

Peta Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Tradisionalisme, Pembaharuan, dan Tren Kontemporer

Ahwan Fanani

IAIN Walisongo Semarang

ahwanfanani@yahoo.com

Abstrak

Perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia pada pra dan pasca kemerdekaan telah mengalami dinamika yang patut mendapatkan perhatian dari kalangan akademisi. Perkembangan dalam pemikiran hukum Islam tersebut tidak lepas dari dua faktor pertama, perkembangan pemikiran di dunia Islam akibat munculnya isu-isu internasional, seperti HAM, kesetaraan gender, pluralisme, dan demokrasi. Kedua, persinggungan para intelektual Islam Indonesia dengan intelektual Islam di berbagai belahan dunia. Jaringan intelektual tersebut terbukti semenjak lama menjadi titik hubung antara perkembangan Islam di Nusantara dengan perkembangan Islam di dunia Islam lainnya.

Abstract

The development of the thought of Islamic law in Indonesia during both pre-and post-independence has been experiencing the dynamics that is proper to have attention from academicians. The development of the thought of Islamic law could not be separated from two factors. Firstly, the development of the thought of Islamic law in the Islamic world is the result of the emergence of international issues such as human rights, the equality of gender, pluralism, and democracy. Secondly, the contact between Indonesian Muslim intellectuals and other Muslim ones all over the world. Such intellectual networks have been proven since long time ago to become a connecting point between the development of Islam in the Archipelago and that of other muslim worlds.

Kata Kunci: hukum Islam, hukum Islam tradisional, pembaharuan hukum Islam, hukum Islam kontemporer

Pendahuluan

Perkembangan hukum Islam di Indonesia tidak terlepas dari perkembangan pemikiran hukum di dunia Islam. Pemikiran Islam dan hukum Islam di Nusantara hampir selalu bisa dicarikan akarnya dari tren umum pemikiran hukum Islam, khususnya di Timur Tengah. Dalam konteks tersebut, posisi hukum Islam dan pemikiran Islam di Indonesia masih menempati posisi periperal dalam peta pemikiran Islam dunia. Orisinalitas selalu menjadi pertanyaan penting dalam mengkaji pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Persoalannya adalah bahwa sentra-sentra pengembangan pemikiran Islam masih didominasi oleh sentra-sentra pemikiran hukum yang telah ada semenjak abad ke-2. Dalam tradisi fiqh klasik dikenal istilah *amshar* (jamak dari *mishr*). *Amshar* adalah kota-kota garnisun Islam yang kemudian menjadi pusat kebudayaan Islam pada masa-masa perkembangan hukum Islam. *Amshar-amshar* tersebut antara lain, Iraq, Hijaz, Syam, Mesir, dan Qairuwan di Afrika Utara. Meskipun saat ini ada lebih banyak sentra pemikiran hukum, di antaranya India dan Pakistan, tetapi sebagian sentra yang berwibawa adalah sentra-sentra lama, seperti Makkah dan Madinah, Mesir, Maroko dan Aljazair, dan Damaskus.

Karena itulah, berbagai penelitian terhadap karya-karya klasik hukum Islam di Nusantara hampir selalu berkesimpulan bahwa tidak ada hal yang baru atau orisinal dalam beberapa karya ulama Indonesia. Penelitian Muslich Shabir terhadap bab Zakat dalam kitab *Sabil al-Muhtadin* karya Arsyad al-Banjari menunjukkan bahwa isi kitab tersebut hanyalah penjelasan dari kitab *al-Shirat al-Mustaqim* karya Nur al-Din al-Raniri. Isi kitab tersebut lebih lanjut menunjukkan kesamaan dengan kitab-kitab madzhab Syafi'i lain yang telah populer di Nusantara. Oleh karena itu, Muslich Shabir berkesimpulan bahwa tidak ada hal baru dalam bab zakat dalam kitab *Sabil al-Muhtadin*.¹

Hal yang sama terjadi dengan penelitian terhadap beberapa kitab atau tokoh lain, seperti penelitian terhadap karya-karya Muhammad Nawawi al-Bantani,² dan *Majmu' al-Syariat al-Kafiyat li al-Awam Karya Kiai Saleh Darat: Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqh Berbahasa Jawa Akhir Abad XIX*.³ Hukum Islam di Indonesia, khususnya pra kemerdekaan, sangat diwarnai oleh fiqh Syafi'iyyah dan bervisi madzab-sentris. Penelitian terhadap isi kitab *Majmu'* karya Saleh Darat, kitab *Sabil al-Rayyad* karya Arsyad al-Banjari, dan *Pemikiran Fiqh Syaikh Muhammad Nawawi al-Bantani* di atas menunjukkan kesulitan untuk mencari hal baru yang ditawarkan oleh kitab-kitab tersebut. Muatan kitab-kitab tersebut selalu dapat dilacak pada kitab-kitab populer di kalangan madzhab Syafii, seperti *Tuhfah* karya Ibnu Hajar, *Majmu' syarah al-Minhaj* karya al-Nawawi, dan ulama-ulama Syafi'iyyah lainnya.

Akan tetapi, pembacaan secara luas terhadap karya-karya fiqh di Indonesia, khususnya mulai peralihan ke abad XX menunjukkan bahwa tren perkembangan hukum Islam di Indonesia menjadi lebih kompleks. Munculnya gerakan pembaharuan Islam dan pengaruh kampanye berjihad Wahabi memunculkan tradisi fiqh yang tidak lagi bermadzhab-sentris. Slogan kembali ke al-Quran dan Sunnah dan pembacaan langsung terhadap dua sumber tersebut memberikan nuansa baru dalam fiqh Indonesia pra dan pasca kemerdekaan. Selain pengaruh Wahabi, pembaharuan Islam tersebut dipengaruhi pula oleh gerakan modern Islam di Mesir yang dipelopori oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha.

Pemikiran hukum Islam di Indonesia tidak lagi bersifat monolitik, melainkan sudah mengalami diferensiasi yang jelas. Munculnya gerakan pembaharuan Islam berdampak pada lahirnya tren ber-fiqh yang tidak lagi terikat dengan salah satu madzhab hukum Islam, yang dalam rentang waktu panjang menjadi bagian dari tradisi ortodoksi Islam.⁴ Dinamika pemikiran hukum yang mewakili tren baru tersebut direpresentasikan oleh beberapa ormas keagamaan yang bercorak pembaharuan, seperti Muhammadiyah dan Persis.

Keberadaan tren pemikiran hukum versi Pembaharu tidak dengan serta-merta menghilangkan tradisi fiqh Islam di Indonesia yang telah ada sebelumnya. Munculnya Nahdlatul Ulama pada tahun 1926 menjadi titik tolak konsolidasi pemikiran keagamaan dan pemikiran hukum tradisional. Tradisi bermadzhab menjadi bagian penting identitas dan pola pemikiran hukum dalam organisasi tersebut. Dua pola pemikiran hukum di Indonesia tersebut dalam setengah abad menjadi dua varian utama pemikiran keagamaan dan pemikiran hukum Islam di Indonesia. Kedua tren tersebut menjadi dua ikon gerakan Islam di Indonesia pada awal abad ke-20 sampai sekitar tahun 1970-an.

Pada sekitar tahun 1970-an, pemikiran Islam di Nusantara diperkaya dengan dua fenomena baru. Pertama adalah munculnya gerakan revivalisme Islam dan kedua berkembangnya pemikiran fiqh alternatif. Fenomena pertama baru akan terlihat dampaknya dalam pemikiran hukum pada peralihan tahun 1990 ke tahun 2000. Sementara itu, fiqh alternatif sebenarnya sebagai upaya kreatif untuk membumikan hukum Islam di dan sesuai dengan konteks Indonesia. Mahsun Fuad menyebutkan pembacaan fiqh alternatif tersebut sebagai respon emansipatoris terhadap modernitas. Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin, Munawir Syadzali, Masdar Farid Mas'udi, Ali Yafie, dan Sahal Mahfudz menjadi representasi pembacaan fiqh Indonesia dalam menghadapi modernitas tersebut.⁵

Tulisan ini adalah sebuah upaya memetakan kembali pemikiran Islam di Indonesia sesuai dengan tiga tren utama pemikiran hukum, yaitu tradisional, pembaharuan, dan alternatif. Pemetaan ini dilakukan dengan menggali karakteristik, metodologi, dan eksistensinya di kalangan masyarakat Islam di Indonesia.

Pemikiran Hukum Tradisional

Istilah tradisional dalam penggunaannya merujuk kepada beberapa pengertian. *Pertama* adalah kelompok ahli hadits, yang diwakili oleh Ahmad bin Hanbal *vis à vis* ahli fiqh dan ahli *ra'yu*. Istilah tradisional semacam ini dipergunakan oleh George Makdisi.⁶ *Kedua*, tradisional adalah orang yang mengikuti tradisi *vis à vis* orang yang lebih mengikuti moderitas. Jadi, tradisi dalam pengertian ini lebih merupakan istilah sosial-budaya untuk menunjuk orang atau kelompok mengikuti tradisi dan enggan kepada modernitas. *Ketiga*, istilah tradisi yang dipergunakan oleh Fazlur Rahman. Ia mempergunakan pengertian tradisionalisme berangkat dari pengertian kedua di atas, tetapi memodifikasinya dan mempergunakannya dalam konteks yang berbeda, yaitu konteks pemikiran Islam. Tradisionalisme adalah pemikiran yang melanjutkan tradisi intelektual Islam yang telah berkembang semenjak abad pertengahan Islam.⁷

Istilah tradisional atau tradisionalisme di sini mengikuti penggunaan istilah yang dilakukan oleh Fazlur Rahman di atas. Pemikiran hukum tradisional adalah pemikiran fiqh yang mengikuti tradisi pemikiran hukum yang telah mapan semenjak abad ke-5. Pemikiran hukum tersebut umumnya didasarkan atas pengakuan madzhab-madzhab hukum yang telah mapan di kalangan umat Islam (Sunni), yaitu Syafi'i, Maliki, Hanafi, dan Hanbali.

Pemikiran hukum Islam tradisional berpijak kepada visi hukum madzhab-sentris. Madzhab menjadi ukuran bagi penerimaan otoritas pemikiran fiqh dan penerimaan atas sebuah skema hukum. Visi madzhab semacam itu merupakan warisan dari pertumbuhan madzhab-madzhab hukum Islam yang terjadi pada abad ke-2 dan mendapatkan kekuatan penuh mulai abad ke-5 Hijriyah. Pada abad ke-4 Hijriyah telah terjadi upaya-upaya untuk menyimpang dari aturan umum madzhab, seperti yang dilakukan oleh Ibnu Surayj (w. 306/918 M), Thabari (w. 310/922 M), Ibnu Khuzaimah (w. 311/923 M). Akan tetapi mereka tidak mampu berkembang dan akhirnya kehilangan pengikut. Berbeda halnya dengan Abu Yusuf, Ahmad bin Hasan, Muzanni⁸, dan lain-lain yang tetap menisbatkan diri kepada para pendiri madzhab dalam karya-karya mereka. Mereka tetap eksis meskipun dalam bayang-bayang pendiri madzhab.

Kegagalan para penyimpang madzhab tersebut menjadi contoh bagaimana madzhab hukum memperoleh legitimasi sebagai bentuk ortodoksi di bidang hukum. Para ahli hukum terkemudian hampir selalu menisbatkan diri kepada madzhab dan enggan mengaku diri sebagai mujtahid independen karena konsekuensi sosial yang harus diterimanya. Jalal al-Din al-Suyuthi adalah contoh di mana usaha untuk mensejajarkan diri kepada para pendiri madzhab tidak populer dan mendapatkan resistensi dari ulama sezamannya.⁹

Konstruk berpikir ala madzhab itulah yang menjadi ciri khas pemikiran hukum tradisional, termasuk di Indonesia. Landasan yang digunakan dalam konstruk berpikir madzhab adalah bahwa ada penjenjangan dalam pemahaman hukum Islam. Sayyid Usman bin Abdullah bin Aqil al-Batawi, seorang ulama Batavia akhir abad XIX menunjukkan dengan jelas bagaimana konstruk berpikir madzhab di Indonesia, khususnya di kalangan penganut Syafi'iyah.

Sayyid Usman menyatakan bahwa sebagaimana hadits menjelaskan keumuman Al-Qur'an, pendapat para imam madzhab (*mujtahid mustaqill/ independen*) pun menjelaskan keumuman dalam hadits. Secara berurutan, pendapat imam madzhab dijelaskan oleh para *mujtahid al-madzhab*, yaitu mujtahid yang memiliki keluasan ilmu untuk menjabarkan pendapat imam seperti al-Juwayni, al-Ghazali, dan al-Syirazi. Di bawah *mujtahid al-madzhab* ada lagi *mujtahid al-futya*, yang memiliki kapasitas menjelaskan pendapat *mujtahid al-madzhab* seperti al-Nawawi dan al-Rafi'i. Pendapat *mujtahid al-futya* kemudian dijelaskan lebih lanjut oleh ulama *ahl al-tarjih*, seperti Ibnu Hajar (al-Haitsami) dan al-Romly.¹⁰

Stratifikasi ulama madzhab tersebut digunakan untuk melakukan apresiasi karya-karya intern madzhab. Para ulama pasca al-Nawawi menggunakan skema prioritas dalam menggunakan rujukan-rujukan dalam kitab-kitab Syafi'iyah. Sayyid Usman menggambarkan bagaimana skema umum yang dipergunakan dalam oleh kalangan Syafi'iyah dalam mempergunakan pendapat-pendapat internal madzhab mereka, sebagai berikut:

1. Pendapat (*qaul*) yang disepakati oleh al-Nawawi dan al-Rofi'i.
2. Kalau keduanya berbeda pendapat maka *qaul* al-Nawawi yang dipergunakan.
3. Jika hanya salah satu yang berpendapat, maka pendapat salah satu yang dipergunakan.
4. Apabila keduanya tidak berpendapat, maka digunakanlah *qaul ahl al-tarjih*, khususnya kitab *Tuhfah* karya Ibnu Hajar al-Haitsami dan *al-Nihayah* karya al-Romly.

Konstruk tersebut secara jelas menunjukkan tren di kalangan Syafi'iyah pasca al-Nawawi. Stratifikasi madzhab memang terjadi hampir di semua madzhab, tetapi di kalangan Syafi'iyah, secara teoritis konstruk tersebut lebih jelas dan lebih ketat. Konstruk tersebut menjadi arus utama dalam pemikiran hukum Islam di Nusantara pra kemerdekaan. Hal itu terjadi karena madzhab Syafi'i adalah madzhab yang dianut oleh mayoritas muslim Nusantara.

Azyumardi Azra ketika meneliti jaringan intelektual ulama Nusantara abad ke-17 dan ke-18 menemukan bahwa kitab-kitab Nusantara memiliki genealogi yang khas Syafi'iyah. Rujukan-rujukan kitab fiqh *Sabil al-Rasyad li al-Tafaqquh fi Amr al-Din* karya Arsyad al-Banjari, misalnya, tidak jauh sebagaimana yang diungkapkan secara teoritis oleh Sayyid Usman. Kitab-kitab rujukan dalam penulisan *Sabil al-Rasyad* menurut Azra antara lain:¹¹

1. *Syarh Minhaj al-Thullab* karya Zakariya al-Anshari
2. *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj* karya Syams al-Din al-Ramly
3. *Tuhfah al-Muhtaj li Syarh al-Minhaj* karya Ibn Hajar al-Haitsami
4. *Mughni al-Muhtaj* karya Khatib al-Syarbini.

Hal yang sama juga ditunjukkan oleh kitab *Bughyat al-Thullab* karya ulama Pattani, yaitu Dawud al-Fathani. Kitab tersebut menggunakan rujukan-rujukan Syafi'iyah di atas dengan beberapa tambahan, di antaranya *Fath al-Wahab* karya Zakariya al-Anshari dan *Minhaj al-Thalibin* karya al-Nawawi.¹²

Tradisi itu kemudian mendapatkan momentum dengan lahirnya organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU). Organisasi NU adalah perwujudan tradisi keagamaan yang telah ada di Nusantara. Berdirinya NU tidak lepas dari kesadaran kaum tradisionalis akan tantangan yang muncul akibat timbulnya gerakan pembaharuan Islam.¹³

Karakter pemikiran hukum NU telah tampak dengan jelas semenjak awal kelahirannya. Pada Mukhtar Pertama di Surabaya, 30 Oktober 1926 ditetapkan tentang keharusan untuk mengikuti salah satu dari empat madzhab fiqh (sunni). Mukhtar juga menetapkan tingkatan prioritas dalam merujuk pendapat di kalangan ulama Syafi'iyah, sebagaimana dilakukan oleh Sayyid Usman. Secara lengkap, stratifikasi prioritas pendapat yang digunakan NU adalah sebagai berikut:¹⁴

1. Pendapat yang disepakati oleh al-Nawawi dan al-Rafi'i.
2. Pendapat yang dipilih oleh al-Nawawi saja.
3. Pendapat yang dipilih oleh al-Rafi'i saja.
4. Pendapat yang disokong ulama terbanyak.
5. Pendapat ulama terpandai.
6. Pendapat ulama yang paling *wara'i*.

Meskipun ada prioritas dalam pengambilan pendapat, pada prakteknya prioritas tersebut tidak berlaku secara ketat, bahkan cenderung kurang mendapatkan perhatian. Di kalangan NU, khususnya di Lajnah Bahtsul Masail¹⁵, pengambilan sumber dari selain madzhab Syafi'i pun dilakukan. Pengakuan terhadap keberadaan empat madzhab membuat pengambilan ketentuan hukum dari madzhab lain dimungkinkan apabila dibutuhkan, yang disebut dengan *intiqal al-madzhab*. Ahmad Zahro menemukan fakta bahwa 29,8% rujukan Lajnah Bahtsul Masail NU semenjak tahun 1926 berasal dari non-Syafi'iyah.¹⁶ Hal itu menunjukkan dua hal. *Pertama*, sumber-sumber Syafi'iyah menjadi rujukan utama. *Kedua*, adanya keterbukaan terhadap sumber-sumber non-Syafi'iyah.

Pengkajian Zahro terhadap Lajnah Bahtsul Masail di atas juga menegaskan bahwa dalam pemikiran hukum tradisionalis, rujukan kepada Al-Qur'an dan Hadits secara langsung tanpa preseden dari para ulama madzhab sangat sulit ditemukan. Hal itu tidak lepas dari metode yang diambil oleh Lajnah, yaitu metode *qauli*, atau penggunaan pendapat ulama Syafi'iyah sebagai sarana menjawab persoalan. Ketika muncul persoalan yang tidak ditemukan pendapat para ulama Syafi'iyah, dipergunakanlah metode *ilhaqy*, atau *ilhaq al-masail bi nadẓairihi* (mencantumkan kasus-kasus baru dengan kasus-kasus lama yang sebanding).¹⁷ Metode tersebut adalah modifikasi dari metode *qiyas*, sebagaimana dikenal dalam susunan tata sumber hukum Syafi'i. Istilah *ilhaq*, dan bukan *qiyas*, dipergunakan untuk menghindari kesan bahwa pendapat ulama setara dengan Al-Qur'an.

Metode *qauli* tersebut adalah metode dominan yang digunakan di NU dan juga di organisasi-organisasi tradisionalis lainnya, seperti Perti (Persatuan Tarbiyah Islam). Metode itu pula yang menjadi metode umum di kalangan ulama Nusantara pra kemerdekaan.

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam pemikiran hukum tradisionalis, sistem madzhab menjadi pilar utamanya. Pemikiran hukum yang berbasis madzhab tersebut memiliki karakteristik umum sebagai berikut:

1. memiliki visi hukum madzhab-sentris.
2. mengakui stratifikasi *ijtihad*
3. mengakui keabsahan *taklid*
4. tidak merujuk Al-Qur'an dan hadits secara langsung, kecuali yang telah dirujuk para ulama
5. sumber-sumber di level bawah dipandang sebagai sumber yang mampu menyaring atau merepresentasikan sumber-sumber yang di atasnya, yang muaranya adalah Al-Qur'an dan hadits.

Sejalan dengan perkembangan zaman, metode *qauli* meskipun dirasa masih tetap relevan dan memadai perlu didukung dengan metode *manhaji*, yaitu metode *istinbath* dengan menggunakan metode *ushul fiqh*. Metode *manhaji* adalah metode alternatif untuk menjawab tantangan zaman. Metode tersebut mulai diperkenalkan penggunaannya dalam Munas Alim Ulama di Palembang tanggal 21 sampai 25 Juni 1995.

Hasil Munas di Palembang tersebut menegaskan perlunya berijtihad secara *manhaji*. Munas merekomendasikan agar para kiai NU yang sudah memiliki kemampuan yang cukup untuk ber-*istinbat* langsung dalam teks dasar. Apabila hal itu tidak mampu dilakukan, maka *ijtihad jamai* menjadi pilihan selanjutnya, baik melalui *istinbath* maupun *ilhaq*.¹⁸

Pemikiran Hukum Pembaharuan

Gerakan pembaharuan Islam adalah gerakan yang mulai muncul pada akhir abad XIX dan awal abad XX. Istilah pembaharuan, untuk menyebut gerakan tersebut, telah menjadi kesepakatan akademis di Indonesia. Elemen-elemen yang menjadi ciri utama pembaharuan antara lain:

1. Purifikasi Islam
2. Akomodasi modernitas dan upaya memahami Islam dalam konteks modernitas
3. Penegasan akan selalu terbukanya pintu ijtihad dan akses langsung kepada Al-Qur'an dan hadits.

Charles Kurzman memberikan dua ciri gerakan pembaharuan, yaitu adopsi sadar terhadap nilai-nilai modern dan penggunaan wacana Islam secara sadar. Ciri pertama tersebut, menurut Kurzman terkait dengan dunia modern, khususnya rasionalitas, ilmu pengetahuan, konstitusionalisme, dan kesederajatan manusia. Oleh karena itu, gerakan modern disebut juga dengan *modernist*. Sementara itu, ciri kedua adalah adanya keinginan untuk memelihara dan memperbaiki iman Islam di dunia modern.¹⁹

Kurzman membedakan modernisme Islam dengan modernisme klasik yang cenderung sekuler dan gerakan revivalisme (fundamentalisme) yang mendukung nilai-nilai modern, tetapi mengerdilkan modernitas, dan lebih memilih otentisitas dan mandat Tuhan. Pada perkembangan nantinya, modernisme Islam melahirkan pula liberalisme Islam.²⁰

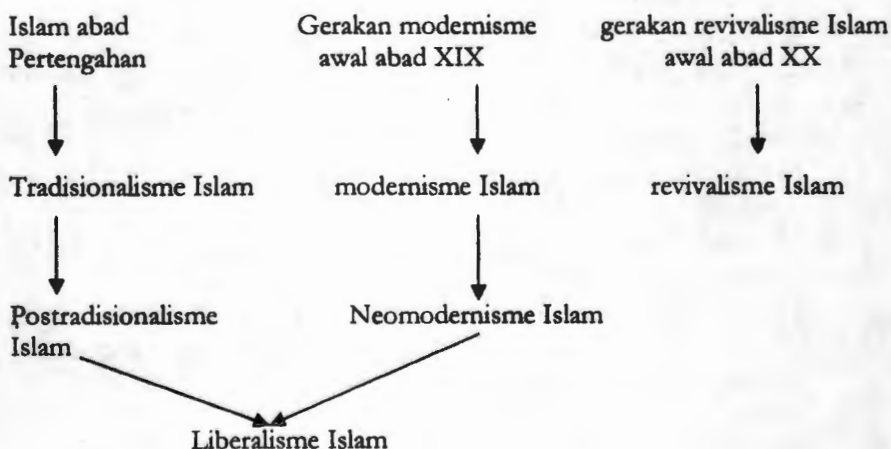
Gerakan pembaharuan bukanlah sebuah fenomena yang tunggal. Ada beberapa varian di dalam gerakan pembaharuan modern di Indonesia. Apa yang dimasukkan oleh Deliar Noer dalam bukunya *Gerakan Modern Islam di Indonesia*²¹ sebagai kelompok-kelompok

pembaharu masih dapat dipetakan lagi dalam beberapa varian. Perbedaan yang ada di antara gerakan-gerakan pembaharuan terletak pada titik tekan dari elemen-elemen tersebut. Ada gerakan pembaharuan yang bersemangat dalam persoalan purifikasi dan memiliki kecenderungan Wahabisme yang kuat, tetapi kurang memberikan perhatian kepada modernitas dan ada pula yang mensimbiosiskan elemen purifikasi dan modernitas. Perbedaan tersebut dapat dilacak akarnya kepada perbedaan karakteristik tokoh-tokoh yang dipandang sebagai gerakan pembaharu, khususnya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha.

Muhammad Abduh diakui sebagai pembaharu pendidikan di Mesir lewat usahanya menghidupkan kembali studi filsafat di Universitas al-Azhar. Lewat majalah *al-Mannar*, pengaruhnya menyebar ke berbagai negara Islam. Upayanya untuk mendukung rasionalitas membuatnya dikenal sebagai salah satu tokoh pembaharuan Islam. Gagasan Abduh kemudian dilanjutkan oleh para penerusnya. Sebagian murid Abduh ada yang mengembangkan gagasan modern dan rasionalnya dan ada pula yang bergerak ke arah puritanisme dan salafisme, sebagaimana dilakukan oleh Rasyid Ridha.

Di tengah perbedaan kecenderungan di kalangan pembaharuan Islam tersebut, pemikiran dasar mereka mengenai hukum Islam hampir sama, kembali kepada al-Qur'an dan hadits dan mempergunakan *ijtihad* dengan aktif. Ciri itulah yang kemudian membedakan antara pemikiran hukum Islam tradisional dan pembaharuan, setidaknya sampai sekitar tahun 1990-an. Pemikiran hukum pembaharuan Islam melakukan *by-pass* terhadap tradisi madzhab dengan langsung merujuk al-Qur'an dan hadits.

Peta Islam Indonesia



Muhammadiyah dan Persis adalah dua representasi pemikiran hukum Islam di kalangan pembaharuan. Kedua organisasi tersebut mewakili gerakan pembaharuan yang mensimbiosiskan modernisme dengan puritanisme dan gerakan pembaharuan yang lebih menekankan unsur puritanisme.

Think thank pengembangan pemikiran hukum di Muhammadiyah terletak di tangan Majelis Tarjih. Majelis Tarjih dibentuk dan disahkan pada Kongres Muhammadiyah XVII Tahun 1928 di Yogyakarta. Majelis Tarjih semula adalah lembaga yang berfungsi untuk membahas dan memutuskan permasalahan agama yang diperselisihkan dengan mengambil pendapat yang kuat.²² Pada perkembangannya, Majelis Tarjih menangani persoalan keagamaan secara luas sehingga namanya pun mengalami beberapa modifikasi sesuai orientasi yang ingin dicapai pada setiap periode.

Ada beberapa dasar yang melandasi *manhaj* Majelis Tarjih dalam memecahkan persoalan hukum. Beberapa pokok *manhaj* yang diikuti oleh Majelis Tarjih antara lain adalah sebagai berikut:²³

1. Dalam beristinbath, dasar utamanya adalah Al-Qur'an dan sunnah. Ijtihad atau *istinbath* atas dasar *illah* terhadap hal-hal yang tidak terdapat di dalam *nash* dapat dilakukan sepanjang tidak menyangkut bidang *ta'abbudi*.
2. Dalam memutuskan keputusan dilakukan secara musyawarah (*ijtihad jama'i*)
3. Tidak mengikatkan diri kepada suatu madzhab, tetapi pendapat imam-imam madzhab dapat menjadi pertimbangan sepanjang sesuai dengan jiwa Al-Qur'an dan sunnah
4. Berprinsip terbuka dan toleran dan tidak beranggapan bahwa hanya keputusan Majelis Tarjih yang paling benar
5. Tidak menolak *ijma'* sahabat sebagai dasar keputusan
6. Terhadap dalil-dalil yang tampak mengandung *ta'arud* (pertentangan), digunakan cara *al-jam' wa al-tawfiq*. Jika tidak bisa, barulah ditarjih.
7. Menggunakan asas *al-sadd al-dzari'* untuk menghindari fitnah dan *mafsadah*.
8. Men-*ta'li'* dapat dipergunakan untuk memahami Al-Qur'an dan sunnah sepanjang sesuai dengan tujuan syariat
9. Dalam hal-hal yang termasuk dalam *al-umur al-dunyawiyah*, yang tidak termasuk tugas Nabi, penggunaan akal sangat diperlukan untuk tercapainya kemaslahatan umat.

Sementara itu, untuk melakukan ijtihad dalam rangka *istinbath al-ahkam*, Majelis Tarjih mempergunakan tiga macam ijtihad, yaitu *ijtihad*

bayani, *ijtihad qiyasi*, dan *ijtihad istislahi*. Ketiga ragam *ijtihad* tersebut didasarkan atas dua sumber pokok, yaitu Al-Qur'an dan hadits yang *maqbul*. Ketiga macam *ijtihad* tersebut meliputi *ijtihad* terhadap *nash* yang *mujmal* (global), menyeberangkan hukum yang telah ada *nash*nya kepada masalah baru yang belum ada hukumnya, dan *ijtihad* terhadap persoalan-persoalan yang tidak ditunjuk oleh *nash*.²⁴

Upaya untuk melakukan *ijtihad* secara langsung tersebut menjadikan pemahaman mengenai Al-Qur'an dan hadits sebagai sebuah keniscayaan. Dalam menghadapi berbagai persoalan, Majelis Tarjih mencoba membaca kembali Al-Qur'an dan hadits serta mencari titik temu dari berbagai perbedaan pendapat yang timbul di antara anggota-anggotanya. Karena *ijtihad jama'i* yang digunakan, kesepakatan anggota dan perwakilan daerah atau wilayah menjadi tumpuannya. Sebuah keputusan hukum dihasilkan melalui mufakat semua peserta *ijtihad*. Apabila terjadi perbedaan pendapat, sebuah masalah akan ditunda keputusannya sampai terjadi kesepakatan pendapat di kalangan para peserta *ijtihad*.

Secara konvensional, tafsir Al-Qur'an dan *takhrir hadits* menjadi pilar *ijtihad* Majelis Tarjih. *Takhrir* hadits menempati posisi sentral karena hadits yang *maqbul* menjadi sumber *ijtihad*. Karena itu, seorang ahli hadits menduduki posisi penting dalam *ijtihad* Majelis Tarjih. Penentuan kesahihan hadits merupakan prasyarat bagi pemahaman sebuah permasalahan selanjutnya. Karena itu, sejak awal klasifikasi hadits menjadi perhatian Majelis Tarjih. Pembahasan *ushul fiqh* dalam Himpunan Putusan Tarjih (HPT), yang ditanfiskan pada tahun 1967, hanya memberikan penjelasan mengenai keabsahan penggunaan hadits *mauquf*, hadits *mursal*, hadits *dlaif* yang memiliki banyak jalur, *jarh wa ta'dil*, riwayat orang yang suka melakukan *tadlis*, pendapat sahabat atas lafal *mustarak*, dan penafsiran sahabat atas lafal-lafal *lahir*.²⁵

Pada mulanya, *ijtihad* yang masuk dalam epistemologi *bayani*, termasuk *qiyasi* dan *istislahi*, dipandang memadai. Akan tetapi, pada perkembangannya, dan atas pengaruh pemikiran kontemporer, mulai pembicaraan mengenai pengembangan epistemologi, yaitu epistemologi *burhani* dan *irfani*, sebagaimana diintrodusir oleh al-Jabiri.²⁶ Munas Majelis Tarjih di Padang tahun 2003 membicarakan persoalan epistemologis tersebut. Dua epistemologi, yaitu *bayani* dan *burhani* dapat diterima, tetapi epistemologi *irfani* masih diperdebatkan oleh utusan-utusan Majelis Tarjih Wilayah. Karena itu, persoalan epistemologi, khususnya *irfani*, masih ditunda sampai ada kesepakatan dalam Munas-Munas selanjutnya.

Pengembangan metodologis dalam ber-*ijtihad* di Majelis Tarjih dilakukan dengan mengakomodasi pemikiran-pemikiran kontemporer. Persoalan pendekatan mulai mendapatkan perhatian dari Majelis Tarjih.

Ketika Majelis Tarjih berubah nama menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, beberapa pendekatan kontemporer masuk sebagai pendekatan dalam berijtihad, antara lain pendekatan sejarah (*tarikhiyyat*), sosiologi, antropologi, dan hermeneutik.²⁷

Selain Muhammadiyah, Persis (Persatuan Islam) adalah organisasi keagamaan pembaharu yang juga merepresentasikan pemikiran hukum pembaharuan. Ahmad Hasan adalah tokoh legendaris Persis yang pemikirannya banyak mewarnai Persis. Pemikiran Ahmad Hasan telah dikaji secara baik oleh Akh. Minhaji dalam disertasinya *Ahmad Hasan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*.²⁸ Dalam disertasi tersebut Minhaji berkesimpulan bahwa gerakan pembaharuan Ahmad Hasan telah memberikan inspirasi kepada umat Islam untuk membangun tatanan masyarakat baru yang didasarkan atas kesederajatan kaum beriman. *Ijtihad*, menurut Hasan, terbuka kepada siapa saja, tidak hanya untuk elit. Kualifikasi *ijtihad* yang disetujui oleh Ahmad Hasan adalah kemampuan yang diperoleh seseorang melalui usahanya agar ia memperoleh derajat *mujtahid*.²⁹

Ahmad Hasan mengkritik penerapan *ushul fiqh* yang ia pandang kurang tepat. *Ushul fiqh* sebagaimana dipraktekkan oleh Muslim Indonesia mengalami penyimpangan yang membuat umat Islam tidak menyandarkan perilakunya kepada dua sumber utama Islam, tetapi justru kepada opini para pemimpin agama. Gagasan Hasan tersebut membuatnya terlibat dalam polemik-polemik dengan berbagai pihak, baik dari wakil-wakil tradisional maupun dari kalangan Arab.

Perbedaan Ahmad Hasan dengan para oposan, menurut Minhaji terletak pada cara memandang tertib sumber hukum. Kedua belah pihak menerima keabsahan Al-Qur'an, sunnah, *ijma'*, dan *qiyas*. Akan tetapi, bagi Hasan, dua sumber pertama mendahului dan menjadi alat penilai sumber-sumber yang lain. Sementara itu, bagi lawan polemiknya sumber-sumber yang berada di level bawah menjadi penentu pemahaman sumber-sumber yang di atasnya.³⁰

Gagasan dasar dari pemikiran hukum pembaharu dapat diringkas sebagai berikut:

1. visi hukum egaliter dan non madzhab
2. tidak mengakui stratifikasi *ijtihad*
3. tidak mengakui keabsahan *taklid*
4. merujuk Al-Qur'an dan hadits secara langsung
5. sumber-sumber di level atas dipandang sebagai otoritas yang digunakan untuk menilai keabsahan sumber-sumber di bawahnya.

Pemikiran Hukum Islam Kontemporer

Pada pertengahan tahun 1940-an benih gagasan untuk mengembangkan hukum Islam yang bercorak keindonesiaan. Hasbi ash-Shiddiqiey melontarkan gagasan mengenai fiqh yang lebih sesuai dengan konteks keindonesiaan. Hasbi memiliki gagasan agar fiqh disesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Indonesia sehingga fiqh tidak dianggap sebagai barang asing. Gagasan Hasbi tersebut muncul antara lain sebagai respon atas kritik Soekarno terhadap Islam yang ada saat itu sebagai paham yang kolot.³¹

Bola salju dari gagasan Hasbi tersebut membutuhkan waktu lama untuk memperoleh momentum. Sekitar tahun 1970-an gagasan mengenai fiqh keindonesiaan mendapatkan peluang berkembang sejalan dengan arah kebijakan Pemerintah Orde Baru yang berorientasi kepada pembangunan ekonomi, dengan mengkooptasi pembangunan politik. Beberapa kebijakan Orde Baru secara langsung menyentuh wilayah keagamaan, terutama adalah kebijakan mengenai asas tunggal.³²

Kebijakan Orde Baru tersebut menimbulkan tiga tren sikap dan pemikiran di kalangan umat Islam. Ketiga tren tersebut menjadi ciri khas pemikiran Islam kontemporer, khususnya pada masa akhir Orde Baru dan era Reformasi. Ketiga tren tersebut antara lain:

1. Tren untuk melakukan penyesuaian diri, baik dengan menerima asas tunggal maupun dengan mengikuti beberapa agenda pemerintah. Tren tersebut di kemudian hari membentuk kelompok Islam moderat, yang di antaranya diwakili oleh NU dan Muhammadiyah.
2. Tren untuk mencari gerakan alternatif berbasis ideologi Islam yang melahirkan gerakan-gerakan *usrah* di kalangan mahasiswa kampus-kampus umum.³³ Gerakan-gerakan *usrah* tersebut pada era reformasi tampil ke publik, di antaranya dalam bentuk Partai Keadilan Sejahtera (PKS).³⁴
3. Munculnya wacana pembaharuan dan penyegaran pemikiran Islam yang dilontarkan oleh Nurcholish Madjid. Lontaran tentang penyegaran Islam yang disampaikan Nurcholish Madjid pada tahun 1970 dipandang sebagai titik tolak munculnya liberalisme Islam di Indonesia.³⁵

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, terdapat dua kecenderungan dalam menyikapi pengembangan hukum Islam. *Pertama* adalah kecenderungan eklektis, yaitu dengan mempergunakan perangkat pemikiran hukum konvensional (*ushul fiqh*) dengan melakukan perubahan dan penyesuaian dengan tuntutan problem-problem kontemporer. *Kedua* adalah kecenderungan liberalisasi hukum Islam melalui lompatan

metodologis dengan memanfaatkan karya-karya pemikiran hukum kontemporer, seperti *double movement* Fazlur Rahman, teori *naskh* Mahmoud Mohammed Taha, *nadzariyah al-hudud* Mohammed Syahrur, atau bahkan dengan mempergunakan model pembacaan dekonstruksi terhadap teks-teks keagamaan.

Pemikiran hukum Islam kontemporer memang bukan fenomena yang tunggal dan seragam. Terdapat banyak varian dalam pemikiran hukum kontemporer tersebut. Setidaknya bisa dicatat bahwa kecenderungan eklektis dalam hukum Islam masih mempergunakan model pemikiran hukum Islam klasik, khususnya dalam *ushul fiqh*-nya, tetapi dengan melakukan pembacaan kreatif terhadap pemikiran hukum yang ada. Sementara itu, kecenderungan liberal dalam hukum Islam banyak dipengaruhi oleh hermeneutika sehingga melahirkan fenomena hermeneutisme.

Kecenderungan Eklektis

Kecenderungan eklektis adalah kecenderungan hukum Islam kontemporer yang mencoba meramu antara pendekatan klasik dengan modern, antara tekstualitas dan kontekstualitas. Kecenderungan eklektis sudah mulai memberikan perhatian besar kepada persoalan masalah dan keadilan. Jadi, pemikiran hukum kelompok eklektis ini mencoba untuk mencari nilai dasar syariat Islam untuk menjawab tantangan zaman. Namun demikian, secara metodologis kelompok ini masih belum beranjak jauh dari pemikiran hukum Islam klasik. Lontaran-lontaran yang muncul terkait dengan metodologi lebih bersifat parsial, sebagai tambal sulam terhadap celah yang ditemui dalam *ushul fiqh* klasik.

Kecenderungan eklektis ini muncul mulai tahun 1970-an. Sebagian besar tokoh yang dikaji oleh Mahsun Fuad dalam bukunya *Hukum Islam Indonesia, dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris* dapat dikategorikan sebagai kelompok dengan kecenderungan eklektis, yakni Hasbi Ash-Shiddiqie, Hazairin, Munawwir Syadzali, Ali Yafie, dan Sahal Mahfudz.

Munawwir Syadzali adalah salah satu contoh tokoh nasional yang memiliki perhatian besar dalam pengembangan hukum Islam melalui kontekstualisasi hukum Islam dengan menekankan kepada nilai dasar Islam tentang kemaslahatan dengan keadilan bagi umat manusia, namun dengan pola ijtihad konvensional. Ia dikenal dengan gagasan reaktualisasi hukum Islam. Gagasan mengenai reaktualisasi tersebut dapat dibaca dalam kutipan berikut:

".....Seperti kita ketahui, wahyu-wahyu, khususnya yang mengenai kemasyarakatan, biasanya diterima oleh Nabi sebagai tanggapan dan atau petunjuk dalam menghadapi masalah atau

situasi yang timbul pada waktu itu. Dengan demikian, mau tidak mau konsepsi atau formula yang diberikan wahyu tersebut relevan dengan situasi sosial, budaya, serta tingkat kemajuan peradaban dan intelektual masyarakat pada waktu itu. Dengan lain perkataan, di sana berperan unsur waktu, ruang, dan latar belakang sejarah dan kebudayaan.

Oleh karenanya, menurut hemat saya, Islam adalah suatu agama yang mengajarkan kebenaran dan tata nilai universal dan abadi yang dalam pelaksanaannya memiliki kapasitas untuk menampung kebhinekaan yang merupakan ciri khas kehidupan umat manusia dan mempunyai kemampuan untuk mengembang sejajar dengan kemajuan.³⁶

Dengan asumsi demikian, Munawwir berkesimpulan bahwa banyak ayat Al-Qur'an yang mengandung petunjuk-petunjuk yang tidak relevan lagi dengan tahap perkembangan peradaban saat ini. Ia secara khusus memberikan perhatian terhadap poligami dan kedudukan wanita, perbudakan, bunga bank, hukum waris.³⁷ Ia juga mengutip pendapat Abduh untuk berhati-hati dalam mempergunakan kitab tafsir karena buku-buku tafsir ditulis dalam alam atau tingkat intelektual yang belum tentu sama dengan alam sekarang. Munawwir juga mengingatkan bahwa perujukan Al-Qur'an secara tekstual, tanpa memperhatikan kondisi dan latar belakang suatu ayat.³⁸

Secara umum, gagasan Munawwir Syadzali mengenai reaktualisasi hukum Islam dapat diringkas sebagai berikut:

1. pintu ijtihad selalu terbuka
2. terdapat nasakh dalam Al-Qur'an dan hadits
3. hukum Islam bersifat dinamis dan elastis
4. kemaslahatan dan keadilan menjadi tujuan syariat
5. keadilan adalah dasar kemaslahatan³⁹

Akan tetapi, meskipun mendorong penggunaan nalar, utamanya secara kolektif, Munawwir tetap mengkhawatirkan terjadinya anarkhi dalam berpikir. Ia menegaskan dua hal, yakni bahwa persoalan ijtihad adalah wewenang orang yang memiliki persyaratan untuk melakukannya; bahwa penafsiran dan ijtihad hendaknya dilakukan secara kolektif.⁴⁰ Kalau seseorang tidak memiliki kapasitas untuk berijtihad, ia menyarankan agar mengikuti pendapat mujtahid, termasuk imam madzhab. Dengan demikian, Munawwir menerima *taklid* bagi orang-orang yang tidak memiliki kemampuan berijtihad.

Kecenderungan Liberal Hukum Islam

Kecenderungan liberal hukum Islam dapat dipandang sebagai upaya secara metodologis untuk menafsirkan ajaran hukum Islam agar sesuai dengan perkembangan kontemporer, khususnya Hak Asasi Manusia, demokrasi, kesetaraan gender, dan pluralisme agama. Secara umum kecenderungan liberal hukum Islam terkait dengan gerakan liberalisme Islam di Indonesia. Liberalisme Islam memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

1. Orientasi kepada substansi ajaran Islam
2. Hermeneutika sebagai pijak-landas metodologi, di samping penggunaan analisis bahasa post-strukturalis, termasuk dekonstruksi, dan penggunaan berbagai pendekatan modern, seperti psikologi, historis, sosiologis, maupun kebudayaan.
3. Pandangan relativis dalam arti bahwa ajaran Islam kontekstual dan sesuai dengan perubahan zaman. Tidak ada penafsiran baku terhadap ayat Al-Qur'an maupun hadits.
4. Penolakan terhadap formalisme keberagamaan yang berorientasi kepada simbol-simbol keberagamaan.
5. Pemisahan politik dengan institusi agama

Fenomena kecenderungan liberal ini menjadikan fikih tidak lagi seketat sebagaimana pandangan tradisional, atau bahkan pembaharu. Pembacaan fikih seringkali dilihat sebagai sebuah pembacaan yang bersifat moral, bukan pencarian sebuah hukum positif. Karena itu karya-karya fikih ini lebih bersifat fleksibel. Penggunaan term fikih sendiri terkadang dikembalikan sebagaimana pemahaman Abu Hanifah yang memasukkan dalam fikihnya persoalan yang juga bersifat teologis.

Buku *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*⁴¹ adalah contoh fiqh yang bersifat fleksibel tersebut. Buku tersebut berisi tulisan beberapa penulis yang dikenal sebagai pendukung liberalisme Islam, seperti Nurcholish Madjid, Kautsar Azhari Noer, Komaruddin Hidayat, Masdar F. Masudi, Zainun Kamal, Zuhairi Misrawi, Budhy Munawar-Rachman, Ahmad Gaus AF, dan Mun'im Sirry.

Tema-tema di dalamnya merupakan penjabaran teologi inklusif dan pluralis ke dalam fikih yang pluralis. Isu-isu seperti pemaknaan kembali *ahlul kitab*, *ahlu dzimmah*, dan *jizyah*; menghadiri perayaan hari besar agama lain; mengucapkan selamat natal dan ucapan hari raya kepada agama lain; mengizinkan penganut agama lain masuk masjid; doa bersama; pernikahan antaragama; kewarisan antaragama; dan kontekstualisasi syariah menjadi tema-tema kajian dalam buku tersebut.

Kebaharuan dalam tulisan tersebut dapat dilihat dari metode dan muatan pembahasannya. Penggunaan hermeneutika, dekonstruksi, dan

pendekatan ilmu-ilmu sosial-humaniora menjadi ciri yang membedakannya dengan pemikiran hukum Islam klasik. Gagasan dasar dari kecenderungan liberal hampir sama dengan kecenderungan eklektis, tetapi dalam kecenderungan liberal terdapat nilai-nilai relativisme. Relativisme itulah yang menjadi ciri perkembangan pemikiran di era postmodernisme. Tren relativisme tersebut dapat dibaca pemetaannya dalam Ernest Gellner *Postmodernisme, Reason, and Religion*.⁴²

Penutup

Perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia pada pra dan pasca kemerdekaan telah mengalami dinamika yang patut mendapatkan perhatian dari kalangan akademisi. Perkembangan dalam pemikiran hukum Islam tersebut tidak lepas dari dua faktor. Faktor pertama adalah perkembangan pemikiran di dunia Islam akibat munculnya isu-isu internasional, seperti HAM, kesetaraan gender, pluralisme, dan demokrasi. Faktor kedua adalah persinggungan para intelektual Islam Indonesia dengan intelektual Islam di berbagai belahan dunia. Jaringan intelektual tersebut terbukti semenjak lama menjadi titik hubung antara perkembangan Islam di Nusantara dengan perkembangan Islam di dunia Islam lainnya.

Ketiga ragam pemikiran hukum Islam di atas, yaitu tradisionalis, pembaharu, dan kontemporer merepresentasikan respon-respon umat Islam terhadap warisan intelektual Islam, modernitas, dan globalisasi. Ketiga ragam tersebut menjadikan pemikiran hukum Islam di Indonesia bukan sebuah fenomena yang statis dan monolitik, melainkan fenomena yang dinamis dan kreatif. Hal itu merupakan kekayaan bagi pemikiran hukum di Indonesia dan sebagai alternatif dalam melihat Islam di Indonesia.

Bagan Peta Pemikiran Hukum di Indonesia

NO	TRADISIONALIS	PEMBAHARU	KONTEMPORER	
			EKLEKTIS	LIBERAL
1	memiliki visi hukum madzhab-sentris.	visi hukum egaliter dan nonmadzhab	meramu antara pendekatan klasik dengan modern	Orientasi kepada substansi ajaran Islam
2	mengakui stratifikasi <i>ijbad</i>	tidak mengakui stratifikasi <i>ijbad</i>	Kombinasi tekstualitas dan kontekstualitas	Penggunaan Hermeneutika sebagai metodologi di samping dekonstruksi dan penggunaan berbagai pendekatan modern.
3	mengakui keabsahan <i>takid</i>	tidak mengakui keabsahan <i>takid</i>	mulai memberikan perhatian besar kepada persoalan maslahat dan keadilan	Pandangan relativis.
4	tidak merujuk Al-Qur'an dan hadis secara langsung, kecuali yang telah dirujuk para ulama	Merujuk Al-Qur'an dan hadis secara langsung	metodologi bersifat eklektis, antara metode tradisional/pembaharu dengan mengadakan perombakan di sana sini	Penolakan terhadap formalisme keberagamaan yang berorientasi kepada simbol-simbol keberagamaan.
5	sumber-sumber di level bawah dipandang sebagai sumber yang mampu menyaring atau merepresentasikan sumber-sumber yang di atasnya, yang muaranya adalah Al-Qur'an dan hadis.	sumber-sumber di level atas dipandang sebagai otoritas yang digunakan untuk menilai keabsahan sumber-sumber di bawahnya.		Cenderung sekuler

Catatan Akhir:

¹Lihat disertasi Muslich Shabir, *Kitab Zakeh dalam Naskah Sabil al-Muhtadin karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Analisis Intertekstual dan Suntingan Teks*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004)

²Martin van Bruinessen sebagaimana dikutip oleh M.A. Tiharni, *Pemikiran Fiqh al-Syeikh Nawawi al-Bantani*, (Jakarta: Disertasi Program Doktor IAIN Syarif Hidayatullah, 1998), h. 4-8

³Lihat Abdullah Salim, *Majmu' al-Syar'at al-Kafiyat li al-Awam Karya Kiai Saleh Darat: Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqh Berbahasa Jawa Akhir Abad XIX*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1995)

⁴Lihat penjelasan mengenai madzhab fiqh yang empat sebagai basis ortodoksi Islam dalam George Maqdisi, *Rise of Colledge: Institution of Learning in Islam and The West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), h. 3-4

⁵Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005)

⁶George Maqdisi, *Rise of Colledge...* h. 3-4

⁷Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity. Transformation of on intelektual Tradition*, terj. Anas Mahyuddin. "Islam dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual," (Bandung: Pustaka, 2000), h. 150-200

⁸Wael B Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed" dalam Ian edge (ed.), *Islamic Law and Legal Theories*, (Aldershot, Singapore, Sydney: Dartmouth Publishing Company Ltd, 1996), h. 294-295

⁹al-Suyuthi menyatakan diri sebagai *mujtahid mutlaq* yang tidak *mustaqill*. Ia mensejajarkan kemampuannya dengan para imam *madzhab*, tetapi tidak membuat madzhab sendiri. Klaim tersebut menimbulkan kontroversi di kalangan masyarakat Mesir. Kontroversi tersebut bahkan mengarah kepada pertikaian pribadi, di antaranya antara al-Suyuthi dengan sejarawan Mesir semasanya, yaitu al-Sakhawi. Lihat Husnayn Muhammad Rabi', "Manhaj al-Suyuthi fi Kitabah al-Tarikh," dalam Wizarah al-Tsaqafah Mishr, *Jalal al-Din al-Suyuthi*, (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1978), h. 41. Klaim al-Suyuthi bahwa dirinya telah sampai kepada derajat ijtihad dan berbagai argumen mengenai selalu terbukanya pintu ijtihad dapat dibaca dalam Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Radd 'Ala Man Akhlada Ila Al-Ardl Wa Jabila Anna Al-Ijtihada Fi Kulli Ashrin Fardlun*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983)

¹⁰Lihat dalam Sayyid Usman bin Abdullah al-Batawi, *Kitab al-Qawamin al-Syar'iyyah li Ahl al-Majalis al-Hukmiyyah*, (Batavia, 1316 H.), h. 4. Pembagian tingkatan *ijtihad* yang disampaikan oleh Sayyid Usman tersebut berbeda dengan pembagian yang ditulis oleh Wahbah Zuhayli. Wahbah Zuhayli membagi tingkatan *ijtihad* menjadi tujuh, secara berurut yaitu *mujtahid al-mustaqill*, *mujtahid mutlaq non-mustaqill*, *mujtahid muqayyad*, *mujtahid tarjih*, *mujtahid al-futya*, dan *muqallidin*. Lihat Wahbah Zuhayli, *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Juz I, Cet. III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 47-48. Pembagian tersebut sebagian mengakomodasi pembagian al-Suyuthi, yaitu *mujtahid mutlaq mustaqill* dan *mujtahid mutlaq non-mustaqill*. Pembagian tingkatan *mujtahid al-futya* dan *ulama tarjih* menunjukkan perbedaan urutan dengan pembagian Sayyid Usman di atas. Sistematika Wahbah dapat dipandang sebagai sintesis terbaru dan mengakomodasi berbagai pembagian yang ada. Sistematika Sayyid Usman lebih tepat untuk menggambarkan sistematika yang diikuti ulama Syafi'iyah di Nusantara

¹¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2004), h. 339

¹²*Ibid.*, h. 340

¹³Lihat dalam Martin van Bruinessen, NU, *Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 26-28

¹⁴Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan: Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu/1926 s/d Ketiga Puluh/ 2004*, Jilid I, (Jakarta: Qultum Media bekerjasama dengan PPRMI, 2004), h. 2-3. Urutan tersebut didasarkan atas keterangan dalam kitab *I'anah al-Thalibin*. Sementara landasan yang digunakan oleh Sayyid Usman dalam menggambarkan prioritas pendapat di kalangan Syafi'iyah didasarkan atas kitab *Mizan al-Kubra* karya Sya'rani.

¹⁵Lajnah Bahtsul Masail (LBM) merupakan wadah bagi pembahasan masalah-masalah keagamaan di NU. Lajnah tersebut ada dalam semua jajaran organisasi NU. LBM tertinggi adalah LBM yang diselenggarakan pada waktu Muktamar NU. Sejak awal berdirinya sampai tahun 1989, LBM tidak berdiri sendiri, melainkan menjadi bagian dari kegiatan Syuriah. Pada tahun 1989, LBM menjadi lebih mandiri dan namanya menjadi Lajnah Bahtsul Masail al-Diniyah. Lihat Imam Ghazali Said. "Dokumentasi dan Dinamika Pemikiran Ulama Bermadzhab" catatan penyunting dalam Imam Ghazali Said dan A. Ma'ruf Asrari, (eds.), *Ahkamul Fukaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes (1926-1999)*, (Surabaya: LTN Nu Jatim dan Diantarna, 2004), h. xix

¹⁶Data-data mengenai prosentase pengambilan rujukan dalam hasil keputusan Lajnah Bahtsul Masail lihat dalam Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU, Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 151-161. Temuan Zahro yang lain adalah dari sekian banyak kitab Syafi'iyah yang dipergunakan, kitab *I'anah al-Thalibin*

adalah kitab yang paling banyak dirujuk. Hal itu menunjukkan bahwa penggunaan prioritas di atas pada prakteknya tidak berjalan semestinya

¹⁷*Ibid.*, h. 168-169

¹⁸Lihat Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masail dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek," Pengantar terhadap Imam Ghazali Said dan A. Ma'ruf Asrari (penyunting), *Ahkamul Fukaha...*, h. xi

¹⁹Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840-1940, a Source Book*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), h. 4

²⁰*Ibid.*, h. 4

²¹Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1996)

²²Fathurahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1995)

²³Item-item di atas adalah sebagian pokok-pokok manhaj Majelis Tarjih. Untuk mengetahui item-item selengkapnya baca dalam M. Yunan Yusuf, et.al., eds., *Ensiklopedi Muhammadiyah*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005), h. 166-167

²⁴*Ibid.*

²⁵Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Cet. III, tth), h. 300-301

²⁶Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahlikiyyah Naqdiyyah li Nidmi al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*, (Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, Cet. III, 1993)

²⁷Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), h. 177

²⁸Akh. Minhaji, *Ahmad Hasan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001)

²⁹*Ibid.* h. 276

³⁰*Ibid.* h. 277

³¹Lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam...*, h. 65. Soekarno banyak melakukan polemik dengan beberapa tokoh Islam. Pembelaannya terhadap sekularisme dan gagasan mengenai pemahaman Islam yang lebih "segar" dengan meletakkan Islam di wilayah privat membuatnya harus berdebat dengan Muhammad Natsir dan A. Hasan. Perdebatan Sukarno dengan Muhammad Natsir merupakan perdebatan pertama antara pembela liberalisme Islam dengan pembela gagasan kesatuan antara agama dan negara. Lihat dalam Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno versus Natsir*, (Jakarta: Teraju, 2002)

³²Penerapan kebijakan asas tunggal merupakan bagian dari langkah depolitisasi. Semua organisasi sosial maupun politik harus menjadikan Pancasila sebagai asas organisasi. Penentangan suatu organisasi sosial/politik terhadap asas tunggal membawa konsekuensi organisasi tersebut akan dikejar-kejar dan harus melaksanakan kegiatannya secara sembunyi-sembunyi

³³*Usrah* adalah sebuah sistem kajian keislaman yang dilakukan secara sistematis yang melibatkan pegiat dakwah dengan kliennya dalam dakwah yang intensif dan terstruktur. Kelompok *usrah* memiliki komitmen yang tinggi terhadap pendalaman agama. Metode *usrah* diperkenalkan oleh Hasan al-Banna, pendiri Ikhwanul Muslimin di Mesir. Metode tersebut kemudian populer di kalangan gerakan revivalisme Islam. Perhatian utama *usrah* adalah terhadap tema-tema dakwah, seperti masalah tauhid, pemaknaan iman dan Islam, ukhuwah Islamiyyah, dan tema-tema agamis lainnya.

³⁴Lihat uraian mengenai tumbuh dan berkembangnya usrah hingga menjadi PKS dalam Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Cet II, (Jakarta: Teraju, 2003)

³⁵Sentralitas Nurcholish Madjid dalam perkembangan liberalisme Islam di Indonesia dapat dilihat dalam serangan yang ditujukan oleh kelompok anti liberal seperti Adian Husaini dan Nuaim Hidayat dalam *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002) dan Hartono Ahmad Jaiz dalam Hartono Ahmad Jaiz, *Kursi Panas Pencalonan Nurcholish Madjid sebagai Presiden*, (Jakarta: Darul Falah, 2003)

³⁶Munawwir Syadzali, "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat," dalam Jalaluddin Rahmat (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, Cet. IV, (Bandung: Mizan, 1996), h. 117

³⁷Sebagian bahasan itu ia ulas dalam Munawwir Syadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997, h. 58-71

³⁸Munawwir Sydzali, "Ijtihad...", h. 118-119

³⁹Lihat pengkajian mengenai gagasan Munawwir tersebut dalam Mahsun Fuad, *Hukum Islam...*, h. 91-92

⁴⁰*Ibid.*, h. 125

⁴¹Lihat Mun'im A. Sirry (ed.), *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Cet. VII, (Jakarta: Paramadina, 2005)

⁴²Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason, and Religion*, (London, Canada, New York: Routledge, 1992)

Daftar Pustaka

- Akh. Minhaji, *Ahmad Hasan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Kencana, 2004
- al-Batawi, Sayyid Usman bin Abdullah, *Kitab al-Qawanin al-Syar'iyah li Ahl al-Majalis al-Hukmiyyah*, Batavia, 1316 H.
- Damanik, Ali Said, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Cet II, Jakarta: Teraju, 2003
- Djamil, Fathurahman, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos Publishing House, 1995
- Fuad, Mahsun, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKIS, 2005
- Gellner, Ernest, *Postmodernisme, Reason, and Religion*, London, Canada, New York: Routledge, 1992

- Hallaq, Wael B., "Was the Gate of Ijtihad Closed," dalam Ian edge, (ed.), *Islamic Law and Legal Theories*, Aldershot, Singapore, Sydney: Dartmouth Publishing Company Ltd, 1996
- Husaini, Adian dan Hidayat, Nuaim, *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan, dan Jawabannya*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li Nidmi al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*, Cet. III, Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993
- Jaiz, Hartono Ahmad, *Kursi Panas Pencalonan Nurcholish Madjid sebagai Presiden*, Jakarta: Darul Falah, 2003
- Kurzman, Charles, *Modernist Islam, 1840-1940, a Source Book*, Oxford: Oxford University Press, 2002
- Maqdisi, George, *Rise of Colledge: Institution of Learning in Islam and The West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981
- Masyhuri, Aziz, *Masalah Keagamaan: Hasil Mukhtamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu/1926 s/d Ketiga Puluh/ 2004*, Jilid I, Jakarta: Qultum Media bekerjasama dengan PPRMI, 2004
- Mubarak, Jaih, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2002
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996
- Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Cet. III, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, tth.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity; Transformation of on intellectual Tradition*, terj. Anas Mahyuddin, "Islam dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual," Bandung: Pustaka, 2000
- Said, Imam Ghazali dan Asrari, A. Ma'ruf, (eds.), *Ahkamul Fukaha, Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Mukhtamar, Munas dan Konbes (1926-1999)*, Surabaya: LTN Nu Jatim dan Diantama. 2004
- Salim, Abdullah, *Majmu' al-Syariat al-Kafiyat li al-Awam Karya Kiai Saleh Darat: Suatu Kajian terhadap Kitab Fiqh Berbahasa Jawa Akhir Abad XIX*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1995
- Shabir, Muslich, *Kitab Zakah dalam Naskah Sabil al-Muhtadin karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Analisis Intertekstual dan Suntingan Teks*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Yogyakarta, 2004
- Sirry, Mun'im A., (ed.), *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Cet. VII, Jakarta: Paramadina, 2005
- Suhelmi, Ahmad, *Polemik Negara Islam: Soekarno versus Natsir*, Jakarta: Teraju, 2002

-
- al-Suyuthi, Jalal al-Din, *Al-Radd 'Ala Man Akhlada Ila Al-Ardl Wa Jahila Anna Al-Ijtihada Fi Kulli Ashrin Fardlun*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983
- Syadzali, Munawwir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997
- , "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat" dalam Jalaluddin Rahmat, (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan*, Cet. IV, Bandung: Mizan, 1996
- Tihami, M.A., *Pemikiran Fiqh al-Syeikh Nawawi al-Bantani*, (Disertasi Program Doktor, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1998)
- van Bruinessen, Martin, NU, *Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS, 1994
- Wizarah al-Tsaqafah Mishr, *Jalal al-Din al-Suyuthi*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, 1978
- Yusuf, M. Yunan, et.al., eds., *Ensiklopedi Muhammadiyah*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005
- Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU, Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999*, Yogyakarta: LKiS, 2004
- Zuhayli, Wahbah, *Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, Juz I, Cet. III, Beirut: Dar al-Fikr, 1989