

JEJAK *MAQASHID AL-SYARI'AH* DI NUSANTARA: Melacak fuqahā' berbasis *maqashid al-syari'ah* dan hasil ijtihadnya

Mursyid Djawas

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

mursyidmandar@yahoo.co.id

ABSTRACT

Dewasa ini, hukum Islam menjadi kajian yang menarik bagi pemerhati hukum, baik di kalangan Islam maupun di kalangan Barat (orientalis). Salah satu tema yang menarik adalah *maqashid al-syari'ah*. Di Indonesia Kajian *maqashid al-syari'ah* dianggap kajian baru, padahal pada masa kerajaan Islam di Nusantara sejak abad ke-17 sudah ditemukan kajian *maqashid al-syari'ah*. Di sinilah terjadi kesalahan fatal bagi realitas perkembangan aktifitas ijtihad di Nusantara baik pada masa lalu, kini dan masa yang akan datang. Hal ini menimbulkan adanya *missing link* kehidupan fiqh yang selama ini begitu dinamis dalam kehidupan Nusantara dengan bangunan dasar fiqhnya adalah *maqashid al-syari'ah (mashlahah)*. Artikel ini mengkaji secara kritis perkembangan *maqashid al-syari'ah* di Nusantara, asal-usul tokoh yang merintis penerapan *maqashid al-syari'ah* di nusantara serta hasil ijtihad mereka yang dibangun atas dasar *maqashid al-syari'ah*. Artikel ini dikaji dengan pendekatan doktriner (pendekatan Islam) dan pendekatan historis dengan menggunakan penelitian kepustakaan. Dari pembahasan ini, ditemukan bahwa *maqashid al-syari'ah* sudah diaplikasikan sejak masa kerajaan di Nusantara. Hal ini dapat dilihat pada munculnya mujtahid/fuqahā' Nusantara sejak abad ketujuh belas sampai sekarang yang muncul dengan menghasilkan karya kitab-kitab fiqh serta hasil ijtihad yang merupakan formulasi hukum Islam dengan realitas kehidupan umat Islam di Nusantara yang dibangun atas dasar konsep *mashlahah*.

KEYWORDS

Maqashid al-syari'ah; Mashlahah; Fuqahā' Nusantara

PENDAHULUAN

Dalam perkembangan awalnya, tujuan hukum Islam merupakan diskursus dalam ushul fiqh klasik. Bahkan bisa dikatakan bahwa kajian tentang tujuan

ditetapkannya hukum Islam merupakan kajian yang sangat menarik dan mengundang perdebatan di kalangan para pakar dalam bidang *Ushul Fiqh (Ushuliyyun)*.¹ Dalam kajian *Ushul Fiqh* ini, terminologi tujuan hukum Islam masuk dalam kelompok pembahasan *maqashid al-syari'ah*² yang berarti maksud atau atau tujuan disyariatkannya hukum Islam. Diskursus tentang tujuan hukum Islam dalam perkembangan lebih lanjut, yang semula merupakan kajian intensif dalam bidang *Ushul Fiqh*, menjadi kajian utama dalam filsafat hukum Islam. Sehingga dapat dikatakan bahwa istilah *maqashid al-syari'ah* identik dengan istilah filsafat hukum Islam.³

Diskursus tentang tujuan hukum Islam semakin menemukan momentumnya dewasa ini tatkala hukum Islam menjadi kajian yang menarik bagi pemerhati hukum, baik di kalangan Islam maupun di kalangan Barat (orientalis). Seperti diketahui bahwa hukum Islam⁴ dewasa ini, apabila ditinjau dari segi historis, sudah memasuki babak ke 6 dari sejarah perkembangan hukum Islam. Argumentasi ini mengacu pada pengkategorian perkembangan hukum Islam (*fiqh*) yang diberikan

¹Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 123.

²*Maqashid al-syari'ah* merupakan gabungan dari dua kata, yaitu *Maqashid* dan *al-syari'at*. *Maqashid* adalah bentuk jamak dari kata *maqshud* yang bermakna tujuan. Adapun *syari'at* menurut bahasa berarti jalan menuju sumber air. Ibnu Mandzur Jamaluddin, *Lisan al-Arab*, Juz X (Mesir : Dar al-Misriyah, t.th), hlm. 40. Secara terminologi, menurut Mahmud Syaltut, *syari'ah* adalah peraturan yang diturunkan Allah kepada manusia agar dipedomani dalam berhubungan dengan Tuhannya, dengan sesamanya, dengan lingkungannya, dan dengan kehidupan. Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 12

³Di antara tokoh yang mengidentikan *Maqashid al-syari'ah* dengan filsafat hukum Islam adalah Shubhi Mahmassani, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*. Nampaknya Isma'il Muhammad Syah juga mengidentikkan *Maqashid al-syari'ah* dengan filsafat hukum Islam. Hal ini dapat dilihat pada kajian tentang tujuan hukum Islam yang dia kaji dalam bingkai filsafat hukum Islam. Lihat Isma'il Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 65.

⁴Menurut Ahmad Rofiq, dalam khasanah hukum di Indonesia, istilah hukum Islam dipahami sebagai penggabungan dari dua kata, yaitu hukum dan Islam. Selanjutnya ia mengatakan: apabila dua kata hukum dan Islam dimerges menjadi hukum Islam, maka dapat dipahami bahwa hukum Islam adalah hukum yang diturunkan Allah melalui Rasul-Nya, untuk disebarluaskan dan dipedomani oleh umat manusia guna mencapai tujuan hidupnya, selamat di dunia dan sejahtera di akhirat. Selanjutnya Ahmad Rofiq menyimpulkan bahwa hukum Islam jelas merupakan padanan dari *al-Fiqh al-Islamy*, yaitu hasil kerja intelektual dalam upaya memahami dan memformulasikan pesan yang dibawa Rasulullah saw. yang termaktub dalam Alquran dan Sunnah. Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Gema Media, 2001), hlm. 20-22.

Pendapat Ahmad Rofiq sejalan dengan apa yang terdapat dalam *Ensiklopedi Hukum Islam* yang menyatakan bahwa : "Hukum Islam, yakni kumpulan atau koleksi daya upaya para fuqaha dalam bentuk hasil pemikiran dan pemahaman untuk menerapkan *syari'at* berdasarkan kebutuhan masyarakat Lihat Abdul Azis Dahlan (et.al), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Juz IV; (Cet. I; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 1374. Nurchalish Madjid juga nampaknya mempersamakan hukum Islam dan fikih Islam dengan pernyataannya: "... garis perkembangan pemikiran sistem hukum Islam yang kemudian dikenal dengan (ilmu) fikih ..." Lihat Nurchalish Madjid, *Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam*, dalam Budhi Munawar dan Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), hlm. 311.

oleh Umar Sulaiman al-Asyqar. Ia mengkategorikan hukum Islam ke dalam 6 periode tersebut, yaitu: *Fiqh* pada masa Rasulullah,⁵ *Fiqh* pada masa sahabat, *Fiqh* pada masa *tabi'in*, *Fiqh* masa pengkodifikasian dan tokoh-tokoh *mujtahid*, *Fiqh* pada masa *taqlid* dan *jumud*, *Fiqh* pada masa kini.⁶ Beberapa periode yang telah dilalui oleh hukum Islam ini dengan sendirinya menjadi sebuah bukti yang tak terbantahkan bahwa hukum Islam sejak pertama kali muncul dalam pentas sejarah, sampai sekarang masih tetap bisa survive. Dengan demikian, meskipun hukum Islam telah mengalami pasang surut kejayaannya, bisa dikatakan bahwa hukum Islam telah teruji oleh zaman dan telah menunjukkan mempertahankan diri dan beradaptasi dengan zaman dan kultur yang sangat beragam yang telah dijumpai oleh hukum Islam.⁷

Kemampuan hukum Islam mempertahankan diri dan beradaptasi dengan zaman dan kultur yang sangat beragam menjadikan hukum Islam sebagai salah satu hukum yang sampai saat ini tetap eksis di berbagai belahan dunia Islam. Hal ini, tentunya tidak bisa terlepas dari fleksibilitas yang dianut hukum Islam serta tujuan hukum yang ada dalam Islam. Tujuan hukum Islam inilah yang menjadi pembahasan intensif dalam kerangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam agar bisa menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara tegas dalam al-Qur'an dan *Hadith*. Para mujtahid dituntut untuk mengetahui dan menggali secara baik tentang tujuan hukum Islam. Bahkan lebih dari itu, tujuan hukum harus diketahui dalam rangka mengetahui, apakah suatu kasus masih dapat diterapkan berdasarkan satu ketentuan hukum, karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat diterapkan.⁸

Pada sisi yang lain, dalam penulisan sejarah perkembangan *fiqh* di dunia Arab (Timur Tengah), ditemukan bahwa perhatian penulis sejarah *fiqh* sangat besar

⁵Berbeda dengan Ahmad Ibrahim Bek, ia tidak menempatkan periode Rasul sebagai periode awal dari perkembangan *fiqh* Islam. Periode yang dianggap sebagai periode awal *fiqh* Islam adalah periode sahabat. Alasan Ahmad Ibrahim Bek sehingga tidak mencantumkan periode Rasul sebagai bahagian dari perkembangan *fiqh* Islam, terletak pada pandangannya yang mengatakan bahwa *syari'ah* Islam berbeda dengan *fiqh* Islam. Menurutnya *syari'ah* Islam berakhir dengan wafatnya Rasulullah saw karena Allah adalah satu-satunya pembuat *syari'ah* (*al-Syari*) dan Muhammad sebagai pembawa *syari'ah* tersebut. Adapun apa yang sesudah wafatnya Rasul adalah kegiatan *ijtihadi* dari *fuqaha* sahabat, *tabi'in* dan kaum muslimin sesudahnya. Lihat Ahmad Ibrahim Bek, *Ilmu Usl al-Fiqh wa Yalib Tarikh al-Tasyri' al-Islam* (Mesir: Dar al-Anshar. 1939), hlm. 4-46.

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

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

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

terhadap perkembangan *fiqh* di dunia Arab. Bahkan bisa dikatakan bahwa fase-fase perkembangan *fiqh* dari periode awal sampai kini, tertulis secara baik dan komprehensif mulai dari kehidupan sosial yang mengitari, sumber-sumber *fiqh* yang digunakan, *fuqahā'*-*fuqahā'* yang muncul serta karya-karya/hasil *ijtihad* mereka.

Kondisi ini sangat berbeda dengan perkembangan *fiqh* di Indonesia (lebih lanjut disebut Nusantara).⁹ Meskipun *fiqh* juga merupakan bagian kajian dan praktek keislaman yang sangat dominan di Nusantara, akan tetapi kajian spesifik terhadap pergulatan *fiqh* di Indonesia tidak ditemukan. Kajian tentang *fiqh* di Nusantara hanya hanya ditemukan berserakan pada pojok-pojok pembahasan sejarah perkembangan Islam di Nusantara. Kenyataan bahwa *fiqh* di Nusantara (Indonesia) belum mendapat tempat dalam sejarah perkembangan *fiqh* di dunia Islam adalah sebuah fakta yang tak terbantahkan secara ilmiah. Fakta ini akan ditemukan dengan mengkaji perkembangan *fiqh* yang ditulis oleh sejarawan atau penulis *tarikh tasyri'* Islam. Kenyataan ini kemudian membawa kepada simpulan prematur bahwa muslim Indonesia hanyalah konsumen *fiqh*. *Fuqahā'* yang menjadi produsen adalah *fuqahā'* Timur Tengah. simpulan ini akan memposisikan *fuqahā'* Indonesia sebagai *muqallid-muqallidfuqahā'* Timur Tengah yang tak memiliki kemampuan *ijtihad* untuk menyelaraskan hukum Islam dengan kehidupan umat Islam di Nusantara. Hal ini juga berimbas pada kajian tentang *maqashid al-syari'ah* di Nusantara yang tidak tertulis dengan baik sehingga seolah-olah *fuqahā'* di nusantara belum mengedepankan penerapan *maqashid al-syari'ah*. Padahal dalam kenyataan, *fuqahā'* Nusantara sangat jauh berbeda dengan anggapan tersebut.

Artikel ini hendak mengkaji *Maqashid al-Syari'ah* dalam kerangka aplikasinya di nusantara. Agar penulisan ini lebih terfokus, maka kajian lebih lanjut akan diarahkan pada kajian filosofis tentang konsep *maqashid al-syari'ah*, perkembangan dan penerapan *maqashid al-syari'ah* di nusantara.

Konsep *Maqashid al-Syari'ah*

Dalam kajian *Ushul Fiqh*, *maqashid al-syari'ah* berarti maksud atau tujuan disyariatkannya hukum Islam. *Maqashid al-syari'ah* sebagai sebuah kajian ahli ushul, dalam bacaan penulis merupakan polemik yang berkepanjangan. Pertanyaan yang mendasar yang muncul adalah apakah hukum Islam lahir atas dasar adanya tujuan hukum yang dikandungnya ataukah hukum Islam itu lahir tanpa tujuan.¹⁰

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

⁹Penamaan Nusantara dalam artikel ini didasarkan pada pertimbangan artikel ini akan mengkaji perkembangan *fiqh* pra kemerdekaan Indonesia

¹⁰Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid II* (Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), hlm. 206.

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

2. Ulama yang berpegang pada prinsip keadilan dan kasih sayang Allah pada hamba-Nya (yang dianut oleh kalam Mu'tazilah) berpendapat bahwa memang untuk kemaslahatan umat itulah Allah menetapkan hukum *syara'*.¹¹

Sementara itu, menurut Syatibi terlepas dari perdebatan ulama tentang keberadaan *maqashid syari'ah* untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Prinsip ini mempunyai bangunan kokoh dalam al-Qur'an. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa prinsip *maqashid syari'ah* untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat harus dibuktikan secara ilmiah. Untuk tujuan tersebut, Syatibi berargumen bahwa melalui proses *istiqra' ma'nawi* (induksi) prinsip tersebut dapat dibuktikan secara ilmiah yang tidak dapat dibantah oleh kalangan yang sepaham dengan Al-Razi (Asy'ariyah). Syatibi mengemukakan beberapa firman Allah yang dengan menggunakan metode *istiqra' ma'nawi* dapat ditarik bahwa *maqashid alshari'ah* adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.¹²

Lebih lanjut Amir Syarifuddin mengambil simpulan bahwa apabila perintah dan larangan dalam al-Qur'an dan Sunnah diteliti, akan terlihat bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia.¹³ Hal ini dapat dilihat dalam beberapa ayat al-Qur'an, di antaranya dalam surat al-Anbiya' (21):107, tentang tujuan Nabi Muhammad saw diutus:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين¹⁴

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

- a. Tujuan *syara'* mensyariatkan hukum, yaitu untuk kemaslahatan para hamba, dunia dan akhirat.
- b. Tujuan *syara'* dalam mempergunakan uslub dan 'uruf bahasa yang dapat dipahami oleh yang dihadapkan hukum kepadanya
- c. Agar para mukallaf mentaati hukum-hukum yang telah ditetapkan.

¹¹*Ibid.*

¹²Abi Ishaq Ibrahim al-Lakhmi al-Gharnati Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*, Jld 2, Beirut, Dar al-Fikr, tt. , hlm. 4-5.

¹³*Ibid.*, h. 205. lihat juga Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam* (Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 65-67.

¹⁴Terjemahnya: "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam." Rahmat alam untuk seisi alam dalam teks *Al-Qur'an* di atas diartikan dengan kemaslahatan umat.

d. Keharusan seluruh mukallaf tunduk kepada hukum.¹⁵

Menurut Hasbi point pertama di atas merupakan tujuan pokok yang menduduki martabat pertama. tujuan ini tetap berujud dalam seluruh hukum Islam. Tidak ada bagian hukum Islam yang tidak mengandung kemaslahatan yang hakiki, walaupun kemaslahatan itu tidak nampak bagi sebagian orang. Adapun point selanjutnya adalah tujuan-tujuan lain yang terletak sesudah tujuan yang pertama di atas.¹⁶

Untuk mengetahui lebih lanjut tentang *maslahah* sebagai *maqashid al-syari'ah* yang umum, maka uraian lebih lanjut akan diarahkan pada kajian tentang *maslahah*. Dalam kajian penulis, ada beberapa klasifikasi *maslahah* yang telah dikonstruksi oleh *ushuliyun*, klasifikasi yang dimaksud mencakup pengkategorian *maslahah* dari segi kualitas dan kepentingan *maslahah*, kandungan *maslahah*, berubah atau tidaknya *maslahah*, keberadaan *maslahah* menurut *syara'*.¹⁷ Untuk memahami *maslahah* secara komprehensif, maka ada baiknya kategorisasi yang telah dibuat oleh *ushuliyun* di atas, dikemukakan berikut ini.

Dari segi kualitas dan kepentingan *maslahah*, terdiri dari tiga kategori, yaitu; daruriyat, *hajiyyat* dan *tahsiniiyat*.¹⁸ Ketiga kategori ini dapat digambarkan sebagai berikut:

a. *Daruriyat*

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

1. Menjaga agama
2. Menjaga jiwa
3. Menjaga keturunan
4. Menjaga harta
5. menjaga akal¹⁹

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

¹⁵Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Cet. I; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 165-166.

¹⁶*Ibid.*

¹⁷Lihat Muhammad Mushtafa al-Syalabi, *Ta'lim al-Abkam*, (Mesir: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah), hlm. 281. Lihat juga Yusuf Hamid al-Alim, *Al-Maqashid al-Am Li al-Syari'atal-Islamiyyah* (Cet. I; Saudi Arabiyah, al-Dar al-Alamiyyah li al-Kitab al-Islamiyyah, 1994), hlm. 149. bandingkan dengan Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, LPPM), hlm. 101.

¹⁸Abi Ishak al-Syatibi, *op.cit.*, hlm. 6.

¹⁹*Ibid.*

b. *Hajiyat*

Hajiyat adalah sesuatu yang dibutuhkan dari segi keleluasaan (tawassu') dan menghilangkan kesempitan yang mengarah kepada kesulitan (masyaqqah). Akan tetapi rusaknya hajiyat tidak sampai merusak kemaslahatan yang ada pada tingkat daruriyat. Sebagai contoh, pada ibadah, rukhsah dalam shalat dan puasa diberikan karena sakit atau bepergian yang jika tidak diberikan akan memberikan kesulitan dalam shalat dan puasa.²⁰

c. *Tahsiniyyat*

Tahsiniyyat adalah mengambil sesuatu yang sesuai dengan kebaikan adat dan menjauhi keadaan-keadaan yang mengotori atau menodai/menjadi aib yang dalam pandangan akal²¹. Pembagian tujuan *syara'* pada tiga hal tersebut, sekaligus menunjukkan atau didasarkan pada peringkat kepentingan/kebutuhan dan skala prioritas. Tingkat *daruriyat* lebih tinggi daripada tingkat *hajiyat*, dan tingkat hajiyat lebih tinggi daripada tingkat *tahsiniyyat*.²²

Kategorisasi tujuan *syara'* di atas akan semakin nampak jelas apabila terjadi perbenturan antara tuntutan yang bersifat dharuriyat dengan yang bersifat hajiyat atau tahsiniyyat. Apabila terjadi perbenturan antara dharuriyat dan hajiyat, maka yang didahulukan adalah tingkat dharuriyat. Contoh, apabila ada seorang dokter laki-laki menghadapi pasien perempuan yang terancam jiwanya dan diperlukan operasi untuk penyelamatan. Memelihara jiwa si pasien masuk dalam kategori daruriyat. Tetapi untuk melakukan tuntutan ini ia harus melihat aurat perempuan yang hukumnya terlarang pada tingkat hajiyat. Pada kasus ini, kepentingan daruriyat harus didahulukan. Oleh karena itu, dokter dibenarkan melihat aurat pasien ketika dioperasi.²³

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

- a. *Maslahah al-'ammah* yaitu kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan orang banyak. Kemaslahatan umum yang dimaksud tidak berarti untuk kepentingan semua orang, tetapi bisa berbentuk kepentingan mayoritas umat atau kebanyakan umat. Misalnya, para ulama membolehkan membunuh penyebar bid'ah yang dapat merusak akidah umat, karena menyangkut kepentingan orang banyak.
- b. *Maslahah al-khashshah*, yaitu kemaslahatan pribadi, seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang (*maqfud*).²⁴

²⁰*Ibid.*, hlm. 8.

²¹*Ibid.* hlm. 9.

²²*Ibid.*

²³Amir Syarifuddin, *op.cit.*, hlm. 215. lihat juga Fathurrahman Djamil, *op.cit.*, hlm. 126-134.

²⁴kategorisasi *maslahah* ini sangat berkait dengan prioritas mana yang harus didahulukan apabila antara kemaslahatan umum bertentangan dengan kemaslahatan pribadi. Dalam

Dari segi berubah atau tidaknya *maslahah*, Mushtafa Syalabi mengategorikan *maslahah* dalam dua bentuk, yaitu sebagai berikut:

- a. *Maslahah al-tsabitah*, yaitu *maslahah* yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman, misalnya berbagai kewajiban ibadah, seperti shalat, puasa, zakat dan haji.
- b. *Maslahah al-mutaghayyirah*, yaitu *maslahah* yang dapat berubah sesuai dengan perubahan tempat dan waktu, serta subjek hukum, *maslahah* seperti ini berkaitan dengan permasalahan mu'amalah dan adat kebiasaan, seperti dalam masalah makanan yang berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah yang lain.²⁵

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

- a. *Maslahah al-mu'tabrah* yaitu *maslahah* yang didukung oleh *syara'*. Maksudnya ada petunjuk dari *Syari'*, baik langsung atau tidak langsung yang memberikan petunjuk pada adanya *maslahah* yang menjadi alasan dalam menetapkan hukum. Contoh dalil *nash* yang menunjuk langsung kepada *maslahah*, misalnya adanya larangan mendekati perempuan yang sedang haidh dengan alasan haidh itu adalah penyakit. Hal ini disebut *maslahah* karena menjauhkan diri dari kerusakan atau penyakit. *Maslahah* ini didukung oleh *nash* QS. Al-Baqarah (2): 22
- b. *Maslahah al-Mulghah* (*maslahah* yang ditolak), yaitu *maslahah* yang dianggap baik oleh akal, tetapi bertentangan dengan ketentuan *nash*. Contoh yang umumnya dikemukakan oleh ushuliyun pada kategori ini adalah adanya seorang raja (orang kaya) yang melakukan pelanggaran hukum, yaitu mencampuri istrinya di siang hari pada bulan ramadhan. Seorang mufti dari Andalus yang bermazhab maliki memberi hukuman dengan disuruh berpuasa dua bulan berturut-turut, karena sanksi inilah yang akan membuatnya jera. pertimbangan ini memang baik dan masuk akal, bahkan sejalan dengan tujuan *Syari'* dalam menetapkan hukum, yaitu menjerakan orang dalam melakukan pelanggaran. Namun sanksi ini bertentangan dengan *nash* karena dalam *nash* hukumannya adalah secara berturut-turut memerdekakan seorang hamba sahaya, memberi makan orang miskin, kalau tidak sanggup baru sanksinya adalah berpuasa dua bulan berturut-turut.²⁶
- c. *Maslahah al-Mursalah*, yaitu apa yang dipandang baik oleh akal, sejalan dengan tujuan *syara'* dalam menetapkan hukum, namun tidak ada petunjuk *syara'* yang memperhitungkannya dan tidak ada pula petunjuk *syara'* yang menolaknya.²⁷

Kategorisasi *maslahah* yang dikemukakan terakhir ini merupakan rambu-rambu yang telah digariskan oleh ahli hukum Islam klasik agar hukum Islam tidak melenceng dari ruh *syari'at* Islam. Dengan adanya kategori ini, hukum Islam

pertentangan kedua *maslahah* ini, Islam mendahulukan kemaslahatan umum daripada kemaslahatan pribadi. Fathurrahman Djamil, *op.cit.*, hlm. 116-117.

²⁵Muhammad Mushtafa al-Syalabi, *op. Cit.*, hlm. 281-287.

²⁶Yusuf Hamid al-Alim, *op.cit.*, hlm. 150-151.

²⁷Ahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II (Cet. II; Mesir: Dar al-Fikr, 2004), hlm. 770-771.

diharapkan tetap dalam bingkai ajaran Islam yang orisinal. Akan tetapi pada sisi lain, kategori ini akan terasa sebagai pemasungan terhadap hukum Islam sehingga bisa jadi hukum Islam menjadi statis dan tidak sesuai dengan kebutuhan zaman modern.

Perkembangan *Maqashid Al-Syari'ah* Di Nusantara

Agar pembahasan perkembangan *maqashid al-syari'ah* di Nusantara ini lebih terarah, maka penulis akan mengemukakan tokoh-tokoh mujtahid/ *fuqaha'* yang muncul di Nusantara pada pra kemerdekaan dan masa kemerdekaan.

***Fuqahā'* Nusantara Pada Abad Ketujuh belas**

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

Nur Al-Din Al-Raniry dilahirkan di Ranir (Randir), sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat. Tahun kelahirannya tidak diketahui, akan tetapi diduga kuat ia lahir menjelang akhir abad keenam belas. Ibunya adalah seorang Melayu sedang ayahnya adalah seorang Hadhrami.²⁸

Meskipun Al-Raniry merupakan tokoh yang lebih dikenal sebagai seorang sufi, akan tetapi ia juga merupakan salah seorang *fuqahā'* yang memiliki peran dalam perkembangan *fiqh* Nusantara. Hal ini dapat dilihat pada fakta bahwa Al-Raniry juga menulis Kitab-kitab di bidang *fiqh*. Salah satu karya monumentalnya adalah *Shiratal Mustaqim*.²⁹

Dalam karyanya ini, dia menegaskan bahwa tugas utama dan mendasar setiap muslim dalam hidupnya. Dalam kitab ini, secara rinci dijelaskan berbagai hal menyangkut bersuci, shalat, zakat, puasa, haji qurban dan sebagainya. Meskipun buku ini nampaknya hanya memberikan penjelasan sederhana atas aturan-aturan *fiqh* dasar, akan tetapi hendaknya dipahami bahwa kitab *fiqh* ini hadir pada masa ketika tasawuf menjadi mainstream dalam kehidupan umat saat itu. Bahkan dengan kehadiran kitab *Shiratal Mustaqim* ini, Al-Raniry dianggap sebagai *fuqahā'* pertama di Nusantara yang mengambil inisiatif menulis semacam buku pegangan standar mengenai kewajiban-kewajiban agama (*fiqh*) yang mendasar bagi semua orang. Meskipun aturan-aturan syari'at atau *fiqh* telah dikenal dan dipraktikkan sebagian kaum muslim Melayu-Indonesia, tidak ada satupun karya *fiqh* Melayu yang dapat diacu sebelum munculnya karya Ar-Raniry.³⁰

Selain kitab *Shiratal Mustaqim* di atas, Al-Raniry juga masih memiliki karya kitab *fiqh* yang lain, di antaranya; *Kaifiyah al-Shalah dan Ba' Al-Nikah*.³¹

²⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengan dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1998), hlm. 169.

²⁹Kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu yang sampai sekarang terus dibaca di beberapa daerah di Indonesia. Martin Van Brinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Cet. III; Bandung: Mizan, 1999), hlm. 113.

³⁰Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm.181

³¹*Ibid.*, hlm. 186.

Syeikh Abdurrauf Singkel (1024 H/1615 M)

Abdurrauf lahir di Aceh tahun (1024 H/1615 M) nama aslinya adalah Aminuddin Abdurrauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili.³² Abdurrauf Singkel merupakan sosok pemikir dan ulama terkemuka, ia telah melahirkan karya-karya dalam berbagai disiplin ilmu keislaman (islamic studies) yang merupakan kekayaan intelektual muslim Indonesia yang sangat berharga.

Abdurrauf memiliki sekitar 21 karya tulis yang terdiri dari, kitab tafsir, kitab hadis, kitab *fiqh* dan kitab tasawuf. Meskipun Abdurrauf lebih dikenal sebagai tokoh sufi terkemuka di Nusantara, tapi ia juga merupakan *fuqahā'* yang handal. Karyanya di bidang *fiqh* yang sangat terkenal adalah kitab *Mir'at al-Thullab Fi Tafshil Ma'rifatil Ahkam al-Syar'iyah li Malikil Wahhab*. Kitab ini merupakan kitab *fiqh* yang ditulis atas permintaan dari Sulthanah Safiatuddin sebagai panduan bagi para *Qadhi*.³³

Azyumardi menyimpulkan bahwa dengan kitab *Mir'at al-Thullab Fi Tafshil Ma'rifatil Ahkam al-Syar'iyah li Malikil Wahhab*, Abdurrauf menempatkan dirinya sebagai *fuqaha'* Nusantara pertama di wilayah Melayu-Indonesia yang menulis mengenai *fiqh* mu'amalah. Melalui kitabnya ini, Abdurrauf telah menunjukkan kepada kaum muslim melayu bahwa doktrin-doktrin *fiqh* tidak hanya terbatas pada ibadah saja tetapi juga mencakup seluruh aspek kehidupan sehari-hari mereka.³⁴ Karya lain Abdurrauf dalam bidang *fiqh* adalah kitab *Al-Fara'id*.³⁵

***Fuqahā'* Nusantara pada Abad kedelapan belas**

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

Syaikh Muhammad Arsyad Al-Banjari dilahirkan di Lok Ghabang, Martapura, 15 Shafar 1122 H/19 Maret 1710 M. beliau adalah seorang Ulama besar yang sangat berpengaruh dan memegang peranan penting dalam sejarah perkembangan Islam khususnya di Kalimantan.³⁶ Syaikh Muhammad Arsyad belajar sekitar tiga puluh tahun di Mekah dan lima tahun di Medinah sebelum kembali ke Nusantara. Beberapa tahun sebelum kembali ke Nusantara diriwayatkan bahwa dia mulai mengajar murid-murid di Masjidil Haram.³⁷

Al-Banjari merupakan ulama besar dan juga salah seorang *fuqahā'* yang sangat produktif menulis. Hasil karyanya pada bidang *fiqh* yang sangat terkenal adalah kitab *Sabil al-Muhtadin*, buku ini dibagi dua jilid, setebal 524 halaman, sebuah kitab *fiqh* mazhab Syafi'i yang dijadikan buku pegangan dan bahan pelajaran di beberapa daerah di Indonesia. Kitab ini merupakan karya monumental Syaikh

³²Abdul Aziz Dahlan, et.al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid I (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996), hlm. 5.

³³Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza, *100 Tokoh Islam yang Paling Berpengaruh di Indonesia (Cet. I; Jakarta: PT. Intimedia Cipta Nusantara, 2003)*, hlm. 203.

³⁴Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 202.

³⁵*Ibid.*

³⁶Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza, *100 Tokoh Islam...* hlm. 252.

³⁷Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 253.

Arsyad Al-Banjari dan sangat terkenal di abad ke 19 dan awal abad ke-20 karena tidak hanya dibaca dan dipelajari di Indonesia tetapi juga sampai di Masjidil Haram, Malaysia, Thailand. Karya lainnya di bidang *fiqh* adalah kitab *Luqtaḥ al-'Ajlān* dan kitab *An-Nikah*.³⁸

***Fuqahā'* Nusantara pada Abad kesembilan belas**

Syaikh Nawawi Albantani (1813-1897 M)

Nawawi Al-Bantani, seorang ulama besar dari desa Tanara Kecamatan Tirtayasa Kabupaten Serang, Banten. Dia adalah seorang tokoh ulama besar, dan pendidik dari Banten yang lama bermukim di Makkah. Ia dilahirkan pada tahun 1813 M atau bertepatan dengan 1230 H. Nama aslinya adalah Nawawi bin Umar bin Arabi. Semasa Hidupnya, Nawawi berada di bawah pemerintahan dari Kerajaan Syarif Aun (1299-1426 H) di bawah Dinasti Syarif Usman II (Turki) Dari sini dapat dipastikan bahwa Syaikh Nawawi Al-Bantani hidup sezaman dengan Syaikh Tantawi Jauhari seorang ulama besar Mesir. Syaikh Nawawi wafat pada tahun 1897 M/1314 H. karena kepopulerannya, ia merupakan salah satu putra bangsa yang namanya diabadikan dalam kitab Munjid. Hal ini membuktikan bahwa ketokohan dan keulamaannya diakui oleh dunia Islam sejak abad ke- 19 hingga kini. Reputasi internasional tokoh ini telah membawa nama harum bangsa Indonesia.³⁹

Keahlian Syaikh Nawawi dalam bidang ilmu-ilmu pengetahuan agama sangat luar biasa. Hal ini dapat dilihat pada karya-karyanya yang cukup banyak dan menjadi rujukan bertaraf internasional. Ia mengarang kitab 115 buah. Karyanya di bidang *fiqh* yang sangat terkenal adalah "*Uqud Al-Lujain* (mengenai kewajiban istri), Tausyih Ibn Qasim (Syarah atas kitab Fath Al-Qarib), *Kitab Nihayah az-Zain*.⁴⁰

Syaikh Ahmad Khatib Minangkabau (1860-1916 M)

Ahmad Khatib lahir di Bukit Tinggi Sumatera Barat tahun 1860 M. Ia seorang ulama besar Minangkabau, ahli *fiqh*. Sebagai seorang ulama ahli di bidang *fiqh*, dia banyak mengarang buku yang berisi tentang berbagai permasalahan aktual yang ada di masyarakat, seperti responnya terhadap berbagai masalah adat dan keagamaan di daerah asalnya Minangkabau.⁴¹

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

³⁸ *Ibid.*, hlm. 203-207.

³⁹ Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza *Seratus Tokoh Islam....* hlm. 87-97.

⁴⁰ *Ibid.* Lihat juga Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning...*, hlm. 126-128.

⁴¹ Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza, *Seratus Tokoh Islam....*, hlm. 110

(tentang shalat jum'at), *Iqna al-Nufus* (tentang zakat), *Raudah al Husab fi Ilmil Hisab* (tentang hisab)⁴²

Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (1898 M)

Muhammad Zainuddin Abdul Madjid lahir di Kampung Bermi, Pancor, Lombok Timur pada tanggal 17 Rabiul awal 1316 H. ia juga dikenal dengan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid. Ia juga merupakan penulis yang prolif, termasuk di bidang *fiqh*. Karyanya di bidang *fiqh* adalah: *Sullamul Hija Syarah Safinatun Najah* (ilmu *fiqh*), *Nahdhatuz Zainiyah* (ilmu *fara'id*), *At-Tuhfatul Ampenaniyah Syarah Nahdhatuz Ziniyah* (ilmu *fara'id*) dan *Alfawakihun Nahdhiyah* (ilmu *fara'id*)⁴³

Fuqahā' Nusantara Pada Abad Kedua Puluh

Memasuki Abad 20, *Fiqh* di Indonesia mengalami perubahan dengan menguatnya gagasan tentang perlunya *fiqh* yang sesuai dengan watak dan kondisi sosial masyarakat Indonesia. Masa ini bisa dikatakan dirintis oleh Prof. Hasby Ash-Shiddiqy dan Hazairin. Kedua tokoh ini, hidup se zaman. Hasbi lahir pada tahun 1904 dan meninggal tahun 1975. sedang Hazairin lahir pada tahun 1906 dan meninggal tahun 1975.⁴⁴

Pada tahun 80-an sampai sekarang, muncul tokoh-tokoh yang semakin mengarahkan gagasannya tentang orientasi *fiqh* yang akan dikembangkan di Indonesia. Tokoh yang muncul pada zaman ini adalah Munawir Syadzali⁴⁵, Ibrahim Hosen, Sahal Mahfudz⁴⁶, Ali Yafie.⁴⁷

Berikut ini akan dikemukakan ketokohan *fuqaha'* abad 20 dengan menyelami pemikiran *fiqh* mereka secara ringkas. Pemikiran tentang perlunya *fiqh* Indonesia, seperti telah dikemukakan pada awal kajian ini, bisa dikatakan dirintis oleh Prof. Hasby Ash-Shiddiqy dan Hazairin.⁴⁸ Hasbi menekankan pada perlunya *fiqh* khas Indonesia yang sejak 1940 dan dipertegas pada 1960 mengimbau perlunya dibina *fiqh* yang berkepribadian Indonesia.⁴⁹ Sementara itu, Hazairin menggagas hukum

⁴²*Ibid.*, hlm. 110-113.

⁴³Salahuddin Hamid dan Iskandar Ahza, *Seratus Tokoh Islam....*, hlm. 248-251.

⁴⁴BJ. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* (Cet. I; Grafitti Pers, 1985), hlm. 172. Lihat Juga Alyasa Abu Bakar, *Akli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab*, "Disertasi", (Yoogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989), hlm. 6-7.

⁴⁵Sulastomo, et.al (eds), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), hlm. 87- 88.

⁴⁶ Sahal mahfudh, *Nuansa Fiqhi Sosial* (Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 1994), hlm. 27.

⁴⁷Ali Yafie, *Menggagas Fiqhi Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), hlm. 62-67.

⁴⁸BJ. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970* (Cet. I; Grafitti Pers, 1985), hlm. 172.

⁴⁹Nourouzzaman Shiddiqy, *Fiqh Indonesia : Penggagas dan Gagasannya* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 17

kewarisan bilateral, terutama kaitannya dengan konsep *mawāli* atau ahli waris pengganti. Ini dipahami dari QS. Al-Nisa ayat 33.⁵⁰

Tokoh selanjutnya adalah Munawir Syadzali. Melalui konsep reaktualisasi ajaran Islam, Ia mulai melemparkan gagasannya pada tahun 1985 dengan menggugah pembagian waris 2:1. Yang melatarbelakangi pemikirannya ada 2. Pertama, adanya sikap mendua di dalam masyarakat Islam. Di satu sisi secara normatif dalam menerima ketentuan *nash*. Akan tetapi di sisi lain, dalam prakteknya telah mendahului ketentuan *nash*. Kedua, tindakan-tindakan legislasi Umar bin Khattab memberikan interpretasi baru secara rasional dalam pelaksanaan suatu ketentuan hukum, perlu dijadikan pola reformulasi *fiqh*.⁵¹

Adapun Ibrahim Hosen termasuk di antara tokoh-tokoh penggagas perlunya pembaharuan Hukum Islam di Indonesia (pentingnya *fiqh* Indonesia). Akan tetapi, Ibrahim Hosen agak berbeda dengan tokoh-tokoh pemikir Hukum Islam di atas. Perbedaan yang sangat mencolok ditemukan pada kecenderungan Ibrahim Hosen yang lebih banyak memfokuskan perhatiannya *di bidang ushul fiqh*. Dengan kata lain, Ibrahim Hosen lebih *concern* pada kerangka metodologi pembaharuan Hukum Islam Indonesia. Ibrahim Hosen lebih banyak berbicara *di bidang ushul fiqh*.⁵²

Sementara itu Sahal Mahfudz dalam bukunya nuansa *fiqh* Sosial, ketika ia menjadi *Rais 'Am* PBNU melakukan otokritik terhaddap NU agar lebih menggalakkan *ijtihad* sebagai kebutuhan. Ia mengkritik lembaga *Bahthul Masail* NU. Karena selama ini di kalangan NU terminologi *istimbāth al-hukum* (terlebih *ijtihad*) tidak populer karena konotasi term tersebut menunjukkan nuansa *ijtihad* mutlak, suatu aktivitas yang oleh ulama *syafi'iyah* masih berat untuk dilakukan. Sebagai gantinya dipakaikan kalimat *bahthul masail* melalui referensi pada *kutub al-fuqahā'*. Lebih dari itu, ia juga mengkritik NU bahwa selama ini terjadi sikap inkonsistensi atas pilihan organisasi mengikuti salah satu *madhhabahl al-sunnahwa al-jamā'ah*. Karena dalam prakteknya hampir dapat dipastikan bahwa fatwa, petunjuk hukum, dan keputusan hukum yang diberikan oleh ulama NU dan kalangan perantara selalu bersumber dari *madhhab Syafi'i*.⁵³

Tokoh pemikir *fiqh* di Indonesia yang terakhir bisa dikemukakan di sini adalah Ali Yafie. Pemikiran *fiqh* Ali Yafie dalam bukunya *Menggagas Fiqh Sosial* diarahkan pada perlunya *tajdid* dalam memahami agama terutama dalam persoalan *fiqh* sosial. Pembaharuan *fiqh* menurut Ali Yafie sangat diperlukan. Oleh karena itu, gerakan

⁵⁰Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Tintamas, 1982), hal. 29. Hazairin dan Hasbi adalah tokoh yang hidup se zaman. Hasbi lahir pada tahun 1904 dan meninggal tahun 1975. sedang Hazairin lahir pada tahun 1906 dan meninggal tahun 1975. Lihat Juga Alyasa Abu Bakar, *Akli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab*, "Disertasi", (Yoogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989), hlm. 6-7.

⁵¹Sulastomo, et.al (eds), *Kontekstualisasi ...*, hlm. 87-88.

⁵²Pemikiran Ushul *fiqh* Ibrahim Hosen ini, akan dikemukakan pada pembahasan lebih lanjut dalam tulisan ini.

⁵³Sahal mahfudh, *Nuansa Fiqhi Sosial* (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 27.

ijtihad perlu digalakkan, karena gerakan *ijtihad* ini adalah jantung dari pelaksanaan pembaharuan *fiqh*. Dengan kata lain, konsep pembaharuan *fiqh* menurut Ali Yafie adalah melakukan *ijtihad* terhadap persoalan-persoalan kontemporer yang dihadapi oleh masyarakat Islam Indonesia yang berada dalam wilayah *ijtihad*. Konsep pembaharuan *fiqh* yang juga digagas oleh Ali Yafie adalah dengan melakukan pelembagaan *fiqh* ke dalam hukum nasional Indonesia yang ia sebut sebagai *Dār al-taqnin*. Dengan kata lain, Ali Yafie memandang bahwa salah satu pembaharuan *fiqh* adalah melakukan positifikasi *fiqh/fiqh* ke dalam hukum positif Indonesia. Untuk tujuan ini, Ali Yafie menawarkan metode pendekatan *madhhab ikhtiari* yaitu menelaah, mengkaji, menginventarisir pendapat-pendapat yang telah ada dan memilih pendapat yang kuat dan sesuai dengan *sense of law* (perasaan hukum) masyarakat Indonesia. Dengan metode ini, menurut Ali Yafie akan menghasilkan *fiqh* khas Indonesia.⁵⁴

Ijtihad Berbasis Maqashid Al-Syari'ah Di Nusantara

Dalam perkembangan pemikiran *fiqh* Nusantara, penulis menemukan bahwa para *fuqahā'* Nusantara secara berkesinambungan meng*ijtihadkan* *fiqh* yang khas atau sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat di Nusantara yang tentu saja ternyata sangat mengedepankan *maqashid al-syari'ah*. Di antara gagasan-gagasan tersebut yang penulis temukan adalah sebagai berikut:

Wilayah Ijtihad.

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

Menurut Ibrahim Hosen, Baik Al-Qur'an maupun *Ĥadīth* keduanya tertuang dalam bahasa Arab yang gaya bahasa, struktur kata dan nilai sastranya sangat tinggi. *Nash-nash Al-Qur'an* dan *Ĥadīth* yang artinya jelas, tegas dan tidak mengandung penafsiran/penta'wilan dikenal dengan istilah *qath'ial-dalālah*. Dan jika mengandung penafsiran/ penta'wilan akan tetapi dari segi penerimaan oleh sahabat tidak terjadi perbedaan pendapat, maka hal semacam ini dikenal dengan *qath'i* dari segi *ma'lum min al-dīn bi al-darūrah* atau *majmu' alaih*, dan bukan (*qath'i*) dari segi *dalālah lafziyah*. Apabila redaksi ayat Al-Qur'an atau *Ĥadīth* tersebut mengandung penafsiran/ penta'wilan, dalam arti tidak hanya menunjukkan suatu arti, maka yang demikian dikenal dengan *ẓanni al dalālah*.⁵⁵

⁵⁴Ali Yafie, *Menggagas Fiqhi Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), hlm. 62-67.

⁵⁵Hukum Islam yang ditetapkan oleh naṣ Al-Qur'an dan *Ĥadīth* yang *qaṭ'i al dalālah/ma'lum min al-dīn bi al-darūrah/mujma' alaih*, dalam istilah *uṣūl fiqh* dikenal dengan *syari'ah*, sedangkan hukum Islam yang dilahirkan dari dalil Al-Qur'an dan *Ĥadīth* yang kata-kata atau redaksinya

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

Perbedaan antara *syarī'ah* dengan *fiqh* teletak pada status dan penerapannya. *Syarī'ah* statusnya *qath'i*, artinya kebenarannya bersifat mutlak, seratus persen benar, tidak bisa ditambah dan atau dikurangi serta padanya tidak berlaku *ijtihād*. Dari segi penerapan, kondisi dan situasi harus tunduk kepadanya; ia berlaku untuk segenap manusia (*mukallaf*) di semua tempat dan sepanjang zaman serta dalam segala kondisi dan situasi. Sedangkan *fiqh* statusnya *ẓanni* artinya kebenarannya relatif, ia benar tetapi mengandung kemungkinan untuk salah atau salah namun mengandung kemungkinan benar. Hanya saja, menurut *mujtahidnya* porsi kebenarannya lebih dominan. Dan dari segi aplikasi, justru harus sejalan dengan, atau mengikuti, kondisi dan situasi, untuk siapa dan di mana ia akan diterapkan. Di sinilah *ijtihādnya* memainkan perannya.⁵⁶

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

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

Gagasan Ibrahim Hosen ini didasarkan pada pertanyaan yang mendasar: menoleh pada pesatnya perkembangan/kemajuan teknologi, maka dalam rangka

berstatus *ẓanni al-dalālah* karena mengandung penafsiran/penta'wilan, demikian juga hukum Islam yang diperoleh melalui *ijtihād bi al-ra'yi* kesemuanya itu dalam *uṣūl fiqh* dikenal dengan istilah "*fiqh*". Ia berstatus *ẓanni* karena merupakan hasil *ijtihād* yang dilakukan seorang *mujtahid*. Ibrahim Hoosen, "Memecahkan Permasalahan Baru," dalam Dalam Ahmad Azhar Basyir, et.al, *Ijtihad Dalam Sorotan* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1994), hlm. 26-30.

⁵⁶*Ibid.*

reaktualisasi dan pengembangan Hukum Islam untuk menjawab tantangan zaman dan menghadapi abad 21, mungkinkah ketentuan tersebut ditinjau kembali?⁵⁷

Ibrahim Hosen berpendapat bahwa penetapan apakah suatu nas atau hukum itu berstatus *qath'ī* ataukah zanni nampaknya oleh ulama dulu ditentukan melalui penelitian dan *ijtihad*. Jika demikian halnya, menurutnya, mungkin akan ditemukan beberapa nas atau hukum yang dahulu, statusnya dinilai *qath'ī* dari segala segi, akan tetapi bukankah tidak mungkin ia mengandung dimensi-dimensi zanni. Oleh karena itu, setelah dilakukan penelitian ternyata menunjukkan demikian, tentu ia masih terbuka kemungkinan untuk di-*fiqh*-kan.⁵⁸

Isu kesetaraan Gender dan Kepemimpinan Wanita

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

Fenomena ini, sangat berbeda dalam khasanah *fiqh* di Nusantara. Untuk melihat fenomena ini secara gamblang dapat dilihat pada pemikiran Abdurrauf Assingkili (Mewakili pemikiran *Fuqahā'* Nusantara yang klasik) dan Ali Yafie. (Mewakili pemikiran *Fuqahā'* Nusantara modern)

Sejak Abad ketujuh belas Abdurrauf Assingkili telah memberikan pemahaman yang sangat brilian. Abdurrauf Assingkili memandang bahwa laki-laki dan wanita dalam hal eksistensi kemanusiaan (al-fitrah al-Insaniyyah) adalah sama. Pandangannya ini didasarkan pada firman Allah Q. S. Al-Baqarah: 30, Q. S. Al-Nisa': 1 dan Q. S. Al-Zariyat: 50. Abdurrauf menafsirkan kata *من نفس واحدة* (dari diri yang satu) sebagai Adam. Kemudian Allah menciptakan dari diri Adam istrinya, yaitu Hawa. Proses penciptaan yang demikian itu, bukanlah menunjukkan bahwa wanita lebih rendah dari laki-laki, akan tetapi merupakan bagian pelengkap yang tidak dapat dipisahkan dari laki-laki. Oleh karena itu laki-laki dan wanita sama-sama bertanggung jawab dalam kapasitasnya sebagai khalifah Allah di muka bumi. Abdurrauf mengakui bahwa laki-laki dan wanita sama-sama mempunyai keahlian (ahliyyah) dalam memeluk agama, bewribadah, mendapatkan pahala jika berbuat baik dan mendapat siksa jika berbuat jahat. Hal ini sejalan dengan firman Allah Q. S. Al-Nahl: 97 dan Q. S. Ali Imran: 195.⁵⁹

Demikian pula Abdurrauf tidak membedakan kewajiban menuntut ilmu pengetahuan antara laki-laki dan wanita. Mereka sama-sama berhak memperoleh

⁵⁷Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad ke-21: Dapatkah Hukum Islam Direaktualisasikan?*, Mimbar Hukum, No. 12 Thn 1994, hlm. 7.

⁵⁸*Ibid.*

⁵⁹Syahrizal, *Syeikh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam* (Cet. I; Banda Aceh: Yayasan Pena, 2003), hlm. 87-88.

pendidikan dan pengajaran, agar mereka mampu melaksanakan berbagai macam hak dan kewajiban yang telah dibebankan oleh Islam kepada keduanya secara bersama. Wanita dalam pandangan Abdurrauf juga memiliki hak yang sama dengan laki-laki. Wanita mempunyai hak untuk bertindak terhadap harta miliknya, menjadi wali pengampu, hakim dan bahkan kepala negara.⁶⁰

Pemikiran Abdurrauf tentang bolehnya wanita menjadi kepala negara (sulthan) ini kemudian mendorong adanya Sultanah (Ratu) dalam pemerintahan Kerajaan di Aceh. Kerajaan Aceh Darussalam secara berturut-turut pernah diperintah oleh Empat orangwanita, yaitu: Tajul Alam Safiyatuddin (1645-1675), Nurul Alam Naqiatuddin (1675-1678), Inayat Zakiyatuddin (1678-1688) dan Kamalat Syah (1688-1699)⁶¹

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

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

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

b. Wanita itu mempunyai hak yang sama dengan laki-laki untuk beribadah dan hidup beragama serta masuk surga. Hal ini didasarkan pada QS: al-Nisa' (4): 124, QS. Gafir (40):40, al-Nahl (16): 97.⁶²

Dua hal yang dikemukakan di atas, menurut Ali Yafie, menempatkan wanita pada tempat yang terhormat tidak kurang derajatnya dari laki-laki baik dalam martabat kemanusiaan maupun harkat keberagamaan. Dari dasar-dasar inilah ajaran Islam mengakui hak-hak sipil yang penuh bagi seorang wanita. Namun, Ali Yafie mengkritik keras emansipasi wanita di Barat. Menurutnya, peradaban Barat saat ini dalam mengakui hak kebebasan wanita dalam pergaulan tidaklah bertujuan untuk menghormati wanita dalam menempatkannya pada martabat manusia yang layak, tapi lebih mempunyai kecenderungan untuk mengeksploitasi kewanitaannya dan

⁶⁰*Ibid.*, hlm. 89-99.

⁶¹Muhammad Siad, *Atceh Sepanjang Abad*, Medan: t.p., 1961, hlm. 209.

⁶²Lihat, *ibid.*, hlm. 265.

*sex appeal*nya untuk memenuhi hajat hidup, kepentingan-kepentingan ekonomis dan selera kemewahan kaum laki-laki.⁶³

Selanjutnya, Ali Yafie mengemukakan bahwa wanita Islam (dalam era industrialisasi dan globalisasi) mempunyai hak untuk berada di luar rumah dan jauh dari rumah dan anak-anaknya dalam melakukan kegiatan-kegiatan sosial atau ekonomi, bahkan kegiatan-kegiatan politik dengan catatan tidak melupakan kehidupan rumah tangga dan tugas (kewajiban fungsional) wanita di dalam rumah tangga itu.⁶⁴

Bahkan tentang wanita ini, pemikiran Ali Yafie lebih progresif. Pada saat ulama klasik (Timur Tengah) berpendapat bahwa wanita tidak boleh menjadi kepala negara dengan berdasar kepada QS. Al-Nisa (4): 34 dan Hadis Nabi: "Tidak akan bahagia suatu masyarakat yang menjadikan wanita menjadi pemimpin mereka". Akan tetapi, memperbolehkan wanita menjadi kepala negara, karena QS. al-Nisa (4): 34 itu mengacu kepada urusan rumah tangga dan bukan pada urusan sosial politik. Sedangkan larangan dalam hadis Nabi itu tidak terlepas dari konteks sosilogis. Ulama klasik melarang wanita sebagai kepala negara, karena pada masa itu jabatan kepala negara dipegang secara individu. Sedangkan pada saat ini jabatan ini dipegang secara bersama-sama dengan sesama pihak eksekutif atau dengan lembaga legislative.⁶⁵

Harta Bersama

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

Persoalan harta bersama ini, pertama kali digagas oleh Syekh Arsyad Banjari dalam kitabnya *Sabilul Muhtadin*. Di dalam kitab *fiqh* ini, Syekh Arsyad Banjari menyatakan tentang sahnya pembagian waris berdasarkan adat perpantangan, yaitu harta dibagi dua dahulu antara suami dan istri, kemudian barulah hasil parohan itu yang dibagikan kepada ahli waris.⁶⁶ Apa yang digagas oleh Syekh Albanjari ini kemudian mendapat dukungan dalam kompilasi Hukum Islam (KHI)

Kompilasi Hukum Islam

Ciri khas *Fiqh* Nusantara dan nuansanya lebih konkrit tercermin pada Kompilasi Hukum Islam (KHI) Di dalam KHI inilah nuansa *fiqh* Nusantara di Indonesia

⁶³*Ibid.*, hlm. 265-266.

⁶⁴*Ibid.*, hlm. 266.

⁶⁵Masykuri Abdillah, "Islam dan Hak Asasi Manusia : Pemahaman K.HAL. Ali Yafie." dalam, Jamal D. Rahman, (ed.), *Wacana Baru Fiqhi Sosial: 70 Tahun Ali Yafie* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1997), hlm. 196-197

⁶⁶Abdurrahman Wahid, Pengembangan *Fiqh* yang Kontekstual, [Majalah Pesantren], No.2/Vol.II, 1985, hlm. 7.

terakumulasi dan terejewantahkan. Dalam proses perumusannya bukan saja, menggabungkan pendapat para *mazhab fiqh* melalui kajian kitab-kitab *fiqh* dari berbagai *mazhab*, tetapi sekaligus memadukan kajian yurisprudensi, wawancara dengan ulama seluruh Indonesia, studi banding ke negara-negara Timur Tengah dan lokakarya nasional yang diikuti oleh para ulama, baik yang tergabung dalam organisasi sosial keagamaan. Seperti Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, maupun perorangan. Semua itu dilakukan agar muatan dan substansi hukumnya bersifat aspiratif dan memberikan nilai-nilai keadilan sejalan dengan hukum yang hidup dalam kesadaran masyarakat.⁶⁷

KHI yang terbit berdasarkan Inpres No. 1 Tahun 1991, merupakan dinamika pembaharuan pemikiran *fiqh* yang harus disyukuri karena ia merupakan buah jerih payah dari *fuqahā'* Nusantara. Di dalam KHI ini tercakup tiga buku pegangan yaitu: Hukum perkawinan, perwakafan dan warisan. Menurut Ahmad Rofiq, KHI memiliki ide-ide yang mesti tidak sama sekali baru, dengan segala kekurangannya dapat dianggap sebagai pantulan dari adanya kesadaran *ijtihad* dalam masyarakat Indonesia.⁶⁸

PENUTUP

Berdasarkan paparan di atas, terlihat bahwa sejak abad ke-17 hingga saat ini, perkembangan *fiqh* di Nusantara bergerak secara dinamis. Hal ini ditunjukkan oleh lahirnya *fuqahā'* yang tidak diragukan ketokohnya di bidang pemikiran *fiqh*, seperti dapat dilihat dari banyaknya karya dan produk hukum yang mereka hasilkan, serta pengaruh dari *ijtihad* yang dilakukan. Perkembangan ini terus berjalan secara kontinyu hingga sekarang.

Maqashid al-syari'ah sudah diaplikasikan sejak masa kerajaan di Nusantara. Hal ini dapat dilihat pada munculnya mujtahid/*fuqahā'* Nusantara sejak abad ketujuh belas sampai sekarang yang muncul dengan menghasilkan karya kitab-kitab *fiqh* serta hasil *ijtihad* yang merupakan formulasi hukum Islam dengan realitas kehidupan umat Islam di Nusantara yang dibangun atas dasar konsep *mashlahah*. Hanya yang patut menjadi catatan adalah mengapa kegemilangan perkembangan *fiqh* di Nusantara ini tidak menjadi referensi atau catatan dalam penulisan periodisasi *fiqh* secara global. Disini, penulis hendak memberikan beberapa hipotesis awal sebagai jawaban sementara. *Pertama*, telah terjadi pengerdilan peran *fuqahā'* Nusantara yang dilakukan oleh orientalis yang meneliti perkembangan Islam di Nusantara. Pengerdilan ini terjadi karena mereka menganggap Islam di Nusantara – meminjam istilah Azymardi Azra – adalah "Islam periferi" atau Islam pinggiran sehingga mereka melupakan peran ulama lokal sebagai penafsir ajaran Islam. Berbeda dengan kawasan Timur Tengah yang dianggap sebagai pusat agama Islam. Penilaian orientalis inilah yang mungkin mempengaruhi peran ulama modern yang menulis sejarah *fiqh*. Kedua, tidak adanya lagi kekuasaan yang mendukung penyebar-luasan pemikiran *fiqh* hasil karya *fuqahā'* Nusantara yang umumnya

⁶⁷Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Yogyakarta: Gema Media, 2001), hlm. 132.

⁶⁸*Ibid.*, hlm. 102.

berperan sebagai pusat penyebaran dan pembelajaran agama Islam. Akibatnya lambat laun karya-karya merekapun mulai dilupakan. Ketiga, kurang dikenalnya karya-karya *fiqh* Nusantara di dunia Islam karena karya-karya tersebut umumnya ditulis dalam bahasa Arab-Melayu sehingga hal ini menjadi kendala bagi internasionalisasi hasil *ijtihad* mereka.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Masykuri. "Islam dan Hak Asasi Manusia: Pemahaman K. H. Ali Yafie." dalam, Jamal D. Rahman, (ed.) *Wacana Baru Fiqh i Sosial: 70 Tahun Ali Yafie*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1997.
- Abdul Azis Dahlan (et. al), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Juz IV, Cet. I; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Abu Bakar, Alyasa. *Ahli Waris Sepertalian Darah: Kajian Perbandingan Terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fiqh Mazhab*, "Disertasi". Yoogyakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989.
- Ahmad Al-Kātib, Hasan. *Al-Fiqh Al-Muqāran*. Mesir: Dār al Talif, 1957.
- Ahmad Al-Zāwy, Al-Tāhir. *Tartib Al-Qamūs Al-Muḥīṭ*, Juz. III. Cet. III; Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Ahmad Ibrahim Bek, *Ilmu Usl al-Fiqh wa Yalih Tarikh al-Tasyri' al-Islam*, Mesir: Dar al-Anshar. 1939.
- Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I; Yogyakarta: Gema Media, 2001.
- Ali Al-Sayis, Muhammad. *Tarikh Al-Fiqh Al-Islam*. Cet; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.
- Amir Syarifuddin, Meretas Kebekuan ijtihad: Isu-isu Penting Hukum Islam Kontemporer Indonesia, Cet. I; Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid II*, Cet. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Aziz Dahlan, Abdul. et. al. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid I. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengan dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Cet. IV; Bandung: Mizan, 1998.
- Boland, BJ. *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1970*. Cet. I; Grafitti Pers, 1985.
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Hamid, Salahuddin dan Iskandar Ahza, *100 Tokoh Islam yang Paling Berpengaruh di Indonesia*. Cet. I; Jakarta: PT. Intimedia Cipta Nusantara, 2003.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Cet. I; India: Adam Fublisher and Distributors, 1994.

- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadis*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Ibnu Mandzur Jamaluddin, *Lisan al-Arab*, Juz X (Mesir: Dar al-Misriyah, t. th.
- Ibrahim, Muslim. *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam* dalam Husni Rahiem (Ed) *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*. Cet. 2; Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- Isma'il Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, Cet. II; Jakarta: Bumi Aksara, 1992.
- Jatnika, Rakhmat. *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, dalam Husni Rahiem (Ed) *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*. Cet. 2; Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: Pusat Penerbitan Universitas, LPPM Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1966.
- Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqhi Sosial*. Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 1994.
- Muhammad Al-Khudari Bek, Syaikh. *Tarikh Al-Tasyri' Al-Islam*. Beirut: Dar al-Fikr, t. th.
- Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, Cet. I; Semarang: Pustaka Rizki Putra, .
- Muhammad Ismail, Sya'ba. *Al-Tasyri' Al-Islāmi: Mashādiruhu wa 'Athwāruhu*. Cet. III; Mesir: Maktabat al-Nahdhat al-Mishriyyah, 1975.
- Muhammad Mushtafa al-Syalabi, *Ta'li' al-Ahkam*, Mesir: Dar al-Nahdhah al-Arabiyyah.
- Nurchalis Madjid, *Tradisi Syarah dan Hasyiyah Dalam Fiqh dan Masalah Stagnasi Pemikiran Hukum Islam*, dalam Budhi Munawar dan Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.
- Qardhawi, Yusuf. *Madkhal li Dirāsāt Al-Syari'at Al-Islamiyah*. Cet. I; Beirut: Muassasāt al-Risalah, 1993.
- Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan Fiqh di Indonesia*. Cet. I; Yogyakarta: Gema Media, 2001.
- Shiddiqy, Nourouzzaman. *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Siad, Muhammad. *Atceh Sepanjang Abad*. Medan: t. p., 1961.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqh i Islam: Sebuah Pengantar*. Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Sualstomo, et. al (eds), *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali*, Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.

- Sulastomo, et. al (eds) *Kontekstualisasi Ajaran Islam, 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali*. (Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995).
- Syahrizal, *Syeikh Abdurrauf dan Corak Pemikiran Hukum Islam*. Cet. I; Banda Aceh: Yayasan Pena, 2003.
- Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, diterjemahkan oleh Dedi Junardi dan Ahmad Nurrahman dengan judul *Fiqh Islam Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*, Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2001.
- Van Brinessen, Martin. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Cet. III; Bandung: Mizan, 1999.
- Wahab Khallaf, Abdul. *Ilmu Ushul Al-Fiqh wa Khulashat Al-Tasyri Al-Islam*. Mesir: t. p. 1942.
- Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Cet. II; Mesir: Dar al-Fikr, 2004.
- Wahid, Abdurrahman. *Pengembangan Fiqh yang Kontekstual*. [Majalah Pesantren]. No. 2/Vol. II, 1985.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi. *Fiqh Madhhab Negara: Kritik atas Politik Fiqh di Indonesia*. Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Yafie, Ali. *Menggagas Fiqhi Sosial: Dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi Hingga Ukhuwah*. Cet. III; Bandung: Mizan, 1995.
- Yusuf Hamid al-Alim, *Al-Maqashid al-Am Li al-Syari'atal-Islamiyyah*, Cet. I; Saudi Arabiyah, al-Dar al-Alamiyyah li al-Kitab al-Islamiyyah, 1994.
- Yusuf Musa, Muhammad. *Al-Madkhal li Dirāsat al-Fiqh al-Islāmy*. Cet. II; Mesir: Dār al-Fikr al-Araby, 1961