai antara satu dengan lainnya tanpa mempermasalahkan apalagi mengkafirkan, karena perbedaan fikih merupakan rahmat yang patut disyukuri.
2. Disarankan kepada pemerintah agar dapat menjadikan pengamalan ibadah di Pondok Modern Darussalam Gontor sebagai *rule model* untuk dapat diimplementasikan atau diadopsi di negara Indonesia karena lebih modern dan toleran dalam keberagaman.
3. Disarankan kepada Pimpinan Komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor untuk terus melestarikan keberagaman dan toleran di komunitasnya sehingga menjadi pelajaran bagi pihak

lain bilamana ingin mengadopsikan di komunitasnya masing-masing.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abidin, Ibn. *Hasyiyah Radd al-Mukhtar 'ala al-Durar al-Mukhtar: syarh tanwīr al-abshār fi fiqh mazhab al-Imam Abu Hanifah al-Nu'man*, (Beirut; Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2003)
- Abduh, Muhammad. *al-Islam wa al-Nasraniyya*, T. Tp: Matba’ah Majallah al-Manar, 1323.
- Abdullah M. Amin. (ed.) *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologinya*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- Abdullah, Abdul Rahman Haji. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara, Sejarah dan Perkembangan hingga Abad ke-19*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Abdullah, Taufik. “*Modernization in the Minangkabau World: West Sumatera in the Early Decades of the Twentieth Century*”, dalam Claire Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1972.
- Abidin, Zainal, et. Al., “Faktor Sosiologi Qaul Qadim dan Qaul Jadid (Analisis Ekspedisi Intelektual Imam Syafi’i)”, *Qadauna: Vol. 4 No. 2*.
- Abu Ishaq Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari’at*, Beirut-Lebanon: Dar Al-Ma’arif, t.t.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al‘Araby, 1958.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Taarikh al-Mazaahib al-Islamiyyah*, Kairo: Dar- al-Fikr al-‘Arabi, 1996.
- Agama, Tim Departemen. 2001, *Pola Penyelenggaraan Pondok Pesantren Ashriyah/ Khalafiyah, Profil Pondok Modern Darussalam Pondok Modern Darussalam Gontor*.
- Ahmad, Syuja’ Ahmad bin Husaini bin. (*Matnu Al-Ghāyah Wa Al-Taqrīb*, Medan: Sumber ‘Ilmu Jaya, 2010).
- Ahmed, Akbar S. *Membedah Islam* (Bandung: Pustaka, 1997).

- Al-‘Asqalani, Ahmad bin Ali bin Hajar. *Lisan al-Mizan*, Vol. 7, Beirut: Dar al-Basya’ir al-Islamiyah, 2002.
- Al-Asyqar, Umar Sulaiman. *al-Madkhal ila Diraasah al-Mazaahib wa al-Madaaris al-Fiqhiyyah*, Jordan: Dar an-Nafais, 2007.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Al-Baihaqi, Abu Bakr Ahmad Ibn al-Husayn Ibn ‘Ali. *al-Sunan al-Kubra*, vol. II, Hidar Abad: Majlis Dairat al-Ma‘arif al-Nizamiyah, 1344 H.
- Al-Bannani, *Hasyiyah al-‘Allamah al-Bannani ‘ala Syarh al-Mahalli ‘ala Matn Jam’ al-Jawami’*, Juz 1, t.t.p: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.
- Al-Buthi, Muhammad Said Ramadlan. *al-Salafiyah Marhalah Zamaniyah Mubarakah la Mazhab Islami*, Beirut-Damaskus: Dar al-Fikr al-Mu’ashir-Dar al-Fikr, 2008.
- Al-Dzahabi, Syams al-Din Muhammad bin Ahmad bin Utsman. *Siyar A’lam al-Nubala’*, Vol. 23, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985.
- Al-Furqon, *Konstruksi Fiqh Majlis Taujih Wal Irsyad Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) (Studi Tentang Pemikiran Hukum Majlis Taujih Wal Irsyad LDII)*, *ISTIQORO*, vol. 13, No. 2.
- Alhakim, Suparlan dan Sri Untari, *Pendidikan Multikultural: Strategi Inovatif Pembelajaran dalam Pluralitas Masyarakat Indonesia*, Malang: Madani Media, 2018.
- Ali, Muhammad Daud. *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Ali, Muhammad Daud. *Asas-Asas Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. Editor: Muhammad Abdus Salam Ibrahim. *I’lamul Muwaqi’in*, (Beirut; Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 1417/1996. (Jilid I-IV), jilid II, hlm. 363-364).

- Al-Jurjani, Abu Hasan, *Al-Ta'rifat*, Musthafa Al-Baab Al-Halaabi, Mesir, 1938.
- Al-Khin, Musthafa. *Atsar al-Ikhtilaf fii al-Qawaa'id al-Ushuuliyyah*, Beirut: Muassasah Risalah, 2003.
- Al-Naysaburi, Muhammad Ibn 'Abdillah Abu 'Abdillah al-Hakim. *al-Mustadrak*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990.
- Al-Nisaburi, Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyayri. *al-Jami' al-Sahih al-Musamma Sahih Muslim*, Vol. 7, Beirut: Dar al-Jil dan Dar al-Afaq al-Jadidah, T.Th.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *al-Fikih al-Islami Bayn al-Asalah wa al-Tajdid*, Kairo: Maktabat Wahbah, 1999.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *al-Ijtihad wa al-Tajdid bayna al-Dawabit al-Shar'iyah wa al-Hayah al-Mua'asirah*, Mesir: Mathba'ah Ali Subhi, t.t.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *al-Khasais al-'Ammah li al-Islam*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1977.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Fiqih Jihad: sebuah karya monumental terlengkap tentang jihad menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, (Bandung: Mizan, 2010).
- Al-Qardhawi, Yusuf. *'Awamil al-Sa'ah wa al-Murunah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Kuwait: Maktabat al-Iskandariyah, 2002.
- Al-Qardhawi, Yusuf. *Bagaimana Memahami Syariat Islam*, Terj. Nabhani Idris dari judul asli Madkhal li dirasat as Syari'ah al-Islamiyah, Jakarta, Islamuna Press, 1996.
- Al-Qayyim, Ibn. *I'lam al-Muqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Vol. III, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Al-Qurasyi, Abu al-Fida' Ismail bin Umar bin Katsir. *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim*, Vol. 2, T.Tp: Dar Thaybah li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1999.
- Al-Qurtuby, Sumanto. *KH. MA. Sahal Mahfuzh: Era Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Cermin, 1999.
- Al-Sam'ani, Abu Sa'd Abd al-Karim bin Muhammad. *al-Ansab*, Vol. 7, Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, 1976.

- Al-Shafi'i, Taqiyudin Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini al-Dimsiqi. *Kifayat al- Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtisar*, Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, tt.
- Al-Shaibani, Abu 'Abdillah Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Ibn Hilal Ibn Asad. *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, vol. II, Bairut: 'Alam al-Kutub, 1998.
- Al-Sijistani, Abu Dawud Sulaiman Ibn al-As'ad. *Sunan Abi Dawud*, vol. IV, Bairut: Dar al-Fikr, 1994.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq. *Al-Muawafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Jilid 2, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Al-Tahanawi, Muhammad Ali. *Mawsu'ah Kasyaf Istilahat al-Funun wa al-'Ulum*, Vol. 1, Beirut: Maktabah Lubnan Nasyirun, 1996.
- Al-Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa. *Sunan al-Tirmidzi*, Vol. 5, No. Hadis: 2641, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, T.Th.
- Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria*, Jakarta: Alvabet, 2004.
- Anis, Ibrahim. dkk, *al-Mu'jam al-Wasith*, jilid. I, Kairo: Dar Ihya' At-Turats Al-'Arabi, tt.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. "Shari'a and Basic Human Rights Concerns" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Arifin, Syamsul et al., "Agama dan Perubahan Sosial di Basis Multikulturalisme: Sebuah Upaya Menyemai Teologi Pedagogi Damai di Tengah Keragaman Agama dan Budaya di Kabupaten Malang", *Nur El-Islam: Vol. 8 No. 2 (2021)*.
- Arkoun, Mohammad. *Al-Fikr al-Islami Qira'ah Ilmiyyah*, terj. Hasyim Shaleh, Bairut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987.
- Arkoun, Mohammad. *Nalar Islami dan nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, Jakarta: INIS, 1994.
- Armstrong, Karen. *Muhammad Sang Nabi: Sebuah Biografi Kritis*.

- Edited by Maghastria. I. Surabaya: Risalah Gusti, 2006.
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Pengantar Hukum Islam*, Cet. I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1963).
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Ash-Shiddiqiey, Hasbi. *Kuliah Ibadah (Ibadah ditinjau dari segi Hukum dan Hikmah)*, Cet. VIII; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1994.
- As-Singkili, Syaikh Abdurrauf. *Mir'atu ath-Thullab fi Tashil Ma'rifat al-Ahkam alSyar'iyah li al-Malik al-Wahhab*, terj. Muliadi Kurdi dkk, Aceh: NASA, 2015.
- As-Suvi, A. Q., & Zainullah, M. (2022). Sociology of Law in The Perspective of Roscoe Pound and Donald Black and Its Relevance in The Indonesian Context. *Peradaban Journal of Law and Society*, 1(2).
- As-Sya'roni, Abdul Wahhab. *Al-Mizan Al-Kubro*. I. Beirut: 'Alimu al-Kitab, 1989.
- Asy-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad. *Al-I'tisham*, jilid II, tahqiq: Sayyid Ibrahim, Kairo: Daar al-Hadits, 2000 M.
- Aziz, Abdul. Sachedina and S Wahono, *Kesetaraan Kaum Beriman: Akar Pluralisme Demokratis Dalam Islam*, PT Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- Azizy, A. Qodri *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Azra, Azyumardi. "Islam di Asia Tenggara, Pengantar Pemikiran", dalam Azyumardi Azra (ed), *Perspektif Islam Asia Tenggara*, Jakarta: YOI, 1989.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996.

- Az-zarqa', Musthafa Ahmad. *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Am*, jilid I, Damaskus: Dar al-Qalam, 2004 M.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *al-Fikihal-Islami wa Adillatuhu*, jilid I, Damaskus: Dar al-Fikr al-Islami, (2006).
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqh Al-Islamy wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar Al-Fakir, 1985.
- Baali, Fuad dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles; A Social Perspective*, Massachusetts: G.K. Hall and Co. Boston, 1981.
- Baidhawiy, Zakiyuddin. *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*. Edited by Syaed Mahdi. I. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Banks, James A. *An Introduction to Multicultural Education*, (Allyn and Bacon Press, 2002)
- Banks, James.A, *Multicultural Eduacation: Its Effects on Studies's Racial and Gender Role Attitude in Handbook of Research on Social Teaching and*.
- Barton, Greg. *Biografi Gus Dur*, Yogyakarta: Lkis, 2002.
- Bisri, Cik Hasan. *Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Bourdieu, Perre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, (Harvard University Press, 1987).
- Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Coulson, Noel J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Creswell, John W. *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, Dan Mixed*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Dahlan, Abdul Azis. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. III; Jakarta: PT. Ikhtiar Baru van Hoeve, 2003.
- Danusiri, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru FikihIndonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Dasar 1945, Undang-Undang. Surabaya: Apolo 2009

- Denzin, K. Yvonna S. Lincoln. Analisis dalam Normatif, *Handbook of Qualitative Research*, terj. Dariyatno, dkk (Yogyakarta: LKiS, 2009).
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*, (Cet. III; Jakarta: Logos, 1999).
- El Fadl, Khaled Abou. *The Great Theft Wrestling Islam from the Extremists*, New York: Harper Collins Publishers Inc, 2005.
- El Fadl, Khaled M. Abou. *Atas Nama Tuhan; dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- El-Baroroh, Umdah dan Tutik Nuruljanah, *Fikih Sosial*, Pati: IPMFA PRESS, 2016.
- Esposito, John L. (ed.), *Islam Kekuasaan Pemerintah, Doktrin Iman dan Realitas Sosial*, terj. M. Khoirul Anam, Jakarta: Inisial Press, 2004.
- Esposito, John L. *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, (The Islamic Threat: Myth or Reality), terj. Alawiyah Abdurrahman dan MISSI, Bandung: Mizan, 1996.
- Et al. Herdiansyah. "Qaul Qadim dan Qaul Jadid Asy-Syafi'I", *Jurnal Indragiri Penelitian Multidisiplin*, Vol 3 No. 1 (2023).
- Fakhry, Majid." *Philosophy and Theology from the Eighth Century C.E. to the Present*" dalam John L. Esposito (ed.), *the Oxford History of Islam*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Faris, Abu al-Husayn Ahmad bin. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Vol. 3, T. Tp: Dar al-Fikr, 1979.
- Fauza, Nilna. "Fikih Inklusif dalam konteks multikulturalisme sosial keagamaan masyarakat (Studi Pemikiran K.H Abdul Qodir AF), At-Taahdzib: Jurnal Studi Islam dan Muamalah, 2018.
- Feener, R. Michael. *Muslim Legal Thought in Modern Indonesia*, New York: Cambridge University Press, 2007.

- Fiderspiel, Howard M. *Persatuan Islam: Pembaruan Islam Indonesia Abad XX*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1996.
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia, Dari Nalar Parsipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Giddens, Anthony. *Tumbang Modernitas Ambruknya Pilar-Pilar Keimanan*, (Yogyakarta: Ircisod, 2001).
- Haar, B. Ter. *Adat Law in Indonesia*, terj. E. Adamson Hoebel dan A. Arthur Schiller, New York: Institut of Pacific Relations, 1948.
- Hadi, Solikhul. "Regulasi UU Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf", *Jurnal Penelitian*, Vol. 8, No. 2, Agustus 2014.
- Hallaq, Wael B. "From Fatwas to Furu'; Growth and Change in Islamic Substantive Law", dalam Howard M. Federspiel (ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, Vol II, Montreal Canada: Mc Gill Institute of Islamic Studies, 1996.
- Hallaq, Wael B. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Haq, Hamka. *Filsafat Ushul Fiqh*, Makassar: Yayasan Al-Ahkam, 1998.
- Hart, Michael H. *100 Orang Paling Berpengaruh Di Dunia Sepanjang Sejarah*. Edited by Hanif. II. Jakarta: Mizan Publika, 2009.
- Hasaballah, Ala. *Ushul at-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al- Ma'arif, t.t.
- Hasan, A. *Pintu Ijtihad sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1994.
- Hasan, Sofyan dan Warkum Sumitro, *Dasar-dasar Pembentukan Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2003.
- Hasbi, Ridwan. Relevansi Al-Khilaf Al-Fiqhi Dan Toleransi (Analisis Toleransi Antar Umat Islam Dalam Fiqh), *Media Neliti*, 2016.

- Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, Jakarta: Tintamas, 1973.
- Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Jakarta: Tintamas Indonesia, 1982.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1974.
- Hazm, Ahmad bin Said bin. *al-Ihkam Ushul al-Ahkam*, (Beirut; Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004).
- Hicks, John. *Gid Has Many Names*, Philadepia: Westminster Press, 2009.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996).
- Isa, Abdul Gani. *Menelusuri Paradigma Fiqih Kontemporer*, cet. 1, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2009.
- Ishak, *Konstruksi Fiqh Pluralitas Masyarakat Tradisionalis*, *FENOMENA*, Vol. 15 No. 1 April 2016.
- John W. Creswell, *Research Design Pendekatan Metode Kualitatif, Kuantitatif dan Campuran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Kasdi, A. “*The Role of Walisongo in Developing Islam Nusantara Civilization*”, *Addin*, Volume 11, Nomor 1, 2017.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilmu Usul al-Fiqh*, Mesir: Al-Haramayn, 2004.
- Khatib, Hassan Ahmad dan al-Fikih al-Muqaran, t.t.p: Dar al-Ta’lif, 1957.
- Kholish, Moh Anas. *Menyemai Pendidikan Fikih Beyond The Wall*. Edited by Siti Rohmah. 1st ed. Malang: Intelegensia Media, 2021.
- Kholish, Moh. Anas dan Khalid Rahman. *Menjadi Muslim Nusantara Rahmatan Lil ‘Alamiin* Ikhtiar Memahami Islam dalam Konteks KeIndonesiaan, Yogyakarta: Naila Pustaka, 2015.
- Kholish, Moh. Anas dan Noor Salam, *Hukum Islam progresif: Epistemologi Alternatif dalam Menjawab Problem*

- Kemanusiaan* (Malang: Setara Press, 2020).
- Kholish, Moh. Anas, *Menyemai Pendidikan Fikih Beyond The Wall: Menumbuhkan Living Toleransi di Tengah Kebinekaan Mazhab Fikih di Indonesia*.
- Kholish, Moh. Anas. Khalid Rahman. *Menjadi Muslim Nusantara Rahmatan Lil'Alamin (Ikhtiar Memahami Islam Dalam Konteks KeIndonesiaan)*. Edited by Siti Rohmah, Labib Muttaqin. I. Bantul Yogyakarta: Naila Pustaka, 2015.
- Kimball, Charles. *Kala Agama Jadi Bencana*. Edited by Ahmad Baiquni Munir. I. Jakarta: Mizan Publika, 2013.
- Kung, Hans. *Jalan Dialog*. Edited by Najiyah Martiam. I. Yogyakarta: Mizan, 2010.
- Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacara, 2006.
- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam*. II. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Locke, John. *Pendekar Demokrasi Modern*, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1994), hlm. 176
- Luhulima, C.P.F. *Motif-motif Ekspansi Nderland Dalam Abad Keenambelas*, Jakarta: Lembaga Research Kebudayaan Nasional, 1971.
- Ma'shumi, Muhammad Sulthan. *Hadiyyatus Sulthan ilaa Muslimi Bilaadil Yaaban, tahqiq: Salim bin 'Ied Al Hilali*, Kairo: Dar Ibnu Affan, 2001.
- Maarif, Ahmad Syafii, Lukman Hakim Saifuddin, M. Amin Abdullah, Syamsul Anwar, Azyumardi Azra, Hamim Ilyas, Zakiyuddin Baidhawiy, et al. *Fikih Kebinekaan*. I. Bandung: h PT Mizan Pustaka Anggota IKAP, 2015.
- Machmudi, Yon. *Islamising Indonesia the Rise of Jemaah Tarbiyah and the Prosperous Justice Party*, Canberra: ANU E Press, 2008.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang masalah keiman, kemanusiaan dan kemodernan*, (Jakarta: Yayasan wakaf Paramadina, 1992.

- Madjid, Nurcholish. dkk., *Fikih Lintas Agama*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Madkur, Muhammad Salam. *Madkhal fi al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Dar Hadis, 1996.
- Mahendra, Yusril Ihza. *Dinamika Tata Negara Indonesia: Kompilasi Aktual Masalah Konstitusi Dewan Perwakilan dan Sistem Kepartaian*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Mahfud, Sahal. *Nuansa Fikih Sosial*, Yogyakarta: LkiS, 2004
- Mahmadah Syafiq. dan Fatma Amalia, “*Fiqh dan Usul Fiqh pada Periode Taqlid*”, dalam *Mazhab Jogja*, Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Mahmasani, Subhi. *Falsafat al-Tasyri‘ fi al-Islam: Muqaddimah fi Dirasat al-Syari‘ah al-Islamiyyah ‘ala Daw’ Madhahibiha al-Mukhtalifah wa Dhaw’ al-Qawanin al-Hadithah*, Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1961.
- Mahsun, *Mazhab NU Mazhab Kritis, Bermazhad Secara Manhaji Dan Implimentasinya Dalam Bahtsul Mas’ail Nahdlatul Ulama*, Yogyakarta.
- Manan, Abdul. *Aspek-Aspek Pengubah Hukum*, Jakarta: Kencana Prenada Media, 2009.
- Mardjono, Hartono. *Menegakkan Syariat Islam dalam Konteks Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1997.
- MD, Mahfud. “*Perkembangan Politik Hukum: Studi Tentang Pengaruh Konfigurasi Politik terhadap Produk Hukum di Indonesia*”, Disertasi dalam Ilmu Hukum pada UGM, Yogyakarta: tp, 1993.
- MD, Mahfud. *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi*, Yogyakarta: Gama Media, 1999.
- MD, Mahfud. *Politik Hukum di Indonesia*, cet. I, Jakarta: LP3ES, 1998.
- Milton-Edwards, Beverley. *Islamic Fundamentalism since 1945*, London dan New York: Routledge, 2005.
- Mu’ti, Abdul. *Inkulturasi Islam: Menyemai Persaudaraan, Keadilan, Dan Emansipasi Kemanusiaan*. I. Al-Wasat

Publishing House, 2009.

- Mudzhar, M. Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: sebuah studi tentang pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.
- Muhammad, Al-Ghazali Abi Mahmud Bin. *Al-Mustafa Min Ilm Al-Ushul*, Syirkah Al-Tiba'an Al-Fanniyah Al Mutahidah, Mesir, 1971.
- Muhammad, Ali Jum'ah. *al-Madkhal ila Diraasah al-Mazahib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dar As-Salam, 2004.
- Munitz, Milton K. *Contemporary Analytic Philosophy*, New York: Macmillan Publishing, 1981.
- Muqhits, Abdul. "Kritik Nalar Fiqih Pesantren: Mengupas Sejarah Sosial-Budaya Dominasi Fiqih Madhhab Syafi'i'" (Disertasi, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2007).
- Muqhits, Abdul. "Pendidikan Fiqih Multi Madhhab Di Pesantren (Studi kasus di
- Muqit, Abd. "Pendidikan Fiqih Multi Madhhab Di Pesantren (Studi Kasus Di Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo-Situbondo)" (Disertasi, Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2018).
- Narwoko, J. Dwi Bagong, Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, (Jakarta: Kencana, 2007).
- Nasrullah, Rulli. *Komunikasi Antarbudaya di Era Budaya Siber*, Jakarta: kencana, 2012.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Bandung: Mizan, 1998.
- Nasution, Harun. *Pembaruan Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Noeh, Zaini Ahmad. "Hakim Agama Dari Masa ke Masa" dalam Buku Kenangan IKAHI Jakarta: Panitia Munas LB IKAHA, 1995.
- Nurlizam, Hadis-Hadis Tanawu' Al-Ibadah (Kajian Tentang Berbagai Cara Pelaksanaan Ibadah Shalat Dalam Perspektif

Hadis Nabi Muhammad SAW), *Al-Hurriyah*, Vol. 14, No. 1, Januari-Juni 2013.

- Pelu, Ibnu Elmi A.S. “Titik Taut Kewenangan Peradilan Agama dan Peradilan Umum dalam Perundang Undangan di Indonesia”, disertasi S3 Fakultas Hukum Universitas Brawijaya, Malang, 2010.
- Permono, Sjechul Hadi. *Dinamisasi Hukum Islam Dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi*, Demak: Demak Press, 2002.
- Praja, Juhaya S. *Filsafat Hukum Islam*, Bandung LPM Universitas Islam Bandung, 1995.
- Radjab, Muhamad. *Perang Paderi di Sumatera Barat: 1803-1838*, (akarta: Perpustakaan Perguruan Kementrian PP dan K, 1954.
- Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual Inteligensia dan Perilaku Politik Bangsa; Risalah Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Mizan, 1999
- Raharjo, Satjipto. *Sosiologi Hukum, Perkembangan, Metode dan Pilihan Masalah*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam dalam Perspektif Pemikiran Kontemporer*, Cet. I, Ujung Pandang: PT Umitoha Ukhuwah Grafika, 1997.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Aktual. II*. Bandung: Mizan Publishing, 2021.
- Rawls, John Rawls. *Teori Keadilan: Dasar-dasar Filsafat Politik untuk Mewujudkan Kesejahteraan Sosial dalam Negara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011)
- Rifa, Muhammad. Gus Dus, *KH Abdurrahman Wahid Biografi Singkat 1940-2009*, Jakarta: Ar-Ruzz Media, 2010.
- Riyanto, Dwi. Deden Firdaus, Efa Rodiah Nur, Mahir Bayasut, Usman Syarif, Yulianto, Yulia Ulfah, Moh. Anas Kholish, Ahmad Qiram as-Suvi, *Aktualisasi Islam Menjawab Problematika Umat* (Malang: Pustaka Peradaban, 2023).

- Rofiq, Ahmad. *Hukum Perdata Islam Di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013.
- Roy, Muhammad. *Ushul Fiqih Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih*, Yogyakarta: Safiria, 2004.
- Rusyd, Ibnu. *Bidāyatul Mujtahid. Terjemahan Oleh Abu Ahmad Al Majdi*. Jakarta: Pustaka azzam, 2000.
- S. Lev, Daniel. *Hukum dan Politik di Indonesia: Keseimbangan dan Perubahan*, Jakarta: LP3ES, 1990.
- Said, Edward Wadie. *Orientalisme*. I. New Delhi: Penguin Books, 2001.
- Sajuti Thalib, *Reception A Contrario: Hubungan Hukum Adat dan Hukum Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Sakirman, Meretas Kebekuan Ijtihad Dalam Konstruksi Fiqih Sosial, *MIZANI*, Vol. 25, No.1, Februari 2015.
- Sastroatmodjo, Arso dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Schuon, Frithjof, *Titik Temu Agama – Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2005
- Shadily, Hasan (ed.) *Ensiklopedi Indonesia*, jilid 1, Jakarta: Ikhtiar Baru, 1980.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001.
- Siddiqi, Nouruzzaman. *Fiqih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Sjadzali, Munawir. “Reaktualisasi Ajaran Islam”, dalam Iqbal Abdur Rauf Saimina (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjima, 1988.
- Suganda, Ahmad, & Hamdan Firmansyah, “Transformasi Hukum Islam ke dalam Hukum Nasional”, *Jurnal At-Tatbiq: Jurnal Ahwal al-Syakhsiyyah*, Volume 07 Nomor 1 Tahun 2022.

- Suma, Muhammad Amin. *Ijtihad Ibn Taymiyyah dalam Fikih Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Sumartana, “*Kemanusiaan, Titik Temu Agama-agama*”, dalam Martin L. Sinaga (sd.), *Agama-agama Memasuki Milenium Ketiga*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2000.
- Sumartana, Th. “*Kemanusiaan, Titik Temu Agama-agama*” dalam Martin L. Sinaga (sd.) *Agama- agama Memasuki Milenium Ketiga*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2000
- Sumitro, Warkum. Mujaid Kumkelo, Moh. Anas Kholish, *Politik Hukum Islam: Reposisi Eksistensi Hukum Islam dari Masa Kerajaan Hingga Era Reformasi di Indonesia* (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2014)
- Sunaryo, Agus. “*Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Pengaruhnya terhadap Fikih Lintas Agama di Indonesia*”, dalam Al-Manahij, Vol. VI No.1 tahun 2012.
- Suntana, Ija. *Politik Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- Supomo-Jokosutomo, *Sejarah Politik Hukum Adat 1609-1848*, Jakarta: Djambatan, 1955.
- Suryanegara, Ahmad Mansyur. *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*, cet. 2, jil. 1, Jakarta: Prenada Media Group, 2009. 
- Syaukani, Imam. *Rekonstruksi & Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Syihab, Umar. *Al-Qur‘ān dan Kekenyalan Hukum*, Semarang: Dian Utama, 1993.
- Syuhbah, Abu Bakr bin Ahmad bin Muhammad ibn Qadli. *Tabaqat al-Syafi‘iyah*, Vol. 2, Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1407.
- Tafuzi, Dzikrul Hakim Mu’iz dan Uril Bahruddin. “*Formulasi moderasi beragama dalam pemikiran Yusuf al-Qardhawi sebagai dasar mewujudkan masyarakat madani*”. *Al-Mubin: Jurnal Ilmiah Islam*, 6(1) (2023).

- Tamatan 2011, Tim Pembukuan. *Jendela Mazhab Memahami Istilah dan Rumus Madzahib al-Arba'ah*, Kediri: Lirboyo Press, 2011.
- Thaalib, Sajuti. *Receptio a Contrario*, Jakarta: Bina Aksara, 1980.
- Umam, Khairul. "Penyerapan Fikih Mazhab Syafi'i dalam Penyusunan Kompilasi Hukum Islam": *Jurnal Hukum Dan Syari'ah*, 9(2), 2017.
- Vredian, Fiqh, Hafiz al-Asad, Rizky Alif Alvian, Tadzkia Nurshafira. *Fenomena Sektarrianisme Keagamaan*, (Jakarta Selatan: MAARIF Insitute for Culture dan Humanity, 2015)
- Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (The Wahid Institute, Jakarta: 2006).
- Wahid, Abdurrahman. "Pengembangan Fikih yang Kontekstual", *Pesantren*, Volume 2, Nomor 2, 1985.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi, *FikihMazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wahidin, Syamsul dan Abdurrahman, *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1984.
- Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.
- Watt, William Montgomery. *Muhammad at Medina*. I. Oxford: The Clarendon Press, 1956.
- Yafie, Ali. "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam", dalam *Ijtihad Dalam Sorotan*, ed. Jalaludin Rahmat, Bandung: Mizan, 1996.
- Yahya, Mukhtar dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: PT AlMa'arif, 1986.
- Yakin, M. Ainul. *Pendidikan Multikultural: Cross Cultural Understanding Untuk Demokrasi dan Keadilan*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: PT. Mahmud Yunus Wadzuriyah, 1990), Cet. Ke-8.

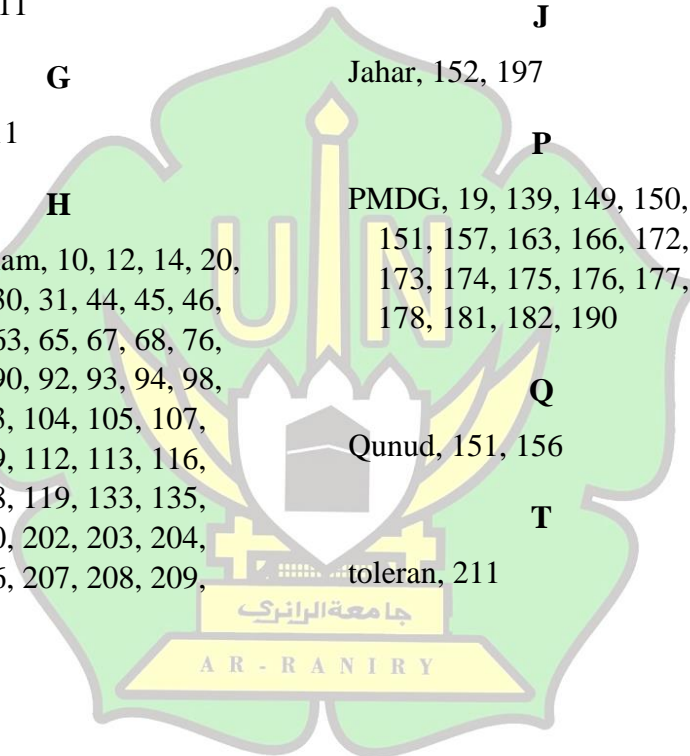
Zaelani, Abdul Qodir. *Konsep Ta'aqquli Dan Ta'abbudi Dalam Konteks Hukum Keluarga Islam, ASAS, Vol.6, No.1, Januari 2014.*

Zuhdi, Masfuk. *Pengantar Hukum Syari'ah*, Jakarta, Haji Masagung, 1987.



INDEKS

A	I
Aceh, 9, 27, 69, 87, 95, 96, 99, 113, 198, 209	inklusif, 211 Inklusifitas, 122, 172, 179, 182, 187
E	
eksklusif, 211	
G	J
Gontor, 211	Jahar, 152, 197
H	P
Hukum Islam, 10, 12, 14, 20, 24, 26, 30, 31, 44, 45, 46, 48, 62, 63, 65, 67, 68, 76, 84, 87, 90, 92, 93, 94, 98, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 112, 113, 116, 117, 118, 119, 133, 135, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211	PMDG, 19, 139, 149, 150, 151, 157, 163, 166, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 190
	Q
	Qunud, 151, 156
	T
	toleran, 211



LAMPIRAN

A. Surat – Surat

KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH
Nomor: 436/Un.08/ Ps /08/2022

Tentang:

PENUNJUKAN PROMOTOR DISERTASI MAHASISWA

DIREKTUR PASCASARJANA UIN AR-RANIRY BANDA ACEH

- Menimbang** : 1. bahwa untuk menjamin kelancaran penyelesaian studi pada Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh dipandang perlu menunjuk Promotor Disertasi bagi mahasiswa;
2. bahwa mereka yang namanya tercantum dalam Keputusan ini, dipandang cakap dan memenuhi syarat untuk diangkat sebagai Promotor Disertasi.
- Mengingat** : 1. Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
2. Peraturan Pemerintah Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi;
3. Keputusan Menteri Agama Nomor 156 Tahun 2004 tentang Pedoman/Pengawasan, Pengendalian dan Pembinaan Diploma, Sarjana, Pascasarjana Pada Perguruan Tinggi Agama;
4. Keputusan Menteri Agama Nomor 21 Tahun 2015 tentang STATUTA UIN Ar-Raniry;
5. Keputusan Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama R.I. Nomor 40/E/1988 tentang Penyelenggaraan Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh;
6. Surat Keputusan Rektor UIN Ar-Raniry Nomor 01 Tahun 2015 tanggal 2 Januari 2015 tentang Pemberian Kuasa dan Pendelegasian Wewenang kepada Dekan dan Direktur Pascasarjana dalam lingkungan UIN Ar-Raniry Banda Aceh;
- Memperhatikan** : 1. Hasil Seminar Proposal Disertasi Semester Genap Tahun Akademik 2021/2022, pada hari Selasa tanggal 28 Juni 2022.
2. Keputusan Rapat Pimpinan Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada hari Jumat tanggal 05 Agustus 2022.
- Memetapkan Kesatu** : **MEMUTUSKAN:**
Menunjuk:
1. Prof. Dr. Fauzi Saleh, Lc., MA
2. Dr. Ali Abubakar, MA
Sebagai Promotor Disertasi yang diajukan oleh:
N a m a : Husni Kamil Djaelani
N I M : 201001018
P r o d i : Fiqh Modern
J u d u l : KONSTRUKSI FIKIH KOMUNITAS PONDOK MODERN DARUSSALAM GONTOR (Pengembangan Fiqh Inklusif) ::
- Kedua** : Promotor Disertasi bertugas untuk mengarahkan, memberikan kritik konstruktif dan bimbingan Disertasi sehingga dianggap memenuhi standar untuk memperoleh gelar Doktor.
- Ketiga** : Kepada Promotor Disertasi yang namanya tersebut di atas diberikan honorarium sesuai dengan peraturan yang berlaku.
- Keempat** : Keputusan ini disampaikan kepada yang bersangkutan untuk dilaksanakan.
- Kelima** : Keputusan ini mulai berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir pada tanggal 31 Agustus 2027 dengan ketentuan bahwa segala sesuatu akan diperbaiki kembali sebagaimana mestinya, apabila kemudian ternyata terdapat kekeliruan dalam penetapan ini.





**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH
PASCASARJANA**

Jl. Ar-Raniry No. 1 Kopelma Darussalam Banda Aceh
Telepon (0651) 7552397, Hp. 085297931017, Fax (0651) 7552397

E-mail: pascasarjanauinar@ar-raniry.ac.id Website: www.ar-raniry.ac.id

Nomor : 2646/Un.08/ Ps.I/08/2022
Lamp : -
Hal : **Pengantar Penelitian Disertasi**

Banda Aceh, 29 Agustus 2022

Kepada Yth
Pengajar Senior Fiqh Pondok Modern Darussalam Gontor
di-

Tempat

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Dengan Hormat, Direktur Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh menerangkan bahwa:

Nama : Husni Kamil Djaelani
NIM : 201001018
Tempat/Tgl. Lahir : Bandung / 09 Januari 1969
Prodi : Fiqh Modern
Alamat : Pondok Modern Darussalam Gontor Kampus 8. Darul Amien Jl.
Banda Aceh-Medan Km.47.5 Desa Meunasah Baro Kecamatan
Seulimeum Kab. Aceh Besar

adalah mahasiswa Pascasarjana UIN Ar-Raniry yang sedang mempersiapkan penyelesaian penelitian Disertasi yang berjudul. " : **Konstruksi Fikih Komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor (Pengembangan Fikih Inklusif)**".

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, maka kami mohon bantuan Bapak/Ibu dapat mengizinkan kepada mahasiswa yang bersangkutan untuk melakukan penelitian dan memberikan data seperlunya.

Demikian surat pengantar ini dikeluarkan, atas perhatian dan kerjasamanya kami haturkan terima kasih.

A R - R



Tembusan: Direktur Ps (sebagai laporan).

B. Pertanyaan – Pertanyaan

A. Bagaimana konstruksi fikih ibadah inklusif di komunitas Pondok Modern Darussalam Pondok Modern Darussalam Gontor?

1. Bagaimana model yang dikembangkan oleh pimpinan Pondok Modern Darussalam Gontor dalam menyatukan keragaman dan inklusifitas dalam praktik ibadah?
2. Apakah komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor pernah menyebarluaskan praktik keberagaman dalam beribadah pasca menjadi alumni?
3. Apakah tokoh-tokoh Pondok Modern Darussalam Gontor pernah mengajak untuk memperkuat persatuan dan memelihara ukhuwah islamiah meskipun terjadinya keberagaman dalam praktik ibadah?
4. Bagaimana metode yang dikembangkan oleh PMDG dalam upaya pengembangan fikih inklusif?
5. Apa tantangan yang dihadapi oleh PMDG dalam pengembangan Fikih Inklusif bagi komunitasnya?

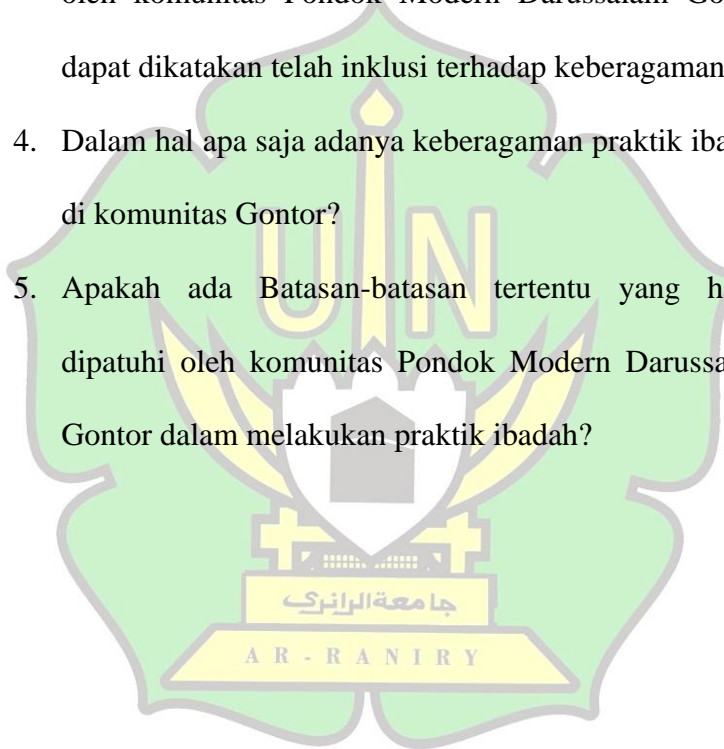
B. Bagaimana praktik fikih ibadah di komunitas Pondok Modern Darussalam Pondok Modern Darussalam Gontor?

1. Bagaimana pelaksanaan praktik ibadah yang dilakukan oleh komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor?
2. Mengapa terjadinya keberagaman dalam praktik ibadah di Pondok Modern Darussalam Gontor?
3. Menurut saudara, bagaimana tingkat toleransi dalam keberagaman praktik ibadah di Pondok Modern Darussalam Gontor?
4. Apakah praktik keberagaman tersebut terus dipraktikkan setelah menamatkan pendidikan di Pondok Modern Darussalam Gontor?
5. Bagaimana sikap pimpinan Pondok Modern Darussalam Gontor terhadap keberagaman praktik ibadah yang dilakukan di komunitasnya?

C. Bagaimana perkembangan inklusifitas fikih ibadah alumni Pondok Modern Darussalam Gontor dan kontribusi terhadap perkembangan fikih inklusifitas di Indonesia?

1. Apa landasan rujukan kita fiqh yang diajarkan di Pondok Modern Darussalam Gontor sehingga bisa berakibat pada terjadi perbedaan dalam pelaksanaan ibadah?

2. Apakah berbedanya kitab fiqh yang menjadi rujukan dapat mempengaruhi praktik ibadah di komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor?
3. Apakah keberagaman praktik ibadah yang dilakukan oleh komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor dapat dikatakan telah inklusi terhadap keberagaman?
4. Dalam hal apa saja adanya keberagaman praktik ibadah di komunitas Gontor?
5. Apakah ada Batasan-batasan tertentu yang harus dipatuhi oleh komunitas Pondok Modern Darussalam Gontor dalam melakukan praktik ibadah?



Pembukaan Tahun Ajaran Baru



Pendiri Pondok Modern Darussalam Gontor



Pimpinan Pondok Modern Darussalam Gontor



Visi Pondok Modern Darussalam Gontor

Visi

- **Sebagai lembaga pendidikan, pencetak kader-kader pemimpin ummat**
 - **Menjadi tempat ibadah Thlabu-I- Ilmi'**
 - **Menjadi sumber ilmu pengetahuan Islam, Bahasa Al Qur'an dan ilmu pengetahuan umum dengan tetap berjiwa pesantren**

Misi Pondok Modern Darussalam Gontor

Misi

- **Membentuk generasi yang unggul menuju terbentuknya Khairul Ummah**
- **Mendidik dan mengembangkan generasi mukmin dan muslim yang berbudi tinggi, berbadan sehat, berpengetahuan luas serta berfikiran bebas dan juga berkhidmat kepada masyarakat**
- **Mengajarkan ilmu pengetahuan agama dan umum secara seimbang menuju terbentuknya ulama yang intelek**
- **Mewujudkan warga negara yang berkepribadian Indonesia beriman dan bertaqwa kepada Allah SWT.**

Panca Jiwa Pondok Modern Darussalam Gontor

1. Keikhlasan

2. Kesederhanaan

3. Berdikari

4. Ukhuwwah Islamiyyah

5. Kebebasan

Panca Jangka Pondok Modern Darussalam Gontor

- 1. Pendidikan & Pengajaran**
- 2. Kaderisasi**
- 3. Pergedungan**
- 4. Khizanatullah**
- 5. Kesejahteraan Keluarga**

Motto Pondok Modern Darussalam Gontor

- 1. Berbudi Tinggi**
- 2. Berbadan Sehat**
- 3. Berpengetahuan Luas**
- 4. Berpikiran Bebas**

Filsafah Pondok Modern Darussalam Gontor

**“Berani Hidup Tak Takut Mati,
Takut Mati Jangan Hidup,
Takut Hidup Mati Saja”
KH. Imam Zarkasyi**

Wawancara



Wawancara bersama Pimpinan PMDG KH.Akrima Mariyat, Dipl.AEd.



Pengarahan Pemantapan Penulisan Disertasi FM dengan Ka Prodi.



Wawancara Bersama Guru Fiqh PMDG, Ust.Syarif Abadi



Wawancara Bersama Fauzul Halim, M.Ag.Aceh,



Wawancara Bersama DR.Musthofa, M.Ag.Tasikmalaya



Wawancara Bersama DR.Deni Rustandi,M.Pd.Bandung



Wawancara Bersama Prof.DR.Muhajir, M.Ag.Palembang



Wawancara Bersama Santri Winka dan Ghazi Santri Kelas 6 PMDG



Wawancara bersama Alumni Mahasiswa Ibnu Adi Wibowo.



Wawancara Bersama Santri Kelas 5 PMDG



Wawancara bersama Ridwan Cheymey, Mahasiswa Thailand.



Wawancara bersama Faris, Mahasiswa UNIDA



Wawancara dengan beberapa santri PMDG



Wawancara dengan KH.Saeful Azhar Pimpinan Pondok Al Basyariyah



Bersama Mantu Buya Saeful Azhar dan ketum IKPM.



Wawancara Bersama Prof.DR.Muhajir, M.Ag.Palembang



Wawancara dengan pengaja Fikih PMDG Winka Ghozi Nafi, 2020 - 2022