

Dilema Hukum Islam antara Kemutlakan dan Kenisbian

Jamal Abdul Aziz

Abstract

It is an undoubtedly fact that Islamic law basically has two different aspects with its opponent nature between them. It has absolute, sacred, and eternal aspects on one side; and relative, profane, and contextual aspects on the other side. The problem is how we can identify that a rule of Islamic law is absolute and eternal while the other one is relative and dynamic. In order to overcome this problem among the Islamic jurists offered several theories about sorting the body of Islamic law into two categories dichotomically. Those theories are 'iba>dat-mu'a>mala>t, qat}'i>-z}anni>, shari>'ah-fiqh, and ta'abbudi>-ta'aqquli> dichotomy. From the discussion about such theories, the author concludes that although those theories of dichotomy are very useful and helpful to understand the body of Islamic law with such opponent nature nevertheless it is still needed more efforts to do the dichotomy clear and applicable enough.

Keywords: mutlak, nisbi, dikhotomi, 'iba>dat-mu'a>mala>t, qat}'i>-z}anni>, syariah-fikih, dan ta'abbudi>-ta'aqquli>.

Pendahuluan

Hukum Islam umumnya dipandang religius, sakral, dan karenanya abadi. Padahal fakta empiris menunjukkan bahwa perubahan sosial senantiasa menuntut daya suai dari suatu ketentuan hukum. Oleh karenanya klaim tentang kemutlakan dan keabadian hukum Islam senantiasa akan berhadapan dengan perubahan dan modernisasi yang selalu terjadi di dalam masyarakat. Di dalam menyikapi masalah tersebut para pakar dan ahli hukum Islam memiliki pandangan yang berbeda satu sama lain. Pandangan pertama menyatakan bahwa dalam konsepnya, dan sesuai dengan sifat perkembangan dan metodologinya, hukum Islam adalah abadi dan karenanya tidak dapat diadaptasikan kepada perubahan sosial.¹ Sedangkan pandangan kedua menyebutkan bahwa adanya prinsip-prinsip hukum seperti pertimbangan masalah, fleksibilitas hukum Islam dalam praktek, dan anjuran untuk ijtihad menunjukkan dengan jelas bahwa hukum Islam dapat diadaptasikan kepada perubahan sosial.²

¹ Bergtrasser, Hurgronje, dan Schacht menyatakan bahwa imunitas hukum Islam bertitik tolak dari tiga hal pokok. Pertama, sifat Islam yang mutlak dan transenden (berasal dari Tuhan) telah menutup kemungkinan perubahan terhadap konsep dan institusinya. Kedua, dilihat dari sejarah pembentukannya hukum Islam terpisah dari institusi sosial dan hukum yang ada (negara dan pengadilan). Ketiga, disebabkan oleh gagalnya syariah menciptakan sebuah metodologi yang memadai bagi perubahan hukum, maka imunitas hukumlah yang akhirnya muncul.

² Para pendukung pendapat ini adalah Subh}i> Mah}masa>ni>, 'Abd al-Razza>q al-Sanhu>ri>, Y. Linant de Bellefond, Van den Berg, dan Morand. Menurut mereka, sekurang-kurangnya tiga perlima dari isi syariah didasarkan atas penalaran, sehingga harus diakui bahwa syariah dapat menjadi sarana pengembangan bagi kehidupan manusia. Sementara Qur'an dan Sunnah bersifat mutlak (*immutable*), maka penafsiran terhadap keduanya dapat senantiasa berubah menurut tingkat pengetahuan dan pengalaman manusia pada setiap masa. Uraian lebih lanjut mengenai kedua golongan yang berseberangan berkaitan dengan kemutlakan dan kenisbian hukum Islam ini lihat Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Sha>t}ibi>*, terj. Ahsin Muhammad, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1996), hal. 1-2; S.E. Rayner, *The Theory of Contracts in Islamic Laws: A Comparative Analysis with Particular Reference to the Modern Legislation in Kuwait, Bahrain,*

Bila dicermati, perbedaan pandangan di atas sesungguhnya berpangkal dari kegamangan mereka dalam menyikapi hukum Islam yang memang memiliki dua karakteristik yang tampak berlawanan. Di satu sisi mereka melihat adanya sejumlah materi hukum tertentu yang bersifat sakral, mutlak, dan taken for granted; sementara pada sisi lainnya mereka juga mendapati banyak materi hukum yang bersifat profan, nisbi, dan situasional. Oleh karena itu tidak salah jika dikatakan bahwa hukum Islam itu bersifat mutlak pada aspek-aspek tertentu sekaligus bersifat nisbi pada sebagian aspek lainnya. Persoalannya sekarang adalah bagaimana kita bisa membedakan antara materi-materi hukum yang bersifat mutlak dengan materi hukum yang bersifat nisbi (situasional). Di dalam khazanah pemikiran hukum Islam terdapat sejumlah teori yang dimunculkan untuk memilahkan antara ajaran-ajaran hukum yang bersifat mutlak dan abadi di satu pihak dengan ajaran-ajaran hukum yang bersifat relatif dan nisbi pada pihak lain, di antaranya adalah dikhotomi 'iba>da>t dan mu'a>mala>t, dikhotomi qat}'i> dan z}anni> , dikhotomi syari'ah dan fikih, dan dikhotomi ta'abbudi> dan ta'aqquli>.

Tulisan ini akan mendiskusikan keempat teori pemilahan materi hukum Islam di atas dalam rangka memberikan gambaran tentang sejauh mana reliabilitas dari teori tersebut dalam memecahkan dilema yang dihadapi hukum Islam, antara kemutlakan dan kenisbian.

Dikhotomi antara 'Iba>da>t dan Mu'a>mala>t

Kata 'iba>da>t dan mu'a>mala>t di sini merujuk kepada sebuah *bipolar-concept* kategoris yang secara luas dikenal dalam wacana hukum Islam. 'Iba>da>t merujuk kepada ajaran-ajaran hukum yang berisi ritus-ritus keagamaan yang bersifat *unintelligible*, sehingga bagi umat Islam ajaran semacam ini harus diterima apa adanya (*taken for granted*) serta mesti dipertahankan sebagaimana bentuk aslinya sepanjang masa. Ajaran-ajaran tentang salat, puasa, dan haji, misalnya, adalah ajaran hukum yang termasuk dalam kategori 'iba>da>t sehingga diyakini bersifat baku dan mesti dilaksanakan dengan cara sebagaimana yang telah ditentukan tanpa ada perubahan selamanya. Sedangkan mu'a>mala>t adalah ajaran hukum yang berkaitan dengan kehidupan manusia pada umumnya sehingga sifatnya *intelligible* dan dimungkinkan untuk berubah sesuai dengan tuntutan zaman dan tempat. Jual beli, sewa menyewa, pidana, dan peradilan adalah sebagian contoh ajaran hukum dalam kategori ini.

Telaah sementara yang penulis lakukan menunjukkan bahwa Abu> Ish}a>q Ibra>hi>m ibn Mu>sa> al-Sha>t}ibi> (w. 1388 M) merupakan orang pertama yang secara konseptual dan teoritis mengemukakan pemilahan antara 'iba>da>t dan mu'a>mala>t, yakni dalam bukunya yang berjudul *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*³ maupun juga *al-I'tis}a>m*.⁴ Pemikiran cemerlang al-Sha>t}ibi> yang

and the United Arab Emirates, first edition, (London/Dordrecht/Boston: Graham and Trotman, 1991), hal. 43-44.

³ Ada beberapa edisi kitab *al-Muwa>faqa>t* yang berbeda satu sama lain. Hal ini disebabkan oleh adanya *muhaqqiq* (komentator) yang berbeda-beda pula. Judul yang disebutkan di atas, misalnya, *muhaqqiq-nya* adalah Muhammad Muh}y al-Din> 'Abd al-H}a>mid. Edisi lainnya menyebutkan judul yang agak berbeda, seperti *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Shari}'ah* yang *muhaqqiq-nya* adalah 'Abd Alla>h Darra>z dkk.

⁴ Al-Ghaza>li> (w. 505/1111), seorang ahli hukum Islam sebelum al-Sha>t}ibi>, juga telah memiliki ide yang mengarah kepada pemilahan 'iba>da>t dan mu'a>mala>t ini di dalam kitab *Ihya>'*-nya, kendati tidak se-intensif yang dilakukan oleh al-Sha>t}ibi. Menurut Al-Ghaza>li> hukum-hukum 'iba>da>t didasari oleh hak Tuhan, seperti *t}aha>rah*, salat, zakat, dan sebagainya; sedangkan hukum-

berusaha memisahkan lapangan hukum Islam menjadi dua bidang tersebut oleh Muhammad Khalid Masud dinilai sebagai langkah maju menuju positivisme hukum, di mana ia berusaha memisahkan hukum (fikih) dari teologi dan moralitas sufi.⁵

Menurut al-Sha>t}ibi> aturan hukum syara' terbagi atas dua macam, yakni hukum-hukum yang termasuk dalam kategori 'iba>da>t dan hukum-hukum yang termasuk dalam kategori mu'a>mala>t ('a>da>t atau 'a>diyya>t).⁶ Pada dasarnya 'iba>da>t bersifat ta'abbudi> di mana pelaksanaannya didasarkan semata-mata atas kepatuhan hamba (*mukallaf*) kepada Tuhannya tanpa perlu menyelidiki lebih dulu alasan ataupun masalah diperintahnya. Jadi ia tidak dapat dipahami secara rasional dari perbuatan (ritual) itu sendiri (*ghayr ma'qu>liyyah al-ma'na>*), seperti wudu, tayammum, salat, puasa, dan haji. Kita tidak pernah tahu mengapa ibadah-ibadah tersebut dilakukan dengan cara seperti itu bukannya dengan cara yang lain. Sedangkan hukum-hukum dalam kategori mu'a>mala>t didasarkan atas alasan dan kemaslahatan yang dapat diketahui secara rasional (*ma'qu>liyyah al-ma'na>*).⁷ Contoh-contohnya bisa dilihat pada perbuatan-perbuatan yang berkaitan dengan jual beli, sewa menyewa, perkawinan, dan hukuman-hukuman bagi berbagai bentuk tindak kriminal.⁸

Di antara alasan yang diajukan al-Sha>t}ibi> berkenaan dengan ide dikhotomi 'iba>da>t dan mu'a>mala>t tersebut adalah pertama, dari kajian terhadap hukum-hukum syara' secara induktif dapat disimpulkan bahwa ketentuan-ketentuan semisal t}aha>rah dan tayammum, di mana keduanya ini termasuk dalam kategori 'iba>da>t, sulit dijelaskan maknanya kecuali dalam terma-terma ta'abbud. Kedua, dalam 'iba>da>t perluasan lingkup ta'abbud tidaklah dikehendaki. Dengan demikian kewajiban hanya terbatas pada perintah-perintah spesifik yang ada di dalamnya. Inilah sebabnya mengapa tidak ada alasan eksplisit yang diberikan dalam perintah-perintah seperti itu. Sebaliknya, dalam bidang mu'a>mala>t perluasan aturan-aturan merupakan tujuan. Sehingga Sya>ri' menjelaskan alasan-alasan ('ilal) maupun hikmah-hikmah dari aturan-aturan hukum yang dititahkannya.⁹ Pada bagian inilah hukum Islam memiliki sifat fleksibel dan dinamis.

hukum 'a>da>t didasari oleh hak hamba di mana ia dapat digolongkan menjadi dua, yakni transaksi pertukaran (*mu'a>mala>t*), seperti jual beli, pinjam meminjam, hibah, dan sebagainya; dan kontrak (*mu'a>qadah*), seperti perkawinan, perceraian, perbudakan, dan sebagainya. Lihat M. Bernand, "Mu'a>mala>t" dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, et. al. (Leiden: E.J. Brill, 1993), VII: 256.

⁵ Masud, *Filsafat Hukum Islam*, hal. 27 dan 356. Positivisme hukum adalah aliran dalam ilmu hukum Barat moderen yang mengecualikan pertimbangan-pertimbangan moralitas dan keadilan dari konsep dan definisi kewajiban hukum. Kendati mereka mengakui bahwa aturan hukum mungkin ditemukan dalam nilai-nilai moralitas dan keadilan, namun hal ini tidak menghalangi kewajiban hukum memisahkan dirinya dari moralitas dalam pelaksanaan aktual hukum.

⁶ Abu> Ish}a>q Ibra>hi>m ibn Mu>sa> al-Sha>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-Ah}ka>m*, tahqi>q oleh Muh}ammad Muh}y al-Di>n 'Abd al-H}ami>d (Kairo: Muh}ammad 'Ali> S}abi>h} wa Awla>duh, t.t.), II: 166. Kedua istilah ini sering digunakan olehnya secara bergantian dan secara umum pengertiannya sama. 'A>da>t adalah bentuk jamak dari 'a>dah, sedangkan 'a>diyya>t bentuk jamak dari 'a>diyyah..

⁷ Bandingkan dengan pandangan Abu> Ish}a>q al-Shir>a>zi> (476/1083), seorang ulama mazhab Syafi'i, dalam kitab *al-Luma*'-nya. Menurut dia, *mu'a>mala>t* dalam ketentuan detilnya (*furu>' al-mu'a>mala>t*) bergantung pada penalaran logis (*naz}ar*) terhadap dalil-dalilnya (*istidla>l*). Akan tetapi keputusan pemberlakuannya bergantung pada *ijma*'. Lihat Bosworth, *The Encyclopaedia*, VII: 256.

⁸ Al-Sha>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t*, II: 222 dan 225; Masud, *Filsafat Hukum Islam*, hal. 333.

⁹ Ibid, II: 222-223; bandingkan Masud, *Filsafat Hukum Islam*, hal. 297.

Dasar pemilahan ini adalah *'intelligibilitas'* (bisa atau tidaknya dipahami) alasan dari suatu perintah. *Intelligible* itu sendiri kualifikasinya adalah manakala *ma'na>(mas}lah}ah)* yang mendasari suatu perintah dapat diperluas, sebagai *'illah*, kepada kasus-kasus lain yang serupa.¹⁰ Di samping itu dasar pemilahan ini juga bisa dilihat dari aspek hak, di mana *ta'abbud* (*'iba>da>t*) merupakan hak Tuhan, sementara *mu'a>mala>t* merupakan hak manusia. Hak Tuhan dimaknai sebagai situasi di mana mukallaf tidak memiliki pilihan selain mematuhiya kendati *ma'na>*-nya tidak bisa dipahami. Sedangkan hak manusia adalah segala perintah (ketentuan) yang dasarnya adalah kemaslahatan manusia di dunia.¹¹

Bagi al-Sha>t}ibi> validitas dan legitimasi dikhotomi *'iba>da>t* dan *mu'a>mala>t* dalam bangunan hukum Islam tidak perlu diragukan lagi, karena ia merupakan hasil dari kajian induktif terhadap perintah dan hukum-hukum Tuhan. Konklusi induktif lebih kuat daripada konklusi deduktif.

Para sarjana muslim moderen yang memiliki kepedulian terhadap dinamisasi dan kontekstualisasi hukum Islam umumnya merujuk kepada pemikiran dan temuan al-Sha>t}ibi> di atas. Para tokoh pembaharu, seperti Muh}ammad Rashi>d Rid}a> (w. 1935), 'Abd al-Wahha>b Khalla>f (w. 1965), 'Alla>l al-Fa>si> (Maroko, w. 1973), dan H}asan Tura>bi> (Sudan) yang oleh Wael B. Hallaq dikategorikan sebagai *religious utilitarianism*, mendasarkan metodologi pengembangan hukum Islamnya pada konsep *mas}lah}ah*.¹² Akan tetapi kajian tentang *mas}lah}ah* yang *sophisticated* sebagaimana al-Sha>t}ibi> capai agaknya belum ada yang melampauinya. Pengembangan umumnya lebih banyak diarahkan pada usaha untuk menunjukkan fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam. Sehingga yang lebih tampak adalah aspek kenisbian; sementara aspek kemutlakan kurang mendapatkan perhatian dan pemahaman yang memadai.

Rid}a>, misalnya, meletakkan dasar-dasar pemikiran hukumnya dengan bertolak dari ide al-Sha>t}ibi> dalam memilahkan antara hukum-hukum dalam lingkup *'iba>da>t* dengan hukum-hukum dalam lingkup *mu'a>mala>t*. Pertama, ia mempostulasikan bahwa pernyataan Nabi dalam masalah ibadah tidak mungkin salah, namun dalam masalah keduniaan hal itu dimungkinkan. Kedua, dalam urusan keduniaan segala sesuatu pada dasarnya boleh. Ketiga, Tuhan telah menyempurnakan segala ketentuan berkenaan dengan ibadah karena ia tidak akan berubah dengan berbedanya tempat dan waktu, akan tetapi berkaitan dengan urusan keduniaan, karena ia cenderung berubah dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lain, maka Tuhan hanya menentukan aturan-aturan pokoknya saja. Keempat, terlalu banyak bertanya mengenai ketentuan yang ditetapkan dalam wahyu dinilainya bid'ah.¹³

¹⁰ Masud, *Filsafat Hukum Islam*, hal. 297.

¹¹ Al-Sha>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t* II: 333; bandingkan Masud, *Filsafat Hukum Islam*, hal. 313; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Us}u>l al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hal. 183.

¹² Hallaq, *A History*, hal. 214. Menurut Hallaq pada masa moderen ini terdapat dua corak pemikiran yang dominan dalam hukum Islam. Pertama, *religious utilitarianism* di mana metodologi pemikiran hukumnya didasarkan terutama pada pengembangan terhadap konsep *mas}lah}ah*. Tokoh-tokohnya adalah sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Kedua, *religious liberalism* yang menolak sama sekali prinsip-prinsip hukum yang diletakkan oleh para fukaha tradisional dan menawarkan metode hermeneutika yang sama sekali baru dalam pemikiran Islam. Tokoh-tokoh yang termasuk dalam kategori ini adalah Fazlur Rahman (w. 1988), Muh}ammad Sa'i>d al-'Ashmawi>, dan Muh}ammad Shah}ru>r. Lihat *ibid*, hal. 214 dan seterusnya.

¹³ *Ibid*, hal. 216.

Pemilahan yang benar antara hukum-hukum yang bersifat keagamaan dengan yang tidak, menurut Rid}a>, adalah bukan antara 'iba>da>t dan mu'a>mala>t, tetapi antara 'iba>da>t plus hukum-hukum dalam mu'a>mala>t yang memiliki muatan moral, pada satu pihak, dan hukum-hukum dalam mu'a>mala>t yang semata-mata merupakan tuntutan administratif keorganisasian atau kepraktisan yang tidak mengandung nilai-nilai moral, pada pihak lain. Fungsi hukum agama adalah untuk mengatur seluruh perbuatan manusia agar memiliki pertautan dengan nilai-nilai moral keagamaan. Adapun yang dimaksud dengan hukum-hukum mu'a>mala>t yang memiliki muatan moral adalah seperti menghormati martabat dan hak kepemilikan orang lain, memberikan pelayanan dengan tulus, tidak melakukan dosa, penindasan, dan penyerangan. Sedangkan hukum-hukum muamalat yang semata-mata bersifat administratif adalah seperti perumusan kebijakan, organisasi dan administrasi peradilan, tata pemerintahan, dan pemungutan pajak, di mana hal-hal semacam ini tidak melibatkan bentuk-bentuk kesalehan dan ritus peribadatan.¹⁴

Adanya sedikit modifikasi dalam kategorisasi pemilahan 'iba>da>t dan mu'a>mala>t (mu'a>mala>t) yang diperkenalkan Rid}a> di atas tampaknya bisa menjadi pelengkap bagi kekurangan yang terjadi dalam pemikiran al-Sha>t}ibi>. Kelemahan teori al-Sha>t}ibi> terletak pada ketidakjelasan lingkup dari 'iba>da>t dan mu'a>mala>t itu sendiri di mana ia cenderung memasukkan dalam kategori 'iba>da>t semua perintah yang terdapat dalam Qur'an, yang harus diterima tanpa penjelasan rasional. Padahal kenyataannya tidak semua perintah tersebut berkenaan dengan ibadah dan bahkan tidak setiap perintah yang berkenaan dengan ibadah sifatnya *ghayr ma'qu>liyyah al-ma'na>>*. Kelemahan dalam pengkategorisasian tersebut agaknya berusaha dijawab oleh Rid}a> melalui modifikasi pemilahan yang ditawarkannya di atas.

Penekanan Rid}a> pada konsep *mas}lah}ah* membawanya kepada kesimpulan bahwa segala hal yang berkenaan dengan ibadah dan keyakinan mestilah ditetapkan secara langsung melalui wahyu, akan tetapi bidang-bidang lain, seperti politik, hukum pidana dan perdata ada yang ditetapkan melalui wahyu dan banyak pula yang tidak. Ia tampaknya ingin memisahkan secara total antara agama dengan hal-hal yang bersifat non-keagamaan. Namun tentu saja tidak mudah, sebab hal itu berarti akan harus terjadi perubahan radikal terhadap nilai-nilai hukum agama yang pasti akan sulit bagi dunia Islam untuk meninggalkannya. Di samping itu apa yang ditawarkannya ini kurang memiliki legitimasi keagamaan dan kedalaman teori yang memadai untuk bersaing dengan (atau bahkan mengalahkan) teori hukum tradisonal yang telah begitu mapan dan mengakar.¹⁵

Pemikiran tentang dikhotomi 'iba>da>t dan mu'a>mala>t ini juga terlontar dalam seminar tentang warisan dan otentisitas yang dihadiri oleh para intelektual Arab dan difasilitasi oleh Universitas Kuwait beserta asosiasi alumninya pada bulan April 1974.¹⁶ Mohamed al-Nowaihi (dari The American University in Cairo), salah seorang pemakalah dalam seminar tersebut, menyatakan bahwa problem terbesar dunia Arab-Islam berasal dari adanya doktrin "*al-Shari>'ah al-isla>miyyah s}a>lih}ah likulli*

¹⁴ Malcolm Kerr, "Rashid Rid}a> and Islamic Legal Reform: An Ideological Analysis", *The Muslim World*, 50 (1960), hal. 105.

¹⁵ Hallaq, *A History*, hal. 218, 219-20.

¹⁶ Tema seminar tersebut adalah "*The Crisis of Civilizational Development in the Arab Homeland*".

zama>n wa maka>n” ketika harus dikaitkan dengan kebutuhan praksis dan sosial masyarakat Arab kontemporer. Menurutnya doktrin tersebut muncul secara gradual setelah syariah mengalami perkembangan terus menerus pada lima abad pertama. Baik pada masa Nabi, para sahabat, maupun juga para tabi’in, tidak ada keyakinan bahwa Allah adalah *Sha>ri*’ satu-satunya. Doktrin tersebut muncul pada abad VI H dan lebih menguat pada abad VII H dan masa-masa sesudahnya.¹⁷

Dia sepakat dengan ‘Abduh dan Rid}a> bahwa pada dasarnya Islam terbagi kepada *us}u>l* dan *furu>*’; di mana yang pertama berkenaan dengan akidah, ibadah, dan akhlak¹⁸ yang kesemuanya itu tidak dapat berubah; sementara yang terakhir berkaitan dengan hukum dan relasi sosial (*mu’a>mala>t*) yang dapat berubah sesuai dengan situasi dan kondisi yang ada.¹⁹ Oleh karena itu ia menekankan peran agama untuk mensucikan ibadah dan jiwa serta membimbing makhluk menuju Tuhan. Adapun terhadap hal-hal yang berkaitan dengan keduniaan, Islam hanya memberikan prinsip-prinsip ideal yang bersifat umum. Menurutnya, agama tidaklah berpretensi untuk mengatur seluruh aspek kehidupan manusia dalam segenap waktu dan mengabadikan pola-pola kehidupan tertentu. Lebih jauh ia bahkan menyerukan penerapan sekularisme murni terhadap seluruh persoalan keduniaan, sebab pandangan Islam dalam persoalan keduniaan adalah memang murni sekuler.²⁰

Mengenai hukum waris, misalnya, karena dinilainya sebagai persoalan sosial kemasyarakatan yang tidak terkait dengan doktrin ataupun ibadah, maka ia dapat berubah sesuai dengan perubahan yang terjadi pada kehidupan sosio-kultural masing-masing kelompok masyarakat. Jika memang tidak ditemukan lagi alasan obyektif bagi dilebihkannya bagian anak laki-laki, maka tidak seharusnya ketentuan itu terus diberlakukan. Oleh karena itu secara lebih luas ia menyerukan perubahan terhadap implementasi ketentuan al-Qur’an melalui kajian yang mendalam terhadap situasi kekinian. Perubahan tersebut bahkan dimungkinkan kendati dengan mengabaikan ketentuan kitab suci.²¹

Pandangannya ini terhitung sangat berani. Ia mendasarkan pandangannya tersebut pada kajiannya tentang sejarah Islam²² yang dipadu dengan pemahamannya sendiri tentang esensi agama serta kebutuhan masyarakat muslim moderen akan perubahan. Bentuk dikhotomi yang dijadikan pijakan bagi pandangan progresifnya di sini adalah antara *us}u>l* dan *furu>*’ di mana *’iba>da>t* merupakan salah satu komponen dari

¹⁷ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri, cet. 1 (Yogyakarta: LkiS, 2001), hal. 30.

¹⁸ Atau dengan ungkapan lain: doktrin, ritual peribadatan, dan prinsip-prinsip etika. Ia mencontohkan dalam hal ini dengan iman kepada Allah, hari akhir, dan risalah Muhammad; salat, puasa Ramadan, dan yang semacamnya; dan prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, dan kesejahteraan bagi umat Islam seluruhnya.

¹⁹ Oleh karena itu, menurutnya, semua aturan sosial dan komersial, seperti kepemilikan harta dan budak, bunga bank, pewarisan, dan bahkan perceraian dan poligami merupakan persoalan yang tidak esensial, sehingga bisa diubah manakala situasi menuntut perubahan dan jika memang perubahan tersebut dinilai lebih membawa kesejahteraan dan kebahagiaan. Mohamed al-Nowaihi, “Problems of Modernization in Islam”, *The Muslim World*, LXV, 3 (1975), hal.176-7.

²⁰ Boullata, *Dekonstruksi Tradisi*, hal. 31-2 dan 92-3.

²¹ Ibid, hal. 94.

²² Dalam hal ini ia seringkali merujuk pada kasus ‘pengabaian’ Umar terhadap sebagian ketentuan Qur’an sebagaimana tergambar dalam masalah pencuri yang tidak dipotong tangannya dan tidak diberikannya zakat bagi mereka yang baru masuk Islam (*mu’a>llafah qulu>buhm*). Lihat. Al-Nowaihi, “Problems of Modernization”, hal. 179; Boullata, *Dekonstruksi Tradisi*, hal. 93.

us}u>l sementara *mu'a>mala>t* merupakan *furu>* '-nya. Pandangan semacam ini tentu saja agak berbeda dengan pandangan umumnya ahli hukum Islam di mana *us}u>l al-shari>'ah* dipahami sebagai prinsip-prinsip umum dan nilai-nilai dasar hukum Islam yang diperoleh dari kajian secara induktif terhadap *furu>* '*al-shari>'ah*.²³

Di antara ulama Indonesia yang memberikan perhatian cukup besar pada teori pemilahan ini adalah Ahmad Hassan (1887-1958) dan T.M. Hasbi Ash Shiddieqy (1904-1975). Menurut Hassan, *'iba>da>t* adalah ucapan ataupun perbuatan luar biasa yang dikerjakan oleh manusia dengan maksud untuk memperoleh keselamatan atau pahala dari Tuhan. Maksud luar biasa di sini adalah pekerjaan (ritual) yang hanya ada setelah adanya agama, jadi tidak mungkin ditemui dalam kebiasaan manusia pada umumnya. Karena karakternya yang tidak bisa dinalar (*ghayr ma'qu>liyyah al-ma'na>*), *'iba>da>t* bersifat tertutup, dalam arti ia hanya boleh atau bisa dikerjakan jika ada perintah. Mengerjakan *'iba>da>t* tanpa ada perintah justru dilarang (haram).²⁴ Adapun *mu'a>mala>t* --- Hassan sering menyebutnya dengan *'a>da>t* dan mengartikannya dengan urusan keduniaan --- adalah segala yang tidak termasuk dalam masalah *'iba>da>t*. Berbeda dengan *'iba>da>t*, masalah keduniaan memiliki karakter "dapat dinalar" (*ma'qu>liyyah al-ma'na>*) sehingga hukum-hukum dalam bidang ini bersifat terbuka, artinya dapat berubah dan berkembang sesuai dengan dinamika masyarakat. Prinsipnya setiap urusan keduniaan hukumnya boleh selama tidak ada larangan dari agama.²⁵

Pandangan Hasbi tidak jauh berbeda dengan yang dikemukakan oleh Hassan di atas. Menurutnya *'iba>da>t* adalah hukum-hukum yang maksud pokoknya mendekatkan diri kepada Allah. Hukum ini telah ditegaskan dalam nas dan keadaannya tetap, tidak terpengaruh oleh perkembangan masa dan perbedaan tempat, dan wajib diikuti dengan tidak perlu menyelidiki makna dan maksudnya. Sedangkan *mu'a>mala>t* adalah hukum-hukum yang ditetapkan untuk mengatur hubungan perorangan dan hubungan masyarakat atau untuk mewujudkan kemaslahatan dunia. Hukum ini dapat dipahami maknanya, karena selalu memperhatikan kemaslahatan masyarakat, dan dapat berubah menurut perubahan masa, tempat, dan situasi.²⁶

Hasbi berusaha memberikan penjelasan lebih lanjut dan rinci terhadap hukum-hukum yang tercakup dalam kategori *mu'a>mala>t* ketika ia dikaitkan dengan nas syara'. Di antaranya disebutkan bahwa ketentuan hukum yang didasarkan pada nas syara' yang bernilai *qat}i>* (baik *thubu>t* maupun *dala>lah-nya*) haruslah diikuti apa

²³ Menurut sebagian ahli hukum Islam *Us}u>l al-shari>'ah* terdiri atas dua elemen pokok, yakni *qawa>'id kulliyah fihiyyah* dan usul fikih, sementara *furu>* '*al-shari>'ah* berupa hukum-hukum syara' *far'i>* yang dikaji dalam ilmu fikih. Oleh karena itu, dalam perspektif ini, dikhotomi *'iba>da>t* dan *mu'a>mala>t* terletak pada *us}u>l al-shari>'ah* tetapi, tentu saja, ia senantiasa menaungi kajian-kajian terhadap *furu>* '*al-shari>'ah*. Lihat misalnya H{asan Ah}mad al-Khat{i>b, *Al-Fiqh al-Muqa>ran* (Ttp: Da>r al-Ta'li>f, t.t.), hal. 8-11.

²⁴ Di dalam lapangan *'iba>da>t* berlaku prinsip yang menyatakan bahwa ibadah pada dasarnya dilarang kecuali ada perintah untuk mengerjakannya (*al-as}lu fi> al-'iba>dati al-tah}ri>m h}atta yaqu>ma dali>lun 'ala> al-amri*). Ibadah yang dilakukan menurut inisiatif dan kreasi manusia sendiri dinilai sebagai perbuatan sesat yang dilarang (bid'ah).

²⁵ A. Hassan, "al-Fatihah dan wal Ashri" dalam *Soal Jawab Masalah Agama* (Bangil: Percetakan Persatuan, 1985), IV: 1696; idem, *Riba*, cet. 1 (Bangil: Percetakan Persatuan, 1975), hal. 61. Diktum yang sangat terkenal di kalangan fukaha' menyatakan: *al-as}lu fi> al-ashya>'i al-iba>h}ah h}atta> yadulla al-dali>lu 'ala> al-h}az}ari*.

²⁶ T.M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqih*, cet. 8 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hal. 22; idem, *Pengantar Hukum Islam*, cet. 6 (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), II: 91.

adanya selama tidak bertentangan dengan dalil-dalil lain yang lebih kuat ataupun prinsip-prinsip syara' yang umum. Akan tetapi jika ketentuan hukum tersebut didasarkan pada nas syara' yang *z}anni>* maka di dalamnya dimungkinkan terjadi perbedaan pendapat antara yang memegang ketentuan tersebut dan yang mengabaikannya. Di antara keduanya haruslah saling menghargai satu sama lain. Adapun terhadap masalah-masalah yang didiamkan syara' (*suku>t al-Sya>ri'*) terserah kepada manusia (masyarakat) untuk mengaturnya.²⁷

Pada bagian lain, dengan mengutip pernyataan dari al-Sha>t}ibi> ia menyatakan bahwa kendati pada dasarnya hukum-hukum dalam kategori *mu'a>mala>t* (*'a>diyya>t*) bersifat *ma'qu>liyyah al-ma'na>*, namun ia juga memiliki dimensi *ta'abbud* (*ghayr ma'qu>liyyah al-ma'na>*). Hal ini karena ketentuan-ketentuan tersebut terkait dengan ketetapan syara' yang tidak boleh diabaikan begitu saja oleh mukallaf. Contohnya adalah nikah, yang pada dasarnya tergolong dalam bidang *mu'a>mala>t*, oleh syara' ia diikat dengan beberapa ketentuan, seperti harus ada akad, dua orang saksi yang adil, wali nikah yang cakap hukum, dan kedua mempelai (laki-laki dan perempuan). Ketentuan-ketentuan ini tidak boleh dilanggar begitu saja.²⁸

Demikianlah pemilahan *'iba>da>t* dan *mu'a>mala>t* (*mu'a>mala>t*) di mana pada dasarnya ia merupakan usaha untuk mengidentifikasi dan membedakan antara hukum Islam yang dinilai bersifat sakral dan abadi, dikarenakan karakter dasarnya yang tidak dapat dinalar, dan hukum-hukum yang relatif fleksibel terhadap perubahan situasi dan kondisi, sebab karakter dasarnya yang memang *intelligible* (rasional). Dalam konteks pemikiran tentang kemutlakan dan kenisbian hukum Islam, kajian mengenai pemilahan *'iba>da>t* dan *mu'a>mala>t* ini relatif lebih maju dibandingkan dengan kajian-kajian melalui konsep-konsep lain, semisal *qat}'i>* dan *z}anni>*.

Dikhotomi antara *Qat}'i>* dan *Z}anni>*

Secara etimologis *qat}'i>* berasal dari kata *al-qat}'* yang berarti jelasnya kelebihan bagian tertentu dari suatu benda dibandingkan dengan bagian-bagian lainnya.²⁹ *Qat}'i>* sendiri berarti sesuatu yang telah diputuskan, terdefinisi, positif, dan bersifat final.³⁰ Dari pengertian inilah kata *qat}'i>* kemudian digunakan sebagai istilah teknis dalam khazanah usul fikih untuk merujuk kepada sesuatu yang sifatnya pasti dan final, baik dari segi orisinalitas dan validitas sebuah dalil (*qat}'i> al-wuru>d wa al-thubu>t*) maupun dari aspek pemaknaan terhadap suatu dalil (*qat}'i> al-dala>lah*). Oleh karena nilainya sudah pasti dan final maka dalil-dalil yang dinilai *qat}'i>* menjadi terlarang (tertutup) untuk diotakatik (dijadikan obyek ijtihad) lagi.

Adapun *z}anni>* berasal dari kata *al-z}ann* yang pada dasarnya berarti asumsi, pandangan, keyakinan, keragu-raguan, dan ketidakpastian. *Al-z}ann* digunakan untuk merujuk kepada keragu-raguan yang bercampur dengan keyakinan, hanya saja keyakinan tersebut tidak bersifat definitif (empiris) tetapi bersifat kontemplatif (spekulatif). Jika keyakinan itu bersifat definitif-empiris maka ia dinamakan dengan

²⁷ Idem, *Pengantar Hukum Islam*, II: 93-95.

²⁸ Idem, *Kriteria Antara Sunnah dan Bid'ah*, cet. 9 (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hal. 69-70.

²⁹ Jama>l al-Di>n Muh}ammad ibn Mukram ibn Manzhu>r al-Ifriqi> al-Mis}ri>, *Lisa>n al-'Arab*, cet. 1 (Beiru>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), VIII: 276.

³⁰ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, cet. 3 (Beirut: Librairie Du Liban, 1974), hal. 776.

ilmu (*'ilm*).³¹ Jadi *z}anni>* artinya adalah penyandaran diri pada praduga, asumsi, ataupun hipotesis.³² Di dalam wacana usul fikih, dalil yang bernilai *z}anni>* bukan berarti didasarkan kepada praduga semata-mata, tetapi berdasarkan praduga yang kuat akan kebenaran sebuah dalil.³³ Oleh karena didasarkan pada praduga maka dalil ataupun ketentuan hukum yang bersifat *z}anni>* senantiasa menjadi obyek ijtihad, baik dari segi orisinalitas dan validitasnya maupun dari aspek pemaknaannya.

Dari segi orisinalitas dan validitasnya, sumber hukum atau dalil-dalil syara' dapat dibedakan menjadi dua, yakni sumber atau dalil yang bersifat *qat}'i> al-wuru>d wa al-thubu>t*, di mana orisinalitas dan validitasnya sudah dianggap final, yakni berupa ayat-ayat Qur'an dan hadis-hadis *mutawa>tir*; dan sumber atau dalil yang bersifat *z}anni> al-wuru>d wa al-thubu>t*, di mana orisinalitas dan validitasnya masih pada taraf praduga kuat, yakni berupa hadis-hadis pada umumnya (yang tidak mencapai derajat *mutawa>tir*). Dari segi makna yang terkandung dalil juga dapat dibedakan menjadi dua, yakni *qat}'i> al-dala>lah*, maknanya bersifat pasti tidak ada alternatif lain; dan *z}anni> al-dala>lah*, makna yang tergalil bersifat tidak pasti (praduga) sehingga masih dimungkinkan untuk ditemukannya makna yang lain.

Para ulama umumnya memandang bahwa dalil atau sumber hukum yang termasuk dalam kategori *qat}'i>*, baik baik *wuru>d* dan *thubu>t* maupun *dala>lah*-nya, bukan merupakan obyek ijtihad. Apa yang terkandung di dalamnya mesti diterima dan dilaksanakan sebagaimana adanya, tidak boleh ada penambahan maupun pengurangan terhadapnya. Jadi, menurut mereka, tidak diperlukan lagi usaha-usaha (ijtihad) untuk membuktikan orisinalitas dan validitas ayat-ayat Qur'an beserta hadis-hadis *mutawa>tir* melalui kritik sanad, misalnya. Tidak pula dibutuhkan ijtihad untuk memahami ayat tentang hukuman seratus kali jilid bagi orang yang berzina, bagian suami adalah separuh dari harta peninggalan istri jika sang istri tidak mempunyai anak, dan seterusnya.³⁴ Dengan demikian ketentuan-ketentuan hukum yang diungkapkan secara tegas dan jelas dalam ayat-ayat Qur'an dan hadis-hadis *mutawa>tir*, menurut pandangan ini, merupakan ketentuan yang bersifat mutlak, tidak boleh dirubah dan mesti berlaku sepanjang masa. Hanya saja ketentuan apa saja yang termasuk dalam kategori ini seringkali bersifat *debatable*. Ketentuan-ketentuan hukum yang biasanya dianggap termasuk *qat}'i>*, di samping sejumlah ayat tentang ibadah *mah}d}ah* (seperti perintah salat, zakat, puas, dan *h}a>ji>*), misalnya: *furu>d} al-muqaddarah* dalam pembagian warisan, pengharaman jenis-jenis makanan dan minuman tertentu, dan bentuk hukuman bagi beberapa tindak pidana (zina, mencuri, merampok/membegal, *qadhaf*, *qis}a>s}-diyah*).

Adapun dalil atau sumber hukum yang termasuk dalam kategori *z}anni>*, baik *wuru>d* dan *thubu>t* maupun *dala>lah*-nya, merupakan wilayah ijtihad. Terhadap nas

³¹ 'Ilm di sini semakna dengan *qat}'i>*. Oleh karena itu ungkapan "*al-sunnah al-mutawa>tirah tufi>d al-'ilm*" berarti sunnah *mutawa>tir* memberikan kekuatan dalil yang bernilai *qat}'i>*. Lihat, misalnya, al-Khat}i>b, *Al-Fiqh al-Muqa>ran*, hal. 10.

³² Ibn Manz}u>r, *Lisa>n al-'Arab*, XIII: 272; Wehr, *A Dictionary*, hal. 583.

³³ Menurut derajat kepastiannya praduga dibedakan menjadi tiga tingkatan, yakni *z}ann* (sesuatu yang lebih kuat dibandingkan yang lain), *shakk* (dua hal yang sama kekuatannya), dan *wahm* (sesuatu yang lebih lemah dibandingkan yang lain). Lihat 'Abd al-H}ami>d H}aki>m, *al-Baya>n* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.t.), hal. 4-5.

³⁴ Al-Sha>t}ibi>, *al-Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al-shari>'ah*, tah}qi>q: 'Abd Alla>h Darra>z (Beiru>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), IV: 113; 'Abd al-Wahha>b Khalla>f, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, cet. 12 (al-Kuwait: Da>r al-Qalam, 1978), hal. 35 dan 216.

yang *z}anni> al-wuru>d wa al-thubu>t* ijthad dilakukan melalui kritik sanad (sebagaimana berlaku dalam ilmu hadis), sementara terhadap nas yang *z}anni> al-dala>lah* ijthad dilakukan melalui analisis lafaz dan gramatika dengan mendasarkan diri pada *al-qawa>'id al-us}u>liyyah al-lughawiyyah* dan *al-qawa>'id al-us}u>liyyah al-tashri>'iyyah*. Di samping itu ijthad diperlukan manakala suatu kasus hukum tidak ditemukan nas atau dalilnya. Dalam hal yang terakhir ini medan ijthad lebih luas dan metodenya pun beragam, bisa dengan metode *qiya>s, istih}sa>n, istis}h}a>b, istis}la>h}*, dan *mura>'ah al-'urf*.³⁵ Oleh karena itu ketentuan-ketentuan hukum yang berdasarkan pada nas yang *z}anni>* bersifat nisbi, bisa selalu diadaptasikan dengan perubahan zaman.

Qur'an dianggap *qat}'i> al-wuru>d wa al-thubu>t* karena ia merupakan wahyu Allah dalam makna dan lafaz yang orisinalitas dan validitasnya tidak diragukan lagi oleh umat Islam, sementara hadis *mutawa>tir* didasari oleh pandangan akan sedemikian banyaknya jumlah rawi dalam setiap *t}abaqah* (generasi perawi) sehingga hampir tidak mungkin apa yang mereka riwayatkan tersebut berbeda dengan yang disampaikan oleh Rasulullah saw. Dalam pada itu perlu ditekankan di sini bahwa oleh karena legitimasi makna sangat bergantung pada legitimasi nas, dalam hal orisinalitas dan validitasnya, maka nas yang berkualifikasi *qat}'i> al-dala>lah* hanya mungkin terjadi pada nas atau dalil-dalil yang berkualifikasi *qat}'i> al-wuru>d wa al-thubu>t*. Nas-nas yang memuat ketentuan hukum yang bersifat limitatif-kuantitatif (diungkapkan dalam bentuk angka atau jumlah tertentu) dipandang sebagai *qat}'i> al-dala>lah* sebab dengan ungkapan semacam ini maknanya menjadi demikian gamblang, tidak bisa dimaknai selain dengan jumlah yang telah ditentukan tersebut.³⁶ Di samping tentu saja kata-kata lain yang telah ditafsirkan sendiri oleh Qur'an secara jelas dan rinci.³⁷

Di dalam sejumlah hadis Nabi terdapat ketentuan-ketentuan yang bersifat limitatif-kuantitatif, misalnya ketentuan mengenai kadar zakat beserta nisabnya yang diungkapkan dalam bentuk angka-angka, seperti: 200 dirham zakatnya 5 dirham (2,5%), 20 dinar zakatnya setengah dinar (2,5%), dan 40-120 kambing zakatnya seekor kambing. Kendati diungkapkan secara limitatif-kuantitatif, ketentuan tersebut tidak dianggap sebagai *qat}'i> al-dala>lah*, karena hadis-hadis tersebut bukan hadis *mutawa>tir* tetapi *a>h}a>d*. Hadis *a>h}a>d* bernilai *z}anni> al-wuru>d wa al-thubu>t*, sementara dalil yang *z}anni> al-wuru>d wa al-thubu>t* tidak mungkin memuat makna yang bernilai *qat}'i> al-dala>lah*.³⁸

Oleh karena materi hukum Islam yang terhimpun dalam kitab-kitab fikih sebagian besar termasuk dalam kategori *z}anni>* maka semestinya ia dapat senantiasa di- *update* setiap masa jikalau para ahli hukum Islam rajin melakukan kaji ulang terhadap ketentuan-ketentuan yang terdapat di dalamnya. Akan tetapi faktanya menunjukkan keadaan yang sebaliknya. Mayoritas umat Islam masih menganggap

³⁵ Khalla>f, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, hal. 217.

³⁶ Misalnya, sebagaimana telah disinggung di atas, seratus kali dera bagi orang yang berbuat zina, delapan puluh kali dera bagi orang yang menuduh orang lain berzina sementara ia tidak bisa mendatangkan empat orang saksi, bagian-bagian tertentu dalam waris, dan sebagainya. Ketentuan ini tidak bisa dipahami selain dengan kuantifikasi yang telah digariskan tersebut, tidak kurang dan tidak pula lebih.

³⁷ Alyasa Abubakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqih dan Penerapannya" dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, peng. Juhaya S. Praja, cet. 1 (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991), hal. 174.

³⁸ Ibid, hal. 175.

ketentuan-ketentuan hukum dalam fikih sebagai ketentuan-ketentuan yang dibuat oleh Tuhan seluruhnya, sehingga harus senantiasa diperjuangkan pelaksanaannya dalam kehidupan saat ini. Mereka tidak bisa membedakan mana saja hukum yang bersifat mutlak, abadi, dan sakral; dan mana-mana hukum yang bersifat temporal dan lokal serta profan.

Telah banyak pemikir muslim kontemporer yang mempertanyakan relevansi konsep *qat}'i* dan *z}anni* pada zaman yang terus berubah seperti sekarang ini serta berusaha menawarkan gagasan-gagasan baru mengenai hukum Islam yang lebih adaptatif dan kontekstual. Salah seorang di antara mereka adalah Muh}ammad Shah}ru>r, sang pencetus teori batas (*naz}ariyyah al-h}udu>d*) dalam wacana hukum Islam. Ia mengkritik postulat yang secara luas berlaku dalam teori hukum Islam yang berbunyi: "*la> masa>gha li al-ijtiha>di fi>ma> warada fi>hi nas}s}un s}ari>h}un qat}'iyyun*" (tidak boleh berijtihad terhadap hal yang terdapat padanya nas yang jelas dan *qat}'i*). Menurutnya, dengan menerapkan doktrin tersebut fikih Islam menjadi kehilangan sifat *h}ani>f*-nya (baca: sifat dinamis dan elastis). Dasar *tashri>'* yang benar adalah "berijtihad di dalam lingkup yang telah ditentukan batas-batasnya --- baik batas bawah, atas, maupun kedua-duanya³⁹ --- dan ijtihad berhenti ketika telah sampai pada batas-batas tersebut.⁴⁰ Dengan demikian, menurutnya, nas yang *qat}'i* *al-dala>lah* masih mungkin untuk dilakukan ijtihad padanya, yakni di dalam lingkup dari batas (*al-h}add*) yang terdapat di dalamnya. Hukuman potong tangan bagi tindak pencurian, misalnya, merupakan batas atas (*al-h}add al-a'la>*) hukuman, sehingga dimungkinkan untuk berijtihad dalam rangka menemukan bentuk-bentuk hukuman lain yang pantas bagi suatu kasus pencurian tertentu yang berada di bawah kualifikasi potong tangan.⁴¹

Lain lagi halnya dengan pandangan Mohammed al-Nowaihi, dengan mengikuti alur pikirnya, persoalan *qat}'i* dan *z}anni* ini menjadi agak kabur batasannya. Sebagaimana telah disinggung di atas, ia mendasarkan ide pembaruannya pada pemilahan ajaran Islam kepada dua, *us}u>l* dan *furu>'*. *Us}u>l* yang berisi ajaran-ajaran tentang keimanan, ritus peribadatan, dan prinsip-prinsip etika diakuinya bersifat abadi dan tidak berubah. Sementara *furu>'* yang menurutnya berisi ketentuan-ketentuan dalam hubungan sosial (*mu'a>mala>t*) bersifat temporal sehingga bisa berubah jika situasi memang menuntut yang demikian itu. Termasuk dalam kategori yang terakhir ini adalah ketentuan mengenai pembagian waris. Oleh karena itu ketentuan waris bisa berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu. Kesimpulan ini menunjukkan bahwa kendati ketentuan tentang warisan tercantum secara jelas di

³⁹ Berdasarkan pengamatannya terhadap sejumlah ayat yang berkenaan dengan aturan hukum atau perilaku hidup manusia pada umumnya, Shah}ru>r menyimpulkan adanya enam kategori hukum dalam kaitannya dengan teori batas: (i) ketentuan hukum yang hanya diberikan batas bawahnya; (ii) ketentuan hukum yang hanya diberikan batas atasnya; (iii) ketentuan hukum yang memiliki batas bawah dan atas sekaligus; (iv) ketentuan yang batas bawah dan atasnya berada dalam satu garis sehingga ia tidak dapat dikurangi maupun ditambahi; (v) ketentuan yang memiliki batas bawah dan atas tetapi batas ini tidak boleh disentuh, karena bila menyentuh batas berarti telah terjatuh dalam larangan; dan (vi) ketentuan yang memiliki batas atas yang bernilai positif (+), tidak boleh dilampaui, dan batas bawah yang negatif (-), boleh dilampaui. Penjelasan lebih lanjut beserta contoh-contohnya lihat Muh}ammad Shah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur`a>n: Qira>`ah Mu'a>s}irah*, cet. 2 (Damaskus: al-Aha>li>, 1990), hal. 453-70; bandingkan Hallaq, *A History*, hal. 248-50.

⁴⁰ Ibid, hal. 473.

⁴¹ Ibid, hal. 455-6.

dalam sejumlah ayat, bagi al-Nowaihi, tidak berarti ia menjadi *immun* terhadap kemungkinan untuk dirubah.

Pandangan yang lebih radikal dilontarkan oleh Mahmud Muhammed Toha dan muridnya, Abdulllahi Ahmed An-Na'im, dari Sudan. Kendati keduanya tidak secara khusus memperbincangkan persoalan *qat}'i>-z}anni>*, namun implikasi pemikiran mereka jelas dapat meruntuhkan kedua konsep atau teori tersebut. Menurut mereka ayat-ayat Madaniyyah pada dasarnya bersifat temporer sementara ayat-ayat Makkiyyah pada umumnya bersifat universal dan humanis. Oleh karena itu ayat-ayat Makkiyyahlah yang semestinya diterapkan pada saat ini, sementara ayat-ayat Madaniyyah mesti ditinggalkan karena ia telah diganti oleh ayat-ayat Makkiyyah tersebut.⁴² Oleh karena ayat-ayat yang selama ini dianggap sebagai *qat}'i>* kebanyakan adalah ayat-ayat Madaniyyah, maka ayat-ayat tersebut otomatis menjadi tidak berlaku. Justru ayat-ayat Makkiyyah yang umumnya bersifat general, memuat nilai-nilai universal sehingga termasuk dalam kategori *z}anni> al-dala>lah*, yang mesti diterapkan saat ini.

Perdebatan mengenai konsep *qat}'i>-z}anni>* sempat mencuat di Indonesia pada pertengahan dekade 1980-an ketika gagasan reaktualisasi ajaran Islam dilontarkan oleh Munawir Sjadzali, Menteri Agama waktu itu, terutama berkenaan dengan formula 1: 1 dalam pembagian warisan antara anak laki-laki dan anak perempuan. Pandangannya ini tentu saja memicu kontroversi di kalangan umat Islam, karena formula 2:1 yang ditentukan Qur'an selama ini dianggap sebagai ketentuan yang bernilai *qat}'i>*, sehingga tidak mungkin lagi dipahami selain dari itu. Di dalam mempertahankan pandangannya, Sjadzali mendasarkan diri pada kenyataan akan adanya *naskh* dalam Qur'an maupun hadis Nabi di mana hal ini menunjukkan kemungkinan perubahan terhadap hukum-hukum yang telah ditentukan sebelumnya.⁴³

Di samping itu secara lebih spesifik ia merujuk kepada kasus Umar ibn Khattab dalam hal 'pengabaian' terhadap nas Qur'an berkaitan dengan pembagian *ghani>mah* dan tidak diberikannya zakat kepada para *mu'allaf* yang kaya. Pertimbangannya adalah karena situasi telah berubah dan kemaslahatan menuntut diterapkannya kebijakan yang 'kontroversial' tersebut. Menurutnya, kebijakan Umar ini juga mendapatkan kritikan keras dari para sahabat yang lain, mekipun ada pula di antara mereka yang mendukungnya.⁴⁴

⁴² Lihat misalnya 'Abdulllahi Ahmed An-Na'im, "Shari'a and Basic Human Rights Concerns" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1998), khususnya hal. 234; Mahmoud Mohamed Taha, "The Second Message of Islam" dalam Kurzman, *Liberal Islam*, khususnya hal. 283. Untuk lebih lengkapnya baca buku keduanya, An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990) dan Taha, *The Second Message of Islam*, trans. Abdulllahi Ahmed An-Na'im (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987).

⁴³ Panitia Penulisan Buku, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 91; bandingkan Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 47-8.

⁴⁴ Panitia Penyusunan buku, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, hal. 95. Rincian lebih lengkap mengenai kasus-kasus 'pengabaian' Umar terhadap ketentuan literal nas dapat dibaca pada Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, hal. 37-42. Di sini ia menyebutkan tidak kurang dari tujuh kasus. Pembahasan mengenai ijtihad Umar ini sudah pernah dilakukan oleh Atho Mudzhar sebelumnya. Baca H.M Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, cet. 1 (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hal. 19-88. Menurut Alyasa Abubakar, ayat-ayat yang 'diabaikan' Umar ini tidak termasuk dalam kategori *qat}'i> al-dala>lah*, sehingga memang dimungkinkan untuk dipahami dengan pemahaman yang berbeda atau secara lebih umum bahwa ayat-ayat tersebut memang termasuk ayat yang dapat dijadikan obyek ijtihad. Lihat Abubakar, "Beberapa Teori", hal. 177.

Pandangan yang agak menarik dikemukakan oleh Ibrahim Hosen, Ketua Komisi Fatwa MUI waktu itu, yang memperkenalkan solusi dalam menyiasati ‘kebuntuan’ nas-nas yang bernilai *qat}’i>*, yakni dengan cara, menurut istilah yang digunakannya, mem-fikihkan nas *qat}’i>*. Hal pertama yang ditekankannya adalah bahwa hukum *qat}’i>*, hukum yang dihasilkan dari nas *qat}’i>*, tidak banyak jumlahnya, sebab nas *qat}’i>* adalah nas yang secara *mutawa>tir* diakui tidak mengandung segala bentuk *ih}tima>l* (kebolehjadian), seperti *ih}tima>l* yang disebabkan oleh *maja>z*, *kina>yah*, *id}ma>r*, *takhs}i>s}*, *taqdi>m*, *ta’a>rud}*, dan *naskh*. Kedua, andaipun sebuah nas telah dipandang *qat}’i>*, maka perlu dilihat dahulu apakah ia berlaku *fi> jami>’ al-ah}wa>l* ataukah *fi> ba’d} al-ah}wa>l*. Jika berlaku *fi> jami>’ al-ah}wa>l*, maka diterapkan kaidah *la> ijthad fi> muqa>balah al-nas}s}* terhadapnya.⁴⁵ Sementara terhadap nas *qat}’i> fi> ba’d} al-ah}wa>l* dapat dilakukan ijthad atau difikihkan. Menurutny, memfikihkan nas *qat}’i>* dimaksud adalah dari segi pengaplikasiannya, bukan dari segi lafaznya yang menafikan segala bentuk *ih}tima>l*.⁴⁶

Ketiga, dalam hukum Islam dikenal adanya dua kategori hukum, yakni ‘*azi>mah* (hukum semula) dan *rukhs}ah* (hukum yang menyalahi hukum asal dikarenakan perubahan situasi). Daging babi, misalnya, hukum asalnya (‘*azi>mah*) adalah haram, yakni dalam situasi normal. Namun dalam situasi yang tidak biasa (*id}t}ira>r*, sangat terpaksa) ia menjadi halal (*rukhs}ah*). Pengkategorian hukum semacam ini dapat dijadikan acuan dasar dalam usaha memfikihkan hukum atau nas *qat}’i>* di samping juga kaidah ‘*taghayyur al-ah}ka>m bi taghayyur al-amkinah wa al-azma>n*’.⁴⁷

Menurut sejarahnya *bipolar-concept qat}’i>-z}anni>* tidak dikenal pada masa awal Islam. Tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa kedua konsep ini telah digunakan oleh para sahabat dan tabi’in dalam diskusi mereka mengenai hukum Islam. Di dalam kitab usul fikih yang pertama, *al-Risa>lah*, pun juga tidak ditemukan adanya kedua istilah tersebut. Dari kenyataan ini tidak salah jika disimpulkan bahwa konsep tersebut baru berkembang pada era pasca empat imam mazhab.⁴⁸ Sebagai produk pemikiran fukaha, konsep *qat}’i>-z}anni>* tidaklah bersifat mutlak sehingga dimungkinkan adanya perubahan ataupun modifikasi terhadapnya sepanjang ia dilakukan secara argumentatif dan bertanggung jawab. Oleh karena itu munculnya pandangan-pandangan yang menggugat validitas dan legitimasi dari konsep tersebut,

⁴⁵ *Qat}’i> fi> jami>’ al-ah}wa>l* dicontohkan olehnya dengan jumlah rekaat dalam salat wajib, salat subuh tidak bisa diqasar, wukuf di Arafah, dan bilangan tawaf. Ketentuan-ketentuan semacam ini tidak dapat diubah lagi sepanjang zaman dan berrarti juga tidak dapat difikihkan.

⁴⁶ Ibrahim Hosen, “Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam”, dalam Panitia Penulisan Buku, *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, hal. 274. Contoh tentang hukum *qat}’i>* yang pengaplikasiannya difikihkan adalah mengenai hukum potong tangan bagi pencuri, di mana, berdasarkan Q.S. al-Maidah (5): 39, ia dapat digugurkan dengan taubat; atau, menurut sebagian ulama, pemilik barang memaafkan; atau pencuri mengembalikan barang curiannya atau menggantinya. Contoh lainnya adalah hukuman cambuk (jilid) bagi orang yang berzina. Hukuman ini, menurut sebagian ulama, juga dapat gugur dengan taubat. Hal ini dikiasikan kepada ayat *h}ira>bah* (Q.S. al-Maidah (5): 33-34), yakni manakala pelaku perampokan, pembunuhan, dan pemerkosaan bertaubat sebelum tertangkap oleh penguasa maka gugurlah hukumannya. Jika demikian halnya maka tentulah tindak pidana yang lebih ringan dari itu (berzina) lebih logis untuk digugurkan juga hukumannya manakala pelakunya juga bertaubat. Lihat *ibid*, hal. 276-7.

⁴⁷ *Ibid*, hal. 274 dan 275. Mengenai memfikihkan nas atau hukum *qat}’i>* ini lihat juga Panitia Penyusunan Buku, *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: C.V. Putra harapan, 1990), hal. 131-3.

⁴⁸ Abubakar, “Beberapa Teori”, hal. 174.

sebagaimana fenomena yang belakangan ini marak di kalangan sarjana muslim, merupakan hal yang wajar terjadi. Lebih-lebih jika konsep atau teori tersebut dinilai menghambat pengembangan hukum Islam kearah yang lebih kondusif dan responsif terhadap perubahan situasi.

Munculnya *bipolar-concept qat}'i>-z}anni>* didasari oleh pandangan tentang kemutlakan wahyu Tuhan (makna dan lafaz), pada satu sisi, dan kenisbian nalar manusia, pada sisi yang lain.⁴⁹ Wahyu diyakini bersifat mutlak, mesti diterima apa adanya (*taken for granted*) dan tidak boleh dirubah sepanjang masa, karena ia bersumber dari Zat Yang Mutlak pula, tidak terbatas oleh ruang dan waktu. Kemutlakan wahyu berarti kemutlakan ajaran yang terkandung di dalamnya, sehingga terhadap ketentuan-ketentuan hukum, lebih-lebih yang bernilai *qat}'i> al-dala>lah*, setiap muslim tidak punya pilihan lain kecuali menerima dan patuh. Di samping itu kemunculan konsep ini juga didasari oleh keyakinan bahwa semua perintah dan larangan Tuhan bertujuan demi kemaslahatan manusia.⁵⁰ Keyakinan ini menumbuhkan kepatuhan total terhadap ajaran Qur'an, kendati pada taraf tertentu sebagian ajaran hukumnya tidak cukup rasional (*unintelligible*).

Pada sisi yang lain dalil-dalil menjadi bernilai *z}anni>* manakala derajat keterlibatan nalar manusia relatif besar. Hadis-hadis *a>h}a>d*, misalnya, mesti diseleksi dan diteliti dulu untuk mencapai legitimasi tertentu bagi keabsahan dirinya sebagai dalil atau dasar hukum. Belum lagi usaha penggalian makna yang terkandung di dalamnya di mana seringkali berhadapan dengan ungkapan yang multi tafsir. Ini semua menuntut keterlibatan nalar manusia yang relatif besar dalam berinteraksi dengan dalil atau nas syara'. Oleh karena nalar identik dengan kenisbian, sementara kenisbian ekuivalen dengan *z}anni>*, maka dalil-dalil syara' yang kondisinya memang mengharuskan keterlibatan nalar dalam porsi yang relatif besar dengan sendirinya menjadi bernilai *z}anni>* pula.

Dalam konteks kemutlakan dan kenisbian hukum Islam, konsep *qat}'i>-z}anni>* menyisakan sejumlah persoalan yang tidak mudah dijawab. Anggapan bahwa nas yang *qat}'i>* bersifat mutlak, mesti diterima dan dilaksanakan apa adanya tanpa perubahan sepanjang zaman dan di setiap tempat, menjadikan hukum Islam terkesan stagnan dan beku. Sebab faktanya hukum-hukum yang disifati sebagai *qat}'i>* tersebut cenderung meluas sampai pada ketentuan-ketentuan tertentu yang pada dasarnya menuntut sifat yang dinamis. Oleh karena peliknya teori klasik ini, maka bermunculanlah pandangan-pandangan baru yang berusaha menyiasati 'kebekuan' *bipolar-concept* tersebut sebagaimana tergambar dalam uraian di atas. Dalam konteks kemutlakan dan kenisbian hukum Islam, *bipolar-concept qat}'i>-z}anni>* agaknya relatif lebih jelas sosoknya dibandingkan dengan *bipolar-concept* syariah-fikih. Sebabnya tentu saja karena *bipolar-concept* yang disebutkan terakhir ini merupakan *bipolar-concept* yang baru belakangan muncul, sehingga kajian terhadapnya relatif masih terbatas dan sosoknya pun menjadi kurang begitu jelas.

D. Dikhotomi Syariah dan Fikih

Syari'ah secara etimologis berarti sumber air (oase) atau jalan menuju sumber air, kemudian setelah datangnya Islam kata ini digunakan untuk menunjuk kepada hukum-hukum yang berasal dari wahyu Tuhan. Selanjutnya *Sha>ri'* dimaknai sebagai sang

⁴⁹ Bandingkan *ibid*, hal. 178.

⁵⁰ *Ibid*, hal. 177-8.

legislator (pembuat hukum) yang dalam hal ini adalah Tuhan sendiri.⁵¹ Ungkapan *shir'ah* dalam ayat: "*likullin ja'alna> minkum shir'atan wa minha>jan*" oleh sebagian mufassir dimaknai sebagai agama, sementara *minha>j* sebagai cara atau metode (*al-t}ari>q*).⁵²

Adapun fikih berasal dari kata *faqiha-yafqahu-fiqhan* atau *faquha-yafquhu-faqa>hah* yang artinya mengerti, memahami, memiliki pengetahuan (khususnya pengetahuan hukum).⁵³ Kata *al-fiqh* arti asalnya adalah mengetahui sesuatu dan memahaminya. Kata ini pada mulanya digunakan pada orang-orang Arab yang ahli dalam mengawinkan onta, yang mampu membedakan antara onta betina yang sedang berahi dengan onta yang sedang bunting. Sehingga ungkapan *fah}l faqi>h* umum digunakan di kalangan mereka. Dari ungkapan ini kemudian diturunkan pengertian *fiqh* sebagai pengetahuan dan pemahaman yang mendalam tentang sesuatu hal.⁵⁴ Beberapa waktu setelah kedatangan Islam kata ini kemudian mengalami pergeseran makna.

Konsep syari'ah yang 'dipertentangkan' dengan fikih baru muncul pada masa-masa belakangan⁵⁵, yakni ketika semangat *revival and reform* sedang marak dalam masyarakat muslim sekitar abad XIX dan awal abad XX.⁵⁶ Sebagian pemikir muslim kontemporer, seperti Muh}ammad Sa'i>d al-'Ashmawi>, menjadikan dikhotomi syariah dan fikih ini sebagai salah satu pendekatan utama dalam mengemukakan pemikiran-pemikiran kritis dan pembaruannya terhadap hukum Islam. Menurutnya telah terjadi *misunderstanding* terhadap pengertian syariah di kalangan umat Islam sepanjang sejarah, yakni dengan menganggap ketentuan-ketentuan hukum yang dirumuskan oleh para ulama berdasarkan interpretasi atas teks-teks Qur'an sebagai syariah. Padahal pengertian semacam itu merupakan pengertian fikih. Arti syariah yang sebenarnya --- seperti jalan, metode, atau cara --- telah menghilang pasca generasi pertama umat Islam dan kemudian syariah dipahami sebagai aturan-aturan hukum itu sendiri ketimbang 'cara' untuk menjalani kehidupan muslim yang baik.⁵⁷

⁵¹ Lihat juga Wehr, *A Dictionary*, hal. 466.

⁵² Ibn Manz}u>r, *Lisa>n al-'Arab*, VIII: 175-6.

⁵³ Ibid, hal. 723.

⁵⁴ Ibn Manz}u>r, *Lisa>n al-'Arab*, XIII: 522 dan 523; Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1984), hal. 1.

⁵⁵ Di mata para fukaha, syariah dan fikih dipahami dalam perspektif umum-khusus berkenaan dengan hukum-hukum yang terdapat dalam Qur'an dan Sunnah. Syariah berisi hukum-hukum (doktrin-doktrin) dalam akidah dan hal-hal lain yang bukan fikih, sedangkan fikih berisi tentang hukum-hukum ijthadiyah. Lihat Sha'ba>n Muh}ammad Isma>'i>l, *al-Tashri>' al-Isla>mi>: Mas}a>diruh wa At}wa>ruh* (Kairo: Maktabah al-Nahd>ah al-Mis}riyyah, 1985), hal. 15.

⁵⁶ Abdullah Saeed, misalnya, ketika menjelaskan perbedaan antara gerakan Islam yang bercorak modernisme dengan yang bercorak neo-revivalime menyebutkan di antaranya bahwa yang pertama cenderung membedakan antara syariah dengan fikih sementara yang terakhir tidak. Di samping itu, menurut Norman Calder, kata syari'ah jarang digunakan dalam literatur-literatur awal, bahkan dalam literatur yang belakangan, penunjukannya pada pengertian hukum lebih umum dengan kata *shar'* daripada syari'ah. Sementara itu pada masa moderen kata ini lebih berkonotasi ideologis yang dibebaskan dari detail-detail dan kompleksitas fikih. Ia justru menjadi elemen dasar dari sebuah tuntutan terhadap loyalitas dan komitmen (misalnya untuk mewujudkan pemerintahan yang ideal). Konsep syariah yang seperti inilah yang menjadi ideologi gerakan *Ikhwa>n al-Muslimi>n* maupun gerakan-gerakan Islam fundametalis lainnya. Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation* (Leiden-New York-Koln: E.J. Brill, 1996), hal. 7; Norman Calder, "Shari>'a", dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, et. al. (Leiden: E.J. Brill, 1993), IX: 321 dan 325.

⁵⁷ Pendekatan lainnya adalah penafsiran Qur'an dengan pendekatan kesejarahan dan memberikan struktur sistematis yang memungkinkan proses rekonstruksi pemikiran Islam yang baru

Menurutnya kata syari'ah digunakan oleh generasi pertama umat Islam dalam pengertian jalan, metode, atau cara. Di dalam Qur'an dinyatakan bahwa setiap Rasul ataupun Nabi mempunyai syariah sendiri (jalan, metode, atau cara) guna menjelaskan dan membantu umat manusia dalam mengamalkan dua unsur iman: percaya kepada Tuhan dan berbuat baik. Pada masa berikutnya kata syariah mengalami perluasan makna sehingga mencakup aturan-aturan hukum di dalam Qur'an. Selanjutnya ia terus mengalami perluasan makna yang kemudian meliputi aturan-aturan hukum, baik yang terdapat dalam Qur'an maupun dalam tradisi Nabi. Akhirnya kata ini mencakup seluruh aturan hukum sepanjang sejarah Islam. Sehingga setiap ketentuan hukum, baik yang betul-betul berasal dari Qur'an dan Sunnah maupun yang hanya rumusan para fukaha dalam kitab-kitab fikih, dipandang sebagai syariah yang bersifat sakral.⁵⁸ Oleh karena itu kesimpangsiuran pengertian semacam ini perlu diluruskan.

Pembedaan syariah dengan fikih pada dasarnya dimaksudkan untuk memisahkan antara ajaran-ajaran hukum yang bersifat abadi dan sakral, karena berasal dari Tuhan; dan ajaran yang bersifat temporal dan profan, karena ia merupakan hasil pemikiran manusia terhadap ajaran Tuhan tersebut. Bila syariah merupakan hukum Islam yang ditegaskan secara langsung melalui nas Qur'an dan Sunnah serta tidak mengandung penafsiran maupun penakwilan; maka fikih merupakan hukum Islam yang tidak atau belum ditegaskan secara langsung oleh nas Qur'an atau Sunnah di mana ia baru diketahui setelah digali melalui ijtihad.⁵⁹

Secara lebih rinci perbedaan di antara keduanya dapat dilihat dari beberapa aspeknya. Dilihat dari aspek *law enforcement*, misalnya, syariah merupakan kewajiban manusia kepada Tuhan yang sanksinya tidak di dunia tetapi di akhirat, sehingga tergantung pada kesadaran setiap individu untuk melaksanakannya; sedangkan fikih merupakan aturan hukum yang pelaksanaannya dapat dipaksakan oleh institusi penegak hukum di mana ia berwenang menjatuhkan sanksi terhadap siapa saja yang tidak mematuhi. Sementara itu jika dilihat dari tujuannya maka syariah bertujuan untuk menumbuhkan ketaatan pada Tuhan, sementara fikih bertujuan menumbuhkan ketaatan pada penguasa.⁶⁰

Adapun jika dilihat dari otoritas legislasi, maka syariah dapat dipandang sebagai peraturan hukum yang dibuat oleh Tuhan (*Shari'*), sedangkan fikih pada hakekatnya merupakan pemahaman hukum (*legal understanding*) dari para fukaha (*faqih*). sementara dalam perwujudan aktualnya, syariah dipandang sebagai sebuah ideal yang menjadi sumber penggalan dari para mujtahid melalui kemampuan optimalnya untuk menghasilkan hukum-hukum fikih positif; sementara fikih merupakan hukum positif itu sendiri, yang mengatur kehidupan masyarakat muslim.⁶¹

dapat dikembangkan. Lebih lengkapnya lihat Carolyne Fluehr-Lobban, "Melawan Ekstremisme Islam: Kasus Muhammad Sa'id al-Ashmawi" dalam Mohammad Sa'id al-Ashmawi, *Jihad Melawan Islam Ekstrim*, terj. Hery Haryanto Azumi, cet. 1 (Jakarta: Desantara, 2002), hal. 32-4.

⁵⁸ Al-Ashmawi, *Jihad*, hal. 154-5.

⁵⁹ Panitia Penyusun Biografi, *Prof. KH. Ibrahim Hosen*, hal. 118.

⁶⁰ Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens and London: The University of Georgia Press, 1998), hal. 20-21.

⁶¹ Ibid, hal. 120. Bandingkan juga dengan Calder, "Shari'ah", *Encyclopaedia*, IX: 322. Di samping mengandung pengertian hukum, syariah juga memiliki pengertian yang sama dengan *di'n* dan *millah*, yakni keseluruhan keyakinan dan kepercayaan dalam agama. Selain itu Calder juga menjelaskan bahwa karena dalam prakteknya kata syariah dan fikih hanya digunakan untuk kajian hukum maka kedua kata ini kadangkala digunakan secara bersama-sama sebagai sinonim, meskipun syariah tetap berkonotasi ketuhanan, sementara fikih berkonotasi kemanusiaan.

Penjelasan yang diberikan oleh para pakar hukum Islam mengenai *bipolar-concept* syariah-fikih sejauh ini tidak cukup membuatnya menjadi benar-benar jelas dan aplikatif. Pemilahan yang dilakukan umumnya baru sampai pada ide yang bersifat global, sebab kendati secara teoritis bisa dipilahkan antara hukum-hukum yang secara tegas disebutkan dalam Qur'an tanpa penakwilan dengan hukum-hukum yang tidak secara tegas disebutkan di dalamnya, misalnya, namun dalam prakteknya sulit menemukan hukum yang semacam itu. Sebab tidak ada teks yang bisa berbicara sendiri mengenai apa yang diinginkan tanpa adanya campur tangan nalar dan pemahaman pembacanya. Agaknya *bipolar-concept* syariah-fikih ini merupakan *bipolar-concept* yang paling tidak jelas wujud kongkritnya dibandingkan *bipolar concept – bipolar concept* yang dibahas sebelumnya. Ia juga tidak lebih jelas daripada *bipolar-concept* yang lebih belakangan muncul, yakni *ta'abbudi* > dan *ta'aqquli* > yang akan dibicarakan berikut ini.

E. Dikhotomi antara *Ta'abbudi* >> dan *Ta'aqquli* >>

Kedua istilah ini sesungguhnya hanyalah modifikasi dari istilah *'iba>da>t* dan *mu'a>mala>t* (*mu'a>mala>t*) yang lebih dulu ada. *Ta'abbudi* >>, sebagai derivasi dari kata *'iba>dah*, untuk menunjuk pada ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat *ghayr ma'qu>liyyah al-ma'na>>* (*unintelligible*), sedangkan *ta'aqquli* >, sebagai derivasi dari kata *'aql*, untuk menunjuk pada berbagai ketentuan hukum yang bersifat *ma'qu>liyyah al-ma'na>>* (*intelligible*). Jadi, kendati peristilahan ini relatif baru, namun pemikiran yang mendasarinya tidaklah baru.

Menurut Ibrahim Hosen, para ulama dahulu dalam memahami hukum Islam lebih sering menggunakan pendekatan *ta'abbudi* >>>. Akibatnya, hukum Islam lalu dianggap sebagai doktrin yang seolah tidak boleh dianalisa dan dikritisi serta harus diterima apa adanya (*taken for granted*). Padahal batang tubuh hukum Islam di samping ada yang bersifat *ta'abbudi* >>>, banyak pula yang bersifat *ta'aqquli* >. Jika berdasarkan penelitian yang mendalam suatu ketentuan hukum bersifat *ta'abbudi* >>>, maka ijtihad tidak dapat dilakukan terhadapnya. Akan tetapi sebaliknya, jika berdasarkan kajian yang mendalam suatu ketentuan hukum dinilai bersifat *ta'aqquli* >>, maka hukum tersebut dapat terus dikembangkan dengan menempuh metode *qiya>s* ataupun yang lainnya.⁶²

Dilihat dari orientasi kajian dalam tulisan ini, penulis menilai penggunaan istilah *ta'abbudi* >> dan *ta'aqquli* > sesungguhnya lebih pas daripada istilah *'iba>da>t* dan *mu'a>mala>t*, sebab *bipolar-concept* yang disebut pertama lebih jelas orientasinya dalam memilahkan ajaran hukum atas dasar *intelligibilitas* atau rasionalitasnya. Sementara *bipolar-concept* yang disebutkan terakhir kurang tegas memposisikan *intelligibilitas* atau rasionalitas tersebut sebagai faktor determinan dalam pemilahan ajaran hukum. Oleh karena itu kadang dapat dijumpai suatu ketentuan hukum dalam bidang ibadah yang bersifat *ta'aqquli* >, atau setidaknya aspek *ta'aqquli* >-nya cukup dominan seperti hukum zakat dan jihad; atau sebaliknya, ada pula ketentuan hukum dalam bidang *mu'a>mala>t* (*mu'a>mala>t*) justru bersifat *ta'abbudi* >> (*unintelligible*), seperti haramnya daging babi dan binatang sembelihan untuk dan atas nama berhala.

Jika dianalisis lebih jauh pemilahan ajaran hukum Islam kepada *ta'abbudi* >> dan *ta'aqquli* > terutama didasari oleh pertimbangan nalar. *Ta'abbudi* >> merupakan

⁶² Panitia Penyusun Biografi, *Prof. KH. Ibrahim Hosen*, hal. 124-125.

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

Adapun dikhotomi antara *'iba>da>t* dan *mu'a>mala>t* (*mu'a>mala>t*) terutama didasarkan pada perbedaan antara ajaran hukum yang bersifat 'unik' (karena tatacara dan ketentuannya diyakini berasal dari wahyu) dengan ajaran hukum yang bersifat 'natural' (*ordinary*). Ajaran hukum jenis yang pertama disebut dengan *'iba>da>t* sementara yang disebutkan terakhir dinamai dengan *mu'a>mala>t* (*'a>da>t*). *'Iba>da>t* merupakan ajaran hukum yang unik, artinya bentuk dan tatacaranya hanya ada dan diketahui melalui pengajaran dari Tuhan, sehingga tatacara semacam itu tidak mungkin ada tanpa adanya agama. Bentuk dan tatacara tersebut tidak jarang yang tidak dapat dimengerti oleh nalar manusia maksud dan tujuannya, sehingga pelaksanaannya semata-mata didasarkan pada kepatuhan sang penganut terhadap ajaran-ajaran tersebut. Sementara *mu'a>mala>t* merupakan ajaran hukum yang bersifat natural, karena ketentuan-ketentuan hukum yang ada di dalamnya bisa dimengerti dengan baik maksud dan tujuannya oleh nalar manusia. Ketentuan dan ajaran tersebut umumnya sesuai dengan kecenderungan manusia dan masyarakat normal pada umumnya, sehingga ia disebut sebagai *'a>diyya>t* (sesuai dengan kebiasaan-kebiasaan yang berlaku dalam kehidupan manusia).

Dalam lingkup yang lebih luas berkenaan dengan kemutlakan dan kenisbian, Mohammed Arkoun membedakan antara Islam versi Ibrahim dengan 'islam' yang dibawa oleh Nabi Muhammad dan yang kemudian dikembangkan oleh para ulama. Islam yang pertama (dengan /I/ besar) adalah Islam asli dan ideal yang mengatasi islam yang lain. Ia mengatasi islam historis. Sementara islam yang terakhir (dengan /i/ kecil) merupakan islam turunan yang bersifat historis.⁶³ Dengan demikian Islam Ibrahim bersifat mutlak, tidak akan berubah dan mengatasi segala zaman, sementara 'islam' yang dibawa Muhammad bersifat nisbi, historis dan dinamis.

Menurutnya, Islam sesungguhnya bersifat dinamis dan terbuka terhadap berbagai pemaknaan. Akan tetapi dalam perjalanan sejarahnya terjadi pemaksaan dalam hal pemaknaan sehingga Islam menjadi semata-mata dogma yang *rigid* dan digunakan sebagai alat legitimasi bagi kekuasaan. Tidaklah mengherankan bila kemudian pemikiran yang muncul menjadi terkotak-kotak, sempit, tertutup, dan *logosentris*.⁶⁴

⁶³ Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, cet. 1 (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 33.

⁶⁴ Konsep *logosentrisme* terutama dikembangkan oleh Jacques Derrida untuk merujuk pada sebuah tradisi pemikiran yang menganggap 'ada' sama dengan kehadiran (bagi subyek pemikiran, penulisan, dan pembicaraan) dan bahwa yang benar adalah yang riil atau hadir. Arkoun meminjam istilah ini untuk menunjuk kepada kecenderungan manusia untuk membicarakan sesuatu yang dianggap sebagai nyata (riil) dengan mengulang-ulangi teks sebagai preteks dan memaparkannya, mensistematisasi, serta membakukan dan membekukannya. Kecenderungan semacam ini sangat

Dari sinilah munculnya klaim-klaim kebenaran suatu kelompok atas kelompok lain. Arkoun memberikan perhatian besar terhadap *logosentrisme* dalam pemikiran Islam yang ciri-cirinya adalah sebagai berikut.⁶⁵

1. Pemikiran Islam dikuasai oleh nalar yang dogmatis dan sangat terkait dengan kebenaran abadi (Tuhan).
2. Fungsi akal, untuk mengenali kembali kebenaran, menjadi sempit dan terfragmentasi, seperti bidang metafisika, teologi, moral, dan hukum.
3. Proses penalaran bertolak dari rumusan-rumusan umum dengan menggunakan metode analogi, implikasi, dan oposisi.
4. Penggunaan data-data empiris sederhana yang dianggap mendukung kebenaran transendental sebagai alat legitimasi bagi penafsiran sendiri. Sehingga pemikiran yang muncul cenderung bersifat apologetik.
5. Pemikiran Islam cenderung monolitik dan menutup diri dari konteks kesejarahan, sosial, budaya, dan etnik sehingga cenderung menjadi satu-satunya wacana yang mesti diikuti secara seragam.
6. Pemikiran Islam lebih mementingkan aspek kebahasaan dan cenderung mengulang-ulang sesuatu yang lama, sementara wacana batin yang melampaui *logosentrisme*, berupa kekayaan spiritual, cenderung diabaikan.⁶⁶

Ciri pemikiran *logosentris* di atas kelihatannya relevan dengan apa yang terjadi dalam pemikiran fikih atau hukum Islam pada umumnya, meskipun pada masa-masa belakangan bermunculan pemikiran hukum yang lebih dinamis dan terbuka terhadap isu-isu baru. Apa yang digagas oleh para pemikir moderen semacam Fazlur Rahman, Mohammad Sa'id al-'Ashmawi, dan Muhammad Shah abu Muhammad menunjukkan perubahan paradigma pemikiran hukum yang cukup fundamental. Akan tetapi kendati metodologi baru yang mereka tawarkan sangat canggih (*sophisticated*) bukan berarti perubahan dengan serta merta terjadi, sebab merubah pola pemikiran yang sudah berabad-abad tertanam kuat dan secara luas diikuti oleh umat Islam tidaklah mudah. Ditambah lagi adanya fakta bahwa aksesibilitas kaum muslim terhadap pemikiran-pemikiran baru sangat terbatas. Hanya segolongan elit terpelajar saja yang memiliki akses semacam itu. Belum lagi persoalan akseptabilitas pemikiran-pemikiran baru tersebut di kalangan mereka yang pasti tidak akan seragam.

Dengan kondisi semacam itu pembaharuan pemikiran hukum Islam yang ditawarkan oleh kalangan *religious liberalism* umumnya kurang luas penerimaannya di kalangan umat Islam dibandingkan dengan pemikiran hukum yang ditawarkan oleh kalangan *religious utilitarianism*. Golongan yang disebutkan terakhir ini ide-ide pembaruannya relatif lebih mudah diakses dan dipahami, di samping juga karena pola

menonjol dalam tradisi dan teologi Islam, di samping juga pada tradisi agama lain. Lihat Johan Meuleman, "Beberapa Catatan Kritis tentang Karya Mohammed Arkoun" dalam Johan Meuleman (Ed.), *Tradisi, Kemandirian, dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, cet. 1 (Yogyakarta: LkiS, 1996), hal. 160.

⁶⁵ Putro, *Mohammed Arkoun*, hal. 38.

⁶⁶ Arkoun merasa tidak puas dengan kondisi nalar Islam yang logosentris tersebut, sehingga ia perlu mencanangkan proyek yang amat berat, yakni apa yang disebutnya sebagai 'kritik nalar Islam'. Menurutnya, nalar (*raison*, 'aql) adalah salah satu kualitas (*malakah*) yang dimiliki oleh pikiran (*al-fikr*). Kualitas lainnya adalah imajinasi dan ingatan. Ketika nalar bekerja, ia tidak terlepas dari dua yang lainnya. Jadi, nalar yang digunakan oleh al-Ghazali, misalnya, tidaklah sama dengan nalar yang digunakan oleh Ibn Khaldun. Demikian juga dalam konteks yang lebih besar, nalar tasawuf, nalar teologi, nalar filsafat, dan nalar fikih, masing-masing berbeda dalam sejumlah aksioma dasarnya. Ibid, hal. 109-10.

pembaruannya memang tidak terlalu jauh beranjak dari metode pemikiran hukum tradisional. Mereka hanya mengembangkan aspek-aspek tertentu dalam pemikiran hukum yang sudah ada yang dinilai mendukung kepada perubahan dan kemajuan; dan pada saat yang sama meninggalkan aspek-aspek lain di dalamnya yang dianggap menghambat.⁶⁷

Penutup

Pada dasarnya tidak sulit menerima pandangan bahwa hukum Islam memiliki aspek-aspek yang bersifat mutlak, sakral, dan abadi pada satu sisi dan sekaligus memiliki juga aspek-aspek yang bersifat nisbi, profan, dan situasional. Dalam batas-batas tertentu paradigma semacam ini cukup mudah untuk diterapkan. Akan tetapi dalam kasus-kasus tertentu pemilahan tersebut menjadi sukar diterapkan ketika batas-batas yang kongkrit dan tegas mesti ditentukan. Demi menyikapi persoalan ini para ulama dan pemikir muslim membuat sejumlah model pemilahan dikhotomis terhadap ajaran hukum Islam. Model-model tersebut adalah dikhotomi *'iba>dat-mu'a>mala>t, qat}'i>-z}anni>*, syariah-fikih, dan *ta'abbudi>-ta'aqquli>*.

Dari keempat model pemilahan hukum Islam tersebut tampaknya dikhotomi *'iba>dat-mu'a>mala>t* -lah yang, setidaknya hingga saat ini, paling jelas sosoknya. Ketiga model pemilahan yang lain kurang jelas sosoknya, karena tidak cukup didukung oleh tradisi pemikiran yang berlaku di kalangan fukaha. Dikhotomi *qat}'i>-z}anni*, kendati berakar cukup kuat dalam tradisi pemikiran para ulama klasik, namun elaborasinya masih sangat terbatas sehingga tidak cukup memunculkan sosok yang kongkrit dan aplikatif dalam pemikiran fikih Islam. Sementara kedua model dikhotomi yang disebutkan terakhir, syariah-fikih dan *ta'abbudi>-ta'aqquli>*, menjadi lebih tidak jelas sosoknya, karena keduanya merupakan pemikiran yang baru masa-masa belakangan muncul.

Pada dasarnya ide pemilahan hukum Islam ke dalam bidang-bidang yang bersifat mutlak, sakral, dan abadi di satu pihak; dan bidang-bidang yang bersifat nisbi, profan, dan situasional pada pihak lain beserta berbagai modelnya di atas merupakan sebuah pemikiran yang bagus, mengingat ajaran Islam, ataupun juga agama lainnya, memang memiliki ajaran-ajaran yang bersifat mutlak dan juga nisbi. Hanya saja pemikiran tersebut tidak boleh berhenti pada dataran teoritis saja, tetapi mesti diteruskan hingga model-model tersebut menjadi jelas penerapannya. Kejelasan tersebut semestinya menjangkau hingga ke dalam bentuk-bentuk ketentuan hukum normatif-empiris. Oleh karena itu diperlukan keberanian para ahli hukum Islam untuk menembus kebekuan pemikiran yang selama ini menghinggapi fikih Islam. *Wa Allah A'lam.*

DAFTAR PUSTAKA

⁶⁷ Atas dasar hal inilah maka Fazlur Rahman (1919-1988) menggolongkan mereka dalam *neo-revivalism* untuk membedakannya dengan *neo-modernism* yang ide-ide pembaruannya didasarkan atas perubahan mendasar terhadap metodologi pemahaman terhadap Islam itu sendiri. Adapun Kelompok yang disebutkan terakhir ini agaknya dapat disejajarkan dengan kelompok *religious liberalism*. Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam: Past Influence and Recent Challenge*, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hal. 315-23; bandingkan idem, "Revival and Reform in Islam" dalam *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, *et al.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), II: 635-652.

- Al-Ashmawi, Mohammad Sa'id. *Jihad Melawan Islam Ekstrim*, terj. Hery Haryanto Azumi. Jakarta: Desantara, 2002.
- Al-Nowaihi, Mohamed. "Problems of Modernization in Islam", *The Muslim World*, LXV, 3 (1975), hal.174-85.
- Al-Khat{ib}, Hasan Ahmad. *Al-Fiqh al-Muqarran*. Ttp: Daar al-Ta'lib, t.t.
- Al-Sha{tibi}, Abu Ish{aq} Ibrahim ibn Muhammad. *al-Muwa{faqa}t fi Us{u}l al-Ah{ka}m*, tahqi{q} oleh Muhammad Muh{y} al-Di{n} 'Abd al-H{ami}d, 4 jilid. Kairo: Muhammad 'Ali S{abi}h wa Awladuh, t.t.
- *Al-Muwa{faqa}t fi Us{u}l al-shari{ah}*, tah{qi}q: 'Abd Alla{h} Darra{z}, 4 jilid. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ash Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Pengantar Ilmu Fiqih*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- *Pengantar Hukum Islam*, 2 jilid. Jakarta: Bulan Bintang, 1981.
- *Kriteria Antara Sunnah dan Bid'ah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Bernard, M. "Mu'a{malat}" dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, et. al. (Leiden: E.J. Brill, 1993), VII: 255-7.
- Boullata, Issa J. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Calder, Norman. "Shari{a}", dalam *The Encyclopaedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth, et. al. (Leiden: E.J. Brill, 1993), IX: 321-6.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Us{u}l al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1984.
- H{aki}m, 'Abd al-H{ami}d. *Al-Bayan*. Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.t.
- Hassan, A. *Soal Jawab Masalah Agama*, 4 jilid. Bangil: Percetakan Persatuan, 1985.
- *Riba*. Bangil: Percetakan Persatuan, 1975.
- Ibn Manzhur al-Ifriqi{y} al-Mis{ri}, Jamal al-Di{n} Muhammad ibn Mukram. *Lisan al-'Arab*, 15 jilid. Beirut: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Isma{il}, Sha{ban} Muhammad. *al-Tashri{ah} al-Islamiyyah: Mas{a}diruh wa At{wa}ruh*. Kairo: Maktabah al-Nahd{ah} al-Mis{riyyah}, 1985.
- Juhaya S. Praja (Peng.). *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991.
- Kerr, Malcolm. "Rashid Rid{a} and Islamic Legal Reform: An Ideological Analysis", *The Muslim World*, 50 (1960), hal. 99-181.
- Khalla{f}, 'Abd al-Wahha{b}. *Ilm Us{u}l al-Fiqh*. Al-Kuwayt: Daar al-Qalam, 1978.
- Masud, Muhammad Khalid. *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Sha{tibi}*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 1996.
- Meuleman, Johan (Ed.). *Tradisi, Kemandirian, dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Mudzhar, H.M Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Munawir Sjadzali. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Putro, Suadi. *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Rahman, Fazlur. "Islam: Challenges and Opportunities", dalam *Islam: Past Influence and Recent Challenge*, ed. Alford T. Welch and Pierre Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), hal. 315-23.

- . “Revival and Reform in Islam” dalam *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, *et al.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), II: 635-652.
- Rayner, S.E. *The Theory of Contracts in Islamic Laws: A Comparative Analysis with Particular Reference to the Modern Legislation in Kuwait, Bahrain, and the United Arab Emirates*. London/Dordrecht/Boston: Graham and Trotman, 1991.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*. Leiden-New York-Koln: E.J. Brill, 1996.
- Shahrur, Muhammad. *al-Kitaab wa al-Qur`an: Qira`ah Mu`asirah*. Damaskus: al-Ahli, 1990.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut: Librairie Du Liban, 1974.
- Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. Athens and London: The University of Georgia Press, 1998.
- Panitia Penulisan Buku. *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Panitia Penyusunan Buku. *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: C.V. Putra Harapan, 1990.

Jamal Abdul Aziz, adalah Mahasiswa yang sedang menyelesaikan S₃ pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga. Sejak 2003 hingga sekarang menjadi Staf Pengajar di STAIN Purwokerto.