

## SYARI'AH, FIQIH DAN SEBUAH PERSPEKTIF TENTANG TARJIH

Miftahul Huda\*

**Abstract:** *This paper takes into account the very fact that Syari'ah has been a subject of controversy over centuries. Its interpretation in the form of fiqh (Islamic jurisprudence) is a strong indication that Syari'ah is not immune from personal subjectivication. Fiqh is quite personal whereby a jurist would read the message of Syari'ah and attempt to give his personal and subjective interpretation of it. Nonetheless, the paper is also of the argument that this controversy is in itself a source of the dynamics of Syari'ah. It is due to this controversy – otherwise known as the legal dispute- that fiqh is capable of being developed over times. Some substances of fiqh are responses to the opposing views on some issues. Not less important than this is to delve into the factors that triggered such controversy and dispute. The paper speaks of three factors, namely the nature of subject-matter, the way the jurists interpret it, and the social circumstances that surround the jurists and help shape their way of thinking. The first is epistemological, the second methodological, whereas the third to sociological. The three factors are inter-related and form as it were the comprehensive legal products which the Muslims currently inherited. The Tarjih in the meantime, is a form of a legal product, which serves both as a social and intellectual modality for the Muslims in their daily lives.*

**Keywords:** *Shari'ah, Fiqh, legal dispute, Tarjih*

### Pendahuluan

Shari'ah Islam memiliki dua dimensi yang tak terpisahkan, yakni dimensi formal/ lahiriah yang dikembangkan dalam disiplin Fiqih dan dimensi substansial/batiniah yang menyangkut nilai-nilai moral, dan teologis yang kemudian berkembang menjadi disiplin *Akhlaq/Tasawwuf* dan *Tawhid/Aqidah*.

Dalam kehidupan kaum muslimin, hukum Islam (*Fiqh*)<sup>1</sup> memang menempati posisi yang amat penting, karena aturan-aturannya yang mencakup semua aspek kehidupan mereka.<sup>2</sup> Apa yang secara sederhana disebut hukum Islam, sesungguhnya sangat tepat jika diapresiasi sebagai keseluruhan dari tata hidup dalam Islam itu sendiri.<sup>3</sup> Namun cabang-cabang Fiqih berkembang sesuai dengan kebutuhan umat Islam dari waktu ke waktu dengan karakteristik tertentu baik dalam aspek substansi maupun metodologinya.

Sebagai agama, memang Islam diyakini memiliki nilai kebenaran absolut dan final. Tetapi Fiqih sebagai rumusan konsep aplikasinya, tidak lepas dari pengaruh perubahan zaman dan situasi.<sup>4</sup> Norma-norma keagamaan tersebut disimpulkan melalui proses *Ijtihad*

\*Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram

<sup>1</sup>Pandangan yang menganggap pengertian hukum Islam sebagai terjemahan sederhana dari istilah *Fiqh* seperti yang secara keseluruhan hendak digunakan di sini, sekalipun cukup populer, namun belum menjadi konvensi yang diterima oleh seluruh pakar Hukum Islam.

<sup>2</sup>Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam jurnal *Prisma* (Jakarta: LP3ES) nomer 4, Agustus 1975.

<sup>3</sup>JND Anderson, *Islamic Law in Modern World* (New York University Press, 1959), 4; Bandingkan juga dengan D.B. Mc Donald, *Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theories* (New York University Press, 1907); serta Seyyed Hussein Nasser, *Ideals and Realities of Islam* (London: George and Allen Unwin, 1966), 105-6.

<sup>4</sup>Ahmad Chatib, *Hukum Islam dan Perubahan Masyarakat* (Jakarta: Intermasa, 1980), 357-71. Lihat juga Yusuf Qardawi, *Ijtihad Kontemporer Kode Etika dan Berbagai Penyimpangannya*, terj Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 7-10.

dari sumber-sumber keagamaan (*al-masādir al-diniyah*) yang secara tekstual banyak berbeda satu sama lain. Dari gugusan informasi yang bervariasi itulah kemudian ditarik rumusan konsep norma hidup tersebut dengan menggunakan prinsip,<sup>5</sup> metode, pendekatan dan kaidah penafsiran tertentu (*ṭarīqat al-istinbat*).<sup>6</sup> Hasil-hasil ijtihad tersebut kini telah menjadi khazanah pemikiran Hukum (*tharwah fiqhiyah*) yang luar biasa banyaknya dan sebagian besar berhasil diabadikan dalam karya-karya *Fiqh* dengan berbagai mazhabnya hingga sekarang ini.

Luasnya *ikhtilaf* (perbedaan di antara mazhab-mazhab Fiqh), sebenarnya menjadi berkah bagi kehidupan umat Islam; yaitu dengan tersedianya banyak alternatif cara mengamalkan ajaran Islam yang bisa dipilih sesuai dengan kondisi masing-masing individu dan lingkungan masyarakat.<sup>7</sup> Legitimasi mengenai hal ini sering disitir dari sebuah hadith Rasul: *ikhtilaf ummati rahmah* (perbedaan pendapat di antara umatku adalah rahmat),<sup>8</sup> sekalipun otentisitas hadith tersebut menjadi kontroversi.<sup>9</sup> Keadaan seperti itulah, antara lain yang menjadi salah satu jawaban, mengapa Hukum Islam dapat berkembang di lingkungan sosial yang kontras sekalipun secara bersamaan. Mengutip khazanah klasik Coulson melukiskan pentingnya pemahaman tentang *ikhtilaf* tersebut: "Siapapun yang belum memahami seluk-beluk *ikhtilaf* tidak akan bisa merasakan aroma Fiqh" (*man lam ya'rif al-ikhtilaf lam yashumm raḥmat al-fiqh*)<sup>10</sup>

Namun, di sisi lain, beragamnya konsep hukum tersebut juga membawa dilemma sendiri bagi umat Islam, baik secara individual maupun kolektif.<sup>11</sup> Lahirnya mazhab-mazhab Fiqh yang menandai cemerlangnya aktivitas intelektual umat Islam di awal-awal sejarahnya (abad I hingga III Hijriah), ternyata juga membawa efek negatif pada era-era berikutnya, seperti gangguan terhadap solidaritas dan *ukhuwah* di antara mereka.

Banyak faktor yang berpengaruh dalam hal ini. Namun kekaguman yang berlebihan terhadap para *founding fathers* dan para tokoh mazhab serta keengganan untuk melakukan inovasi berfikir telah mengikis semangat kritis para ulama dan cenderung membatasi kegiatan intelektual mereka hanya pada upaya memahami, mengembangkan, membela dan menyebarkan pemikiran para imam mazhabnya.<sup>12</sup> Pola pengembangan intelektual seperti ini kian menyuburkan bibit konservatisme dan fanatisme aliran, yang kemudian

<sup>5</sup>Mengenai prinsip-rinsip umum shariat, lihat Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Nalar Kritis Syariah*, terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004), 46-89.

<sup>6</sup>Kaidah-kaidah interpretasi ini dikenal dengan istilah *Usūl al-Fiqh*. Mengenai hal ini lihat al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Pelanaran Fiqh dan Penerapannya" dalam Tjun Sudjarman (ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Rosdakarya, 1994), 173- 208. Juga Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) khususnya Bab IV dan V 109-88.

<sup>7</sup>Ada dua pandangan dalam menyikapi fakta *Ikhtilaf* ini. Kelompok pertama menolak kemungkinan adanya *Ikhtilaf* karena memandang *Ikhtilaf* sebagai *Bid'ah* dan menjadi penyebab kemunduran umat. Sedang pandangan kedua justru melihatnya sebagai bukti konkret bahwa sekalipun Islam berdiri kokoh di atas dasar kebenaran mutlak namun tetap memberikan ruang gerak bagi perkembangan pemikiran.

<sup>8</sup>Misalnya seperti dinyatakan oleh al-Ṭabarī dalam *Ikhtilaf al-Fuqaha* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), 6.

<sup>9</sup>Syekh Nasir al-Din al-Albani misalnya menolak keabsahan hadith tersebut. Mengutip 'Allamah Subki dia mengatakan "sanadnya *da'if* dan *mawdu'at*nya saja tidak ditemukan apalagi yang *shahih*". Mun'im A Sirry, "Ke Arah Rekonstruksi Tradisi *Ikhtilaf*", *Jurnal Ulumul Qur'an* (Jakarta: LSAF, no. 4 vol V 1994), 59.

<sup>10</sup>Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), 21.

<sup>11</sup>Di antara *academic problem* mengenai hal ini antara lain dapat disimak pada Ubaid al-Haqq "Kebangkitan Kembali Islam: Tantangan Perubahan" dalam Taufiq Abdullah (ed) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1988), 460-83. Lihat juga JND Anderson, *Islamic law*, 81-100.

<sup>12</sup>Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 132.

menggoyahkan sendi-sendi kesatuan umat pada era-era sesudahnya.

Dengan demikian, sekalipun tersedia konsep hukum yang beraneka ragam, dalam kenyataannya sebagian besar umat Islam tetap tidak memperoleh manfaat yang berarti, karena secara kultural mereka telah terdidik untuk secara apriori mengafiliasikan dirinya (dan hanya mau berhubungan) dengan aliran pemikiran tertentu. Apa yang oleh Coulson digambarkan sebagai bentuk konflik dalam konsep-konsep hukum Islam, yakni antara prinsip kesatuan (*unity*) dan keragaman (*diversity*), tetap tidak terpecahkan.

Menanggapi keadaan tersebut sejumlah ulama melakukan terobosan dengan studi hukum lintas aliran, komparasi (*muqaranat al-madhab*) serta *Tarjih*. Ibn Qudamah, salah seorang ulama mazhab Hanbali, adalah satu di antara perintis penting. Melalui karyanya *al-Mughni*,<sup>13</sup> ia melakukan kajian kritis atas berbagai konsep Fiqih kemudian dibandingkan dengan pandangan tradisional mazhab Hanbali. Langkah ini diikuti oleh sejumlah ulama pada kurun-kurun sesudahnya.<sup>13</sup> Usaha ini tentu saja merupakan langkah penting dan berani untuk mencoba mencairkan kebekuan yang ada pada saat itu.

Hanya saja karena dalam kajian tersebut para ulama juga menggunakan sumber, metode dan pendekatan yang berbeda-beda sementara para pengikut mereka juga belum terbiasa mengapresiasi pendapat-pendapat yang beragam, maka dari situ akhirnya lahir juga hasil *Tarjih* sebagai "mazhab baru" (*madhhab tarjih*) yang bervariasi, dan tidak kecil pula pengaruhnya dalam memupuk semangat sektarian terutama di kalangan masyarakat awam.

Di sinilah masalahnya, bahwa ternyata memahami hukum Islam tidak dapat didekati hanya dari sisi *ṭarīqat al-istinbat* dalam logika formalnya, melainkan perlu pendekatan secara lebih komprehensif, yang meliputi:

- a. Kajian epistemologis, yakni mengenai sumber-sumber pengetahuan mengenai hukum Islam yang dapat diterima.
- b. Telaah (komparatif) dari sisi metode dan pendekatannya dalam *istinbat*
- c. Kajian yang lebih fundamental tentang aspek filsafat moral di balik pengamalan ajaran agama serta obsesi-obsesi religius orang-orang yang beriman.
- d. Pendekatan-pendekatan yang bersifat analisis historis, sosio-kultur dan sosio-politik.

Sebenarnya secara fundamental al-Qur'an telah menjelaskan bahwa orientasi mendasar dari hidup manusia beriman adalah untuk mengabdikan diri kepada Allah. Allah menegaskan: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku".<sup>14</sup> Satu-satunya ukuran untuk menentukan nilai masing-masing manusia di hadapan Allah adalah terletak pada intensitas *taqwa*-nya.

Karena secara hakiki, *taqwa* itu hanya diketahui oleh Allah, maka antar manusia seharusnya tidak saling menghina, merendahkan, sombong, atau justru (sebaliknya) mengkultuskan orang lain melebihi Allah (sekalipun terhadap nabi dan para ulama). Malahan mereka seharusnya saling mengingatkan (*tawsiyah*), menghormati, menghargai, mengasihi, berlomba serta bekerja sama bahu-membahu dalam melakukan kebajikan dan (peningkatan) *taqwa*-kepada-Nya.<sup>15</sup>

Penegasan al-Qur'an atas manusia sebagai hamba Allah juga menyiratkan pesan bahwa

<sup>13</sup>Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions*, 33-4.

<sup>14</sup>al-Qur'an, 51 (al-Dharyat): 56.

<sup>15</sup>al-Qur'an, 5 (al-Ma'dah) : 2.

pada hakekatnya setiap orang tidak berwenang untuk menetapkan sendiri ukuran-ukuran moral baik terhadap perbuatan yang mereka lakukan sendiri atau yang dilakukan orang lain. Sebaliknya, mereka harus menggunakan ukuran-ukuran yang telah ditetapkan oleh Allah. Karena apa yang mereka sukai boleh jadi adalah buruk dan apa yang mereka benci, boleh jadi sebenarnya adalah baik menurut Allah Swt.<sup>16</sup> Ukuran-ukuran moral itu (baik secara aktual maupun potensial) termuat dalam rangkaian misi pewahyuan lewat manusia-manusia pilihan; yaitu para nabi dan rasul.

Kaum muslimin yang hidup sesudah wafatnya Rasulullah hingga masa sekarang, memahami konsep-konsep hukum tersebut dengan menafsirkan teks verbal al-Qur'an dan "teks" perilaku hidup Nabi Muhammad Saw dengan menggunakan pendekatan dan pola berpikir tertentu.

### Basis Perbedaan dalam Fiqih

Lahirnya konsep-konsep Fiqih dengan semua varian dan cabang pembedanya serta pengamalannya oleh warga masyarakat dipengaruhi oleh banyak faktor,<sup>17</sup> yang secara garis besar dapat diklasifikasikan dalam tiga aspek sebagai berikut.

#### 1. Aspek Sumber atau Basis Epistemologi. Aspek ini meliputi variasi pandangan mengenai beberapa hal berikut.

- a. Pandangan fundamental terhadap konsep-konsep epistemologi yang telah berkembang di dunia Islam (yakni pola pendekatan *Bayani* > *Burhani* > dan *Irfani*<sup>38</sup>) dan batas-batas penggunaannya masing-masing. Para ulama secara prinsip sepakat dalam penggunaan argumen *bayani* > (*al-adillah al-manqulah*) yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi, namun mereka berbeda pendapat dalam hal penggunaan argumen *burhani* > (*al-'aql*) dan *irfani* > (*al-kashf wa al-ilham*) sebagai sumber pengetahuan mengenai hukum shari'ah.
- b. Jenis-jenis sumber materiil hukum shari'ah yang dapat diterima (baik yang berupa teks verbal maupun lainnya). Misalnya 10 sumber yang populer dalam kajian *usul al-fiqh*, yakni: al-Qur'an, *Sunnah*, *Ijma* > *Qiyas*, *Maslahah al-Mursalah*, *Istislah*, *'Urf*, *Shar' man Qablana* > *Istishab*, dan *Madhhab al-Sahabi* >, serta batas-batas penggunaannya masing-masing. Terhadap jenis-jenis sumber hukum tersebut para ulama memiliki, istilah-istilah teknis, konsep pemaknaan dan batasan aplikasi yang berbeda-beda.

<sup>16</sup>al-Qur'an 2 (al-Baqarah):216.

<sup>17</sup>Syekh Yusuf al-Qardawi membagi faktor penyebab terjadinya perbedaan dalam paham keagamaan ini (termasuk dalam Fiqih) ke dalam dua kelompok besar. *Pertama* adalah faktor moral atau mentalitas. Termasuk dalam kategori ini adalah perasaan bangga yang berlebihan terhadap pendapat sendiri, buruk sangka terhadap orang lain, egoisme, fanatik terhadap mazhab, etnis, negara, jamaah/organisasi, pemimpin dan sebagainya. *Kedua*, adalah faktor-faktor yang berhubungan dengan perbedaan pemikiran, perspektif dan cara pendekatan terhadap suatu isu keagamaan tertentu. Pada bagian inilah sesungguhnya yang merupakan kajian ilmiah tentang *ikhtilaf*. Lihat Yusuf al-Qardawi > *Fiqh al-Ikhtilaf* > terj. Aunul Rafiq Shaleh Tamhid (Jakarta: Robbani Press, 2001), 11-3. Ulasan yang cukup luas dengan perspektif yang agak berbeda juga dapat dilihat dalam Muhammad Abu al-Fatah al-Bayanuni, *Islam Warna-warni Tradisi Beda Pendapat dalam Islam*, terj. Abdul Stukur dkk. (Jakarta: Hikmah, 2003), 26-87.

<sup>18</sup>al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahqiqiyah al-Naqdiyah li al-Nuzum al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-Islamiyah* (Beirut, Cassablanca: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993), 9 dan 485. Untuk ulasan komparatif yang lebih luas terhadap konsep-konsep lainnya bandingkan dengan Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*" Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111)", *Disertasi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 139-148.

- c. Kriteria dan prosedur dalam menilai otentisitas teks shari'ah yang dapat diterima, khususnya hadith, dan batas-batas penggunaannya. Misalnya pilihan aplikasi dari model pendekatan/kritik *sanad* dan kritik *matan*. Para ulama yang berpegang pada model kritik *sanad* (terutama para *muhaddithin*) menilai otentisitas hadith berdasarkan kuantitas dan kualitas para *rawi* yang meriwayatkannya dari generasi ke generasi (*silsilat al-ruwat*). Sedangkan para ulama lainnya yang cenderung pada kritik *matan* menilainya otentisitas suatu teks hadith dengan lebih memperhatikan kesesuaian isi teks tersebut dengan teks-teks lainnya yang memiliki kesamaan tema sentral, terutama dengan penjelasan eksplisit yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an.
- d. Di antara para ulama yang sama-sama menggunakan pendekatan/kritik *sanad* pun memiliki standar yang tidak selalu sama, sehingga terkadang masih terjadi perbedaan pendapat misalnya suatu teks hadith bernilai *shahih* menurut sebagian ulama, sedangkan menurut lainnya bernilai *hasan*.
- e. Status dan hubungan antar sumber hukum satu dengan lainnya. Misalnya posisi dan hubungan antara al-Qur'an dan Hadith, antara Hadith dengan *Ijma' > Qiyas*, antara suatu teks Hadith *shahih* dengan teks lainnya yang *hasan* dll, apakah masing-masing berada pada posisi yang sifatnya herarkis sepenuhnya sehingga sumber yang tingkatannya lebih tinggi menggugurkan semua sumber yang berada di bawahnya jika maknanya tidak bersesuaian ataukah sebagai suatu kesatuan sehingga harus disimpulkan secara bersamaan.

## 2. Aspek Otoritas dan Metode *Istinbat*

Aspek ini terkait dengan perbedaan pendapat mengenai otoritas dan pilihan pendekatan dan metode yang digunakan dalam menafsirkan sumber-sumber yang telah dianggap *shahih*. Aspek ini menyentuh beberapa hal berikut.

- a. Kriteria ulama yang dinyatakan berhak melakukan *ijtihad* (syarat *mujtahid*). Misalnya apakah seorang ilmuwan ternama yang tidak pandai membaca al-Qur'an atau tidak memahami Bahasa Arab memiliki kewenangan untuk melakukan *ijtihad* di bidang hukum shari'ah. Atau apakah untuk menjadi seorang *mujtahid* disyaratkan harus hafal seluruh ayat al-Qur'an (terutama ayat-ayat yang terkait dengan tema hukum yang tengah dikajinya), dan berbagai persyaratan lainnya.
- b. Pandangan tentang signifikansi suatu teks yang dianggap *shahih* dengan esensi ajaran shari'ah. Hal ini terkait dengan pertanyaan apakah isi teks itu merupakan bagian dari esensi ajaran/pesan utama shari'ah atau hanya merupakan deskripsi atas fakta sosial, kultural atau kecenderungan/selera pribadi yang secara substansial tidak mengandung pesan shari'ah (konsep *al-Sunnah al-Muttaba'ah*). Misalnya perbedaan pandangan mengenai isi teks-teks Hadith tentang memanjangkan jenggot, kepemimpinan orang Quraysh<sup>19</sup>, kepemimpinan wanita<sup>20</sup>, mengenakan cincin perak di jari manis,<sup>21</sup> warna pakaian, selera makanan, pola menyisir rambut, dan sebagainya. (yang banyak

<sup>19</sup>Muslim bin Hajjaj, *Sahih Muslim*, Juz II (Kairo: Dar-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah), 122.

<sup>20</sup>Musthafa Muhammad Imarah, *Jawahir al-Bukhari* (Kairo: Dar-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah Indonesia, 1371 H), 367.

<sup>21</sup>Abu 'Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Matn al-Bukhari* (Jeddah: Ak-Haramain, tt) juz III, 36

ditemukan dalam kitab-kitab *sahih*).

Sekalipun dari sisi *sanad* banyak teks hadits sahih mengenai hal-hal tersebut, namun para ulama berbeda pendapat apakah kandungan makna hadits-hadits seperti itu termasuk dalam ketentuan hukum shariah yang selalu harus dilaksanakan atau tidak.

- c. Pilihan “teks-teks sahih” yang digunakan sebagai *hujjah* Karena biasanya ditemukan banyak teks yang dapat diterapkan untuk kasus yang sama. Teks tentang *ṣalāt* misalnya banyak sekali yang diambil secara berbeda-beda antara *mujtahid* satu dengan lainnya, sehingga mereka memiliki pendapat yang berbeda mengenai masalah tertentu misalnya mengenai jumlah rukun, syarat, bacaan, dan hal yang membatalkan *ṣalāt*. Demikian pula ketika mereka merumuskan konsep hukum mengenai penggunaan alat kontrasepsi dalam program keluarga berencana, konsep mengenai tatanan politik, ekonomi, dan sebagainya. Karena masing-masing ulama menggunakan rujukan teks shariah yang berbeda, maka kesimpulan akhirnya pun kemungkinan juga akan berbeda.
- d. Hubungan antara teks satu dengan teks lainnya yang sama-sama telah dianggap valid (*sahih*). Haruskah selalu dilakukan *tarjih* terhadap semua teks hadits yang isinya dianggap berbeda atau semuanya bersifat pilihan yang relatif bebas karena teks-teks itu telah dinilai *sahih*?
- e. Perspektif tentang pesan utama yang ada di dalam suatu teks. Hal ini terkait dengan perbedaan visi, pola pikir dan fokus perhatian para mujtahid terhadap aspek kehidupan (misalnya antara ulama dari lingkungan pedagang, sufi, lingkaran istana, ilmuwan, petani politisi, ekonom dll.). Sebuah teks Hadith yang ditempatkan pada bab Fiqih tertentu bisa ditempatkan pada bab lainnya oleh ulama yang berbeda. Penempatan ini sangat besar pengaruhnya dalam “mengarahkan” kesimpulan para mujtahid pada era-era berikutnya.
- f. Pilihan pola pendekatan yang digunakan sebagai dasar dalam memahami teks tersebut (misalnya dengan pendekatan tekstual/literal,<sup>22</sup> kontekstual<sup>23</sup> atau kombinasi di antara keduanya) serta batas-batas penggunaannya.
- g. Perspektif mengenai teks verbal (*ḥadīth qawli*) dengan yang *fi’li* > *taqriri* dan *sifati* > apakah semuanya dianggap memiliki signifikansi yang sama dalam semua tema hukum. Hal ini karena hadits *qawli* > merupakan deskripsi yang teks literalnya diucapkan sendiri oleh nabi, sedangkan jenis hadits lainnya (*fi’li* > *taqriri* dan *sifati* > teks literalnya tidak pernah diucapkan oleh Nabi melainkan berasal dari abstraksi, persepsi dan reportase para sahabat yang menyertai Nabi.
- h. Ibn Hazm, salah seorang tokoh utama mazhab *Zāhiri* > misalnya berpendapat bahwa hadits yang bisa digunakan sebagai *hujjah* (argumen) hukum hanyalah hadits *qawli* > sementara hadits *fi’li* > statusnya adalah sebagai *uswah* sedangkan hadits *taqriri* > adalah sebagai isyarat pembolehan (*ibahah*).<sup>24</sup>

<sup>22</sup>Mengenai Prinsi-prinsip pendekatan literal, argumen-argumennya, dan batas-batas penggunaannya, lihat Rahman Alwi, *Metode Ijtihad Mazhab al-Zahiri, Alternatif Menyongsong Modernitas* (Jakarta: Gaung Persada Pers, 2005), 73-84.

<sup>23</sup>Beberapa penjelasan penting mengenai pemahaman kontekstual lihat Abdallah M. Husain al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam, Pemikiran Hukum Najm al-Din Thufi* (Jakarta: gaya Media Pratama, 2004), 3-20.

<sup>24</sup>Rahman Alwi, *Metode Ijtihad*, 76.

- i. Perspektif tentang intensitas perintah (apakah menghasilkan hukum *wajib* atau *sunnah*) dan larangan (apakah mengarah pada hukum *haram* atau *makruh*) yang terdapat dalam teks shari'ah dan signifikasinya terhadap suatu masalah hukum. Misalnya hadits tentang "keharusan" adanya *wali* dalam pernikahan terdapat di semua kitab hadits *shahih* sehingga para ulama tidak meragukan kesahihannya. Namun mereka berbeda pendapat apakah wali nikah itu bagian dari *rukun* (yang menentukan sahnya nikah) atau sebatas elemen penyempurnaan saja (sehingga tanpa wali pun nikah tetap sah sekalipun kurang sempurna). Demikian pula ketentuan hukum mengenai mandi pada hari Jumat, sebagian besar ulama tidak menyatakan hukum wajib, namun Imam Muslim meletakkan hadits mengenai hal itu di bawah judul bab kewajiban mandi Jumat (*bab wujub ghusl al-Jum'ah*).<sup>25</sup>
- j. Perbedaan pendapat dalam penggunaan perspektif Hermeneutika dalam menelakukan kajian terhadap teks shari'ah tertentu, misalnya hadits, atau pendapat ulama terdahulu. Hal ini terkait dengan kemungkinan mengkonstruksi makna baru di luar makna-makna yang sudah dipopulerkan ulama sebelumnya (bukan hanya reproduksi tapi juga produksi; bukan hanya justifikasi dan repetisi tetapi juga *discovery*/upaya menemukan konsep-konsep pemahaman yang baru). Sebagai pola pemahaman yang secara historis dianggap berasal dari luar tradisi keilmuan umat Islam, penggunaan pola pemikiran Hermeneutika mendapatkan tantangan keras dari sebagian besar ulama.

### 3. Aspek Proses Sosialisasi dan Pengamalan oleh umat. Aspek ini terkait dengan faktor-faktor sosio-historis yang menyertai kehidupan kaum muslimin dan para ulama Fiqih, yang meliputi beberapa hal berikut.

- a. Proses perkembangan dan penyebaran konsep Fiqih. Misalnya yang terkait dengan kegigihan para penganut suatu mazhab untuk mengembangkan, menyebarluaskan, mendirikan madrasah, dan menulis buku. Berkembangnya mazhab-mazhab tertentu hingga sekarang dan punahnya banyak mazhab lainnya tidak lepas dari faktor ini. Sejumlah mazhab hukum yang pernah populer di masa lalu dan kemudian punah seiring dengan perjalanan sejarah (Misalnya mazhab Sufyan al-Thawri > Sufyan bin Uyaynah, al-Awza'i > dll), tidak bisa diklaim bahwa seluruh pendapat mazhab tersebut salah, melainkan karena secara "kebetulan" mazhab tersebut tidak memiliki tokoh-tokoh besar yang memperjuangkannya, dan mengabadikannya dalam bentuk karya ilmiah dari waktu ke waktu sebagaimana mazhab lainnya yang masih eksis dan terus berkembang hingga kini.
- b. Akseptabilitas sosiologis terhadap konsep-konsep Fiqih yang disebarkan di setiap lingkungan sosial. Hal ini karena sekalipun semua mazhab Fiqih disosialisasikan di tengah masyarakat, pada akhirnya faktor-faktor sosiologis dengan sendirinya akan melakukan "seleksi" alamiah untuk memilih mana di antara konsep/mazhab fiqih tersebut yang dapat diterima dan kemudian dikembangkan oleh umat. Masalah ini terkait dengan suasana kehidupan masyarakat, tantangan historis dan momentum situasi yang menyertainya. Karena para ulama di setiap lingkungan masyarakat pada setiap era sejarahnya selalu menghadapi pertanyaan, tantangan dan kebutuhan historis

<sup>25</sup>Muslim bin Hajjaj, *Shahih Muslim*, juz I, 337.

yang berbeda-beda. Misalnya keperluan untuk mengembangkan Fiqih politik, perbankan shari'ah, atau Fiqih lingkungan hidup tidak sama tingkat urgensiya di semua lingkungan masyarakat muslim.

- c. Proses (dinamika politik) legislasi aturan-aturan Fiqih menjadi aturan formal. Angin politik (dukungan dan penolakan *mainstream* kekuatan politik) serta keberpihakannya terhadap para ulama yang berpegang pada konsep Fiqih tertentu terbukti sangat berpengaruh pada proses perkembangan Fiqih dalam kehidupan masyarakat baik dalam teori maupun penerapannya. Hal itu misalnya tampak pada corak perkembangan Fiqih di *Haramayn* (Mekkah dan Madinah) antara sebelum dan sesudah tampilnya dinasti Saudi di tampuk kekuasaan.<sup>26</sup>
- d. Akseptabilitas aturan fiqih oleh masing-masing individu sesuai dengan kebutuhannya sendiri-sendiri. Hal ini karena setiap individu memiliki karakter, keperluan, kecenderungan pribadi, tantangan hidup dan situasi khususnya masing-masing. Misalnya seorang muslim yang berprofesi sebagai pengusaha dan tinggal di kota besar yang sibuk sangat mungkin memiliki aksentuasi pilihan jenis ibadah dan corak pengamalan Fiqih yang berbeda dengan saudaranya yang petani dan tinggal di pedesaan, sekalipun keduanya mempunyai semangat keislaman yang tinggi.
- e. Pengaruh *mainstream* aliran yang tengah berkembang di tengah masyarakat. Faktor ini misalnya sangat menentukan desain kurikulum pendidikan agama Islam, tema-tema dakwah dan kegiatan keagamaan yang berkembang, sehingga amat menentukan corak perkembangan pemahaman dan pengamalan Fiqih di setiap lingkungan masyarakat.

Jika masing-masing faktor tersebut dikaji lagi dalam uraian yang lebih detail, maka akan semakin jelas bahwa keragaman pemahaman dan pengamalan Fiqih secara alamiah memang pasti terjadi karena hal itu merupakan konsekuensi logis dari terbukanya pintu ijtihad dan perkembangan kehidupan sosial di masing-masing lingkungan masyarakat.

Perbedaan hasil ijtihad para ulama dan keragaman pengamalannya oleh umat tidak dapat dihilangkan sama sekali karena perbedaan pandangan dalam satu item saja dari faktor-faktor yang telah disebutkan di atas selalu membawa potensi terjadinya perbedaan dalam pandangan dan pengamalan Fiqih.

Di samping itu juga karena secara prinsip kedudukan para ulama tersebut adalah setara. Tidak ada seorang atau sekelompok ulama tertentu yang boleh mengklaim dirinya lebih berhak untuk diikuti pendapatnya dan memaksakannya pendapatnya itu kepada umat.

### **Tarjih: Pendekatan, dan Otoritas**

Dari penjelasan di atas, ada sejumlah catatan yang penting untuk digarisbawahi: *Pertama*, pemetaan dari sudut metode *istinbat* atas berbagai aspek pembedangan Fiqih menunjukkan bahwa para *mujtahid* dan pengikut mereka ternyata tidak sepenuhnya berpegang pada pola-pola dan *manhaj* pemikiran tertentu secara konsisten. *Kedua*, lahir dan berkembangnya pemikiran Fiqih tidak selalu terkait secara jelas dan meyakinkan dengan persoalan benar dan salah, tetapi juga sangat ditentukan oleh faktor sosiologis, momentum situasi dan

<sup>26</sup>Mengenai dinamika interaksi antara perkembangan Fiqih dengan dinamika politik ini, lihat juga, Rusli, "Interaksi Power dan Knowledge dalam Kostruksi Mazhab Fiqih dalam Perspektif Historis", dalam Jurnal *Islamica* (Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel) vol 4 nomor 1 September 2009, 80-94.

“kebetulan” sejarah. *Ketiga*, klaim-klaim “keunggulan” Fiqih tertentu terhadap lainnya, sesungguhnya tidak pernah bersifat valid mutlak karena di dalamnya juga tidak pernah lepas dari kontroversi, kritik dan inkonsistensi metodologis.

Oleh karena itu, untuk memilih (*tarjih*) konsep hukum yang hendak diamankan, disosialisasikan atau dijadikan pijakan dalam penetapan kebijakan publik, seharusnya tidak hanya didasarkan pada logika hukum Fiqih (*ṭarīqah al-istinbat al-fiqhiyah*) semata seperti dalam kajian *usūl al-fiqh* yang sudah ada, melainkan perlu menggunakan instrumen lain sebagai tolok ukur. Dalam hal ini ada tiga pendekatan yang dapat digunakan, yaitu pendekatan *religio-etika*, pendekatan *teleologis-sosiologis* dan pendekatan ilmu pengetahuan (sains).

Pendekatan *religio-etika* adalah memilih pendapat Fiqih berdasarkan kedekatannya dengan semangat pengabdian (*ibadah*) kepada Allah Swt. Dalam konteks ini seluruh kegiatan hidup manusia pada dasarnya merupakan indikator ekspresi dari rasa syukur dan kesungguhannya untuk mengikuti pesan-pesan Allah. Oleh karena itu ketika terdapat banyak kesimpulan Fiqih yang sama-sama memiliki argumen (*hujjah*) dan sama-sama dapat dijelaskan dari logika *ṭarīqah al-istinbat* sekalipun mungkin dengan perspektif yang berbeda, maka selanjutnya harus dinilai dari sisi kedekatannya dengan semangat menjalani kesalehan hidup, bersyukur, dan mematuhi pesan-pesan Ilahi.

Misalnya dalam ketentuan Fiqih seseorang yang telah memiliki minimal (*niṣāb*) 40 ekor kambing<sup>27</sup> selama satu tahun diwajibkan untuk mengeluarkan zakat seekor kambing. Jika berpegang secara ketat kepada ketentuan tersebut sebenarnya secara formal dia bisa “menghindar” dari kewajiban membayar zakat; yaitu dengan selalu menjual seekor kambingnya sebelum jatuh tempo satu tahun sehingga kambingnya selalu tinggal 39 ekor. Cara ini disebut *hijrah* hukum, yakni melakukan suatu tindakan yang dengan sengaja dimaksudkan untuk menghindari dari kewajiban menjalankan aturan shari'ah.

Secara logika formal dia memang bisa menghindari dari kewajiban membayar zakat karena dalam kenyataan kambingnya memang kurang dari 40 ekor. Hanya saja dari sudut pandang nilai keagamaan cara itu sungguh tidak bermoral karena dia dengan sengaja menghindari dari perintah Allah yang telah memberinya karunia rizki berupa harta dan karunia lainnya. Seharusnya dia justru memilih untuk tetap mengeluarkan zakat sebagai wujud dari komitmen pengabdian (beribadah) dan rasa syukur kepada Allah atas limpahan karunia rizki yang Dia berikan, bukan malah menghindarinya.

*Pendekatan teleologis-sosiologis* dilakukan dengan cara melihat (atau memperhitungkan) dampak yang akan timbul dari pengamalan suatu aturan hukum dan kesesuaiannya dengan tujuan fundamental hukum shari'ah (*maqāṣid al-aḥkām al-shar'iyah*). Dalam menentukan pilihan terhadap berbagai konsep Fiqih yang sama-sama argumentatif dari sisi *ṭarīqah al-istinbat* pertanyaan yang harus dikaji adalah mana di antara konsep-konsep Fiqih tersebut yang paling mencerminkan nilai-nilai fundamental shari'ah dan paling kuat dalam mendorong terwujudnya tujuan-tujuan fundamental shari'ah seperti *maṣlaḥah*, kesejahteraan, dan keadilan sosial.

Kemaslahatan itu sendiri sifatnya dinamis. Seperti dikemukakan oleh al-Ashmawi keberadaan aturan shari'ah adalah dimaksudkan untuk memberikan maslahat bagi masyarakat.

<sup>27</sup>Ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Juz I (Kairo: Dar-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah Indunisiya), 191.

Oleh karena itu sejalan dengan perkembangan sosial sebagian aturan shari'ah diganti (*naskh*) dengan yang lain. Hal itu karena kebenaran dan kemaslahatan aturan shari'ah bergantung pada kemajuan realitas yang terus berubah.<sup>28</sup>

Misalnya dengan logikanya masing-masing para ulama berbeda pendapat mengenai hukum melakukan pembatasan kelahiran anak dalam program Keluarga Berencana (KB) dengan berbagai tekniknya. Para ulama yang setuju menggunakan argumen ayat al-Qur'an<sup>29</sup> dan sejumlah hadith. Sedangkan ulama yang tidak setuju juga menggunakan argumen ayat al-Qur'an<sup>30</sup> dan sejumlah hadith lainnya. Jika kedua pendapat tersebut sama-sama bisa dianggap argumentatif dari sisi *tarikat istinbat* maka untuk memilihnya kedua pendapat tersebut harus dinilai berdasarkan kesesuaiannya dengan prinsip *maslahah* yang menjadi salah satu tujuan fundamental shari'ah Islam (*maqasid al-shari'ah*) sesuai dengan konteks sosialnya masing-masing..

Pendapat yang menganjurkan KB rasanya sangat cocok untuk diterapkan di negeri-negeri padat penduduk yang masyarakatnya masih miskin, karena dengan program KB yang dibarengi langkah-langkah pemberdayaan sosial lainnya, akan terbuka peluang yang lebih baik untuk meningkatkan kesejahteraan hidup dan mempersiapkan generasi masa depan yang lebih berkualitas. Sedangkan pada masyarakat yang sudah makmur apalagi jika jumlah penduduknya cenderung menurun, memerintahkan untuk ber KB justru kurang relevan karena dengan keluarga besar pun mereka tetap mampu hidup sejahtera, berkecukupan dan mampu mempersiapkan generasi masa depan dengan baik.

*Pendekatan ilmu pengetahuan* dilakukan dengan mengkaji kesesuaian suatu hasil ijtihad dengan sains dan ilmu pengetahuan modern, yang kebenarannya telah diterima secara luas atau telah dibuktikan secara empirik. Pendekatan ini sangat cocok digunakan terutama untuk menangani masalah-masalah yang terkait dengan proses-proses alamiah, seperti masalah lama masa kehamilan atau haid, kepastian garis keturunan (*nasab*), arah kiblat, penentuan *hilal* untuk keperluan puasa Ramadhan, dan sebagainya.

Dalam menangani masalah-masalah tersebut, penjelasan sains, pemeriksaan oleh tenaga medis yang ahli, penggunaan tes DNA dan pemanfaatan teknologi dan ilmu astronomi modern dapat memberikan kesimpulan yang lebih meyakinkan dari pada hasil kesimpulan lewat analisis deduktif (*istinbat*) atas sumber-sumber shari'ah yang masih *mujmal*.

Karena sifatnya yang tidak dogmatis, ketiga pola pendekatan tersebut (etika-religius, teleologis dan sains), dapat lebih menyentuh masalah kehidupan yang nyata dan lebih mudah berinteraksi dengan rasionalitas masyarakat modern. Hal ini bisa mendorong proses dialog yang sehat di antara sesama ulama untuk menemukan kesamaan visi dan cara pandang terhadap suatu permasalahan yang dihadapi umat.

Di samping masalah pendekatan dalam berijtihad, ada aspek lain yang juga penting untuk diperhatikan, yaitu persoalan otoritas dan prosedur dalam melakukan *tarjih*

Sejak awal pertumbuhan Fiqih, pemahama tentang otoritas *ijtihad* berkembang secara

<sup>28</sup>al-Ashmawi, *Nalar Kritis*, 89.

<sup>29</sup>Misalnya al-Qur'an 4 (al-Nisa): 9 yang isinya peringatan untuk tidak meninggalkan generasi penerus yang lemah-lemah.

<sup>30</sup>Misalnya al-Qur'an, 6 (al-An'am): 151 dan al-Qur'an, 17 (al-Isra'): 31 yang berisi larangan membunuh anak karena Allah yang akan memberikan rizki kepada mereka.

alamiah berdasarkan pengakuan umat terhadap figur-figur tertentu yang secara personal dianggap mumpuni. Setelah melalui proses historis yang panjang akhirnya muncul figur-figur ulama besar dalam wacana pemikiran hukum Islam, seperti para imam mazhab dan generasi penerus mereka. Mereka itulah yang kemudian menjadi rujukan umat dalam memahami dan mengamalkan hukum shari'ah.

Dewasa ini pola ijtihad personal/individual (*ijtihad fardh*) seperti itu kurang sesuai lagi dengan tuntutan kehidupan yang terus berkembang. Dengan meningkatnya jumlah masalah baru maka seorang *mujtahid* betapapun hebatnya tidak akan mampu menangani sendiri semua masalah yang dihadapi umat. Apalagi meningkatnya kuantitas juga dibarengi dengan peningkatan kompleksitas masalahnya sehingga sangat sulit untuk diselesaikan hanya oleh satu dua orang ulama saja.

Dalam hal ini diperlukan keahlian para spesialis di berbagai bidang untuk membantu menjelaskan hal-hal yang diperlukan. Misalnya penjelasan kalangan ahli medis diperlukan sebelum membahas status hukum transplantasi organ tubuh, bayi tabung, operasi kelamin, dan sebagainya. Demikian pula penjelasan para peneliti sosial dan kriminolog diperlukan dalam upaya mengembangkan konsep hukum pidana berbasis shari'ah yang hendak diterapkan dalam kehidupan masyarakat.

Di samping itu diperlukan pula adanya mekanisme sistemik untuk memilih ketika terdapat hasil *ijtihad* yang berbeda. Demikian pula mekanisme untuk melakukan kajian ulang atas hasil *ijtihad* sebelumnya. Hal ini diperlukan ketika ditemukan bukti-bukti dan argumen baru yang lebih kuat atau karena adanya perkembangan situasi kehidupan yang memerlukan respons tertentu. Misalnya kajian ulang terhadap larangan melakukan tindakan medis untuk menunda waktu haid bagi wanita yang tengah menjalankan ibadah haji, terutama yang berasal dari negeri-negeri yang jauh dari tanah suci.

Oleh karena itu pada masa sekarang dan di masa depan perlu terus dikembangkan pola *ijtihad* yang diselenggarakan secara kolektif (*ijtihad jama'*) dan dilaksanakan secara kelembagaan. Ada sejumlah alasan yang melatarbelakangi pentingnya hal ini;

- a. Dengan ijtihad secara kolektif akan ditemukan konsep hukum dengan dalil-dalil, *hujjah* (argumen) serta pertimbangan yang lebih kuat dan komprehensif karena dalam forum itu semua pendapat yang berkembang dapat diklarifikasi, dinilai dan diperbandingkan satu sama lain dengan semua perspektif, variabel, dan argumen (*hujjah*) yang mendasarinya.
- b. Secara substansial setiap masalah dapat dikaji secara lebih luas dan mendalam karena melibatkan para spesialis dari berbagai latar belakang keahlian yang relevan, sehingga pembahasan masalah tidak hanya disandarkan pada teori dan pernyataan tekstual sumber-sumber shari'ah dan kesimpulan deduktifnya, melainkan juga didasarkan pada fakta, data, dalil, dan argumen yang lebih dapat diandalkan.
- c. Ijtihad secara kolektif, pada tingkat tertentu, dapat membantu upaya merumuskan nilai-nilai fundamental dan visi sosial bersama di antara para ulama, sehingga dapat mengurangi potensi perpecahan umat karena semangat primordial dan fanatisme terhadap ulama tertentu.

Pada aspek hukum yang menyentuh kebijakan dan kepentingan publik penanganan yang sifatnya kolektif-institusional bahkan semakin urgen. Keberadaan institusi tersebut diperlukan untuk:

- a. Menentukan pilihan atas hasil *ijtihad* yang berbeda-beda, sehingga dapat ditetapkan hanya satu ketentuan hukum yang seragam bagi semua warga masyarakat. Dengan kesatuan (unifikasi) aturan hukum itu maka fungsi hukum shari'ah sebagai alat pengendalian sosial, pemersatu masyarakat dan sarana transformasi sosial dapat dimainkan secara lebih efektif.
- b. Dengan adanya institusi hukum yang definitif, maka ada pemegang kewenangan formal dalam penegakan hukum sehingga ketentuan hukum shari'ah tidak hanya berfungsi sebagai wacana diskursus di antara para ulama atau sekedar "himbauan moral" tetapi benar-benar ditegakkan dalam kehidupan. Hal ini amat penting untuk menghindari praktek "main hakim sendiri" antar warga masyarakat yang mengarah kepada situasi anarkisme hukum dan kekacauan sosial.
- c. Dengan adanya institusi yang definitif pengembangan konsep hukum shari'ah dan penerapannya dapat dirancang dan ditangani secara komprehensif sejak dari hulu hingga ke hilir, termasuk antisipasi dampak sosial yang mungkin timbul dari penerapan aturan hukum itu sendiri.

Namun demikian perlu diperhatikan bahwa karena berbagai faktor, tingkat akseptabilitas masyarakat terhadap aturan shari'ah dan kemampuan penegakannya juga ada batasnya, sehingga secara sosiologis tidak mungkin konsep-konsep aturan shari'ah yang dirumuskan para ulama diterapkan hingga sekecil-kecilnya.

Oleh karena itu diperlukan skala prioritas dan klasifikasi aspek-aspek yang perlu dan mungkin dibuat aturan melalui lembaga penegakan hukum formal. Di sisi lain harus pula tetap disediakan ruang yang cukup luas bagi warga masyarakat, untuk memilih dan mengembangkan sendiri konsep hukum shari'ah yang ada, terutama dalam aspek-aspek yang terkait dengan kehidupan pribadi dan domestik, baik melalui keluarga, lembaga pendidikan, media massa, organisasi kemasyarakatan (ormas), maupun kelompok-kelompok *civil society* lainnya.

## Penutup

Sekalipun telah melalui kajian yang luas dari berbagai segi dan menunjukkan kelebihan pada sisi-sisi tertentu, namun semua hasil *tarjih* pada dasarnya tetap merupakan produk *ijtihad* juga, sebagaimana pendapat-pendapat yang di-*tarjih*. Oleh karena itu kebenarannya juga tidak bisa dianggap absolut dan final, karena kesimpulannya amat bergantung pada variabel-variabel yang menjadi pertimbangannya.

Pengertian tersebut perlu digarisbawahi karena di samping untuk tetap membuka peluang melakukan kajian ulang atas hasil *tarjih* juga memberikan isyarat kepada kaum muslimin untuk saling mengapresiasi dan menerima dengan besar hati fakta keragaman Fiqih dalam masalah *furū* sehingga tercipta semangat kebersamaan dan toleransi yang lebih tulus satu sama lain.

Mereka juga perlu menggeser titik berat orientasi kegiatan dakwah dari pola-pola yang sifatnya eksklusif sektarian ke arah *dakwah Islamiyah* yang lebih luas dan lebih substansial. Dakwah eksklusif sektarian adalah mengajak sesama muslim berpindah dari (mazhab) Fiqih yang satu menuju Fiqih yang lain, sedangkan dakwah substantif-universal adalah mengajak masyarakat untuk menerima dan mengamalkan ajaran-ajaran fundamental Islam yang secara umum telah disepakati oleh umat. Misalnya menyampaikan panggilan beriman kepada

komunitas masyarakat yang selama ini belum tersentuh panggilan dakwah, atau mengajak mereka yang belum *ṣālat* untuk menunaikannya atau menggalang partisipasi masyarakat untuk memajukan pendidikan al-Qur'aṅ bagi anak-anak dan remaja muslim adalah lebih baik dari pada mengajak berpindah dari bacaan *ṣālat* yang satu ke bacaan yang lain jika kedua bacaan tersebut masih sama-sama memiliki argumen/dalil (sekalipun *debatable*).

Dengan semangat itu mereka dapat meningkatkan penghayatan dalam ibadah, melakukan refleksi keilmuan secara sehat atas berbagai pedapat Fiqih yang ada, mengembangkan wawasan keagamaan dan kemanusiaan yang lebih luas, serta menangani masalah yang lebih strategis guna membuat kemajuan bersama di berbagai bidang kehidupan.

Dalam mengamalkan shari'ah seharusnya kaum muslimin juga tidak hanya memperhatikan aspek simbolis dan formalitasnya tetapi juga mendalami dan mengaktualisasikan lebih jauh aspek spiritual dan substansialnya yang berupa kedalaman penghayatan religiusitas dan internalisasi pesan-pesan moralnya serta memperhatikan manfaat dan implikasi sosialnya.

### Daftar Rujukan:

- Alwi, Rahman. *Metode Ijtihad Mazhab al-Zahiri, Alternatif Menyongsong Modernitas*. Jakarta: Gaung Persada Pers, 2005.
- Amiri (al), Abdallah M. Husain. *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam, Pemikiran Hukum Najm al-Din Tufi*. Jakarta: gaya Media Pratama, 2004.
- Anderson, J.N.D. *Islamic Law in Modern World*. New York University Press, 1959.
- Anwar, Syamsul. "Epistemologi Hukum Islam dalam *al-Mustashfaṁin 'Ilm al-Uṣul*", Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111)", *Disertasi*. Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Asymawi (al), Muhammad Sa'id. *Nalar Kritis Syariah*, terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Bakar, al-Yasa Abu. "Beberapa Teori Pelanaran Fiqh dan Penerapannya" dalam Tjun Sudjarman (ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Rosdakarya, 1994.
- Bayanuni (al), Muhammad Abul fatah. *Islam Warna-warni Tradisi Beda Pendapat dalam Islam*, terj. Abdul Stukur dkk. Jakarta: Hikmah, 2003.
- Bukhari (al), Abu>Abd Allah>Muḥammad bin Ismail. *Matn al-Bukhari*>Jeddah: Ak-Haramain, tt) juz III, tt.
- Chatib, Ahmad. *Hukum Islam dan Perubahan Masyarakat*. Jakarta: Intermedia, 1980.
- Coulson, Noel J. *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Donald, D. B. Mc. *Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theories*. New York University Press, 1907.
- Hāqq (al), Ubayd. "Kebangkitan Kembali Islam: Tantangan Perubahan" dalam Taufiq Abdullah (ed) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 1988.
- 'Imarah, Mustafa>Muḥammad. *Jawahir al-Bukhari*>Kairo: Da>Ihya>al-Kutub al-'Arabiyah Indonesia, 1371 H.
- Jabiri (al), Muḥammad 'Akid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi>Dirasah Tahqiqiyah al-Naqdiyah li al-*

- Nuzum al-Ma'rifah fi-al-Thaqafah al-Islamiyah*. Beirut, Cassablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993.
- Kamali, Muhammad Hashim. *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj Noorhaidi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Muslim, bin Hajjaj. *Sahih Muslim*, Juz II. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.
- Nasser, Seyyed Hussein. *Ideals and Realities of Islam*. London: George and Allen Unwin, 1966.
- Qardawi (al), Yusuf. *Fiqh al-Ikhtilaf* terj. Aunul Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Robbani Press, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ijtihad Kontemporer Kode Etika dan Berbagai Penyimpangannya*, terj Abu Barzani. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Rusli. "Interaksi Power dan Knowledge dalam Kostruksi Mazhab Fiqih dalam Perspektif Historis", dalam Jurnal *Islamica* (Surabaya: Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel) vol 4 nomor 1 September 2009.
- Rushd, Ibn. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtasid*, Juz I. Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah Indunisiya, tt.
- Sirry, Mun'im A. "Ke Arah Rekonstruksi Tradisi *Ikhtilaf*", Jurnal *Ulumul Qur'an*. Jakarta: LSAF, no. 4vol V 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sejarah Fiqh Islam*. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Thabari (al). *Ikhtilaf al-Fuqaha* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Wahid, Abdurrahman. "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam jurnal *Prisma* (Jakarta: LP3ES) nomer 4, Agustus 1975.