



MURSYID DJAWAS

# PEMBAHARUAN FIQH DI INDONESIA

Mengungkap Konsep Pembaharuan Fiqh  
Ali Yafie dan Hasil Ijtihadnya

# **PEMBAHARUAN FIQH DI INDONESIA**

**MENGUNGKAP KONSEP PEMBAHARUAN FIQH  
ALI YAFIE DAN HASIL IJTIHADNYA**

**MURSYID DJAWAS  
EDITOR: MUSLIM ZAINUDDIN**

Diterbitkan Atas Kerja Sama Lembaga Penerbit:  
Naskah Aceh (NASA) & Ar-Raniry Press  
2013

# KATA PENGANTAR

**PEMBAHARUAN FIQH DI INDONESIA**  
**Mengungkap Konsep Pembaharuan Fiqh Ali Yafie dan**  
**Hasil Ijtihadnya**

MURSYID DJAWAS

Edisi 1, Cet. 1 Tahun 2013  
Lembaga Naskah Aceh dan Ar-RaniryPress

vi + 222 hlm. 13 x 20,5 cm  
ISBN : 978-602-7837-69-0

Hak Cipta Pada Penulis  
*All rights Reserved*

Cetakan Pertama, Desember 2013

Pengarang : MURSYID DJAWAS  
Editor : Muslim Zainuddin

Desain Kulit & Tata Letak : aSOKA communications

**diterbitkan atas kerjasama:**

Lembaga Naskah Aceh (NASA)  
Jl. Ulee Kareng - Lamreung, Desa Ie Masen, No. 9A  
Kecamatan Ulee Kareng Banda Aceh 23117  
Telp./Fax. : 0651-635016  
E-mail: nasapublisher@yahoo.com  
Anggota IKAPI No. 014/DIA/2013

Ar-RaniryPress  
Jl. Lingkar Kampus Darussalam Banda Aceh 23111  
Telp. (0651) - 7552921/Fax. (0651) - 7552922  
E-mail: arranirypress@yahoo.com

*Alhamdulillah* terhatur hanya kepada Allah *Azza Wa Jalla* atas segala rahmat, hidayah dan inayah-Nya sehingga penulis dapat menjalankan berbagai aktifitas keseharian. Selanjutnya *Shalawat* dan salam penulis haturkan kepada junjungan Nabi besar Muhammad saw. begitu pula kepada segenap keluarganya maupun kepada para *shahabat* serta para *tābi'in* dan kepada orang yang selalu mengikuti mereka dalam berbuat kebajikan sampai akhir zaman.

Buku ini diberi judul: Pembaharuan Fiqh Di Indonesia: Mengungkap Konsep Pembaharuan Fiqh Ali Yafie dan Hasil Ijtihadnya. Buku ini merupakan studi atas kontribusi salah satu cendekiawan muslim Indonesia terhadap pembaharuan *fiqh* di Indonesia yaitu Ali Yafie. Tema utama yang diangkat ada empat, yaitu: konsep pembaharuan *fiqh* Ali Yafie dan hasil-hasil pemikiran *fiqhnya*, jalur yang ditempuh Ali Yafie dalam memberikan kontribusinya terhadap pembaharuan *fiqh* di Indonesia, posisi Ali Yafie dalam peta pemikiran di Indonesia serta pandangan cendekiawan dan tokoh-tokoh Indonesia terhadap Ali Yafie dan pemikiran *fiqhnya*.

Buku ini pada awalnya merupakan tesis penulis ketika menempuh jenjang S2 (Magister Hukum Islam) di UIN Alauddin Makassar. Atas beberapa saran dan masukan dari beberapa kawan terutama sahabat karib, Abidin Nurdin, tesis ini kemudian penulis kembangkan untuk kemudian menjadi buku seperti yang ada di tangan pembaca saat ini.

Beberapa hal perubahan penulis lakukan pada

buku ini dengan memasukkan beberapa tema yang dianggap penting seiring dengan perubahan pola pikir setelah melanjutkan pendidikan pada Program Doktor Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, terutama setelah berjabaku dengan Prof DR. Alyasa Abubakar, baik dalam perkuliahan, pembuatan makalah, ujian komprehensif, bimbingan disertasi dan tentu saja terutama saat -atas arahan beliau- harus mengikuti kuliah khusus Ushul Fiqh di kelas S2 yang beliau pimpin. Penulis harus mengakui bahwa Prof Alyasa' Abubakar telah merubah penulis dari hanya belajar fiqh dan ushul Fiqh pada "tataran kulit" *ansich* menjadi mengkaji "bagian terdalam" dari fiqh dan ushul fiqh. Seringkali penulis diminta membaca sebuah buku secara berulang dan mengajukan pertanyaan yang bersayap dari buku yang penulis baca dan meminta agar penulis harus menemukan bacaan yang berbeda dengan orang lain baca dari buku yang sama. Perubahan tersebut *insya Allah* akan terlihat dan terbaca terutama pada pembahasan tentang pengertian *fiqh* dan istilah-istilah yang berkaitan dengan *fiqh*, obyek pembahasan *fiqh*, sebab-sebab perbedaan pendapat dalam *mazhabfiqh*, periodisasi perkembangan *fiqh*, (Bab II dan sebagian bab III dan IV).

Khusus untuk bab III yang berisi pembahasan tentang Perkembangan *fiqh* di Nusantara. Bab ini merupakan pengembangan dari makalah: *Kegemilangan Fiqh Nusantara*. Makalah ini ditulis untuk keperluan diikutkan padalomba karya ilmiah tingkat dosen IAIN Ar-Raniry pada tahun 2005. Alhamdu lillah makalah tersebut meraih juara III. Bab ini membahas beberapa hal yaitu; Kritik Atas Penulisan Sejarah Perkembangan Fiqh, Fiqh Pada Masa Kerajaan Di Nusantara, Ijtihad-Ijtihad Cemerlang *Fuqahā'*Di Nusantara, Fiqh Pada Masa Kemerdekaan (Fiqh Dalam Konteks

Keindonesiaan), serta Pembaharuan *Fiqh* Di Indonesia.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada pejabat di lingkungan IAIN Ar-Raniry; Bapak Rektor IAIN Ar-Raniry Prof. Dr. Farid Wajidi, MA, Bapak-bapak Wakil Rektor IAIN Ar-Raniry yang telah memberikan peluang yang besar kepada para dosen untuk menulis buku dan menerbitkannya. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Bapak Dr. Nazaruddin A. Wahid selaku Dekan Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN Ar-Raniry yang juga memberi ruang dan nuansa akademik di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam sehingga tumbuh keinginan untuk menulis buku.

Penulis ingin menyampaikan rasa simpati dan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada Ayahanda Abdul Djawas dan Ibunda Siti Ramlah (Ramalang) yang telah bersusah payah membesarkan dan mendidik penulis sehingga penulis dapat mencintai ilmu dan menempuh pendidikan formal. Nasehat dan do'a Ayahanda sering dibisikkan ke telinga penulis. "*Sa'baro anaqu ia dzio Pongallahu Ta'ala Sugi'i* (Wahai anakku bersabarlah dalam mengarungi hidup karena Allah Ta'ala Maha Kaya)". Tak lupa penulis sampaikan ucapan dan terima kasih yang tulus kepada istri tercinta, Husniyah, S.Pd.I yang dengan penuh cinta dan kasih sayang istri senantiasa menjadi "motivator tak bertutur" dalam penyelesaian buku ini. Begitupula kepada anak-anak tersayang, Izuddin Abdul Salam (6 Tahun) dan Imaduddin Abdul Rahim (3 Tahun) yang dengan senyum dan tawa khas mereka telah menjadi obat mujarab penghilang kepenatan yang membahagiakan. Semoga Allah menanamkan kecintaan terhadap ilmu kepada mereka melebihi kecintaan penulis terhadap ilmu sesuai dengan nama ilmuan besar yang dinisbahkan kepada mereka dan semoga Allah mendidik mereka sehingga pendidikan mereka menjadi baik

(*Allahumma addib aulādi fa ahsana ta'dibahum*).

Akhirnya kepada Allah *Azza Wa Jalla* jualah, penulis berdo'a dan mohon balasan yang setimpal, kiranya jasa-jasa baik yang telah diberikan dengan ikhlash oleh berbagai pihak tersebut di atas kepada penulis, agar dijadikan *amal jariyah* dan mendapat ganjaran pahala yang berlipat ganda serta mendapat limpahan rahmat dan inayah Allah di dunia dan di akhirat. *Āmīn Yā Qādhīyah al-hājah*.

Banda Aceh, 07 Oktober 2013  
Penulis,

**Mursyid Djawas**

## Daftar Isi

### **KATA PENGANTAR ~ i**

### **DAFTAR ISI ~ v**

#### **BAB I PENDAHULUAN ~ 1**

- A. Latar Belakang ~ 1
- B. Rumusan Masalah ~ 9
- C. Penjelasan Istilah ~ 10
- D. Metode Penelitian ~ 12
- E. Tinjauan Pustaka ~ 13
- F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian ~ 15
- G. Sistematika Pembahasan ~ 16

#### **BAB II PENGERTIAN, OBJEK KAJIAN DAN SEJARAH PERKEMBANGAN FIQH ~ 19**

- A. Pengertian Fiqh dan Istilah-istilah yang Berkaitan dengan Fiqh ~ 19
- B. Obyek Pembahasan Fiqh ~ 26
- C. Sebab-Sebab Perbedaan Pendapat dalam *Mazhab Fiqh* ~ 28
- D. Periodisasi Perkembangan *Fiqh* ~ 33

#### **BAB III PERKEMBANGAN FIQH NUSANTARA ~ 49**

- A. Kritik atas Penulisan Sejarah Perkembangan Fiqh ~ 51
- B. Fiqh Pada Masa Kerajaan di Nusantara ~ 57
- C. Ijtihad-Ijtihad Cemerlang *Fuqahā'* Di Nusantara ~ 63
- D. Fiqh pada Masa Kemerdekaan (Fiqh dalam Konteks Keindonesiaan) ~ 73
- E. Pembaharuan Fiqh di Indonesia ~ 80

## **BAB IV KONSEP MAQASHID SYARI'AH DAN RELEVANSINYA DENGAN PEMBAHARUAN FIQH ~ 87**

- A. Polemik keberadaan *Maqashid al-Syari'ah* ~ 87
- B. *Maslahah* Sebagai *Maqashid al-Syari'ah* ~ 96
- C. Relevansi *Maqashid Al-Syari'ah* dengan Pembaharuan Fiqh ~ 102
- D. Peluang dan Tantangan Pembaharuan Fiqh 104

## **BAB V BIOGRAFI ALI YAFIE ~ 117**

- A. Latar Belakang Keluarga Ali Yafie ~ 117
- B. Latar Belakang Pendidikan Ali Yafie ~ 120
- C. Kiprah Ali Yafie ~ 125
- D. Karya-karya Ali Yafie ~ 136

## **BAB VI KONTRIBUSI ALI YAFIE TERHADAP PEMBAHARUAN FIQH DI INDONESIA ~ 141**

- A. Konsep Pembaharuan Fiqh Ali Yafie dan Hasil-hasil Pemikiran Fiqhnya ~ 141
- B. Jalur yang Ditempuh Ali Yafie dalam Memberikan Kontribusinya terhadap Pembaharuan Fiqh di Indonesia ~ 173
- C. Posisi Ali Yafie Di antara Pemikir Indonesia ~ 180
- D. Pandangan Cendekiawan dan Tokoh-tokoh Indonesia Terhadap Pemikiran Fiqh Ali Yafie dan Integritas Pribadinya ~ 193

## **BAB PENUTUP ~ 201**

- A. Kesimpulan ~ 201
- B. Implikasi Penelitian ~ 203

## **DAFTAR PUSTAKA ~ 205 BIODATA PENULIS ~ 221**

# **BAB I PENDAHULUAN**

## **A. Latar Belakang**

Islam adalah agama samawi<sup>1</sup> yang merupakan penutup dari semua agama samawi yang pernah dipentaskan di atas panggung peradaban manusia.<sup>2</sup> Sebagai agama penutup, ia tidak lagi diperuntukkan bagi suatu kaum, tempat atau waktu tertentu.<sup>3</sup> Islam, sebagai agama penutup di antara seluruh wahyu yang dibawa oleh Nabi dan Rasul, merupakan ajaran yang dibawa oleh Rasulullah Muhammad saw. Salah satu dari keistimewaan Islam (baca: ajaran Muhammad) adalah karena disampaikan oleh Rasul terakhir yang membawa ajaran universal, yang mengakomodir ajaran-ajaran sebelumnya.<sup>4</sup>

Sebagai ajaran universal, Islam senantiasa selaras dengan situasi dan kondisi dimanapun ia berada (*shalih li kulli zaman wa makan*). Keselarasan Islam dengan segala situasi dan kondisi dikarenakan oleh komplitnya ajaran

- 1 Agama samawi secara sederhana dapat diartikan sebagai agama langit yang merupakan antonim dari agama ardhi (agama bumi). Namun dalam kajian teologi agama langit diartikan sebagai agama yang berdasar pada ajaran wahyu Ilahi.
- 2 Tentang Islam (baca: ajaran Muhammad) sebagai agama penutup dapat disimak pada Q.S. Al-Ahzab (33):40.
- 3 Lihat Q.S. al-Anbiya' (21) : 107, Q.S. al-Alquran raf (7) : 158.
- 4 Lihat Q.S. al-Maidah (5) : 48.

Islam. Secara global, ajaran Islam dapat diklasifikasikan pada tiga bagian. Bagian *pertama* disebut *ahkam al-syar'iyat al-itiqadiyah* yang meliputi petunjuk dan bimbingan untuk memperoleh pengenalan yang benar tentang Allah SWT dan alam gaib yang tidak terjangkau oleh penginderaan manusia. Bagian ini kemudian masuk dalam wilayah kajian teologi. Bagian *kedua* disebut *ahkam al-syar'iyat al-khuluqiyah* yang meliputi petunjuk dan ketentuan-ketentuan untuk mengembangkan potensi kebaikan yang ada dalam diri setiap manusia agar ia menjadi makhluk yang beradab. Dimensi ajaran Islam yang kedua ini kemudian menjadi bidang kajian ilmu tasawwuf atau akhlaq. *Ketiga* adalah *ahkam al-syar'iyat al-amaliyah* yang mencakup berbagai ketentuan dan seperangkat peraturan hukum untuk menata hal-hal praktis dalam memenuhi kebutuhan hidup, melakukan hubungan dalam lingkungan keluarga, dan melakukan penertiban umum untuk menjamin tegaknya keadilan dan terwujudnya ketentraman dalam pergaulan masyarakat.<sup>5</sup>

Dalam rentang waktu sejak kemunculannya sampai saat ini, Islam (baca: *Tasyri'* Islam) sebagai fenomena sejarah mengalami masa-masa pertumbuhan dan perkembangan. Para ahli sejarah *fiqh* (hukum Islam) membaginya ke dalam sejumlah periode yang masing-masing memiliki corak dan dinamika tertentu.

Menurut Iskandar Usman, *tasyri'* Islam paling tidak memiliki lima periode (*tārikh al-tasyri' al-Islāmy*), yaitu: periode Rasul, periode sahabat, periode tadwin dan imam-imam mujtahid, periode *taqlid*, dan periode pembaharuan hukum Islam.<sup>6</sup>

5 Lihat Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial: dari soal lingkungan hidup, asuransi hingga ukhuwah*, (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), hlm. 81.

6 Lihat, Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), hlm.

Pada periode Rasul, *tasyri'* Islam belum menghadapi problematika yang rumit karena setiap persoalan yang muncul dapat dikonfirmasi secara langsung kepada Rasul.<sup>7</sup> Di samping itu, wilayah Islam belum begitu luas karena masih terbatas pada jazirah Arab. Pada masa ini, sumber hukum Islam adalah Alquran dan Hadith.

Pada periode sahabat, kaum muslimin sudah mulai menghadapi beberapa persoalan yang belum pernah terjadi pada periode Rasul. Para sahabat menyesuaikan persoalan tersebut melalui *ijtihad* mereka, baik secara individu maupun secara kolektif. Dengan demikian pada periode ini, ada tiga sumber *tasyri'* Islam yaitu Alquran, hadits dan *ijtihad* para sahabat.<sup>8</sup> Persoalan yang dihadapi oleh sahabat pada masa ini, di antaranya adalah tata cara pemilihan khalifah, pembukuan Alquran, kelompok yang membangkang membayar zakat dan pengakuan diri sebagai Nabi.

Kemudian pada periode *Tadwin* dan imam-imam *mujtahid*, persoalan yang dihadapi oleh umat Islam semakin rumit dan kompleks. Kerumitan dan kompleksitas persoalan ini terjadi karena dilatari oleh semakin luasnya wilayah Islam, terjadinya asimilasi antara orang Arab dengan non-Arab, antara orang Islam dan non Islam, dan sebagainya.

Pada periode inilah, *tasyri'* Islam mengalami perkembangan yang sangat pesat. Hal ini ditandai dengan lahirnya sejumlah *mazhab* yang masing-masing memiliki ciri khas tersendiri, baik dalam metodologi pengambilan hukumnya maupun produk hukum yang dihasilkan.<sup>9</sup> Di

104.

7 Lihat, Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fikih*, (Cet. XII; Mesir: *al-Nasyir*, 1978), hlm. 15.

8 Lihat *ibid*.

9 Lihat Ghufuran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlurrahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta: PT.

antara mazhab yang muncul pada masa ini adalah *mazhab* Abu Hanifah, *mazhab* Malik bin Anas, *mazhab* Al-Syafi'i, *mazhab* Ahmad bin Hambal, *mazhab* al-Tabāri, dan *mazhab* al-Zahiri.<sup>10</sup>

Penyebab munculnya berbagai *mazhab* tersebut di atas adalah karena beberapa faktor. Faktor tersebut di antaranya adalah adanya perbedaan latar belakang sosio kultural tempat *mazhab-mazhab* tersebut berkembang. Semangat doktrin yang menyatakan bahwa hukum Islam serba mencakup, ditunjang dengan pengakuan otoritas *ijtihad* telah mendorong ahli-ahli hukum Islam pada masa ini bekerja keras memberikan jawaban terhadap problema-problema yang muncul setelah Rasulullah wafat.<sup>11</sup>

Faktor lain yang menyebabkan suburnya *mazhab-mazhab* adalah adanya perluasan wilayah kekuasaan politik Islam dan perkembangan peradaban Islam. Kekuasaan politik yang berkembang semakin meluas semenjak khalifah Umar bin al-Khattab dan mencapai puncaknya pada masa dinasti Umayyah telah menjadikan wilayah kekuasaan politik Islam semakin mendunia. Kemajuan ekspansi tersebut ditindaklanjuti dengan kemajuan peradaban pada masa dinasti Abbasiyah. Wilayah politik yang sangat luas dan kemajuan peradaban tersebut telah mendorong para pemikir hukum Islam giat merumuskan pemikirannya sebagai antipati terhadap hal-hal baru yang belum pernah ditetapkan hukumnya oleh generasi sebelum mereka.<sup>12</sup>

Periode yang dikenal sebagai masa kemajuan *ijtihad* ini bersamaan waktunya dengan periode kemajuan Islam

pertama (700–1000 M), yakni sekitar akhir abad pertama sampai pertengahan abad ke-4 H.<sup>13</sup> Sumber *tasyri'* Islam (*majādir al-fiqh*) pada masa ini, baik yang disepakati ataupun yang diperselisihkan terdiri atas Alquran, hadis, *ijma'*, *qiyās*, *istihsān*, *al-maslahat al-mursalah*, *al-zarā'i*, *istishāb*, *urf*, *syar'u manqablana*.<sup>14</sup>

Periode selanjutnya adalah periode *taqlid*. Gambaran umum periode ini adalah terjadinya fanatik *mazhab*, yang menganggap apa yang telah ditetapkan oleh imam-imam besar pada periode sebelumnya sudah sempurna. Realitas ini menimbulkan dampak yang negatif terhadap perkembangan hukum Islam. Dampak negatif ini tercermin dari kurangnya, bahkan mungkin tidak ada yang memasuki pintu *ijtihad*. Kondisi ini dengan sendirinya menciptakan *distorsi* atau *stagnasi* dari perkembangan hukum Islam.<sup>15</sup>

Namun ketika umat Islam pada abad ke-19 mulai sadar akan kemundurannya, pemimpin-pemimpin pembaharuan menyadari bahwa salah satu sebab dari *stagnasi* tersebut adalah anggapan bahwa pintu *ijtihad* telah tertutup. Kesadaran tersebut digelorakan oleh pemimpin-pemimpin dan ulama-ulama Islam modernis dengan menyatakan bahwa pintu *ijtihad* tak pernah tertutup dan tak ada yang berhak menutupnya. Dengan demikian timbullah pemikiran pembaharuan dalam bidang hukum Islam dan anjuran untuk mengembangkannya sesuai dengan perkembangan yang terjadi dalam masyarakat manusia sebagai akibat dari kemajuan yang dicapai dalam

---

Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 3.

10 Abu Bakar Aceh, *Ahlussunnah wal Jamaah: Filsafat Perkembangan Hukum dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Baitul Mal, 1969), hlm. 178-193.

11 Ghufrān A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlurrahman...*, hlm. 3.

12 *Ibid.*, hlm. 4.

---

13 Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 12.

14 Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Mesir: Dar al-Fikr al-Araby, 1958), hlm. 197-305.

15 Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), hlm. 198.

bidang ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>16</sup>

Kalau diamati sejarah perkembangan tasyri Islam tersebut di atas, maka didapati bahwa ada dua fase yang sangat *ambivalen* yaitu fase kemajuan dan fase kemunduran. Dan kalau diteliti, penyebabnya adalah penerapan *ijtihad* pada kedua fase tersebut.

Perkembangan *tasyri'* Islam, atau lebih tepatnya perkembangan *fiqh*, mencapai zaman keemasannya ketika penalaran hukum melalui *ijtihad* dioptimalkan secara maksimal. Kemudian pada saat umat Islam berhenti menggunakan penalaran hukum melalui *ijtihad* dan menggantinya dengan sikap *taqlid* dan fanatik pada keputusan hukum yang dihasilkan oleh pendahulunya, maka perkembangan *fiqh* mengalami kemandekan, kebakuan dan statis. Hal ini berarti bahwa faktor yang menjadi hukum Islam maju, dinamis serta selaras dengan situasi dan kondisi adalah faktor *ijtihad*.

Dalam konteks kekinian, pada era modern saat ini, terdapat banyak persoalan muncul yang eksistensi hukumnya belum diputuskan oleh ulama-ulama terdahulu karena mereka memang belum pernah menghadapinya. Menurut Yusuf Qardawi, ada beberapa bidang yang sangat membutuhkan kerangka *ijtihad* dalam proses penyelesaian hukumnya. Bidang yang dimaksud adalah bidang keuangan, ilmu pengetahuan dan kedokteran.<sup>17</sup>

Atas dasar pentingnya atau dibutuhkannya kegiatan *ijtihad* dalam memecahkan persoalan kemoderenan, maka pergerakan untuk membawa hukum Islam (baca: *fiqh*) ke arah yang lebih maju bermunculan dari berbagai wilayah

Islam. Nuansa *fiqh* yang dikembangkan juga berbeda-beda sesuai dengan persoalan yang dihadapi pada wilayah tersebut.

Perbedaan tersebut terjadi karena wilayah-wilayah Islam saat ini memiliki perubahan sistem pemerintahan setelah runtuhnya sistem khilafah (pemerintahan di bawah satu komando khalifah) berganti dengan sistem kekuasaan negara nasional. Dengan demikian setelah wilayah-wilayah Islam akan berhasil memerdekakan diri dari koloni Barat, maka mereka memiliki kesempatan untuk membina dan membangun corak kehidupan masyarakat Islam yang mereka kehendaki. Kesempatan ini meliputi pembaharuan pemikiran hukum Islam (selanjutnya disebut pembaharuan pemikiran *fiqh*).

Indonesia sebagai salah satu di antara wilayah-wilayah Islam yang berhasil melepaskan diri dari koloni Belanda dan Jepang juga melakukan upaya-upaya pembaharuan pemikiran *fiqh*. Upaya-upaya pembaharuan ini dilakukan dengan sangat hati-hati dan bertahap karena Indonesia adalah bukan negara Islam meskipun masyarakatnya mayoritas Islam.

Upaya-upaya pembaharuan pemikiran *fiqh* menurut penulis ditempuh melalui dua jalur yaitu jalur kelompok dan jalur individu. Pada jalur pertama, upaya pembaharuan pemikiran *fiqh* dilakukan oleh kelompok Islam. Di antaranya kelompok Islam yang duduk dalam lembaga DPR dan MPR (legislatif), lembaga pemerintahan (seperti lembaga peradilan dan Departemen Agama), serta organisasi-organisasi kemasyarakatan (Ormas) Islam seperti Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah<sup>18</sup>.

16 *Ibid.*, hlm. 199.

17 Lihat Yusuf Qardawi, *Al-Ijtihad al Mu'ashir baina Al-Inzhibath wa al-Infirath*, diterjemahkan oleh Abu Barzani dengan judul *Ijtihad Kontemporer: Kode etik dan Berbagai Penyimpangan*, (Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hlm. 10.

18 Tentang upaya pembaharuan fikih Islam melalui jalur kelompok ini sudah menampakkan hasilnya seperti : Pembentukan kompilasi hukum Islam yang meliputi tiga buku hukum (Hukum Perkawinan, Hukum Kewarisan, dan

Jalur kedua dilakukan oleh individu-individu yang memiliki otoritas dan kapasitas di bidang *fiqh*. Mereka menyampaikan gagasan pemikiran pembaharuan *fiqh* melalui tulisan dan ceramah-ceramah. Dalam bentuk tulisan, pemikiran mereka dapat dibaca melalui artikel-artikel ilmiah pada majalah, dan surat kabar. Pemikiran mereka juga banyak dituangkan melalui buku-buku<sup>19</sup>.

Di antara tokoh pembaharu pemikiran *fiqh* di Indonesia yang dapat disebut di sini adalah Hazairin, Ibrahim Hosen, Hasbi ash-Shiddiqy, dan Ali Yafie. Berkait dengan tokoh-tokoh pembaharu *fiqh* di Indonesia ini, penulis tertarik mengkaji kontribusi Ali Yafie terhadap pembaharuan *fiqh* di Indonesia. Tokoh ini adalah sosok cendekiawan plus ulama yang banyak memberikan kontribusinya.

K.H. Ali Yafie adalah seorang guru besar dalam ilmu *fiqh* dan seorang sosok yang dikenal tidak memiliki latar belakang pendidikan formal akademis. Ia justru dikenal sebagai outo-didak yang menghabiskan pendidikannya di pesantren (pendidikan tradisional nonformal).

Ali Yafie juga dikenal aktif di DPR/MPR sebagai wakil dari fraksi Partai Persatuan Pembangunan (PPP), pengurus teras MUI, ICMI, serta salah seorang penasehat

---

Hukum Perwakafan) dan pengesahan Undang-Undang Nomr 7 tahun 1989 tentang Pradilan Agama. Lihat Munawir Syadzali, *Relevansi Hukum Keluarga Islam dengan Kebutuhan Masa Kini*, dalam Amrullah Ahmad, et. al, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistim Hukum Nasional : Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. Bustanul Arifin, SH* (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1992), hlm. 223-225.

19 Dalam konteks individu tokoh-tokoh pembaharu pemikiran fikih Islam ini mereformulasi dan merformasi fikih dalam konteks keindonesiaan. Lihat Mukti Ali "Sambutan" dalam Nourouzzaman Shiddiqy, *Fiqh Indonesia : Penggagas dan Gagasannya* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. vii.

Bank Muamalat Indonesia.

Kontribusi pembaharuan *fiqh* Indonesia yang dilontarkan oleh K.H. Ali Yafie menekankan pemikiran *fiqh*nya pada wacana *fiqh* sosial yang dinamis.

Di sinilah terletak daya tarik K.H. Ali Yafie ini untuk dikaji dalam konteks ilmiah. Kajian ini juga akan sangat membantu memahami upaya-upaya pembaharuan *fiqh* di Indonesia dengan menyelami pemikiran *fiqh* dari Ali Yafie.

## B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat dirumuskan beberapa permasalahan yang dijadikan acuan dalam pembahasan buku ini. Adapun permasalahan yang dimaksud adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana konsep pembaharuan *fiqh* Ali Yafie dan hasil-hasil pemikiran *fiqh*nya ?
2. Melalui jalur apa Ali Yafie dalam memberikan kontribusinya terhadap pembaharuan *fiqh* di Indonesia?
3. Bagaimana posisi Ali Yafie dalam peta pemikiran Islam di Indonesia?
4. Bagaimana pandangan cendekiawan dan tokoh-tokoh Indonesia terhadap Ali Yafie dan pemikiran *fiqh*nya?

Dengan merujuk pada permasalahan di atas, maka secara tegas dapat dinyatakan bahwa buku ini hanya membahas tiga hal di atas yaitu kajian tentang konsep pembaharuan *fiqh* Ali Yafie dan hasil-hasil pemikiran *fiqh*nya, jalur yang ditempuh Ali Yafie dalam memberikan kontribusinya, serta pandangan cendekiawan dan tokoh-tokoh Indonesia terhadap Ali Yafie dan pemikiran *fiqh*nya.

### C. Penjelasan Istilah

Telah dikemukakan di atas bahwa judul penelitian ini adalah Kontribusi Ali Yafie Terhadap Pembaharuan *fiqh* di Indonesia (Suatu Tinjauan dengan Pendekatan Deskriptif Analitis).

Untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami judul ini, maka penting bagi penulis untuk menjelaskan pengertian judul tersebut. Dalam mengemukakan pengertian judul ini penulis mengacu pada pengertian etimologi, terminologi serta pengertian operasional.

Adapun pengertian yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Kontribusi dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia* dikemukakan bahwa yang dimaksud kontribusi adalah sumbangan<sup>20</sup>

Pemikiran dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, pemikiran diartikan dengan cara atau hasil berpikir.<sup>21</sup>

Pembaharuan secara etimologi adalah perbuatan (cara dan sebagainya) membarui<sup>22</sup>

Adapun pembaharuan secara terminologi selalu dikaitkan dengan kontak Barat dengan dunia Timur. Oleh karena itu term pembaharuan diidentikkan dengan term modernisasi. Menurut Nurcholish Madjid, pembaharuan atau modernisasi ialah rasionalisasi dalam arti proses perombakan pola berpikir dari tata kerja lama yang tidak akliyah (rasional), dan menggantinya dengan pola berpikir dengan tata kerja baru yang akliyah.<sup>23</sup>

Sementara itu, Harun Nasution menjelaskan bahwa

20 W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Cet. VI; Jakarta: Balai Pustaka, 1984), hlm. 523.

21 Lihat *Ibid.*, hlm. 753.

22 Lihat *Ibid.*, hlm. 93.

23 Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Cet. VIII; Bandung: Mizan, 1995), hlm. 172.

yang dimaksud dengan pembaharuan adalah pikiran, aliran, gerakan dan usaha-usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan lain sebagainya, agar semua itu menjadi sesuai dengan pendapat-pendapat dan keadaan baru yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi modern.<sup>24</sup>

Dengan memperhatikan secara teliti pengertian pembaharuan yang dipaparkan oleh dua tokoh tersebut di atas, maka dapat dipahami bahwa pembaharuan menghendaki adanya perubahan pola pikir atau pola sikap dari yang lama ke yang baru. Perubahan yang dimaksud bermuara pada perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

*Fiqh* secara etimologi diartikan sebagai mengetahui, memahami sesuatu.<sup>25</sup> Pada masa Nabi, istilah *fiqh* diartikan sebagai memahami agama secara umum (tidak terbatas pada *fiqh*). Namun pada perkembangan selanjutnya, istilah ini menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri yaitu hukum Islam.<sup>26</sup>

Secara terminologi, *fiqh* atau hukum Islam menurut Muslim Ibrahim adalah hukum-hukum Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf yang digali dari dalil-dalil syara yang *tafsili* seperti: Alquran dan Al-Sunnah, juga *ijma*, dan *qiyas*.<sup>27</sup>

Dalam menyusun buku ini, penulis memilih term *fiqh* bukan hukum Islam. Alasan penulis sangat sederhana yaitu untuk menghilangkan batasan yang agak kabur dari

24 Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1996), hlm. 181.

25 Mahmud Yunus, *Kamus Arab – Indonesia*, (Cet. VIII; Jakarta: Hida Karya Agung, 1990), hlm. 321.

26 Ghufran A. Mas'adi, *op.cit.*, hlm. 82

27 Muslim Ibrahim, "Perkembangan Ilmu Fiqh Dunia Islam," dalam Husni Rahim (ed.), *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 41.

konsentration yang penulis pilih yaitu syariah. Kekaburan yang dimaksud adalah konsentrasi yang lain yaitu Hukum Islam (yang dimaksudkan dengan term hukum Islam yang berlaku di Indonesia adalah *fiqh*). Terlebih bahwa Ali Yafie tidak mendikotomikan antara penggunaan term Hukum Islam dan *fiqh*.<sup>28</sup>

Merujuk pada pengertian yang dikemukakan di atas, maka yang dimaksud dengan pembaharuan *fiqh* adalah upaya perubahan dari pola pemahaman *fiqh* yang lama kepada pola pemahaman hukum Islam yang baru karena adanya pengaruh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Berdasar pada pengertian etimologi, terminologi, dan defenisi operasional di atas, maka dapat dirumuskan bahwa yang dikehendaki dari judul tersebut di atas adalah telaah atau kajian kritis atas pemikiran Ali Yafie terhadap pembaharuan *fiqh* di Indonesia.

## D. Metode Penelitian

### 1. Sumber Data

Sesuai dengan objek kajian buku ini, maka penelitian yang dilakukan ialah penelitian kepustakaan (*library research*). Dalam hal ini, penulis berupaya mengumpulkan data menyangkut kontribusi pemikiran Ali Yafie tentang pembaharuan *fiqh* di Indonesia.

Sumber data yang digunakan, pada dasarnya adalah gagasan pembaharuan *fiqh* di Indonesia yang telah ditulis oleh Ali Yafie dalam bentuk buku, makalah ataupun artikel-artikel di majalah dan koran.

### 2. Pendekatan dan Analisis

Kajian ini dikerjakan dengan menggunakan

<sup>28</sup> Lihat Ali Yafie, *op.cit.*, hlm. 115.

metode deskriptif analitis, yakni menganalisis dan mendeskripsikan temuan-temuan yang didapat, karena itu, kajian ini sama sekali tidak melakukan pencarian penjelasan atas produk pemikiran Ali Yafie. Dengan kata lain, kajian ini tidak memberikan penilaian tentang salah atau benarnya atas produk pemikirannya. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan teleologis dan pendekatan deskriptif analitis.

Dalam menganalisis objek kajian penelitian ini, penulis menggunakan teknik *content analysis* (analisis isi) atas pembaharuan *fiqh* yang disodorkan oleh Ali Yafie.

## E. Tinjauan Pustaka

Sejauh pengamatan dan hasil bacaan penulis tentang kontribusi pemikiran Ali Yafie terhadap pembaharuan *fiqh*, belum ada yang secara spesifik membahas tentang persoalan ini. Namun demikian, terdapat beberapa tulisan yang berkaitan dengan buku ini yang telah ditulis oleh beberapa peneliti sebelumnya. Penelitian yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Satria Effendi M Zein menulis buku dengan judul *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*. Fokus kajian buku ini adalah persoalan *fiqh* kontemporer yang terekam dalam tiga puluh tiga putusan pengadilan tentang hukum keluarga Islam kontemporer. Dalam buku ini, penulis menganalisis yurisprudensi secara kritis, mendalam dan komprehensif.<sup>29</sup>

Ghufran A. Mas'adi menulis buku yang berjudul *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan*

<sup>29</sup> Satria Effendi M Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, 2004.

*Hukum Islam*. Buku ini membahas pemikiran Fazlurrahman tentang metodologi pembaharuan Hukum Islam dengan menekankan pada tiga aspek; kritik terhadap perkembangan metodologi hukum Islam, konsep Fazlur Rahman tentang dasar-dasar hukum Islam serta konsep tentang ijtihad dan rumusan metodiknya.<sup>30</sup>

Muhammad Shahrur menulis buku yang berjudul *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Buku ini secara serius mengkaji secara mendalam tentang isu-isu perempuan meliputi wasiat, waris, kepemimpinan, poligami dan pakaian. Buku ini juga menekankan pada pada bingkai metodologi yang dianggap benar-benar baru yang digali penulisnya dari Al-Qur'an itu sendiri.<sup>31</sup>

Chuzaimah T. Yanggo menulis buku yang diberi judul *Problematika Hukum Islam Kontemporer*. Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang membahas berbagai persoalan fiqh kontemporer seperti; inseminasi buatan, transfusi darah, transplantasi dan euthanasia.<sup>32</sup>

Muhyar Fanani, menulis buku dengan judul *Membumikan hukum langit*. Dalam salah satu bab dibahas pemikiran Muhammad Shahrur dan kemungkinan aplikasinya dalam sistem hukum nasional di Indonesia.<sup>33</sup>

Sementara itu, H.M. Hasbi Umar menulis buku yang berjudul *Nalar Fiqh Kontemporer*. Buku ini membahas tentang penalaran fiqh dalam kajian hukum Islam, penalaran fiqh sebagai solusi atas pelbagai persoalan kontemporer serta proyeksi pengembangan pemikiran hukum Islam.<sup>34</sup>

30 Ghufran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, 1997.

31 Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. 2004.

32 Chuzaimah T. Yanggo, *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, 2002.

33 Muhyar Fanani, *Membumikan hukum langit*, 2008.

34 H.M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer*, 2007.

Ali Mustafa Yaqub menulis buku yang berjudul *Fatwa-fatwa Kontemporer*. Buku ini merupakan bahasan tentang pelbagai persoalan fiqh kontemporer yang dihadapi masyarakat Islam dewasa ini seperti menyimpan sel telur, operasi sesar, dan mengubah penampilan.<sup>35</sup>

Di antara yang mengkaji pemikiran Ali Yafie adalah Satria Effendi M. Zein yang tertulis dalam bentuk artikel yang dimuat dalam *Wacana Baru Fiqh Sosial*. Kajian Satria Effendi M. Zein ini menekankan pada posisi Ali Yafie dalam konteks *ijtihad* sepanjang sejarah hukum Islam. Tokoh lain yang menulis tentang Ali Yafie adalah Masykuri Abdillah. Ia mengulas tentang pemahaman Ali Yafie terhadap persoalan Islam dan hak asasi manusia. Tulisan Masykuri Abdillah ini juga dimuat dalam buku *Wacana Baru Fiqh Sosial*.

Karena belum adanya pihak yang mengkaji kontribusi pemikiran Ali Yafie terhadap pembaharuan *fiqh*, maka penelitian ini sangat penting dilakukan karena persoalan pembaharuan *fiqh* dalam konteks keindonesiaan sangat dibutuhkan dalam menyikapi persoalan-persoalan kekinian.

## F. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Buku ini bertujuan untuk meneliti tentang gagasan pembaharuan *fiqh* di Indonesia dengan mengkaji pemikiran Ali Yafie tentang pembaharuan *fiqh* di Indonesia.

Hasil penelitian ini mempunyai arti penting dalam mengembangkan *fiqh* (hukum Islam) di Indonesia, baik pada masa sekarang maupun pada masa yang akan datang. Perkembangan *fiqh* dalam konteks keindonesiaan akan memudahkan untuk mengatasi persoalan hukum

35 Ali Mustafa Yaqub, *Fatwa-fatwa Kontemporer*. 2002.

yang muncul dalam masyarakat.

Hasil penelitian ini juga dapat memberikan kontribusi bagi pengadaan referensi tentang persoalan hukum Islam (*fiqh*) khususnya persoalan pembaharuan hukum Islam.

## G. Sistematika Pembahasan

Buku ini terbagi atas tujuh bab yang rinciannya dapat dikemukakan sebagai berikut:

Bab I merupakan bab Pendahuluan memuat beberapa sub bab, yaitu; Latar Belakang, Rumusan Masalah, Penjelasan Istilah, Metode Penelitian, *Tinjauan Pustaka*, Tujuan Dan Kegunaan Penelitian serta Sistematika Pembahasan.

Bab II membahas tentang *fiqh* dari berbagai aspeknya yang meliputi Pengertian *Fiqh* Dan Istilah-Istilah yang Berkaitan dengan *Fiqh*, Obyek Pembahasan *Fiqh*, Sebab-Sebab Perbedaan Pendapat dalam *MazhabFiqh*, serta Periodisasi Perkembangan *Fiqh*.

Bab III berisi pembahasan tentang Perkembangan *Fiqh* di Nusantara yang terdiri dari empat sub bab yaitu; Kritik Atas Penulisan Sejarah Perkembangan *Fiqh*, *Fiqh* Pada Masa Kerajaan Di Nusantara, Ijtihad-Ijtihad Cemerlang *Fuqahā'* Di Nusantara, *Fiqh* Pada Masa Kemerdekaan (*Fiqh* Dalam Konteks Keindonesiaan), serta Pembaharuan *Fiqh* Di Indonesia.

Bab IV mengkaji tentang Konsep *Maqashid Syari'ah* Dan Relevansinya Dengan Pembaharuan *Fiqh* yang juga mencakup empat sub bahasan yaitu; Polemik Keberadaan *Maqashid Al-Syari'ah*, *Maslahah* Sebagai *Maqashid Al-Syari'ah*, Relevansi *Maqashid Al-Syari'ah* dengan Pembaharuan *Fiqh*, serta Peluang dan Tantangan Pembaharuan *Fiqh*.

Bab V menguraikan tentang Biografi Ali Yafie dari

berbagai sudut kajian yang memuat empat sub bahasan, yaitu; Latar Belakang Keluarga Ali Yafie, Latar Belakang Pendidikan Ali Yafie, Kiprah Ali Yafie serta Karya-Karya Ali Yafie.

Bab VI merupakan pembahasan inti dari buku ini berisi uraian tentang Kontribusi Ali Yafie Terhadap Pembaharuan *Fiqh* Di Indonesia. Pada bab V ini mengkaji empat hal, yaitu; Konsep Pembaharuan *Fiqh* Ali Yafie Dan Hasil-Hasil Pemikiran *Fiqh*nya, Jalur yang Ditempuh Ali Yafie dalam Memberikan Kontribusinya terhadap Pembaharuan *Fiqh* di Indonesia, Posisi Ali Yafie di Antara Pemikir Indonesia, serta Pandangan Cendekiawan dan Tokoh-Tokoh Indonesia terhadap Pemikiran *Fiqh* Ali Yafie dan Integritas Pribadinya.

Bab VII merupakan bab Penutup dari buku ini yang berisi dua sub bab, yaitu Kesimpulan dan Implikasi Implikasi Penelitian.

## **BAB II**

# **PENGERTIAN, OBJEK KAJIAN DAN SEJARAH PERKEMBANGAN FIQH**

### **A. Pengertian Fiqh dan Istilah-istilah yang Berkaitan dengan Fiqh**

Untuk menjelaskan pengertian Fiqh secara komprehensif dan mengena, maka sangat perlu kiranya dijelaskannya secara etimologi dan terminologi. Pengertian Fiqh berdasarkan penggunaan term *fiqh* dari masa ke masa juga penting dijelaskan. Sebagaimana telah dipahami, term *fiqh* mengalami perubahan sejak kemunculan Islam hingga perkembangannya sampai saat ini.

Penting juga dikemukakan dalam membahas pengertian Fiqh, tentang makna *syari'ah* (*syari'at al-Islāmiyah*) sebab *syari'ah* ini sering disamakan dengan term Fiqh. Di antara keduanya, masing-masing memiliki kandungan makna sendiri yang berbeda antara satu dengan lainnya.

Dalam kaitannya dengan Fiqh dalam konteks keindonesiaan, ada term lain yang sering disebut yaitu hukum Islam. Berdasarkan uraian di atas, maka berikut ini secara berturut akan dikemukakan pengertian *al-syari'at al-Islamiyah*, *al-fiqh al-Islamy* dan hukum Islam,

baik secara etimologi maupun terminologi.

### 1. Pengertian Syari'ah

*Syari'ah* secara etimologi paling tidak memiliki dua makna. Menurut Ibnu Faris Zākariyah, *syari'ah* berarti sesuatu yang dibuka lebar untuk dijalani.<sup>1</sup> Sedangkan menurut Ibnu Mandzur Jamaluddin, *syari'ah* berarti jalan menuju sumber air.<sup>2</sup>

Secara terminologi, *syari'ah* mempunyai aneka ragam definisi yang telah dikemukakan oleh para ahli, di antaranya adalah :

Menurut Muhammad Ali al-Sāyis, *syari'ah* semata diartikan jalan yang lurus dan sumber air mengalir yang digunakan untuk minum, kemudian ditujukan untuk hukum yang ditetapkan oleh Allah untuk hamba-Nya, agar mereka menjadi orang-orang yang beriman dan melaksanakan perbuatan yang dapat membahagiakan mereka di dunia dan akhirat.<sup>3</sup>

Menurut Manna' al-Qa'ān, *syari'ah* adalah segala ketentuan yang disyari'ahkan bagi hamba-hamba-Nya baik menyangkut akidah, ibadah, akhlaq maupun mu'amalah.<sup>4</sup>

Sedangkan menurut Mahmud Syaltt, *syari'ah* adalah peraturan yang diturunkan Allah kepada manusia agar dipedomani dalam berhubungan dengan Tuhannya, dengan sesamanya, dengan lingkungannya, dan dengan kehidupan.<sup>5</sup>

1 Abi al Husain Ahmad Ibnu Fāris Zakariyyah, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 262.

2 Ibnu Mandzur Jamaluddin, *Lisān al-Arab*, Juz X (Mesir : Dār al-Misriyah, t.th), hlm. 40.

3 Lihat Muhammad Ali al-Sāyis, *Tārikhal-Fikih al-Islāmy* (Cet. I; Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1990), hlm. 7

4 Manna' al-Qaththan, *Tārikh al-Tasryi' al Islāmi*, (Cet. VII; Beirut: Muassasat al-Risalah, 1987), hlm. 15.

5 Mahmud Syaltt, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dār al-

### 2. Pengertian Fiqh

Dalam kamus al-Munawwir, *fiqh* diartikan sebagai pengertian, pemahaman.<sup>6</sup> Pengertian yang sama penulis temukan dalam kamus Tartib al-Qāmus al-Muh<sup>3</sup>th. Dalam kamus ini, *الفقه* diartikan *العلم بالشئى و الفهم له* yaitu ilmu tentang sesuatu dan pemahaman tentangnya.<sup>7</sup>

Yusuf Qadhrawi mendefenisikan *Fiqh* sebagai:

الفقه هو العلم المتعلق باستنباط الاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية

Terjemahnya: *Fiqh* adalah ilmu yang berkaitan dengan per-istimbat-an hukum-hukum *syari'at* amaliyah (praktis) dari dalil-dalilnya yang terperinci.<sup>8</sup>

Penjelasan yang lebih rinci tentang *fiqh* secara istilah ini dikemukakan oleh Umar Sulaiman al-Asyqār. Setelah Umar Sulaiman al-Asyqār mengemukakan definisi-definisi *fiqh* yang dirumuskan oleh fuqaha, ia kemudian merumuskan bahwa :

1. *Fiqh* merupakan suatu disiplin ilmu yang memiliki objek pembahasan dan kaidah tersendiri.
2. *Fiqh* adalah pengetahuan tentang hukum *syari'ah* (kaidah landasan hukum yang ditetapkan Allah).
3. *Fiqh* adalah pengetahuan-pengetahuan tentang hukum *syari'at* amaliyah (perbuatan manusia). Dalam arti *fiqh*, berkaitan dengan masalah mereka sehari-hari.
4. Ilmu *fiqh* diperoleh dari dalil-dalil hukum yang

Qalam, 1966), hlm. 12

6 Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir : Kamus Arab Indonesia* (Yogyakarta : Krapyak, 1984), hlm. 1148.

7 Al-Tāhir Ahmad al-Zāwy, *Tartib al-Qams al-Muh<sup>3</sup>t*, Juz. III; (Cet. III; Beirut: Dār al-Fikr, t,th), hlm. 513

8 Lihat Yusuf Qardhawi, *Madkhal li Dirāsāt al-Syari'at al-Islamiyah* (Cet. I; Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993), h, 21.

terperinci. Artinya, hukum tersebut tidak termasuk dalam kategori ilmu *fiqh* jika tidak bersandar pada sumber hukum yang diketahui.<sup>9</sup>

Berdasar pada beberapa uraian tentang term-term *fiqh* di atas secara sederhana dapat dibedakan bahwa *fiqh* lebih khusus daripada *syari'ah*. Dengan kata lain, *fiqh* adalah bagian dari *syari'at*.

Terkait dengan hal ini, untuk dapat membuat garis tegas antara *syari'at* dan *fiqh*, maka menarik untuk dikemukakan pada bagian ini perbedaan *syari'ah* dan *fiqh* yang dikemukakan oleh Umar Sulaiman al-Asyqār.

Menurut Umar Sulaiman al-Asyqār, ada enam perbedaan antara *syari'ah* dan *fiqh*, yaitu sebagai berikut:

1. Hubungan antara *fiqh* dan *syari'ah*, secara umum dan khusus, dari satu segi. *Fiqh*, berbeda dengan *syari'ah*, pada hukum hasil *istimbā'ah* para mujahid yang salah, dan *syari'ah* itu terpisah dari *fiqh* pada hukum-hukum yang berkenaan dengan akidah, akhlak dan kisah-kisah orang dahulu.
2. *Syari'ah* itu sempurna; berbeda dengan *fiqh*, *syari'ah* mencakup kaidah dan dasar-dasar umum yang dari dasar dan kaidah tersebut, disandarkan hukum-hukum yang tidak bernashkan dalam seluruh persoalan hidup sedangkan *fiqh* adalah pendapat para *mujtahid*.
3. *Syari'ah* berlaku untuk umum dan tidak seperti *fiqh*. Keumuman tersebut dapat dilihat dari fakta *syari'ah*, sasaran dan *nash-nash*-nya yang ditujukan kepada seluruh manusia (QS. al-Ambiya' : 107).

9 Umar Sulaiman al-Asyqār, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmy*, diterjemahkan oleh Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, (Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001), hlm. 12-13.

4. *Syari'ah* diwajibkan kepada semua manusia. Makna setiap orang yang tidak memenuhi syarat taklif, wajib melaksanakannya, baik bagi akidah, ibadah atau akhlak. Berbeda dengan *fiqh*, ia merupakan hasil *ijtihad* para ulama. Hasil *ijtihad* ini tidak wajib diikuti oleh mujtahid lain termasuk orang awam.
5. Hukum *syari'ah* itu hanya berisi kebenaran semata, sementara pemahaman para fuqaha terhadap *syari'ah* (produk *fiqh*) terkadang salah dan terkadang benar.
6. Hukum *syari'ah* itu tetap kekal sedang *fiqh* berkembang dan berubah menurut perbedaan tempat, masa dan orang yang memahaminya.<sup>10</sup>

### 3. Pengertian Hukum Islam

Dalam mengkaji term hukum Islam, penulis menemukan kesulitan mendasar. Kesulitan yang dimaksud adalah mencari padanan kata hukum Islam dalam Bahasa Arab, apakah berasal dari padanan term *al-Hukm al-Islamy* atau term *al-Hukm al-Syar'iy*.

Menurut Ahmad Rofiq, dalam khasanah hukum di Indonesia, istilah hukum Islam dipahami sebagai penggabungan dari dua kata, yaitu hukum dan Islam.<sup>11</sup> Selanjutnya kata beliau, apabila dua kata hukum<sup>12</sup> dan Islam<sup>13</sup> dimerger menjadi hukum Islam, maka dapat

10 Muhammad Umar Sulaiman al-Asyqār, *op.cit.*, hlm. 16-17

11 Lihat Ahmad Rofiq, *op. cit.*, hlm. 20.

12 Salah satu pengertian hukum yang dirujuk oleh Ahmad Rofiq adalah pengetahuan yang dikemukakan oleh McDonald yaitu bahwa hukum adalah perangkat peraturan tentang tindak-tanduk atau tingkah laku yang diakui oleh suatu negara atau masyarakat yang berlaku dan mengikat seluruh anggotanya. Lihat, *ibid*, hlm. 22.

13 Islam yang dimaksud disini adalah ajaran yang dibawa oleh

dipahami bahwa hukum Islam adalah hukum yang diturunkan Allah melalui Rasul-Nya, untuk disebarluaskan dan dipedomani oleh umat manusia guna mencapai tujuan hidupnya, selamat di dunia dan sejahtera di akhirat.<sup>14</sup>

Selanjutnya setelah Ahmad Rofiq mengutip beberapa pendapat tentang hukum Islam di mata para ahli,<sup>15</sup> ia kemudian menyimpulkan bahwa hukum Islam jelas adalah padanan dari *al-Fiqh al-Islamy*, yaitu hasil kerja intelektual dalam upaya memahami dan memformulasikan pesan yang dibawa Rasulullah saw. yang termaktub dalam Alquran dan Sunnah.<sup>16</sup>

Senada dengan pendapat yang menyatakan hukum Islam adalah sepadan, Nurchalish Madjid tampak mempersamakan hukum Islam dan Fiqh dengan pernyataannya: "... garis perkembangan pemikiran sistem hukum Islam yang kemudian dikenal dengan (ilmu) *fiqh* ..." <sup>17</sup>

#### 4. Pengertian *Al-Hukm al-Syar'iy*

Term selanjutnya adalah *al-Hukm al-Syar'iy*. Term ini sering digunakan dalam *ujlfiqh*, sehingga praktis memberikan kekaburan makna, jika dalam buku-buku tertentu menggunakan term hukum Islam sebagai padanan dari *al-Fiqh al-Islamiy*.

Terkait dengan hal ini, menarik untuk dikemukakan

---

Rasulullah Muhammad Saw. (penulis).

14 Lihat, *Ibid.*, hlm. 22

15 Di antara tokoh yang dirujuk oleh Ahmad Rofiq dalam mengkaji term hukum Islam adalah, Hasbi al-Shiddiqy, Amir Syarifuddin, Zarkawi Soejoeti Rasyidi serta al-Syatiby. Lihat, *ibid.*, hlm. 22-29.

16 *Ibid.*, hlm. 30

17 Lihat Nurchalis Madjid, *Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam*, dalam Budhi Munawar dan Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hlm. 311.

di sini uraian Hamka Haq yang mengutip pendapat Ibn Faris perkataan hukum dari segi bahasa berasal dari akar kata ح ك م (حكم) yang berarti mencegah atau menolak, mencegah ketidakadilan.<sup>18</sup> Selanjutnya, Hamka Haq menjelaskan bahwa sehubungan dengan itu, para ulama ujl memandang bahwa hukum adalah segenap firman Allah yang berkenaan dengan perbuatan manusia (*mukallaf*), baik dalam bentuk tuntutan, pilihan maupun dalam bentuk *wadhi'y* (hubungan antara satu perbuatan dengan perbuatan lain).<sup>19</sup>

Pengertian lain dari *al-Hukm al-Syar'iy* dapat disimak dari apa yang dikemukakan oleh Abdul Wahab Khallaf:

خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تحييرا أو وضعاً

Terjemahnya :

*Al-Hukm al-Syar'iy* adalah titah Allah yang berkaitan dengan perbuatan orang-orang mukallaf baik berupa tuntutan, pilihan atau perantara (*wadh'iy*).<sup>20</sup>

Dengan defenisi ini, jelaslah bahwa term *al-Hukm al-Syar'iy* sangat berbeda dengan term Hukum Islam

---

18 Lihat Hamka Haq, *Filsafat Ushul Fiqh*, (Cet. II; Makassar : Yayasan al-Ahkam, 2000), hlm. 9

19 Perlu dibedakan bahwa terdapat perbedaan pendapat antara fuqaha dan ahli ushul dalam mendefinisikan hukum (hukum al-Syar'i). Ahli ushul menekankan perhatiannya pada proses penggalan hukum dari sumber-sumbernya yakni Alquran dan sunnah, sehingga hukum menurut mereka adalah nash-nash yang mengandung ketentuan-ketentuan (tuntutan, pilihan, wadhiy). Sedang Fuqaha menekankan pada sis hasil yang diperoleh berupa ketentuan-ketentuan operasional (wajib, sunat, haram, makruh dan mubah) setelah memahami nash-nash yang membicarakannya. Lihat *ibid.*, hlm. 10-11.

20 Lihat Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh* (Cet. XII; Mesir: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 96.

sebagai padanan dari *al-Fiqh al-Islām*. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa *al-Hukm al-syar'iy* adalah bagian atau produk atau istilah teknis yang digunakan dalam Hukum Islam (*al-Fiqhal-Islām*).

## B. Obyek Pembahasan Fiqh

Telah dikemukakan di atas bahwa salah satu definisi *fiqh* (Fiqh) adalah pengetahuan tentang hukum *syari'at* amaliyah (perbuatan praktis manusia). Ini berarti bahwa *fiqh* berkaitan dengan masalah perbuatan manusia dalam ibadah dan muamalah mereka sehari-hari. Dari sini dapat diketahui bahwa objek pembahasan Fiqh secara garis besarnya adalah ibadah dan muamalah.<sup>21</sup>

Dengan demikian, secara umum - sekali lagi- objek pembahasan Fiqh ada dua yaitu ibadah dan muamalah. Pembahasan yang terpenting dalam ibadah adalah *aharrah*, *shalat*, *zakat*, puasa, *i'tikaf*, pemeliharaan jenazah, haji dan umrah, hukum masjid dan (keutamaannya), sumpah dan *nazar*, *jihad*, makanan dan minuman serta binatang buruan dan sembelihan. Sedang pembahasan terpenting dari muamalat adalah pernikahan dan perceraian,

21 Mayoritas fuqaha membagi ajaran Islam kepada *ibadah* dan *muamalat*. Perbedaan dari keduanya terletak pada dua hal yaitu pertama perbedaan tujuan dasar dari ibadah dan muamalah. Tujuan dasar dari ibadah adalah mendekatkan diri kepada Allah, mensyukuri nikmat dan mencari keridhaan-Nya sedang tujuan dasar dari *muamalat* adalah untuk merealisasikan kepentingan duniawi atau mengatur hubungan antar individual dan antar kelompok. Yang kedua adalah hukum asalnya. Hukum asal dari ibadah adalah tidak masuk akal dalam arti nash hukumnya hanya memberikan ketentuan perintah dan larangan yang hanya Allah yang tahu hakikatnya. Sedang hukum asal dari *muamalat* adalah masuk akal dalam arti akal dapat mengetahui rahasia-rahasiannya. Lihat Umar Sulaiman al-Asyqār, *op.cit.*, hlm. 21.

*al'uqubāh* (hukuman), jual beli, pinjaman, jaminan/gadai, penggarapan tanah, sewa menyewa, *hiwalah*, *syuf'ah*, *wakalah*, *al-'āriyah*, *al-wadi'ah*, mengambil dengan paksa, barang temuan, jaminan utang, upah menurunkan barang, perseroan dagang, pengadilan, *wakaf*, *hibah*, wasiat dan kewarisan.<sup>22</sup>

Di antara *mazhab-mazhab fiqh* yang ada, tidak terjadi perbedaan pendapat bahwa objek kajian *fiqh* adalah *ibadah* dan *muamalah*. Yang menjadi perbedaan adalah sistematika penulisan *fiqh* di antara mazhab-mazhab.

Ulama Hanafi membagi topik-topik *fiqh* ke dalam tiga bagian pokok yaitu sebagai berikut:

1. *Ibadah*
2. *Muamalah*
3. *Uqubāh*.<sup>23</sup>

Ulama mazhab Maliki lebih memperluas lagi topik-topik pembahasan *fiqh* ke dalam empat bagian pokok yaitu sebagai berikut:

1. *Ibadah*
2. *Nikah*
3. *Jual beli*
4. *Peradilan*.<sup>24</sup>

Ulama *Syafi'iyah* membagi bab-bab dan topik-topik *fiqh* juga ke dalam empat bagian, tapi berbeda urutan pembahasannya dengan ulama Maliki, yaitu sebagai berikut:

22 Lihat *ibid.*, hlm. 17-19.

23 Abdul Wahab Ibrāhīm Abu Sulaiman, *Kitab Tartib al-Maudhu'āt al-Fiqhiyyah wa Munāṣabatuhn fi al-Ma'āhib al-Arba'ah*, diterjemahkan oleh Agil Husain al-Munawwar, (Cet. I; Semarang: CV. Toha Putra, 1993), hlm. 12..

24 Lihat, *ibid.*, hlm. 41

1. *Ibadah*
2. *Muamalah*
3. *Nikah*
4. *Jināyah*
5. *Al-mukhāsamah*.<sup>25</sup>

Kemudian, ulama Hambali lebih detail diperluas lagi dalam menyusun tema-tema *fiqh* dengan membaginya menjadi lima yaitu sebagai berikut:

1. *Ibadah*
2. *Muamalah*
3. *Munākahah*
4. *Jinayah*
5. *Qadha*
6. *Khusumāh*.<sup>26</sup>

Sementara itu, ulama *Syiah* sebagai yang dikemukakan oleh Muhaqqiq Hilli, mengklasifikasi pembahasan *fiqh* atas empat bagian yaitu sebagai berikut:

1. *Ibadah*
2. Perjanjian dua pihak
3. Perjanjian sepihak
4. Perintah-perintah.<sup>27</sup>

### C. Sebab-Sebab Perbedaan Pendapat dalam *MazhabFiqh*

*Fiqh* adalah wadah terjadinya perbedaan pendapat.

<sup>25</sup> Lihat *ibid.*, hlm. 56.

<sup>26</sup> Lihat *ibid.*, hlm. 66

<sup>27</sup> Lihat Baqir al-Shadr, *A Short History of Ilmu Uḥl dan Murtaḍha Mutahhari, Jurisprudende and Its Priceples*, diterjemahkan oleh Satrio Pinadito dan Ahsin Muhammad dengan judul *Pengantar Ushul Fiqh dan Ilmu Ushul Perbandingan* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), hlm. 192.

Kalau tidak ada perbedaan pendapat, nampaknya bisa dikatakan bahwa itu bukan wilayah *Fiqh*. Asumsi ini nampaknya sudah menjadi semacam postulat dalam ilmu *Fiqh* karena setiap masalah yang dikaji selalu mengarah pada pendapat yang lebih dari satu.

Mungkin inilah yang melatari Muhyiddin mengulas khusus sebab-sebab perbedaan pendapat di kalangan pakar *Fiqh*. Menurutny dalam kitab *Al-Umm* ditemukan tentang adanya perbedaan pendapat sejak generasi sahabat, *tabiun, tabi' al-tabiin*. Perbedaan pendapat inilah kemudian yang terus berkepanjangan sampai masa sekarang. Menurut Muhyiddin, dalam kitab *Al-Umm* dikemukakan kitab dan bab tentang berbagai persoalan yang dianggap *mukhtalif*. Di antara pendapat/tulisan yang disebut terjadi ikhtilaf dalam kitab *Al-Umm* adalah sebagai berikut:

1. Kitab tentang ikhtilaf antara Abu Hanifah dengan Ibn Abi Laila (riwayat Abu Yusuf)
2. Kitab ikhtilaf antara Ali Abdullah bin Mas'ud
3. Kitab ikhtilaf antara Imam Malik dan Imam Syafi'i
4. Bab ikhtilaf Ibn Abbas dalam kitab *Al-buyu'*
5. Bab khilaf Zaid bin Tsabit tentang thalaq
6. Bab khilaf Umar bin Abdul Azis tentang *ahl zimmah* dan sebagainya.<sup>28</sup>

Semua persoalan *ikhtilaf* di atas, dikemukakan dalam bab-bab dalam kitab *Al-Umm*. Menurut Muhyiddin semua perbedaan pendapat yang muncul tersebut diakibatkan oleh faktor yang beraneka ragam yang bermula dari generasi sahabat yang kemudian berkembang pada ulama *Fiqhmutaqaddimin* dan *mutakhkhirin*. Selanjutnya menurut Muhyiddin, sebab yang asasi dari timbulnya *khilaf* adalah belum finalnya permasalahan yang dikaji

<sup>28</sup> Muhyiddin Abdussalam Al-Baltaji, *Mauqif Al-Imam Al-Syafi'i Min Madrasah Al- Iraq Al-Fiqhiyyah* (Mesir, t.thlm.), hlm. 79.

dan belum sempurnanya pencarian kebenaran yang dilakukan atau dengan kata lain ada beberapa kasus yang tidak dipahami.<sup>29</sup>

Muhyiddin mengutip pendapat Ibn Hazm bahwa terjadinya *ikhhtilaf* adalah karena beberapa faktor sebagai berikut:

1. Perbedaan Sahabat dalam melakukan jihad
2. Perbedaan dalam menuntut atau mencari kebutuhan hidup
3. Perbedaan intensitas sahabat bersama dengan Rasulullah saw.
4. Perbedaan sahabat pada masa Abu Bakar dalam melakukan aktifitas perang terhadap kelompok murtad.<sup>30</sup>
5. Ada sahabat yang hadir pada majlis Nabi saw di suatu waktu, tapi di waktu yang lain dia tidak hadir, begitu pula sebaliknya<sup>31</sup>

Dari bahasan di atas, dapat dikatakan bahwa perbedaan yang terjadi pada sahabat diakibatkan oleh bergamnya aktifitas yang dilakukan sahabat di era Nabi,

29 Muhyiddin Abdussalam Al-Baltaji, *Mauqif Al-Imam...*, hlm. 79.

30 Pada era ini jika ada informasi dari sahabat tentang adanya riwayat Nabi, maka atas dasar itu putusan ditetapkan, bila tidak ada sahabat yang hadir maka Sang Amir pada kota itu yang melakukan ijtihad dan kadang-kadang apa yang telah diputuskan pada suatu kota ternyata terdapat hukum dari Nabi saw yang ditemukan pada sahabat di daerah yang lain. Terkadang ada yang terdapat pada Madinah tidak ada pada masyarakat Mesir, terkadang ada yang terdapat di Mesir tapi tidak ditemukan pada masyarakat Syam, terdapat di Syam tapi tidak terdapat pada Bashrah, terdapat di Bashrah tapi tidak terdapat di Kufahh begitu pula sebaliknya, kesemuanya ini terdapat dalam *Atsar-atsar. Ibid.*, hlm. 79.

31 Muhyiddin Abdussalam Al-Baltaji, *Mauqif Al-Imam...*, hlm. 79-80.

ada yang berjihad, di antara mereka ada yang berdagang, bertani dan hanya sedikit yang melakoni seperti apa yang dilakukan Abu Hurairah. Atas dasar beberapa faktor di atas, Muhyiddin selanjutnya mengutip Ibn Hazm tentang beberapa kasus yang dipahami seorang sahabat tapi tidak dipahami sahabat lain seperti;

1. Ammar dan yang lainnya mengetahui tentang *tayammum* sedang Umar dan Ibn Mas'ud tidak mengetahuinya. Umar dan Ibn Mas'ud berpendapat orang yang junub tidak boleh *tayammum* meskipun ia tidak menemukan air selama 2 bulan.
2. Ali, Khuzafah yang lainnya mengetahui hukum membasuh (*khaffain*) sedang Aisyah, Ibn Umar, Abu Hurairah tidak mengetahuinya padahal mereka orang-orang Madinah.
3. Ibnu mas'ud mengetahui tentang warisan bagi cucu perempuan bersamaan dengan anak perempuan bagi sedang Abu Musa tidak mengetahuinya.
4. Ibnu Abbas dan Ummu Salim mengetahui tentang perempuan haidh yang tawaf sedang Umar dan Zaid bin Tsabit tidak mengetahuinya.
5. Umar, Abi Saïd dan yang lain mengetahui hukum *al-sharf* tapi tidak dipahami Thalhhah, Ibnu Abbas dan Ibn Umar.
6. Hukum menghormati ahl zimmi di negeri Arab antara Ibn Abbas dan Umar, selama beberapa tahun Umar tidak menghormati mereka sampai ia diingatkan dan selanjutnya Umar menghormati mereka.
7. Sebagian sahabat mengetahui tentang *kalalah* sedang Umar tidak mengetahuinya
8. Larangan tentang jual beli *khamar* yang diketahui

Umar tapi tidak diketahui oleh Samrah

9. Hukum tentang kakek dipahami Mughirah, Hamid bin Musallahah tapi tidak diketahui oleh Abu Bakar dan Umar
10. Hukum mengambil *jizyah* dari majusi diketahui oleh Abdurrahman bin Auf tapi tidak diketahui oleh Umar, Abu Ubaidah dan jumbuh sahabat.
11. Hukum tentang warisan kakek dipahami oleh Ma'qal bin Sanan tapi tidak diketahui oleh Umar, dan sebagainya.<sup>32</sup>

Perbedaan selanjutnya pada era sahabat adalah perbedaan sahabat yang memutuskan kasus-kasus *Fiqh* berdasarkan lingkungan sahabat di mana mereka menetap, seperti Ibn Abbas di Mekah, Ibn Umar di Madinah, Ibn Mas'ud di Kufah dan Mu'adz di Yaman. Masyarakat kemudian terbentuk oleh sahabat yang berdomisili di daerah mereka yang tentu saja mengikuti pendapat sahabat yang ada di daerah masing-masing. Inilah yang kemudian memperbanyak munculnya *Atsar*.

Tentang polarisasi masyarakat berdasarkan keberadaan sahabat di suatu daerah, Muhyiddin mengutip pendapat Al-Dahlawi: "apabila sahabat dan tabiun berselisih/ berbeda pendapat dalam suatu masalah, maka pendapat yang terpilih adalah orang alim dari negerinya dan syaikh-syaikh mereka dengan alasan lebih dikenal. Oleh karena itu, pendapat yang diikuti di Madinah adalah pendapat Umar, Utsman, Aisyah, Zaid bin Tsabit, Abu Hurairah, Urwah, Salim, Qasim, Ubaidillah bin Abdillah dan sebagainya. Sedangkan pendapat yang diikuti oleh orang-orang Kufah adalah Abdullah bin Mas'ud, hasil-hasil keputusan Ali, dan sebagainya"<sup>33</sup>

32 Muhyiddin Abdussalam Al-Baltaji, *Mauqif Al-Imam....*, hlm. 81.

33 Muhyiddin Abdussalam Al-Baltaji, *Mauqif Al-Imam....*, hlm.

Setelah periode *Tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in*, corak perkembangan *Fiqh* selanjutnya mengalami perubahan. Perubahan yang dimaksud adalah setelah *Tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in*, muncul *fuqaha'-fuqaha' al-mashar* (kota-kota) seperti Abu Hanifah, Sufyan dan Ibn Abi laili di Kufah, Ibn Juraij di Mekah Malik di Madinah Utsman al-Sabti dan Sawwar di Bashrah, Auza'i di Syam, al-Laits di Mesir, metode yang mereka tempuh adalah mengambil pendapat dari *tabi'in* di daerah mereka berdomisili dan mereka melakukan ijtihad pada apa yang mereka tidak temukan pada *tabi'in* tempat domisili mereka yang pada kenyataannya pendapat itu ada pada daerah yang lain.<sup>34</sup>

#### D. Periodisasi Perkembangan *Fiqh*

Pada pembahasan sebelumnya, telah dikemukakan pengertian *Fiqh* - dari pengertian yang sangat umum sampai pengertian yang sangat sempit dan spesifik yaitu salah satu disiplin ilmu keislaman - dan bagaimana objek pembahasan *fiqh* tersebut.

Pembahasan berikutnya akan diarahkan untuk menelusuri perkembangan *Fiqh* dari masa ke masa. Perkembangan *Fiqh* yang dimaksud mencakup perkembangan *Fiqh*. Sejak awal kemunculannya sampai dekade ini. Untuk maksud ini penulis akan mengemukakan beberapa klasifikasi yang dikemukakan oleh para ahli yang telah memberikan periodisasi tersendiri.

Periodisasi yang lain dikemukakan oleh Abdul Wahab Khallaf, menurutnya periodisasi pembentukan hukum Islam terdiri dari empat bagian, yaitu:

1. Periode Rasulullah saw yaitu masa pertumbuhan dan pembentukan. Periode ini berlangsung selama

81-82.

34 Muhyiddin Abdussalam Al-Baltaji, *Mauqif Al-Imam....*, hlm. 82.

22 ahun, yaitu dari tahun 610 M sampai wafatnya Rasulullah pada tahun 632 M.

2. Periode sahabat yaitu masa penjelasan dan penyempurnaan. Lamanya 90 tahun yang dimulai dari wafatnya Rasul pada tahun 11 Hijriyah sampai akhir abad 1 Hijriyah.
3. Periode *Tadwin* dan Imam-imam *mujtahidin* yaitu masa perkembangan dan kebangkitan *Tasyri*. Lamanya 250 tahun yaitu dari tahun 100 Hijriyah sampai 350 Hijriyah.
4. Periode *Taqlid* yaitu periode kejumudan dan kejatuhan yaitu dimulai abad ke 4 Hijriyah dan tidak diketahui kapan berakhirnya.<sup>35</sup>

Periodisasi yang lebih detail dikemukakan oleh Muhammad Ali al-Sāyis. Ia membagi sejarah perkembangan *fiqh* menjadi 6 bagian, yaitu:

1. Periode *tasyri'* pada masa Nabi saw.
2. Periode *tasyri'* sesudah masa al-Khulafa' al-Rasyidn.
3. Periode *tasyri'* sesudah masa al-Khulafa' sampai permulaan abad kedua hijriyah.
4. Periode *tasyri'* dari permulaan abad ke 2 sampai pertengahan abad ke 4 Hijriyah.
5. Periode *tasyri'* dari pertengahan abad ke 4 sampai jatuhnya Bagdad.
6. Periode *tasyri'* dari jatuhnya Bagdad sampai kini.<sup>36</sup>

Dengan mengamati beberapa kategorisasi dari perkembangan Fiqh yang dirumuskan oleh para ahli di atas, maka penulis menilai bahwa di antara kategorisasi tersebut di atas, apa yang dikemukakan oleh Umar Sulaiman al-Asyqār lebih tepat untuk dikaji dalam

35 Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ujl al-Fiqh wa Khulāshat al-Tasyri al-Islām* (Mesir: t.p. 1942), hlm. 2.

36 Muhammad Ali al-Sāyis, *Tārikh al-Fiqh al-Islām* (Cet; Beirut : Dār al-Kutub al- Ilmiyyah, 1990), hlm. 14.

tulisan ini. Alasannya sederhana yaitu karena Umar Sulaiman al-Asyqār memberikan kategorisasi/periodisasi perkembangan *fiqh* dari masa Rasul sampai perkembangan *fiqh* dekade ini.

Terkait dengan hal ini, maka berikut ini dapat dikemukakan periodisasi Fiqh yang dimaksud yaitu sebagai berikut :

### 1. Periode Rasul

Semua penulis Tarikh Tasyri Islam terkecuali Ahmad Ibrahim Bek<sup>37</sup> menempatkan periode Rasul sebagai periode pertama dari perkembangan Fiqh. Mereka juga sepakat bahwa periode Rasul adalah periode pembentukan hukum Islam dan Nabi sebagai pembentuk hukum Islam.

Secara murni periode Rasulullah SAW ini terdiri dari dua fase yang masing-masing mempunyai corak dan karakteristik tersendiri yaitu periode Mekah dan periode Madinah. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang perkembangan *tasyri'* Islam pada era kenabian, maka pembahasan lebih lanjut adalah kajian pada kedua era tersebut di atas.

#### a. Periode Mekah

Periode Mekah yaitu sejak Rasulullah Saw. dilantik menjadi Rasul hingga hijrah ke Madinah, yang berlangsung kurang lebih 13 tahun. Pada periode ini, umat Islam keadaannya masih terisolir, masih berjumlah sedikit (minoritas) dan kapasitasnya masih lemah, baik lemah dalam keyakinan maupun lemah dalam peran sosial di masyarakat. Karena kondisi inilah hukum-hukum yang

37 Tentang alasan Ahmad Ibrahim Bek tidak menempatkan periode Rasul sebagai periode awal dari perkembangan fikih Islam telah dikemukakan pada pembasaaan sebelumnya. Lihat. hlm. 26

ditetapkan masih sedikit.<sup>38</sup>

Karakteristik *tasyri'* Islam pada periode ini adalah titik tekan perhatiannya tertuju pada penjelasan pokok-pokok agama seperti iman kepada Allah, Rasul-Nya dan iman kepada hari akhir, perintah untuk berakhlak baik seperti adil, ihsan, menepati janji, suka memberi maaf, takut kepada Allah, menjauhi akhlak keji seperti berbuat zina, membunuh, mengubur anak perempuan hidup-hidup, berbuat curang dalam timbangan, serta larangan untuk berbuat kufur.<sup>39</sup>

Persoalan-persoalan yang disebut di atas pada surat-surat *makkiyah* seperti QS. Yunus, al-Ra'd, al-Furqan, Yasin, al-Hadid dan sebagainya. Tapi bukan berarti hukum-hukum amali belum ada sama sekali pada surah *makkiyah*. Pada QS. al-An'am misalnya dapat ditemukan hukum-hukum amaliyah seperti haram memakan sembelihan yang disembelih tanpa menyebut asma Allah dan penjelasan tentang hewan yang diharamkan untuk dimakan.<sup>40</sup>

#### b. Periode Madinah

Periode Madinah dimulai sejak Rasulullah saw. hijrah hingga beliau wafat yakni berlangsung sekitar 10 tahun.<sup>41</sup>

Karakteristik *tasyri'* Islam pada periode ini, disamping kelanjutan dari periode Madinah juga mencakup ayat-ayat yang menjelaskan hukum-hukum amaliyah seperti *shalat*, *zakat*, puasa dan haji (*ibadah*). Pada periode ini juga telah jelas persoalan-persoalan *muamalah* seperti perdagangan, sewa menyewa dan *riba*.<sup>42</sup>

38 Lihat, Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, disadur oleh Wajidi Sayadi (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 8-9

39 Lihat Umar Sulaiman al-Asyqār, *op.cit.*, hlm. 46

40 Lihat QS. Al-An'am (6) : 118-145

41 Lihat Abdul Wahab Khallaf, *op. cit.*, hlm. 9

42 Umar Sulaiman al-Asyqār, *op. cit.*, hlm. 51

Dalam menjelaskan persoalan-persoalan tersebut, kecuali persoalan warisan, Alquran tidak banyak memperlihatkan penjelasan-penjelasan yang bersifat rinci. Alquran hanya mengungkapkn secara global, kemudian Rasulullah menjelaskan hal-hal yang bersifat global tersebut, *mentakhsis* dan *menta'qid*. Bahkan terkadang beliau menetapkan hukum yang tidak dijelaskan Alquran.<sup>43</sup>

Hal yang perlu dikemukakan dalam perkembangan *tasyri* Islam pada periode ini adalah sumber *fiqh* pada periode ini. Menurut Husain Hamid Hasan ada tiga pengertian sumber *fiqh*, Pertama, sumber berarti yang mengadakan. Dalam pengertian ini, *fuqaha* mengatakan bahwa sumber hukum-hukum *syari'ah* adalah Allah. Kedua, sumber dapat berarti yang menyingkap sesuatu dan menjelaskannya. Jadi sumber hukum *fiqh* dalam pengertian ini berarti Alquran dan sunnah adalah sumber *fiqh*, karena keduanya menyingkap hukum-hukum Allah dan menjelaskannya. Ketiga, sumber berarti perantara untuk sampai pada sesuatu. Dalam pengertian ini, *ijtihad* termasuk sumber *fiqh*.<sup>44</sup>

Dengan tiga pengertian sumber *fiqh* ini, maka dapat ditegaskan bahwa sumber *fiqh* pada periode ini adalah Alquran, Sunnah dan *ijtihad*. *Ijtihad* dalam konteks ini adalah *ijtihad* Rasulullah dan *Ijtihad* Sahabat yang mendapat izin dari Rasulullah.<sup>45</sup>

## 2. *Fiqh* pada periode Sahabat

Persoalan yang akan diangkat pada *Fiqh* di era sahabat

43 Lihat *ibid.*, hlm. 52.

44 Lihat Mun'im A.Sirry, *op. cit.*, hlm. 31

45 *Ijtihad* Rasulullah dan *Ijtihad* Sahabat yang mendapat izin dari Rasulullah ini dapat dilihat pada Syekh Muhammad Ali al-Sāyis, *op. cit.*, hlm. 37-41. Lihat juga Umar Sulaiman al-Asyqār, *op. cit.*, hlm. 73-78

ini meliputi 3 hal; yaitu : Perkembangan Fiqh pada periode sahabat, metode sahabat dalam menetapkan hukum, dan sumber *fiqh* pada periode ini.

Periode sahabat dimulai sejak wafatnya Rasulullah saw. dan berakhir setelah berakhirnya pemerintahan khalifah keempat dari *al-Khulafa' al-Rasyidin* yang ditandai dengan diambil alihnya kekhalifahan oleh Muawiyah bin Abi Sofyan.<sup>46</sup>

Perbedaan antara periode ini dengan periode sebelumnya (periode Rasulullah) yang paling mendasar adalah periode Rasul semua persoalan yang muncul dapat dikomfirmasikan secara langsung kepada Nabi sehingga problematika *fiqh* mendapatkan solusi dengan cepat dan mudah.

Perbedaan yang lain adalah pada periode sahabat ini wilayah kekuasaan semakin meluas sehingga untuk pertama kalinya *fiqh* berhadapan dengan persoalan baru yang belum pernah terjadi di masa Nabi. Hal ini terjadi karena wilayah-wilayah yang dimasuki Islam telah mempunyai tata cara dan adat-istiadat sendiri. menyikapi persoalan ini mereka menyelesaikan dengan hukum-hukum yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah Rasulullah, kalau ternyata persoalan yang ditemukan tidak terdapat dalam kedua sumber tersebut, maka mereka melakukan *ijtihad*.<sup>47</sup>

Dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum pada periode ini, penyelesaiannya dibatasi pada kasus-kasus

46 Kekhalifahan Muawiyah bin Abi Sofyan pada tahun 14 H (7 Mei 661 M). Lihat Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Cet. XI; Mesir : Dār al-Fikr, 1975) hlm. 305.

47 Tercatat dalam sejarah bahwa pada periode sahabat kekuatan Islam meliputi : Syria, Mesir, Babilonia, Afrika Utara. Lihat Ira M Lapidus, *A History of Islam Societies* diterjemahkan oleh Ghufuran A Mas'adi dengan judul *Sejarah Sosial Umat Islam* (Cet. I; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 55-59

atau peristiwa yang terjadi saja, mereka tidak memprediksi masalah-masalah yang akan muncul lalu mencari hukum-hukumnya sebagaimana dilakukan ulama *mutaakhirin*. Dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum yang terjadi yang tidak ditemukan dalam Alquran dan *Sunnah*, para sahabat mengumpulkan tokoh-tokoh masyarakat untuk bermusyawarah. Bila terjadi kesepakatan hukumnya ia memutuskan dengan hasil kesepakatan tersebut.<sup>48</sup>

Perkembangan Fiqh pada periode ini dapat ditandai dengan sumber *fiqh* yang ada pada masa ini, menurut Abd. Wahab Khallaf adalah Alquran, hadis dan *ijtihad* sahabat.<sup>49</sup> Menurut Umar Sulaiman sumber *fiqhijtihād* pada masa sahabat disamakan dengan *ra'yu*.<sup>50</sup> Sedangkan menurut Syaikh Muhammad Ali Al-Sāyis disamping ketiga sumber *fiqh* tersebut di atas, *ijma'* adalah salah satu sumber pada masa ini.<sup>51</sup>

### 3. Fiqh Masa Tabi'in<sup>52</sup>

Periode Tab'in ini dimulai sejak Hasan bin Ali bin Abi Thalib menyerahkan jabatan kekhalifahannya kepada Muawiyah bin Abi Sufyan tahun 41 H dan berakhir bersamaan dengan berakhirnya masa kekuasaan *Daulat Bany Umayyah*<sup>53</sup>

48 Lihat Syekh Muhammad Ali al-Sāyis, *loc.cit.*

49 Lihat Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh op. cit.*, hlm. 15

50 Lihat Umar Sulaiman al-Asyqār, *op. cit.*, hlm. 96

51 Lihat Syaikh Muhammd Ali al-Asāyis, *op. cit.*, hlm. 44

52 Peristilahan *Tabi'in* "para pengikut" adalah kaum muslim generasi kedua yang menjadi muslim melalui kader dan didikan para sahabat. Lihat Nurcholish Madjid, *Sejarah Awal Penyusunan dan Pembukuan Hukum Islam*, dalam Budhy Munawar dan Rahman (ed), *Kontekstual Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 237.

53 Pada periode *tabi'in* ini tidak berarti bahwa sahabat Nabi tidak ada, mereka masih ada tetapi jumlahnya sangat sedikit. Lihat Umar Sulaiman al-Asyqār, *op.cit.* hlm. 100.

Kondisi hukum Islam/Fiqh pada periode ini berjalan sebagaimana pada periode kedua dari segi sandarannya kepada Alquran dan *Sunnah* serta *ijtihad* (*ijma'* dan *qiyās*). Namun, prinsip musyawarah yang berkurang di berbagai kota dan adanya pertikaian tentang *khilafah*.<sup>54</sup>

Hal lain yang menjadi karakteristik Fiqh pada periode *tabi'in* ini adalah:

1. Pada masa sahabat periwayatan hadis sangat dibatasi. Kemudian pada periode *tabi'in* tersebar periwayatan hadis karena banyaknya peristiwa yang harus dicari hukumnya dan semakin meluasnya wilayah Islam.
2. Munculnya para pemalsu hadis yang dilatari oleh beberapa hal diantaranya; permusuhan agama, fanatisme mazhab, menjilat penguasa, sebagian mereka mempermudah riwayat dalam keutamaan.
3. Terbaginya orientasi *fiqh* pada dua kubu yaitu kubu yang mencukupkan berdasar *nash-nash* saja sehingga mereka dinamakan ahli hadis. Sedangkan sebagian lainnya, mengambil hukum melalui jalan analogi yang dinamakan ahli *ra'yu*.
4. Timbulnya para ahli dari kalangan *mawālī* yaitu budak-budak.<sup>55</sup>

Pada periode *tabi'in* ini banyak muncul tokoh-tokoh yang memegang panji setelah para sahabat. Di antara mereka adalah Said bin al-Masayyah. Urwah bin al-Zubair, Abu Bakar bin Abdurrahman bin al-Harits bin Hisyam al-Makhzumi, Ubaidillah bin Abdillah bin Utbah bin Mas'ud,

54 Seperti telah diketahui bahwa dengan terjadinya perang *Shiffin* antara kelompok Ali dan Muawiyah yang berakhir dengan *tahkim*, maka umat Islam terpecah menjadi tiga kelompok yaitu *Khawārij*, *Syiah* dan *Jumhur*. Perpecahan ini sebab pertamanya adalah bercabangnya Fikih. Lihat Syekh Muhammad Ali al-Syāyis, *op.cit.*, hlm. 69.

55 Lihat *ibid.*, hlm. 69-70

Kharijah bin Zaid bin Tsabit, Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar, Sulaiman bin Yasar, Abdullah bin Abdillah bin Umar, Abbas bin Utsman bin Affan, Abu Salmah bin Abdurrahman bin Auf, Ali bin Al-Husain bin Ali bin Thalib, Nafi Maula ibn Umar.<sup>56</sup>

#### 4. Periode Pengkodifikasian dan Tokoh-tokoh Mujtahid

Menurut Umar Sulaiman al-Asyqār periode pengkodifikasian dan tokoh-tokoh *mujtahid* ini adalah periode ke empat dan periodisasi Fiqh. Periode ini bermula ketika *Daulah Umaiyyah* mulai mengalami kemundurannya sedang puncak kejayaannya tercapai bersamaan dengan kejayaan yang dialami oleh *Daulah Abbasiyah*. Periode ini berakhir pada saat pemerintahan *Abbasiyah* mengalami perpecahan pada pertengahan abad IV Hijriyah.<sup>57</sup>

Penempatan periode keempat versi Umar Sulaiman al-Asyqār di atas, searah dengan penempatan Muhammad Ali al-Sāyis. Namun Ali al-Sāyis tidak menamainya sebagai periode pengkodifikasian dan tokoh-tokoh mujtahid. Ia menamai periode ke empat berdasarkan abad berlakunya yaitu periode awal abad II sampai pertengahan abad IV Hijriyah.<sup>58</sup>

Terkait dengan hal ini, maka pembahasan lebih lanjut tentang periode ke empat ini akan merujuk pada gambaran *Fiqh* pada periode IV seperti yang dikemukakan dua tokoh di atas.

Periode ini dikenal juga sebagai periode keemasan dari Fiqh.<sup>59</sup> Pada masa inilah Fiqh dibukukan secara

56 Umar Sulaiman al-Asyqār, *op.cit.*, hlm. 105-106.

57 Lihat *ibid.*, hlm. 112.

58 Lihat Muhammad Ali al-Sāyis, *op.cit.*, hlm. 92.

59 Masa ini terkenal juga dengan perkembangan kebudayaan,

tersendiri dari ilmu lain seperti ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu kalam, ilmu bahasa. Dengan demikian Fiqh menjadi satu kesatuan yang independen. Kecemerlangan Fiqh pada periode ini juga diindikasikan dengan munculnya sekitar 13 orang *mujtahid* yang mazhabnya dibukukan dan pendapatnya diikuti serta diakui oleh jumbuh ulama sebagai tokoh *fiqh*. Mereka itu adalah Sufyan bin Uyainah (Mekah), Malik bin Anas (Medinah), Hasan al-Bashri (Basrah), Abu Hanifah dan Sufyan Tsauri (Kufah), al-Ausai (Syiria), Syafi'i dan Laits bin Saad (Mesir); Ishak bin Rahaweh (Naisabur), Abu Tsaur, Ahmad bin Hambal, Daud Al-Zahiri, Ibnu Jarir (Bagdad).<sup>60</sup>

Faktor-faktor yang mempengaruhi pertumbuhan Fiqh pada masa ini sehingga mencapai kecemerlangan adalah sebagai berikut :

- a. Perhatian para khalifah terhadap Fiqh dan *fuqaha*.
- b. Adanya kebebasan berpikir pada masa ini sehingga bermunculan mujtahid-mujtahid.
- c. Banyak perdebatan yang dilakukan oleh ulama yang melahirkan khazanah intelektual yang dinamis.
- d. Banyaknya peristiwa yang muncul karena wilayah Islam meluas dan banyak umat yang berbeda dalam kebiasaan, peradaban dan agama.
- e. Adanya pembukuan ilmu pengetahuan, seperti tafsir, hadis, dan termasuk *fiqh* dan *UjulFiqh*.<sup>61</sup>

Faktor-faktor inilah, yang antara satu sama lain saling terkait erat, menjadikan dinamika perkembangan

---

ekonomi dan kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan yang ditandai dengan gerakan penerjemahan ilmu pengetahuan dari Parsi dan Yunani ke dalam Bahasa Arab. Lihat. Rachmat Djatnika, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam* (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hlm. 13.

60 Lihat Muhammad Ali al-Sāyis, *op.cit.*, hlm. 94.

61 Lihat *ibid.*, hlm. 94-97.

Fiqh berkembang dengan pesat. Pembukuan atau pengkodifikasian Fiqh tidak dapat terlepas dari pengkodifikasian hadis karena hadis merupakan dasar kedua bagi ilmu *fiqh* Kondisi inilah yang menjadikan corak penyusunan fkih Islam ada dua cara yaitu:

- a. Pengkodifikasian *fiqh* Islam masih bercampur dengan hadis Rasulullah saw, *aḥadīth* para sahabat dan *tabi'in*. kitab *fiqh* dalam bentuk ini al-Muwaḥḥid (karya Imam Malik), al-Jami' al-Kabir (karya Sufyan al-Tsauri), dan Iktilāf al-Hadis (karya al-Syafi'i).
- b. Kitab *fiqh* yang sudah terpisah dari hadis dan *aḥadīth* (kitab yang disusun berdasarkan tema-tema *fiqh*). Pembukuan *fiqh* dengan cara ini banyak dilakukan oleh ulama-ulama Hanafi seperti kitab al-Kharaj yang disusun oleh Abu Yusuf.<sup>62</sup>

### 5. Periode *Taqlid*<sup>63</sup> dan *Jumud*<sup>64</sup>

Periode ini terjadi pada pertengahan abad ke IV ketika kekuasaan *Abbasiyah* mulai rapuh dan bubarnya *khilafah Umayyah*.<sup>65</sup>

Gambaran Fiqh pada periode ini seiring dengan kemunduran politik Islam. Hal ini tercermin dalam kejumudan dan *taqlid* yang melanda umat Islam. Para

62 Umar Sulaiman al-Asyqār, *op.cit.*, hlm. 135.

63 Term *taqlid* mengandung makna mengikuti suatu pendapat namun tidak dapat membedakan mana pendapat yang berbobot dan mana yang tidak. Lihat Zainal Abidin, *Problematika Ijtihād*, dalam Ahmad Azhar Basyit: et.al, *Ijtihād Dalam Sorotan*, (Cet. III; Bandung: Mizan, 1994), hlm. 105.

64 Term *jumud*, menurut Harun Nasution mengandung arti keadaan membeku, keadaan statis, tak ada perubahan. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Cet. X; Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 62.

65 Lihat Umar Sulaiman al-Asyqār, *op.cit.*, hlm. 136-137. Lihat juga Muslim Ibrahim, *op.cit.*, hlm. 46.

ulama terpaku pada pendapat-pendapat imam-imam *mazhab* sebelumnya. Bahkan ketika kerajaan Islam runtuh pada tahun 656 oleh bangsa Tartar, para fuqaha meninggalkan semua bentuk *ijtihad*, sehingga mereka hanya dapat membedakan pendapat yang kuat dan yang lemah dalam berbagai *mazhab* yang telah ada.<sup>66</sup>

Walhasil, kondisi ini menciptakan stagnasi pemikiran dan fanatisme *mazhab* yang lebih sederhana dapat disebutkan penyebabnya sebagai berikut :

- a. Berlebihan dalam mengagungkan para imam.
- b. Dampak negatif dari adanya pembukuan kitab-kitab *fiqh* pada masa sebelumnya yaitu para ulama sibuk untuk menerangkan dan meringkas pendapat-pendapat yang telah dibukukan.
- c. Lemahnya pemerintahan Islam.
- d. Simpati para penguasa terhadap *mazhab* tertentu sehingga jabatan seorang *hākim* dan seorang *mufti* hanya diserahkan kepada orang yang *semazhab* dengan penguasa.
- e. Adanya anggapan sebagian ulama bahwa semua *mujtahid* itu benar. Padahal produk *ijtihad* bisa saja salah atau benar.<sup>67</sup>

## 6. Periode Fiqh pada Masa Kini

Periode ini adalah periode terakhir dari 6 periode yang dimaksudkan oleh Umar Sulaiman al-Asyqār. Yang ia maksudkan dengan periode ini adalah dimulai pada pertengahan abad ke 13 Hijriah dan berlangsung sampai sekarang.<sup>68</sup>

66 Kondisi ini menjadikan mereka hanya terlibat pada penyusunan buku-buku dan meringkas peninggalan-peninggalan para fuqaha sebelumnya. Lebih lanjut lihat Umar Sulaiman al-Asyqār, *ibid.*, 137-141.

67 Lihat *ibid.*, hlm. 173-194.

68 Lihat *ibid*

Karakteristik Fiqh pada periode ini secara sederhana dapat dikatakan bahwa Fiqh berada pada kondisi yang ambivalen antara menggembirakan dan menyedihkan.

Dikatakan menggembirakan oleh karena perkembangan Fiqh mengalami beberapa hal.

- a. Adanya usaha percetakan dan penerbitan buku-buku *fiqh*
- b. Adanya pengundangan hukum Islam/Fiqh setelah melalui seleksi menjadi undang-undang sipil seperti di Turki dan Mesir.<sup>69</sup>
- c. Adanya penyusunan ensiklopedi *fiqh*
- d. Adanya penyusunan kamus *hadi£* dan *fiqh*.
- e. Semakin maraknya konferensi-konferensi *fiqh* serta munculnya pusat-pusat penelitian *fiqh*.<sup>70</sup>

Kemudian dikatakan menyedihkan oleh karena pada periode ini *syari'at* Islam dijauhkan dari hukum positif dan diganti dengan Undang-undang *wadh'i* serta dibatasinya pengadilan agama (*Mahkamah Syar'iyah*) hanya menyelesaikan masalah-masalah keluarga saja.<sup>71</sup> Pergantian *syari'at* Islam dengan undang-undang buatan manusia ini dapat dijumpai pada negara-negara Islam seperti Turki. Di Turki setelah Kemal Attaturk secara resmi menghapus sistem *khilafah* dan memproklamkan Turki sebagai negara sekuler. Ia selanjutnya mengganti hukum Islam dengan undang-undang Swiss.<sup>72</sup>

Penerapan Hukum Islam dalam dunia modern ini mengalami kesulitan seiring dengan perubahan dalam struktur politik yang telah melahirkan negara-negara

69 Di Indonesia, pengundangan ini juga dilakukan sebagaimana dibentuknya Kompilasi Hukum Islam yang memuat tiga kitab hukum yaitu : Perkawinan, Pewakafan, dan Kewarisan.

70 Lihat Umar Sulaiman al-Asyqār, *op. cit.*, hlm. 326-248.

71 *Ibid.*, hlm. 219.

72 Tentang hal ini lebih lanjut lihat Harun Nasution, *op.cit.*, hlm. 151-152.

model baru yang memiliki tata hukum yang sangat berbeda dengan tata hukum dalam fiqh. Kesulitan menerapkan hukum Islam dalam negara modern sekarang, salah satunya disebabkan negara modern dalam menetapkan hukum mengikuti sistem demokrasi, sedangkan hukum Islam yang ada sekarang tidak dibuat secara demokratis tetapi dibuat oleh para *fuqaha* yang dianggap alim.<sup>73</sup>

Peristiwa ini bermula ketika periode perkembangan *fiqh* Islam memasuki fase *taqlid*. Pada periode ini *syari'at* Islam dijauhkan dari hukum positif dan diganti dengan Undang-undang *wadh'i* serta dibatasinya pengadilan agama (*Mahkamah Syar'iyah*) hanya menyelesaikan masalah-masalah keluarga saja.<sup>74</sup>

Selain itu, beberapa negara yang berpenduduk mayoritas Islam mencoba keluar dari kebuntuan ini dengan mencoba mendirikan negara Islam. Di Indonesia (Meskipun pada awalnya juga larut dalam upaya menjadikan Indonesia sebagai negara Islam) dalam beberapa tahapannya mencoba mengadaptasi hukum Islam ke dalam hukum positif (positivisasi atau Qanunisasi hukum Islam). Bentuk positivisasi/ Qanunisasi hukum di Indonesia tercermin pada Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dalam proses perumusannya bukan saja, menggabungkan pendapat para *mazhab* fikih melalui kajian kitab-kitab Fikih dari berbagai *mazhab*, tetapi sekaligus memadukan kajian yurisprudensi, wawancara dengan ulama seluruh

73 Safwan Idris, *Gerakan Zakat dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat: Pendekatan Transformatif* (Cet. I; Jakarta: PT. Cita Putra Bangsa, 1997), h. 18-19.

74 Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, diterjemahkan oleh Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, (Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001), h.219.

Indonesia, studi banding ke negara-negara Timur Tengah dan lokakarya nasional yang diikuti oleh para ulama, baik yang tergabung dalam organisasi sosial keagamaan. Seperti Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, maupun perorangan. Semua itu dilakukan agar muatan dan substansi hukumnya bersifat aspiratif dan memberikan nilai-nilai keadilan sejalan dengan hukum yang hidup dalam kesadaran masyarakat.<sup>75</sup>

Qanunisasi hukum Islam ini semakin marak dengan semakin banyaknya upaya rancangan hukum Islam menjadi sebuah Undang-Undang. Qanunisasi ini semakin menemukan bentuknya setelah Pemerintah memberikan hak otonomi kepada pemerintah Nanggroe Aceh Darussalam untuk menerapkan *Syari'at* Islam secara *kaffah*.<sup>76</sup>

75 KHI yang terbit berdasarkan Inpres No. 1 Tahun 1991, merupakan dinamika pembaharuan pemikiran hukum Islam yang harus disyukuri. Di dalam KHI ini tercakup tiga buku pegangan yaitu: Hukum perkawinan, perwakafan dan warisan. Menurut Ahmad Rofiq memiliki ide-ide yang mesti tidak sama sekali baru, dengan segala kekurangannya dapat dianggap sebagai pantulan dari adanya kesadaran *ijtihad* dalam masyarakat Indonesia Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Gema Media, 2001), h. 132.

76 Undang-undang tersebut adalah Undang-Undang Nomor 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syari'at Islam di Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Khairul Bayan, 2004), h. 68-69.

## BAB III

# PERKEMBANGAN *FIQH* NUSANTARA

*Fiqh*<sup>1</sup> adalah salah satu mainstream pemikiran yang

- 1 *Fiqh* secara etimologi, berasal dari kata الفقه yang diartikan العلم بالشئى و الفهم له yaitu ilmu tentang sesuatu dan pemahaman tentangnya. Lihat, Al-Tāhir Ahmad al-Zāwiy, *Tartib al-Qamūs al-Muḥīṭ*, Juz. III; (Cet. III; Beirut: Dār al-Fikr, t,th), hal. 513. Pada masa Nabi, Pengungkapan istilah *fiqh* pada awal-awal Ia mentransformasikan Islam, juga dimaksudkan sebagai pemahaman hukum-hukum agama secara universal (global). Lihat Sya'ba Muhammad Ismail, *al-Tasyri' al-Islāmi: Mashādiruhu wa 'Athwāruhu* (Cet. III; Mesir: Maktabat al-Nahdhat al-Mishriyyah, 1975), hal. 10 - 11. Bahkan *fiqh* mencakup pengertian tasawwuf. Lihat Mun'im A.Sirry, *Sejarah Fiqhi Islam: Sebuah Pengantar*, (Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hal. 11 - 12. Lihat juga Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Cet.I; India: Adam Publisher and Distributors, 1994), hal. 3 - 4. Pada perkembangan selanjutnya, term *fiqh* secara gradual mulai menyempit. Term *fiqh* selanjutnya dimaksudkan khusus pada hukum-hukum *syari'ah* yang berkaitan dengan perbuatan manusia. Hal ini tercermin dari defenisi yang dikemukakan oleh *fuqaha'* tentang *fiqh*. Menurut Hasan Ahmad al-Kātib, *fiqh* adalah kumpulan hukum-hukum *syari'at* amaliyah (praktis) yang diambil/digali dari dalil-dalilnya yang terperinci. Lihat Hasan Ahmad Al-Khātib, *Al-Fiqh Al-Muqāran* (Mesir : Dār al Talif, 1957), hal. 12. Yusuf Qardhawi mendefenisikan *fiqh* sebagai ilmu yang berkaitan dengan pengistimbātan hukum-hukum *syari'at* amaliyah (praktis) dari dalil-dalilnya yang terperinci. Lihat Yusuf Qardhawi, *Madkhal li Dirāsāt*

sangat berpengaruh dalam kehidupan umat Islam di seluruh dunia Islam. Hal ini dilatari oleh peran utama *fiqh* adalah untuk menyelaraskan antara *Al-Qur'an* dan *hadis* dengan kehidupan umat Islam di berbagai tempat yang masing-masing memiliki perbedaan dari segi budaya, etnis, adat istiadat, sosiologis dan geografis.

Dalam penulisan sejarah perkembangan *fiqh* di dunia Arab (Timur Tengah), ditemukan bahwa perhatian penulis sejarah *fiqh* sangat besar terhadap perkembangan *fiqh* di dunia Arab. Bahkan bisa dikatakan bahwa fase-fase perkembangan *fiqh* dari periode awal sampai kini, tertulis secara baik dan komprehensif mulai dari kehidupan sosial yang mengitari, sumber-sumber *fiqh* yang digunakan, *fuqahā'*-*fuqahā'* yang muncul serta karya-karya/hasil *ijtihad* mereka.

Kondisi ini sangat berbeda dengan perkembangan *fiqh* di Indonesia (lebih lanjut disebut Nusantara).<sup>2</sup> Meskipun *fiqh* juga merupakan bagian kajian dan praktek keislaman yang sangat dominan di Nusantara, akan tetapi kajian spesifik terhadap pergulatan *fiqh* di Indonesia tidak ditemukan. Kajian tentang *fiqh* di Nusantara hanya hanya ditemukan berserakan pada pojok-pojok pembahasan sejarah perkembangan Islam di Nusantara.

Kenyataan bahwa *fiqh* di Nusantara (Indonesia) belum mendapat tempat dalam sejarah perkembangan

---

*al-Syari'at al-Islamiyah*, (Cet. I; Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993), hal. 21. Menurut Al-Jurjani, *Fiqh* menurut istilah adalah ilmu atau pengetahuan hukum-hukum *syari'ah* yang bersifat praktis (yang diperoleh) dari dalil-dalilnya yang terperinci. Muhammad Yusuf Musa, *Al-Madkhal, li Dirāsāt Al-Fiqh Al-Islāmy* (Cet. II; Mesir: Dār al-Fikr al-Araby, 1961), hal. 11.

2 Penamaan Nusantara dalam artikel ini didasarkan pada pertimbangan artikel ini akan mengkaji perkembangan *fiqh* pra kemerdekaan Indonesia

*fiqh* di dunia Islam adalah sebuah fakta yang tak terbantahkan secara ilmiah. Fakta ini akan ditemukan dengan mengkaji perkembangan *fiqh* yang ditulis oleh sejarawan atau penulis *tarikh tasyri'* Islam. Kenyataan ini kemudian membawa kepada kesimpulan prematur bahwa muslim Indonesia hanyalah konsumen *fiqh*. *Fuqahā'* yang menjadi produsen adalah *fuqahā'* Timur Tengah. Kesimpulan ini akan memposisikan *fuqahā'* Indonesia sebagai *muqallid-muqallid fuqahā'* Timur Tengah yang tak memiliki kemampuan *ijtihad* untuk menyelaraskan hukum Islam dengan kehidupan umat Islam di Nusantara. Padahal dalam kenyataan, *fuqahā'* Nusantara sangat jauh berbeda dengan anggapan tersebut.

Untuk menghilangkan bias dari penulisan sejarah *fiqh* dan membantah stigma bahwa *fuqahā'* Nusantaranya konsumen saja, maka penulis akan membahas beberapa hal yang bisa dijadikan argumentasi kuat secara ilmiah terhadap fakta dan kesimpulan prematur tersebut. Dalam hal ini, penulis akan mengkaji beberapa point dalam sub bab ini.

## A. Kritik atas Penulisan Sejarah Perkembangan Fiqh

Pembahasan berupa kritik terhadap pemikiran sejarah diarahkan untuk menelusuri perkembangan *fiqh* dari masa ke masa. Perkembangan *fiqh* yang dimaksud mencakup perkembangan *fiqh* sejak awal kemunculannya sampai sekarang. Termasuk bagaimana posisi *fiqh* Nusantara dalam konteks *fiqh* di dunia Islam. Untuk maksud ini, penulis akan mengemukakan beberapa perkembangan *fiqh* yang dikemukakan oleh para penulis sejarah *fiqh*.

Untuk mempertajam analisis, penulis membuat kategorisasi sejarah perkembangan *fiqh* yang ditulis oleh penulis non Indonesia dan penulis Indonesia.

## 1. Sejarah Perkembangan *Fiqh* Karya Penulis Sejarah non Indonesia

Perkembangan *fiqh* yang ditulis oleh ulama non Indonesia dapat dikemukakan sebagai berikut :

Menurut Muhammad Yusuf Mūsa, *fiqh* terbagi atas 4 periode yaitu;

1. Periode pertumbuhan yaitu pada masa Rasulullah saw dan berakhir pada masa wafatnya.
2. Periode al-syabāb (periode pemuda) yaitu pada masa saḥāb dan tābi'īn besar. Periode ini berlangsung sampai akhir abad I H.
3. Periode al-nadhaj wa al-kamāl (periode kematangan dan kesempurnaan), periode ini mencakup masa tadwīn dan munculnya imām-imām mujtahid yang besar dan berakhir pada pertengahan abad IV Hijriyah.
4. Periode al-syaikhah dan al-harun (tua dan lemah) yaitu masa *taqlid* yang berlangsung sekarang.<sup>3</sup>

Periodisasi Muhammad Yusuf Mūsa di atas, tidak jauh berbeda dengan periodisasi yang dikemukakan oleh Abdul Wahab Khallāf. Menurut Khallāf, periodisasi pembentukan *fiqh* terdiri dari empat bagian, yaitu;

1. Periode Rasulullah saw yaitu masa pertumbuhan dan pembentukan. Periode ini berlangsung selama 22 tahun, yaitu dari tahun 610 M sampai wafatnya Rasulullah saw pada tahun 632 M.
2. Periode saḥāb yaitu masa penjelasan dan penyempurnaan. Lamanya 90 tahun, yang dimulai dari wafatnya Rasul pada tahun 11 Hijriyah sampai akhir abad I Hijriyah.
3. Periode tadwīn dan imam-imam mujtahid yaitu

3 Muhammad Yusuf Musa, *Al-Madkhal, li Dirāsāt al-Fiqh al-Islam*, (Mesir: Dār al-Fikr al-Araby, 1961), hal. 22.

masa perkembangan dan kebangkitan *tasyri'*. Lamanya 250 tahun yaitu dari tahun 100 Hijriyah sampai 350 Hijriyah.

4. Periode *taqlid* yaitu periode kejumudan dan kejatuhan yaitu dimulai abad IV Hijriyah dan tidak diketahui kapan berakhirnya.<sup>4</sup>

Periodisasi yang lebih detail dikemukakan oleh Muhammad Ali al-Sāyis. Ia membagi sejarah perkembangan *fiqh* menjadi 6 bagian, yaitu:

1. Periode *tasyri'* pada masa Nabi saw (2) Periode *tasyri'* sesudah masa al-khulafā' al-rasyidūn.
2. Periode *tasyri'* sesudah masa al-khulafā' sampai permulaan abad II hijriyah.
3. Periode *tasyri'* dari permulaan abad II sampai pertengahan abad IV Hijriyah.
4. Periode *tasyri'* dari pertengahan abad IV sampai jatuhnya Baghdad.
5. Periode *tasyri'* dari jatuhnya Baghdad sampai kini.<sup>5</sup>

Periodisasi *fiqh* yang dibagi ke dalam 6 periode tersebut di atas, sejalan dengan periodisasi yang diberikan oleh Umar Sulaiman al-Asyqār yang juga mengklasifikasikannya ke dalam enam periode, yaitu:

1. *Fiqh* pada masa Rasulullah.
2. *Fiqh* pada masa saḥāb.
3. *Fiqh* pada masa tābi'īn.
4. Masa pengkodifikasian dan tokoh-tokoh mujtahid.
5. *Fiqh* pada masa *taqlid* dan jumud.
6. *Fiqh* pada masa kini.<sup>6</sup>

4 Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣl al-Fiqh wa Khulāshat al-Tasyri al-Islām* (Mesir: t.p. 1942), hal. 2.

5 Muhammad Ali al-Sāyis, *Tārikh al-Fiqh al-Islām* (Cet; Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), hal. 14.

6 Umar Sulaiman Al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*,

Kategorisasi ini juga sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Syaikh Muhammad al-Khudari Bek bahwa *fiqh* itu terdiri atas 6 periode yaitu:

1. *Tasyri'* pada masa Rasul yang merupakan sumber rujukan *fuqahā'* sesudahnya.
2. *Tasyri'* pada masa sahabat besar. Periode ini berakhir setelah berakhirnya *al-Khulafā' al-Rasyidūn*.
3. *Tasyri'* pada masa sahabat kecil. Periode ini berakhir menjelang akhir abad I Hijriyah.
4. *Tasyri'* pada masa terbentuknya *fiqh* sebagai salah satu disiplin ilmu. Periode ini berakhir pada akhir abad III Hijriyah.
5. *Tasyri'* pada masa masuknya persoalan-persoalan *fiqhiyyah* dalam kancah perdebatan dan munculnya pengarang-pengarang kitab yang besar dengan berbagai persoalan. Periode ini berakhir dengan berakhirnya *Daulat al-Abbasiyah* di Baghdad.
6. *tasyri'* pada periode *taqlid* yaitu sesudah periode ke lima di atas sampai sekarang.<sup>7</sup>

Semua penulis yang dikutip di atas, secara keseluruhan, menempatkan periode Rasulullah saw sebagai periode pertumbuhan atau permulaan *fiqh*. Berbeda dengan Ahmad Ibrahim Bek, ia tidak menempatkan periode Rasul sebagai periode awal dari perkembangan *fiqh*. Hal ini tercermin dari klasifikasi atau periodisasi dari *fiqh* yang ia berikan yaitu; Periode pertama yang bermula dari awal kekhalifahan Abu Bakar sampai berakhirnya

---

diterjemahkan oleh Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, (Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001), hal. 45.

- 7 Syaikh Muhammad Al-Khudāri Bek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islām* (Beirut : Dār al-Fikr, t.th), hal. 4.

kekhalifahan *al-khulafā' al-rasyidūn*. Periode kedua yaitu selama pemerintahan *Bani Umayyah* sampai munculnya *Daulat Abbasiyah*. Periode ketiga yaitu masa kekhalifahan *Daulat Abbasiyah* yang mencakup masa pengkodifikasian *fiqh* dan munculnya imam-imam besar. Periode keempat yaitu pasca munculnya imam-imam besar yang disebut juga periode *taqlid*.<sup>8</sup>

## 2. Sejarah Perkembangan Fiqh Versi Penulis Indonesia

Dalam temuan penulis, penulis Indonesia yang mengkaji perkembangan *fiqh* ada beberapa orang di antaranya; Rakhmat Jatnika, Muslim Ibrahim, dan Mun'im A Sirry.

Rakhmat Jatnika dalam membahas sejarah perkembangan *fiqh* di dunia Islam, membagi perkembangan *fiqh* ke beberapa bagian, yaitu: syari'at Islam di zaman Rasulullah, syari'at Islam di masa Khulafa' al-Rasyidun, masa khilafah Amawiyah, masa Abbasiyah (masa keemasan), masa kemerosotan, dan masa kebangkitan<sup>9</sup>

---

8 Alasan Ahmad Ibrahim Bek sehingga tidak mencantumkan periode Rasul sebagai bahagian dari perkembangan *fiqh* Islam, terletak pada pandangannya yang mengatakan bahwa *syari'ah* Islam berbeda dengan *fiqh* Islam. Menurutnya *syari'ah* Islam berakhir dengan wafatnya Rasulullah saw karena Allah adalah satu-satunya pembuat *syari'ah* (*al-Syāri'*) dan Muhammad sebagai pembawa *syari'ah* tersebut. Adapun apa yang sesudah wafatnya Rasul adalah kegiatan *ijtihādi* dari *fuqaha* sahabat, *tabi'in* dan kaum muslimin sesudahnya. Ahmad Ibrahim Bek, *Ilmu Ushul al-Fiqh wa Yalīh Tārikh al-Tasyri' al-Islām* (Mesir: Dār al-Anshar. 1939), hal. 4-46.

9 Rakhmat Jatnika, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, dalam Husni Rahiem (Ed) *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam* (Cet. 2; Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hal.

Adapun Perkembangan *fiqh* menurut Muslim Ibrahim adalah hanya 2 periode, yaitu: *Pertama*, perkembangan ilmu *fiqh* sebelum abad XIII Hijriyah yang meliputi empat fase yaitu fase pertumbuhan, pembinaan, pengembangan serta fase pendalaman dan kemunduran. *Kedua*, perkembangan ilmu *fiqh* sejak dari abad XIII Hijriyah sampai sekarang.<sup>10</sup>

Sementara itu, Mun'im A Sirry mengklasifikasikan perkembangan *fiqh* di Dunia Islam ke dalam 6 kategori, yaitu: *fiqh* pada masa Rasulullah, *fiqh* pada masa sahabat, *fiqh* pada masa *Tabi'in*, masa pengkodifikasian dan tokoh-tokoh *mujtahid*, *fiqh* pada masa *taqlid* dan *jumud*, *fiqh* pada masa kini.<sup>11</sup>

Sepanjang kajian penulis, secara keseluruhan, klasifikasi perkembangan *fiqh* tersebut di atas, tak satupun yang memasukkan kondisi *fiqh* di Nusantara, padahal ada beberapa alasan yang mengharuskan perkembangan *fiqh* Nusantara harus masuk dalam peta perkembangan *fiqh* di dunia Islam. Pertama, *fuqahā'* Nusantara merupakan *fuqahā'* yang tidak hanya menjadi *fuqahā'* lokal, tapi juga masuk dalam jajaran *fuqahā'* internasional. Penyebutan *fuqahā'* internasional ini tidaklah berlebihan karena memang beberapa *fuqahā'* Nusantara pernah menjadi Imam Masjidil Haram sekaligus bertugas memberi fatwa (Mufti) serta banyak dari karya *fuqahā'* Nusantara yang menjadi kitab referensi di dunia Islam (Tentang hal ini, bisa dilihat secara jelas dalam pembahasan lebih lanjut). Kedua, Indonesia saat ini merupakan penduduk yang

7-39.

10 Muslim Ibrahim, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam* dalam Husni Rahiem (Ed) *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam* (Cet. 2; Jakarta: Bumi Aksara, 1991), hal. 42.

11 Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqhi Islam: Sebuah Pengantar* (Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hal. 25.

mayoritas muslim. Bahkan saat ini, Indonesia merupakan negara dengan populasi penduduk muslim terbesar di dunia. Sebagai penduduk muslim terbesar di dunia, tentu sangat tidak layak Indonesia saat ini tidak dimasukkan dalam peta pemikiran Islam di dunia, termasuk pemikiran *fiqh*.

Fakta yang lebih mencengangkan lagi, penulis perkembangan *fiqh* yang nota bene ulama Indonesia juga tidak menyebut-nyebut perkembangan *fiqh* di Indonesia, seperti yang terlihat pada tulisan Rakhmat Jatnika, Muslim Ibrahim, dan Mun'im A Sirry.

Ketiga penulis Indonesia di atas, dalam menjelaskan perkembangan *fiqh* di dunia Islam, sama sekali tidak menyinggung perkembangan *fiqh* di Nusantara. Menurut penulis, ini merupakan kesalahan yang fatal karena penulis Indonesia sendiri seakan tidak mengakui eksistensi dari *fuqahā'* Nusantara yang ketika dunia Islam (Timur Tengah) mengalami fase kemujudan, *fuqahā'* Nusantara tampil sebagai mujtahid-mujtahid yang tampil sebagai penyelaras *fiqh* ke dalam kehidupan di Nusantara yang secara etnis, geografis dan sosiologis sangat berbeda dengan kehidupan Arab.

Untuk membuktikan kebenaran asumsi ini, penulis akan mengemukakan perkembangan *fiqh* di Nusantara berdasarkan tokoh *fuqahā'* yang muncul di Nusantara sejak abad ke-17 sampai dengan abad ke-20 serta karya-karya mereka di bidang *fiqh*.

## B. Fiqh Pada Masa Kerajaan di Nusantara

### 1. *Fuqahā'* Nusantara pada Abad Ketujuh Belas

a. Nur Al-Din Al-Raniry (W. 1068 H/1658 M)

Nur Al-Din Al-Raniry dilahirkan di Ranir (Randir), sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat. Tahun kelahirannya tidak diketahui, akan tetapi diduga kuat

ia lahir menjelang akhir abad keenam belas. Ibunya adalah seorang Melayu sedang ayahnya adalah seorang Hadhrami.<sup>12</sup>

Meskipun Al-Raniry merupakan tokoh yang lebih dikenal sebagai seorang sufi, akan tetapi ia juga merupakan salah seorang *fuqahā'* yang memiliki peran dalam perkembangan *fiqh* Nusantara. Hal ini dapat dilihat pada fakta bahwa Al-Raniry juga menulis Kitab-kitab di bidang *fiqh*. Salah satu karya monumentalnya adalah *Shiratal Mustaqim*.<sup>13</sup>

Dalam karyanya ini, dia menegaskan bahwa tugas utama dan mendasar setiap muslim dalam hidupnya. Dalam kitab ini, secara rinci dijelaskan berbagai hal menyangkut bersuci, shalat, zakat, puasa, haji qurban dan sebgainya. Meskipun buku ini nampaknya hanya memberikan penjelasan sederhana atas aturan-aturan *fiqh* dasar, akan tetapi hendaknya dipahami bahwa kitab *fiqh* ini hadir pada masa ketika tasawuf menjadi mainstream dalam kehidupan umat saat itu. Bahkan dengan kehadiran kitab *Shiratal Mustaqim* ini, Al-Raniry dianggap sebagai *fuqahā'* pertama di Nusantara yang mengambil inisiatif menulis semacam buku pegangan standar mengenai kewajiban-kewajiban agama (*fiqh*) yang mendasar bagi semua orang. Meskipun aturan-aturan syari'at atau *fiqh* telah dikenal dan dipraktekkan sebagian kaum muslim Melayu-Indonesia, tidak ada satupun karya *fiqh* Melayu yang dapat diacu sebelum munculnya karya

12 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengan dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1998), hal. 169.

13 Kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu yang sampai sekarang terus dibaca di beberapa daerah di Indonesia. Martin Van Brinnesen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Cet. III; Bandung: Mizan, 1999), hal. 113.

Ar-Raniry.<sup>14</sup>

Selain kitab *Shiratal Mustaqim* di atas, Al-Raniry juga masih memiliki karya kitab *fiqh* yang lain, di antaranya; *Kaifiyah al-Shalah dan Ba' Al-Nikah*.<sup>15</sup>

b. Syekh Abdurrauf Singkel (1024 H/1615 M)

Abdurrauf lahir di Aceh tahun (1024 H/1615 M) nama aslinya adalah Aminuddin Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili.<sup>16</sup> Abdurrauf Singkel merupakan sosok pemikir dan ulama terkemuka, ia telah melahirkan karya-karya dalam berbagai disiplin ilmu keislaman (islamic studies) yang merupakan kekayaan intelektual muslim Indonesia yang sangat berharga.

Abdurrauf memiliki sekitar 21 karya tulis yang terdiri dari, kitab tafsir, kitab hadis, kitab *fiqh* dan kitab tasawuf. Meskipun Abdurrauf lebih dikenal sebagai tokoh sufi terkemuka di Nusantara, tapi ia juga merupakan *fuqahā'* yang handal. Karyanya di bidang *fiqh* yang sangat terkenal adalah kitab *Mir'at al-Thullab Fi Tafshil Ma'rifatil Ahkam al-Syar'iyyah li Malikil Wahhab*. Kitab ini merupakan kitab *fiqh* yang ditulis atas permintaan dari Sulthanah Safiatuddin sebagai panduan bagi para *Qadhi*.<sup>17</sup>

Azyumardi menyimpulkan bahwa dengan kitab *Mir'at al-Thullab Fi Tafshil Ma'rifatil Ahkam al-Syar'iyyah li Malikil Wahhab*, Abdurrauf menempatkan dirinya sebagai *fuqahā'* Nusantara pertama di wilayah Melayu-Indonesia yang menulis mengenai *fiqh* mu'amalah. Melalui kitabnya ini, Abdurrauf telah menunjukkan kepada kaum muslim melayu bahwa doktrin-doktrin *fiqh* tidak hanya terbatas

14 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hal.181

15 *Ibid.*, hal. 186.

16 Abdul Aziz Dahlan, et.al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid I (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hal. 5.

17 Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza, *100 Tokoh Islam yang Paling Berpengaruh di Indonesia (Cet. I; Jakarta: PT. Intimedia Cipta Nusantara, 2003)*, hal. 203.

pada ibadah saja tetapi juga mencakup seluruh aspek kehidupan sehari-hari mereka.<sup>18</sup>Karya lain Abdurrauf dalam bidang *fiqh* adalah kitab *Al-Fara'id*.<sup>19</sup>

## 2. *Fuqahā'* Nusantara pada Abad Kedelapan Belas

Dalam temuan penulis, *fuqaha'* yang muncul pada abad ini hanyalah Syaikh Muhammad Arsyad Al-Banjari (1710-1812 M).

Syaikh Muhammad Arsyad Al-Banjari dilahirkan di Lok Ghabang, Martapura, 15 Shafar 1122 H/19 Maret 1710 M. beliau adalah seorang Ulama besar yang sangat berpengaruh dan memegang peranan penting dalam sejarah perkembangan Islam khususnya di Kalimantan.<sup>20</sup>Syaikh Muhammad Arsyad belajar sekitar tiga puluh tahun di Mekah dan lima tahun di Medinah sebelum kembali ke Nusantara. Beberapa tahun sebelum kembali ke Nusantara diriwayatkan bahwa dia mulai mengajar murid-murid di Masjidil Haram.<sup>21</sup>

Al-Banjari merupakan ulama besar dan juga salah seorang *fuqahā'* yang sangat produktif menulis. Hasil karyanya pada bidang *fiqh* yang sangat terkenal adalah kitab *Sabil al-Muhtadin*, buku ini dibagi dua jilid, setebal 524 halaman, sebuah kitab *fiqh* mazhab Syafi'i yang dijadikan buku pegangan dan bahan pelajaran di beberapa daerah di Indonesia. Kitab ini merupakan karya monumental Syaikh Arsyad Al-Banjari dan sangat terkenal di abad ke 19 dan awal abad ke-20 karena tidak hanya dibaca dan dipelajari di Indonesia tetapi juga sampai di Masjidil Haram, Malaysia, Thailand. Karya lainnya di bidang

18 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hal. 202.

19 *Ibid.*

20 Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza, *100 Tokoh Islam...* hal. 252.

21 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hal. 253.

*fiqh* adalah kitab *Luqtah al-'Ajlān* dan kitab *An-Nikah*.<sup>22</sup>

## 3. *Fuqahā'* Nusantara pada Abad Kesembilan Belas

a. Syaikh Nawawi Albantani (1813-1897M)

Nawawi Al-Bantani, seorang ulama besar dari desa Tanara Kecamatan Tirtayasa Kabupaten Serang, Banten. Dia adalah seorang tokoh ulama besar, dan pendidik dari Banten yang lama bermukim di Mekkah. Ia dilahirkan pada tahun 1813 M atau bertepatan dengan 1230 H. Nama aslinya adalah Nawawi buin Umar bin Arabi. Semasa hidupnya, Nawawi berada di bawah pemerintahan dari Kerajaan Syarif Aun (1299-1426 H) di bawah Dinasti Syarif Usman II (Turki) Dari sini dapat dipastikan bahwa Syaikh Nawawi Al-Bantani hidup sezaman dengan Syaikh Tantawi Jauhari seorang ulama besar Mesir. Syaikh Nawawi wafat pada tahun 1897 M/1314 H. karena kepopulerannya, ia merupakan salah satu putra bangsa yang namanya diabadikan dalam kitab *Munjid*. Hal ini membuktikan bahwa ketokohan dan keulamaannya diakui oleh dunia Islam sejak abad ke-19 hingga kini. Reputasi internasional tokoh ini telah membawa nama harum bangsa Indonesia.<sup>23</sup>

Keahlian Syaikh Nawawi dalam bidang ilmu-ilmu pengetahuan agama sangat luar biasa. Hal ini dapat dilihat pada karya-karyanya yang cukup banyak dan menjadi rujukan bertaraf internasional. Ia mengarang kitab 115 buah. Karyanya di bidang *fiqh* yang sangat terkenal adalah "*Uqud Al-Lujain* (mengenai kewajiban istri), Tausyih Ibn Qasim (Syarah atas kitab Fath Al-Qarib), *Kitab Nihayah az-Zain*.<sup>24</sup>

22 *Ibid.*, hal. 203-207.

23 Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza *Seratus Tokoh Islam...* hal. 87-97.

24 *Ibid.* Lihat juga Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning...*, hal. 126-128.

b. Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau (1860-1916M)

Ahmad Khatib lahir di Bukit Tinggi Sumatera Barat tahun 1860 M. Ia seorang ulama besar Minangkabau, ahli *fiqh*. Sebagai seorang ulama ahli di bidang *fiqh*, dia banyak mengarang buku yang berisi tentang berbagai permasalahan aktual yang ada di masyarakat, seperti responnya terhadap berbagai masalah adat dan keagamaan di daerah asalnya Minangkabau.<sup>25</sup>

Syaikh Ahmad Khatib wafat tahun 1916 M dan meninggalkan jasa besar bagi bangsanya. Beliau termasuk ulama yang cukup produktif dalam menulis sekitar 49 buku yang berkaitan dengan masalah agama dan kemasyarakatan. Buku-bukunya tidak saja tersebar di Indonesia melainkan juga beredar di Kawasan Timur Tengah. Kitab-kitab *fiqh* dan *ushul fiqh* yang dikarangnya, yaitu: *Ad-Dai al-Masmu fi Ar-Raddu 'ala man Yurisu al-ikhwan wa aulad al-akhyat ma'a wujud al-u'Usul wa al-furu'*, *Nafahat (Ushulfiqh)*, *Al-Khutat al-Mardiyah* (tentang Niat), *Sulh Jama'atain* (tentang shalat jum'at), *Igna al-Nufus* (tentang zakat), *Raudah alHusab fi Ilmil Hisab* (tentang hisab)<sup>26</sup>

c. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (1898M)

Muhammad Zainuddin Abdul Madjid lahir di Kampung Bermi, Pancor, Lombok Timur pada tanggal 17 Rabiul awal 1316 H. ia juga dikenal dengan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid. Ia juga merupakan penulis yang prolif, termasuk di bidang *fiqh*. Karyanya di bidang *fiqh* adalah: *Sullamul Hija Syarah Safinatun Najah* (ilmu *fiqh*), *Nahdhatuz Zainiyah* (ilmu *fara'id*), *At-Tuhfatul Ampenaniyah Syarah Nahdatuz Ziniyah*

25 Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza, *Seratus Tokoh Islam....* hal. 110

26 *Ibid.*, hal. 110-113,

(ilmu *fara'id*) dan *Alfawakihun Nahdhiyah* (ilmu *fara'id*)<sup>27</sup>

### C. Ijtihad-Ijtihad Cemerlang *Fuqahā'* Di Nusantara

Dalam perkembangan pemikiran *fiqh* Nusantara, penulis menemukan bahwa para *fuqahā'* Nusantara secara berkesinambungan mengijtihadkan *fiqh* yang khas atau sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat di Nusantara. Di antara gagasan-gagasan tersebut yang penulis temukan adalah sebagai berikut:

#### 1. Wilayah *Ijtihad*.

Untuk melihat bagaimana batasan *ijtihad* dalam pemikiran *fuqahā'* Nusantara, berikut ini penulis mengemukakan pemikiran Ibrahim Hosen. Pemikiran *fiqh* Ibrahim Hosen lebih banyak diarahkan pada penekanan *ushul fiqh*. Menurut Ibrahim Hosen, dengan pembaharuan *ushul fiqh* akan ditemukan konsep yang jelas tentang *fiqh* yang sesuai dengan semangat keindonesiaan. Beberapa pemikiran Ibrahim Hosen yang dapat dikemukakan di sini adalah tentang wilayah *ijtihad* dan mem-*fiqh*-kan yang *qath'i*.

Menurut Ibrahim Hosen, Baik Al-Qur'an maupun *hadith* keduanya tertuang dalam bahasa Arab yang gaya bahasa, struktur kata dan nilai sastranya sangat tinggi. *Nash-nash Al-Qur'an* dan *hadith* yang artinya jelas, tegas dan tidak mengandung penafsiran/penta'wilan dikenal dengan istilah *qath'ial-dalalah*. Dan jika mengandung penafsiran/penta'wilan akan tetapi dari segi penerimaan oleh sahabat tidak terjadi perbedaan pendapat, maka hal semacam ini dikenal dengan *qath'i* dari segi *ma'lum min*

27 Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza, *Seratus Tokoh Islam....*248-251.

*al-dīn bi al-darūrah* atau *majmu' alaih*, dan bukan (*qath'i*) dari segi *dalālah lafziyah*. Apabila redaksi ayat *Al-Qur'ān* atau *hadīth* tersebut mengandung penafsiran/ penta'wilan, dalam arti tidak hanya menunjukkan suatu arti, maka yang demikian dikenal dengan *žanni al dalālah*.<sup>28</sup>

Berdasarkan pada beberapa point di atas, dapat diketahui bahwa hukum Islam kategori *syari'ah* atau yang berstatus *qath'i* jumlahnya relatif sedikit dibandingkan dengan hukum Islam *fiqh*. Sebab wahyu telah terputus dengan wafatnya Rasulullah, sementara itu, persoalan baru terus bermunculan dan hal ini harus dijawab oleh *ijtihad*. Dengan demikian lapangan *ijtihad* di mana ia harus berperan sangat luas. Contoh *syari'ah*, misalnya, kewajiban membaca dua kalimah syahadah, shalat lima waktu, puasa ramadhan, zakat, ibadah, keharaman memakan bangkai, darah, riba, durhaka kepada kedua orang tua, mencuri, sumpah palsu dan sebagainya. Contoh *fiqh*, seperti hal-hal yang berkenaan dengan teknis dan pelaksanaan ibadah-ibadah wajib di atas, batas-batas menutup aurat, masalah asuransi, bilangan rakaat shalat tarawih dan sebagainya.

Perbedaan antara *syari'ah* dengan *fiqh* teletak pada status dan penerapannya. *Syari'ah* statusnya *qath'i*, artinya

28 Hukum Islam yang ditetapkan oleh naş *Al-Qur'ān* dan *hadīth* yang *qaṭ'i al dalālah/ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah/mujma' alaih*, dalam istilah *uşūl fiqh* dikenal dengan *syari'ah*, sedangkan hukum Islam yang dilahirkan dari dalil *Al-Qur'ān* dan *hadīth* yang kata-kata atau redaksinya berstatus *žanni al-dalālah* karena mengandung penafsiran/penta'wilan, demikian juga hukum Islam yang diperoleh melalui *ijtihad bi al-ra'yi* kesemuanya itu dalam *uşūl fiqh* dikenal dengan istilah "*fiqh*". Ia berstatus *žanni* karena merupakan hasil *ijtihad* yang dilakukan seorang *mujtahid*. Ibrahim Hoosen, "Memecahkan Permasalahan Baru," dalam Dalam Ahmad Azhar Basyir, et.al, *Ijtihad Dalam Sorotan* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1994), h. 26-30. Prinsip ini merupakan prinsip yang diperpegangi oleh mayoritas ahli *Uşūl fiqh*.

kebenarannya bersifat mutlak, seratus persen benar, tidak bisa ditambah dan atau dikurangi serta padanya tidak berlaku *ijtihad*. Dari segi penerapan, kondisi dan situasi harus tunduk kepadanya; ia berlaku untuk segenap manusia (*mukallaf*) di semua tempat dan sepanjang zaman serta dalam segala kondisi dan situasi. Sedangkan *fiqh* statusnya *žanni* artinya kebenarannya relatif, ia benar tetapi mengandung kemungkinan untuk salah atau salah namun mengandung kemungkinan benar. Hanya saja, menurut *mujtahidnya* porsi kebenarannya lebih dominan. Dan dari segi aplikasi, justru harus sejalan dengan, atau mengikuti, kondisi dan situasi, untuk siapa dan di mana ia akan diterapkan. Di sinilah *ijtihadnya* memainkan perannya.<sup>29</sup>

Dari pemahaman di atas, sangat jelaslah bahwa Ibrahim Hosen telah memberi garis yang sangat jelas tentang lapangan *ijtihad*. Lapangan *ijtihad* yang dimaksudkannya adalah dalil-dalil berstatus *žanni* yang menghasilkan Hukum Islam kategori *fiqh*. Di sini *ijtihad* harus diperankan dan di lapangan ini pula kita membuka lahan untuk melakukan pengembangan hukum Islam. Namun *ijtihad* seperti itu tidak berlaku pada dalil-dalil atau *nash* berstatus *qath'i* dan tidak pula pada hukum Islam kategori *syari'ah*. Kaidah ushul *fiqh* menegaskan: "Tidak ada *ijtihad* dalam menghadapi *nash* yang tegas lagi *qath'i*."

Akan tetapi, pada beberapa tulisan Ibrahim Hosen, ditemukan adanya gagasan yang agaknya sangat revolusioner dalam perkembangan *fiqh*, khususnya di Indonesia. Gagasan yang dimaksud adalah idenya tentang "kemungkinan memfiqhkan *nash qath'i*" (baca: menjadikan *Nash qath'i* sebagai *fiqh*).

Gagasan Ibrahim Hosen ini didasarkan pada

29 *Ibid.*

pertanyaan yang mendasar: menoleh pada pesatnya perkembangan/kemajuan teknologi, maka dalam rangka reaktualisasi dan pengembangan Hukum Islam untuk menjawab tantangan zaman dan menghadapi abad 21, mungkinkah ketentuan tersebut ditinjau kembali?<sup>30</sup>

Ibrahim Hosen berpendapat bahwa penetapan apakah suatu nas atau hukum itu berstatus *qath'ī* ataukah *zanni* nampaknya oleh ulama dulu ditentukan melalui penelitian dan *ijtihad*. Jika demikian halnya, menurutnya, mungkin akan ditemukan beberapa nas atau hukum yang dahulu, statusnya dinilai *qath'ī* dari segala segi, akan tetapi bukankah tidak mungkin ia mengandung dimensi-dimensi *zanni*. Oleh karena itu, setelah dilakukan penelitian ternyata menunjukkan demikian, tentu ia masih terbuka kemungkinan untuk di-*fiqh*-kan.<sup>31</sup>

## 2. Isu kesetaraan Gender dan Kepemimpinan Wanita

Kesetaraan Gender dan kepemimpinan merupakan tuntutan yang saat ini dianggap sebagai sesuatu yang aktual serta merupakan keharusan dalam dunia modern. Dunia Islam, dalam kaca mata Barat dianggap sebagai kelompok yang tidak memberi penghargaan yang baik terhadap wanita bahkan dianggap sangat melecehkan wanita. Tanggapan Barat ini, tentu tidak bisa sepenuhnya disalahkan karena dalam kenyataan ditemukan bahwa *Fiqh* klasik sangat kaku dalam memahami teks-teks keagamaan menyangkut hak-hak perempuan.

Fenomena ini, sangat berbeda dalam khasanah *fiqh* di Nusantara. Untuk melihat fenomena ini secara gamblang dapat dilihat pada pemikiran Abdurrauf Assinggili

30 Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad ke-21: Dapatkah Hukum Islam Direaktualisasikan?*, Mimbar Hukum, No. 12 Thn 1994, h. 7.

31 *Ibid.*

(Mewakili pemikiran *Fuqahā'* Nusantara yang klasik) dan Ali Yafie. (Mewakili pemikiran *Fuqahā'* Nusantara modern)

Sejak Abad ketujuh belas Abdurrauf Assinggili telah memberikan pemahaman yang sangat brilian. Abdurrauf Assinggili memandang bahwa laki-laki dan wanita dalam haleksistensi kemanusiaan (*al-fitrah al-Insaniyyah*) adalah sama. Pandangannya ini didasarkan pada firman Allah Q.S. Al-Baqarah: 30, Q.S. Al-Nisa': 1 dan Q.S. Al-Zariyat: 50. Abdurrauf menafsirkan kata *من نفس واحدة* (dari diri yang satu) sebagai Adam. Kemudian Allah menciptakan dari diri Adam istrinya, yaitu Hawa. Proses penciptaan yang demikian itu, bukanlah menunjukkan bahwa wanita lebih rendah dari laki-laki, akan tetapi merupakan bagian pelengkap yang tidak dapat dipisahkan dari laki-laki. Oleh karena itu laki-laki dan wanita sama-sama bertanggung jawab dalam kapasitasnya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Abdurrauf mengakui bahwa laki-laki dan wanita sama-sama mempunyai keahlian (*ahliyyah*) dalam memeluk agama, bewribadah, mendapatkan pahala jika berbuat baik dan mendapat siksa jika berbuat jahat. Hal ini sejalan dengan firman Allah Q.S. Al-Nahl: 97 dan Q.S. Ali Imran: 195.<sup>32</sup>

Demikian pula Abdurrauf tidak membedakan kewajiban menuntut ilmu pengetahuan antara laki-laki dan wanita. Mereka sama-sama berhak memperoleh pendidikan dan pengajaran, agar mereka mampu melaksanakan berbagai macam hak dan kewajiban yang telah dibebankan oleh Islam kepada keduanya secara bersama. Wanita dalam pandangan Abdurrauf juga memiliki hak yang sama dengan laki-laki. Wanita mempunyai hak untuk bertindak terhadap harta miliknya, menjadi wali

32 Syahrizal, *Syeikh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam* (Cet. I; Banda Aceh: Yayasan Pena, 2003), hal. 87-88.

pengampu, hakim dan bahkan kepala negara.<sup>33</sup>

Pemikiran Abdurrauf tentang bolehnya wanita menjadi kepala negara (sulthan) ini kemudian mendorong adanya Sultanah (Ratu) dalam pemerintahan Kerajaan di Aceh. Kerajaan Aceh Darussalam secara berturut-turut pernah diperintah oleh Empat orangwanita, yaitu: Tajul Alam Safiyatuddin (1645-1675), Nurul Alam Naqiatuddin (1675-1678), Inayat Zakiyatuddin (1678-1688) dan Kamalat Syah (1688-1699)<sup>34</sup>

Sementara itu, Ali Yafie yang hidup ketika populasi penduduk Indonesia sudah mencapai lebih dari 200 juta jiwa. Dari angka ini menggambarkan bahwa wanita merupakan suatu potensi sumber daya manusia yang amat besar. Dari potensi tersebut diketahui juga bahwa mayoritasnya adalah wanita Islam. Dengan demikian, wanita Islam yang potensial itu mempunyai kualitas yang memungkinkan mereka dapat berperan pada masa kini dan masa mendatang dalam era modernisasi dan industrialisasi untuk mengisi pembangunan bangsanya. Untuk itu hak dan kewajiban wanita dalam Islam sangat perlu dibahas.

Terkait dengan hal ini, Ali Yafie mengemukakan 2 hal yang mendasar tentang hak wanita dalam Islam yaitu:

- a. Hakikat wanita Islam sama dengan laki-laki dan menjadi pasangan laki-laki. Penegasan ini didasarkan pada QS. al-Nisa (4): 1, Q.S. al-Hujrat (49): 13, Q.S. al-Najm (53): 45 dan 47. penegasan ini merupakan suatu perbaikan yang sangat mendasar dalam menghapus opini yang bersumber dari berbagai macam kepercayaan atau agama sebelum Islam menafikan atau meragukan hakikat kemanusiaan wanita.

33 *Ibid.*, hal 89-99.

34 Muhammad Siad, *Atceh Sepanjang Abad*, Medan: t.p., 1961, hal. 209.

- b. Wanita itu mempunyai hak yang sama dengan laki-laki untuk beribadah dan hidup beragama serta masuk surga. Hal ini didasarkan pada QS: al-Nisa' (4): 124, QS. Gafir (40):40, al-Nahl (16): 97.<sup>35</sup>

Dua hal yang dikemukakan di atas, menurut Ali Yafie, menempatkan wanita pada tempat yang terhormat tidak kurang derajatnya dari laki-laki baik dalam martabat kemanusiaan maupun harkat keberagamaan. Dari dasar-dasar inilah ajaran Islam mengakui hak-hak sipil yang penuh bagi seorang wanita. Namun, Ali Yafie mengkritik keras emansipasi wanita di Barat. Menurutnya, peradaban Barat saat ini dalam mengakui hak kebebasan wanita dalam pergaulan tidaklah bertujuan untuk menghormati wanita dalam menempatkannya pada martabat manusia yang layak, tapi lebih mempunyai kecenderungan untuk mengeksploitasi kewanitaannya dan *sex appeal*nya untuk memenuhi hajat hidup, kepentingan-kepentingan ekonomis dan selera kemewahan kaum laki-laki.<sup>36</sup>

Selanjutnya, Ali Yafie mengemukakan bahwa wanita Islam (dalam era industrialisasi dan globalisasi) mempunyai hak untuk berada di luar rumah dan jauh dari rumah dan anak-anaknya dalam melakukan kegiatan-kegiatan sosial atau ekonomi, bahkan kegiatan-kegiatan politik dengan catatan tidak melupakan kehidupan rumah tangga dan tugas (kewajiban fungsional) wanita di dalam rumah tangga itu.<sup>37</sup>

Bahkan tentang wanita ini, pemikiran Ali Yafie lebih progresif. Pada saat ulama klasik (Timur Tengah) berpendapat bahwa wanita tidak boleh menjadi kepala negara dengan berdasar kepada QS. Al-Nisa (4) : 34 dan Hadif Nabi : "Tidak akan bahagia suatu masyarakat yang

35 Lihat, *ibid.*, hal. 265.

36 *Ibid.*, hal. 265-266.

37 *Ibid.*, hal. 266.

menjadikan wanita menjadi pemimpin mereka”. Akan tetapi, memperbolehkan wanita menjadi kepala negara, karena QS. al-Nisa (4) : 34 itu mengacu kepada urusan rumah tangga dan bukan pada urusan sosial politik. Sedangkan larangan dalam hadiF Nabi itu tidak terlepas dari konteks sosilogis. Ulama klasik melarang wanita sebagai kepala negara, karena pada masa itu jabatan kepala negara dipegang secara individu. Sedangkan pada saat ini jabatan ini dipegang secara bersama-sama dengan sesama pihak eksekutif atau dengan lembaga legislative.<sup>38</sup>

### 3. Harta Bersama

Salah satu pemikiran/hasil *ijtihad* fuqaha Nusantara yang sangat berbeda dengan *fiqh* produk Timur Tengah adalah dalam hal perkara kewarisan. Dalam *fiqh -fiqh* karya *Fuqahā'* Timur Tengah tidak pernah ditemukan atau tidak pernah dibahas tentang harta bersama (harta gonggini) Akan tetapi dalam khasanah pemikiran *Fuqahā'* Nusantara ditemukan formulasi harta bersama bagi suami istri.

Persoalan harta bersama ini, pertama kali digagas oleh Syekh Arsyad Banjari dalam kitabnya *Sabilul Muhtadin*. Di dalam kitab *fiqh* ini, Syekh Arsyad Banjari menyatakan tentang sahnya pembagian waris berdasarkan adat perpantangan, yaitu harta dibagi dua dahulu antara suami dan istri, kemudian barulah hasil parohan itu yang dibagikan kepada ahli waris.<sup>39</sup> Apa yang digagas oleh Syekh Albanjari ini kemudian mendapat dukungan dalam kompilasi Hukum Islam (KHI).

38 Masykuri Abdillah, “Islam dan Hak Asasi Manusia : Pemahaman K.HAL. Ali Yafie.” dalam, Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hal. 196-197

39 Abdurrahman Wahid, Pengembangan *Fiqh* yang Kontekstual, [Majalah Pesantren], No.2/Vol.II, 1985, hal. 7.

### 4. Kompilasi Hukum Islam

Ciri khas *Fiqh* Nusantara dan nuansanya lebih konkrit tercermin pada Kompilasi Hukum Islam (KHI) Di dalam KHI inilah nuansa *fiqh* Nusantara di Indonesia terakumulasi dan terejewantahkan. Dalam proses perumusannya bukan saja, menggabungkan pendapat para *mazhab fiqh* melalui kajian kitab-kitab *fiqh* dari berbagai *mazhab*, tetapi sekaligus memadukan kajian yurisprudensi, wawancara dengan ulama seluruh Indonesia, studi banding ke negara-negara Timur Tengah dan lokakarya nasional yang diikuti oleh para ulama, baik yang tergabung dalam organisasi sosial keagamaan. Seperti Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, maupun perorangan. Semua itu dilakukan agar muatan dan subtansi hukumnya bersifat aspiratif dan memberikan nilai-nilai keadilan sejalan dengan hukum yang hidup dalam kesadaran masyarakat.<sup>40</sup>

KHI yang terbit berdasarkan Inpres No. 1 Tahun 1991, merupakan dinamika pembaharuan pemikiran *fiqh* yang harus disyukurikarena ia merupakan buah jerih payah dari *fuqahā'* Nusantara. Di dalam KHI ini tercakup tiga buku pegangan yaitu: Hukum perkawinan, perwakafan dan warisan. Menurut Ahmad Rofiq, KHI memiliki ide-ide yang mesti tidak sama sekali baru, dengan segala kekurangannya dapat dianggap sebagai pantulan dari adanya kesadaran *ijtihad* dalam masyarakat Indonesia.<sup>41</sup>

Berdasarkan paparan di atas, terlihat bahwa sejak abad ke-17 hingga saat ini, perkembangan *fiqh* di Nusantara bergerak secara dinamis. Hal ini ditunjukkan oleh lahirnya *fuqahā'* yang tidak diragukan

40 Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Gema Media, 2001), hal. 132.

41 *Ibid.*, hal. 102.

ketokohnya di bidang pemikiran *fiqh*, seperti dapat dilihat dari banyaknya karya dan produk hukum yang mereka hasilkan, serta pengaruh dari *ijtihad* yang dilakukan. Perkembangan ini terus berjalan secara kontinyu hingga sekarang.

Apa yang diungkapkan di atas, agaknya dapat dipakai untuk membantah atau menolak periodisasi perkembangan *fiqh* yang menyatakan bahwa periode *jumud* dan *taqlid* terus berlangsung hingga sekarang, karena hasil penelitian menunjukkan kondisi sebaliknya. Untuk itu, agaknya perlu dibuat upaya nyata agar *fiqh* Nusantara masuk dalam jaringan mata rantai perkembangan *fiqh* di dunia Islam, atau paling tidak perlu dibuat suatu periodisasi *fiqh* yang bercorak Nusantara (Indonesia).

Hanya yang patut menjadi catatan adalah mengapa kegemilangan perkembangan *fiqh* di Nusantara ini tidak menjadi referensi atau catatan dalam penulisan periodisasi *fiqh* secara global. Disini, penulis hendak memberikan beberapa hipotesis awal sebagai jawaban sementara. *Pertama*, telah terjadi pengerdilan peran *fuqahā'* Nusantara yang dilakukan oleh orientalis yang meneliti perkembangan Islam di Nusantara. Pengerdilan ini terjadi karena mereka menganggap Islam di Nusantara – meminjam istilah Azyardi Azra – adalah “Islam periferi” atau Islam pinggiran sehingga mereka melupakan peran ulama lokal sebagai penafsir ajaran Islam. Berbeda dengan kawasan Timur Tengah yang dianggap sebagai pusat agama Islam. Penilaian orientalis inilah yang mungkin mempengaruhi peran ulama modern yang menulis sejarah *fiqh*. Kedua, tidak adanya lagi kekuasaan yang mendukung penyebar-luasan pemikiran *fiqh* hasil karya *fuqahā'* Nusantara yang umumnya berperan sebagai pusat penyebaran dan pembelajaran agama Islam. Akibatnya lambat laun karya-karya mereka pun mulai dilupakan.

Ketiga, kurang dikenalnya karya-karya *fiqh* Nusantara di dunia Islam karena karya-karya tersebut umumnya ditulis dalam bahasa Arab-Melayu sehingga hal ini menjadi kendala bagi internasionalisasi hasil *ijtihad* mereka.

#### **D. Fiqh pada Masa Kemerdekaan (Fiqh dalam Konteks Keindonesiaan)**

Sudah menjadi common sense (realitas umum), bahwa Fiqh yang berkembang di Indonesia adalah umumnya merupakan karya tokoh-tokoh pada masa kejayaan Islam yang berlangsung sekitar 250 tahun, yaitu sejak abad ke 2 H sampai 4 H. Sehingga diwarnai oleh kepribadian Arab (Arab oriented).<sup>42</sup>

Gambaran Fiqh yang berkembang di Indonesia tercermin dari tulisan Hasbi Ash-Shiddiqi bahwa Fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang. Sebagiannya adalah Fiqh Hijaz yaitu Fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat yang berlaku di Hijaz, atau Fiqh Mishry yaitu Fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir atau Fiqh Hindi yaitu Fiqh yang terbentuk atas *urf* dan adat istiadat yang berlaku di India. Selama ini kita belum menunjukkan kemampuan untuk ber*ijtihad* mewujudkan Fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, karena itu kadang-kadang kita paksakan Fiqh Hijaz atau Fiqh Mishry atau Fiqh Irak berlaku di Indonesia atas dasar taklid.<sup>43</sup>

42 Lihat Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Ma'hab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 2001).

43 Hasbi Ash-Shiddiqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), h. 41-42. Kutipan ini juga dimuat dalam Nouruzzaman Ash Shiddiqy, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. vii, xx, 57.

Tulisan Hasby di atas melukiskan bahwa ada bagian-bagian Fiqh kaum muslimin Indonesia yang didasarkan pada *urf* Timur Tengah yang tidak sesuai dengan rasa kesadaran hukum masyarakat Indonesia yang melembaga dalam hukum adat. Atas dasar itulah ada bagian-bagian tertentu dari Fiqh yang kurang mendapat sambutan hangat dari masyarakat Indonesia, karena dianggap sesuai dengan kepribadian keluarga.

Contoh yang konkrit tentang Fiqh yang kurang sesuai dengan adat di Indonesia adalah tentang nasab dari wali nikah. Bagi masyarakat Arab, penunjukan wali nikah atas dasar garis Bapak (*patrinial*) sangat tepat karena adat mereka memang seperti itu. tapi bagi masyarakat Indonesia, penunjukkan itu masih harus dipertahankan. Di Jawa kedudukan ibu sama kuatnya dengan kedudukan pihak bapak, di Minangkabau (Sumatra) masyarakatnya menurut garis ibu, di Tapanuli menurut garis bapak. Karena itu Hazairin berkata: "Kalau di Tapanuli telah selarasilah dengan susunan masyarakatnya jika wali itu diambil dari pihak garis bapak, maka bagi Minangkabau penunjukkan dari pihak garis ibulah yang selaras dengan susunan masyarakatnya, sedangkan di Jawa penunjukkan itu dapat dilakukan dari kalangan garis ibu atau pun garis bapak."<sup>44</sup>

Kondisi objektif Fiqh yang berkembang di Indonesia (baca: masyarakat Indonesia), dapat dilihat pada organisasi-organisasi Islam. Fiqh yang dianut oleh organisasi-organisasi Islam adalah Fiqh yang telah tertuang dalam pemikiran *mazhab*. Majelis ulama Indonesia (MUI) dan organisasi-organisasi masyarakat Islam (ORMAS) besar semacam NU dan Muhammadiyah dalam menetapkan hukum juga tidak dapat melepaskan diri dari *mazhab*.<sup>45</sup>

44 Huzairin, *Hukum Islam dan Masyarakat* (Cet. IV; Jakarta: Bulan Bintang, 1981), h. 13-14.

45 Marzuki Wahid dan Rumadi, *op. cit.*, h. 129.

Bahkan Marzuki Wahid, dalam penelitiannya tentang Fiqh di Indonesia. Sejak abad ke 17 sampai abad 20, menyatakan bahwa dinamika Fiqh Indonesia abad 17 dan 18 adalah dalam wacana Syafi'iyah. Marzuki Wahid mengemukakan 2 alasan. Pertama, proses Islamisasi di Indonesia sejak abad ke 12 dan ke 13 merupakan saat-saat di mana perkembangan hukum Islam berada dalam masa krisis dengan penutupan pintu *ijtihad* sebagai titik terendahnya, walaupun pada fase berikutnya banyak tokoh yang menggugat hal tersebut. Para ahli tidak lagi berani berpikir sebebas dan sekreatif mungkin, tetapi lebih disibukkan oleh berbagai aktivitas pemikiran untuk mendukung mazhabnya masing-masing. Kedua secara kebetulan para "aktifis" yang melancarkan proses islamisasi di Indonesia sebagaimana disinyalir oleh para sejarawan, adalah mereka yang bermazhab Syafi'i, walaupun pada perkembangan berikutnya tidak semua umat Islam Indonesia menyandarkan perilaku keagamaannya pada kerangka pemikiran Fiqh Imam Asy-Syafi'i, terutama pada awal abad ke 20 ketika gerakan pembaharuan menemukan momentumnya.<sup>46</sup>

Tesis Marzuki Wahid di atas, sejalan dengan penuturan DR. Subhi Mahmassani dalam bukunya *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*. Ia menulis bahwa negara Indonesia, mayoritas penduduknya menganut *mazhab* Syafi'i.<sup>47</sup>

Perkembangan fiqh secara umum di atas, tentu saja tidak jauh berbeda dengan perkembangan fiqh yang ada di Aceh pada masa lampau (dalam konteks Aceh ketika masih dalam bentuk kerajaan). Hal ini dapat dilihat

46 Lihat *Ibid*, h. 114-115.

47 Tulisan Subhi Mahmassani ini di muat dalam Ali Yafie, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan* (Cet. I; Yogyakarta: LKPSM, 1997), h. 133.

pada tokoh-tokoh fiqh ketika Aceh masih dalam bentuk kerajaan. Seperti; Nur Al-Din Al-Raniry (W. 1068 H/1658 M)<sup>48</sup> dan Syekh Abdurrauf Singkel (1024 H/1615 M)<sup>49</sup> merupakan icon ulama saat itu yang merupakan penganut mazhab syafi'i.

Meskipun Al-Raniry merupakan tokoh yang lebih dikenal sebagai seorang sufi, akan tetapi ia juga merupakan salah seorang *fugaha'* yang memiliki peran dalam perkembangan fiqh di Aceh. Hal ini dapat dilihat pada fakta bahwa Al-Raniry juga menulis Kitab-kitab di bidang *fiqh*. Salah satu karya monumentalnya adalah *Shiratal Mustaqim*. Kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu yang sampai sekarang terus dibaca di Aceh dan beberapa daerah di Indonesia<sup>50</sup>.

Abdurrauf memiliki sekitar 21 karya tulis yang terdiri dari, kitab tafsir, kitab hadis, kitab *fiqh* dan kitab tasawuf. Meskipun Abdurrauf lebih dikenal sebagai tokoh sufi terkemuka di Nusantara, tapi ia juga merupakan mujtahid/*fugaha'* yang handal. Karyanya di bidang *fiqh*

48 Nur Al-Din Al-Raniry dilahirkan di Ranir (Randir), sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat. Tahun kelahirannya tidak diketahui, akan tetapi diduga kuat ia lahir menjelang akhir abad keenam belas. Ibunya adalah seorang Melayu sedang ayahnya adalah seorang Hadhrami. Azzyumardi Azra, *Jarngam Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1998), hal. 169.

49 Abdurrauf lahir di Aceh tahun (1024 H/1615 M) nama aslinya adalah Aminuddin Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkli. Abdurrauf Singkel merupakan sosok pemikir dan ulama terkemuka, ia telah melahirkkan karya-karya dalam berbagai disiplin ilmu keislaman (islamic studies) yang merupakan kekayaan intelektual muslim Indonesia yang sangat berharga. Abdul Aziz Dahlan, et.al. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid I. Jakarta: Lkhitar Baru Van Hoeve, 1996), hal. 5.

50 Van Brinessen, Martin. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1999, 113

yang sangat terkenal adalah kitab *Mir'at al-Thullab Fi Tafshil Ma rifatil Ahkam al-Syar'iyyah li Malikiil Wahhab*. Kitab ini merupakan kitab *fiqh* yang ditulis atas permintaan dari Sulthanah Safiatuddin sebagai panduan bagi para *Qadhi*<sup>51</sup>. Jika dihubungkan dengan naskah corak fiqh naskah *Al-Hadi Al-Muhajj fi Syarah al-Minhaj*, maka keberadaan naskah ini dapat dijadikan sebagai salah satu data pendukung untuk memperkuat berbagai kesimpulan bahwa fiqh yang menjadi *mainstream* pada masa kerajaan di nusantara, termasuk Aceh adalah fiqh yang bermazhab Syafi'i.

Bukti lain yang dapat memperkuat kesimpulan bahwa fiqh pada masa kerajaan di nusantara, termasuk di Aceh adalah fiqh yang bermazhab Syafi'i adalah salah satu naskah yang penulis teliti yang berjudul *Al-Hadi Al-Muhajj fi Syarah al-Minhaj*.

**1. Inventarisasi Naskah**

Naskah yang berjudul *Al-Hadi Al-Muhajj fi Syarah al-Minhaj* ini merupakan koleksi pribadi. Naskah ini ditemukan dalam penelusuran penulis di desa Lambirah Kecamatan Indrapuri, Kabupaten Aceh Besar, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Naskah ini merupakan dokumentasi pribadi Tgk. H. Adnan Hasyim. Naskah ini belum teridentifikasi dan terdaftar pada perpustakaan ataupun museum terkait.<sup>52</sup>

Mengenai pengarang naskah ini tidak banyak informasi yang bisa diperoleh karena naskah ini belum teridentifikasi dan terdaftar pada perpustakaan ataupun

51 Hamid, Salahuddin dan Iskandar Ahza, *100 Tokoh Islam yang Paling Berpengaruh di Indonesia*. Cet. I; Jakarta: PT. Intimedia Cipta Nusantara, 2003, hal.203.

52 Mursyid, Corak *Fiqh Aceh pada Masa Kerjiaan: Al-Hadi Al-Muhajj fi Syarah al-Minhaj* Karya Imam Abi Qasim Imamuddin Abdul Karim Ar-Rafi'i, [Jurnal Al-Qalam], Vol. 17, 2011, hlm 104.

museum yang ada di Aceh. Pada halaman awal dari naskah ini, ditemukan bahwa naskah ini merupakan karya Imam Abi Qasim Imamuddin Abdul Karim Ar-Rafi'i. Dalam penelusuran penulis pada e-books (*Maktabah al-Syamilah*), ditemukan bahwa Imam Abi Qasim Imamuddin Abdul Karim Ar-Rafi'i adalah fuqaha' yang bermazhab syafi'i, wafat pada tahun 623 H.<sup>53</sup>

## 2. Deskripsi Naskah

Judul naskah ini adalah *Al-Hadi Al-Muhtaj fi Syarah al-Minhaj* yang merupakan hasil karya dari Imam Abi Qasim Imamuddin Abdul Karim Ar-Rafi'i. Naskah ini menggunakan bahasa Arab dengan aksara Arab yang berbentuk prosa.

Kondisi naskah secara umum baik dan isi teks dapat dibaca dengan baik. Hanya saja pada pertengahan naskah dimakan tinta. Kondisi fisik naskah dapat digambarkan bahwa jilidan naskah masih asli yang terbuat dari kulit binatang berwarna coklat. Naskah diletakkan dalam jilid tebal yang tidak melekat dengan naskah. Bahan naskah ini adalah kertas Eropa. Ukuran kertasnya adalah 22 x 16 cm sedangkan ukuran teksnya 15 x 10 cm. Tentang cap kertas ditemukan watermark yang bergambar bulan sabit bersusun tiga (Edward Heawood, no. 863). Diperkirakan sekitar tahun 1610 M.<sup>54</sup> Dari bentuk kertasnya pun dapat dipastikan bahwa naskah menggunakan kertas Eropa.<sup>55</sup>

Naskah ini berjumlah 420 halaman. Halaman yang kosong berjumlah 16 halaman (2 halaman di awal naskah, 11 halaman di tengah dan 3 halaman di akhir naskah). Jenis khat yang digunakan adalah khat naskhi dengan menggunakan tinta hitam serta rubrukasi menggunakan

53 CD Room, *Maktabah Al-Syamilah*.

54 Edward Heawood, hlm. 137

55 Mursyid, *Corak Fiqh Aceh...* hlm. 105.

tinta merah. Pada *catchword* naskah ditemukan bahwa di setiap halaman terdapat alihan.

Naskah ini berisi tentang bahasan fiqh yang mencakup aturan-aturan rinci mengenai aspek *ibadah*, *munakahat*, *mu'amalah* dan *jinayah*. Pembahasannya didasarkan pada pendapat-pendapat dalam kitab-kitab fikih bermazhab Syafi'i. Di dalam bab Thaharah, sebagaimana penjelasan dalam kitab-kitab fiqh lainnya, penulis memaparkan permasalahan seperti pembagian 4 wasilah *thaharah* (yaitu: air, tanah, batu *istinja*, dan *najasah*) dan 4 *maqasid thaharah* (yakni: wudhu', mandi, tayammum, dan menghilangkan najis). Bahasan lain adalah tentang shalat (sifat shalat, rukun shalat, syarat shalat), zakat (pengertian, rukun dan syaratnya), puasa (pengertian, rukun dan syaratnya) dan haji (pengertian, rukun dan syaratnya), *mu'amalah* (kitab *al-buyu'*), *munakahat* (pernikahan), dan *jinayah* (pidana). Dalam penelusuran penulis atas naskah *Al-Hadi Al-Muhtaj fi Syarah al-Minhaj* ini, penulis menemukan bahwa pengarang sendiri menegaskan/membatasi diri bahwa kitab tersebut didasarkan pada mazhab Imam Syafi'i dan para pengikutnya.<sup>56</sup>

Dalam penelusuran lebih lanjut penulis menemukan bahwa pengarang naskah di atas, Imam Abi Qasim Imamuddin Abdul Karim Ar-Rafi'i, merupakan fuqaha' yang menganut mazhab Syafi'i yang wafat pada tahun 623 H.<sup>57</sup>

Dengan berbagai alur pikir di atas, maka dapat disimpulkan bahwa naskah *Al-Hadi Al-Muhtaj fi Syarah al-Minhaj* dapat dijadikan sebagai salah satu bukti pendukung bahwa corak fiqh yang berkembang atau dianut masyarakat Aceh pada zaman kerajaan adalah fiqh

56 Imam Abi Qasim Imamuddin Abdul Karim Ar-Rafi'i, *Al-Hadi Al-Muhtaj fi Syarah al-Minhaj*, t.thn, hlm. 8.

57 CD Room, *Maktabah Al-Syamilah*.

bermazhab syafi'i.

## E. Pembaharuan Fiqh di Indonesia

Untuk mengkaji pembaharuan Fiqh di Indonesia, penulis akan arahkan pada 2 hal yaitu tokoh-tokoh pembaharuan Fiqh di Indonesia dan nuansa pembaharuan dalam Fiqh dengan wacana kompilasi hukum Islam.

Pemikiran tentang perlunya pembaharuan Fiqh di Indonesia, bisa dikatakan dirintis oleh Prof. Hasby Ash-Shiddiqy dan Hazairin.<sup>58</sup> Hasbi menekankan pada perlunya Fiqh khas Indonesia yang sejak 1940 dan dipertegas pada 1960 mengimbuau perlunya dibina Fiqh yang berkepribadian Indonesia.<sup>59</sup>

Sementara itu Hazairin menggagas hukum kewarisan bilateral, terutama kaitannya dengan konsep *mawali* atau ahli waris pengganti. Ini dipahami dari QS. Al-Nisa ayat 33.<sup>60</sup>

Tokoh selanjutnya adalah munawir Syadzali melalui konsep reaktualisasi ajaran Islam. Ia mulai melemparkan gagasannya pada tahun 1985 dengan menggugah pembagian waris 2:1. Yang melatarbelakangi pemikirannya ada 2. Pertama, adanya sikap mendua di dalam masyarakat Islam. Di satu sisi secara normatif dalam menerima ketentuan *naqj*. Akan tetapi di sisi lain, dalam prakteknya telah mendahului ketentuan *naqj*. Kedua, tindakan-tindakan legislasi Umar bin Khattab memberikan interpretasi baru secara rasional dalam pelaksanaan suatu ketentuan hukum, perlu dijadikan pola reformulasi hukum Islam.<sup>61</sup>

58 Lihat B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* (Cet. I; Grafitti Pers, 1985), h. 172.

59 Lihat Nourouzzaman Shiddiqy, *loc. cit.*

60 Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Tintamas, 1982), h. 29.

61 Lihat Sualstomo, et.al (eds), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali* (Cet. I; Jakarta: Yayasan

Ibrahim Hosen, juga adalah tokoh yang tidak kalah pentingnya untuk dikemukakan dalam term pembaharuan Fiqh di Indonesia. Ibrahim Hosen menawarkan konsep *tajdid* dalam empat langkah. Yaitu: menggalakkan lembaga *ijtihad*, mendudukkan Fiqh pada proporsi yang sebenarnya mengembangkan pendapat bahwa orang awam tidak wajib terikat dengan *mazhab* manapun. Sejalan dengan *kaidah al-ammah la mazhaba lahu*, mengembangkan rasa dan sifat *tasamuh* (toleran) dalam bermazhab.<sup>62</sup>

Sementara itu Sahal Mahfudz dalam bukunya nuansa Fiqh Sosial, ketika ia menjadi Rais 'Am PBNU melakukan otokritik terhaddap NU agar lebih menggalakkan *ijtihad* sebagai kebutuhan. Ia mengkritik lembaga *Bahsul Masail* NU. Karena selama ini di kalangan NU terminologi *istimbah al-hukum* (terlebih *ijtihad*) tidak populer karena konotasi term tersebut menunjukkan nuansa *ijtihad* mutlak, suatu aktivitas yang oleh ulama *syafi'iyah* masih berat untuk dilakukan. Sebagai gantinya dipakaikan kalimat *bahsul masail* melalui referensi pada *kutb al-fuqaha*, lebih dari itu ia juga mengkritik NU bahwa selama ini terjadi sikap inkonsistensi atas pilihan organisasi mengikuti salah satu *mazhab al-sunnah wa al-jamaah*. Karena dalam prakteknya hampir dapat dipastikan bahwa fatwa, petunjuk hukum, dan keputusan hukum yang diberikan oleh ulama NU dan kalangan perantara selalu bersumber dari *mazhab Syafi'i*.<sup>63</sup>

Yang terakhir, bisa dikemukakan di sini adalah Ali Yafie, pemikiran pembaharuan Fiqh Ali Yafie dalam bukunya *Menggagas Fiqh Sosial* diarahkan pada perlunya

Wakaf Paramadina, 1995), h. 87-88.

62 Lihat Panitia Penyusunan Biografi, Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Islam di Indonesia (Cet. Putra Harapan, 1990), h. 103-104.

63 Lihat, Sahal mahfudz, *Nuansa Fiqhi Sosial* (Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 27.

*tajd<sup>3</sup>d* dalam memahami agama. *Tajdid* yang digagas Ali Yafie tertuju pada upaya *ijtihad* di dalam menghadapi pelbagai persoalan kekinian, utamanya dalam konteks kekinian.<sup>64</sup>

Dengan mengemukakan beberapa tokoh pembaharuan hukum Islam/Fiqh di atas, sudah dapat tergambar secara umum tentang pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Hal mana juga menunjukkan bahwa kemandegan hukum (Fiqh) Islam di Indonesia telah mulai mencair.

Pembaharuan hukum Islam dan nuansanya lebih konkrit tercermin pada Kompilasi Hukum Islam (KHI). Di dalam KHI inilah nuansa pembaharuan Hukum Islam di Indonesia terakumulasi dan terejewantahkan. Dalam proses perumusannya bukan saja, menggabungkan pendapat para *mazhab* Fiqh melalui kajian kitab-kitab Fiqh dari berbagai *mazhab*, tetapi sekaligus memadukan kajian yurisprudensi, wawancara dengan ulama seluruh Indonesia, studi banding ke negara-negara Timur Tengah dan lokakarya nasional yang diikuti oleh para ulama, baik yang tergabung dalam organisasi sosial keagamaan. Seperti Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, maupun perorangan. Semua itu dilakukan agar muatan dan substansi hukumnya bersifat aspiratif dan memberikan nilai-nilai keadilan sejalan dengan hukum yang hidup dalam kesadaran masyarakat.<sup>65</sup>

KHI yang terbit berdasarkan Inpres No. 1 Tahun 1991, merupakan dinamika pembaharuan pemikiran hukum Islam yang harus disyukuri. Di dalam KHI ini tercakup tiga buku pegangan yaitu: Hukum perkawinan,

64 Ali Yafie, *Menggagas Fiqhi Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), h. 62-67. Pemikiran Ali Yafie ini adalah objek pembahasan dalam tesis ini.

65 Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Gema Media, 2001), h. 132.

perwakafan dan warisan. Menurut Ahmad Rofiq memiliki ide-ide yang mesti tidak sama sekali baru, dengan segala kekurangannya dapat dianggap sebagai pantulan dari adanya kesadaran *ijtihad* dalam masyarakat Indonesia.<sup>66</sup>

#### *Fuqahā'* Nusantara Pada Abad Kedua Puluh

Memasuki Abad 20, *Fiqh* di Indonesia mengalami perubahan dengan menguatnya gagasan tentang perlunya *fiqh* yang sesuai dengan watak dan kondisi sosial masyarakat Indonesia. Masa ini bisa dikatakan dirintis oleh Prof. Hasby Ash-Shiddiqy dan Hazairin. Kedua tokoh ini, hidup se zaman. Hasbi lahir pada tahun 1904 dan meninggal tahun 1975. sedang Hazairin lahir pada tahun 1906 dan meninggal tahun 1975.<sup>67</sup>

Pada tahun 80-an sampai sekarang, muncul tokoh-tokoh yang semakin mengarahkan gagasannya tentang orientasi *fiqh* yang akan dikembangkan di Indonesia. Tokoh yang muncul pada zaman ini adalah Munawir Syadzali<sup>68</sup>, Ibrahim Hosen, Sahal Mahfudz<sup>69</sup>, Ali Yafie.<sup>70</sup>

Berikut ini akan dikemukakan ketokohan *fuqaha'* abad 20 dengan menyelami pemikiran *fiqh* mereka secara ringkas. Pemikiran tentang perlunya *fiqh* Indonesia,

66 Lihat *ibid.*, h. 102.

67 B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* (Cet. I; Grafitti Pers, 1985), hal. 172. Lihat Juga Alyasa Abu Bakar, *Akli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab*, "Disertasi", (Yogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989), hal. 6-7.

68 Sulastomo, et.al (eds), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), hal. 87- 88.

69 Sahal mahfudz, *Nuansa Fiqhi Sosial* (Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 1994), hal. 27.

70 Ali Yafie, *Menggagas Fiqhi Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), hal. 62-67.

seperti telah dikemukakan pada awal kajian ini, bisa dikatakan dirintis oleh Prof. Hasby Ash-Shiddiqy dan Hazairin.<sup>71</sup> Hasbi menekankan pada perlunya *fiqh* khas Indonesia yang sejak 1940 dan dipertegas pada 1960 mengimbau perlunya dibina *fiqh* yang berkepribadian Indonesia.<sup>72</sup> Sementara itu, Hazairin menggagas hukum kewarisan bilateral, terutama kaitannya dengan konsep *mawāli* atau ahli waris pengganti. Ini dipahami dari QS. Al-Nisa ayat 33.<sup>73</sup>

Tokoh selanjutnya adalah Munawir Syadzali. Melalui konsep reaktualisasi ajaran Islam, ia mulai melemparkan gagasannya pada tahun 1985 dengan menggugah pembagian waris 2:1. Yang melatar-belakangi pemikirannya ada 2. Pertama, adanya sikap mendua di dalam masyarakat Islam. Di satu sisi secara normatif dalam menerima ketentuan *nash*. Akan tetapi di sisi lain, dalam prakteknya telah mendahului ketentuan *nash*. Kedua, tindakan-tindakan legislasi Umar bin Khattab memberikan interpretasi baru secara rasional dalam pelaksanaan suatu ketentuan hukum, perlu dijadikan pola reformulasi *fiqh*.<sup>74</sup>

71 B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* (Cet. I; Grafitti Pers, 1985), hal. 172.

72 Nourouzzaman Shiddiqy, *Fiqh Indonesia : Penggagas dan Gagasannya* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 17

73 Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Tintamas, 1982), hal. 29. Hazairin dan Hasbi adalah tokoh yang hidup se zaman. Hasbi lahir pada tahun 1904 dan meninggal tahun 1975. sedang Hazairin lahir pada tahun 1906 dan meninggal tahun 1975. Lihat Juga Alyasa Abu Bakar, *Akli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab, "Disertasi"*, (Yoogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989), hal. 6-7.

74 Sulastomo, et.al (eds), *Kontekstualisasi ...*, hal. 87-88.

Adapun Ibrahim Hosen termasuk di antara tokoh-tokoh penggagas perlunya pembaharuan Hukum Islam di Indonesia (pentingnya *fiqh* Indonesia). Akan tetapi, Ibrahim Hosen agak berbeda dengan tokoh-tokoh pemikir Hukum Islam di atas. Perbedaan yang sangat mencolok ditemukan pada kecenderungan Ibrahim Hosen yang lebih banyak memfokuskan perhatiannya *di bidang ushul fiqh*. Dengan kata lain, Ibrahim Hosen lebih *concern* pada kerangka metodologi pembaharuan Hukum Islam Indonesia. Ibrahim Hosen lebih banyak berbicara *di bidang ushul fiqh*.<sup>75</sup>

Sementara itu Sahal Mahfudz dalam bukunya nuansa *fiqh* Sosial, ketika ia menjadi *Rais 'Am* PBNU melakukan otokritik terhaddap NU agar lebih menggalakkan *ijtihad* sebagai kebutuhan. Ia mengkritik lembaga *Bahthul Masail* NU. Karena selama ini di kalangan NU terminologi *istimbāth al-hukum* (terlebih *ijtihad*) tidak populer karena konotasi term tersebut menunjukkan nuansa *ijtihad* mutlak, suatu aktivitas yang oleh ulama *syafi'iyah* masih berat untuk dilakukan. Sebagai gantinya dipakaikan kalimat *bahthul masail* melalui referensi pada *kutub al-fuqahā'*. Lebih dari itu, ia juga mengkritik NU bahwa selama ini terjadi sikap inkonsistensi atas pilihan organisasi mengikuti salah satu *madhhabahl al-sunnahwa al-jamā'ah*. Karena dalam prakteknya hampir dapat dipastikan bahwa fatwa, petunjuk hukum, dan keputusan hukum yang diberikan oleh ulama NU dan kalangan perantara selalu bersumber dari *madhhab Syafi'i*.<sup>76</sup>

Tokoh pemikir *fiqh* di Indonesia yang terakhir bisa dikemukakan di sini adalah Ali Yafie. Pemikiran *fiqh* Ali

75 Pemikiran Ushul *fiqh* Ibrahim Hosen ini, akan dikemukakan pada pembahasan lebih lanjut dalam tulisan ini.

76 Sahal mahfudh, *Nuansa Fiqhi Sosial* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 1994), hal. 27.

Yafie dalam bukunya *Menggagas Fiqh Sosial* diarahkan pada perlunya *tajdid* dalam memahami agama terutama dalam persoalan *fiqh* sosial. Pembaharuan *fiqh* menurut Ali Yafie sangat diperlukan. Oleh karena itu, gerakan *ijtihad* perlu digalakkan, karena gerakan *ijtihad* ini adalah jantung dari pelaksanaan pembaharuan *fiqh*. Dengan kata lain, konsep pembaharuan *fiqh* menurut Ali Yafie adalah melakukan *ijtihad* terhadap persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat Islam Indonesia yang berada dalam wilayah *ijtihad*. Konsep pembaharuan *fiqh* yang juga digagas oleh Ali Yafie adalah dengan melakukan pelebagaan *fiqh* ke dalam hukum nasional Indonesia yang ia sebut sebagai *Dār al-taqnin*. Dengan kata lain, Ali Yafie memandang bahwa salah satu pembaharuan *fiqh* adalah melakukan positifikasi *fiqh/fiqh* ke dalam hukum positif Indonesia. Untuk tujuan ini, Ali Yafie menawarkan metode pendekatan *madhhab ikhtiari* yaitu menelaah, mengkaji, menginventarisir pendapat-pendapat yang telah ada dan memilih pendapat yang kuat dan sesuai dengan *sense of law* (perasaan hukum) masyarakat Indonesia. Dengan metode ini, menurut Ali Yafie akan menghasilkan *fiqh* khas Indonesia.<sup>77</sup>

77 Ali Yafie, *Menggagas Fiqhi Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), hal. 62-67.

## BAB IV

# KONSEP MAQASHID SYARI'AH DAN RELEVANSINYA DENGAN PEMBAHARUAN FIQH

### A. Polemik keberadaan *Maqashid al-Syari'ah*

Dalam perkembangan awalnya, tujuan hukum Islam merupakan diskursus dalam ushul fiqh klasik. Bahkan bisa dikatakan bahwa kajian tentang tujuan ditetapkannya hukum Islam merupakan kajian yang sangat menarik dan mengundang perdebatan di kalangan para pakar dalam bidang *UshulFiqh (Ushuliyyun)*.<sup>1</sup> Dalam kajian *UshulFiqh* ini, terminologi tujuan hukum Islam masuk dalam kelompok pembahasan *maqashid al-syari'ah*<sup>2</sup> yang berarti maksud

- 1 Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 123.
- 2 *Maqashid al-syari'ah* merupakan gabungan dari dua kata, yaitu *Maqashiddan al-syari'at*. *Maqashid* adalah bentuk jamak dari kata *maqshud* yang bermakna tujuan. Adapun *syari'at* menurut bahasa berarti jalan menuju sumber air. Ibnu Mandzur Jamaluddin, *Lisan al-Arab*, Juz X (Mesir : Dar al-Misriyah, t.th), h. 40. Secara terminologi, menurut Mahmud Syaltut, *syari'ah* adalah peraturan yang diturunkan Allah kepada manusia agar dipedomani dalam berhubungan dengan Tuhannya, dengan

atau atau tujuan disyariatkannya hukum Islam. Diskursus tentang tujuan hukum Islam dalam perkembangan lebih lanjut, yang semula merupakan kajian intensif dalam bidang *Ushul Fiqh*, menjadi kajian utama dalam filsafat hukum Islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa istilah *maqashid al-syari'ah* identik dengan istilah filsafat hukum Islam.<sup>3</sup>

Diskursus tentang tujuan hukum Islam semakin menemukan momentumnya dewasa ini tatkala hukum Islam menjadi kajian yang menarik bagi pemerhati hukum, baik di kalangan Islam maupun di kalangan Barat (orientalis). Seperti diketahui bahwa hukum Islam<sup>4</sup>

---

sesamanya, dengan lingkungannya, dan dengan kehidupan. Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1966), h. 12

- 3 Di antara tokoh yang mengidentikan *Maqashid al-syari'ah* dengan filsafat hukum Islam adalah Shubhi Mahmassani, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*. Nampaknya Isma'il Muhammad Syah juga mengidentikkan *Maqashid al-syari'ah* dengan filsafat hukum Islam. Hal ini dapat dilihat pada kajian tentang tujuan hukum Islam yang dia kaji dalam bingkai filsafat hukum Islam. Lihat Isma'il Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 65.
- 4 Menurut Ahmad Rofiq, dalam khasanah hukum di Indonesia, istilah hukum Islam dipahami sebagai penggabungan dari dua kata, yaitu hukum dan Islam. Selanjutnya ia mengatakan: apabila dua kata hukum dan Islam dimerger menjadi hukum Islam, maka dapat dipahami bahwa hukum Islam adalah hukum yang diturunkan Allah melalui Rasul-Nya, untuk disebarluaskan dan dipedomani oleh umat manusia guna mencapai tujuan hidupnya, selamat di dunia dan sejahtera di akhirat. Selanjutnya Ahmad Rofiq menyimpulkan bahwa hukum Islam jelas merupakan padanan dari *al-Fiqhal-Islamy*, yaitu hasil kerja intelektual dalam upaya memahami dan memformulasikan pesan yang dibawa Rasulullah saw. yang termaktub dalam Alquran dan Sunnah. Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta:

dewasa ini, apabila ditinjau dari segi historis, sudah memasuki babak ke 6 dari sejarah perkembangan hukum Islam. Argumentasi ini mengacu pada pengkategorian perkembangan hukum Islam (*fiqh*) yang diberikan oleh Umar Sulaiman al-Asyqar. Ia mengkategorikan hukum Islam ke dalam 6 periode tersebut, yaitu: *Fiqh* pada masa Rasulullah,<sup>5</sup> *Fiqh* pada masa sahabat, *Fiqh* pada masa

---

Gema Media, 2001), h. 20-22.

- Pendapat Ahmad Rofiq sejalan dengan apa yang terdapat dalam *Ensiklopedi Hukum Islam* yang menyatakan bahwa: "Hukum Islam, yakni kumpulan atau koleksi daya upaya para fuqaha dalam bentuk hasil pemikiran dan pemahaman untuk menerapkan *syari'at* berdasarkan kebutuhan masyarakat. Lihat Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Juz IV; (Cet. I; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 1374. Nurchalish Madjid juga nampaknya mempersamakan hukum Islam dan fikih Islam dengan pernyataannya: "... garis perkembangan pemikiran sistem hukum Islam yang kemudian dikenal dengan (ilmu) fikih ..." Lihat Nurchalis Madjid, *Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam*, dalam Budhi Munawar dan Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), h. 311.
- 5 Berbeda dengan Ahmad Ibrahim Bek, ia tidak menempatkan periode Rasul sebagai periode awal dari perkembangan *fiqh* Islam. Periode yang dianggap sebagai periode awal *fiqh* Islam adalah periode sahabat. Alasan Ahmad Ibrahim Bek sehingga tidak mencantumkan periode Rasul sebagai bagian dari perkembangan *fiqh* Islam, terletak pada pandangannya yang mengatakan bahwa *syari'ah* Islam berbeda dengan *fiqh* Islam. Menurutnya *syari'ah* Islam berakhir dengan wafatnya Rasulullah saw karena Allah adalah satu-satunya pembuat *syari'ah* (*al-Syari'*) dan Muhammad sebagai pembawa *syari'ah* tersebut. Adapun apa yang sesudah wafatnya Rasul adalah kegiatan *ijtihad* dari fuqaha sahabat, *tabi'in* dan kaum muslimin sesudahnya. Lihat Ahmad Ibrahim Bek, *Ilmu Usl al-Fiqh wa Yalikh Tarikh al-Tasyri' al-Islam* (Mesir: Dar al-Anshar, 1939), h. 4-46.

*tabi'in*, *Fiqh* masa pengkodifikasian dan tokoh-tokoh *mujtahid*, *Fiqh* pada masa *taqlid* dan *jumud*, *Fiqh* pada masa kini.<sup>6</sup> Beberapa periode yang telah dilalui oleh hukum Islam ini dengan sendirinya menjadi sebuah bukti yang tak terbantahkan bahwa hukum Islam sejak pertama kali muncul dalam pentas sejarah, sampai sekarang masih tetap bisa survive. Dengan demikian, meskipun hukum Islam telah mengalami pasang surut kejayaannya, bisa dikatakan bahwa hukum Islam telah teruji oleh zaman dan telah menunjukkan mempertahankan diri dan beradaptasi dengan zaman dan kultur yang sangat beragam yang telah dijumpai oleh hukum Islam.<sup>7</sup>

Kemampuan hukum Islam mempertahankan diri dan beradaptasi dengan zaman dan kultur yang sangat beragam menjadikan hukum Islam sebagai salah satu hukum yang sampai saat ini tetap eksis di berbagai belahan dunia Islam. Hal ini, tentunya tidak bisa terlepas dari fleksibilitas yang dianut hukum Islam serta tujuan hukum yang ada dalam Islam. Tujuan hukum Islam inilah yang menjadi pembahasan intensif dalam kerangka

---

6 Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, diterjemahkan oleh Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, (Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001), h. 45.

7 Dalam konteks sekarang ini, hukum Islam bahkan menemukan momentumnya seiring dengan zaman era globalisasi karena hukum Islam dalam konteks globalisasi adalah sesuatu yang sangat relevan. Hal ini disebabkan oleh hukum Islam yang mempunyai daya lentur yang dapat sejalan dengan arus globalisasi yang bergerak cepat. Dengan kata lain, fleksibilitas yang dimiliki hukum Islam telah menyebabkan ia mampu mengikuti dan menghadapi era globalisasi. Lihat Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan Ijtihad: Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Ciputat Pers, 2002), h. 3-4.

mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam agar bisa menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara tegas dalam *Al-Qur'an* dan *Hadith*. Para mujtahid dituntut untuk mengetahui dan menggali secara baik tentang tujuan hukum Islam. Bahkan lebih dari itu, tujuan hukum harus diketahui dalam rangka mengetahui, apakah suatu kasus masih dapat diterapkan berdasarkan satu ketentuan hukum, karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat diterapkan.<sup>8</sup>

Pada bagian ini hendak mengkaji tujuan hukum Islam dalam kerangka kajian filsafat hukum dengan tentu saja tetap merujuk pada tujuan hukum yang telah disingkap oleh para ahli ushul fiqh. Agar penulisan ini lebih terfokus, maka kajian lebih lanjut akan diarahkan pada kajian filosofis tentang tujuan hukum Islam, yang mencakup pandangan *Ushuliyun*/filosof tentang keberadaan tujuan hukum Islam, kategorisasi *masalah* sebagai tujuan hukum Islam.

Seperti telah dikemukakan pada pembahasan sebelumnya, Kajian tentang tujuan ditetapkan hukum Islam merupakan kajian yang menarik dalam bidang *Ushul Fiqh*. Dalam kajian *Ushul Fiqh* ini, terminologi tujuan hukum Islam masuk dalam kelompok pembahasan *maqashid al-syari'ah* yang berarti maksud atau tujuan disyariatkannya hukum Islam. *Maqashid al-syari'ah* sebagai sebuah kajian ahli ushul, dalam bacaan penulis merupakan polemik yang berkepanjangan. Pertanyaan yang mendasar yang muncul adalah apakah hukum Islam lahir atas dasar adanya tujuan hukum yang dikandungnya ataukah hukum Islam itu lahir tanpa tujuan.<sup>9</sup>

---

8 Fathurrahman DJamil, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 124.

9 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid II* (Cet. II; Jakarta: Logos

Para ulama sepakat bahwa memang hukum *syara'* mengandung kemaslahatan untuk umat manusia. Namun ulama berbeda pendapat dalam menempatkan kemaslahatan itu sebagai tujuan penetapan hukum *syara'*. Dalam arti bahwa apakah kemaslahatan itu yang mendorong Allah untuk menetapkan hukum? Dalam hal ini ada dua pendapat:

1. Ulama yang berpegang pada prinsip bahwa perbuatan Allah itu tidak terikat kepada apa dan siapa pun ( yang dianut oleh ulama kalam *Asy'ariyah*) menurut mereka, Allah berbuat sesuai dengan keinginan-Nya sebagaimana firman-Nya dalam surat Hud (11):107. Di dalam ayat ini ditegaskan bahwa Allah Maha Perkasa terhadap apa yang Ia kehendaki. Atas dasar ini, mereka berpendapat bahwa Allah menetapkan hukum bukan untuk kemaslahatan umat meskipun semua hukum Allah itu tidak luput dari kemaslahatan umat.
2. Ulama yang berpegang pada prinsip keadilan dan kasih sayang Allah pada hamba-Nya (yang dianut oleh kalam *Mu'tazilah*) berpendapat bahwa memang untuk kemaslahatan umat itulah Allah menetapkan hukum *syara'*.<sup>10</sup>

Sementara itu, menurut Syatibi terlepas dari perdebatan ulama tentang keberadaan *maqashid syari'ah* untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Prinsip ini mempunyai bangunan kokoh dalam *Al-Qur'an*. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa prinsip *maqashid syari'ah* untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat harus dibuktikan secara ilmiah. Untuk tujuan tersebut, Syatibi berargumen bahwa melalui proses *istiqra'*

Wacana Ilmu, 2001), h. 206.

10 *Ibid.*

*ma'nawi* (induksi) prinsip tersebut dapat dibuktikan secara ilmiah yang tidak dapat dibantah oleh kalangan yang sepaham dengan *Al-Razi* (*Asy'ariyah*). Syatibi mengemukakan beberapa firman Allah yang dengan menggunakan metode *istiqra' ma'nawi* dapat ditarik bahwa *maqashid alshari'ah* adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.<sup>11</sup>

Di antara ayat *Al-Qur'an* yang dijadikan landasan berpikir Syatibi<sup>12</sup> adalah sebagai berikut:

1. رَسَلًا مَّبَشُرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً  
بَعْدَ الرِّسَالِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (165)

2. إِنْ رَبِّكَ فَعَالٌ لَمَّا يُرِيدُ<sup>1</sup>

3. وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ  
عَرْنَتُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ  
مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا  
سِحْرٌ مُبِينٌ<sup>2(7)</sup>

11 Abi Ishaq Ibrahim al-Lakhmi al-Gharnati Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Jld 2, Beirut, Dar al-Fikr, tt. , h. 4-5.

12 *Ibid*

13 Terjemahnya: "Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pelaksana terhadap apa yang Dia kehendaki."

14 Terjemahnya: "Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah `Arsy-Nya di atas air, agar Dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya, dan jika kamu berkata (kepada penduduk Mekah): "Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati", niscaya orang-orang yang kafir itu akan berkata: "Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata."

4. الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور(2)15
5. وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون(56)16
6. ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون(6)17
7. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ(183)18
8. اتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم ما تصنعون(45)19

- 15 Terjemahnya: “Yang menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya. Dan Dia Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.”
- 16 Terjemahnya: “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku”.
- 17 Terjemahnya: “Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan ni`mat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.”
- 18 Terjemahnya: “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.”
- 19 Terjemahnya: “Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al Qur’an) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar. Dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

9. فولوا وجوهكم شطره لنلا يكون للناس عليكم حجة20
10. أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير(39)
11. ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون(179)21
12. ألسنت بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين(172)22

Dari beberapa ayat di atas, dapat ditemukan secara pasti dan meyakinkan bahwa hukum Islam memiliki tujuan yang jelas. Tujuan yang dimaksud adalah hukum Islam ditetapkan untuk menjamin *maslahah*(kemaslahatan) manusia.

Lebih lanjut Amir Syarifuddin mengambil kesimpulan bahwa apabila perintah dan larangan dalam *Al-Qur’an* dan Sunnah diteliti, akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia.<sup>23</sup> Hal ini dapat dilihat

- 20 Terjemahnya: “Maka palingkanlah wajahmu ke arahnya, agar tidak ada hujjah bagi manusia atas kamu.”
- 21 Terjemahnya: “Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa.”
- 22 Terjemahnya: ““Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)”
- 23 *Ibid.*, h. 205. lihat juga Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1992), h. 65-67.

dalam beberapa ayat *Al-Qur'an*, di antaranya dalam surat *Al-Anbiya'* (21):107, tentang tujuan Nabi Muhammad saw diutus:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين<sup>24</sup>

Sementara itu, Hasbi Ash-Shiddiqiey dalam mengkaji tujuan hukum Islam menyebutkan bahwa ada empat tujuan hukum Islam, yaitu sebagai berikut:

1. Tujuan *syara'* mensyariatkan hukum, yaitu untuk kemaslahatan para hamba, dunia dan akhirat.
2. Tujuan *syara'* dalam mempergunakan uslub dan 'uruf bahasa yang dapat dipahami oleh yang dihadapkan hukum kepadanya
3. Agar para mukallaf mentaati hukum-hukum yang telah ditetapkan.
4. Keharusan seluruh mukallaf tunduk kepada hukum.<sup>25</sup>

Menurut Hasbi point pertama di atas merupakan tujuan pokok yang menduduki martabat pertama. tujuan ini tetap berujud dalam seluruh hukum Islam. Tidak ada bagian hukum Islam yang tidak mengandung kemaslahatan yang hakiki, walaupun kemaslahatan itu tidak nampak bagi sebagian orang. Adapun point selanjutnya adalah tujuan-tujuan lain yang terletak sesudah tujuan yang pertama di atas.<sup>26</sup>

## B. Masalah Sebagai *Maqashid al-Syari'ah*

Dalam kajian sebelumnya, telah disebutkan bahwa

24 Terjemahnya: "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." Rahmat alam untuk seisi alam dalam teks *Al-Qur'an* di atas diartikan dengan kemaslahatan umat.

25 Muhammad Hasbi Ash-Shiddiqiey, *Falsafah Hukum Islam* (Cet. I; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h. 165-166.

26 *Ibid.*

*maqashid al-syari'ah* yang umum adalah *maslahah* manusia baik di dunia maupun di akhirat. Untuk mengetahui lebih lanjut tentang *maslahah* sebagai *maqashid al-syari'ah* yang umum, maka uraian lebih lanjut akan diarahkan pada kajian tentang *maslahah*.

Dalam kajian penulis, ada beberapa klasifikasi *maslahah* yang telah dikonstruksi oleh *ushuliyun*, klasifikasi yang dimaksud mencakup pengkategorian *maslahah* dari segi kualitas dan kepentingan *maslahah*, kandungan *maslahah*, berubah atau tidaknya *maslahah*, keberadaan *maslahah* menurut *syara'*.<sup>27</sup> Untuk memahami *maslahah* secara komprehensif, maka ada baiknya kategorisasi yang telah dibuat oleh *ushuliyun* di atas, dikemukakan berikut ini. Dari segi kualitas dan kepentingan *maslahah*, terdiri dari tiga kategori, yaitu; *daruriyat*, *hajiyyat* dan *tahsiniyat*.<sup>28</sup> Ketiga kategori ini dapat digambarkan sebagai berikut:

### a. *Daruriyat*

*Daruriyat* adalah apa yang mutlak/mesti ada dalam upaya manusia mewujudkan kemaslahatan di dunia dan di akhirat. Bila *Daruriyat* tidak ada makakemaslahatan dunia tidak dapat diraih bahkan akan merusak *maslahah* itu sendiri. ada lima hal yang harus dipelihara dalam mewujudkan kebutuhan *Daruriyat* yaitu

1. Menjaga agama
2. Menjaga jiwa
3. Menjaga keturunan

27 Lihat Muhammad Mushtafa al-Syalabi, *Ta'lim al-Ahkam*, (Mesir: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah), h. 281. Lihat juga Yusuf Hamid al-Alim, *Al-Maqashid al-Am Li al-Syari'atal-Islamiyyah* (Cet. I; Saudi Arabiyah, al-Dar al-Alamiyyah li al-Kitab al-Islamiyyah, 1994), h 149. bandingkan dengan Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, LPPM), h. 101.

28 Abi Ishak al-Syatibi, *op.cit.*, h. 6

4. Menjaga harta

5. menjaga akal<sup>29</sup>

Sebagai contoh, ibadah seperti, shalat, zakat, puasa dan haji bertujuan untuk melindungi agama.

#### b. Hajiyat

Hajiyat adalah sesuatu yang dibutuhkan dari segi keleluasaan (*tawassu'*) dan menghilangkan kesempitan yang mengarah kepada kesulitan (*masyaqqah*). Akan tetapi rusaknya hajiyat tidak sampai merusak kemaslahatan yang ada pada tingkat daruriyat. Sebagai contoh, pada ibadah, rukhsah dalam shalat dan puasa diberikan karena sakit atau bepergian yang jika tidak diberikan akan memberikan kesulitan dalam shalat dan puasa.<sup>30</sup>

#### c. Tahsiniyyat

Tahsiniyyat adalah mengambil sesuatu yang sesuai dengan kebaikan adat dan menjauhi keadaan-keadaan yang mengotori atau menodai/menjadi aib yang dalam pandangan akal<sup>31</sup>

Pembagian tujuan *syara'* pada tiga hal tersebut, sekaligus menunjukkan atau didasarkan pada peringkat kepentingan/kebutuhan dan skala prioritas. Tingkat *daruriyat* lebih tinggi daripada tingkat *hajiyat*, dan tingkat *hajiyat* lebih tinggi daripada tingkat *tahsiniyyat*.<sup>32</sup>

Kategorisasi tujuan *syara'* di atas akan semakin nampak jelas apabila terjadi perbenturan antara tuntutan yang bersifat dharuriyat dengan yang bersifat hajiyat atau tahsiniyyat. Apabila terjadi perbenturan antara dharuriyat dan hajiyat, maka yang didahulukan adalah

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, h. 8.

31 *Ibid.* H. 9.

32 Fathurrahman Djamil, *op.cit.*,

tingkat dharuriyat. Contoh, apabila ada seorang dokter laki-laki menghadapi pasien perempuan yang terancam jiwanya dan diperlukan operasi untuk penyelamatan. Memelihara jiwa si pasien masuk dalam kategori daruriyat. Tetapi untuk melakukan tuntutan ini ia harus melihat aurat perempuan yang hukumnya terlarang pada tingkat hajiyat. Pada kasus ini, kepentingan daruriyat harus didahulukan. Oleh karena itu, dokter dibenarkan melihat aurat pasien ketika dioperasi.<sup>33</sup>

Dari segi kandungan *masalahah*, *Ushuliyyun* mengkategorikan *masalahah* ke dalam dua hal, yaitu sebagai berikut:

1. *Maslahah al-'ammah* yaitu kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan orang banyak. Kemaslahatan umum yang dimaksud tidak berarti untuk kepentingan semua orang, tetapi bisa berbentuk kepentingan mayoritas umat atau kebanyakan umat. Misalnya, para ulama membolehkan membunuh penyebar bid'ah yang dapat merusak akidah umat, karena menyangkut kepentingan orang banyak.
2. *Maslahah al-khashshah*, yaitu kemaslahatan pribadi, seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang (*maqfud*).<sup>34</sup>

Dari segi berubah atau tidaknya *masalahah*, Mushtafa Syalabi mengkategorikan *masalahah* dalam dua bentuk,

33 Amir Syarifuddin, *op.cit.*, h. 215. lihat juga Fathurrahman Djamil, *op.cit.*, h. 126-134.

34 kategorisasi *masalahah* ini sangat berkait dengan prioritas mana yang harus didahulukan apabila antara kemaslahatan umum bertentangan dengan kemaslahatan pribadi. Dalam pertentangan kedua *masalahah* ini, Islam mendahulukan kemaslahatan umum daripada kemaslahatan pribadi. Fathurrahman Djamil, *op.cit.*, h. 116-117.

yaitu sebagai berikut:

1. *Maslahah al-tsabitah*, yaitu *maslahah* yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman, misalnya berbagai kewajiban ibadah, seperti shalat, puasa, zakat dan haji.
2. *maslahah al-mutaghayyirah*, yaitu *maslahah* yang dapat berubah sesuai dengan perubahan tempat dan waktu, serta subjek hukum, *maslahah* seperti ini berkaitan dengan permasalahan mu'amalah dan adat kebiasaan, seperti dalam masalah makanan yang berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah yang lain.<sup>35</sup>

Dari segi keberadaan *maslahah* dalam perspektif hukum *syara'*, *maslahah* terbagi ke dalam tiga bagian, yaitu:

1. *Maslahah al-mu'tabrah* yaitu *maslahah* yang didukung oleh *syara'*. Maksudnya ada petunjuk dari Syari', baik langsung atau tidak langsung yang memberikan penunjuk pada adanya *maslahah* yang menjadi alasan dalam menetapkan hukum. Contoh dalil *nash* yang menunjuk langsung kepada *maslahah*, misalnya adanya larangan mendekati perempuan yang sedang haidh dengan alasan haidh itu adalah penyakit. Hal ini disebut *maslahah* karena menjauhkan diri dari kerusakan atau penyakit. *Maslahah* ini didukung oleh *nash* QS. Al-Baqarah (2): 22
2. *Maslahah al-Mulghah* (*maslahah* yang ditolak), yaitu *maslahah* yang dianggap baik oleh akal, tetapi bertentangan dengan ketentuan *nash*. Contoh yang umumnya dikemukakan oleh ushuliyun pada kategori ini adalah adanya seorang raja (orang kaya) yang melakukan pelanggaran hukum, yaitu mencampuri istrinya

35 Muhammad Mushtafa al-Syalabi, *op. Cit.*, h. 281-287.

di siang hari pada bulan ramadhan. Seorang mufti dari Andalus yang bermazhab maliki memberi hukuman dengan disuruh berpuasa dua bulan berturut-turut, karena sanksi inilah yang akan membuatnya jera. Pertimbangan ini memang baik dan masuk akal, bahkan sejalan dengan tujuan Syari' dalam menetapkan hukum, yaitu menjerakan orang dalam melakukan pelanggaran. Namun sanksi ini bertentangan dengan *nash* karena dalam *nash* hukumannya adalah secara berturut-turut memerdekakan seorang hamba sahaya, memberi makan orang miskin, kalau tidak sanggup baru sanksinya adalah berpuasa dua bulan berturut-turut.<sup>36</sup>

3. *Maslahah al-Mursalah*, yaitu apa yang dipandang baik oleh akal, sejalan dengan tujuan *syara'* dalam menetapkan hukum, namun tidak ada petunjuk *syara'* yang memperhitungkannya dan tidak ada pula petunjuk *syara'* yang menolaknya.<sup>37</sup>

Kategorisasi *maslahah* yang dikemukakan terakhir ini merupakan rambu-rambu yang telah digariskan oleh ahli hukum Islam klasik agar hukum Islam tidak melenceng dari ruh *syari'at* Islam. Dengan adanya kategori ini, hukum Islam diharapkan tetap dalam bingkai ajaran Islam yang orisinal. Akan tetapi pada sisi lain, kategori ini akan terasa sebagai pemasangan terhadap hukum Islam sehingga bisa jadi hukum Islam menjadi statis dan tidak sesuai dengan kebutuhan zaman modern. Hal ini bisa dilihat pada adanya upaya pembaharuan hukum Islam yang digagas oleh Munawir Syadzali. Salah satu yang digagas oleh Munawir Syadzali adalah perlunya pembaharuan hukum

36 Yusuf Hamid al-Alim, *op.cit.*, h 150-151.

37 Ahab al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II (Cet. II; Mesir: Dar al-Fikr, 2004), h. 770-771.

waris yang ada dalam Al-Qur'an, yaitu 2:1 menjadi 1:1 untuk laki-laki dan perempuan.

Munawir Syadzali melalui konsep reaktualisasi ajaran Islam. Ia mulai melemparkan gagasannya pada tahun 1985 dengan menggugah pembagian waris 2:1. Yang melatarbelakangi pemikirannya ada 2. Pertama, adanya sikap mendua di dalam masyarakat Islam. Di satu sisi secara normatif dalam menerima ketentuan *nash*. Akan tetapi di sisi lain, dalam prakteknya telah mendahului ketentuan *nash*. Kedua, tindakan-tindakan legislasi Umar bin Khattab memberikan interpretasi baru secara rasional dalam pelaksanaan suatu ketentuan hukum, perlu dijadikan pola reformulasi hukum Islam.<sup>38</sup>

Kalau menurut teori kategorisasi *masalahah* yang disebut terakhir di atas, maka apa yang dikemukakan oleh Munawir Syadzali ini masuk dalam kelompok kategorisasi *masalahah mulghah* (*masalahah* yang tertolak). Dengan demikian, apa yang dikemukakan oleh Munawir Syadzali ini mentok dengan sendirinya. Mungkin inilah yang melatarbelakangi sehingga gagasan Munawir Syadzali ini belum terakomodasi dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), padahal KHI ini adalah salah satu buah jerih payah yang juga digagas di saat Munawir Syadzali masih menjabat sebagai Menteri Agama RI.

### C. Relevansi *Maqashid Al-Syari'ah* dengan Pembaharuan Fiqh

*Ijtihad* secara etimologi berarti bersungguh-sungguh dalam menggunakan tenaga, baik fisik maupun pikiran. Adapun menurut istilah sebagaimana yang dikemukakan

38 Lihat Sulastomo, et.al (eds), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h. 87-88.

oleh Abu Zahrah adalah pengerahan kemampuan seorang ahli *fiqh* akan kemampuannya dalam upaya mengistinbathkan hukum yang berhubungan dengan amal perbuatan dari dalilnya yang terperinci.<sup>39</sup> Dari defenisi ini, tersirat makna bahwa pihak yang mengerahkan kemampuan itu adalah ahli *fiqh*, yaitu *mujtahid* dan tempat menemukan hukum itu adalah dalil Al-Qur'an dan *Hadis*.

Pola istinbath hukum atau lebih familiar dikenal dengan pola penalaran ushul fiqh adalah pola penemuan hukum Islam yang terdiri atas tiga pola penalaran, yaitu pola penalaran *bayani*, pola penalaran *ta'lili* dan pola penalaran *istislahi*.<sup>40</sup>

Pola penalaran *bayani* ini digunakan untuk menjelaskan teks Al-Qur'an dan Hadis dalam menetapkan hukum dengan menggunakan analisa kebahasaan. Yang dimaksud dengan kaidah kebahasaan adalah kaidah-kaidah yang dirumuskan oleh para ahli bahasa dan kemudian diadopsi oleh para ulama ushul fiqh untuk melakukan pemahaman terhadap makna lafadz sebagai hasil analisa induktif dari tradisi kebahasaan bangsa Arab sendiri.<sup>41</sup>

Pola penalaran *ta'lili* digunakan untuk menggali dan menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat dalam *nash* baik secara *qath'i* maupun *zhanni* dan juga tidak ada *ijma'* yang menetapkan hukumnya akan tetapi pada penggalian *illat* hukum.<sup>42</sup>

39 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dār al-Fikr al-Araby, 1958), hlm. 379.

40 H.M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer*, (Cet. I; Jakarta: Gang Persada Press, 2007), hlm. 112.

41 Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta: eLSAS, 2008), hlm. 44.

42 Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam ...*, hlm. 46.

Pola penalaran *istislahi* dipergunakan untuk menggali, menemukan dan merumuskan hukum syara' dengan berdasar pada kemaslahatan manusia dalam rangka memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (Ma'ruf Amin, 2008: 47-48).

Tujuan Hukum Islam merupakan salah satu kajian dalam bidang ushul fiqh. Akan tetapi perkembangan lebih lanjut menggambarkan bahwa tujuan hukum Islam ini juga menjadi wilayah kajian utama dari filsafat hukum Islam. Hal ini tentunya tidak mengherankan karena inti kajian filsafat hukum, termasuk filsafat hukum Islam adalah mencari hakikat dari hukum, termasuk hakikat tujuan hukum Islam.

Meskipun keberadaan tujuan hukum Islam masih debatable di kalangan ahli hukum Islam, akan tetapi dengan merujuk pada *nash-nash* (Al-Qur'an dan Hadith), dapat dipastikan bahwa hukum Islam memiliki tujuan yang sangat jelas yaitu untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat.

Tujuan hukum Islam memiliki peran yang sangat signifikan dalam upaya pembaharuan hukum Islam. Peran yang dimaksud bisa menjadi pengawal juga sekaligus bisa menjadi argumen kestetisan hukum Islam. Teori hukum Islam tentang *taghayur al-ahkam bi taghayyur al-azman wa al-imkan* yang sudah menjadi postulat hukum, bisa jadi tidak efektif apabila dihubungkan dengan salah satu teori kategorisasi *masalahah (masalahah al-mulghah)* yang telah digariskan oleh ahli hukum Islam klasik.

#### **D. Peluang dan Tantangan Pembaharuan Fiqh**

Tidak dapat dipungkiri bahwa di era modern ini, tuntutan yang mengarah kepada upaya pembaharuan dan pengembangan fiqh (hukum Islam) semakin gencar

disuarakan. Tuntutan ini bukan hanya diarahkan kepada materi hukum, tetapi juga berkenaan dengan metodologi penalaran (*istinbat*) dan model pendekatan yang digunakan dalam penalaran tersebut.

Tuntutan pembaharuan hukum Islam di atas lahir sebagai efek bola salju (*snowing ball effect*) dari gugatan pembaharuan pemikiran Islam yang telah disuarakan sejak awal abad ke-19. Hanya saja, gugatan pemikiran pada masa itu lebih mengarah kepada pembaharuan pemikiran kalam dan politik Islam. Gugatan pembaharuan pemikiran Islam sendiri timbul sebagai upaya *desakralisasi* terhadap warisan pemikiran Islam yang telah mencapai derajat *unthought*.

Akibat sikap pensakralan ini, seperti ditulis oleh Amin Abdullah, pemikiran keagamaan menjadi *taken for granted*, tidak boleh disentuh, tidak boleh dikupas atau dikritisi, dan harus diakui kebenarannya begitu saja, tanpa diperlukan kajian dan telaah serius terhadap latar belakang yang mendorong munculnya pemikiran keagamaan tersebut.<sup>43</sup>

Berkait dengan fenomena di atas, muncul pemikiran tentang perlunya pembaharuan keagamaan terutama pembaharuan Hukum Islam. Hal yang tidak bisa dipisahkan dengan diskusi pembaharuan Hukum Islam adalah ijtihad. Lebih tepatnya ijtihad kontemporer. Tulisan ini hendak mengangkat peluang dan tantangan yang akan muncul dalam rangka mewujudkan Pembaharuan *fiqh*.

Ijtihad merupakan kerangka metodologi yang sangat mendasar dalam tradisi perkembangan hukum Islam. Karena ijtihad berkembang dengan baik, maka

43 Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: Lkis, 1996), hal. 7.

dalam sejarah tercatat perkembangan hukum Islam yang menemukan puncak kejayaannya dengan melahirkan mujtahid-mujtahid besar (imam mazhab) yang karyanya tetap lestari sampai sekarang. Karena ijtihad pula, hukum Islam pernah memasuki era kegelapan (periode *taqlid/jumud*). Hal tersebut terjadi disebabkan karena peluang ijtihad ditutup dan yang berkembang kemudian adalah *taqlid* dan fanatik mazhab (Umar Sulaiman al-Asyqar, 2001: 45).

Ijtihad juga merupakan aktifitas utama dalam fiqh yang merupakan salah satu mainstream pemikiran yang sangat berpengaruh dalam kehidupan umat Islam di seluruh dunia Islam. Hal ini dilatari oleh peran utama ijtihad adalah untuk menyelaraskan antara Al-Qur'an dan Hadis dengan kehidupan umat Islam di berbagai tempat yang masing-masing memiliki perbedaan dari segi budaya, etnis, adat istiadat, sosiologis dan geografis. (Yusuf Qardhawi, 1993: 21).

Di era modern ini, banyak muncul tokoh/pemikir hukum Islam yang berusaha Al-Qur'an dan Hadis dengan kehidupan umat Islam. Muhammad Shahrur merupakan salah seorang tokoh pemikir hukum Islam yang sangat *concern* terhadap kajian fiqh kontemporer dalam kerangka menyelaraskan antara Al-Qur'an dan Hadis dengan kehidupan umat Islam yang dipengaruhi pelbagai persoalan kontemporer. Gagasan Muhammad Shahrur terhadap metodologi fiqh bisa dikatakan sangat berbeda dengan metodologi fiqh imam mazhab yang selama ini dpegang teguh oleh masyarakat muslim di seantero dunia.

Sebagai contoh, Muhammad Shahrur memberikan pembacaan baru tentang hukuman hudud. Dalam Surat an-Nur memuat ayat-ayat hukum (*ummul kitab* dan *ar-risalah*) dan ayat-ayat *bayyinat* (Al-Qur'an). Semua hukum yang terdapat di dalamnya tergolong *fara'idh*, kewajiban

yang diwajibkan oleh Allah kepada hamba-hamba-Nya untuk meringankan kepayahan, kesulitan dan kesempatan dan memberikan kelonggaran.

Surat ini diawali dengan soal hukuman terhadap pezina. Allah berfirman: "*Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka cambuklah tiap seorang dari keduanya 100 kali, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kalian untuk menjalankan agama Allah, jika kalian beriman kepada Allah dan hari akhir dan hendaklah pelaksanaan hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman. Laki-laki yang berzina tidak menikahi melainkan perempuan yang berzina, atau perempuan musyrikah dan perempuan yang berzina tidak menikahi melainkan laki-laki yang berzina atau laki-laki yang musyrik, yang demikian itu diharamkan bagi orang-orang yang beriman* (an-Nur: 2,3).

Menurut Shahrur, terdapat kelonggaran dalam penerapan hukuman pelaku zina. Pemberian atau keringanan itu terletak pada syarat-syarat pelaksanaan *had* (putusan hukuman) yang mengharuskan hadirnya empat orang saksi. Hal ini hampir mustahil. Jika hanya ditemukan tiga orang saksi yang bersumpah menyaksikan perbuatan kotor antara laki-laki dan perempuan, maka hukuman cukup 83 kali di bawah bab qazhaf. Artinya faridah di sini bukan untuk mengalahkan bentuk (*syakl*) hukuman atas kandungan (*madmun*) tetapi untuk menggugurkan laqab zina, meski perbuatan keji itu benar-benar terjadi. Hukuman dibatasi pada perbuatan keji yang dilakukan secara terang-terangan. Untuk diketahui dalam kasus pembunuhan, cukup hanya dengan satu saksi. (Muhammad Shahrur, 1996: 61).

Artinya perilaku keji antara laki-laki dan perempuan tidak dikatakan zina kecuali jika disertai adanya 4 orang saksi. Shahrur mendefenisikan:

1. Hubungan seks laki-laki perempuan yang tidak sah secara *syar'i* (hukum agama) = *fahisyah* (perbuatan keji)
2. Hubungan seks laki-laki-perempuan yang tidak sah secara *syar'i* (hukum agama) + empat orang saksi = zina (Muhammad Shahrur, 1996: 61).

Dengan begitu, tidak diperbolehkan melekatkan julukan pezina (untuk laki-laki dan perempuan) kecuali terhadap laki-laki dan perempuan yang melakukan perilaku keji disertai adanya 4 orang saksi. Karena perbuatan pezina, dengan sendirinya mewajibkan dilaksanakannya hukuman. Karenanya Allah berfirman "... dan janganlah berbelas kasihan pada keduanya..." selain perbuatan keji (*fahisyah*) kategori lain yang dikaitkan dengan zina adalah *su'u as-sabil* (jalan yang buruk). Firman Allah: "... dan janganlah kamu mendekati perbuatan zina sesungguhnya itu merupakan perbuatan keji dan jalan yang buruk. Zina = tindakan keji + 4 orang saksi dilaksanakan hukuman cambuk (*sa'a sabila*). Tindakan keji bergeser dari kedudukannya sebagai dosa terhadap Allah, jika dilakukan tidak terang-terangan, menjadi perbuatan nista terhadap manusia (masyarakat) jika dilakukan secara terang-terangan sehingga masyarakat berhak menjatuhkan hukuman cambuk sebagai imbalan perbuatan nista tersebut (Muhammad Shahrur, 1996: 62).

Dengan mengkaji salah satu contoh di atas, maka dapat dikemukakan bahwa Shahrur memberikan pembacaan baru (mengembangkan metodologi *fiqh* kontemporer) terhadap Al-Qur'an yang tentu saja berbeda dengan hasil ijtihad imam mazhab yang sampai saat ini masih dipegang oleh mayoritas umat Islam di seantero dunia.

### 1. Peluang Pembaharuan Fiqh

Berkait dengan pentingnya pembaharuan *fiqh* dalam

menghadapi persoalan-persoalan kontemporer, maka ada beberapa peluang yang harus dicermati, antara lain:

#### 1. Fleksibilitas *fiqh*

Sebagaimana pemikiran Islam lainnya, *fiqh* pada dasarnya merupakan hasil ijtihad ulama, yang berarti produk pemikiran manusia. Bagaimanapun pemikiran itu muncul tidak lain sebagai respon kreatif dalam mengisi atau menyikapi semangat zaman yang berlangsung. Bukti yang dapat diberikan untuk memperkuat asumsi ini adalah banyaknya perbedaan pendapat yang lahir dalam menyikapi suatu persoalan, sejak periode sahabat hingga sekarang. Hal ini menunjukkan bahwa para *fuqahā'* pada tiap-tiap masa mempunyai pandangan, metode dan alat yang berbeda selama proses berpikir tersebut dilakukan. Pelembagaan perbedaan inilah yang kemudian melahirkan berbagai pemahaman dalam bentuk 'aliran' yang disebut mazhab *fiqh*.

Secara sederhana *fiqh* – dalam arti sempit - adalah pengetahuan praktis tentang tata cara pelaksanaan syari'at dan karena merupakan suatu jenis disiplin ilmu, ia juga berarti sebuah produk; yaitu hasil pemikiran *fuqahā'*. Disini harus ditegaskan bahwa yang bersifat permanen dan tidak dapat diubah adalah syari'at yang berasal dari wahyu Allah dan terekam dalam bentuk al-Qur'an dan al-Sunnah.

#### 2. Maraknya semangat membuka pintu ijtihad

Dalam sejarah perkembangan *fiqh*/hukum Islam, terdapat masa yang diklaim sebagai masa tertutupnya pintu ijtihad. Masa ini oleh sejarawan disebut sebagai era taklid. Era taklid ini dapat dilihat pada pembabakan sejarah oleh para ahli. Syaikh Muhammad al-Khudari Bek menerangkan bahwa *fiqh* Islam itu terdiri atas

6 periode yaitu: (1). *Tasyri'* pada masa Rasul yang merupakan sumber rujukan *fuqahā'* sesudahnya. (2). *Tasyri'* pada masa sahabat besar. Periode ini berakhir setelah berakhirnya *al-Khulafā' al-Rasyidūn*. (3). *Tasyri'* pada masa sahabat kecil. Periode ini berakhir menjelang akhir abad I Hijriyah. (4). *Tasyri'* pada masa terbentuknya *fiqh* sebagai salah satu disiplin ilmu. Periode ini berakhir pada akhir abad III Hijriyah. (5). *Tasyri'* pada masa masuknya persoalan-persoalan *fiqhiyyah* dalam kancah perdebatan dan munculnya pengarang-pengarang kitab yang besar dengan berbagai persoalan. Periode ini berakhir dengan berakhirnya *Daulat al-Abbasiyah* di Baghdad. (6). *Tasyri'* pada periode *taqlid* yaitu sesudah periode ke lima di atas sampai sekarang.<sup>44</sup>

Seiring dengan kesadaran umat Islam terhadap kebutuhan ijtihad, maka memasuki dunia modern umat Islam bangkit dengan semangat baru untuk membuka pintu ijtihad. Semangat ini, di antaranya dibawa oleh Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Mahmud Syaltut, Fazlur Rahman dan sebagainya.<sup>45</sup> Terbukanya semangat membuka pintu ijtihad ini merupakan peluang yang besar untuk memecahkan persoalan-persoalan kontemporer.

### 3. Tersedianya fasilitas yang serba canggih

Dengan kecanggihan yang ada saat ini, menjadi peluang yang cukup besar untuk melakukan ijtihad. Yusuf Qardawi, setelah menjelaskan pandangan ulama kontemporer tentang perlunya ijtihad kontemporer,

44 Syaikh Muhammad al-Khudāri Bek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islām* (Beirut : Dār al-Fikr, t.th), hlm. 4.

45 Yusuf Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, [Terj.] (Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hlm. 20.

menyatakan bahwa ada beberapa hal yang menjadi peluang besar bagi terwujudnya ijtihad kontemporer. Di antaranya:

- Buku-buku ilmiah dan sumber-sumbernya lebih mudah didapatkan oleh para peneliti.
- Sekarang telah ditemukan sarana pendukung ijtihad dan penelitian seperti alat cetak (tulisi), foto copy serta komputer.<sup>46</sup>

Lebih lanjut Yusuf Qardhawi menjelaskan bahwa dengan kecanggihan yang ada sekarang membuka peluang munculnya mujtahid mutlak.

## 2. Tantangan Pembaharuan Fiqh

Menarik untuk ditelaah lebih lanjut adalah mengapa sebahagian Umat Islam terpaku pada hasil pemikiran ulama-ulama terdahulu tanpa berkeinginan untuk mengembangkan apa yang telah ada tersebut? Bukankah seperti disinyalir oleh Khaled M. Abou El Fadl, salah satu penyebab terjadinya kekacauan di bidang hukum Islam pada masa sekarang adalah tidak adanya pengembangan terhadap tujuan dan metodologi hukum Islam untuk bisa dipertemukan dengan kemajuan epistemologi, hermeneutika, dan teori-teori sosial modern.<sup>47</sup>

46 *Ibid.*, hlm. 19-20.

47 Seperti dijelaskan oleh Abou El-Fadl, ada empat penyebab terjadinya kekacauan hukum Islam di zaman modern ini, yaitu *Pertama*, kekacauan timbul karena peran "dokter" yang seharusnya menghasilkan resep hukum telah diambil alih oleh "para apoteker". *Kedua*, karena diskursus hukum Islam yang terjadi hanya menitikberatkan aspek hukum semata, dengan tidak mempertimbangkan persoalan dan atau konsekuensi yang timbul akibat dari penerapan hukum tersebut. *Ketiga*, adanya kelemahan kompetensi dalam menerapkan tujuan-tujuan metodologi hukum Islam. *Keempat*, tidak ada pengembangan terhadap tujuan dan metodologi hukum Islam untuk bisa dipertemukan dengan kemajuan epistemologi,

Salah satu analisis yang diberikan adalah bahwa selama ini Umat Islam terkurung dalam empat paradigma dalam memandang fiqh.<sup>48</sup> Keempat paradigma tersebut adalah paradigma kewahyuan, kesatuan, idealisme, dan stabilitas. Pada *paradigma kewahyuan*, aturan yang disebut hukum Islam diyakini tidak boleh terkena intervensi akal manusia karena hukum tersebut kebenarannya bersifat mutlak; berasal dan diatur dengan wahyu, sementara *paradigma kesatuan* melandasi pandangan bahwa hukum Islam adalah hukum Tuhan maka seharusnya hukum Islam itu hanya ada satu macam saja untuk seluruh umat manusia.

Adapun *paradigma idealisme* berangkat dari kenyataan sejarah bahwa kitab-kitab fiqh pada umumnya ditulis oleh para fuqahā' dan bukan para hakim (qāḍī). Akibatnya fiqh yang dihasilkan lebih mengekspresikan hal-hal yang ideal daripada realita, sehingga fiqh semakin hari semakin jauh dari kenyataan masyarakat. *Paradigma stabilitas* sendiri lebih merupakan lanjutan (akibat) dari adanya ketiga paradigma sebelumnya. Karena hukum Islam hanya ada satu, maka secara konseptual hukum Islam tidak menerima adanya variasi. Dari dimensi waktu, ini berarti hukum Islam itu harus stabil, statis dan tidak boleh mengalami perubahan. Sebagai akibatnya kitab-kitab fiqh menjadi beku dan resisten terhadap perubahan.

Untuk dapat memuluskan upaya pengembangan hukum Islam melalui ijtihad kontemporer, tidak ada jalan

---

hermeneutika, dan teori-teori sosial modern. Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-Wenang Dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 124

48 Atho' Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 372-375

lain kecuali merubah keempat paradigma di atas yang telah terlanjur melekat pada diri umat Islam. Alternatif perubahanparadigma tersebut adalah dengan menawarkan dan menumbuhkan empat paradigma baru sebagai lawan dari masing-masingnya. Keempat paradigma alternatif tersebut adalah *paradigma rasionalitas*, *keragaman*, *realitas*, dan *paradigma perubahan*.<sup>49</sup>

Satu hal yang harus dipertegas dalam pengembangan ijtihad kontempore bahwa upaya tersebut tetap harus beranjak dari tradisi hukum Islam yang telah ada. Kesadaran ini harus dibangun karena pengembangan keilmuan Islam tidak berangkat dari ruang kosong mengingat banyaknya khazanah yang ada (*turāth*) dan praktek hukum terkini pun tidak dapat dipisahkan dari masa lalu.

Namun harus dibedakan antara meniru masa lalu secara membuta dengan mengembangkan masa lalu secara kreatif. Atau dalam ungkapan lain, melebur dalam tradisi dengan segenap gerak dan gelombangnya dengan menjadikan tradisi sebagai produk kebudayaan manusia, sebagai produk ilmiah yang senantiasa berkembang.<sup>50</sup> Berangkat dari kesadaran semacam inilah pengembangan kajian hukum Islam dilakukan dengan menggalakkan ijtihad kontemporer.

Agar ijtihad kontemporer terwujud pada zaman modern ini dalam kerangka metodologis, maka harus diarahkan kepada tiga aspek utama pembentuk bangunan ilmu, yaitu aspek sejarah, metodologi, dan filosofis.

### 1. Aspek sejarah

Pengembangan aspek ini harus diarahkan pada kajian

---

49 *Ibid.*

50 Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), hal. ix;

sejarah kritis dengan fokus sejarah sosial dan sejarah teori ilmu. Hal ini dilakukan agar para pengkaji fiqh mengetahui apa, mengapa dan bagaimana perkembangan suatu peristiwa sejarah terjadi dan atau sebuah teori ilmu terumuskan. Pengembangan kajian ini berangkat dari suatu argumen bahwa apa saja terjadi dan dihadapi manusia dalam kehidupannya, kesemuanya mempunyai temporalitas atau historisitas yang semuanya berawal dari waktu.

Sejarah hukum Islam yang dipelajari selama ini lebih bersifat “pemberitahuan” tentang apa yang terjadi pada masa lalu. Pengajarannya juga mengarah kepada indoktrinasi bahwa memang seperti itulah sejarah hukum Islam, tanpa berupaya mempertanyakan “mengapa” terjadi seperti demikian (*taken for granted*). Padahal suatu peristiwa sejarah terjadi sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor; baik sosial, ekonomi, politik, budaya, dan lain-lain.

Di sinilah problem mendasar kaum muslim modern. Menurut W.C. Smith, sejarah harus direhabilitasi agar berjalan lagi dengan kekuatan penuh, sehingga masyarakat Islam sekali lagi dapat maju ke depan.<sup>51</sup>

Sasaran akhir dari kajian kritis ini diharapkan dapat merubah paradigma umat Islam dalam memandang dan menyikapi sejarah masa lalunya; dalam hal ini sejarah perkembangan hukum Islam dan teori keilmuan yang membentuknya. Mungkin dapat disebutkan beberapa karya yang telah merintis kajian sejarah sosial kritis hukum Islam, antara lain adalah trilogi buku Ahmad Amin, yaitu *Fajr al-Islām*, *Duhā al-Islām*, dan *Žuhr al-Islām*. Sedangkan untuk kajian teori hukum Islam

51 Pemikiran semacam ini juga digagas oleh Fazlurrahman. Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Cet. VI; Bandung: Mizan, 1996), hlm. 187.

adalah buku-buku Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence, Ijma' dan Qiyas* (ketiganya telah dialihbahasakan ke dalam Bahasa Indonesia), dan tulisan Wael B. Hallaq, *A Theory of Islamic Legal Theories* (diterjemahkan dengan judul “Sejarah Teori Hukum Islam”).

## 2. Aspek Metodologi

Akhir-akhir ini upaya pengembangan metodologi hukum Islam telah mulai mengambil bentuk yang lebih substansial, berupa pengembangan (dan atau pembaharuan) ilmu ushul fiqh karena ilmu ini merupakan alat untuk mengeluarkan hukum dari dalil-dalil *naṣṣ*. Jika sebelumnya upaya pengembangan tersebut lebih berupa gagasan semata, maka perkembangan terakhir menunjukkan adanya tawaran-tawaran yang lebih bersifat metodologis, seperti Muhammad Syahrur dengan teori batas-nya (*naẓariyat al-hudūd* atau *theory of limit*).

Prinsip yang harus diperpegangi adalah bahwa ilmu ushul fiqh sama dengan produk pemikiran hukum Islam lainnya yang nota bene merupakan bentukan sejarah karena itu sangat dipengaruhi oleh semangat zaman yang melingkupinya. Bahkan jika perhatian diarahkan kepada ilmu ushul fiqh klasik, para *uṣūliyyūn* mempunyai paradigma yang berbeda dalam perumusannya sehingga melahirkan teori ilmu yang berbeda pula. Adanya perbedaan paradigma ini jelas menunjukkan bahwa keuniversalan nilai-nilai ushul fiqh terletak pada dalil-dalil yang menjadi sumber perumusan ilmu ini, bukan pada kebenaran ilmunya.

## 3. Aspek filosofis

Sebagai suatu disiplin ilmu, sudah selayaknya apabila hukum Islam juga mengembangkan aspek aksiologi yang

selama ini relatif terabaikan. Dalam pengembangan nilai guna (manfaat) ini, kajian hukum Islam harus berpijak dari satu titik awal 'untuk apa syari'at diturunkan'.

Jika pertanyaan ini dapat dirumuskan dengan baik dan disepakati jawabannya, maka upaya selanjutnya adalah merumuskan nilai-nilai umum (universal) yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah untuk menjadi landasan dalam penetapan hukum. Nilai-nilai universal tersebut harus memuat prinsip-prinsip dasar dalam setiap persoalan hukum. Contohnya nilai keadilan, standar HAM menurut Islam, prinsip-prinsip dasar dalam beribadah, bermuamalah, dan lain-lain. Bahkan kajian filosofis ini juga diharapkan mampu merumuskan kaidah-kaidah fiqhiyah dan kaidah-kaidah keilmuan lainnya yang dapat mengakomodir perubahan zaman.

Ketiga aspek di atas, merupakan tantangan yang besar yang harus diwujudkan dalam kerangka mewujudkan ijtihad kontemporer sehingga Hukum Islam bisa beradaptasi dengan situasi dan kondisi zaman modern tanpa harus menyimpang dari bingkai ajaran Islam.

## BAB V

### BIOGRAFI ALI YAFIE

#### A. Latar Belakang Keluarga Ali Yafie

Ali Yafie-yang nama aslinya Muhammad Ali- adalah buah hati dari pasangan K.H. Muhammad Yafie dengan Maccaya. Ia lahir pada tanggal 1 september 1926 di sebuah desa Pantai bernama Wani Donggala, Sulawesi Tengah.<sup>1</sup>

Ali Yafie tumbuh dan berkembang dari keluarga pecinta ilmu dan keluarga terpandang. Kakeknya, Syaikh Abdul Hafidz Bugis, adalah salah satu dari tiga ulama terkemuka Indonesia yang menjadi guru besar pertama di Masjidil Haram, Mekah, Arab Saudi.<sup>2</sup>

Syaikh Abdul Hafidz Bugis mewariskan banyak kitab, khususnya pada bidang hukum dan fikih. Sebagian besar dari kitab-kitab itu adalah berbahasa Arab dan sebagian lainnya berbahasa Melayu dan lontar (Bahasa bugis). Kitab-kitab warisan sang kakek inilah yang sangat kuat membentuk khazanah intelektual Ali Yafie.<sup>3</sup>

1 Lihat Haidar Bagir dan Syafiq Basri, *Ijtihad dalam Sorotan* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1994), hlm. 8

2 Dua ulama lainnya adalah Syaikh Nawawi al-Bantani (wafat sekitar tahun 1896) dan Syaikh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1860 - 19116). Lihat, Jamal D. Rahman (ed), et.al, *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung Mizan bekerjasama dengan Bank Muamalat Indonesia (BMI), 1997), hlm.3.

3 Lihat "Anak Pesisir yang Tak Kenal Pesta Ulang Tahun",

Bapak Ali Yafie, K.H. Muhammad Yafie, juga adalah seorang ulama. Ia dididik langsung oleh Syaikh Abdul Hafidz. Potret perjalanan sang ayah tidak banyak diketahui, kecuali bahwa ia adalah seorang guru agama yang berpindah-pindah tempat.<sup>4</sup> Kondisi ini terjadi karena adanya permintaan masyarakat untuk mengajar atau membuka Madrasah (mendirikan Madrasah baru), atau karena ada desakan situasi.

Pada saat terjadi perang dunia II, Muhammad Yafie terpaksa mengungsi dari Pare-pare ke Rappang. Maklum, ketika itu situasi kacau, tak menentu, penuh teror dan ancaman, karena Jepang masuk ke Indonesia dan memporak-porandakan Belanda.<sup>5</sup>

Ibu Ali Yafie, Maccaya, yang amat ia cintai meninggal dunia sebelum hijrah ke Rappang. Sementara kondisi saat itu - karena efek dari perang Asia Timur Raya-rakyat Sulawesi Selatan dan daerah-daerah lain sangat menderita. Mereka sangat sulit memenuhi kebutuhan hidup, bahkan pada yang primer sekalipun. Padi hasil cocok tanam mereka dirampas oleh Jepang untuk kepentingan perang. Bahkan pakaian yang ada di pasar hanya rajutan dari kulit-kulit kayu. Karena kondisi yang serba sulit inilah, kekayaan Muhammad Yafie dari warisan Syaikh Abdul Hafidz dirampok orang. Dengan demikian, praktis keluarga Muhammad Yafie pun hidup sangat sederhana.<sup>6</sup>

---

[Laporan], Republika, 5 September 1997.

4 Hal ini tidak berarti bahwa Muhammad Yafie tidak memiliki *capability* dan kesempatan untuk menduduki suatu jabatan. Bahkan ia sering ditawarkan untuk menjadi *Qa«i*, namun ia selalu menolaknya. Baginya ia tidak mau duduk dalam jabatan-jabatan resmi dan memilih menjadi guru agama dan *da'i* yang mandiri, tidak terikat dengan penguasa. Lihat Jamal D. Rahman. *op. cit.*, hlm. 5 - 6.

5 Lihat *ibid.*, hlm. 4.

6 Lihat *ibid.*

Kondisi yang serba sulit ini, tidak menjadikan Muhammad Yafie surut dalam menjalankan tugas sebagai seorang guru agama. Dia tetap mengajar dari satu tempat ketempat yang lain. Di mana pun dia tinggal, Dia selalu mengumpulkan sejumlah santri bersama anak-anaknya untuk dididik secara ikhlas. Tercatat bahwa Muhammad Yafie pernah memimpin sebuah sekolah dengan ratusan murid. Sekolah ini dibiayai oleh seorang tokoh Makassar yang bernama Abdurrahim. Muhammad Yafie juga mendirikan dan mengasuh sebuah pesantren yang bernama Nasrul Haq di Amparita, atas bantuan Andi Sulolipo Raja, Kepala Distrik Amparita.<sup>7</sup>

Bagi Muhammad Yafie, masyarakat adalah tempat curahan seluruh pengabdian hidupnya. Di masyarakat inilah ia membina keluarganya. Ia dikaruniai oleh Tuhan sembilan anak; empat anak laki-laki dan lima anak perempuan. Anak pertamanya adalah K. Muhammad As'ad (mantan pegawai kantor Depag Kabupaten Pare-pare dan pernah menjadi anggota DPRD Pare-pare). Anak kedua dan ketiga - Husein dan Idrus - adalah dosen IAIN Palu (Sekarang STAIN Palu, penulis) dan Camat Pangkep. Adapun anak perempuannya, masing-masing bernama Muzainah (anak keempat), Manar (anak keenam), Amirah (anak ketujuh), dan Khadijah (anak bungsu). Kelima anak perempuannya ini, masing-masing sudah berkeluarga, kecuali yang bungsu.<sup>8</sup>

Ali Yafie sendiri adalah anak yang kelima. Dalam usia 18 tahun ia menikah dengan Siti Aisyah. Hasil dari perkawinannya dengan Sitti Aisyah ini memberikan karunia kepadanya empat orang putra, yaitu Saefuddin, Helmi, Azmi, dan Badruttaman.<sup>9</sup>

---

7 *Ibid.*, hlm. 5

8 Lihat *ibid.*, hlm. 6

9 *Ibid.*

## B. Latar Belakang Pendidikan Ali Yafie

Pada pembahasan sebelumnya, telah dikemukakan secara sepintas bahwa Ali Yafie adalah sosok yang lebih banyak dibentuk oleh pendidikan non formal (pesantren<sup>10</sup>). Namun, stigma tersebut tidaklah berarti bahwa Ali Yafie tidak pernah mengenyam pendidikan formal.

Pendidikan formal Ali Yafie yang pertama kali ditempuh adalah Sekolah Dasar umum yang disediakan pemerintah kolonial Belanda bagi rakyat biasa di Parepare.<sup>11</sup> Di sekolah ini Ali Yafie menamatkan pendidikan formalnya. Pendidikan formal ini adalah pendidikan formal yang pertama sekaligus terakhir yang ditempuh oleh Ali Yafie (*the last but not least*).

Pendidikan formal Ali Yafie yang hanya sebatas Sekolah Dasar umum, menurut penulis, wajar-wajar saja karena kondisi atau masa Ali Yafie dalam pendidikan formal berada dalam kondisi yang serba sangat sulit. Oleh

---

10 Penting dikemukakan di sini bahwa pesantren pada masa Ali Yafie sangat berbeda dengan pesantren masa kini. Pada masa Ali Yafie, Pesantren termasuk dalam lingkup pendidikan non formal. Namun, sejak tahun 1974, setelah dikeluarkannya Surat Keputusan Bersama Tiga Menteri (Menteri Dalam Negeri, Menteri Pendidikan, dan Menteri Agama) yang menetapkan bahwa mulai saat itu ketiga tingkat pendidikan Madrasah yaitu; Ibtidaiyyah, Tsanawiyah, dan Aliyah disetarakan dengan SD, SMP, dan SMA. Dengan demikian pesantren termasuk dalam kategori pendidikan formal. Lihat Zakiah Daradjat, dkk, *Ilmu Pendidikan Islam* (Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 1996), hlm. 97 – 99.

11 Lihat Martin Van Bruinessen, *Traditionalist Muslims in a Modernizing World: The Nahdhatul Ulama Indonesia's New Order Politics, Factional Conflict and The Search For a New Discourse* (Manuskrip), diterjemahkan oleh Farid Wajidi dengan judul, *NU: Tradisi, Relasi-relasi, Pencarian Wacana Baru* (Cet. III; Yogyakarta: LKIS. 1999), hlm. 287.

karena Indonesia masih dalam kekuasaan penindasan penjajah Jepang. Namun kondisi yang dihadapi oleh Ali Yafie ini, tidak menjadikan dirinya berhenti total dari dunia pendidikan. Pendidikannya selanjutnya ia lakoni melalui pesantren dan belajar (baca : berguru) secara individu kepada guru-guru atau kiai yang memiliki otoritas keilmuan dalam bidang keagamaan (studi ilmu-ilmu keislaman).

Pendidikan non-formal Ali Yafie berawal dari pendidikan yang diberikan oleh ayahnya – Muhammad Yafie – sendiri. Sebagaimana telah dikemukakan pada pembahasan sebelumnya bahwa Muhammad Yafie gemar mengumpulkan anak-anak dan mengajar mereka bersama dengan anak-anak kandungnya. Kegiatan pengajaran ini dilakukan setiap sore dengan menggunakan kitab kuning. Ali Yafie dalam usia 5 tahun sudah belajar kitab kuning, ikut belajar bersama mereka, yang mana pelajaran yang diajarkan adalah ilmu fikih.<sup>12</sup>

Metode yang dipakai oleh Muhammad Yafei dalam mengajar anaknya adalah sorogan.<sup>13</sup> Dalam pelaksanaan metode ini sang ayah membacakan terlebih dahulu kitab yang diajarkan kemudian ia menerjemahkannya. Setelah itu ia menyuruh para murid – termasuk Ali Yafie – untuk menghafalkan apa yang sudah diajarkan. Selanjutnya ia mengajukan beberapa pertanyaan untuk

---

12 Lihat Ali Yafie, *Wacana Baru*, *op. cit.*, hlm. 6

13 Metode Sorogan ini adalah model pengajaran yang bersifat non klasikal yang merupakan ciri khas dari pondok pesantren. Metode sorogan menurut Muhaimin adalah proses belajar mengajar individual, dimana sang murid membacakan suatu kitab dihadapan guru, apabila ada kesalahan dalam membacanya, maka guru langsung mengoreksinya. Lihat Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam : Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, (Cet. I; Bandung: PT. Trigenda Karya, 1993), hlm. 300.

mengetahui/menguji pelajaran yang telah diberikan termasuk penguasaan *nahwu*<sup>14</sup> dan *jaraf*<sup>15</sup>nya serta penguasaan terjemahnya. Para santri akan dianggap lulus setelah benar-benar memahami atau menguasai apa yang telah diajarkan.<sup>16</sup>

Pada usia 12 tahun, melalui bimbingan sang ayah, Ali Yafie termasuk santri yang mampu membaca kitab kuning.<sup>17</sup> Dengan modal kemampuan membaca kitab kuning ini, ia kemudian dikirim oleh ayahnya untuk belajar pada beberapa kiai terkenal di Sulawesi Selatan. Di antaranya adalah Syaikh Ali Mathar,<sup>18</sup> Syaikh Haji Ibrahim,<sup>19</sup> Syaikh Mahmud Abdul Jawad,<sup>20</sup> Syaikh As'ad Sengkang,<sup>21</sup> Syaikh Ahmad Bone<sup>22</sup> dan Syaikh

- 
- 14 Nahwu merupakan salah satu dari ilmu-ilmu Bahasa Arab yang mengkaji tentang *al-Kalimat al-Arabiyyah* (kata-kata Arab) dari segi *I'rab* dan *Bina'* (kondisi struktur kalimat). Lihat Syaikh Mustafa Galayainy, *Jami' al-Durs al-Arabiyyah* (Cet. XXI; Beirut: Al-Maktabat al-Ashriyyah, 1987), hlm. 9.
- 15 *Farf* juga merupakan salah satu dari ilmu-ilmu Bahasa Arab. Obyek kajiannya adalah bentuk-bentuk kata Bahasa Arab, lihat *ibid.*, hlm. 8.
- 16 Lihat Jamal D. Rahman, (ed.), *op.cit.*, hlm. 6-7.
- 17 *Ibid.*
- 18 Syaikh Ali Mathar adalah paman Quraish Shihab, ahli tafsir terkemuka saat ini yang merupakan pimpinan Pesantren Aunur Rafiq di Rappang. *Ibid.*,
- 19 Syaikh Haji Ibrahim adalah ulama terkenal di Sidrap. *Ibid.*
- 20 Syaikh Mahmud Abdul Jawad adalah ulama Madinah yang hijrah ke Bone. Di Bone inilah kemudian ia menetap dan mendirikan Pesantren al-Amiriyah atas bantuan Raja setempat. Lihat *ibid.*
- 21 Syaikh As'ad Sengkang adalah seorang ulama yang juga terkenal dan berwibawa di Kabupaten Wajo. Lihat *ibid.*, hlm. 8
- 22 Syaikh Ahmad Bone adalah ulama terkenal di Ujung Pandang (sekarang Makassar, penulis). Dia pernah menjabat ketua Pengadilan Tinggi Agama Ujung Pandang dan meninggal

Abdurrahman Firdaus.<sup>23</sup>

Pada Syaikh Ali Mathar, Ali Yafie memperdalam Ilmu Fiqhi yang telah diajarkan ayahnya, antara tahun 1939 sampai 1944. Pada Syaikh ini, Ali Yafie belajar pagi hingga siang hari bersama santri-santri Pesantren Ainur Rafiq. Pada malam hari, Ali Yafie menyempatkan diri belajar pada Syaikh Haji Ibrahim. Namun tidak seperti di Pesantren Syaikh Ali Mathar, di mana Ali Yafie belajar bersama kawan-kawannya, kepada Syaikh Haji Ibrahim dia belajar sendirian.<sup>24</sup>

Pada tahun 1943 sampai 1944, Ali Yafie belajar pada pEsantren Al-Amiriyah Bone yang dipimpin oleh Syaikh Mahmud Abdul Jawad. Di sini Ali Yafie belajar bersama santri-santri lain dengan menggunakan Bahasa Arab sebagai bahasa pengantar.<sup>25</sup>

Kemudian pada tahun 1945, Ali Yafie berguru pada Syaikh Ahmad Bone di saat-saat terakhir hayat sang guru. Pada saat yang sama ia juga belajar kepada Syaikh As'ad Sengkang. Di samping itu ia juga berguru kepada Syaikh Abdurrahman Firdaus. Pada Syaikh yang disebut terakhir ini, Ali Yafie tidak hanya mempelajari Ilmu Fiqh seperti pada ulama-ulama sebelumnya. Namun ia juga mempelajari Tafsir dan Sastra Arab dengan Bahasa Arab sebagai Bahasa pengantar. Dari ulama ini pula, Ali Yafie memperoleh banyak informasi tentang "gaung" pembaharuan yang digerakkan oleh tokoh-tokoh Islam, terutama di Mesir.<sup>26</sup>

---

dalam usia 101 tahun. Lihat, *ibid.*, hlm. 7-8.

- 23 Syaikh Abdurrahman Firdaus adalah ulama pengembara asal Makkah. Pengembaraannya melintasi India, Malaysia, Filipina dan Sulawesi. Kemudian ia memutuskan untuk menetap di Sulawesi dan menetap di Jampea Pinrang dan wafat di Pare-pare. Lihat *ibid.*, hlm. 8.
- 24 Lihat. *Ibid.*
- 25 *Ibid.*, hlm. 7.
- 26 Sofyan A. Kumba dan Muhammadiyah Amin (ed.), *K.HLM.*

Di antara tokoh-tokoh yang diperkenalkan oleh Syaikh Abdurrahman Firdaus kepada Ali Yafie melalui metode dialog dan diskusi adalah Jamaluddin al-Afgani,<sup>27</sup> Muhammad Abduh<sup>28</sup> dan Rasyid Ridha.<sup>29</sup>

Demikianlah sekelumit perjalanan Ali Yafie dalam pentas pendidikan formal dan informal (pesantren). Kalau diperhatikan latar pendidikan Ali Yafie secara seksama, maka akan ditemukan “keunikan” bahwa Ali Yafie mampu muncul sebagai Ahli fikih dalam pentas nasional, meskipun pendidikan formalnya hanya sampai pada jenjang Sekolah Dasar umum.

---

*Ali Yafie, Jati Diri Tempaan Fiqih* (Cet. I; Jakarta: FKMPASS, 2001), hlm. 30.

- 27 Jamaluddin Al-Afgani adalah tokoh yang sangat terkenal dengan Pan-Islamismenya dan merupakan perintis modern Islam (Pembaharuan Islam), khususnya aktifisme anti-imperialis. Ia lahir dan mendapat pendidikan Syiah di Iran. Lihat Nikkie R Eddie, “Sayyid Jamaluddin al-Afgani”, dalam Ali Rhmena (ed), *Pionners of Islamic Revival*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dengan judul *Para Perintis Zaman Baru Islam* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1996), hlm. 17-20.
- 28 Muhammad Abduh adalah salah seorang tokoh pemikir Islam modern. Ia dikenal sebagai Sarjana, pendidik, mufti, teolog dan pembaharu. Dia lahir di Mesir pada tahun 1849 dan meninggal pada 11 Juli 1905. Proyek utama pembaharuannya adalah di bidang pendidikan dengan memasukkan pendidikan umum ke al-Azhar. Lihat Yuonne Yazbeck Haddad, Muhammad Abduh: Perintis Pembaharuan Islam, dalam Ali Rahena (ed), *Pioneers of Islamic Revival*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dengan judul *Para Perintis Zaman Baru Islam*, (Cet. II; Bandung: Mizan, 1996), hlm. 36-59.
- 29 Rasyid Ridha adalah murid Muhammad Abduh yang terdekat. Ia lahir pada tahun 1865 di al-Qalamun satu desa di Lebanon yang letaknya tidak jauh dari kota Tripoli (Suria) menurut keterangan ia berasal dari keturunan Husain, cucu Nabi Muhammad saw. Lihat. Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Cet. IX: Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 69

Bahkan yang lebih menarik lagi adalah ia diberi gelar Guru Besar (Professor) dalam bidang ilmu fikih oleh Institut Al-Qur’an (IIQ), Jakarta.<sup>30</sup> Suatu gelar yang merupakan lambang supremasi yang paling tinggi dalam dunia pendidikan.

Pengakuan guru besar dalam Ilmu fikih ini, tidak hanya terkait dengan latar belakang pendidikannya seperti yang dikemukakan di atas. Namun juga berkaitan dengan kiprahnya dalam pengabdian kepada umat.

### C. Kiprah Ali Yafie

Sebagaimana telah dipaparkan di atas, bahwa Ali Yafie adalah sosok yang memiliki banyak aktifitas, baik skala lokal maupun skala Nasional. Di antara aktifitas Ali Yafie dapat dikemukakan sebagai berikut :

#### 1. Guru dan Muballigh

Sebagai seorang yang concern terhadap ilmu-ilmu keagamaan, maka kiprah perdana Ali Yafie setelah melalui proses pendidikan di Pesantren dan pendidikan dari ahli-ahli agama adalah menjadi seorang guru agama.

Kiprah Ali Yafie sebagai guru agama berawal ketika dia membantu ayahnya, K.H. Muhammad Yafie, mengajar di Madrasah Ibtidaiyah di Amparita. Jam mengajarnya ketika itu adalah sore hari.<sup>31</sup>

Karena dikenal sebagai guru agama, maka pada zaman penjajahan Jepang Ali Yafie diangkat menjadi *muballigh* dan juru penerang dalam *Jam’iyyah Islamiyyah*

---

30 Lihat Jamal D. Rahman (ed.), *op.cit.*, hlm. 40 dan lihat juga Ahmad Azhar Basyir, et.al. *Ijtihad Dalam Sorotan* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1994), hlm. 8.

31 Madrasah Ibtidaiyah, tempat Ali Yafie pertama kali mengajar, adalah Madrasah yang didirikan ayahnya sendiri pada tahun 1940 atas permintaan raja setempat. Lihat Jamal D. Rahman (ed.), *op.cit.*, hlm. 12.

yang dibentuk oleh Jepang. Oleh karena itu, bersama para *muballigh* dan juru penerang lainnya, dia mengikuti penataran selama seminggu di Ujungpandang (sekarang Makassar, penulis).<sup>32</sup>

Pada tahun 1974, Ali Yafie meninggalkan Amparita (Sidrap) dan hijrah ke Pare-pare. Karena diminta mengabdikan (mengajar) di DDI (*Darul Da'wah Wa-al Irsyad*) sebuah lembaga pendidikan yang dipelopori dua ulama yaitu Syaikh Abdurrahman Firdaus dan K.H. Abdurrahman Ambo Dalle. Di DDI ini, Ali Yafie di samping sebagai guru ia juga tetap menjalankan profesi sebagai *muballigh*. Pada saat yang sama Ali Yafie dipercaya menjadi Sekretaris Umum Pengurus Besar (PB) DDI hingga tahun 1957. Sejak tahun 1955 Ali Yafie juga dipercaya menjadi kepala bagian organisasi PB DDI Tahun 1963. Kemudian, antara 1963 – 1966 ia dipercaya menjadi ketua umum PB DDI. Setelah itu Ali Yafie dipercaya menjadi ketua majelis pembina PB DDI hingga kini.<sup>33</sup>

Di sela-sela kesibukannya di lembaga DDI Ali Yafie juga aktif pada Departemen Agama Pare-pare. Pada tahun 1951 ia diangkat menjadi pegawai Departemen Agama Pare-pare.<sup>34</sup>

Setelah Ali Yafie lepas dari kepengurusan (Ketua Umum PB DDI), ia kemudian terjun ke lembaga politik yang membawanya ke Ujungpandang. Namun aktifitasnya sebagai guru agama dan sebagai *muballigh* tidak pernah berhenti.

Hal ini terbukti dari partisipasinya pada pelbagai seminar, diskusi serta pertemuan-pertemuan ilmiah lainnya. Di manapun ketika ia di Jakarta.

Di Ujungpandang kemudian, sejak tahun 1965 hingga 1971 ia mengajar di Fakultas Ushuluddin IAIN Ujungpandang dan menjadi Dekan Fakultas ini.<sup>35</sup> Di

32 *Ibid.*, hlm. 12-13

33 Lihat, *ibid.*, hlm. 12

34 *Ibid.*,

35 Lihat Martin Van Bruinessen, *loc.cit.*

samping sebagai dosen ia juga tetap aktif memberikan ceramah-ceramah agama di luar IAIN Alauddin Ujungpandang. Di antara kegiatan ceramahnya tersebut adalah ia secara rutin memberikan ceramah agama Islam setiap malam Jum'at kepada para mahasiswa di Mushalla APDN (Akademi Pemerintahan Dalam Negeri) Ujungpandang (Makassar).<sup>36</sup>

Di Ujungpandang juga ia mengabdikan sebagai tenaga pengajar di Universitas Muslim Indonesia (UMI) dari tahun 1959 hingga tahun 1989.<sup>37</sup>

Pada tahun 1971, karena terpilih sebagai anggota MPR RI mewakili NU, Ali Yafie hijrah ke pusat (baca : Jakarta).<sup>38</sup> Kesibukannya sebagai anggota DPR RI, sekali lagi, tidak membuatnya lupa dengan dunia pendidikan. Bahkan di Jakarta inilah, kepiawaiannya sebagai ahli agama-utamanya penguasaan fikih - semakin terasa dan teruji. Keterlibatannya dalam forum-forum ilmiah intensitasnya semakin meningkat. Ia sering diundang untuk membawakan makalah dan ceramah-ceramah agama. Di antara forum yang dihadiri adalah Forum Pengajian Qur'an Hadis (FPQH) Universitas Islam Nusantara Bandung,<sup>39</sup> *Mudzakarah*,<sup>40</sup> Yayasan Wakaf Paramadina

36 Lihat, M, Riyas Rasyid, "Kiai Haji Ali Yafie: Potret Perdamaian Ulama-Umara", dalam Jamal D. Rahman (ed.), *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun K.HLM. Ali Yafie* (Cet. I; Jakarta: Mizan bekerja sama dengan Bank Muamalat Indonesia, 1997), hlm. 233.

37 Lihat, *ibid.*, hlm. 234.

38 Jamal D Rahman (ed.), *op.cit.*, hlm. 31.

39 Forum ini adalah forum yang dibentuk oleh Pusat Pengkajian Islam Lembaga Penelitian dan Pengabdian Pada Masyarakat UNINUS pada setiap Rabu pagi mulai jam 06.00-09.00. Lihat K.HLM. Abdurrahman Wahid, et.al, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Cet. II; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. vii-ix.

40 *Mudzakarah* ini adalah kegiatan MUI Aceh semacam seminar yang dirangkaikan dengan Rapat Kerja MUI Aceh. Di

Jakarta,<sup>41</sup> dan berbagai forum Ilmiah lainnya.<sup>42</sup>

Puncak dari perjalanan Ali Yafie sebagai guru sekaligus muballigh adalah ketika ia diangkat sebagai guru besar di bidang ilmu fikih – bindang yang sejak usia 12 tahun ia geluti- pada Institut Ilmu Alquran (IIQ). Jakarta dan juga guru besar kajian Islam terpadu (*Dirasat Islamiyah*) Universitas-Syafi'iyah, Jakarta pada tanggal 12 Oktober 1991.<sup>43</sup>

## 2. Aktifis NU

Keterlibatan Ali Yafie dalam Ormas (Organisasi Masyarakat) Islam sekaliber NU dimulai ketika ia masih menjabat sebagai Sekretaris Umum PB DDI Pare-pare. Saat itu ia aktif di Nahdatul Ulama (NU) cabang Pare-pare.<sup>44</sup> Jabatan pertamanya adalah sebagai Ketua Syuriah Dewan Pimpinan Cabang NU Pare-pare.<sup>45</sup>

---

sini Ali Yafie sering diundang sebagai pemateri. Lihat Prof. Ali Hasymi, "Seperti Kelapa, Semakin Tua Semakin Kental Santannya, dalam Jamal D Rahman, et.al, *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan bekerja sama dengan Bank Muamalat Indonesia, 1997), hlm. 317.

41 Lihat Viktor I Tanja, "Ketergantungan Umat Beragama dan Kecenderungan Baru K.HLM. Ali Yafie", dalam Jamal D Rahman, et.al, *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan bekerja sama dengan Bank Muamalat Indonesia, 1997), hlm. 352.

42 Keterlibatan Ali Yafie dalam berbagai kegiatan ilmiah dapat dilihat lebih detail pada pembahasan karya-karya Ali Yafie.

43 Lihat Jamal D. Rahman (ed.), *op.cit.*, hlm. 40 dan lihat juga Ahmad Azhar Basyir, et.al. *loc. cit.*

44 Lihat *ibid.*

45 Pada masa ini NU merupakan sebuah partai politik Islam sejak tahun 1952. kemudian pada tahun 1983 organisasi NU kembali kepada khittah 1926 yaitu berpegang teguh pada kepribadiannya berjuang untuk kepentingan gerakan agama, politik dan sosial. Lihat, Alwi Shihab, *Al-Tashawuf Al-Islami<sup>3</sup> wa Atsaruhu Fi Al-Tasawwuf Al-Indunisi Al-Ma'ashir*, diterjemahkan

Aktifitas Ali Yafie di NU membawanya untuk mengikuti *muktamar* ke 25 di Surabaya.<sup>46</sup> Pada tahun 1979 ia kembali mengikuti *muktamar* ke 26 di Semarang<sup>47</sup> selanjutnya pada tahun 1981 ia mengikuti musyawarah nasional di Kaliurang di mana dalam Munas ini ia menangani *al-mas'ail al-diniyah*.<sup>48</sup> Kemudian pada tahun 1984 Ali Yafie kembali mengikuti *muktamar* ke 27 di Situbondo. Tugas Ali Yafie pada *muktamar* ini adalah aktif dalam komisi yang membahas masalah NU dan pembangunan.<sup>49</sup> Dan *muktamar* ke 28 di Krapyak.<sup>50</sup>

Sebagai seorang tokoh yang aktif di NU, Ali Yafie termasuk di antara tokoh-tokoh yang dihormati dan disegani di kalangan NU. Hal ini tercermin dari jabatan

---

oleh Muhammad Nursamad dengan judul *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2001), hlm. 210-211.

46 Pada *muktamar* ini sudah mulai bergulir gema untuk kembali ke khittah 1926. Lihat Jamal D. Rahman (ed.), *op. cit.*, hlm. 14.

47 Pada *muktamar* ini warga NU semakin menyadari bahwa struktur politik Orde Baru telah mengalami perubahan mendasar yang tidak menguntungkan NU. Kondisi ini semakin menggemakan untuk kembali ke khittah 1926. lihat *ibid.*, hlm. 15-16.

48 Musyawarah Nasional terjadi pergantian Rais dan Syuriahlm. K.HLM. Bisri Syamsuri meninggal satu tahun setelah *muktamar* Semarang. Ia kemudian digantikan oleh Ali Maksum. Lihat. *Ibid.*

49 Hasil *muktamar* di Situbondo ini diantaranya, NU secara resmi keluar dari gelanggang. Politik praktis. Lihat, *ibid.*, hlm. 17-18.

50 *Ibid.*, hlm. 19. Secara umum keterlibatan Ali Yafie dalam setiap *muktamar* lebih banyak dalam Bahtsul Masail. Setiap *muktamar* beliau memegang tanggung jawab di komisi *Mas'ail Diniyah* bersama Kiai Radi Salehlm. Selanjutnya lihat. Ilyas Ruchiyat, "setelah kasus SDSB itu", dalam Jamal D. Rahman (ed.), *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafi*, (Cet. I; Bandung: Mizan Bekerja sama dengan Bank Muamalat Indonesia, 1997), hlm. 328.

yang diduduki Ali Yafie dari *muktamar* ke *muktamar*. Pada *muktamar* NU di Semarang (1979) dan Situbondo (1984) dia terpilih sebagai Rais. Pada *muktamar* Krapyak (1989) dia diangkat sebagai wakil Rais. Kemudian setelah Kiai Ahmad Siddiq meninggal dunia pada tahun 1991 dia bertindak sebagai *Rais*<sup>2m</sup>.<sup>51</sup>

Jabatan lain yang dipegang oleh Ali Yafie di NU ini adalah sebagai pemimpin Lembaga Kemaslahatan Keluarga (IKK).<sup>52</sup> Selama satu periode. Lembaga ini didirikan NU untuk mendukung program KB (Keluarga Berencana) pemerintah.<sup>53</sup>

Keberhasilan Ali Yafie di NU ini, dengan menduduki posisi-posisi sentral dan strategis PBNU, nampaknya tidak berakhir dengan baik (*happy ending*). Hal ini terjadi berawal dari hebohnya kasus SDSB yang melanda PBNU. Dalam sebuah pertemuan ICMI di Bali, ada berita yang mengagetkan. Ketika itu, Ali Yafie ditanya masalah tentang PBNU menerima bantuan dan pengelola SDSB.<sup>54</sup> Ali Yafie kemudian mengecek kebenaran berita tersebut. Setelah dia memeriksa dokumen-dokumen yang ada yang meyakinkan bahwa masalah SDSB bukan sekedar berita tapi kenyataan, maka dia mengundurkan diri dari PBNU.<sup>55</sup>

Pengunduran diri Ali Yafie dari kepengurusan PBNU

51 Lihat Martin Van Bruinessan, *op.cit.*, hlm. 287-288.

52 Penamaan lembaga ini dengan lembaga kemaslahatan keluarga, bukan lembaga kesejahteraan, karena penggunaan kata kemaslahatan itu jauh lebih dinamis ketimbang kata-kata yang lain seperti sakinah, kesejahteraan, dan lain sebagainya. Lihat Abdul Muchith Muzadi, "K.HLM. Ali Yafie dan Peran Transformasi Sosialnya", dalam Jamal D. Rahman (ed.), *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan bekerja sama dengan Bank Muamalat Indonesia, 1997), hlm. 315-316.

53 Lihat Jamal D. Rahman (ed.), *op.cit.*, hlm. 19-20.

54 Lihat, *ibid.*, hlm. 24.

55 Lihat, *ibid.*

ini sebenarnya dengan mengajukan persyaratan, agar mau dan bersedia kembali menduduki jabatan dengan catatan dana haram harus dikembalikan dan pihak-pihak yang terlibat diberi sanksi pemecatan. Setelah rapat gabungan *Syuriah Tanfidziyah* diadakan dan hasilnya sidang pleno memutuskan sekjen PBNU K.H. Ghaffar Rahman diberhentikan dan memberi peringatan keras kepada K.H. Abdurrahman Wahid (Ketua Umum PBNU), maka Ali Yafie pun bersedia kembali menduduki jabatan *Rais*<sup>2m</sup> dan bersedia menandatangani maklumat PBNU tanggal 6 Desember 1992.<sup>56</sup>

Namun, pada Konferensi Besar (Konbes) NU di Bandar Lampung yang berlangsung tangga; 20 - 26 Januari 1992 Ali Yafie kembali mengajukan pengunduran dirinya dari kepengurusan PBNU. Alasan Ali Yafie mengundurkan diri adalah dia tidak rela melihat lembaga *Syuriah* berada terus menerus dalam keadaan *wujuduhu ka 'adamih*. Dalam arti keadaan yang menjadikan lembaga itu tidak berfungsi sebagaimana mestinya seperti kasus SDSB.<sup>57</sup>

Hasil keputusan konbes akhirnya menerima pengunduran diri Ali Yafie. Untuk mengisi jabatannya, forum konbes mengangkat K.H. Ilyas Ruchyat pimpinan Pondok Pesantren Cipasung, Tasikmalaya sebagai PJS (pejabat sementara) *Rais*<sup>2m</sup> dan K.H. sebagai PJS wakil *Rais*<sup>2m</sup>.<sup>58</sup>

Dengan diterimanya hasil pengunduran diri Ali Yafie dari kepengurusan PBNU di konbes Bandar Lampung, maka berakhirilah aktifitas Ali Yafie di organisasi Islam yang terbesar di Indonesia.

56 "K.HLM. Ali Yafie: Saya Tak Relia *Syuriah* di Langkahi" (*Laporan Khusus*) Panji Masyarakat, No. 709, 1-11 Februari 1992, hlm. 27.

57 *Ibid.*, hlm. 27-28.

58 *Ibid.*,

### 3. Kiprah di Gelanggang Politik

Seperti dikemukakan sebelumnya bahwa di sela-sela keaktifan Ali Yafie di PBDDI di Pare-pare ia juga aktif di NU yang pada saat itu termasuk salah satu kontestan partai politik. Keaktifan Ali Yafie di NU Pare-pare ini berkisar tahun 1952. Jabatan pertama yang dipegang Ali Yafie adalah pertama yang dipegang Ali Yafie adalah ketua Syuriah Pare-pare.

Sebagai ketua Syuriah, Ali Yafie kemudian dipercaya menjadi anggota DPRD (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah) Pare-pare sejak 1953 sampai 1958.<sup>59</sup> Inilah langkah awal dari kiprah Ali Yafie pada lembaga legislatif.

Selanjutnya, pada tahun 1959 Ali Yafie pindah ke Ujung Pandang (Sekarang Makassar), ibukota Sulawesi Selatan). Dua tahun kemudian Ali Yafie menjadi anggota DPRGR (Dewan Perwakilan Rakyat Gotong royong) Tingkat I mewakili NU.<sup>60</sup>

Dalam rentang waktu keanggotaan Ali Yafie sebagai anggota DPRGR Sulawesi Selatan Tenggara, sekitar tahun 1962, pusat memecah Sulawesi Selatan Tenggara menjadi dua yaitu Sulawesi Selatan dengan ibukota Makassar/Ujungpandang dan Sulawesi Utara dengan ibukota Manado. Dengan terpecahnya Sulawesi Selatan Tenggara menjadi 2, maka Ali Yafie menjadi anggota DPRGR Sulawesi Selatan dari tahun 1963 sampai 1969.<sup>61</sup>

Karir politik Ali Yafie selanjutnya semakin meroket setelah ia terpilih sebagai *Rais Syuriah* PBNU pada *muktamar* ke 25 di Surabaya.<sup>62</sup> Sebagai *Rais Syuriah* PBNU maka ia menduduki posisi yang strategis yang tidak lagi hanya menjadi tokoh lokal, tapi juga tokoh nasional.

59 Jamal D. Rahman (ed.), *op.cit.*, hlm. 29.

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*, hlm. 31.

62 Lihat, *ibid.*

Sebagai Rais Syuriah PBNU sekaligus sebagai *Rais Syuriah* NU wilayah Sulawesi Selatan, ia kemudian terpilih menjadi anggota DPR/MPR RI pada tahun 1971. saat itu NU untuk Sulawesi Selatan memperoleh 3 kursi. maka pada tanggal 10 Oktober 1971. seminggu menjelang pelantikan, anggota DPR/MPR-RI dari Sulawesi Selatan yang berjumlah 23 orang berangkat ke Jakarta, termasuk Ali Yafie.<sup>63</sup> Pada tahun 1973 terjadi penyederhanaan partai-partai politik (Partai Persatuan Pembangunan), PDI (Partai Demokrasi Indonesia) dan Golkar (Golongan Karya). Dengan adanya perampingan partai ini maka NU bersama PSII (Partai Serikat Islam Indonesia), MI (Muslim Indonesia), dan Perti (Partai Tarbiyah Islamiyah) bergabung dalam PPP.<sup>64</sup>

Setelah NU dimerger dengan PPP, maka secara otomatis Ali Yafie menjadi anggota DPR mewakili PP (Partai Persatuan Pembangunan). Keterlibatan Ali Yafie di DPR berakhir hingga tahun 1987 setelah itu ia tidak terpilih lagi.<sup>65</sup>

### 5. Kiprah di MUI, ICMI, dan BMI

Ali Yafie, sebagai yang disebut di atas, merupakan tokoh yang banyak mendapat popularitas sebagai *muballigh* (ulama) dan juga sebagai elit politik Islam. Kepopuleran Ali Yafie juga karena keaktifannya di MUI (Majelis Ulama Indonesia), ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) dan BMI (Bank Muamalat Indonesia).

Ali Yafie aktif sebagai pengurus MUI (Majelis Ulama Indonesia) sejak periode 1985-1990. Pada periode selanjutnya yaitu periode 1990-1995 Ali Yafie terpilih

63 Lihat, *ibid.*, hlm. 32.

64 Lihat, Deliar Noer, *Partai Islaam di Pentas Nasional* (Cet. II; Bandung: Mizan, 2000), hlm. 216.

65 Lihat, Jamal D. Rahman (ed.), *op.cit.*, hlm. 39.

sebagai salah seorang ketua MUI yang mewakili unsur NU. Kemudian pada periode 1995-2000, tepatnya tanggal 11 Februari 1999, Ali Yafie dikukuhkan menjadi ketua ketua umum MUI yang disandanginya hingga munas MUI tahun 2000.<sup>66</sup>

Bersamaan dengan pengangkatannya sebagai ketua umum MUI sampai tahun 2000, ia diangkat sebagai Ketua Pengurus Dewan Syariah Nasional yang dibentuk pada tanggal 11 Februari berbarengan dengan rapat pengurus paripurna MUI.<sup>67</sup>

Pada bulan November 1999 Ali Yafie menyatakan minta berhenti dari jabatannya. Namun jajaran pimpinan MUI sepakat pengunduran diri itu harus ditangguhkan hingga musyawarah Nasional MUI.<sup>68</sup> Kemudian pada Munas VI Majelis ulama Indonesia merekomendasikan untuk meminta Ali Yafie bersedia memimpin MUI pada periode 2000-2005. namun Ali Yafie tidak bersedia sehingga ketua umum MUI periode 2000-2005 dinakhodai oleh K.H. Sahal Mahfudh.<sup>69</sup>

Di ICMI. Ali Yafie sebagai salah seorang pendirinya, Ali Yafie menjadi salah seorang wakil ketua I Dewan

---

66 Pengukuhan Ali Yafie sebagai ketua umum MUI adalah untuk mengisi kekosongan ketua umum MUI yang telah berpulang ke Rahmatullah. Lihat "Pengukuhan Prof. K.HLM. Ali Yafie menjadi Ketua Umum MUI" (*Ikhwal Kegiatan*), *Mimbar Ulama*, No. 246/XXI, Februari 1999, hlm. 31.

67 Dewan *Syari'ah* Nasional adalah lembaga ekonomi dan keuangan yang dilaksanakan sesuai tuntutan syariah Islam. Lihat, "Dewan *Syari'ah* Nasional: Mendorong Penerapan Ajaran Islam dalam Kehidupan Ekonomi". *Mimbar Ulama*, No. 246/XXI, Februari 1999, hlm. 14-15.

68 Munas MUI sedianya akan dilaksanakan pada Juli dan Agustus 2000 menjadi April atau Mei 2000. Lihat, "Mundur Dari Ketua MUI" (*Laporan*), *Republika*, 11 Nopember 1999.

69 Lihat Sofyan A. Kumba dan Muhammadiyah Amin, *op. cit.*, hlm. 47-49.

Penasihat. Untuk kepengurusan ICMI 1991 – 1995.<sup>70</sup> Jabatan ini kemudian tetap disandanginya sampai sekarang.

Di BMI (Bank Muamalat Indonesia), Ali Yafie melibatkan diri sejak ide awal sampai proses kelahirannya pada 3 Nopember 1991. keterlibatannya ini kemudian menempatkan dirinya dipilih sebagai anggota Dewan Pengawas Syariah BMI.<sup>71</sup>

## 6. Kiprah Ali Yafie Lainnya

Selain kiprah Ali Yafie dalam berbagai bidang di atas, ia juga dikenal sebagai hakim. Pengabdian sebagai hakim ini beliau lakoni sejak tahun 1959 sampai tahun 1962 di Penadilan Agama Ujungpandang (sekarang Makassar).<sup>72</sup> Selanjutnya pada tahun 1962 sampai dengan tahun 1965 ia menjadi inspektorat Pengadilan Agama Indonesia Timur.<sup>73</sup>

Ali Yafie juga pernah menjadi anggota staf Harian merangkap anggota Dewan Pleno Badan Pembinaan Potensi Karya Kodam XIV Hasanuddin, Ujungpandang (sekarang Kodam VII Wirabuana) dari tahun 1961 sampai tahun 1965.<sup>74</sup>

Demikianlah berbagai aktifitas Ali Yafie yang sangat fantastis dan membanggakan, terlebih bahwa Ali Yafie adalah produk tradisional (pesantren).

---

70 Lihat, "Wajah Pengurus ICMI yang Ditunggu-tunggu" [*Berita dan Komentar*], *Panji Masyarakat*, No. 675, 12-28 Februari 1991, hlm. 18-19.

71 Dewan Pengawas *Syari'ah* merupakan badan khusus yang bertugas mengawasi apakah kebijakan Bank sesuai dengan *Syariat* Islam atau tidak. Lihat, Jamal D. Rahman (ed.), *op.cit.*, hlm. 46-47.

72 Martin Van Bruinessen, *loc.cit.*

73 *Ibid.*

74 Ali Yafie, *Menggagas, loc.cit.*

## D. Karya-karya Ali Yafie

Yang penulis maksudkan karya-karya Ali Yafie di sini adalah karya-karya ilmiah Ali Yafie baik dalam bentuk buku, makalah maupun artikel populer lainnya. Sebagai dipahami bahwa Ali Yafie adalah Guru Besar IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, Guru Besar kajian Institut Ilmu Alquran (IIQ), Jakarta. Dengan demikian dapat dipahami secara rasional bahwa Ali Yafie adalah cendekiawan yang integritas dan *capability*nya dalam wacana ilmiah mendapat pengakuan. Pengakuan akan *capability* Ali Yafie dalam wacana ilmiah ini, tentu saja, karena karya-karya ilmiah yang ia hasilkan.

Berkaitan dengan karya-karya ilmiah Ali Yafie ini, penulis akan membahasnya dalam 3 bagian yaitu: pertama karyanya dalam bentuk buku. Kedua karyanya dalam bentuk makalah atau artikel yang termuat dalam beberapa buku. Serta yang ketiga karya-karya Ali Yafie dalam berbagai forum ilmiah.

### 1. Karya Ali Yafie dalam Bentuk Buku

Sejauh pengamatan penulis sampai saat ini, karya Ali Yafie dalam bentuk buku ada empat buah buku. Masing-masing buku tersebut adalah sebagai berikut :

#### 1. Menggagas Fiqh Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Higga Ukhuwah

Buku ini diterbitkan oleh penerbit Mizan Bandung. Buku yang pertama kali dicetak pada bulan Juni 1994 ini sudah mengalami tiga kali cetakan. Cetakan kedua bulan Oktober 1994, kemudian cetakan ketiga bulan Nopember 1995.

Buku ini terdiri atas lima bagian. Bagian pertama membahas seputar sumber-sumber ajaran Islam. Bagian kedua membahas perkembangan pemikiran

fikih di Indonesia, bagian ketiga tentang pengembangan masyarakat dalam tinjauan Islam, bagian keempat membahas tentang pembangunan ekonomi dalam tinjauan Islam serta yang kelima tentang wanita dan keluarga dalam perspektif ajaran Islam.

#### 2. Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie

Buku yang diedit oleh Jamal D. Rahman ini juga diterbitkan oleh penerbit Mizan bekerja sama dengan Bank Muamalat Indonesia. Buku ini memuat tiga bagian. Bagian pertama tentang biografi dan visi K.H. Ali Yafie, bagian kedua membahas wacana Baru Fiqhi Sosial serta ketiga K.H. Ali Yafie di mata para sahabat.

#### 3. Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan.

Buku ini adalah karya Ali Yafie yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1997 oleh LKPSM Yogyakarta. Secara garis besar, buku ini membahas beberapa persoalan yang dikelompokkan ke dalam 6 bagian. Bagian pertama membahas wacana Islam tentang pendidikan, kesehatan dan pengembangan masyarakat. Bagian kedua, doktrin Islam tentang iptek dan peradaban modern. Bagian ketiga, pemaksaan Islam terhadap dakwah dan pendidikan. Bagian keempat, paradigma pemikiran Fiqhi Indonesia. Bagian kelima, memuat tentang pesan moral Alquran terhadap aspek-aspek pembangunan. Serta bagian ke enam membahas makna subtansi hari-hari besar Islam.

#### 4. K.H. Ali Yafie; Jati Diri Tempaan Fiqih

Buku ini diedit oleh Sofyan A. Kumba dan Muhammadiyah Amin. Penerbitan buku ini terlaksana atas kerjasama Forum Kajian Mahasiswa Pascasarjana Asal Sulawesi Selatan (FKMPASS), Panitia syukuran 75

Tahun K.H. Ali Yafie dan Bank Muamalat Indonesia.

Buku ini terdiri atas tiga bagian. Bagian pertama, Refleksi: Dalam Sorotan Pers yang mencakup empat masalah utama yaitu : Kiprah dan pengabdian, masalah sosial, masalah hukum, masalah *ibadah*, dan *muamalah*. Bagian kedua membahas tentang karakteristik pemikiran Ali Yafie. Bagian ketiga memuat tentang gagasan dan pemikiran Ali Yafie.

Empat buah karya Ali Yafie dalam bentuk buku di atas, adalah referensi primer dalam penulisan tesis ini.

## 2. Karya Ali Yafie dalam Bentuk Makalah/Artikel yang dimuat dalam beberapa buku

Ali Yafie, yang bisa dikatakan sebagai penulis yang produktif, memiliki karya-karya ilmiah yang termuat dalam beberapa buku, yaitu sebagai berikut :

1. Sistem Pengambilan Hukum oleh *al-'Aimmat al-Madzahib*.
2. Sistem Pengambilan Hukum oleh *al-'Aimmat al-Madzahib* (Tanggapan atas Jalaluddin Rakhmat).<sup>75</sup>
3. Posisi *Ijtihad* dalam Keutuhan Ajaran Islam.<sup>76</sup>
4. Konsep-konsep Hukum
5. *Syari'at, Thariqat, Hakikat, dan Makrifat*.
6. Konsep-konsep *Istihsan* dan *Istislah* dan *Maslahat al-Ammah*.
7. Pengertian Wali al-Amr dan Problematika Hubungan Ulama Umara
8. Nasikh Mansukh dalam Alqur'an<sup>77</sup>.

75 Makalah I dan II ini dimuat dalam Abdurrahman Wahid (et.al), *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Cet. II; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. 13-27.

76 Makalah ini dimuat dalam Ahmad Azhar Basyir (et.al), *Ijtihad dalam Sorotan* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1994), hlm. 65 - 85.

77 Makalah 4-8 ini dimuat dalam Nurcholish Madjid (et.al). *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta:

## 3. Karya-karya Ali Yafie dalam berbagai Forum Ilmiah

Dalam forum-forum ilmiah, Ali Yafie adalah salah seorang cendekiawan yang sering diundang membawakan makalah. Di antara makalah-makalah yang pernah disajikan Ali Yafie pada forum-forum ilmiah tersebut adalah:

1. Pemahaman Islam dan Pelaksanaannya di Indonesia, Ditulis pada 23 Mei 1991
2. "Konsep Pembinaan Anak Menurut Islam" Ditulis pada 19 Juli 1991.
3. "Tinjauan Agama Bagi Pendidikan Reproduksi Remaja, Ditulis pada 26 Agustus 1994.
4. "Air Bersih dan Sanitasi Menurut Islam" Ditulis pada 22 Agustus 1992.
5. "Pesantren Dalam Era Globalisasi Dengan Kitab Kuning Tiang Agama". Ditulis pada 27 Juni 1992.
6. Peranan IKK Dalam Menyukkseskan Program Kependudukan dan Keluarga Berencana di Indonesia" Dituuis pada 9 Oktober 1981.
7. Pembangunan dan Pengembangan Kehidupan Beragama, Ditulis pada 9 Agustus 1993.
8. Generasi Muda Islam dalam Tantangan Menghadapi Kemajuan IPTEK, Ditulis pada 30 April 1994.
9. Kontribusi Islam dalam Membangun Peradaban Manusia Modern Yang Beretika, Ditulis 3 Agustus 1992.
10. Kewajiban Intelektual Muslim Memasyarakatkan Nilai-Nilai Alquran, Ditulis pada 29 Juni 1994.
11. Agama dan Perannya di Abad XXI
12. Disain Pendekatan Dakwah Islam, Ditulis pada 15 April 1993.

Yayasan Paramadina, 1995) hlm. 42-50, 85-95, 181-185, 362-367, 595-604.

13. Peran Kampus dalam Dakwah
14. Peran Ulama, Da'i, Muballigh dan Cendekiawan Muslim dalam Meningkatkan Kualitas Pendidikan Agama dalam Masyarakat.
15. Peran Tokoh Masyarakat dalam Pembentukan Kepribadian Pelajar dan Generasi Muda.
16. Analisis Perjuangan Ulama Indonesia, Ditulis pada 12 Maret 1989.
17. Pemasyarakatan Pajak dan Zakat.
18. Perkembangan Ilmu-Ilmu Diniyah dalam Kepustakaan Dunia Islam, Ditulis pada Desember 1988.
19. Relevansi Pemikiran Madzhab dalam Fiqhi Modern, Ditulis pada 21 Desember 1990.
20. Perkembangan Teologi dan Fiqh Dewasa ini, Ditulis pada 15 Januari 1992.
21. Pemahaman Islam Bagi Umatnya, Ditulis pada 11 Oktober 1977.
22. Insan Kamil di Dalam Alquran
23. Kedisiplinan Menurut Islam, Ditulis pada awal 1995.
24. Konsep Pembangunan Aspek Kelautan Dalam Alquran, Ditulis pada 12 Mei 1992.
25. Fungsi Sosial Kurban Sebagai Manifestasi Taqwa, Ditulis pada 25 Juni 1992.
26. Isra' Mi'raj Lepas Landas dari Bumi.<sup>78</sup>

Demikianlah sekelumit karya-karya Ali Yafie yang telah dipersembahkan kepada bangsa Indonesia yang secara otomatis memperkaya khasanah intelektual pemikiran Islam Indonesia.

78 Lihat Ali Yafie, *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan* (Cet. I; Yogyakarta: LKPSM), hlm. 209-213.

## BAB VI

# KONTRIBUSI ALI YAFIE TERHADAP PEMBAHARUAN FIQH DI INDONESIA

### **A. Konsep Pembaharuan Fiqh Ali Yafie dan Hasil-hasil Pemikiran Fiqhnya**

Dalam membahas permasalahan ini, seperti yang terkandung dalam judul sub pembahasan di atas, penulis akan meninjau dari dua aspek. Aspek pertama adalah mengacu pada konsep pembaharuan fiqh Ali Yafie di Indonesia. Aspek kedua adalah hasil-hasil pemikiran fiqh Ali Yafie (tepatnya, hasil-hasil *ijtihad* Ali Yafie) dalam konteks pembaharuan fiqh di Indonesia.

Dari kedua tinjauan inilah, akan ditemukan bagaimana kontribusi Ali Yafie terhadap pembaharuan fiqh di Indonesia.

#### **1. Konsep Pembaharuan Fiqh Ali Yafie**

Pembaharuan adalah term yang kemunculannya sering menggelindingkan wacana yang mengarah pada asumsi: perlukah ia atau tidak? Dalam pemahaman keagamaan, pembaharuan juga menimbulkan polemik tentang perlu atau tidaknya.

Kehidupan dunia ini mempunyai ciri yang sangat nyata yaitu adanya dinamika yang menimbulkan perubahan dan perkembangan dari suatu tahap ke tahap yang lain

dalam dimensi ruang dan waktu secara terus menerus. Dalam kehidupan seperti ini, agama akan berfungsi dan terasa dibutuhkan jika agama juga mempunyai ruang gerak dinamika. Hal inilah yang menjadi argumentasi sederhana Ali Yafie tentang kemestian pembaharuan (*tajdid*) dalam kehidupan beragama. Dalam bukunya, Ali Yafie menulis:... agama Islam. Sekalipun ia terbangun di atas pondasi-pondasi yang tertanam kukuh dan tetap serta yang merupakan hakikat-hakikat kebenaran yang abadi, namun ia penuh dengan kehidupan dan dinamika yang menjadikannya membimbing kehidupan manusia yang bergerak dan berubah terus dari masa ke masa serta berkembang dari suatu keadaan ke keadaan yang lain sepanjang perjalanan sejarahnya.<sup>1</sup>

Tulisan Ali Yafie tersebut di atas menggambarkan bahwa agama Islam adalah agama yang hidup sekaligus agama yang abadi. Ini berarti bahwa agama Islam itu tercermin pada dua hal. *Pertama*, Islam mencakup kesempurnaan, asas-asas kepercayaan dan bimbingan keagamaan, nilai-nilai dasar moral, dan patokan-patokan norma tata kehidupan, sehingga kebutuhan beragama bagi manusia sudah tercukupi dengan keberadaan Islam sepanjang masa. *Kedua*, di dalam Islam tersedia ruang yang cukup luas bagi gerak dan perkembangan yang menjadi ciri kehidupan itu sendiri. Point kedua inilah yang menjadi titik tolak tekanan Ali Yafie dalam hal pembaharuan atau *tajdid*.

Dalil yang menjadi argumentasi beliau tentang adanya konsepsi *tajdid* dalam Islam ada dua. *Pertama*, HR. Sunan Abi Daud yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. bersabda: Allah menampilkan pada kurun tiap abad,

1 Ali Yafie, *Menggagas Fiqhi Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), hlm. 62.

pembaharu bagi umat ini dalam urusan agamanya. *Kedua*, HR. Ahmad, Al-Nasa'i dan al-Hakim yang menyatakan bahwa Rasulullah bersabda supaya kita senantiasa memperbaharui iman kita.<sup>2</sup>

Lengkapanya teks kedua hadis yang dimaksud Ali Yafie tersebut di atas berbunyi:

1. عن رسول الله صل الله عليه وسلم قال: ان الله يبعث لهذه الامم على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها<sup>3</sup>
2. قال رسول الله صل الله عليه وسلم: جددوا ايمانكم قيل يارسو الله وكيف نجدد ايماننا قال اكثروا من قول لاله الا الله<sup>4</sup>

Dari kedua hadis ini, Ali Yafie melihat adanya dua sisi *tajdid* dalam kehidupan beragama di dalam Islam yaitu sisi defensif yakni untuk memelihara dan mempertahankan kemurnian ajarannya dan sisi yang kedua sisi ofensif yaitu untuk memberi ruang gerak bagi dinamika kehidupan dalam rangka penerapan asas-asas kepercayaan dan bimbingan keagamaan, nilai-nilai dasar moral keagamaan dan patokan-patokan norma keagamaan dalam tata kehidupan.<sup>5</sup>

Selanjutnya, Ali Yafie memberikan batasan tentang *tajdid* seperti dapat dilihat dalam rumusannya berikut: *Tajdid* merupakan upaya menerapkan norma-norma agama atas realitas sosial-untuk memenuhi kebutuhan perkembangan masyarakat dengan berpegang

2 Lihat, *ibid.*, hlm. 63.

3 Lihat, Abi Daud Sulaiman bin al-Asy'ast al-Sahrany, *Sunan Abi Daud*, Juz IV, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), hlm. 91.

4 Lihat, Imam Ahmad bin Hambal, *al-Musnad*, Jilid II, (Beirut: Dār al-Fikr, t.thlm.), hlm. 359.

5 Lihat, Ali Yafie, *Menggagas*, *loc.cit.*

pada dasar-dasar (*ushul*) yang sudah diletakkan oleh agama itu-melalui proses pemurnian yang dinamis".<sup>6</sup>

Rumusan Ali Yafie tentang konsep *tajdid* di atas memberikan garis tegas bahwa *tajdid* yang ia maksud bukan berarti mengganti ajaran-ajaran dan hukum-hukumnya yang bersifat mutlak, fundamental dan universal. Hal ini tercermin dari tekanannya yang mengatakan dengan berpegang pada dasar-dasar (*ushul*) yang sudah diletakkan oleh agama.

Lantas di manakah wilayah *tajdid* dalam konsep Ali Yafie? Hal ini dapat dilihat dari ruang gerak *tajdid* yang beliau maksudkan:...*Tajdid* itu mempunyai ruang gerak yang cukup luas dalam hal memperbaharui cara memahami, menginterpretasi, mereformulasikan dan melakukan *toepassing* atas ajaran-ajaran agama yang berada di luar wilayah *qath'iyat* yaitu ketentuan-ketentuan yang sifatnya *ṣanni* yang menjadi wilayah kajian *ijtihad*.<sup>7</sup>

Di sini terlihat Ali Yafie mendasarkan wilayah *tajdid* pada apa yang dirumuskan oleh ulama *ushul* klasik tentang konsep *qath'i* dan *zhanni*. Konsep *zhanni* inilah yang menjadi pusat perhatian Ali Yafie sebagai objek *tajdid*.

Kehati-hatian Ali Yafie dalam membuka kran *tajdid* sangat beralasan karena adanya hegemoni Barat yang mengkhawatirkan. Di Barat diskursus pembaharuan memberikan konklusi bahwa pemahaman berimplikasi pada tatanan yang mengharuskan meninggalkan belenggu gereja atas mereka. Barat kemudian menggelindingkan modernisasi yang bercirikan rasionalisme (serba berdasar akal), sekularisme (pemisahan agama dari sistem sosial) materialisme (pandangan hidup serba benda) dan berujung kepada *ateisme* (pengingkaran terhadap Tuhan).

Mitos modernisasi Barat ini kemudian menguasai pandangan dunia sejak abad ke-17 Masehi sampai sekarang. Paham modernisasi ini kemudian melanda dunia Islam dan mempunyai pengaruh yang nyata dalam mengubah alur konsepsi *tajdid* yang dikenal dalam ajaran Islam. Turki merupakan contoh yang sangat *wādih* (nyata) yang menganut *tajdid* versi Barat.<sup>8</sup>

*Tajdid* di tangan Ali Yafie dengan asumsinya bahwa wilayah *tajdid* dalam lingkup ketentuan-ketentuan yang sifatnya *ṣanni* membawa pesan kehati-hatian dalam menggelindingkan isu *tajdid*. Selanjutnya, ia menekankan bahwa perlu ada perbedaan antara upaya-upaya pembaharuan. Dalam hal ini Ali Yafie mengajukan dua model *tajdid* yaitu: *tajdid urf'* dan *tajdidsyar'i*.<sup>9</sup>

Term *tajdidurf* yang dimaksudkan Ali Yafie adalah pembaharuan yang lebih bersifat teknis dalam hal-hal kemasyarakatan dan keduniawian (seperti masalah-masalah ekonomi, politik, teknologi, pendidikan, dan sebagainya) yang tidak langsung menyangkut asas-asas keimanan dan norma-norma dasar yang sudah ditentukan secara pasti dalam ajaran agama Islam. Adapun *tajdidsyar'i* adalah pembaharuan yang ada kaitannya secara langsung dengan asas-asas keimanan dan norma-norma dasar yang sudah ditetapkan secara pasti dalam ajaran agama yang membentuk sistem keyakinan dan hukum *syari'ah* (seperti masalah halal haram, keabsahan menurut agama, dan sebagainya).<sup>10</sup>

Pembaharuan dalam arti pertama, menurut Ali Yafie, menempatkan penalaran manusia mempunyai

8 Lihat Glase Cryl, *The Concies Encyclopedia of Islam*, diterjemahkan oleh Ghufuran A. Mas'adi dengan judul *Ensiklopedia Islam*, (Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 209.

9 Ali Yafie, *Menggagas*, *op.cit.*, hlm. 66.

10 Lihat, *ibid*.

6 *Ibid.*, hlm. 65.

7 Lihat *ibid*.

kebebasan yang luas sekali untuk digarap dan dikembangkan. Namun, pembaharuan dalam arti kedua memberikan kebebasan penalaran dalam batas-batas kaidah tertentu yang dikenal dalam *ushulfiqh* untuk mencapai hasil pe-nemuan yang dapat dipertanggungjawabkan dalam keyakinan agama.<sup>11</sup>

Dengan mengamati beberapa pandangan Ali Yafie tersebut di atas, dengan sangat jelas, dapat disimpulkan bahwa Ali Yafie adalah sosok yang sangat memandang perlu adanya pembaharuan dalam paham keagamaan. Termasuk dalam hal ini adalah pembaharuan *fiqh* yang ia maksudkan adalah menghidupkan semangat *ijtihad*.

Dengan demikian untuk mengetahui bagaimana konsep pembaharuan *fiqh* Ali Yafie, maka hal itu tidak bisa dipisahkan dari konsepnya tentang *ijtihad*. Untuk itu perlu ditelusuri pemikiran Ali Yafie tentang paradigmanya mengenai *ijtihad* dalam kaitannya dengan *fiqh* di Indonesia.

Dalam menguraikan konsep tentang *ijtihad*, Ali Yafie mengemukakan bahwa *ijtihad* mempunyai dua pengertian yaitu umum (tidak terbatas) dan terbatas.

Tentang *ijtihad* umum Ali Yafie mengemukakan dalam pengertian umum, *ijtihad* mengacu kepada penalaran (upaya pemikiran) untuk menentukan suatu pilihan pada saat seseorang tidak mempunyai suatu pegangan yang meyakinkan sehubungan dengan pelaksanaan ibadah tertentu atau *muamalat* tertentu, sehingga orang tersebut harus mempunyai suatu sangkaan yang kuat yang dapat dijadikan sebagai pegangan baginya dalam melaksanakan kegiatan (*ibadah* atau *muamalah*) tersebut.<sup>12</sup>

11 Lihat, *ibid*.

12 Lihat, Ali Yafie, "Posisi *Ijtihad* Dalam Keutuhan Ajaran Islam". Dalam Ahmad Azhar Basyir, et.al, *Ijtihad Dalam Sorotan* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1994), hlm. 74.

Adapun *ijtihad* terbatas, menurut Ali Yafie adalah *Ijtihad* yang mengandung pengertian terbatas, mengacu pada upaya penalaran yang bersifat ilmiah, sehingga kata *ijtihad* di sini merupakan *technische term*.<sup>13</sup>

Formulasi *ijtihad* yang dikemukakan Ali Yafie di atas memberikan indikasi bahwa *ijtihad* dalam arti pertama merupakan keharusan bagi setiap orang (*fardhu ain*) yang menyangkut kepentingan dirinya sendiri. sedang pada *ijtihad* dalam arti kedua sulit dibebankan atas setiap orang. *Ijtihad* dalam pengertian ini hanya menjadi beban sejumlah orang tertentu yang mempunyai kemampuan dan keahlian khusus dan merupakan *fardhu kifayah*.

Penalaran perlu menurut Ali Yafie karena sumber-sumber pokok Islam (Alquran dan Hadis) secara kuantitatif terbatas jumlahnya. Oleh karena itu, pasca periode *tasyri'* (periode Rasul sampai saat ini) memerlukan upaya penalaran. Esensi adanya penalaran ini menurut Ali Yafie memiliki dasar yang kuat yaitu peristiwa Mu'a© bin Jabal yang akan dikirim ke Yaman. Ketika Rasul bertanya bagaimana ia akan memutuskan perkara yang tidak ditemukan dalam Alquran dan hadis, maka Mu'a© menjawab bahwa ia akan berusaha menyelesaikan perkara tersebut dengan upaya penalaran semaksimal mungkin.<sup>14</sup>

Dalam hal penalaran ilmiah (*ijtihad*) ini, Ali Yafie dengan tegas membedakannya dengan penalaran rasional semata-mata. *Ijtihad* merupakan interaksi antara wahyu dan rasio sedang penalaran rasional biasa tidak mengolah materi hukum yang berasal dari wahyu. Tentang hal ini Ali Yafie menulis:... *Ijtihad* merupakan suatu interaksi wahyu dengan rasio, yang menjadikan pancaran wahyu melekat padanya. Inilah perbedaan asasi produk *ijtihad* dengan penalaran ilmiah/rasional yang tidak mengolah materi

13 Lihat, *ibid*.

14 Lihat, *ibid*, hlm. 68-79.

hukum yang berasal dari wahyu. Dengan demikian, hukum-hukum Fiqh hasil *ijtihad* menempati kedudukan khusus dalam hati setiap muslim yang mendengarkan suara imamy.<sup>15</sup>

Di atas telah dikemukakan tentang pengertian *ijtihad*, dasar pelaksanaannya serta perbedaan *ijtihad* dengan penalaran ilmiah biasa. Berikut ini kita perlu melihat bagaimana ruang gerak *ijtihad* dalam pandangan Ali Yafie. Dalam hal ini, Ali Yafie menulis:Sebagian materi hukum dalam Alquran dan sunnah sudah berbentuk dktum yang otentik (tidak mengandung pengertian lain), atau sudah diberi interpretasi otentik dalam sunnah sendiri. materi hukum seperti ini disebut *qath'iyat* juga ada sebagian di antaranya yang sudah memperoleh kesepakatan bulat dan diberlakukan secara umum dan mengikat semua pihak. Materi hukum seperti ini disamakan dengan yang otentik tadi, yang disebut *ijma'*. Jumlah jenis hukum sebagaimana yang digambarkan di atas sangat terbatas.<sup>16</sup>

Pada tulisan Ali Yafie tersebut di atas, tercermin ada dua wilayah yang tidak dapat dijadikan objek *ijtihad*. Pertama adalah materi hukum yang bersifat *qath'iyat* yaitu materi hukum dalam Alquran dan sunnah yang sudah berbentuk dictum yang otentik (tidak mengandung pengertian lain) atau sudah diberi interpretasi otentik dalam sunnah sendiri. Kedua adalah *ijma'* yaitu materi hukum yang sudah memperoleh kesepakatan bulat dan diberlakukan secara umum dan mengikat semua pihak. Ali Yafie menyebut materi hukum seperti ini "*mujma' alaihi wa ma'lum min al-d<sup>3</sup>n bi al-«arrah*". Lebih jauh Ali Yafie merinci tentang hal ini dalam tulisannya.Sekelompok peraturan hukum Islam-seperti kewajiban Shalat, zakat, puasa, haji, *amr' ma'ruf nahy munkar*, berbakti kepada kedua orang

15 *Ibid.*, hlm. 78.

16 *Ibid.*, hlm. 87-88

tua, berlaku adil, berbuat baik kepada sesama, menepati janji, menyantuni yang lemah, bekerja dengan cermat, mengupayakan perdamaian, hidup bersih, dan larangan mencuri, membunuh, menganiaya, berzina, mabuk-mabukan, mengkhianati amanat, melanggar janji, berlaku curang, berdusta, memfitnah, dan sebagainya termasuk dalam kategori hukum Islam yang sudah diketahui oleh umum, diberlakukan secara umum, mengikat semua pihak, dan tidak dapat menerima interpretasi lain lagi.<sup>17</sup>

Rincian yang dikemukakan Ali Yafie ini, menurutnya sudah diketahui secara berkesinambungan sejak kehadiran Rasul sampai sekarang. Hukum Islam yang demikian tidak lagi termasuk dalam ruang gerak *ijtihad*.

Yang menjadi ruang gerak *ijtihad* menurut Ali Yafie adalah ruang gerak dan jangkauan *ijtihad*, di luar masalah-masalah *mujma' alaihi wa ma'lum min al-d<sup>3</sup>n bi al-«aharrah* dan materi-materi hukum yang sudah bersifat *qath'iyat*, masih sangat luas. Materi hukum yang tidak bersifat *qath'iyat* dan tidak mempunyai interpretasi otentik dari sunnah Nabi disebut *Zhanniyat*. Dalam masalah-masalah *zhaniyat* dimungkinkan adanya lebih dari satu interpretasi. Karena itu, ia bersifat *mukhtalaf fihi*: menampung terjadinya perbedaan pendapat dikalangan para ahli/*mujtahid*. Dengan demikian adanya variasi dalam pelaksanaan ketentuan hukum yang tidak *qath'iyat*. Di sini pula letak kemudahan penerapannya atas berbagai kondisi dan situasi, baik yang menyangkut perseorangan maupun masyarakat yang senantiasa berubah dan berkembang.<sup>18</sup>

Kutipan panjang di atas, menggambarkan bagaimana Ali Yafie menempatkan objek garapan *ijtihad* secara proporsional yaitu pada masalah-masalah *zanniyat* yang

17 *Ibid.*, hlm. 88

18 *Ibid.*

merupakan wilayah *multi interpretable*. Di sinilah letak kedinamisan dan elastisitas ajaran Islam yang senantiasa butuh atas reinterpretasi agar sesuai dengan situasi dan kondisi apapun. termasuk situasi dan kondisi Islam di Indonesia.

Di sinilah, dapat dilihat bagaimana seharusnya fiqh di bawa ke dalam konteks ke-Indonesiaan sehingga tidak muncul kesan bahwa fiqh *Hijazy*, *Mishry* dan sebagainya ingin dipaksakan untuk diberlakukan di Indonesia.

Ali Yafie tidak secara eksplisit menyebutkan term tentang perlunya fiqh Indonesia. Namun dari pemahamannya tentang fiqh itu sendiri, penulis dapat mengambil konklusi bahwa Ali Yafie menghendaki adanya Fiqh yang cocok untuk masyarakat Indonesia (Fiqh Indonesia). Hal ini dapat kita lihat dalam tulisannya berikut: Keterkaitan fiqh itu dengan konteks kehidupan yang nyata dan dinamis lebih dapat terbaca bilamana kita menelusuri cara-cara interpretasi yang menghubungkan suatu hukum dengan latar belakang kontekstual lingkungannya yaitu dengan memperhatikan atau mempertimbangkan apa yang disebut *asbab nuzulil ayah* dan *asbab wurudil hadi*. Demikian pula bilamana kita menelusuri cara-cara pemecahan masalah yang ditempuh oleh para *fuqaha* dengan adanya tingkat pemecahan *li al-dharurah* dan *li al-hajah*. Begitu juga adanya tingkat-tingkat masalah *dharuriyah*, *hajiyah* dan *tahsiniah/kamaliyah*. Ini berarti bahwa kondisi-kondisi kontekstual mulai dari yang terburuk sampai yang terbaik, turut dipertimbangkan dalam penerapan sesuatu ketentuan hukum *syar'i*.<sup>19</sup>

Dengan memahami tulisan Ali Yafie tersebut di atas, penulis melihat bahwa Ali Yafie menghendaki

19 Ali Yafie, *Menggagas*, *op.cit.*, hlm. 108-109.

kontekstualisasi di dalam melahirkan ketentuan-ketentuan hukum *syar'i* (Fiqh) di Indonesia harus berdasarkan atas pertimbangan situasi dan kondisi di Indonesia.

Lebih jauh Ali Yafie menjelaskan bahwa fiqh (hukum Islam) di Indonesia yang sudah merupakan bagian integral dari hukum nasional di Indonesia perlu diarahkan kepada *dār al-taqnin*.<sup>20</sup> Untuk memenuhi kebutuhan sejumlah besar umat Islam warga negara.<sup>21</sup>

Untuk tujuan ini, maka diperlukan metode yang tepat untuk mewujudkan tujuan tersebut agar sesuai dengan watak, situasi serta kondisi masyarakat Indonesia. Terkait dengan hal ini, Ali Yafie setuju dengan formulasi yang ditempuh oleh beberapa negara Islam seperti Mesir, Maroko serta Tunisia yaitu dengan menggunakan pendekatan *ma'hab ikhtiyari*. Tentang hal ini Ali Yafie menulis: *Madzhab (madzhab ikhtiyar*, penulis) ini bisa dikatakan *madzhab* baru. Para ahli mencoba menginventarisir dan mengolah seluruh aliran pemikiran tiap mazhab, kemudian menafsirkannya kembali sesuai dengan kepentingan umum.<sup>22</sup>

Dengan pendekatan ini, semua *ma'hab* yang pernah tampil di pentas per-fiqh-an Islam diinventarisir, diolah kemudian ditafsirkan kembali untuk memenuhi kebutuhan hukum Islam di Indonesia. Hal inilah kemudian yang menjadikan fiqh di Indonesia memiliki karakteristik

20 *Dār al-taqnin* menurut Ali Yafie adalah memformulasikan materi hukum Fikihyah ke dalam Bahasa hukum dan disusun secara sistematis dalam undang-undang. Lihat, Ali yafie, "Sistem Pengambilan Hukum oleh Aimmatu al-Madzāhib", dalam Abdurrahman Wahid, et.al, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Cet. II; Bandung: PT. PT. Remaja Rosdakarya, 1993), hlm. 20.

21 Ali Yafie, *Menggagas*, *op.cit.*, hlm. 122.

22 Lihat, Ali Yafie, *Kontraversi*, *loc.cit.*

tersendiri.

Sampai pada kajian ini, penulis bisa mengemukakan beberapa kontribusi Ali Yafie terhadap pembaharuan fiqh di Indonesia, yaitu sebagai berikut :

1. Ali Yafie sangat menekankan tentang perlunya upaya *tajdid*/pembaharuan terhadap pemahaman-pemahaman keagamaan termasuk fiqh.
2. Untuk keperluan *tajdid*/pembaharuan fiqh ini, Ali Yafie memberikan solusi melalui gerakan *ijtihad*.
3. Untuk menjaga gerakan *ijtihad* ini agar tetap dalam “koridor” ajaran Islam, maka Ali Yafie memberikan batasan tentang ruang gerak *ijtihad*. Dalam arti bahwa ayat-ayat Alquran’ dan hadiŕ wilayah *mujma’alaihi wa ma’lum min al-d<sup>3</sup>n bi al-*«*arah*, tidak termasuk wilayah *ijtihad*. Sedangkan yang masuk dalam wilayah *ijtihad* adalah ayat-ayat Alquran dan hadis yang bersifat ©anni dan tidak masuk dalam wilayah *mujma’alaihi wa ma’lum min al-d<sup>3</sup>n bi al-*«*arah*.
4. Ali Yafie juga menawarkan formulasi pembaharuan Fiqh melalui pelembagaan fiqh ke dalam hukum nasional Indonesia yang ia sebut *Dār al-Taqnin*.
5. Ali Yafie juga memberikan solusi agar pelembagaan fiqh ke dalam hukum nasional dilakukan dengan menggunakan pendekatan *ma©hab ikhtiari*. Pendekatan ini akan menghasilkan fiqh khas Indonesia (fiqh Indonesia).

## 2. Hasil Pemikiran Ali Yafie di Bidang Fiqh

Ali Yafie adalah salah seorang yang aktif mentransformasikan pemikirannya melalui tulisan-tulisan ilmiah. Tulisannya pun menyentuh berbagai dimensi seperti dimensi sosial, politik, ekonomi, kesehatan, serta dimensi *Islamic Studies* (Studi-studi

keislaman).

Pada dimensi *Islamic studies*, pemikiran Ali Yafie juga banyak tertuang dalam bidang-bidang seperti *tafsir*, *hadiŕ*, *akhlaq/tasawwuf* serta bidang fiqh.

Yang akan dikaji dalam pembahasan ini adalah hasil pemikiran Ali Yafie di bidang fiqh. Untuk memudahkan pembahasan ini, ada baiknya penulis mengemukakan tema-tema fiqh yang menjadi objek Ali Yafie.

Sampai pada penulisan tesis ini, tema-tema yang dikemukakan Ali Yafie yang penulis temukan dalam bidang fiqh adalah sebagai berikut :

### a. Masalah Kependudukan dan Keluarga Berencana

Masalah kependudukan merupakan salah satu masalah utama yang dihadapi oleh bangsa Indonesia. Hal ini diakibatkan oleh karena sampai pada tahun ini, penduduk Indonesia sudah mencapai lebih dari 200 juta jiwa.

Menurut Ali Yafie, perkembangbiakan manusia sangat erat kaitannya dengan lembaga nikah karena ia merupakan pangkal dari masalah kependudukan. Hal ini tercermin dalam tulisannya: dapat dibayangkan kalau yang mendominasi pergaulan masyarakat manusia, cara-cara atau bentuk perpasangan selain nikah, di mana hubungan antara pria dan wanita berlaku secara bebas dan liar tanpa mengenal batas-batas tertentu dan persyaratan-persyaratan. Bagaimana pula pengaruhnya atas perkembangbiakan manusia di bumi ini, dan betapa terkendalinya dan banyaknya kehadiran anak-anak manusia yang tidak ada yang mempertanggung-jawabkannya.<sup>23</sup>

Oleh karena pernikahan merupakan faktor yang

23 Ali Yafie, *Menggagas*, *op.cit.*, hlm. 183.

sangat signifikan, maka perlu dibina kesadaran nikah. Kesadaran nikah ini menurut Ali Yafie akan sangat membantu dalam penanganan masalah kependudukan. Kesadaran nikah ini akan tumbuh melalui informasi dan pengetahuan tentang ajaran nikah dan undang-undang perkawinan.<sup>24</sup>

Selanjutnya Ali Yafie menjelaskan bahwa norma-norma pembentukan dan penataan keluarga dalam ajaran Islam akan membantu menyelesaikan persoalan kependudukan (dapat menahan laju pertumbuhan penduduk). Norma-norma yang dimaksud adalah:

1. Dapat ditemukan adanya pengendalian secara dini atas perkembangbiakan manusia, dengan adanya celaan dan cegahan terhadap perpasangan yang liar atau tanpa batas (zina atau beristeri banyak melebihi batas jumlah yang diizinkan dengan persyaratannya yang ketat).
2. Pengekangan nafsu kawin dengan melakukan puasa atau memperpanjang pembujangan sampai adanya kemampuan material untuk mewujudkan pernikahan.
3. Pembatasan jenis wanita yang dapat dijadikan pasangan (isteri) dengan adanya ketentuan *muharramat* (yakni wanita yang karena sebab keturunan atau *persemendaan* atau sesusuan atau sedang terikat tali perkawinan dengan orang lain), semuanya itu menjadi terlarang untuk dijadikan pasangan.
4. Larangan nikah bagi yang bersifat *hurmah* bagi yang tidak mampu memenuhi hak-hak dan kewajiban persuami-isterian dan larangan yang bersifat *karahah* bagi yang tidak mau dan tidak butuh.
5. Dorongan dan pemberian jaminan atas perpasangan

yang terbatas dan terikat dengan *legalitas (aqad)* yang mempunyai sifat kesucian dan keluhuran di samping sifatnya yang tetap yakni tidak bersifat sementara saja. Dan inilah yang dimaksud dengan nikah. Namun hal ini lebih diperjelas bahwa prinsip nikah itu hukumnya adalah ibadah yakni terserah kepada pilihan yang berkepentingan dan soal ajaran atau dorongan tentang nikah itu bukan prinsip.

6. Pengendalian lebih jauh atas terdapat dalam lembaga nikah itu sendiri dengan ditentukannya norma-norma persyaratan umum persetujuan wali, kehadiran saksi, tersedianya mahar, kewajiban memberi nafkah (belanja harian, pakaian dan tempat tinggal).
7. Pengendalian yang lebih khusus sifatnya ialah dalam hal *jima'* (persetubuhan) yang menjadi terlarang pada waktu-waktu tertentu di samping adanya kebolehan melakukan '*azl* merupakan upaya menghindari kehamilan pasangannya.<sup>25</sup>

Beberapa hal yang dikemukakan Ali Yafie di atas, menggambarkan solusi Ali Yafie dalam mengatasi laju pertumbuhan penduduk di Indonesia. Kalau dicermati secara teliti, ditemukan perbedaan sudut pandang antara Ali Yafie dengan pemerintah. Pemerintah menilai bahwa untuk mengatasi ledakan penduduk adalah melalui KB (Keluarga Berencana) dengan membatasi 2 anak cukup. Sedang Ali Yafie menekankan pada perlunya kesadaran tentang nikah dan norma-norma yang ada didalamnya yang pada akhirnya akan menimbulkan kesadaran kependudukan.

Lalu bagaimana pandangan Ali Yafie tentang KB? Penulis melihat bahwa Ali Yafie dalam menyikapi persoalan KB tidak memperhadap-hadapkan dengan

24 Lihat, *ibid.*, hlm. 183-184

25 Lihat, *ibid.*, hlm. 1184-185

persoalan ledakan penduduk.

Ali Yafie memandang bahwa KB diperbolehkan dengan memperhatikan 2 masalah yaitu ibu dan anak.

Dalam hal kemaslahatan ibu (isteri), Ali Yafie menulis: Kehamilan si isteri perlu diperhatikan dengan cermat, jangan sampai mengakibatkan kemelaratan baginya di mana kesehatannya menurun dan kesejahteraannya berkurang. Selanjutnya kemampuannya dan kesempatannya merawat dan memelihara serta mendidik anak tidak boleh lepas dari perkembangan kita.<sup>26</sup>

Dalam kaitannya dengan kemaslahatan anak, Ali Yafie menulis: Tanggung jawab ibu bapak tidaklah berakhir sampai saat dilahirkannya si anak itu saja, atau hanya sampai saatnya anak itu menyapih. Anak itu membutuhkan perhatian, kasih sayang, perawatan, pendidikan, dan perlindungan dari kedua orang tuanya. Dan kalau anak itu jumlahnya lebih dari satu mereka membutuhkan keadaan (perlakuan yang adil) dari orang tuanya.<sup>27</sup>

Berdasarkan dua masalah yang ddikemukakan di atas yaitu kemaslahatan ibu dan anak, maka Ali Yafie memperbolehkan Keluarga Berencana (KB).

### **b. Asuransi**

Asuransi merupakan persoalan kontemporer saat ini yang membutuhkan pemecahan hukumnya karena ia merupakan masalah baru yang belum jelas ketentuannya dalam hukum Islam. Ali Yafie membahasakannya sebagai *min al-uqud al-mustahdatsah* yaitu sesuatu yang asing dan baru. Karena ia adalah hal baru, menurut Ali Yafie, tidaklah berarti bahwa ia tidak baik dan tidak sah. Terlebih lagi ia

26 *Ibid.*, hlm. 188-189

27 *Ibid.*, hlm. 189

adalah persoalan muamalah yang kaum muslim bisa saja menerimanya bila tidak bertentangan dengan patokan-patokan muamalah yang ditetapkan oleh syara.

Setelah menguraikan persoalan pengaturan dan bentuk-bentuk asuransi dalam penjelasan umum UU No. 33 Th 1964, Ali Yafie kemudian menyimpulkan: "Dengan mengikuti jalan pikiran pembentukan undang-undang (tentang asuransi wajib)<sup>28</sup>, dapat dipahami hal tersebut:

1. Adalah pelaksanaan dari kewajiban pemerintah untuk memberi perlindungan kepada rakyat yang lemah.
2. Pemerintah memungut dana-dana dari golongan tertentu karena keuangan pemerintah belum berkecukupan membiayai nomor 1 di atas."<sup>29</sup>

Berkaitan dengan ini maka asuransi wajib dapat dibandingkan dengan ketentuan hukum *syara'* bahwa tergolong fardhu kifayah melindungi orang-orang yang dijamin oleh hukum (kaum muslimin dan sebagainya) dari penderitaan misalnya kepada orang-orang yang mampu jika tidak dapat dibiayai dengan zakat atau *baitul mal*.<sup>30</sup>

Lebih lanjut Ali Yafie menjelaskan bahwa melihat adanya sifat perusahaan di dalam asuransi itu, di mana digambarkan bahwa premi asuransi daari para tertanggung dijadikan modal usaha oleh perusahaan asuransi dan digambarkan bahwa sejumlah uang yang diterima tertanggung atau ahli warisnya sebagai hasil usaha ditambah dengan keuntungan dari pengusaha

28 Asuransi wajib adalah jaminan sosial yang mengandung perlindungan terhadap para penumpang kendaraan bermotor umum, kereta api, pesawat terbang dan kapal laut. Lihat, *ibid.*, 223

29 *Ibid.*

30 Ali Yafie mendasarkan asuransi wajib ini sebagai fardhu kifayah dengan berdasar pada kitab *Mughni al-Muhtaj*. Lihat, *ibid.*, hlm. 223-234.

modalnya (premi) yang dilakukan oleh perusahaan asuransi, maka dianggap bahwa asuransi itu tergolong dalam *mu'arabah*.<sup>31</sup>

Kebolehan asuransi ini, menurut Ali Yafie didasarkan bahwa asuransi adalah upaya untuk mendapatkan ketenteraman yang menjadi tuntutan naluriah diberbagai bidang kehidupan. Dengan demikian jelaslah adanya *masalah* didalam asuransi itu. Dalam agama Islam, *masalah* itu adalah sesuatu yang baru dan tidak terdapat suatu *na'f* tertentu yang mengaturnya sehingga dalam keadaan yang demikian prinsip *masalah* itu lebih dapat diterapkan didalamnya.<sup>32</sup>

Ali Yafie selanjutnya mengadakan pengecualian terhadap jenis asuransi perusahaan (*al-tamin al-tijari*). Ia menegaskan bahwa asuransi ini tidak memberikan pemecahan atas pangkal ide asuransi yang baik, dan menurut hukum praktiknya ia kait mengkait dengan hal-hal yang dilarang oleh hukum agama didalam *muamalah*. Ia pun tidak menjamin satu *masalah mu'tabarah* dan tidak ada «*arurah* ataupun *hajah* melekat padanya karena ia bukan satu-satunya pilihan.<sup>33</sup>

### c. Harta Benda yang Wajib Dikeluarkan Zakatnya di Indonesia

Menurut bahasa, kata zakat mempunyai beberapa arti, yaitu; *al-barakah* (keberkahan), *al-namaa* (pertumbuhan dan perkembangan) dan *al-thaharah* (kesucian)<sup>34</sup> Adapun zakat menurut istilah, seperti yang dikemukakan

31 Ali Yafie mengqiyaskan asuransi jiwa ini dengan mudharabah dengan merujuk pada pendapat Muhammad Abduh dan Abd. Wahab Khalaf. Lihat *ibid.*, hlm. 225.

32 Lihat *ibid.*, hlm. 227

33 Lihat *ibid.*

34 Majma Lughah al-Arabiyyah, *Al-Mu'jam al-Wasith*, Juz I (Dar al-Ma'arif, 1972), h. 396.

oleh Sayyid Sabiq adalah nama untuk hak Allah yang dikeluarkan oleh orang Islam kepada fakir miskin.<sup>35</sup>

Zakat merupakan ajaran yang mendasar dalam ajaran Islam. Hal ini dapat dilihat pada penempatan Zakat sebagai salah satu rukun dari rukun Islam yang menempati posisi ketiga. Hal ini juga dapat dilihat pada paradigma Al-Qur'an tentang zakat. Di dalam Al-Qur'an, zakat sering disebutkan sejajar dengan perintah shalat.<sup>36</sup> Selain itu Al-Qur'an juga banyak memberikkan pujian bagi orang-orang yang secara sungguh-sungguh menunaikannya<sup>37</sup> dan memberikan ancaman bagi orang yang mengabaikannya.<sup>38</sup>

Urgensi zakat ini, dipertegas oleh kebijakan Abu Bakar (khalifah pertama) yang memerangi orang yang enggan membayar zakat. Di beberapa wilayah Islam muncul keengganan untuk membayar pajak. Abu Bakar berpendapat bahwa antara zakat dan shalat adalah dua kewajiban yang tidak dapat dipisahkan. Ia selanjutnya berpendirian bahwa orang yang enggan membayar zakat akan ia perangi.<sup>39</sup> Kebijakan Abu Bakar ini merupakan fakta tak terbantahkan yang dengan tegas mensejajarkan zakat dengan shalat.

Atas dasar inilah kemudian para pakar hukum Islam yang datang kemudian memformulasikan zakat sebagai *ma'lum min al-din bi al-dharurah* (diketahui secara

35 Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Araby, 1969), h. 327.

36 Ayat Al-Qur'an menyebut zakat bergandengan dengan perintah shalat sebanyak 72 kali, seperti pada Q.S. Al-Baqarah (2): 43 yang berbunyi: "Dan dirikanlah kalian shalat serta tunaikanlah zakat..."

37 Q.S. Al-Taubah ayat 5 dan 11 dan Q.S. Al-Mukminun ayat 4.

38 Q.S. Al-Taubah ayat 34-35.

39 Muhammad Abed Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah* (Cet. I; Yogyakarta, Fajar Pustaka Baru, 2001), h. 42

otomatis adanya dan merupakan bagian mutlak dari keislaman).<sup>40</sup> Pembahasan zakat lebih lanjut dimasukkan dalam bingkai kajian *fiqh*. Dalam pembahasan *fiqh*, zakat dikelompokkan dalam kelompok pembahasan kitab kedua pada *rub al-ibadah*.<sup>41</sup> Sebagai bagian dari pembahasan *fiqh*, pembahasan zakat terfokus pada sah dan tidaknya pemungutan dan penyerahan zakat, boleh atau tidak bolehnya pemungutan dan penyerahan zakat, wajib atau tidaknya suatu kekayaan dipungut zakatnya.<sup>42</sup>

Tentang benda-benda yang wajib dikeluarkan zakatnya pada masa Nabi (*sunnah*), telah ditentukan harta benda yang wajib dizakati misalnya tumbuh-tumbuhan, pada masa Nabi hanya disebutkan bahwa hanya empat jenis hasil tanaman yang diperintahkan memungut zakatnya yaitu; gandum, jelai, kurma dan anggur.<sup>43</sup>

Dalam mengkaji harta benda yang wajib dizakati ini, Ali Yafie menyebutkan beberapa harta benda yang masuk dalam kategori objek zakat, yaitu; pertanian, peternakan, perdagangan, industri, pertambangan, dan harta karun.<sup>44</sup>

Lebih lanjut Ali Yafie menjelaskan bahwa Indonesia sampai sekarang masih bertumpu pada usaha pertanian. Akan tetapi, perkembangan ekonomi Indonesia sedang menuju pada pola kehidupan masyarakat negara-negara maju yang bertumpu pada perindustrian. Oleh karena itu, subjek zakat sekarang ini mencakup juga alat-alat perindustrian, pabrik-pabrik, semua alat transportasi (kapal-kapal, pesawat udara, mobil-mobil, dan lain-lain),

40 Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial: Dari soal lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah* (Bandung: Mizan, 1991), h. 231.

41 *Ibid.*

42 Safwan Idris, *Gerakan Zakat dalam Pemberdayaan Ekonomi Umat: Pendekatan Transformatif* (Cet. I; Jakarta: PT. Cita Putra Bangsa, 1997), h. 14-15.

43 Lihat, Ali Yafie, *op.cit.*, h. 243.

44 *Ibid.*

dan begitu pula industri perumahan, perhotelan serta restoran.<sup>45</sup>

Pada sektor pertanian, karena hampir semua hasil bumi Indonesia dijadikan komoditi perdagangan dan jenis-jenis pertaniannya sudah sangat luas perkembangannya yang mencakup kenelayan sampai kepada pembudidayaan mutiara, maka semua ini menjadi subjek zakat di Indonesia.<sup>46</sup>

Pada sektor perdagangan, Ali Yafie menjelaskan bahwa yang menjadi subjek zakat adalah komoditas perdagangan yang meliputi; hasil bumi, hasil hutan, hasil laut, hasil tambang, hasil karya dan hasil cipta. Termasuk dalam hal ini adalah perdagangan jasa yang membentuk profesi yang bermacam-macam. Juga, menurut Ali Yafie, sektor perdagangan berupa valuta asing, penjualan saham-saham perusahaan dan pasar modal.<sup>47</sup>

#### d. Jilbab

Pada tahun 1990, Ali yafie mengeluarkan fatwa tentang busana penutup aurat. Pada waktu itu terjadi pro dan kontra terhadap kewajiban memakai jilbab sebagai busana penutup aurat dan batas yang harus ditutup. Fatwa tersebut berbunyi :Ketentuan-ketentuan *fiqh* mengklasifikasikan aurat itu menjadi dua macam. Yang pertama aurat berat (*mugalla*), yaitu kemaluan depan dan belakang (*qubul-dubur*). Ia harus diprioritaskan penutupannya dan tidak dibolehkan membukanya kecuali dalam keadaan darurat atau ia sendirian saja (namun dalam keadaan yang disebutkan terakhir ini, manusia diperingatkan bahwa seharusnya ia lebih sopan terhadap

45 Pendapat Ali Yafie ini, didasarkan pada pendapat DR.M. Syauqi al-Fanjari. Lihat *ibid.*, hlm.244

46 *Ibid.*

47 Lihat, *ibid.*, hlm. 244-245

Allah daripada sesamanya manusia). Yang kedua aurat biasa yaitu bagian tubuh antara pusat dan lutut. (bagi laki-laki terhadap sesamanya atau terhadap perempuan mahramnya kecuali istrinya sendiri. Ketentuan ini berlaku juga bagi perempuan terhadap laki-laki mahramnya kecuali suami sendiri). Selanjutnya ketentuan khusus bagi perempuan, seluruh tubuhnya kecuali wajah dan kedua tangannya adalah auratnya terhadap laki-laki bukan mahram.<sup>48</sup>

Ali Yafie kemudian menjelaskan bahwa penalaran hukum Islam menitikberatkan pada fungsi pakaian itu yaitu sebagai pakaian/penutup aurat bagi wanita. Adapun bahannya, bentuknya dan modelnya merupakan *wasilah* atau sarana untuk mewujudkan fungsi itu. Atas dasar itu, busana perempuan yang beriman tidak terikat pada bentuk atau mode, bahan dan warna dari jilbab di zaman awal, tetapi dapat berkembang dalam batas-batas fungsi, etika dan *estetika* yang dibenarkan oleh hukum Islam yang memungkinkan ia berubah dari zaman ke zaman.<sup>49</sup>

#### e. Peran Perempuan (Hak dan Kewajiban)

Kesetaraan Gender merupakan tuntutan yang saat ini dianggap sebagai sesuatu yang aktual serta merupakan keharusan dalam dunia modern.<sup>50</sup> Saat ini ini di semua kalangan senantiasa didengarkan genderang *gender maintreaming* (pengarusutamaan gender). Bahkan pada tingkat kebijakan pemerintahan dan di kampus-kampus genderang ini ditabuh dengan ritme yang sungguh menderu-deru.

48 *Ibid.*, hlm. 250

49 Lihat, *ibid.*, hlm. 252-253.

50 Dalam tahun 1960-an, tujuan-tujuan politik feminis berfokus pada penentuan wanita agar sederajat dengan laki-laki. Jane C. Ollenburger dan Helen A. Moore, *Sosiologi Wanita*, [Terj.], (Cet. II; Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hlm. 20.

Dalam kaca mata Barat, Islam sering dianggap sebagai kelompok yang tidak memberi penghargaan yang baik terhadap perempuan bahkan dianggap sangat melecehkan perempuan. Para kaum pemimis Barat mengkritik berbagai aspek Islam yang mengsubordinasikan perempuan di bawah kekuasaan laki-laki.<sup>51</sup>

Sebelum penulis mengemukakan pandangan Ali Yafie, terlebih dahulu penulis mengemukakan beberapa hal tentang peran/hak dan kewajiban perempuan pada masa Rasulullah, peran perempuan pada masa kerajaan Aceh.

#### Peran Perempuan pada Masa Rasulullah

Menarik untuk diamati pandangan Muhammad Baltaji, tentang persamaan perempuan dan laki-laki. Dalam hal ini, Muhammad Baltaji menemukan bahwa dalam Islam, terdapat nash-nash yang akurat dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah yang mengungkapkan bahwa antara laki-laki dan perempuan memiliki persamaan sebagai berikut:

##### a. *Persamaan asal penciptaan.*

Argumentasi yang diajukan oleh Muhammad Baltaji adalah bahwa perempuan diciptakan dari diri laki-laki sebagaimana firman Allah pada awal surat An-Nisa', Al-a'raf (7): 189 dan Az-Zumar (39): 6. Dari beberapa ayat ini, Muhammad Baltaji berargumen bahwa perempuan tidak diciptakan dari sesuatu yang berbeda dengan asal penciptaan laki-laki, yakni keduanya sama-sama dilahirkan dari dua hamba yang telah Allah ciptakan,

51 Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, (Cet. II; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 24.

yaitu Nabi Adam a.s dan istrinya (Hawa).<sup>52</sup>

b. *Persamaan hak hidup.*

Muhammad Baltaji mengajukan argumen bahwa sebelum Islam datang, anak perempuan tidak dihargai oleh masyarakat Jahiliyah, bahkan anak perempuan yang baru lahir dikubur hidup-hidup karena dianggap aib keluarga. Setelah Islam datang, Islam dengan tegas melarang membunuh anak-anak, baik laki-laki maupun perempuan. Dalam hal ini, Muhammad Baltaji mendasarkan pandangannya pada QS. Al-An'am (6): 151 dan QS. Al-Isra (17): 31. Dari kedua ayat ini, sangat tegas bagaimana Islam menyamakan hak hidup bagi laki-laki dan perempuan. Orang yang melanggar kesamaan hak hidup bagi laki-laki dan perempuan (melakukan pembunuhan) dianggap sebagai pelaku dosa yang paling besar.<sup>53</sup>

c. *Persamaan di depan kewajiban hukum dan konsekuensinya.*

Menurut Muhammad Baltaji, Islam telah menetapkan prinsip-prinsip kesetaraan laki-laki dan perempuan di depan kewajiban hukum dan balasan akhirat tanpa perbedaan sama sekali. Beberapa ayat yang menjadi argumentasinya adalah; QS. Ali Imran (3): 195, QS. An-Nisa' (4): 124, QS. At-Taubah (9): 72, QS. An-Nahl (16): 97, QS. An-Nur (24): 30-31. Dari beberapa ayat ini sangat tegas menyetarakan antara laki-laki dan perempuan di depan kewajiban syari'at dan balasan akhiratnya. Oleh karena itu, laki-laki dan

perempuan sama-sama diseru untuk beriman kepada Allah dan Rasul-Nya.<sup>54</sup>

d. *Persamaan di depan hukum pidana dan sanksi-sanksi hukum.*

Telah terjadi kesepakatan ulama bahwa laki-laki dan perempuan sejajar di depan hukum, baik mereka sebagai penuduh atau tertuduh. Muhammad Baltaji mengemukakan beberapa kasus untuk menguatkan argumennya seperti pada kasus *ifk*, pernah dilaksanakan hukuman dera terhadap dua orang laki-laki Hassan dan Misthah dan satu orang perempuan Hamna binti Jahsy, pada kasus Ma'iz dan Ghamidiyah yang terlibat hubungan haram, Rasulullah memberikan hukuman yang sama.<sup>55</sup>

e. *Persamaan dalam pengelolaan harta milik dan transaksi-transaksi sosial.*

Islam menerapkan konsep kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dalam hal-hal yang berkaitan dengan kebebasan bertransaksi dan pengelolaan harta masing-masing. Lelaki dewasa, berakal dan cerdas dilindungi secara hukum untuk mengelolah kekayaan miliknya. Misalnya menjual, menghibahkan, mewasiatkan, menyewakan, mewakilkan, menggadaikan dan tindakan-tindakan lain, hak-hak ini secara mutlak juga diberikan kepada perempuan dewasa, berakal dan cerdas, baik ia masih sendiri atau sudah bersuami. Ayahnya, suaminya, anaknya atau saudaranya tidak mempunyai hak melarang kewenangannya

52 Muhammad Baltaji, *Kedudukan Wanita dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah*, [Terj], (Cet. I; Solo: Media Insani Publishing, 2007), hlm. 119.

53 Muhammad Baltaji, *Kedudukan Wanita...* hlm. 136-140.

54 Muhammad Baltaji, *Kedudukan Wanita...* hlm. 145-148.

55 Muhammad Baltaji, *Kedudukan Wanita...* hlm. 149-153.

dalam tindakan-tindakan di atas.<sup>56</sup>

Dari beberapa kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam konsep syari'at Islam di atas, maka dengan sendirinya kritik sarjana-sarjana barat bahwa Islam mendiskreditkan Islam sangat tidak mendasar.

Dalam bacaan penulis tentang bagaimana peran perempuan pada masa Rasulullah, penulis menemukan dalam buku karangan Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita*, bahwa perempuan pada masa Rasulullah aktif berperan dalam berbagai kegiatan sosial. Di antara keterlibatan perempuan dalam bidang profesi pada masa Rasulullah adalah; menyusui dan memelihara anak dengan mendapatkan imbalan, menggemblah ternak, bercocok tanam, menangani industri rumah tangga, mengelolah usaha kerajinan, merawat pasien, melayani angkatan bersenjata, menjadi petugas kebersihan, dan menjadi pembantu rumah tangga<sup>57</sup>

Contoh-contoh profesi atau peran perempuan yang melibatkan perempuan di atas menunjukkan bahwa Rasulullah memperbolehkan pertemuan antara laki-laki dan perempuan dalam berbagai jenis kegiatan, yang berarti juga bahwa Rasulullah telah menempa perempuan dalam naungan syari'at untuk ikut andil dan berperan dalam kehidupan sosial, politik dan ragam kegiatan yang lain.

### **Peran Perempuan Menurut Ulama Aceh pada Masa Kerajaan**

Sejak Abad ketujuh belas Abdurrauf Assingili telah memberikan pemahaman yang sangat brilian tentang perempuan dalam pandangan Islam. Abdurrauf Assingili

56 Muhammad Baltaji, *Kedudukan Wanita...* hlm. 154-155.

57 Abdul Halim Abu Syuqqah, *Kebebasan Wanita, Jilid II*, [Terj.], (Cet. III; Jakarta: Gema Insani Press, 2000), hlm. 399.

memandang bahwa laki-laki dan perempuan dalam hal eksistensi kemanusiaan (*al-fitrah al-Insaniyyah*) adalah sama. Pandangannya ini didasarkan pada firman Allah Q.S. Al-Baqarah: 30, Q.S. Al-Nisa': 1 dan Q.S. Al-Zariyat: 50. Abdurrauf menafsirkan kata *من نفس واحدة* (dari diri yang satu) sebagai Adam. Kemudian Allah menciptakan dari diri Adam istrinya, yaitu Hawa. Proses penciptaan yang demikian itu, bukanlah menunjukkan bahwa perempuan lebih rendah dari laki-laki, akan tetapi merupakan bagian pelengkap yang tidak dapat dipisahkan dari laki-laki. Oleh karena itu laki-laki dan perempuan sama-sama bertanggung jawab dalam kapasitasnya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Abdurrauf mengakui bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama mempunyai keahlian (*ahliyyah*) dalam memeluk agama, bewribadah, mendapatkan pahala jika berbuat baik dan mendapat siksa jika berbuat jahat. Hal ini sejalan dengan firman Allah Q.S. Al-Nahl: 97 dan Q.S. Ali Imran: 195.<sup>58</sup>

Demikian pula Abdurrauf tidak membedakan kewajiban menuntut ilmu pengetahuan antara laki-laki dan perempuan. Mereka sama-sama berhak memperoleh pendidikan dan pengajaran, agar mereka mampu melaksanakan berbagai macam hak dan kewajiban yang telah dibebankan oleh Islam kepada keduanya secara bersama. Perempuan dalam pandangan Abdurrauf juga memiliki hak yang sama dengan laki-laki. Perempuan mempunyai hak untuk bertindak terhadap harta miliknya, menjadi wali pengampu, hakim dan bahkan kepala negara.<sup>59</sup>

Pemikiran Abdurrauf tentang bolehnya perempuan menjadi kepala negara (*sulthan*) ini kemudian mendorong

58 Syahrizal, *Syeikh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam* (Cet. I; Banda Aceh: Yayasan Pena, 2003), hlm. 87-88.

59 *Ibid.*, hlm 89-99.

adanya *Sultanah* (Ratu) dalam pemerintahan Kerajaan di Aceh. Kerajaan Aceh Darussalam secara berturut-turut pernah diperintah oleh Empat orang perempuan, yaitu: Tajul Alam Safiyatuddin (1645-1675), Nurul Alam Naqiatuddin (1675-1678), Inayat Zakiyatuddin (1678-1688) dan Kamalat Syah (1688-1699)<sup>60</sup>

### **Peran Perempuan Menurut Ali Yafie**

Ali Yafie yang hidup ketika populasi penduduk Indonesia sudah mencapai lebih dari 200 juta jiwa (Sampai saat ini, populasi penduduk Indonesia sudah mencapai lebih dari 240 juta jiwa). Dari angka ini menggambarkan bahwa perempuan merupakan suatu potensi sumber daya manusia yang amat besar. Dari potensi tersebut diketahui juga bahwa mayoritasnya adalah perempuan Islam. Dengan demikian, perempuan Islam yang potensial itu mempunyai kualitas yang memungkinkan mereka dapat berperan pada masa kini dan masa mendatang dalam era modernisasi dan industrialisasi untuk mengisi pembangunan bangsanya. Untuk itu hak dan kewajiban perempuan dalam Islam sangat perlu dibahas.

Terkait dengan hal ini, Ali Yafie mengemukakan 2 hal yang mendasar tentang hak wanita dalam Islam yaitu:

- a. Hakikat wanita Islam sama dengan laki-laki dan menjadi pasangan laki-laki. Penegasan ini didasarkan pada:

1. QS. al-Nisa (4): 1

Terjemahnya:

*"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang Telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya[263] Allah menciptakan*

*isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan Mengawasi kamu."*

2. Q.S. al-Hujurat (49): 13

Terjemahnya:

*Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.*

3. Q.S. al-Najm (53): 45 dan 47.

Terjemahnya:

*Dan bahwasanya dialah yang menciptakan berpasang-pasangan pria dan wanita. Dari air mani, apabila dipancarkan. Dan bahwasanya Dia-lah yang menetapkan kejadian yang lain (kebangkitan sesudah mati),*

Penegasan ini merupakan suatu perbaikan yang sangat mendasar dalam menghapus opini yang bersumber dari berbagai macam kepercayaan atau agama sebelum Islam menafikan atau meragukan hakikat kemanusiaan wanita.

- b. Wanita itu mempunyai hak yang sama dengan laki-laki untuk beribadah dan hidup beragama serta

<sup>60</sup> Muhammad Siad, *Atceh Sepanjang Abad*, Medan: t.p., 1961, hlm. 209.

masuk surga. Hal ini didasarkan pada ayat-ayat sebagai berikut:

4. QS: al-Nisa' (4): 124

Terjemahnya:

*Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, Maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun.*

5. QS. Gāfir (40):40

Terjemahnya:

*Barangsiapa mengerjakan perbuatan jahat, Maka dia tidak akan dibalasi melainkan sebanding dengan kejahatan itu. dan barangsiapa mengerjakan amal yang saleh baik laki-laki maupun perempuan sedang ia dalam keadaan beriman, Maka mereka akan masuk surga, mereka diberi rezki di dalamnya tanpa hisab.*

6. QS. al-Nahl (16): 97.

Terjemahnya:

*Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik[839] dan Sesungguhnya akan kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang Telah mereka kerjakan.*

Dua hal yang dikemukakan di atas, menurut Ali Yafie, menempatkan wanita pada tempat yang terhormat tidak kurang derajatnya dari laki-laki baik dalam martabat kemanusiaan maupun harkat keberagamaan. Dari dasar-dasar inilah ajaran Islam mengakui hak-hak sipil yang penuh bagi seorang wanita. Namun, Ali Yafie mengkritik

keras emansipasi wanita di Barat. Menurutnya, peradaban Barat saat ini dalam mengakui hak kebebasan wanita dalam pergaulan tidaklah bertujuan untuk menghormati wanita dalam menempatkannya pada martabat manusia yang layak, tapi lebih mempunyai kecenderungan untuk mengeksploitasi kewanitaannya dan *sex appeal*nya untuk memenuhi hajat hidup, kepentingan-kepentingan ekonomis dan selera kemewahan kaum laki-laki.<sup>61</sup>

Selanjutnya, Ali Yafie mengemukakan bahwa wanita Islam (dalam era industrialisasi dan globalisasi) mempunyai hak untuk berada di luar rumah dan jauh dari rumah dan anak-anaknya dalam melakukan kegiatan-kegiatan sosial atau ekonomi, bahkan kegiatan-kegiatan politik dengan catatan tidak melupakan kehidupan rumah tangga dan tugas (kewajiban fungsional) wanita di dalam rumah tangga itu.<sup>62</sup>

Bahkan tentang wanita ini, pemikiran Ali Yafie lebih progresif. Pada saat ulama klasik berpendapat bahwa wanita tidak boleh menjadi kepala negara dengan berdasar kepada QS. Al-Nisa (4) : 34 dan Hadif Nabi : "Tidak akan bahagia suatu masyarakat yang menjadikan wanita menjadi pemimpin mereka". Akan tetapi, memperbolehkan wanita menjadi kepala negara, karena QS. al-Nisa (4) : 34 itu mengacu kepada urusan rumah tangga dan bukan pada urusan sosial politik. Sedangkan larangan dalam hadif Nabi itu tidak terlepas dari konteks sosilogis. Ulama klasik melarang wanita sebagai kepala negara, karena pada masa itu jabatan kepala negara dipegang secara individu. Sedangkan pada saat ini jabatan ini dipegang secara bersama-sama dengan sesama pihak eksekutif atau dengan lembaga legislative.<sup>63</sup>

61 *Ibid.*, hlm. 265-266.

62 *Ibid.*, hlm. 266.

63 Lihat, Masykuri Abdillah, "Islam dan Hak Asasi Manusia :

Namun, Ali Yafie mengakui bahwa kualitas wanita Islam Indonesia rata-rata masih berada di bawah garis standar wawasan keislaman, kondisi intelektual dan kondisi ekonomi sosial. Untuk itu, disinilah keunikan Ali Yafie, agar wanita terpenuhi hak-haknya (yang diberikan Islam kepadanya maka pelaksanaan kewajiban-kewajiban wanita Islam yang mendukung pencapaian itu terpenuhi hak-haknya).<sup>64</sup>

Beberapa masalah yang menjadi tema-tema pemikiran fiqh Ali Yafie di atas, yang mencakup :

1. Masalah Kependudukan dan Keluarga Berencana
2. Asuransi
3. Harta Benda yang Wajib Dikeluarkan Zakatnya di Indonesia
4. Jilbab
5. Hak dan Kewajiban Wanita

Adalah persoalan-persoalan fiqh kontemporer yang terjadi di Indonesia yang tentu saja membutuhkan pemecahannya untuk kepentingan masyarakat Islam khususnya dan untuk kepentingan bagi bangsa Indonesia secara menyeluruh.

Ali Yafie, dengan formulasi bahasa yang Indah, menyuguhkan kepada kita (baca: umat Islam) pemecahan masalahnya (baca: jawaban Hukum Islam/fiqh terhadap masalah ini) dengan mengakses metodologi *istimbath* hukum yang telah dirintis oleh ulama-ulama *mutaqaddimin* (khususnya *'Aimmat al-Mazāhib*).

Dengan kata lain, Ali Yafie telah melakukan *ijtihad* untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer di atas. Langkah Ali Yafie untuk melakukan *ijtihad* ini merupakan

---

Pemahaman K.HLM. Ali Yafie." dalam, Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 196-197

64 *Ibid.*, hlm. 267.

kontribusi yang sangat berarti bagi pembaharuan hukum Islam/fiqh di Indonesia karena inti dari pembaharuan hukum Islam/hukum fiqh ini adalah pelaksanaan *ijtihad* tersebut.

## **B. Jalur yang Ditempuh Ali Yafie dalam Memberikan Kontribusinya terhadap Pembaharuan Fiqh di Indonesia.**

Pada pembahasan sebelumnya telah dikemukakan bahwa Ali Yafie mempunyai kontribusi yang signifikan bagi upaya pembaharuan fiqh di Indonesia. Pada pembahasan ini akan dikemukakan tentang jalur yang digunakan Ali Yafie dalam memberikan kontribusinya terhadap upaya pembaharuan fiqh di Indonesia.

Untuk mensistematisasikan pembahasan ini, penulis menggunakan dua klasifikasi yaitu jalur individu dan jalur lembaga. Dua klasifikasi inilah yang penulis temukan dalam membuat skema yang tepat. Yang dimaksud jalur individu adalah upaya yang dilakukan Ali Yafie secara individu seperti menulis buku, makalah, atau ceramah-ceramah sedang yang dimaksud jalur lembaga adalah upaya pembaharuan Ali Yafie yang disalurkan melalui suatu lembaga, baik lembaga pemerintah maupun lembaga-lembaga non pemerintah seperti di NU, ICMI, MUI dan Bank Muamalat Indonesia.

### **1. Jalur Individu**

Untuk melakukan suatu upaya yang mengarah kepada pembaharuan fiqh, maka salah satu upaya yang sering ditempuh adalah melakukan upaya pembaharuan fiqh secara individu.

Upaya pembaharuan melalui jalur individu ini, juga ditempuh oleh Ali Yafie. Indikator-indikator yang dapat

disebutkan di sini adalah hasil buah tangan Ali Yafie baik dalam bentuk buku, makalah ilmiah, ataupun dalam bentuk artikel ilmiah populer.

Dalam bentuk buku, ada 4 karya Ali Yafie yang sudah diterbitkan yaitu:

1. *Menggagas Fiqh Sosial; dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah.*
2. *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie.*
3. *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan.*
4. *K.H. Ali Yafie: Jati Diri Tempaan Fiqh.*

Di samping 4 buku tersebut di atas, Ali Yafie juga sering menyampaikan ide pembaharuannya melalui sumbangan tulisan dalam beberapa buku pengarang yang lain seperti:

1. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, karya Abdurrahman wahid, et.al.
2. *Ijtihād dalam Sorotan*, karya Ahmad Azhar Basyir, et.al.
3. *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional (Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. H. Bustanul Arifin, SH)*, karya Amrullah Ahmad, et.al.

Dalam bentuk makalah atau artikel ilmiah, Ali Yafie sudah banyak menuliskan ide-ide pembaharuannya serta hasil-hasil pemikiran fiqhnya. Karya-karya Ali Yafie dalam bentuk makalah dan artikel ilmiah populer sudah mencapai puluhan. Tentang karya Ali Yafie dalam bentuk ini dapat dilihat pada bab III sub D tentang karya-karya Ali Yafie.

## 2. Jalur Lembaga

Telah dikemukakan di atas, bahwa yang dimaksud jalur lembaga dalam tulisan ini adalah jalur yang ditempuh

Ali Yafie dalam memberikan kontribusinya terhadap pembaharuan fiqh/Hukum Islam di Indonesia melalui suatu lembaga. Lembaga yang dimaksud adalah :

### a. NU (Nahdatul Ulama)

Pada pembahasan biografi Ali Yafie, telah dipaparkan bahwa Ali Yafie adalah aktivitis NU. Bahkan ia sempat menduduki jabatan tertinggi di ormas Islam terbesar di Indonesia tersebut, yaitu sebagai Rais 'Am Dewan Syariah PBNU.

Untuk menunjukkan bahwa Ali Yafie memberikan kontribusi pembaharuan fiqh di Indonesia melalui lembaga NU ini, maka penulis dapat memberikan satu bukti ilmiah yaitu: ketika Ali Yafie mengeluarkan fatwa tentang bolehnya KB berdasarkan konsep *masalahah*. Maka ditubuh NU ia memprakarsai berdirinya Lembaga Kemaslahatan Keluarga (LKK) untuk mendukung program KB pemerintah. Ali Yafie sendiri menjadi ketua LKK tersebut di atas.<sup>65</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa Ali Yafie, tidak saja memberikan kontribusinya terhadap pembaruan fiqh di Indonesia melalui pemikiran tetapi juga melalui gerakan (Bahasa Ali Yafie, *ijtihad li tathbiq*).

### b. MUI (Majelis Ulama Indonesia)

Di lembaga MUI (Majelis Ulama Indonesia) ini, Ali Yafie aktif sejak tahun 1985. pada tahun 1999 menjadi ketua umum MUI menggantikan K.H. Hasan Basri karena meninggal dunia. Untuk melacak apakah Ali Yafie menyampaikan kontribusi pembaharuan fiqh di Indonesia lewat jalur lembaga ini, maka tentu saja yang

65 S.Ilyas Ruchiyat, "Setelah kasus SDSB itu", dalam Jamal D. Rahmat, et.al (ed) *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 327-328.

harus ditelusuri ialah sejak ia aktif di lembaga tersebut.

Dalam penelitian penulis, penulis menemukan bahwa dalam kepemimpinan Ali Yafie, lembaga MUI membentuk Dewan *Syari'ah* Nasional yang dilandasi oleh pemikiran bahwa akhir-akhir ini semakin berkembang keuangan Syariah di tanah air. Perkembangan ini dipandang oleh Majelis Ulama Indonesia perlunya didirikan Dewan *Syari'ah* Nasional sebagai wahana untuk menampung berbagai masalah/khusus yang memerlukan *fatwa* agar diperoleh data dan penanganannya. Ali Yafie sendiri menduduki jabatan sebagai ketua Dewan *Syari'ah* Nasional tersebut.<sup>66</sup>

Dari sini penulis menyimpulkan bahwa di lembaga MUI, Ali Yafie juga menempuh jalur ini dalam mentransformasikan pembaharuan fiqhnya, baik dalam bentuk pemikiran maupun dalam bentuk gerakan (*ijtihadli tathbiq*).

#### c. Bank Muamalah Indonesia

Bank Muamalat Indonesia adalah Bank Syariah pertama yang berdiri di Indonesia. Dalam kepengurusan Bank Muamalah Ali Yafie menjabat sebagai Anggota Dewan Pengawas *Syari'ah*. Jabatan ini tentu saja sangat beralasan oleh karena Ali Yafie terlibat dalam kegiatan ini sejak ide awal sampai proses kelahirannya.<sup>67</sup>

Keterlibatan Ali Yafie di BMI ini, kalau diukur dari kacamata pembaharuan fiqh, tentu saja dapat dijadikan salah satu bukti bahwa ia menempuh jalur BMI ini sebagai salah satu jalurnya dalam memberikan kontribusinya

66 Lihat "Dewan Syariah Nasional Mendorong Penerapan Ajaran Islam dalam Kehidupan Ekonomi" (Laporan Khusus) *Mimbar Ulama*, No. 246/XXI, Februari 1999.

67 Lihat, Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Islam: 70 Tahun K.HLM. Ali Yafie*, (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 47.

terhadap pembaharuan fiqh. Tentang hal ini dapat disimak dalam tulisannya: Yang harus dilihat pada Bank Muamalah adalah pada kepeloporannya mengubah paradigma lama kepada paradigma baru, bahwa sejak berdirinya BMI, maka kemudian menggulir produk perundang-undangan yang mengakomodir sistem ekonomi *Syari'ah* yaitu UU Perbankan No. 10/1998 dan UU Bank Sentral No 23/1999.<sup>68</sup>

Tulisan Ali Yafie di atas, semakin memperjelas bahwa ia aktif di BMI dalam kerangka pembaruan fiqh.

#### d. Lembaga Pemerintah

Salah satu usaha konkrit pemerintah terhadap pembaharuan hukum Islam/fiqh adalah lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI). Secara resmi awal dari proses penyusunan kompikasi adalah penunjukan pelaksanaan proyek pembangunan Hukum Islam melalui yurisprudensi dalam keputusan bersama ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama RI Nomor 07/KMA/1985 dan Nomor 25/1985 tanggal 21 Maret 1985.<sup>69</sup>

Tujuan utama perumusan kompilasi Hukum Islam di Indonesia adalah menyiapkan pedoman yang seragam (*unifikatif* bagi Hakim Pengadilan Agama dan menjadi hukum positif yang wajib dipatuhi oleh seluruh bangsa Indonesia yang menganut agama Islam.<sup>70</sup>

Salah satu di antara materi pembaruan fiqh dalam KHI ini adalah diakuinya harta *gono gini*. Harta gono gini adalah harta yang diperoleh pasangan suami istri secara bersama sejak mengikat tali perkawinan. Dalam buku-buku fiqh klasik, tidak ditemukan adanya pengakuan eksistensi dari

68 Lihat, *ibid*.

69 Ahmad Rofiq, *op.cit.*, hlm. 85.

70 Lihat Abdurrahman, *Komplikasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1992), hlm. 20.

harta *gonogini*. Namun, dalam pasal 190 KHI disebutkan bahwa harta warisan dibagi dua atau lebih menurut jumlah istri yang ada sebanding dengan waktu lamanya masing-masing istri mengarang bahtera perkawinan dengan suaminya, baru setelah itu dibagi kepada ahli waris lain.<sup>71</sup>

Usaha-usaha yang telah ditempuh dalam melahirkan KHI ini adalah melalui jalur:

1. Pengkajian kitab-kitab fiqh
2. Wawancara dengan para ulama
3. Yurispondensi Pengadilan Agama
4. Studi perbandingan hukum dengan negara lain.
5. Loka karya/seminar materi hukum untuk pengadilan agama.<sup>72</sup>

Setelah menempuh 5 jalur di atas, maka diadakanlah loka karya Nasional yang bertujuan untuk menyempurnakan kerja tim yang berlangsung tanggal 2 – 5 Pebruari di Hotel Kartika Candra.

Dalam loka karya ditunjuk tiga komisi yaitu komisi I membidangi Perkawinan (diketuai M. Yahya Harahap), komisi II membidangi Hukum Warisan (diketuai oleh wasit Aulawi), komisi III membidangi hukum perwakafan (diketuai Masrani Basram).<sup>73</sup>

Selain komisi-komisi di atas, juga dibentuk Tim Perumus. Komisi I bidang Perkawinan terdiri dari H.M. Yahya Harahap, Mafrudi Kosasih, K.H. Halim Muhammad, Muchtar Zarkasyi, K.H. Ali Yafie, dan Najih Ahyad. Komisi II Bidang Kewarisan terdiri dari H.A. Wasit Aulawi, Zainal Abidin Abu Bakar, K.H. Azhar Basyir, Md. Khalid dan Ersyad. Komisi ini bidang perwakafan terdiri dari Masrani Basran, A. Gani Abdullah, Prof. Rahmat Djatmika, K.H.

Ibrahim Hosen, K.H. Aziz Masyhuri.<sup>74</sup>

Dengan menelusuri proses lahirnya KHI di atas, penulis menemukan keterlibatan Ali Yafie yaitu sebagai anggota Tim perumus komisi I bidang perkawinan. Ini adalah komisi yang sangat signifikan untuk menunjukkan bahwa Ali Yafie dalam melakukan upaya pembaharuan fiqh di Indonesia ikut aktif bersama-sama dengan pemerintah dalam melahirkan KHI.

#### *d. Lembaga DPR (Dewan Perwakilan Rakyat)*

Ali Yafie pernah menjadi anggota DPR/MPR RI pada tahun 1971-1987.<sup>75</sup> Untuk itu menarik untuk diteliti apakah Ali Yafie juga mempergunakan jalur lembaga DPR ini untuk memberikan kontribusinya terhadap pembaharuan fiqh di Indonesia.

Ali Yafie menjadi anggota DPR/MPR RI sejak tahun 1971-1987 sebagai utusan dari PPP (Partai Persatuan Pembangunan). PPP merupakan partai yang getol memperjuangkan aspirasi umat Islam. Salah satu perjuangan PPP yang mencapai hasil ini adalah memperjuangkan undang-undang perkawinan yang mencerminkan aturan-aturan legalitas Islam.<sup>76</sup> Dari sini lahirlah Undang-undang perkawinan No. I Tahun 1974.<sup>77</sup>

Dengan memperhatikan antara masa perjuangan PPP untuk menggolkan undang-undang perkawinan pada tahun 1973 dengan masa bakti Ali Yafie di DPR/MPR RI sebagai wakil dari PPP, maka penulis menyimpulkan bahwa Ali Yafie juga ikut andil dalam usaha PPP memperjuangkan undang-undang perkawinan.

74 *Ibi.*, hlm. 95

75 Ali Yafie, *Menggagas*, *op.cit.*, hlm. 5.

76 Thaabrani dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik* (Cet. I; Yogyakarta: SIPPRESS, 1994), hlm. 64.

77 Lihat Ahmad Rofiq, *op.cit.*, hlm. 102.

71 Lihat Ahmad Rofiq, *op.cit.*, hlm. 121

72 *Ibid.*, hlm. 89.

73 *Ibid.*, hlm. 94.

Hal ini juga dibuktikan dengan temuan penulis bahwa Ali Yafie bersama dengan Ismail Hasan Matareum, mendapat tugas dari Fraksi PP (Persatuan Pembangunan) untuk terlibat dalam panitia khusus (pansus) penggodokan RUU (Rancangan Undang-undang) Perkawinan sebelum disahkan oleh DPR.<sup>78</sup>

Dengan demikian, penulis berani menyimpulkan bahwa Ali Yafie juga menempuh jalur lembaga DPR dalam memberikan kontribusinya terhadap pembaharuan fiqh di Indonesia.

### C. Posisi Ali Yafie Di antara Pemikir Indonesia

Untuk mengetahui posisi Ali Yafie di antara pemikir hukum Islam di Indonesia, terlebih dahulu dikemukakan secara global tokoh-tokoh yang dianggap sebagai pemikir hukum Islam di Indonesia dari masa ke masa. Kajian akan lebih diarahkan kepada para penggagas pentingnya fiqh Indonesia (pembaharuan fiqh Islam di Indonesia).

Pemikiran tentang perlunya fiqh Indonesia, seperti telah dikemukakan pada awal kajian ini, bisa dikatakan dirintis oleh Hasby Ash-Shiddiqy dan Hazairin.<sup>79</sup> Hasbi menekankan pada perlunya fiqh khas Indonesia yang sejak 1940 dan dipertegas pada 1960 mengimbangi perlunya dibina fiqh yang berkepribadian Indonesia.<sup>80</sup> Sementara itu, Hazairin menggagas hukum kewarisan bilateral, terutama kaitannya dengan konsep *mawāli* atau ahli waris pengganti. Ini dipahami dari QS. Al-Nisa ayat 33.<sup>81</sup>

78 Lihat Jamal D. Rahman, (ed.), *op. cit.*, hlm. 35-36

79 Lihat B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* (Cet. I; Grafitti Pers, 1985), hlm. 172.

80 Lihat Nourouzzaman Shiddiqy, *loc. cit.*

81 Lihat Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 29. Hazairin dan Hasbi

Tokoh selanjutnya adalah Munawir Syadzali. Melalui konsep reaktualisasi ajaran Islam, ia mulai melemparkan gagasannya pada tahun 1985 dengan menggugah pembagian waris 2:1. Yang melatarbelakangi pemikirannya ada 2. Pertama, adanya sikap mendua di dalam masyarakat Islam. Di satu sisi secara normatif dalam menerima ketentuan *naq*. Akan tetapi di sisi lain, dalam prakteknya telah mendahului ketentuan *nash*. Kedua, tindakan-tindakan legislasi Umar bin Khattab memberikan interpretasi baru secara rasional dalam pelaksanaan suatu ketentuan hukum, perlu dijadikan pola reformulasi hukum Islam.<sup>82</sup>

Sementara itu Sahal Mahfudz dalam bukunya nuansa fiqh Sosial, ketika ia menjadi Rais 'Am PBNU melakukan otokritik terhadap NU agar lebih menggalakkan *ijtihad* sebagai kebutuhan. Ia mengkritik lembaga *Bahtihul Masail* NU. Karena selama ini di kalangan NU terminologi *istimbā' al-hukum* (terlebih *ijtihad*) tidak populer karena konotasi term tersebut menunjukkan nuansa *ijtihad* mutlak, suatu aktivitas yang oleh ulama *syafi'iyah* masih berat untuk dilakukan. Sebagai gantinya dipakaikan kalimat *bahtihul māsāil* melalui referensi pada *kutūb al-fuqahā'*. Lebih dari itu, ia juga mengkritik NU bahwa selama ini terjadi sikap inkonsistensi atas pilihan organisasi mengikuti salah satu *madhhabahl al-sunnahwa al-jamā'ah*. Karena

---

adalah tokoh yang hidup se zaman. Hasbi lahir pada tahun 1904 dan meninggal tahun 1975. sedang Hazairin lahir pada tahun 1906 dan meninggal tahun 1975. Lihat Juga Alyasa Abu Bakar, *Akli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab, "Disertasi"*, (Yoogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989), hlm. 6-7.

82 Lihat Sualstomo, et.al (eds), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), hlm. 87-88.

dalam prakteknya hampir dapat dipastikan bahwa fatwa, petunjuk hukum, dan keputusan hukum yang diberikan oleh ulama NU dan kalangan perantara selalu bersumber dari *madhhab Syafi'i*.<sup>83</sup>

Tokoh pemikir Hukum Islam di Indonesia yang terakhir bisa dikemukakan di sini adalah Ibrahim Hosen. Prinsip-prinsip yang diperpegangi dalam berijtihad Ibrahim Hosen, seperti halnya para pemikir di bidang *ushul* yang lain (mutaqaddimin dan mutaakhirin), Ibrahim Hosen berpegang pada metodologi tertentu dalam *ijtihad*. Dalam hal ini Ibrahim Hosen mengemukakan beberapa hal sebagai berikut:

### 1. *Al-Qur'an*

Hukum Islam bersumber dari wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. wahyu tersebut ada yang diterima Nabi melalui malaikat Jibril. Kumpulan wahyu ini dinamakan *Al-Qur'an*.

Dalam memahami kitab suci *Al-Qur'an*, ulama periode lalu banyak memahami secara harfiah. Menurut Ibrahim Hosen, dalam rangka melakukan pembaharuan maka dibutuhkan keberanian untuk merubah paradigma klasik tersebut. perubahan paradigma ini, bisa dilakukan dengan jalan bahwa pemahaman terhadap kitab suci *Al-Qur'an* hendaklah diartikan dalam konteks semangat dan jiwanya. Apabila di dalam kehidupan ini didapati suatu aturan atau dari perundang-undangan yang dari segi semangat dan jiwanya relevan dengan *Al-Qur'an*, peraturan dan perundangan tersebut bisa diterima (dibenarkan oleh Islam), sekalipun secara harfiah tidak disebutkan *Al-Qur'an* atau bahkan dari segi lahiriah kontras dengan *Al-Qur'an*.<sup>84</sup>

83 Lihat, Sahal mahfudh, *Nuansa Fiqhi Sosial* (Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 1994), hlm. 27.

84 Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi

### 2. *Hadith*

Selain wahyu yang disebut di atas, ada pula yang diterima Nabi secara langsung di mana Allah swt memberikan pengertian ke dalam hati dan oleh Nabi disampaikan melalui ucapan atau perbuatan. Wahyu model kedua ini dikenal dengan Sunnah/*Hadith* Nabi.

Dalam memahami *Hadith*, ulama periode lalu tidak mengadakan klasifikasi apakah *Hadith* itu dilakukan oleh Rasul dalam kerangka *tasyri' al-ahkam* ataukah dilakukan selaku insan biasa sebagai sifat *basyariyyah*. Implikasi dari pemahaman ini adalah semua yang datang dari Nabi dengan segala macamnya diikuti dan menjadi dalil untuk diperpegangi.<sup>85</sup>

Pemahaman *Hadith* dalam konteks ini, menurut Ibrahim Hosen harus dirombak. Ini dapat dilakukan dengan jalan mengklasifikasikan bahwa Sunnah/*Hadith* baru dapat dijadikan pegangan yang wajib diikuti bila dilakukan Rasul dalam kerangka *tasyri' al-kalam*. Dalam hal ini, selain apa yang dilakukan oleh Rasulullah bukan atas nama Rasul (selaku manusia biasa), tentunya tidak termasuk dalam kategori *tasyri'*, sehingga tidak ada kewajiban untuk mengikutinya. Ibrahim Hosen mencontohkan, Rasul menyukai yang manis-manis, menyukai pakaian yang berwarna hijau dan sebagainya.<sup>86</sup>

---

Hukum Islam, "Sulastomo, et.al (eds), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), hlm. 267.

85 Pemahaman ini didasarkan pada argumentasi dari *Al-Qur'an* seperti pada QS. Al-Ahzab (33): 21 yang berbunyi " Sungguh dalam pribadi Rasul terdapat suri tauladan yang baik bagi kamu semua dan QS. Al-Hasyr (59): 7 yang berbunyi "Apa yang datang kepadamu dari Rasul, maka ikutilah dan apa yang dilarang oleh Rasul maka jauhilahlm."

86 Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan..., hlm. 268.

Selain pemisahan *Hadith* yang *tasyri'* dan *gairutasyri'* di atas, Ibrahim Hosen juga menggagas tentang perlunya penekanan pada segi jiwa dan semangat *Hadith*. Adapun dalam masalah keduniawian yang menyangkut masalah teknis, Ibrahim Hosen menawarkan pelaksanaannya berpegang pada *Hadith* Nabi: "Kamu lebih mengetahui tentang urusan duniamu" (HR Muslim).<sup>87</sup>

### 3. Wilayah *Ijtihad*

Baik Al-Qur'an maupun *Hadith* keduanya tertuang dalam bahasa Arab yang gaya bahasa, struktur kata dan nilai sastranya sangat tinggi. *Nash-nash Al-Qur'an* dan *Hadith* yang artinya jelas, tegas dan tidak mengandung penafsiran/penta'wilan dikenal dengan istilah *qath'ial-dalalah*. Dan jika mengandung penafsiran/penta'wilan akan tetapi dari segi penerimaan oleh sahabat tidak terjadi perbedaan pendapat, maka hal semacam ini dikenal dengan *qath'idari segi ma'lum min al-din bi al-darurah* atau *majmu' alaih*, dan bukan (*qath'i*) dari segi *dalalah lafziyah*. Apabila redaksi ayat Al-Qur'an atau *Hadith* tersebut mengandung penafsiran/penta'wilan, dalam arti tidak hanya menunjukkan suatu arti, maka yang demikian dikenal dengan *žanni al dalalah*.<sup>88</sup>

87 *Ibid.*

88 Hukum Islam yang ditetapkan oleh *naş Al-Qur'an* dan *hadith* yang *qaṭ'ī al dalalah/ma'lūm min al-dīn bi al-darūrah/mujma' alaih*, dalam istilah *uṣūl fiqh* dikenal dengan *syari'ah*, sedangkan hukum Islam yang dilahirkan dari dalil Al-Qur'an dan *hadith* yang kata-kata atau redaksinya berstatus *žanni al-dalalah* karena mengandung penafsiran/penta'wilan, demikian juga hukum Islam yang diperoleh melalui *ijtihad bi al-ra'yi* kesemuanya itu dalam *uṣūl fiqh* dikenal dengan istilah "*fiqh*". Ia berstatus *žanni* karena merupakan hasil *ijtihad* yang dilakukan seorang *mujtahid*. Ibrahim Hoosen, "Memecahkan Permasalahan Baru," dalam Dalam Ahmad Azhar Basyir, et.al, *Ijtihad Dalam Sorotan* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1994), hlm.

Berdasarkan pada beberapa point di atas, dapat diketahui bahwa hukum Islam kategori *syari'ah* atau yang berstatus *qath'i* jumlahnya relatif sedikit dibandingkan dengan hukum Islam *fiqh*. Sebab wahyu telah terputus dengan wafatnya Rasulullah, sementara itu, persoalan baru terus bermunculan dan hal ini harus dijawab oleh *ijtihad*. Dengan demikian lapangan *ijtihad* di mana ia harus berperan sangat luas. Contoh *syari'ah*, misalnya, kewajiban membaca dua kalimah syahadah, shalat lima waktu, puasa ramadhan, zakat, ibadah, keharaman memakan bangkai, darah, riba, durhaka kepada kedua orang tua, mencuri, sumpah palsu dan sebagainya. Contoh *fiqh*, seperti hal-hal yang berkenaan dengan teknis dan pelaksanaan ibadah-ibadah wajib di atas, batas-batas menutup aurat, masalah asuransi, bilangan rakaat shalat tarawih dan sebagainya.

Perbedaan antara *syari'ah* dengan *fiqh* teletak pada status dan penerapannya. *syari'ah* statusnya *qath'i*, artinya kebenarannya bersifat mutlak, seratus persen benar, tidak bisa ditambah dan atau dikurangi serta padanya tidak berlaku *ijtihad*. Dari segi penerapan, kondisi dan situasi harus tunduk kepadanya; ia berlaku untuk segenap manusia (*mukallaf*) di semua tempat dan sepanjang zaman serta dalam segala kondisi dan situasi. Sedangkan *fiqh* statusnya *žanni* artinya kebenarannya relatif, ia benar tetapi mengandung kemungkinan untuk salah atau salah namun mengandung kemungkinan benar. Hanya saja, menurut *mujtahidnya* porsi kebenarannya lebih dominan. Dan dari segi aplikasi, justru harus sejalan dengan, atau mengikuti, kondisi dan situasi, untuk siapa dan di mana ia akan diterapkan. Di sinilah *ijtihadnya* memainkan perannya.<sup>89</sup>

26-30. Prinsip ini merupakan prinsip yang diperpegangi oleh mayoritas ahli *Uṣūl fiqh*lm.

89 *Ibid.*

Dari pemahaman di atas, sangat jelaslah bahwa Ibrahim Hosen telah memberi garis yang sangat jelas tentang lapangan *ijtihad*. Lapangan *ijtihad* yang dimaksudkannya adalah dalil-dalil berstatus *zanni* yang menghasilkan Hukum Islam kategori *fiqh*. Di sini *ijtihad* harus diperankan dan di lapangan ini pula kita membuka lahan untuk melakukan pengembangan hukum Islam. Namun *ijtihad* seperti itu tidak berlaku pada dalil-dalil atau *nash* berstatus *qath'i* dan tidak pula pada hukum Islam kategori *syari'ah*. Kaidah ushul *fiqh* menegaskan: "Tidak ada *ijtihad* dalam menghadapi *nash* yang tegas lagi *qath'i*."

#### 4. Mem-*fiqh*-kan *Nash Qath'i*

Pada pembahasan sebelumnya, telah dikemukakan bahwa Ibrahim Hosen, seperti halnya dengan para ahli ushul *fiqh* yang lain, telah membuat garis tegas bahwa *ijtihad* tidak berlaku pada *nash-nash qath'i al-dalalah* atau hal-hal berstatus *qath'i*. Akan tetapi, pada beberapa tulisan Ibrahim Hosen, ditemukan adanya gagasan yang agaknya sangat revolusioner dalam perkembangan *fiqh*, khususnya di Indonesia. Gagasan yang dimaksud adalah idenya tentang "kemungkinan mem-*fiqh*-kan *nash qath'i*" (baca: menjadikan *Nash qath'i* sebagai *fiqh*).

Gagasan Ibrahim Hosen ini didasarkan pada pertanyaan yang mendasar: menoleh pada pesatnya perkembangan/kemajuan teknologi, maka dalam rangka reaktualisasi dan pengembangan Hukum Islam untuk menjawab tantangan zaman dan menghadapi abad 21, mungkinkah ketentuan tersebut ditinjau kembali?<sup>90</sup>

Ibrahim Hosen berpendapat bahwa penetapan

90 Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad ke-21: Dapatkah Hukum Islam Direaktualisasikan?*, Mimbar Hukum, No. 12 Thn 1994, hlm. 7.

apakah suatu nas atau hukum itu berstatus *qath'i* ataukah *zanni* nampaknya oleh ulama dulu ditentukan melalui penelitian dan *ijtihad*. Jika demikian halnya, menurutnya, mungkin akan ditemukan beberapa nas atau hukum yang dahulu, statusnya dinilai *qath'i* dari segala segi, akan tetapi bukankah tidak mungkin ia mengandung dimensi-dimensi *zanni*. Oleh karena itu, setelah dilakukan penelitian ternyata menunjukkan demikian, tentu ia masih terbuka kemungkinan untuk di-*fiqh*-kan.<sup>91</sup>

Dalam hal ini, Ibrahim Hosen memberikan beberapa nas yang oleh ulama/fuqaha' sebelumnya dianggap telah *qath'i* ternyata memiliki dimensi yang *zanni*. Nash yang dimaksud adalah sebagai berikut;

##### a. *Jilatan anjing*

Menurut *Hadith* Nabi, yang dalalahnya *qath'i*, penyucian bekas jilatan anjing ialah dibasuh dengan air sebanyak tujuh kali yang salah satunya dengan tanah. Berdasarkan *Hadith* ini para ulama dahulu memandang cara penyucian seperti itu bersifat ta'abbudi. Sehingga dengan demikian, praktek maupun alat penyucian tersebut harus diterapkan apa adanya, tidak bisa diganti dengan cara (alat) lain, misalnya dengan sabun atau karbol.

Nah, andaikata kita memandang hal tersebut sebagai ta'aqulli/ma'qul al-ma'na (dapat difilsafatkan), di mana perintah penyucian dengan tanah itu mengandung hikmah dan tujuan. Antara lain, karena jilatan anjing itu diduga mengandung kuman penyakit anjing gila sehingga penyucian dengan tanah dimungkinkan dapat mematikannya atau, paling tidak, bahayanya dapat dihindarkan, maka cara penyucian tersebut tentu bisa diganti dengan alat lain, seperti sabun atau karbol, yang

91 *Ibid.*

memang mempunyai kekuatan dan fungsi demikian.

Menurut penelitian, bakteri dan kuman-kuman penyakit, betapapun ganasnya, dapat dimusnahkan dengan tanah, ini terbukti apabila seseorang meninggal lantaran terserang penyakit kronis yang berbahaya dan menular, kemudian setelah dikuburkan, maka kita tidak pernah mendengar cerita ada orang lain terserang penyakit yang sama akibat ketularan dari kuman-kuman yang terdapat pada jenazah tersebut. sebab, dengan ditanamnya jenazah di dalam tanah maka kuman dan bakteri penyakitnya tidak dapat menyebar serta tidak lagi mendapatkan santapan dan pada gilirannya ia akan mati dengan sendirinya. Jadi kalau tujuan kenapa bekas jilatan anjing harus disucikan dengan tanah adalah agar kuman/bakteri yang ditimbulkan anjing itu musnah, tentu fungsi tanah dapat digantikan dengan alat lain yang dipandang lebih dapat membasmi kuman/bakteri tersebut.

Kalau pemikiran demikian dapat dibenarkan, berarti kita telah berhasil mem-*fiqh*-kan hukum *qath'ī*.

#### *b. Hukuman had yang ditetapkan oleh nash*

Menurut Ibrahim Hosen, dengan pendekatan melalui teori *jawābir* ulama dahulu berpendirian bahwa hukuman bagi pelaku zina, mesti dirajam (*muhsan*) atau didera seratus kali (*ghairu muhsan*), tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih. "Jawābir" artinya hukuman itu mutlak harus dilakukan sebagai penebus dosa pelakunya. Dengan demikian, maka hukuman yang ditetapkan oleh nash dipandang ta'abbudy. Akan tetapi, kalau kita memandangnya sebagai ta'aqquli, maka hukuman bagi pelaku zina itu tidak harus berupa rajam atau deraan seratus kali, melainkan bisa saja diganti dengan hukuman berbentuk lain. inilah yang disebut oleh Ibrahim Hosen sebagai pendekatan *zawājir*, artinya hukuman itu dijatuhkan untuk membuat jera pelakunya dan menggugah

kesadaran orang lain. atas dasar ini, maka pelaku zina tadi bisa dijatuhi hukuman berbentuk apa saja, asalkan dengan hukuman itu diharapkan ia akan merasa jera, tidak mengulangi lagi perbuatan maksiatnya. Sementara itu, hukuman yang telah ditetapkan oleh nash dipandang sebagai hukuman maksimal yang tetap berlaku, di mana perlu sewaktu-waktu bisa diberlakukan.<sup>92</sup> Demikian juga halnya dalam menghadapi kasus pencurian, peminum minuman keras dan kasus-kasus lain yang hukumannya telah ditegaskan oleh nash, menurut Ibrahim Hosen, teori di atas dapat diterapkan.

Perlu ditegaskan bahwa pemikiran Ibrahim Hosen tentang mem-*fiqh*-kan hukum *qath'ī* tidaklah liberal tanpa terikat oleh rambu-rambu (liberal murni). Ibrahim Hosen menegaskan bahwa tidak semua nash atau hukum berstatus *qath'ī* dapat di-*fiqh*-kan. Ibrahim Hosen mencontohkan, di antara nash-nash *qath'ī* yang tidak dapat di-*fiqh*-kan adalah kewajiban shalat, zakat, puasa, dan ibadah haji, kenapa semua itu diwajibkan? Kenapa bilangan raka'at shalat itu berbeda-beda? Mengapa zina dan memakan daging babi diharamkan? Semua ini tidak dapat di-*fiqh*-kan, karena memang tidak dapat difilsafatkan. Dan padanya berlaku prinsip, sebagaimana diungkapkan Imam Syafi'i: "Tidak boleh dipertanyakan kepada hukum pokok berstatus *qath'ī*, "mengapa" dan "bagaimana". Pertanyaan seperti itu hanya bisa ditujukan kepada hukum cabang/*fiqh*."<sup>93</sup>

#### *5. Ijtihād Jama'ī*

92 Ibrahim Hosen, "Jenis-Jenis Hukuman dalam Hukum Pidana Islam (Reinterpretasi Terhadap Pelaksanaan Aturan)," Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 102-103

93 Pernyataan Imam Syafi'i ini dapat dilihat pada Muhyiddin Abdussalam Al-Baltaji, *Mauqif Al-Imam Al-Syafi'i Min Madrasah Al- Iraq Al-Fiqhiyyah* (Mesir, t.thlm.), hlm. 65.

Untuk memecahkan berbagai persoalan baru yang selalu bermunculan dan melakukan terobosan sebagai langkah reaktualisasi dan pengembangan hukum Islam dalam era globalisasi dan untuk menghadapi abad 21 ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai semangat zamannya, para ulama dibebankan untuk melakukan *ijtihad*.

Idealnya, *ijtihad* yang dilakukan oleh ulama adalah *ijtihad* secara individu (*ijtihad* fardi). Akan tetapi, karena berbagai kekurangan yang dimiliki oleh fuqaha' saat ini sehingga merasa tidak mampu untuk melakukannya, maka tidak ada jalan lain/tidak ada pilihan lain kecuali harus melakukan *ijtihad* jama'i.

Pada konteks inilah Ibrahim Hosen menggagas *Ijtihad* jama'i (*ijtihad* kolektif). Yang dimaksud dengan *Ijtihad* jama'i menurut Ibrahim Hosen adalah: "Upaya maksimal berupa pengerahan segala kesanggupan dan kemampuan oleh sekelompok ulama yang secara kolektif telah mencerminkan terpenuhinya persyaratan-persyaratan *ijtihad* guna memecahkan hukum suatu masalah yang belum ditegaskan oleh *Al-Qur'an* dan *Hadith* dan belum pernah di-*ijtihad*-I oleh ulama-ulama dahulu. Atau, mengingat kelangkaan ulama dewasa ini, *ijtihad* jama'i juga dapat dilakukan hanya sekedar membanding dan mentarjih kemudian memilih pendapat terdahulu yang dipandang paling tepat dan sesuai dengan kemaslahatan umat."<sup>94</sup>

Dalam *ijtihad* kolektif ini, para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu mendiskusikan berbagai permasalahan yang telah diagendakan, terutama hal-hal bercorak umum dan penting bagi umat manusia. Jadi yang berfungsi sebagai mujtahid di sini bukan individunya, melainkan majlis atau jama'ah-nya. Karena itu apa yang tidak terpenuhi oleh salah satu anggota, telah terwakili oleh yang lain,

94 Ibrahim Hosen, *Menyongsong...*, hlm. 11.

sehingga majlis secara keseluruhan telah mencerminkan terpenuhinya persyaratan-persyaratan *ijtihad* yang cukup berat dan ketat yang telah dirumuskan oleh ahli ushul.

Dalam majlis ini duduk ahli tafsir, hadis, ushul *fiqh* perbandingan, *fiqh* perbandingan, ahli hukum umum tentang bidang yang dibicarakan dan para ahli yang berkenaan dengan masalah yang akan dipecahkan. Ibrahim membri batasan bahwa para ahli yang duduk di majlis ini bukan perwakilan dari pemerintah karena keputusan pemerintah mengikat sedang hasil *ijtihad* tidak. Atas dasar iitu, maka keputusan atau peraturan perundang-undangan yang dikeluarkan oleh lembaga pemerintah seperti; DPR, MPR dan sebagainya "tidak dapat dikategorikan sebagai *fiqh* produk *ijtihad* jama'i." dengan alasan: (1) mereka yang duduk dalam lembaga atau institusi tersebut sekalipun semuanya muslim, tidak/belum mencerminkan terpenuhinya persyaratan-persyaratan *ijtihad* sebagaimana yang dikehendaki oleh ilmu ushul *fiqh*. (2) Keputusan atau perundang-undangan produk pemerintah bersifat mengikat sedangkan *fiqh* tidak demikian.<sup>95</sup>

Dengan mengemukakan beberapa tokoh pemikir hukum Islam/*fiqh* Islam di atas, menunjukkan bahwa kemandegan hukum (*fiqh*) Islam di Indonesia telah mulai mencair. Dari sini juga sudah dapat tergambar secara umum tentang corak pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Berkait dengan peta pemikiran yang digagas oleh tokoh-tokoh pemikir Hukum Islam di Indonesia di atas dan membandingkan dengan pemikiran Ali Yafie, dapat ditarik benang merah tentang posisi Ali Yafie di tengah tokoh-tokoh pemikir Hukum Islam di Indonesia. Benang merah yang dimaksud adalah Ali Yafie termasuk di antara

95 Ibrahim Hosen, *Menyongsong...*, hlm. 11.

tokoh-tokoh penggagas perlunya pembaharuan Hukum Islam di Indonesia (pentingnya *fiqh* Indonesia). Akan tetapi, Ali Yafie agak berbeda dengan tokoh-tokoh pemikir Hukum Islam di atas. Perbedaan yang sangat mencolok ditemukan pada Pemikiran *fiqh* Islam Ali Yafie diarahkan pada perlunya *tajdid* dalam memahami agama terutama dalam persoalan *fiqh* sosial. Pembaharuan *fiqh* Islam menurut Ali Yafie sangat diperlukan. Oleh karena itu, gerakan *ijtihad* perlu digalakkan, karena gerakan *ijtihad* ini adalah jantung dari pelaksanaan pembaharuan *fiqh* Islam. Dengan kata lain, konsep pembaharuan *fiqh* Islam menurut Ali Yafie adalah melakukan *ijtihad* terhadap persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat Islam Indonesia yang berada dalam wilayah *ijtihad*. Konsep pembaharuan *fiqh* Islam yang juga digagas oleh Ali Yafie adalah dengan melakukan pelembagaan *fiqh* Islam ke dalam hukum nasional Indonesia yang ia sebut sebagai *Dār al-taqnin*. Dengan kata lain, Ali Yafie memandang bahwa salah satu pembaharuan *fiqh* Islam adalah melakukan positifikasi *fiqh* Islam/hukum Islam ke dalam hukum positif Indonesia. Untuk tujuan ini, Ali Yafie menawarkan metode pendekatan *madhhab ikhtiari* yaitu menelaah, mengkaji, menginventarisir pendapat-pendapat yang telah ada dan memilih pendapat yang kuat dan sesuai dengan *sense of law* (perasaan hukum) masyarakat Indonesia. Dengan metode ini, menurut Ali Yafie akan menghasilkan *fiqh* Islam khas Indonesia.<sup>96</sup>

#### **D. Pandangan Cendekiawan dan Tokoh-tokoh Indonesia Terhadap Pemikiran Fiqh Ali Yafie dan Integritas Pribadinya**

96 Ali Yafie, *Menggagas Fiqhi Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), hlm. 62-67.

Pada pembahasan ini, penulis akan mengemukakan 2 hal. Pertama, pandangan cendekiawan terhadap pemikiran *fiqh* Ali Yafie. Kedua, pandangan tokoh-tokoh Indonesia terhadap kepribadian Ali Yafie.

#### **1. Pandangan cendekiawan terhadap pemikiran *fiqh* Ali Yafie**

Sejauh penelitian penulis ada beberapa nama yang memberikan pandangannya/pendapatnya tentang pemikiran *fiqh* Ali Yafie yaitu: Muhaimin, Satria Effendi M. Zein, Masykuri Abdillah dan Ahmad Rofiq.

Muhaimin dalam memandang pemikiran Fiqh Islam Ali Yafie, mengamati secara global karya Ali Yafie yaitu *Menggagas Fiqhi Sosial*. Dari sini Muhaimin mengatakan: Secara keseluruhan menggagass Fiqh sosial, menurut pemahaman saya sangat seirama dengan “*Membumikan Alquran*” karya Prof. DR. Quraish Shihab (Mizan: Bandung, 1993). Dengan orisinalitasnya masing-masing, keduanya dimulai dengan pembahasan tentang Alquran lalu merambah kepada masalah-masalah sosial kemasyarakatan yang aktual saat ini. Hanya nada keduanya yang Tampak berbeda, walau titik singgungnya juga jelas. *Menggagas Fiqhi Sosial* menggunakan perspektif hukum sehingga irama Fiqhnya dominan, sedang membumikan Alquran menggunakan perspektif ilmu tafsir. Sehingga nada yang kental juga tafsir.<sup>97</sup>

Satria Effendi M. Zein berpendapat bahwa pemikiran Ali Yafie (dalam menggagas Fiqh Sosial, penulis) merupakan pelestarian dari pemikiran hukum para

97 Muhaimin, “Dari Numerology Hingga Fiqh Sosial: Menyambut 70 Tahun Prof. K.HLM. Ali Yafie,” dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun K.HLM. Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 80.

*mujtahid* besar zaman lampau. Di antara peranan penting Ali Yafie adalah ia memberi baju baru bagi pemikiran hukum Islam zaman silam itu. Dalam arti Ali Yafie sangat pandai mengemas atau membungkus hukum Islam dan ajaran-ajaran Islam pada umumnya untuk disajikan kepada khalayak ramai.<sup>98</sup>

Penilaian yang sama, dikemukakan oleh Masykuri Abdillah. secara khusus mengkaji pendapat Ali Yafie tentang kedudukan wanita. Dari sini Masykuri Abdillah berkesimpulan bahwa Ali Yafie dalam hal hukum waris dan poligami tetap mempertahankan hukum yang telah disebutkan dalam Alquran. Namun Ali Yafie (di pihak lain) juga mengemukakan pemikiran yang progresif dalam hal kemungkinan wanita menjadi kepala negara, suatu hal yang sampai kini masih diperdebatkan di antara para ulama.<sup>99</sup>

Sementara itu Ahmad Rofiq, dengan mengkaji buku Ali Yafie *Menggagas Fiqhi Sosial*, maka ia berkesimpulan bahwa kehadiran *Menggagas Fiqhi Sosial* oleh Ali Yafie menunjukkan bahwa kemandegan hukum (Fiqh) Islam di Indonesia telah mulai mencair.<sup>100</sup> Lebih lanjut ia menegaskan bahwa Ali Yafie adalah seorang tokoh pembaharu fiqh di Indonesia.<sup>101</sup>

## **2. Pandangan Tokoh-tokoh Indonesia Terhadap Kepribadian Ali Yafie**

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, bahwa Ali Yafie adalah tokoh yang memiliki segudang aktivitas. Olehnya itu ia banyak dikenal diberbagai kalangan. Terkait

dengan ini, maka menarik untuk dikemukakan di sini, bagaimana Ali Yafie dalam pandangan mereka. Penulis menggunakan term tokoh-tokoh Indonesia, karena yang memberikan pendapat tentang Ali Yafie sangat beragam, baik cendekiawan, politikus, praktisi hukum, pejabat pemerintah, pengusaha maupun kalangan TNI.

Tentang pandangan tokoh-tokoh Indonesia tersebut tentang Ali Yafie dapat dilihat sebagai berikut :

Menurut Dr. H. Tarmidzi Taher (mantan Menteri Agama RI 1993-1997) Prof. K.H. Ali Yafie adalah ulama yang lembut tutur katanya, mendalam isi pembicaraannya dan membawa keteduhan bagi lingkungannya. Oleh karena itu, beliau perlu diteladani oleh para ulama cendekiawan, baik generasi seangkatan, atau dibawah beliau, terutama dalam sikap *tawadhu'* dan akhlak mulia di samping pemikiran beliau yang berusaha membumikan Islam di Tanah air.<sup>102</sup>

Menurut K.H. Hasan Basri (mantan Ketua MUI), kedalaman ilmu agama yang K.H. Ali Yafie miliki membuat beliau bersikap *tawadhu'*, namun tetap berwibawa dan tetap disegani oleh semua pihak.<sup>103</sup>

Menurut Surjadi Soedirdja (mantan Gubernur DKI), apabila kita mendengarkan ceramah-ceramah atau berbincang-bincang dengan K.H. Ali Yafie, akan terkesan kita berhadapan dengan seorang yang matang, mumpuni di bidangnya, teguh pendirian, dan sama sekali jauh dari prasangka *riya'*. Lebih dari itu, K.H. Ali Yafie tetap berpenampilan sebagai sosok ulama yang sederhana, beliau termasuk ulama yang sedikit bicara, banyak kerja.<sup>104</sup>

102 Lihat Tarmidzi Tahir, "Sambutan Menteri Agama Republik Indonesia" dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. xviii.

103 Lihat Hasan Basri, "Sambutan Ketua Umum Majelis Ulama." Dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. xix.

104 Lihat Surjadi Soedirdja, "Sambutan Gubernur Daerah Khusus

98 Lihat Satria Effendi M.Zein, "Ijtihad Sepanjang Sejarah Hukum Islam: Memosisikan K.HLM. Ali Yafie" dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 156

99 Lihat, Masykuri Abdillah, *loc. cit.*

100 *Ibid.*, hlm. 163

101 Lihat Ahmad Rafiq, *op.cit.*, hlm. 171-172.

Menurut Prof. K.H. Ibrahim Hosen (mantan Ketua MUI) saya mengagumi K.H. Ali Yafie karena untuk menguasai disiplin ilmu klasik dalam Islam, beliau belajar secara otodidak, setahu saya, beliau tidak pernah duduk di bangku universitas. Karena itu saya mengusulkan kepada Senat IIQ (Institut Ilmu Al-Quran) Jakarta, untuk menganugerahkan gelar professor kepada ulama yang dikenal ramah dan teguh hati ini.<sup>105</sup>

Menurut Prof. Dr. H. Baharuddin Lopa, S.H. (mantan Menteri Perundang-undangan, almarhum), K.H. Ali Yafie mampu menyatakan perkataan dan perbuatan, perilaku dan tutur katanya bisa dijadikan panutan, tidak terbuai oleh kemewahan materi, hidup sederhana dan tidak terlena dengan tawaran kedudukan untuk peran seperti ini K.H. Ali Yafie memenuhi syarat.<sup>106</sup>

Menurut Dr. M. Ryās Rasyid (mantan Menteri Otonomi Daerah RI), bahwa salah satu ciri penting dari sikap politik K.H. Ali Yafie adalah mengutamakan keharmonisan hubungan, atau paling tidak menghindari konfrontasi dengan pemerintah. Pak kiai tidak melihat pertentangan terbuka dengan pemerintah sebagai suatu cara berpolitik yang efektif untuk memperjuangkan perubahan.<sup>107</sup>

---

Ibukota Jakarta” dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. xxiii.

105 Ibrahim Hosen, *Jenis-jenis Hukuman Dalam Hukum Pidana Islam (Reinterpretasi Terhadap Pelaksanaan Aturan)*, dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 205.

106 Lihat Baharuddin Lopa, “HAM dan Peran Kultural Kiai,” dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 205.

107 Lihat M. Riyas Rasyid, “K.HLM. Ali Yafie: Potret Perdamaian Ulama-ulama,” dalam Jamal D. Rahman, (ed.) *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan 1997), hlm. 235.

Menurut K.H. Ilyas Ruchiyat (mantan Ketua *Rais’im* PBNU), Kiai Ali Yafie adalah ulama sekaligus pemikir. Sebagai ulama yang mempunyai pandangan luas, beliau banyak melakukan kajian di bidang Hukum Islam. Toleransinya dalam pengambilan hukum Islam sangat tinggi. Ini dapat dilihat dari kenyataan bahwa beliau mengambil pendapat mazhab-mazhab yang berbeda beliau memang bukan ulama yang fanatik pada suatu mazhab.<sup>108</sup>

Menurut Prof. Dr. H. Munawir Syadzali, M.A. (mantan Menteri Agama RI 1983-1993), Prof. K.H. Ali Yafie adalah muballigh dan ulama dalam arti ilmuwan tangguh tentang keagamaan Islam yang pertama-tama menarik perhatian saya dari K.H. Ali Yafie. Dan menyebabkan saya sangat hormat kepada beliau, adalah penguasaan beliau terhadap Bahasa Arab Al-Qur’an atau Bahasa Arab *fujha*. Hal itu tampak jelas apabila beliau menyetir ayat-ayat Qur’an atau hadiE. Selain setirannya tepat, cara mengucapkan lafa«-lafa« sempurna.<sup>109</sup>

Menurut Dr. Nurcholish Madjid (pemikir Islam Kontemporer Indonesia) dengan tutur katanya yang lembut namun tegas dan konsisten Kiai Ali Yafie memancarkan kepribadian seorang ulama yang mantap dan istiqamah. Dan sejalan dengan sabda Nabi Saw, bahwa kemampuan menerangkan sesuatu dengan baik itu selalu memukau bagaikan sihir. Maka dapat kita saksikan salah satu buktinya pada Kiai Ali Yafie jika memberi kuliah dan menerangkan masalah-masalah. Mereka yang mengikuti kuliah-kuliah di Paramadia, Jakarta, tentu mengetahui wujudnya serta apa yang dikemukakan tentang Kiai Ali

---

108 Lihat Ilyas Ruchiyat, “Setelah Kasus SDSB itu,” dalam Jamal D. Rahman, (ed), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 342.

109 Lihat Munawir Syadzali, “Kiai Yang Rendah Hati dan Memiliki Integritas Pribadi,” dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 432.

Yafie itu.<sup>110</sup>

Menurut Prof. B.J. Habibie (mantan Presiden III RI 1998-1999), K.H. Ali Yafie, bagi saya adalah seorang *panrita* tulen, seorang kiai. Hal ini terlihat pada pembawaan, tutur kata, kehalusan budi pekerti, ketenangan dan ilmu agamanya yang tinggi dan dalam seperti saya rasakan dari mendengarkan ceramah-ceramahnya. Kaum *panrita* atau kiai seperti Kiai H. Ali Yafie sangat penting bagi kehidupan kita bermasyarakat atau berbangsa.<sup>111</sup>

Menurut Ir. Fadel Muhammad (pengusaha nasional, saat ini menjabat Gubernur untuk daerah Propinsi Gorontalo), di tengah perubahan-perubahan besar dewasa ini peran K.H. Ali Yafie dan ulama pada umumnya tentu saja kian strategis. Oleh karena itu, kita berharap K.H. Ali Yafie bisa menulis beberapa buku tentang relevansi agama, khususnya *fiqh* (klasik), dengan zaman global. Apalagi kita tengah memasuki *infrotonicsage* era baru di mana perubahan akan berlangsung lebih cepat karena kemajuan elektronika.<sup>112</sup>

Menurut Dr. Fuad Bawazier (mantan Menteri Keuangan RI) bahwa Prof. K.H. Ali Yafie adalah ahli *fiqh* yang langka. Pemikiran dan sikap beliau yang menarik adalah cara beliau mendekati persoalan secara realistis namun mendalam. Tanpa keluar dari prinsip. Kecuali itu, sebagai pemuka agama dan ahli *fiqh* terkemuka. K.H. Ali Yafie memainkan peran besar dalam mengembangkan saling pengertian dan kerja sama

---

110 Lihat Nurcholish Madjid, "Profil Ulama Berpengertian, Istiqamah, dan Tasamuh," dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 346.

111 Lihat B.J. Habibie, "Peranan Panrita dalam Perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi," dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 371.

112 Lihat Fadel Muhammad, "Kiai di Hadapan Infotronics Age," dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 375.

yang baik antara umat, pemerintah dan pengusaha.<sup>113</sup>

Menurut Prof. Dr. Ginandjar Kartasasmita (Wakil Ketua MPR RI), bagi saya, Kiai Ali Yafie adalah sosok pribadi yang unik dan karena itu menarik. Kiai Ali Yafie yang dikenal sebagai ulama yang berintegritas tinggi, konsisten dalam bersikap dan berpendirian. Sekalipun beliau lahir sebagai ulama NU, namun beliau juga bisa diterima secara luas oleh komunitas lain selain NU.<sup>114</sup>

Menurut H. Harmoko (mantan Menteri Penerangan RI), K.H. Ali Yafie memiliki persepsi yang mendalam beliau benar-benar merupakan sumber inspirasi, motivasi dan inovasi yang sangat kuat, khususnya mengenai hubungan ulama-ulama. K.H. Ali Yafie adalah figur ulama yang sangat komunikatif. Kemampuan beliau menggunakan bahasa yang sangat sederhana dan mudah dicerna oleh berbagai kalangan menjadikan beliau sebagai mediator yang efektif antara masyarakat dan pemerintah.<sup>115</sup>

Jendral TNI R. Hartono (dari kalangan TNI), mengatakan bahwa K.H. Ali Yafie adalah ulama besar yang konsisten. Dari wajahnya tergambar kesejukan. Tutur katanya halus. Kiai Ali Yafie adalah figure ulama ideal di Negeri ini, menguasai ilmu agama, pada saat yang sama ia mampu berkiprah dalam banyak bidang.<sup>116</sup>

Pandangan tokoh-tokoh Indonesia terhadap Ali Yafie dari berbagai kalangan tersebut di atas, mencerminkan

---

113 Lihat Fuad Bawazier, "Memorak-porandakan Citra Buruk Kaum Sarungan," dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 379.

114 Lihat Ginandjar Kartasasmita, "Sosok Seorang Kiai Modern," dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 380.

115 Lihat Harmoko, "Ulama yang Punya Visi Jauh ke Depan," dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 387.

116 Lihat R. Hartono, "Antara K.HLM. Ali Yafie dan K.HLM. Ahmad Shiddiq," dalam Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fikih Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 395.

bahwa dia adalah sosok ulama, ahli hukum Islam yang diterima disemua kalangan, baik karena integritas kepribadiannya, kedalaman ilmunya maupun karena ketokohnya.

## BAB VII

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari serentetan pembahasan yang dikemukakan di atas, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Pembaharuan *fiqh* menurut Ali Yafie sangat diperlukan. Oleh karena itu, gerakan *ijtihad* perlu digalakkan, karena gerakan *ijtihad* ini adalah jantung dari pelaksanaan pembaharuan *Fiqh*. Dengan kata lain, konsep pembaharuan *fiqh* menurut Ali Yafie adalah melakukan *ijtihad* terhadap persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat Islam Indonesia yang berada dalam wilayah *ijtihad*. Konsep pembaharuan *fiqh* yang juga digagas oleh Ali Yafie adalah dengan melakukan pelebagaan *fiqh* kedalam hukum nasional Indonesia yang ia sebut sebagai *Dār al-taqnin*. Dengan kata lain, Ali Yafie memandang bahwa salah satu pembaharuan *fiqh* adalah melakukan positifikasi *fiqh*/hukum Islam kedalam hukum positif Indonesia. Untuk tujuan ini, Ali Yafie menawarkan metode pendekatan *mazhabikhtiari* yaitu menelaah, mengkaji, menginventarisir pendapat-pendapat yang telah ada dan memilih pendapat yang kuat dan sesuai dengan *sense of law* (perasaan hukum) masyarakat Indonesia. Dengan metode ini, menurut Ali Yafie akan menghasilkan *fiqh* khas Indonesia. Inilah kontribusi Ali Yafie terhadap pembaharuan *fiqh* di Indonesia.

Hasil-hasil pemikiran *fiqh* Ali Yafie mencakup; masalah kependudukan dan keluarga berencana, asuransi, harta benda yang wajib dikeluarkan zakatnya, jilbab, serta hak dan kewajiban wanita. Persoalan-persoalan yang diketengahkan Ali Yafie ini, adalah persoalan *fiqh* kontemporer yang terjadi di Indonesia yang membutuhkan pemecahan hukumnya. Langkah Ali Yafie untuk melakukan *ijtihad* ini merupakan kontribusi yang sangat signifikan bagi pembaharuan *fiqh*/hukum Islam di Indonesia.

Jalur yang ditempuh Ali Yafie dalam memberikan kontribusinya terhadap pembaharuan *fiqh* di Indonesia ada dua. Jalur pertama adalah jalur individu dengan menuangkan pemikirannya melalui buku, makalah, artikel, maupun ceramah. Jalur kedua adalah jalur lembaga yang meliputi; NU (Nahdhatul Ulama), MUI (Majelis Ulama Indonesia), Bank Muamalat Indonesia, lembaga pemerintah, lembaga DPR. Dari sini, Ali Yafie juga memberikan kontribusi yang berarti bagi upaya pembaharuan *fiqh* di Indonesia yaitu bahwa untuk melakukan pembaharuan *fiqh* Islam harus menempuh jalur yang menunjang ke arah pembaharuan itu, sebagaimana yang ia lakukan.

Para cendekiawan memandang bahwa Ali Yafie adalah sosok pembaharu *fiqh* di Indonesia yang tidak kontroversial karena ide-ide pembaharuannya didasarkan pada metode *ijtihad* yang telah disusun oleh ulama ushul. Hal ini juga tercermin dari tanggapan yang diberikan oleh berbagai kalangan seperti; birokrat, pengusaha, tentara, praktisi hukum, serta ekonom terhadap pemikiran Ali Yafie dan kepribadiannya.

## B. Implikasi Penelitian

Pembahasan tersebut, merupakan diskursus mengenai sosok atau tokoh pembaharu (*mujaddid*) fikih Indonesia, kontribusinya terhadap pembaharuan fikih dinilai sangat signifikan dan krusial terhadap wacana-wacana kontemporer. Misalnya KB dan kependudukan, asuransi, harta yang harus dizakati, jilbab, serta hak dan kewajiban wanita. Hal tersebut berimplikasi pada pentingnya rekonstruksi *re-thinking* paradigma pemahaman terhadap pembaharuan *fiqh* Indonesia.

Pada dasarnya suatu komunitas umat yang di dalamnya memiliki nilai-nilai dan norma-norma adat, hukum, dan budaya dalam perspektif historis-sosiologis, betapapun lambannya, selalu terjadi perubahan-perubahan. Perubahan ini membawa implikasi kedalam semua aspek kehidupan manusia, makaantisipasi dan inovasi serta solusi yang proporsional akan memberikan kedamaian dan keadilan dalam masyarakat. Untuk itu pula, kesadaran atas perubahan tersebut dibarengi upaya terus menerus dengan tetap mempedomani kepribadian Indonesia, pembaharuan pemikiran mutlak diperlukan. Ini hanya bisa dicapai jika masing-masing memahami ruang gerak dan posisi kuantitas dan pemahaman keagamaan yang komprehensif, tanpa merugikan pihak-pihak lain. Untuk itu gaung pembaharuan *fiqh* harus senantiasa dikumandangkan.

Disamping itu, Jargon fikih (*fikih oriented*) yang selama ini difahami sebagai sesuatu yang kaku dan terpasung bahkan terpenjara dalam bingkai kitab-kitab klasik dapat berubah. Kini fikih dapat lebih mesra dan akrab berdialog dengan tantangan zaman, persoalan modernis, dan postmodernis, menjadi solusi alternatif. Apalagi ditangan Ali Yafie "Sang mutiara dari Timur" fikih

dikemas secara apik dan elegan menjadi lebih membumi menjawab problematika sosial.

Kajian ini hanyalah ibarat riak ombak yang kecil menuju gelombang peradaban kegemilangan *fiqh* di Indonesia. Atau merupakan langkah gontai yang akan berakhir pada kecerahan khazanah intelektual, melebihi pesona estetika dan etika yang paling indah pada masa klasik Islam. Mudah-mudahan akan menjamur diskursus bagi peneliti yang datang kemudian.

Akhirnya kepada Allah swt. penulis mengembalikan segala sesuatu dan memohon keridhaan dan inayah-Nya. Semoga Allah swt. memberikan hikmah yang banyak. Amin.

Wallahu A'lam bi al-sawāb

## DAFTAR PUSTAKA

- Abi Ishaq Ibrahim al-Lakhmi al-Gharnati Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Jld 2, Beirut, Dar al-Fikr, tt.
- Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Gema Media, 2001.
- Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: Lkis, 1996.
- Amir Syarifuddin, *Meretas Kebekuan ijtihad: Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer Indonesia*, Cet. I; Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- , *Ushul Fiqh Jilid II*, Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Atho' Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Abdillah, Masykuri. "Islam dan Hak Asasi Manusia : Pemahaman K.H. Ali Yafie." dalam, Jamal D. Rahman, (ed.) *Wacana Baru Fiqh i Sosial: 70 Tahun Ali Yafie*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1997.

- Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Juz IV, Cet. I; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Abdurrahman, *Komplikasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1992
- Abidin, Zainal, *Problematika Ijtihād*, dalam Ahmad Azhar Basyir: et.al, *Ijtihād Dalam Sorotan*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1994
- Abidin, Zainal, *Problematika Ijtihād*, dalam Ahmad Azhar Basyir: et.al, *Ijtihād Dalam Sorotan*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1994.
- Abu Bakar, Alyasa. *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab*, "Disertasi". Yogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989.
- Abu Sulaiman, Abdul Wahab Ibrahim, *Kitab Tartib al-Maudhu'āt al-Fikhiyyah wa Munāsabatuhu fi al-Mazahib al-Arba'ah*, diterjemahkan oleh Agil Husain al-Munawwar, Cet. I; Semarang: CV. Toha Putra, 1993
- Aceh, Abu Bakar, *Ahlussunnah wal Jamaah: Filsafat Perkembangan Hukum dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Baitul Mal, 1969
- Ahmad Al-Kātib, Hasan. *Al-Fiqh Al-Muqāran*. Mesir : Dār al Talif, 1957.
- Ahmad Al-Zāwy, Al-Tāhir. *Tartib Al-Qamūs Al-Muḥīṭ*, Juz. III. Cet. III; Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, Cet. XI; Mesir : Dār al-Fikr, 1975
- Ahmad Ibrahim Bek, *Ilmu Usl al-Fiqh wa Yalih Tarikh al-Tasyri' al-Islam*, Mesir: Dar al-Anshar. 1939.
- Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I; Yogyakarta: Gema Media, 2001.
- al-Asyqār, Umar Sulaiman, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmy*, diterjemahkan oleh Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fikih Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001
- al-Bāqy, 'Abd, Muhammad Fuād, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāṣ al-Qur'an al-Kar<sup>3</sup>m* Cet. I; Mesir: Dār al Had<sup>3</sup>E, 1996
- al-Fadhli, Abdul Hadi, *Ushul al-Bahts* dan Yusuf Amir, *Madkhāl*, disadur oleh Muhsein Labib dengan judul *Dasar-dasar Hukum Islam : Sebuah Pengantar*, Cet.II; Malang: Yayasan al-Kautsar, 1994
- al-Hajjaj al-Qusyairy, Abul Husain Muslim bin, *Saḥīḥ Muslim*, Jilid II, Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, t.th
- Ali Al-Sayis, Muhammad. *Tarikh Al-Fiqh Al-Islam*. Cet; Beirut : Dar al-Kutub al- Ilmiyyah, 1990.
- Ali yafie, "Sistem Pengambilan Hukum oleh Aimmatu al-Madzāhib", dalam Abdurrahman Wahid, et.al, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Cet. II; Bandung: PT. PT. Remaja Rosdakarya, 1993), h. 20.
- Ali, Mukti, "Sambutan" dalam Nourouzzaman Shiddiqy, *Fikih Indonesia : Penggagas dan Gagasannya* Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, [Terj.], Cet. I; Yogyakarta,

Fajar Pustaka Baru, 2001.

al-Khātib, Hasan Ahmad, *Al-Fikihu al-Muqāran*, Mesir : Dār al Talif, 1957

al-Khudari Bek, Syaikh Muhammad, *Tarikh al-Tasyri' al-Islām*, Beirut : Dār al-Fikr, t.th.

al-Qaththan, Manna', *Tārikh al-Tasryi' al Islāmi*, Cet. VII; Beirut: Muassasat al-Risalah, 1987

Al-Sāyis, Muhammad Ali, *Tārikh al-Fiqh al-Islām*, Cet; Beirut : Dār al-Kutub al- Ilmiyyah, 1990.

al-Zāwy, Al-Tāhir Ahmad, *Tartib al-Qams al-Muh<sup>3</sup>t*, Juz. III, Cet. III; Beirut: Dār al-Fikr, t,th.

Amin, Ahmad, *Fajr al-Islam*, Cet. XI; Mesir : Dār al-Fikr, 1975.

Amir Syarifuddin, Meretas Kebekuan ijtihad: Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer Indonesia, Cet. I; Jakarta: Ciputat Pers, 2002.

-----, *Ushul Fiqh Jilid II*, Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.

Ananda, Faisar, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam; Studi Tentang Hukum Islam di Barat*, Cet I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996

Aziz Dahlan, Abdul. et.al. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid I. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengan dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Cet. IV; Bandung: Mizan, 1998.

Baqir, Haidar, dan Syafiq Basri, *Ijtihad dalam Sorotan*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1994

Bek, Ahmad Ibrahim, *Ilmu Uṣl al-Fiqh wa Yalih Tārikh al-*

*tasyri' al-Islam* (Mesir: Dār al-Anshar. 1939.

Bek, Syaikh Muhammad al-Khudari, *Tarikh al- tasyri' al-Islām*, Beirut : Dār al-Fikr, t.th.

Boland, B.J. *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*. Cet. I; Grafitti Pers, 1985.

Bruinessen, Martin Van, *Traditionalist Muslims in a Modernizing World: The Nahdhatul Ulama Indonesia's New Order Politics, Factional Conflict and The Search For a New Discourse (Manuskrip)*, diterjemahkan oleh Farid Wajidi dengan judul, *NU: Tradisi, Relasi-relasi, Pencarian Wacana Baru*, Cet. III; Yogyakarta: LKIS. 1999

Cryl, Glase, *The Concies Encyclopedia of Islam*, diterjemahkan oleh Ghufuran A. Mas'adi dengan judul *Ensiklopedia Islam*, Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999

Dahlan, Abdul Azis, (et.al), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Juz IV; Cet. I; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996

Daradjat, Zakiah, dkk, *Ilmu Pendidikan Islam*, Cet. III; Jakarta: Bumi Aksara, 1996

Dewan Syari'ah Nasional: Mendorong Penerapan Ajaran Islam dalam Kehidupan Ekonomi". *Mimbar Ulama*, No. 246/XXI, Februari 1999.

Djatnika, Rachmat, *Perkembangan Ilmu Fiqih di dunia Islam*, dalam Husni Rahiem (ed), *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara , 1991.

Eddie, Nikkie R, "Sayyid Jamaluddin al-Afgani", dalam Ali Rhmena (ed), *Pionners of Islamic Revival*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dengan judul

- Para Perintis Zaman Baru Islam*, Cet. II; Bandung: Mizan, 1996
- El-Fadl, Khaled M Abou, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Cet. I, Jakarta: PT Serambi Ilmu Nusantara, 2004.
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Galayainy, Syaikh Mustafa, *Jami' al-Durs al-Arabiyyah*, Cet. XXI; Beirut: Al-Maktabat al-Ashriyyah, 1987
- H.M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer*, Cet. I; Jakarta: Gang Persada Press, 2007.
- Isma'il Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, LPPM).
- Haddad, Yvonne Yazbeck, "Muhammad Abduh: Perintis Pembaharuan Islam," dalam Ali Rahena (ed), *Pioneers of Islamic Revival*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan dengan judul *Para Perintis Zaman Baru Islam*, Cet. II; Bandung: Mizan, 1996
- Hambal, Imam Ahmad bin, *al-Musnad*, Jilid II, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Hamid, Salahuddin dan Iskandar Ahza, *100 Tokoh Islam yang Paling Berpengaruh di Indonesia*. Cet. I; Jakarta: PT. Intimedia Cipta Nusantara, 2003.
- Haq, Hamka, *Filsafat Ushul Fikihi*, Cet. II; Makassar : Yayasan al-Ahkam, 2000
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* Cet. I; India: Adam Publisher and Distributors, 1994.
- Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat*, Cet. IV; Jakarta: Bulan Bintang, 1981
- , *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadis*, Jakarta: Tintamas, 1982
- Ibn Saurah, Abu Isa Dirham bin Isa, *Sunan Al- Turmzi*, Juz IV, Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 1987
- Ibnu Mandzur Jamaluddin, *Lisan al-Arab*, Juz X (Mesir : Dar al-Misriyah, t.th.
- Ibrahim Bek, Ahmad, *Ilmu Ushul al-Fikih wa Yal<sup>3</sup>h Tārikh al-Tasyri' al-Islam*, Mesir: Dār al-Anshar. 1939
- Ibrahim, Muslim, "Perkembangan Ilmu Fikih Dunia Islam," dalam Husni Rahim (ed)., *Perkembangan Ilmu Fikih di Dunia Islam*, Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1991
- Ibrahim, Muslim. *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam* dalam Husni Rahiem (Ed) *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*. Cet. 2; Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- Imam Ahmad bin Hambal , *al-Musnad*, Jilid II, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th
- Isma'il Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Ismail, Sya'ba Muhammad, *al-Tasyri' al-Islāmi: Mashādiruhu wa 'Athwāruhu* Cet. III; Mesir: Maktabat al-Nahdhat al-Mishriyyah, 1975
- Jamal D. Rahman (ed), et.al, *Wacana Baru Fikihi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie*, Cet. I; Bandung Mizan bekerjasama dengan Bank Muamalat Indonesia (BMI), 1997

- Jamaluddin, Ibnu Mandzur, *Lisān al-Arab*, Juz X Mesir : Dār al-Misriyah, t.th
- Jatnika, Rakhmat. *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, dalam Husni Rahiem (Ed) *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*. Cet. 2; Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, LPPM Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1966.
- Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkemangan Hukum Islam*, disadur oleh Wajidi Sayadi, Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001
- , Abdul Wahab *Ilmu Ushul al-Fikih wa Khulāshat al-Tasyri al-Islām*, Mesir: t.p. 1942
- Kumba, Sofyan A. dan Muhammadiyah Amin (ed.), *K.H. Ali Yafie, Jati Diri Tempaan Fiqih*, Cet. I; Jakarta: FKMPASS, 2001
- Lapidus, Ira M, *A History of Islam Societies* diterjemahkan oleh Ghufran A Mas'adi dengan judul *Sejarah Sosial Umat Islam*, Cet. I; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.
- Lihat "Anak Pesisir yang Tak Kenal Pesta Ulang Tahun", [Laporan], *Republika*, 5 September 1997.
- Madjid, et.al). *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995
- , *Islam Kemodrenan dan Keindonesiaan*, Cet. VIII; Bandung: Mizan, 1995
- , *Sejarah Awal Penyusunan dan Pembukuan Hukum Islam*, dalam Budhy Munawar dan Rahman (ed), *Kontekstual Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995
- , Nurchalis, *Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fikihi dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam*, dalam Budhy Munawar dan Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995
- Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fikihi Sosial* Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 1994
- Mas'adi, Ghufran A. *Pemikiran Fazlurrahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997
- Minhaji, Ahmad, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam*, Cet. I; Yogyakarta: UII Press, 2001
- Muhaimin dan Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islam : Kajian Filosofis dan Kerangka Dasar Operasionalisasinya*, Cet. I; Bandung: PT. Trigenda Karya, 1993
- Muhammad Al-Khudari Bek, Syaikh. *Tarikh Al-Tasyri' Al-Islam*. Beirut : Dar al-Fikr, t.th.
- Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Cet. I; Semarang: Pustaka Rizki Putra, .
- Muhammad Ismail, Sya'ba. *Al-Tasyri' Al-Islāmi: Mashādiruhu wa 'Athwāruhu*. Cet. III; Mesir: Maktabat al-Nahdhat al-Mishriyyah, 1975.
- Muhammad Mushtafa al-Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam*, Mesir: Dar al-Nahdhat al- Arabiyyah.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir : Kamus*

Arab Indonesia, Yogyakarta : Kranyak, 1984

Mundur Dari Ketua MUI” (*Laporan*), Republika, 11 Nopember 1999.

Musa, Muhammad Yusuf, *Al-Madkhal li Dirāsat al-Fikih al-Islam*, Mesir: Dār al-Fikr al-Araby, 1961.

M. Zein, Satria Effendi, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer: Analisis Yuridis dengan Pendekatan Ushuliyah*, Jakarta: Kencana, 2004.

Ma’ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: eLSAS, 2008.

Muhammad Abid al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dār al-Fikr al-Araby, 1958.

Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Cet. I; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

Muhammad Mushtafa al-Syalabi, *Ta’lil al-Ahkam*, (Mesir: Dar al-Nahdhah al- Arabiyyah.

Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. X; Jakarta: Bulan Bintang, 1994

-----, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1995

-----, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974

Noer, Deliar, *Partai Islaam di Pentas Nasional* (Cet. II; Bandung: Mizan, 2000

Nurchalis Madjid, *Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum*

*Islam*, dalam Budhi Munawar dan Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.

Panitia Penyusunan Biografi, *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Islam di Indonesia*, Cet. Putra Harapan, 1990

Pengukuhan Prof. K.H. Ali Yafie menjadi Ketua Umum MUI” (*Ikhwal Kegiatan*), *Mimbar Ulama*, No. 246/XXI, Februari 1999

Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Cet. VI; Jakarta: Balai Pustaka, 1984

Qardawi, *Madkhal li Dirāsat al-Syari’at al-Islamiyah* Cet. I; Beirut: Muassasat al-Risalah, 1993

-----, Yusuf, *Al-Ijtihād al Mu’āshir baina Al-Inzhibāth wa al-Infirath*, diterjemahkan oleh Abu Barzani dengan judul *Ijtihad Kontemporer: Kode etik dan Berbagai Penyimpangan*, Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 2000

Rasyid, M, Riyas’ “Kiai Haji Ali Yafie: Potret Perdamaian Ulama-Umara”, dalam Jamal D. Rahman (ed.), *Wacana Baru Fikihi Sosial: 70 Tahun K.H. Ali Yafie*, Cet. I; Jakarta: Mizan bekerja sama dengan Bank Muamalat Indonesia, 1997

Rofiq, Ahmad, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I; Yogyakarta : Gama Media, 2001

Sal-Sahrany, bin al-Asy’ast, Abi Daud Sulaiman, *Sunan Abi Daud*, Juz IV, Beirut: Dār al-Fikr, 1994

al-Sāyis, Muhammad Ali, *Tārikh al-Fikih al-Islām*, Cet; Beirut : Dār al-Kutub al- Ilmiyyah, 1990

al-Shadr, Baqir, *A Short History of Ilmu Ushul dan*

- Murtadha Mutahhari, *Jurisprudende and Its Principles*, diterjemahkan oleh Satrio Pinadito dan Ahsin Muhammad dengan judul *Pengantar Ushul Fikih dan Ilmu Ushul Perbandingan*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993
- Ash-Shiddieqiy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966
- , M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*, Cet. XIV; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1992
- Shiddiqy, Nourouzzaman. *Fiqh Indonesia : Penggagas dan Gagasannya*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Shihab, Alwi, *Al-Tashawuf Al-Islām<sup>3</sup> wa Atsaruhu Fi Al-Tasawwuf Al-Indunisi Al-Ma'ashir*, diterjemahkan oleh Muhammad Nursamad dengan judul *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* Cet. I; Bandung: Mizan, 2001
- Siad, Muhammad. *Atceh Sepanjang Abad*. Medan: t.p., 1961.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqh i Islam: Sebuah Pengantar*. Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Sualstomo, et.al (eds), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali*, Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Syadzali, Munawir, *Relevansi Hukum Keluarga Islam dengan Kebutuhan Masa Kini*, dalam Amrullah Ahmad, et. al, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistim Hukum Nasional : Mengenang 65 Tahun Prof. Dr. Bustanul Arifin, SH.*, Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1992
- Syahrizal, *Syeikh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam*. Cet. I; Banda Aceh: Yayasan Pena, 2003.
- Syahrür, Muhammad, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, [Terj.], Cet. I; Yogyakarta: elSaq, 2004.
- Syaltut, Mahmud, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'at*, Kairo: Dār al-Qalam, 1966
- Thabrani dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik*, Cet. I; Yogyakarta: SIPPRESS, 1994
- Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, diterjemahkan oleh Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001.
- Umar, H.M. Hasbi *Nalar Fiqh Kontemporer*, Cet. I; Jakarta: Gang Persada Press, 2007.
- Usman, Iskandar, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Van Brinessen, Martin. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Cet. III; Bandung: Mizan, 1999.
- Wahab Khallaf, Abdul. *Ilmu Ushul Al-Fiqh wa Khulashat Al-Tasyri Al-Islam*. Mesir: t.p. 1942.
- Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II (Cet. II; Mesir: Dar al-Fikr, 2004.
- Wahid, Abdurrahman et.al, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Cet. II; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1993
- Wahid, Abdurrahman. *Pengembangan Fiqh yang Kontekstual*. [Majalah Pesantren]. No.2/Vol.II, 1985.

- Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madhhab Negara: Kritik atas Politik Fiqh di Indonesia*. Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wahid, Marzuki, dan Rumadi, *Fikihi Mazhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 2001
- Wajah Pengurus ICMI yang Ditunggu-tunggu” [Berita dan Komentar], Panji Masyarakat, No. 675, 12-28 Februari 1991
- Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Cet. VI; Bandung: Mizan, 1996.
- Yusuf Hamid al-Alim, *Al-Maqashid al-Am Li al-Syari’atal-Islamiyyah*, Cet. I; Saudi Arabiyah, al-Dar al-Alamiyyah li al-Kitab al-Islamiyyah, 1994.
- Yusuf Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, [Terj.] (Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Yafie, Ali, *Menggagas Fikih Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1995
- , *Teologi Sosial: Telaah Kritis Persoalan Agama dan Kemanusiaan*, Cet. I; Yogyakarta: LKPSM, 1997
- , “Posisi *Ijtihād* Dalam Keutuhan Ajaran Islam”. Dalam Ahmad Azhar Basyir, et.al, *Ijtihad Dalam Sorotan*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1994
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab – Indonesia*, Cet. VIII; Jakarta: Hida Karya Agung, 1990
- Yusuf Hamid al-Alim, *Al-Maqashid al-Am Li al-Syari’atal-Islamiyyah*, Cet. I; Saudi Arabiyah, al-Dar al-

Alamiyyah li al-Kitab al-Islamiyyah, 1994.

- Yusuf Musa, Muhammad. *Al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmy*. Cet. II; Mesir: Dār al-Fikr al-Araby, 1961.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul al-Fikih*, Mesir: Dār al-Fikr al-Araby, 1958
- Zakariyyah, Ibnu Fāris, Abi al Husain Ahmad, *Mu’jam Maqāyis al-Lugah*, Juz III, Beirut: Dār al-Fikr, t.th

## BIODATA PENULIS



Dosen pada Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN  
Ar-Raniry

Email: [mursyidmandar@yahoo.co.id](mailto:mursyidmandar@yahoo.co.id)

HP. 081360104828

**Mursyid Djawas, S.Ag., M.H.I** lahir di Manding, Polmas, Sulawesi Selatan pada tanggal 17 Pebruari 1977. Ia merupakan putra keempat dari pasangan Abdul Djawas dan Sitti Ramlah. Latar belakang pendidikannya diawali pada Madrasah Ibtidaiyyah DDI Mapilli, 6 tahun kemudian ia melanjutkan ke tingkat Tsanawiyah pada sekolah yang sama. Selanjutnya, sambil ngaji pondok (pengajian kitab kuning) pada Kiai Muhammad Iqbal Yusuf, ia melanjutkan pendidikannya pada Madrasah Aliyah Negeri Polmas dan tamat pada tahun 1995. Pada tahun yang sama, ia melanjutkan pendidikannya pada jenjang S1 pada Fakultas Tarbiyah IAIN Alauddin Makassar (Sekarang sudah berubah menjadi UIN Alauddin Makassar) dengan memilih jurusan Pendidikan bahasa Arab. Tahun 1999, ia berhasil menyelesaikan kuliahnya dan selanjutnya mengikuti Pendidikan Kader Ulama MUI Sulsel selama

1 tahun. Selesai mengikuti Pendidikan Kader Ulama, ia memperoleh kesempatan untuk mengikuti kuliah pada jenjang S2 pada tahun 2000 dengan memilih konsentrasi Syari'ah. Dengan Inayah Allah, ia berhasil memperoleh gelar Magister Hukum Islam (M.HI) pada tahun 2002. Sejak tahun 2003, ia tercatat sebagai mahasiswa S3 pada program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh. Kemudian pada tahun 2007, penulis mengikuti *Short Course* untuk Research Program pada East-West Center, Hawai'i University, Amerika Serikat.

Karir pekerjaannya dimulai pada tahun 1999 dengan menjadi dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam Swasta (STAIS) DDI, Mamuju, Sulsel sekaligus menjabat sebagai Ketua I sampai dengan tahun 2003. Pada tahun 1999-2003, ia menjadi instruktur terjemah Al-Qur'an system 40 jam pada Masjid Al-Markaz Al-Islami Makassar Sulsel. Sejak tahun tahun 2005, ia diangkat menjadi dosen tetap pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Buku ini merupakan studi atas kontribusi salah satu cendekiawan muslim Indonesia terhadap pembaharuan fiqh di Indonesia yaitu Ali Yafie. Tema utama yang diangkat ada empat, yaitu: konsep pembaharuan fiqh Ali Yafie dan hasil-hasil pemikiran fiqhnya, jalur yang ditempuh Ali Yafie dalam memberikan kontribusinya terhadap pembaharuan fiqh di Indonesia, posisi Ali Yafie dalam peta pemikiran di Indonesia serta pandangan cendekiawan dan tokoh-tokoh Indonesia terhadap Ali Yafie dan pemikiran fiqhnya.

Buku ini juga secara komprehensif membahas tema-tema inti dalam kaitannya dengan pembaharuan fiqh secara konseptual dan dalam konteks keindonesiaan yang mencakup:

- Pengertian fiqh dan istilah-istilah yang berkaitan dengan fiqh, obyek pembahasan fiqh, sebab-sebab perbedaan pendapat dalam mazhab fiqh,
- Periodisasi perkembangan fiqh.
- Kritik atas penulisan sejarah fiqh
- Fiqh pada masa Kerajaan di Nusantara
- Ijtihad-ijtihad cemerlang fuqahā' di Nusantara
- Fiqh pada masa kemerdekaan (fiqh dalam konteks keindonesiaan)
- Pembaharuan fiqh di Indonesia
- Konsep maqashid al-syarī'ah dan relevansinya dengan pembaharuan fiqh

Diterbitkan atas kerjasama:



**NASKAH ACEH**

JL. Ulee Kareng - Lamreung,  
Desa Ie Masen, No. 9A  
Kecamatan Ulee Kareng  
Banda Aceh 23117  
Telp./Fax. : 0651-635016  
E-mail: nasapublisher@yahoo.com



**Ar-Raniry Press**

Jl. Lingkar Kampus Darussalam  
Banda Aceh 23111  
Telp: (0651) - 7552921  
Fax : (0651) - 7552922  
E-mail: arranirypress@yahoo.com

**PEMBAHARUAN FIQH DI INDONESIA  
MENGUNGKAP KONSEP PEMBAHARUAN FIQH....**

ISBN 978-602-7837-69-0



9 786027 837690