

PLURALISME HUKUM ISLAM

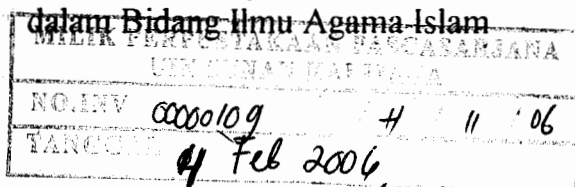
Kajian atas Kitab *Al-Mizān al-Kubrā*
karya al-Sha'rāni (1492-1565)



Oleh:
Miftahul Huda
NIM: 963051

DISERTASI

Diajukan Kepada Program Pascasarjana
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar Doktor
dalam Bidang Ilmu Agama-Islam



YOGYAKARTA

2005

2x4
HUD
P
c-1

PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini, saya:

Nama : Drs. Miftahul Huda, M. Ag.

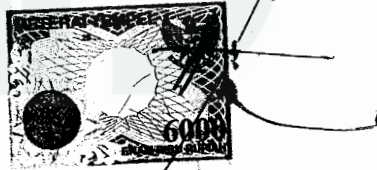
NIM : 963051/ S.3.

Program : Doktor

Menyatakan bahwa disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri, kecuali bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 5 Agustus 2005

Saya yang menyatakan,



Drs. Miftahul Huda, M.Ag.



**DEPARTEMEN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

PENGESAHAN

DISERTASI berjudul : PLURALISME HUKUM ISLAM
Kajian atas Kitab *al-Mizan al-Kubra* Karya al-Sha'rani (1492-1565)

Ditulis oleh : Drs. Miftahul Huda, M.Ag

NIM : 963051 / S3

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar
Doktor dalam Ilmu Agama Islam

Yogyakarta, 3 Desember 2005

Rektor



Dr. H.M. Amin Abdullah
NIP. 150216071

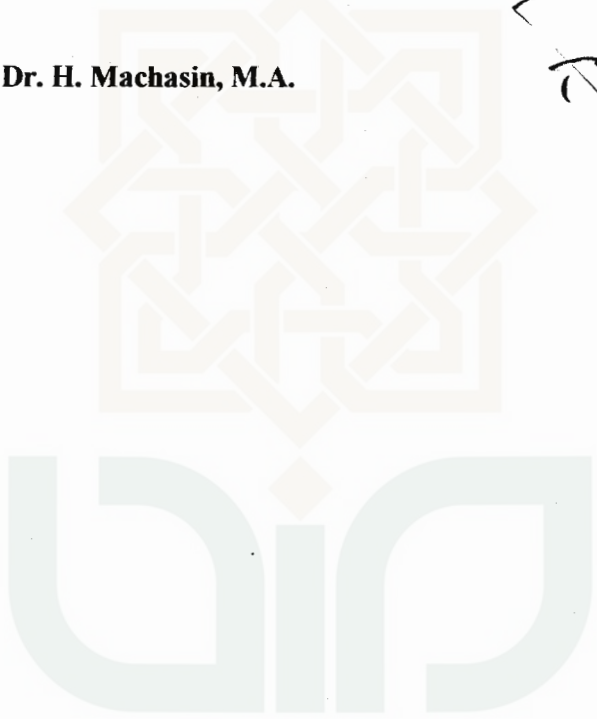


DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

Promotor Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar

Promotor Prof. Dr. H. Machasin, M.A.

Atho Mudzhar
Machasin



NOTA DINAS

Kepada
Yth. Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum War, Wab.

Disampaikan dengan hormat bahwa setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

Pluralisme Hukum Islam

Kajian atas Kitab *al-Mizān al-Kubrā* karya al-Sha'rani (1492-1565)

yang ditulis oleh:

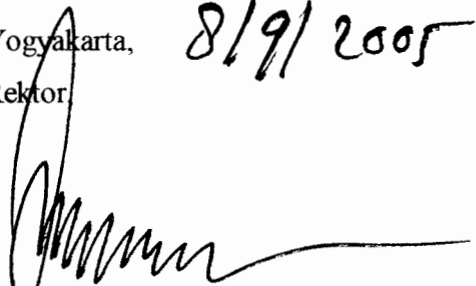
Nama : Drs. Miftahul Huda, M.Ag.
NIM : 963051/S.3.
Program : Doktor

Sebagaimana disarankan dalam ujian pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 12 Pebruari 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu 'alaikum War. Wab.

Yogyakarta,
Rektor

8/9/2005


Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
NIP: 150216071

NOTA DINAS

Kepada
Yth. Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamualaikum War, Wab.

Disampaikan dengan hormat bahwa setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

Pluralisme Hukum Islam

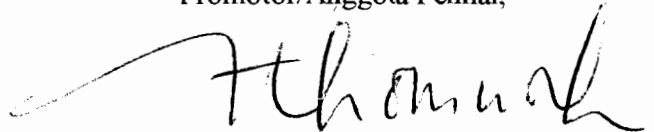
Kajian atas Kitab *al-Mizān al-Kubrā* karya al-Sha'rani (1492-1565)
yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Miftahul Huda, M.Ag.
NIM : 963051/S.3.
Program : Doktor

Sebagaimana disarankan dalam ujian pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 12 Pebruari 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamualaikum War. Wab.

Yogyakarta, 29-7-2005
Promotor/Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar

NOTA DINAS

Kepada
Yth. Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamualaikum War, Wab.

Disampaikan dengan hormat bahwa setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

Pluralisme Hukum Islam

Kajian atas Kitab *al-Mīzān al-Kubrā* karya al-Sha'rani (1492-1565)
yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Miftahul Huda, M.Ag.
NIM : 963051/S.3.
Program : Doktor

Sebagaimana disarankan dalam ujian pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 12 Pebruari 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamualaikum War. Wab.

Yogyakarta, 11-06-05
Promotor/Anggota Penilai,



Prof. Dr. H. Machasin, M.A.

NOTA DINAS

Kepada
Yth. Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamualaikum War, Wab.

Disampaikan dengan hormat bahwa setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

Pluralisme Hukum Islam

Kajian atas Kitab *al-Mizān al-Kubrā* karya al-Sha'rani (1492-1565)
yang ditulis oleh:

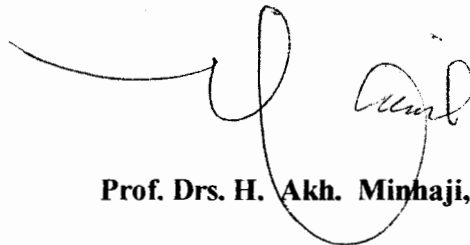
Nama : Drs. Miftahul Huda, M.Ag.
NIM : 963051/S.3.
Program : Doktor

Sebagaimana disarankan dalam ujian pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 12 Pebruari 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamualaikum War. Wab.

Yogyakarta, 11-6-2005

Anggota Penilai,



Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A, Ph.D.

NOTA DINAS

Kepada
Yth. Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamualaikum War, Wab.

Disampaikan dengan hormat bahwa setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

Pluralisme Hukum Islam

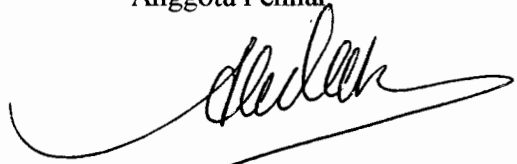
Kajian atas Kitab *al-Mizān al-Kubrā* karya al-Sha'rani (1492-1565)
yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Miftahul Huda, M.Ag.
NIM : 963051/S.3.
Program : Doktor

Sebagaimana disarankan dalam ujian pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 12 Pebruari 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamualaikum War. Wab.

Yogyakarta, 01-08-2005
Anggota Penilai



Dr. H. Abd. Salam Arief, M.A.

NOTA DINAS

Kepada
Yth. Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamualaikum War, Wab.

Disampaikan dengan hormat bahwa setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

Pluralisme Hukum Islam

Kajian atas Kitab *al-Mīzān al-Kubrā* karya al-Sha'rani (1492-1565)
yang ditulis oleh:

Nama : Drs. Miftahul Huda, M.Ag.
NIM : 963051/S.3.
Program : Doktor

Sebagaimana disarankan dalam ujian pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 12 Pebruari 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam ujian Promosi (Terbuka) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamualaikum War. Wab.

Yogyakarta, 11-07-2005

Anggota Penilai,



Dr. H. Djani Annuri, M.A.

KATA PENGANTAR

Pengembangan pemikiran tentang cara-cara menangani masalah *ikhtilāf*, masih tetap relevan hingga sekarang. Hal itu karena, di berbagai tempat, keragaman pemahaman dan tradisi pengamalan ajaran syariat ternyata masih menjadi kontroversi yang berpotensi mendatangkan problem sosial dan menghalangi upaya menggalang semangat persaudaraan yang tulus di antara sesama umat Islam. Tulisan ini berupaya mengungkap kembali serta mengkaji dari berbagai sudut pandang, atas pemikiran al-Sha'rani mengenai masalah tersebut beserta konteks sejarahnya guna memperoleh horizon pemikiran baru serta menemukan unsur-unsur di dalamnya yang masih relevan dengan upaya menangani masalah serupa di masa sekarang dan di masa depan

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah swt. atas perkenan, *hidāya* dan *tawfiq*-Nya, hingga tulisan ini dapat diselesaikan. Di samping itu, penulis juga mengucapkan terima kasih dan penghargaan yang setulus-tulusnya kepada berbagai pihak yang telah banyak membantu dalam penyelesaian tulisan ini, khususnya kepada:

1. Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta beserta seluruh staf, yang telah memberi dukungan, perhatian serta layanan administrasi dan akademik kepada penulis selama mengikuti studi.
2. Prof. Dr. H. M. Atho Mudzhar dan Prof. Dr. H. Machasin selaku promotor yang dengan penuh empati, ketekunan dan kesabaran telah memberikan bimbingan, dorongan, saran dan kritik konstruktif agar tulisan ini menjadi lebih sempurna.

3. Rektor IAIN Mataram yang telah memberikan kesempatan, motivasi dan dukungan kepada penulis guna menyelesaikan tulisan ini.
4. Para staf perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, perpustakaan Pesantren Tebuireng dan perpustakaan Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA) Tebuireng, yang banyak membantu penulis dalam menemukan referensi dan bahan-bahan yang penulis perlukan.
5. Istri dan putra-putri penulis, atas kesabaran, desakan dan dorongan moralnya untuk segera menyelesaikan tulisan ini.
6. Semua pihak yang juga telah memberikan bantuannya namun tidak mungkin namanya disebutkan satu per satu di sini.

Penulis juga amat gembira jika di antara para pembaca ada yang berkenan memberikan masukan, koreksi dan kritik demi lebih sempurnanya tulisan ini. Untuk itu penulis mengucapkan banyak terima kasih, teriring doa; “*djazākum Allāh ahsan al-djazā*”

Yogyakarta, Mei 2005

Miftahul Huda

ABSTRAK

JUDUL DISERTASI : **PLURALISME HUKUM ISLAM**: Studi atas Kitab *al-Mizān al-Kubrā* karya al-Sha'rāni (1492-1565).

PENYUSUN : Miftahul Huda

Disertasi ini disusun untuk mengkaji pokok-pokok pandangan al-Sha'rāni atas fakta keragaman mazhab hukum yang dituangkan dalam karyanya *al-Mizān al-Kubrā* beserta konteks historisnya dan perspektif hukum sebagai alat transformasi sosial.

Penelitian ini penting untuk menelaah kaitan antara hukum Islam dengan aspek epistemologi dan etika yang mendasarinya, karena menyangkut kedua hal itu, konsep hukum Islam pada umumnya bersifat skripturalistik dalam tafsiran yang amat literal dan dogmatis, sehingga diskursus hukum sering mengawang-awang dalam “imajinasi ilmiah” para ulama, tidak bisa merespons secara memadai atas kritik-kritik ilmiah serta tidak bisa menanggapi masalah kehidupan yang terus berkembang. Penelitian ini juga memiliki nilai praksis karena sumbangannya dalam penanganan masalah *ikhtilāf* yang di berbagai tempat masih menjadi faktor disharmoni sosial di antara kaum muslimin.

Untuk itu, dilakukan telaah isi (*content analysis*) atas karya tersebut serta karya al-Sha'rāni lainnya, agar ditemukan ide-ide kuncinya lalu disusun menjadi bangunan pemikiran yang utuh. Telaah historis juga dilakukan untuk melihat relevansi ide-idenya itu dengan semangat jaman. Penelitian ini menggunakan metode *historis*, *deskriptif* dan *analisis-sintesis*. Dengan metode *historis* diketahui bahwa pemikiran al-Sha'rāni memiliki korelasi dengan dinamika perjalanan hidup al-Sha'rāni sendiri yang berliku-liku dan situasi masyarakat saat itu. Dengan metode *deskriptif* pemikiran al-Sha'rāni dapat “diringkas” ke dalam empat kata kunci, yakni: keadilan dan kasih sayang Tuhan (sebagai pijakan teologis), harmoni sosial (sebagai visi sosial), realisme-pragmatis (sebagai model pendekatan aplikatif) dan personalisme (sebagai orientasi pengembangan moral-religius). Dan melalui metode *analisis-sintesis*, pemikiran al-Sha'rāni dikritik dengan ide-ide tandingan dan dinamika kehidupan umat, guna melakukan pendalaman dan penajaman konsep

Melalui karyanya tersebut, al-Sha'rāni berupaya menawarkan solusi alternatif atas masalah keragaman mazhab, yang secara garis besar terumuskan dalam butir-butir pemikiran sebagai berikut: *Pertama*, secara teologis, fakta keragaman mazhab justru harus dipandang positif sebagai takdir terbaik bagi umat ini. *Kedua*, secara religio-epistemologis, semua pendapat (mazhab) hukum yang disimpulkan *via* semua sistem *episteme* (yakni nalar *bayānī*, *burhānī* dan *'irfānī*) harus diterima, karena semuanya bersumber dari mata air syariat yang pertama (*'ain al-sharī'a al-ūla*). *Ketiga*, dalam aplikasinya, semua aturan syariat selalu terbagi dalam penjenjangan dari *tashdīd* hingga *takhfīf*, yang mengikat secara kontekstual berdasarkan relevansinya dengan realitas kehidupan. *Keempat*, pada prinsipnya aturan syariat berlaku secara personal. Dalam hal ini, kategorisasi perbuatan manusia ke dalam *al-ahkām al-khamsa* sesungguhnya lebih berhubungan dengan “sensitivitas moral” dalam situasi konkrit pada pemahaman general melalui analisis deduktif (*istinbāt*) atas teks-teks keagamaan.

Lewat ide-ide tersebut, al-Sha'rāni ingin mereorientasi pemikiran hukum dari pola yang lebih menekankan formalitas ke spirit religio-moralnya, dari keberagaman komunal menuju kesadaran individual, dari pandangan hukum yang statis kepada yang dinamis; dari ide kebenaran yang eksklusif dan elitis menjadi inklusif dan populis, dari

ketatnya ikatan terhadap mazhab kepada fajar kebebasan serta dari rumitnya pernik-pernik formalitas yang argumennya masih *debatable* ke hal yang lebih substansial, di mana status hukumnya telah jelas.

Dalam situasi umat dewasa ini, pemikiran al-Sha'rāni memiliki relevansi sendiri karena: *Pertama*, al-Sha'rāni telah membangun “payung teologis” bagi seluruh umat Islam, sehingga mereka bisa mengikuti mazhab yang mana pun dengan ketenangan hati disertai keyakinan bahwa mereka semua berada di atas kebenaran. *Kedua*, prinsip realisme-pragmatis yang digunakan akan membawa implikasi ganda yang penting; yaitu dorongan pengembangan teori hukum guna melayani tantangan perkembangan kajian ilmiah serta jaminan bahwa hukum yang berlaku adalah yang paling sesuai dengan realitas kehidupan. *Ketiga*, idenya yang lebih berorientasi pada pengembangan karakter individu sangat relevan di tengah *trend* melemahnya kontrol sosial serta menguatnya tuntutan otonomi moral individu (termasuk dalam aspek keagamaan).

Namun terhadap pemikiran al-Sha'rāni tersebut juga dapat diajukan sejumlah kritik: *Pertama*, aplikasi hukum yang sepenuhnya mengandalkan kesadaran moral individu hanya cocok jika setiap orang memiliki kesadaran untuk mematuhi. Tanpa kesadaran itu, adanya konsep hukum yang beragam justru bisa menimbulkan “anarki” dan kebingungan, terutama bagi masyarakat awam. *Kedua*, pemikirannya itu belum menampilkan visi transformatif pembentukan tatanan sosial yang dicita-citakan. Tanpa visi dan pesan untuk mewujudkannya, pemikiran al-Sha'rāni yang sangat akomodatif terhadap berbagai pendapat mudah diperalat untuk membela kemapanan (*status quo*) atau dijadikan legitimasi atas pilihan hukum yang tidak didasarkan pada keluhuran moral melainkan pada selera dan hawa nafsu. *Ketiga*, dalam realita, kategorisasi hukum berdasarkan prinsip *martaba mīzān* ternyata tidak selalu mudah, karena dalam banyak kasus, hal itu tergantung pada situasi dan sudut pandang yang digunakan.

Dari refleksi terhadap pemikiran al-Sha'rāni, dapat dikemukakan sebuah perspektif mengenai urgensi sebuah *Fikih Transformatif*, yang memiliki elemen dasar sebagai berikut: *Pertama*, pengembangan konsep hukum (Fikih) harus selalu bertolak dari visi sosio-moralnya yang utama agar setiap konsep hukum senantiasa memiliki landasan Etika yang kokoh sejalan dengan tujuan umum (*al-maqāṣid al-‘amma*) hukum syariat. *Kedua*, dalam pengembangan pemikiran hukum harus selalu dibuka kemungkinan terjadinya keragaman pandangan, baik dalam substansi maupun metodologinya dan keragaman pendapat itu harus dikelola dalam semangat menemukan solusi terbaik atas masalah yang dihadapi umat serta mendorong proses transformasi ke arah visi sosial yang dicita-citakan. *Ketiga*, stratifikasi ketentuan hukum dan penerapannya seharusnya tidak hanya dilihat dari tingkat kesulitan dalam menjalankannya, tapi lebih pada kedekatannya dengan visi idealnya. *Keempat*, implementasi hukum seharusnya tidak bertolak dari pembinaan moral keagamaan personal dengan pendekatan kasus per kasus melainkan lewat pendekatan komprehensif multi aspek termasuk dengan penciptaan suasana yang kondusif bagi terlaksananya aturan hukum pada tingkat individu. *Kelima*, implementasi hukum syariat, perlu memperhatikan pentingnya institusi publik yang baik dan dapat bekerja efektif. Hal itu karena jika berpegang secara ekstrem pada prinsip otonomi individu dalam segala aspek, maka di samping banyak kepentingan publik yang tidak terlindungi, hukum akan cenderung berubah statusnya hanya sebagai imbauan moral yang tidak memiliki “daya paksa” (*law enforcement*). Akibatnya, hukum tidak bisa memainkan secara efektif perannya yang strategis sebagai instrumen sosial untuk mengawal kebebasan individu, menjaga ketertiban (dalam interaksi) sosial dan sebagai alat rekayasa sosial.

PEDOMAN TRANSLITERASI

آ = '
 ب = b
 ت = t
 ث = th
 ج = dj
 ح = h
 خ = kh
 د = d
 ذ = dh
 ر = r

ز = z
 س = s
 ش = sh
 ص = ṣ
 ض = d
 ط = ṭ
 ظ = ẓ
 ع = '
 غ = gh
 ف = f

ق = q
 ك = k
 ل = l
 م = m
 ن = n
 ه = h
 و = w
 ي = y
 ة = a
 ات = āt

Vokal Pendek

' = a
 ' = i
 ' = u

Vokal Panjang

ا = ā
 و = ū
 ي = ī
 ى = ā
 ِي = ī

Diftong

او = au
 اي = ai

Kata Sandang

ال = al-
 وال = wa al-

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN REKTOR	iii
DEWAN PENGUJI	iv
PENGESAHAN PROMOTOR	v
NOTA DINAS	vi
KATA PENGANTAR	xii
ABSTRAK	xiv
PEDOMAN TRANSLITERASI	xvi
DAFTAR ISI	xvii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	10
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	11
D. Kajian Pustaka	12
E. Kerangka Teori dan Batasan Pembahasan	23
F. Metode Penelitian	27
G. Sistematika Pembahasan	29

BAB II *IKHTILĀF AL-FUQAHĀ'* DALAM PERSPEKTIF HISTORIS ...32

A. <i>Ikhtilāf al-Fuqahā'</i> : Arti dan Implikasi	32
1. Makna <i>Ikhtilāf al-Fuqahā'</i>	32
2. Implikasi <i>Ikhtilāf</i> bagi Kehidupan Masyarakat	38
B. Faktor Penyebab dan Respons Ulama	46
1. Faktor Terjadinya <i>Ikhtilāf</i>	46
2. Respons Terhadap Keragaman Mazhab Hukum	54
C. <i>Ikhtilāf al-Fuqahā'</i> dalam Wacana Hermeneutika	59
1. Kerangka Umum Pendekatan Hermeneutika	59
2. Pembentukan Hukum Islam dalam Tinjauan Hermeneutika	66
3. Khazanah Pemikiran Fikih: Perspektif Hermeneutika	71
4. Revitalisasi Tradisi <i>Ikhtilāf</i>	81

BAB III AL-SHA'RĀNI: FIGUR PEMBAHARU DALAM FIKIH DAN TASAWUF

A. Biografi dan Perkembangan Intelektual	86
1. Riwayat Hidup	86
2. Jelajah keilmuan	89
3. Memasuki Jalan Tasawuf	91
4. Berbagai Komentar tentang Pribadi al-Sha'rāni	97
B. Latar Sosio-historis Pemikiran al-Sha'rāni	100
1. Suasana Instabilitas Politik	100
2. Memburuknya Kondisi Sosial-ekonomi Masyarakat	106
3. Kehidupan Keagamaan	110

4. Tradisi Intelektual	113
C. Tantangan terhadap al- <u>Sha</u> 'rāni	117
1. Al- <u>Sha</u> 'rāni dan Ulama Fikih	117
2. Al- <u>Sha</u> 'rāni dan Kaum Sufi	118
D. Karya-karya al- <u>Sha</u> 'rāni	120
E. Gambaran Umum Isi <i>al-Mizān al-Kubrū</i>	124
1. Pendahuluan	124
2. Metode Pembahasan <i>Mizān</i>	128

BAB IV MEMBANGUN HARMONI SOSIAL DI TENGAH KERAGAMAN MAZHAB HUKUM

136	
A. Keluasan Lingkup Pengertian <i>Shari'a</i>	136
B. <i>Mizan</i> : Prinsip Penanganan Masalah <i>Ikhtilāf</i>	141
1. Justifikasi Kebenaran Semua <i>Mudjtahid</i>	141
2. Stratifikasi Semua Aturan <i>Shari'a</i>	147
3. Prinsip Personalisme dalam Implementasi Hukum	153
C. Argumentasi Konsep <i>Mizān</i>	158
1. Argumen Teks Keagamaan	158
2. Argumen Teologis	161
3. Argumen Historis: Teladan dari Para Ulama Terkemuka	166
4. Argumen Rasional	172
5. Argumen Moral	174
D. Implikasi Metodologis Konsep <i>Mizān</i>	176
1. Reformulasi Makna dan Prosedur <i>Tardjih</i>	176
2. Menolak <i>Nasakh</i> Historis	181
E. Pembelaan Terhadap Para Imam Mazhab	183

BAB V REORIENTASI FIKIH: DARI NALAR IDEALISTIK KE NALAR REALISTIK

188	
A. Justifikasi Tiga Sistem Episteme	191
1. Jalan Menuju Pengetahuan tentang <i>Shari'a</i>	191
2. <i>Kashf</i> sebagai Sumber Pengetahuan	200
3. Pandangan al- <u>Sha</u> 'rāni tentang Jalan Menuju <i>Kashf</i>	206
4. Hubungan antara Tradisi, Rasio dan Intuisi	209
B. Pragmatisme dalam Penerapan Hukum	214
C. Perubahan Hukum Mengikuti Perkembangan Situasi	220
D. <i>Idjtihād</i> dan <i>Taqīd</i> dalam Pengamalan Hukum	230

BAB VI DARI PLURALISME MENUJU TRANSFORMASI SOSIAL

234	
A. Hukum Transformasi Moral	234
1. Reintegrasi Hukum dan Moralitas	238
2. Hukum sebagai Indikator Moralitas	244
3. Meneguhkan Prinsip Otonomi Moral Individu	247
B. Hukum dan Spirit Pembebasan	253
C. Hukum dan Transformasi Sosial	264
D. Pluralisme Hukum dan Tantangan Masa Depan	274

BAB VII PENUTUP	282
A. Kesimpulan.....	282
B. Rekomendasi.....	287
DAFTAR PUSTAKA	290
RIWAYAT HIDUP	



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Bagi kaum muslimin, Hukum Islam (yang dalam istilah teknis akademiknya disebut *Fiqh*)¹ menempati posisi yang amat sentral, karena aturannya yang mencakup semua aspek kehidupan mereka.² Oleh karena itu, apa yang secara sederhana dinamai “Hukum Islam”, sesungguhnya akan lebih tepat lagi jika diapresiasi sebagai keseluruhan dari tata hidup religius dalam Islam itu sendiri.³ Lazimnya, setiap diskusi tentang hukum Islam selalu melibatkan keyakinan dan sikap keagamaan umat Islam yang paling mendasar. Hal itu karena dalam ajaran Islam, titah-titah Ilahi pada akhirnya memanasifestasikan diri secara kongkrit dalam bentuk seperangkat hukum-hukum tertentu dan bukan sekadar berupa perintah-perintah moral general yang abstrak⁴

Sebagai sebuah agama, Islam diyakini oleh pemeluknya memiliki nilai kebenaran absolut dan final, tetapi Fikih sebagai konsep aplikasinya, tidak dapat

¹Pandangan yang menganggap pengertian hukum Islam sebagai “terjemahan” dari istilah *Fiqh* seperti digunakan di sini, sekalipun cukup populer, namun tidak menjadi konvensi yang diterima oleh seluruh pakar Hukum Islam. Coulson misalnya mengartikan *Fiqh* sebagai jurisprudensi Islam sedangkan Anderson dalam salah satu karyanya melihatnya sebagai *Qānūn* atau perundangnagan negara. Sebagian ulama ada juga yang membedakan makna hukum Islam dalam konteks prinsip-prinsip umumnya (*Shari'a*) dan dalam konteks konsep teknis aplikasinya (*Fiqh*). Dalam kajian hukum modern, hukum dibedakan dari moral dari sisi legalitasnya, sehingga dalam konteks itu *Fiqh* belum bisa disebut sebagai hukum dalam pengertian yang sepenuhnya.

²Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam jurnal *Prisma* (Jakarta: LP3ES), nomer 4, Agustus 1975. Lihat pula Seyyed Hossein Nasser, *Islamic Life and Thought*. (Albany: State University of New York Press, 1981), hlm. 24-30.

³JND Anderson, *Islamic Law in Modern World* (New York University Press, 1959), hlm. 4; Bandingkan juga dengan D.B. McDonald, *Moslem Theology Jurisprudence and Constitutional Theories*, (New York University Press, 1907), serta Nasser, *Ideals and Realities of Islam* (London: George and Allen Unwin, 1966), hlm. 105-6.

⁴Nasser, *Islamic Life and Thought*, hlm. 24.

lepas dari pengaruh perubahan jaman dan *interplay* dengan situasi.⁵ Norma-norma keagamaan tersebut disimpulkan oleh para ulama melalui proses *idjtihād* dari sumber-sumber keagamaan (*al-maṣādir al-dīniyya*) yang secara tekstual ternyata sering berbeda satu sama lain. Dari gugusan informasi yang saling berbeda itu kemudian ditarik rumusan norma-norma hidup dengan menggunakan metodologi, pendekatan dan kaidah penafsiran (*tarīqa al-istinbāt*) tertentu.⁶

Sebagai hasil penafsiran yang senantiasa berkembang, lingkungan historis dan atmosfir sosio-kultur yang melingkupi pribadi para penafsirnya amat berpengaruh, baik terhadap pilihan referensi, metode dan pola pendekatan maupun kesimpulan akhir dari *idjtihād* tersebut. Hasil-hasil penafsiran tersebut kini menjadi perbendaharaan pemikiran hukum (*tharwa fiqhiyya*) yang luar biasa banyaknya dan sejumlah besar di antaranya dilestarikan dengan baik dalam karya-karya Fikih di berbagai lingkungan mazhab.

Luasnya *ikhtilāf* (perbedaan kesimpulan hukum di antara para ulama), sesungguhnya merupakan "berkah" bagi umat Islam, yaitu dengan tersedianya banyak alternatif cara mengamalkan ajaran agama yang bisa mereka pilih sesuai dengan kondisi masing-masing.⁷ Legitimasi mengenai hal ini sering disitir dari sebuah hadits Rasul: *ikhtilāf ummatī rahma* (perbedaan pendapat di antara umatku

⁵Ahmad Chatib, *Hukum Islam dan Perubahan Masyarakat* (Jakarta: Intermasa, 1980), hlm. 357-71. Lihat juga Yusuf Qaradhawi, *Ijtihad Kontemporer Kode Etika dan Berbagai Penyimpangannya*, terj. Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm 7-10.

⁶Kaidah-kaidah interpretasi ini dikenal dengan istilah *Uṣūl al-fiqh*. Deskripsi luas mengenai teori-teori interpretasi hukum dalam Islam, lihat al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fikih dan Penerapannya" dalam Tjun Sudjarman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Rosdakarya, 1994), hlm. 173- 208. Juga Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj Noorhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), khususnya Bab IV dan V (hlm 109-88).

⁷Ada dua pandangan dalam menyikapi fakta *ikhtilāf* ini. Kelompok pertama menolak *ikhtilāf* karena memandangnya sebagai *bid'a* dan menjadi penyebab kemunduran umat. Sedang pandangan kedua justru melihatnya sebagai bukti konkret bahwa sekalipun Islam berdiri kokoh di atas dasar keyakinan akan kebenaran mutlak, namun tetap memberikan ruang gerak yang luas bagi perkembangan pemikiran..

adalah karunia),⁸ sekalipun dari sudut pandang tertentu otentisitas hadits itu masih menjadi kontroversi.⁹ Akomodasi terhadap prinsip pluralitas hukum seperti itulah, antara lain yang menjadi salah satu jawaban mengapa hukum Islam dapat berkembang di lingkungan-lingkungan sosio-budaya yang sangat kontras sekalipun dalam waktu yang bersamaan. Sedemikian pentingnya kajian mengenai perbedaan pendapat ini dalam kajian hukum Islam, hingga bagi para ulama, kapasitas pemahaman yang memadai tentang *ikhṭilāf* menjadi tidak terelakkan. Mengutip peribahasa Arab klasik, Noel J. Coulson melukiskan betapa pentingnya pemahaman tentang *ikhṭilāf* tersebut; "Barangsiapa belum memahami seluk-beluk *ikhṭilāf*, niscaya tidak akan bisa merasakan aroma Fikih" (*man lam ya'rif al-ikhṭilāf lam ya'ṣumm rā'ihā al-fiqh*).¹⁰

Namun dalam realita, beragamnya konsep hukum tersebut, menimbulkan dilema-dilema tersendiri bagi umat Islam, baik secara individual maupun kolektif hingga sekarang.¹¹ Lahirnya mazhab-mazhab hukum yang menjadi salah satu bukti cemerlangnya aktivitas intelektual generasi awal umat Islam (khususnya abad I hingga III Hijriah), ternyata belakangan justru banyak menimbulkan efek yang tidak dikehendaki. Di antara konsekuensi yang paling serius adalah terganggunya suasana *ukhuwwa* di antara mereka dan munculnya berbagai kesulitan dalam merumuskan

⁸Misalnya seperti dinyatakan oleh al-Ṭabari dalam *Ikhṭilāf al-Fuqahā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, tt.), hlm. 6.

⁹Syekh Nasiruddin al-Albani, misalnya, menolak keras keabsahan hadits tersebut. Mengutip pandangan Allamah Subky mengenai hadits tersebut dia mengatakan "*Sanad da'if dan maudū'*-nya saja tidak ditemukan apalagi yang *ṣahīh*". Lihat Mun'im A Sirry, "Ke Arah Rekonstruksi Tradisi ikhtilāf", Jurnal *Ulumul Quran* (Jakarta: LSAF, no. 4 vol V 1994), hlm. 59.

¹⁰Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), hlm. 21.

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

bentuk respons bersama terhadap modernitas dengan tetap berpegang pada nilai fundamental ajaran agama yang mereka yakini.

Banyak faktor yang berpengaruh dalam hal ini, namun di antara yang terpenting adalah kekaguman yang berlebihan terhadap para *founding fathers* dan para tokoh mazhab, yang secara perlahan namun pasti, telah mengikis semangat kritik para ulama dan cenderung membatasi kegiatan intelektual mereka hanya pada upaya mengoleksi, memahami, mengembangkan, membela, membukukan dan kemudian menyebarluaskan pemikiran para imam mazhab itu.¹² Berkembangnya semangat sektarian ini berbanding lurus dengan kecenderungan melemahnya kreativitas dan semangat inovasi untuk menciptakan sesuatu yang baru.

Implikasi lainnya adalah menurunnya intensitas dialog intelektual lintas mazhab secara sehat. Lebih dari lima abad belakangan ini, sekalipun dunia mengalami perkembangan historis yang sangat dramatis di berbagai bidang, pemikiran para ulama hampir-hampir tidak beranjak dari isu-isu “pinggiran” yang sebenarnya telah dibahas oleh para ulama sebelumnya. Hingga sekarang banyak ulama yang masih suka menghabiskan energi untuk membahas berbagai kasus lama yang sudah diperdebatkan selama berabad-abad.

Dalam konteks kehidupan bermasyarakat, sikap intelektual seperti itu dengan sendirinya kian menyuburkan bibit konservatisme di segala bidang kehidupan dan memupuk semangat fanatisme sektarian yang amat destruktif. Dengan demikian, meskipun telah tersedia konsep hukum yang beraneka ragam, namun sebagian besar masyarakat tetap tidak dapat memperoleh manfaat yang berarti, karena secara kultural mereka terlanjur terdidik untuk secara apriori mengafiliasikan dirinya (d:

¹²Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm 132.

hanya mau berhubungan) dengan aliran pemikiran atau mazhab tertentu. Apa yang oleh Coulson digambarkan sebagai bentuk konflik dan ketegangan di dalam konsep-konsep hukum Islam yang ada, yakni antara prinsip kesatuan (*unity*) dan keragaman (*diversity*), tetap tidak terpecahkan.

Menanggapi keadaan tersebut sejumlah ulama berupaya melakukan terobosan dengan studi hukum lintas aliran, studi komparasi (*muqārana al-madhāhib*) serta *tardjīh*. Ibn Qudāma (w. 620 H/1223), seorang tokoh ulama mazhab Hanbali, adalah satu di antara perintis penting. Melalui *magnum opus*-nya, *al-Mughnī*, ia melakukan kajian kritis atas berbagai pandangan Fikih kemudian membandingkannya dengan pandangan tradisional yang berkembang di lingkungan mazhab Hanbali. Langkah ini diikuti oleh para ulama pada kurun-kurun sesudahnya.¹³ Sekalipun usaha tersebut merupakan langkah yang penting, tetapi dalam realitas ternyata belum cukup kuat untuk mengubah arus utama alam pikiran umat yang cenderung bernuansa sektarian dan terkotak-kotak secara ketat berdasarkan mazhab-mazhab yang ada.

Di sinilah masalahnya, bahwa pada tahapan aplikasi, kesahihan sebuah konsep hukum Islam ternyata belum cukup jika didekati hanya dari sisi *ṭarīqa al-istinbāt*-nya, melainkan perlu pendekatan lebih komprehensif, yang meliputi: (1) telaah komparatif dari sisi metode dan pendekatan dalam *istinbāt*-nya (2) kajian epistemologis, khususnya seputar masalah sumber pengetahuan mengenai hukum Islam yang dianggap absah, (3) kajian dari aspek filsafat moral di balik pengamalan hukum Islam serta obsesi religius orang-orang beriman, (4) analisis kritis dari perspektif historis dan sosio-kultur.

¹³Coulson, *Conflicts and Tensions* hlm. 33-4.

Al-Sha'rāni (898-973 H / 1492-1565) adalah seorang ulama yang telah berusaha mengapresiasi semua hal tersebut dan menuangkannya di dalam tesis-tesisnya secara komprehensif. Untuk mendukung tesisnya itu, ia menyertakan pula argumen yang berlapis-lapis, baik dari *naṣṣ* al-Quran, Sunnah, penjelasan kesejarahan maupun elaborasi rasional. Menurutnya, keragaman pemikiran dan pengamalan hukum dalam kehidupan umat bukan hanya merupakan realitas historis (*das Sein*) yang harus diterima, namun juga merupakan keharusan moral (*das Sollen*). Tentu saja agar apresiasi dapat dilakukan dengan baik, pemikiran tersebut terlebih dahulu harus dilihat secara *fair* sesuai tahapan perkembangan intelektual, tantangan dan situasi sosio-historisnya saat itu dan kemudian meletakkannya pada perspektif sekarang dan masa depan.

Bebepara aspek penting yang menjadi aksentuasi dalam pemikiran al-Sha'rāni adalah: *Pertama*, adanya upaya meneguhkan kaitan antara legalitas dengan Etika (antara *sharī'a* dan *ḥaqīqa*) dalam pengembangan teori dan aplikasi hukum Islam; dan kombinasi pendekatan epistemologis antara tradisi (*tradition*), rasio (*reason*) dengan *kashf* (*intuition*) pada sisi lainnya.

Melalui pendekatan Etika yang kuat, hukum Islam seharusnya tidak dipersepsi dan dihayati semata-mata sebagai norma yang bersifat formalistik, karena di samping membuat pengamalan ajaran agama menjadi kering dari muatan reflektif filosofis dan keharuan religius dalam ibadah kepada Allah, cara pandang yang sepenuhnya formalistik juga sering memunculkan klaim-klaim kebenaran (*truth claims*) dari kelompok tertentu yang dapat memicu konflik antar warga masyarakat.

Sekalipun aspek formalitas tidak boleh diabaikan dalam menjalankan setiap aturan syariat, namun setiap orang seharusnya berusaha meningkatkan intensitas dan

kedalaman penghayatan religiusitasnya dari waktu ke waktu sepanjang hayatnya. Dalam pandangan al-Sha'rāni, kedalaman penghayatan nilai etika religius itu tercermin dari pilihan konsep (mazhab) Fikih yang diamalkan masing-masing orang.

Kedua, konsepnya yang sangat akomodatif terhadap dinamika kultur sosial. Bagi al-Sha'rāni, historisitas Fikih merupakan hal yang secara fundamental memang harus diterima. Oleh karena itu, makna hukum Islam tidak boleh dibatasi hanya pada apa yang tertuang secara eksplisit dalam al-Quran dan Sunnah (*mā shahidat lahū al-sharī'a sharīhan*) atau pemikiran yang telah dikembangkan para *salaf al-ṣālih* generasi awal saja (sahabat dan *tābi'īn*), tetapi juga mencakup produk intelektual semua *mudjtahid*, yang sejalan dengan pesan universal syariat, sekalipun Nabi tidak pernah menyatakannya secara eksplisit (*wa in lam yuṣarriḥ bihī al-shāri'*).

Ketiga, keyakinan akan kebenaran kesimpulan hukum semua ulama *mudjtahid*, khususnya empat mazhab utama yang terus berkembang hingga kini. Menurutny, kesimpulan hukum semua *mudjtahid* tidak hanya bisa diterima dalam konteks kebenaran teoritiknya, tetapi pada level aplikasinya juga berada pada kedudukan yang setara. Dengan demikian, jika seseorang pada akhirnya mengamalkan suatu pendapat atau mazhab tertentu, maka hal itu bukan berarti pendapat itu satu-satunya yang benar sementara yang lain salah, melainkan pendapat itulah yang paling sesuai dengan kemampuan maksimal dan kondisi dirinya. Pandangan seperti ini berbeda dengan para ulama yang berpandangan bahwa jika terdapat banyak pendapat mengenai satu masalah, maka pada prinsipnya yang benar (atau yang paling benar) hanyalah satu.¹⁴

¹⁴ Amir Saied al-Zaybāri, *Kaifa Nakūnu Faqīhan. Mukhtaṣar Kitāb al-Faqīh wa al-Mutaafaqqih lil-Khaṭīb al-Baghdādy* (tt: Dār Ibn Hazm, tt.), hlm. 133.

Konsistensi sikapnya untuk membenarkan semua mazhab yang dikembangkan para imam *mudjtahid* menunjukkan obsesinya yang kuat untuk mengakomodasi semua bagian dari khazanah intelektual umat Islam demi tegaknya prinsip keadilan, nilai-nilai moral yang luhur serta spirit persaudaraan Islam (*ukhuwwa islāmiyya*) yang seluas-luasnya.

Keempat, adanya penghargaan yang tinggi atas otonomi, kebebasan dan tanggung jawab moral individu dalam memilih konsep Fikih yang hendak diamalkan. Seperti dituturkan dalam kitabnya, al-Sha'rāni menyatakan "Mazhab (Fikih) mana pun yang dipilih oleh seorang *muqallid* (penganut setia mazhab itu) dan kemudian dia amalkan dengan penuh kepatuhan dan keikhlasan niscaya akan mengantarkannya ke pintu sorga".¹⁵

Alasan lain untuk memilih al-Sha'rāni sebagai obyek penelitian ini, adalah pertimbangan sosio-historis. Al-Sha'rāni hidup dalam suatu masa di mana perjalanan sejarah kaum muslimin di seluruh dunia secara umum telah melewati masa-masa puncak dan telah berada dalam garis antiklimaks. Berbagai indikator dalam aspek politik, perekonomian, kehidupan keagamaan serta tradisi intelektual mengarah kepada kesimpulan seperti itu.¹⁶

¹⁵ Al-Sha'rāni, *al-Mizān al-Kubrā*, Juz I hlm.9.

¹⁶ Dari sudut luas wilayah teritorial sebenarnya kawasan negeri muslim saat itu justru sedang berada pada puncak kejayaan di mana tiga imperium (kerajaan Ottoman di Turki, kerajaan Safawiyah di Persia dan kerajaan Moghul di anak benua India) sedang menguasai sebagian besar benua Asia, sejumlah besar kawasan Eropa dan Afrika. Namun pada aspek-aspek lainnya seperti perkembangan tradisi intelektual, pendidikan, politik dan kemampuan ekonominya telah memasuki masa-masa suram yang untuk seterusnya tidak dapat dibendung lagi. Lihat Karen Armstrong, *Islam, Sejarah Singkat*, terj. Funky Kusnadi Timur (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002), hlm. 155-90. Bandingkan juga dengan M. Arkoun & Louis Gardet, *Islam Kemarin dan Hari Esok*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 94.

Sementara di Barat orang tengah menapaki era modernitas dengan penuh percaya diri dan sedang naik menuju pentas dunia,¹⁷ perjalanan sejarah umat Islam saat itu, khususnya yang dialami al-Sha'rāni di negerinya, justru mengalami kemunduran. Di samping karena faktor eksternal yang tidak kecil pengaruhnya, namun kondisi internal umat Islam sendiri memang saat itu telah mengalami kebangkrutan sosial, moral dan intelektual yang serius. Potensi intelektual yang terbelenggu oleh kebekuan tradisi mereka sendiri, meluasnya ancaman disintegrasi sosial akibat konflik antar negeri muslim yang memperebutkan sumber ekonomi, egoisme para elit politik serta mengerasnya pertentangan di antara penganut aliran-aliran pemikiran keagamaan yang berbeda.¹⁸

Mengenai alasan mengapa harus mengkaji *al-Mizān al-Kubrā* dan bukan karya al-Sha'rāni yang lain mengenai hukum, hal itu karena karya-karyanya yang lain dibuat sebelum *Mizān* sehingga *Mizān* dapat dipandang sebagai “puncak” kematangan pemikiran al-Sha'rāni mengenai masalah tersebut. Di samping itu juga terdapat petunjuk bahwa karya-karyanya yang lain juga turut digunakan untuk menopang apa yang dituangkan dalam *Mizān*. Hal itu dapat diketahui dari keberadaan karya-karya tersebut yang disebutkan secara eksplisit di banyak tempat dalam *Mizān*.¹⁹

¹⁷Sekalipun dengan penyebaran dan akselerasi yang tidak merata, secara umum perkembangan sejarah Eropa menuju ke arah itu. Gelombang *renaissance* ternyata juga merambah kawasan agama yang dipelopori oleh para tokoh humanis Kristen. Tiga topik utama yang menjadi jargon mereka waktu itu adalah superioritas akal (*ratio*) di atas keyakinan (tradisional); keunggulan potensi dan kebebasan individu atas otoritas organisasi (gereja); serta keunggulan peran amal perbuatan atas dogma-dogma agama. Lihat Edward Mc Nall Burn, *Western Civilization their History and their Culture* (New York: WW Norton & Inc. 1958), hlm. 416-7. Lihat juga Karen Armstrong, *Islam. Sejarah Singkat*, hlm 191-211.

¹⁸Sejauh ini tidak ditemukan indikasi ataupun informasi meyakinkan yang mengarah kepada kesimpulan bahwa al-Sha'rāni secara langsung telah mempelajari dinamika sosial yang berkembang di kawasan Eropa.

¹⁹Untuk pendalaman lebih lanjut mengenai topik-topik pembahasan tertentu, di beberapa tempat al-Sha'rāni menganjurkan pembaca *Mizān* untuk mengkaji karyanya yang lain. Misalnya

Dalam konteks situasi sekarang, di mana kaum muslimin juga menghadapi situasi yang nyaris sama di berbagai aspek kehidupan, ide-ide al-Sha'rāni sebagai respons terhadap suasana jamannya itu, rasanya amat relevan untuk ditengok kembali. Dengan mengkajinya secara mendalam, kaum muslimin dapat menarik banyak pelajaran sebagai bahan komparasi dan sumber inspirasi dalam memecahkan berbagai permasalahan umat di masa sekarang ini. Penelitian tentang ide-ide tersebut kian menemukan momentumnya karena sejauh ini pemikiran al-Sha'rāni yang menawarkan perspektif, ternyata juga belum banyak dikaji dan diapresiasi.²⁰ Oleh karena itu suatu klarifikasi, evaluasi, sistematisasi dan telaah serius terhadap ide-idenya itu sangatlah perlu, karena dari situlah dapat dipetik nilai-nilai signifikansi dan relevansi pemikiran al-Sha'rāni dengan segala kekuatan dan kelemahannya dalam konteks kehidupan masyarakat dewasa ini, esok hari dan di masa depan yang lebih jauh.

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini dimaksudkan untuk mengkaji pokok-pokok pandangan al-Sha'rāni atas fakta keragaman mazhab hukum sebagaimana yang dituangkan dalam karyanya, *al-Mīzān al-Kubrā* beserta tantangan historisnya, serta sebuah tinjauan dalam konteks hukum sebagai sarana transformasi sosial.

ketika menyinggung masalah prosedur *idjtiḥād*, kriteria *mudjtahid* dan ilmu-ilmu yang harus dikuasainya, dia menganjurkan untuk mengkaji karyanya *Maṣḥam al-Akbād fī Mawārid al-Idjtiḥād*. Demikian juga ketika menegaskan bahwa pembedaannya terhadap semua mazhab hukum bukan semata-mata atas dasar baik sangka (*ḥusn al-zann*), namun telah melalui proses penelitian yang cermat, dia menganjurkan untuk mengkaji karyanya yang lain, *al-Manḥadj al-Mubīn fī Bayān Adilla al-Mudjtahidīn (al-Mīzān al-Kubrā* juz I hlm 10-1).

²⁰Berdasarkan pengamatan penulis, karya al-Sha'rāni *al-Mīzān al-Kubrā* ini ternyata kurang mendapat apresiasi di kalangan masyarakat, termasuk di lembaga-lembaga pendidikan Islam seperti di pesantren dan lembaga kajian Islam lainnya. Sejumlah guru ngaji yang penulis temui mengatakan hal itu bukan karena kualitas karya itu yang diragukan tetapi lebih disebabkan oleh kekhawatiran terjadinya anarkisme pengamalan hukum Islam oleh mereka yang mengkajinya secara kurang cermat dan mengamalkannya tanpa penghayatan semangat moral religius seperti yang diinginkan al-Sha'rāni sendiri.

Untuk mengkaji secara lebih rinci, masalah tersebut dirumuskan dalam sejumlah pertanyaan sebagai berikut: (1) Bagaimana konstruksi pemikiran al-Sha'rāni mengenai pluralisme hukum ? (2) Apa alasan historis yang melatari pemikirannya mengenai pluralisme hukum ? (3) Bagaimana posisi pemikiran al-Sha'rāni tersebut jika dilihat dalam perspektif peran modern hukum sebagai sarana untuk melakukan transformasi sosial ?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

Di antara tujuan penelitian terhadap kitab *al-Mīzān al-Kubrā* adalah agar berbagai sisi dari karya intelektual tersebut dapat dikenal luas sehingga semakin banyak yang berkesempatan melakukan telaah kritis terhadapnya.

Telaah historis sekitar kehidupan al-Sha'rāni dan suasana sosio-kultur yang melingkupinya juga dilakukan untuk memahami kaitan antara ide-idenya itu dengan situasi dan tuntutan jamannya, sehingga dapat dikaji relevansi, kekuatan dan kelemahan pemikirannya itu ketika diletakkan dalam perspektif situasi dan kebutuhan masyarakat, baik selama masa hayatnya, masa sekarang ini maupun di masa depan.

2. Manfaat Penelitian

Lewat penelitian ini dapat dikaji, salah satu model solusi yang pernah ditawarkan oleh seorang *faqīh* terkemuka dalam menangani peliknya masalah polarisasi mazhab, baik dalam pemikiran maupun penerapannya dalam kehidupan umat, dengan implikasi sosialnya yang acap kali amat serius.

Dalam kajian keilmuan, khususnya dalam lingkup studi keislaman, penelitian ini memiliki arti penting untuk melihat lebih jauh titik-titik kaitan antara hukum

Islam dan aspek epistemologis dan etis yang mendasarinya, karena kajian-kajian hukum Islam (sejauh menyangkut kedua hal tersebut, yakni Epistemologi dan Etika) pada umumnya bersifat skripturalistik dengan pemaknaan yang amat literal dan dogmatis. Akibatnya, perkembangan pemikiran hukum sering mengawang-awang dalam “imajinasi ilmiah” para ulama, tidak bisa memberikan respons yang memadai atas berbagai kritik keilmuan yang muncul, serta tidak mampu menanggapi tantangan permasalahan kehidupan umat yang terus berkembang.

Melalui telaah ini juga dapat diketahui apakah teks-teks keagamaan (*al-muṣūṣ al-shar'iyā*) yang digunakan mendukung pandangannya itu bisa dianggap sah (khususnya dari segi ilmu *riwāya*). Masalah ini memiliki arti yang sangat penting, karena bagi umat Islam, yang berkepentingan untuk mengamalkan hukum syariat, keunggulan sebuah konsep hukum tidak hanya ditentukan secara fungsional dari relevansinya terhadap permasalahan hidup mereka atau pada kecanggihan argumen rasionalnya, namun juga otentisitas dan validitas dalil-dalil *naṣṣ* yang mendasarinya.

Penelitian ini juga bermanfaat untuk klarifikasi atas pemahaman yang berkembang di berbagai kalangan, baik terhadap materi pemikirannya itu, fakta penerapannya dalam kehidupan masyarakat, pribadi pencetusnya, maupun pada literatur referensi yang ada, agar suatu apresiasi intelektual yang lebih proporsional, kritis dan aktual bisa dilakukan. Dengan demikian akan dapat dilihat dengan lebih jelas signifikansi sumbangan pemikiran al-Sha'rāni bagi upaya memecahkan masalah *ikhtilāf*.

D. Kajian Pustaka

Diskursus mengenai *ikhtilāf al-fuqahā'* (perbedaan pemahaman para ulama mengenai hukum Islam), yang mengakibatkan terjadinya keragaman konsep hukum,

baik dalam pemikiran maupun penerapannya, sesungguhnya telah melewati lorong sejarah yang panjang, bahkan sepanjang sejarah perkembangan hukum Islam itu sendiri. Sikap ulama terhadap masalah ini pun amat bervariasi.

Secara teoretik timbulnya *ikhtilāf*, sesungguhnya bukan hanya wajar, tetapi juga sehat. Hal itu karena sejak Rasulullah saw. wafat (tahun 632 M), kaum muslimin tidak lagi memiliki referensi hidup mengenai ajaran keagamaan yang ketetapan hukumnya bisa dianggap mempunyai nilai kebenaran final dan absolut, hingga dalam masalah-masalah teknis yang detail. Para sahabat Rasul sendiri juga sering berbeda persepsi mengenai apa makna atau pesan utama yang sesungguhnya dikehendaki oleh Rasulullah saw. dalam sejumlah perkataan, tindakan dan sikapnya, bahkan ketika Rasul masih hidup bersama mereka.²¹

Pada era selanjutnya, pembahasan tentang *ikhtilāf* memunculkan disiplin khusus yang disebut '*ilm al-khilāf*'. Sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Azim al-Daib, kendati diskursus mengenai *ikhtilāf* baru dirumuskan menjadi sebuah disiplin ilmu khusus beberapa abad belakangan, namun secara substansial munculnya cukup awal, tidak jauh dari masa-masa permulaan kodifikasi Fikih ('*ahd al-tadwīn*').²²

Karya-karya ilmiah mengenai *ikhtilāf* dapat dikelompokkan menjadi dua kategori. *Pertama*, karya-karya yang mengkaji *ikhtilāf* dari sisi materi hukumnya, seperti berbagai pemikiran hukum mengenai shalat, zakat, haji, perkawinan,

²¹Di masa hidup Rasulullah saw perbedaan persepsi semacam ini sering terjadi. Misalnya dalam sebuah hadits yang cukup populer disebutkan bahwa ketika para sahabat hendak menempuh perjalanan menuju kampung Bani Quraizah, Rasul mengatakan: "Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka hendaklah jangan shalat hingga sampai di kampung Bani Quraizah". Ketika di perjalanan masuk waktu shalat ashar, sebagian sahabat tetap tidak shalat hingga sampai tujuan bahkan sampai waktunya habis. Mereka ini berpegang pada makna harfiah pernyataan Rasul tadi. Sementara kelompok sahabat lainnya menunaikan shalat di perjalanan itu. Mereka yang disebut belakangan ini berpendapat bahwa yang dimaksud Rasulullah saw sesungguhnya bukan melarang shalat di perjalanan itu, namun perintah untuk mempercepat langkah agar nantinya masih punya waktu shalat Ashar di tempat tujuan. Lihat Yusuf Qardhawi, *Fiqh Praktis bagi Kehidupan Moderen*, terj. Abdul Hayyi al-Kattani, dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hlm 84-6.

²²Siry, "Ke arah Rekonstruksi" hlm. 59-61.

perniagaan, pidana dan sebagainya, baik yang disertai perbandingan dalil dari masing-masing pihak atau tidak, juga baik yang meliputi pokok bahasan yang luas maupun yang hanya membahas topik-topik tertentu saja. Karya-karya yang tergolong dalam kategori ini, secara historis dapat dilacak ke belakang hingga awal-awal sejarah perkembangan *idjtihād*. Ada yang menyebut Imam Mālik bin Anas (93-179 H) dengan karyanya *al-Muwaṭṭa'* sebagai orang pertama yang menyusun karya tentang *ikhṭilāf*. Imam al-Awzā'ī (w. 157 H) menyusun kitab yang membantah kitab *Siyar* Imam Abu Ḥanifah, dan sebagai tanggapannya, salah seorang murid terbaik Imam Abu Ḥanifah, yaitu Abu Yusuf (w. 182/798) menyusun *al-Radd 'alā Kitāb Siyar al-Awzā'i*. Murid Imam Abu Ḥanifah yang lain, Muḥammad bin al-Ḥasan al-Shaibāni (w. 189/804) juga menyusun *al-Siyar al-Kabīr* dan *al-Hudjadj al-Mubayyina* yang menjelaskan perbedaan pola pemikiran ahli Fikih Medinah dan Irak. Masih banyak karya awal mengenai *ikhṭilāf* ini, termasuk *al-Umm* karya Imam Shāfi'i (w. 204/820).²³

Survai pustaka belakangan yang khusus mengkaji perbandingan konsep-konsep Fikih antara lain dilakukan oleh Frederick Kern di sejumlah museum dan perpustakaan di Barat dan Timur Tengah. Dari pelacakannya, yang dibatasi hingga tahun 600-an Hijriah, di mana sebagian masih berupa manuskrip (*makhṭūṭa*) dan tidak sedikit pula yang tidak utuh lagi, ditemukan setidaknya 12 karya, yaitu *Ikḥṭilāf al-Fuqahā'* (oleh Abu Dja'far al-Ṭahāwi, 229-321 H); *al-Tadḥīr* (oleh al-Qadūri, 362-428 H); *Ta'sīs al-Nazar* (oleh al-Dabbūsi al-Ḥanafī, w. 430 H); *al-Khilāfiyyāt* (oleh al-Baihāqi, al-Shāfi'i, 384-458 H); *al-Wasā'il fī Furūq al-Masā'il*

²³Muhammad Abu al-Fath al-Bayanuni, *Islam Warna-warni: Tradisi Beda Pendapat dalam Islam*. terj. Abdul Syukur dkk. (Jakarta: Hikmah, 2003), hlm. 174-5.

(oleh Ibn Djamā'a al-Shāfi'i, w. 493 H); *Hilya al-'Ulamā fi ikhtilāf al-Fuqahā'* (oleh Abu Bakar Muhammad bin Ahmad al-Shāshi al-Mustazhiri al-Shāfi'i, w. 507 H), *Manzūma* (oleh al-Nasafi al-Hanafi, w. 538 H); *al-Ṭarīqa al-Ridawiyya* (oleh Ridā al-Din al-Sarakhsi al-Hanafi 488-552 H), *al-Ishrāf 'alā Madhāhib al-Ashrāf* (oleh Abu Huraira al-Hanbali w. 555 H); dan *Taqwīm al-Nazar* (oleh Dahlan al-Shāfi'i w. 589 H).²⁴

Di samping yang telah disebutkan, masih banyak karya mengenai *ikhtilāf* yang terus bermunculan hingga kini, baik yang mencakup topik-topik pembahasan Fikih yang luas maupun yang hanya membahas topik-topik tertentu saja. Semua itu belum termasuk analisis komparatif yang selalu disertakan dalam literatur *tafsīr āyāt al-ahkām* (tafsir ayat-ayat hukum) dan Hadist hukum, seperti *al-Djāmi' li Ahkām al-Qurān* karya al-Qurṭūbi (w. 668 H), *Ahkām al-Qurān* karya Ibn al-'Arabi serta karya-karya komentar (*sharh*) atas Hadist hukum seperti *Subul al-Salām (sharh Bulūgh al-Marām)* karya al-Ṣan'āni dan *Fiqh al-Sunna* karya Sayyid Sabiq.

Kategori yang *kedua* adalah karya-karya yang tidak membahas perbedaan materi hukum melainkan berupa studi historis dan filosofis atas masalah *ikhtilāf*, misalnya yang berkaitan dengan latar belakang, faktor-faktor penyebab, sejarah perkembangan, bentuk-bentuk respons para ulama serta konsep-konsep alternatif yang ditawarkan untuk menangani persoalan tersebut. Beberapa karya tokoh intelektual kontemporer yang termasuk dalam kategori ini misalnya: (a) *al-Islām wa al-Ta'addudiyya: al-Ikhtilāf wa al-Tanawwu' fi Iṭār al-Wiḥda* karya Muhammad

²⁴Ibn Djarir al-Ṭabari, *Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, tt), hlm. 4-11 (Bagian Pengantar), hlm. 6.

Imarah.²⁵ (b) *al-Ṣahwa al-Islāmiyya baina al-Ikhtilāf al-Mashrū' wa al-Tafarruq al-Madhmūm*, karya pakar hukum Islam kontemporer Yusuf al-Qaradhawi.²⁶ (c) *Dirāsāt fi al-Ikhtilāfāt al-'Ilmiyya: Haqīqatuhā, Nash'atuhā, Asbābuhā wa al-Mawāqif al-Mukhtalafa minhā* karya Muḥammad Abu al-Faṭḥ al-Bayanuni.²⁷

Bertolak dari konsep kategorisasi di atas, kitab *al-Mīzān al-Kubrā* yang dikaji dalam penelitian ini, sebenarnya bisa masuk dalam kedua kategori tersebut sekaligus, karena di samping berisi perbandingan materi hukum Fikih (kategori pertama) beserta argumen yang mendasarinya, di situ juga disertakan pembahasan tentang pokok-pokok pandangan ontologisnya sekitar masalah *ikhtilāf*, dengan penjelasan yang cukup luas (kategori kedua). Hanya saja perhatian utama penelitian ini adalah pada aspek kedua dan bukan pada perbandingan materi hukumnya, kecuali hanya mengutip beberapa topik sebagai contoh pembahasan.

Dari segi sifat pembahasannya, karya-karya tentang *ikhtilāf* yang membahas materi hukumnya secara garis besar dapat dikelompokkan ke dalam tiga kategori sebagai berikut:

1. Deskriptif, yakni karya-karya yang hanya memaparkan segi pandangan-pandangan Fikih tanpa menjelaskan dalil, argumentasi dan analisis yang mendasarinya. Termasuk dalam kategori ini misalnya *Rahma al-Umma fi Ikhtilāf al-A'imma* karya Abu 'Abdillah Muḥammad bin 'Abdurrahman al-Dimashqi al-Shāfi'i. Seperti dikatakan penyusunnya, dalam karya yang

²⁵Edisi terjemahan karya ini dalam Bahasa Indonesia diterbitkan oleh penerbit *Gema Insani Press* Jakarta tahun 1999 dengan judul *Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan kemajemukan dalam Bingkai Persatuan.*

²⁶Edisi terjemahan karya ini dalam Bahasa Indonesia diterbitkan oleh Robbani Press, Jakarta tahun 2001 dengan judul *Gerakan Islam antara Perbedaan yang Dibolehkan dan Perpecahan yang Dilarang: Fiqhul ikhtilāf.*

²⁷Edisi terjemahan karya ini dalam Bahasa Indonesia diterbitkan oleh penerbit Hikmah Jakarta tahun 2001 dengan judul *Islam Warna-warni Tradisi Beda Pendapat dalam Islam.*

mencakup empat mazhab utama dalam Fikih ini memang sengaja tidak disertakan dalil dan analisisnya secara lengkap (*mudjarrada 'an al-dalīl wa'l-ta'līl*) agar isinya lebih mudah untuk dihafalkan para pembacanya.²⁸

Tidak disebutkannya semua dalil secara lengkap adalah semata-mata karena keinginan penyusunnya untuk menjadikan karyanya itu lebih ringkas, lebih mudah dipahami dan diamalkan oleh para pembacanya. Dengan kata lain, hal itu bukan karena penyusunnya tidak mendasarkan karyanya itu kepada ketentuan al-Quran, Sunnah dan dalil-dalil syariat lainnya melainkan karena untuk menyesuaikan dengan visi penulisan, kebutuhan jaman dan tradisi penulisan yang berkembang di masanya.

2. Eksplanatoris, yaitu karya-karya yang di samping memaparkan posisi pandangan Fikih yang berbeda-beda juga menjelaskan dalil-dalil serta argumentasi yang mendasari masing-masing pendapat tersebut. Namun di situ tidak disertai penilaian mengenai kekuatan dan kelemahan pendapat-pendapat yang ada atau penjelasan tentang pendapat yang cenderung dipilih oleh penulisnya. Karya al-Djaziri, *al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'a*, secara umum termasuk dalam kategori ini. Karya lebih awal yang juga tergolong dalam kelompok ini antara lain adalah *Bidāya al-Mudjtahid wa Nihāya al-Muqtaṣid* karya Ibn Rusḥd (w 595 H).
3. Eksplanatoris-Evaluatif, yaitu karya-karya yang disamping memaparkan berbagai pandangan Fikih, dalil-dalil dan argumen yang mendasarinya, juga disertai penjelasan tentang pendapat yang didukung penyusunnya, baik dengan memilih salah satu dari pendapat yang sudah ada, atau dengan

²⁸Abu 'Abdillah Muḥammad al-Dimashqi, *Rahma al-Umma fi al-Ikhtilaf al-A'imma* (Beirut: tt), hlm. 3-5.

mengemukakan alternatif lain; yang biasanya merupakan kombinasi unsur-unsur ideal dari berbagai pendapat yang sudah ada. Misalnya *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* karya Wahbah al-Zuhaili, seperti dikemukakan sendiri oleh penyusunnya:

Kadang kala juga saya sebutkan *tardjīh* (evaluasi untuk memilih yang lebih unggul) di antara banyak pendapat yang ada, sejauh yang saya ketahui, khususnya dalam menangani hadist-hadist yang *da'if*, atau pendapat yang dalam pandangan saya, lebih mencerminkan upaya mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kerusakan.²⁹

Dalam konteks kategorisasi tersebut, *al-Mizān al-Kubrā* karya al-Sha'rāni secara prinsip termasuk dalam kelompok yang terakhir (*eksplanatoris-evaluatif*), namun dengan telaah yang lebih cermat, akan terlihat adanya perbedaan fundamental dalam pemikirannya itu jika dibandingkan dengan sebagian karya ulama lainnya.

Pertama, dalam menetapkan konsep hukum yang lebih “unggul” itu al-Sha'rāni tidak menunjuk secara langsung kasus demi kasus mazhab Fikih tertentu yang menjadi pilihannya melainkan hanya menetapkan kriteria evaluasinya dan selanjutnya menyerahkan kepada orang yang bersangkutan (orang yang hendak mengamalkan) atau para ulama dan ahli fatwa (*mufīī*) untuk menetapkan (berdasarkan kriteria itu) mazhab hukum mana yang hendak diamalkan dan disosialisasikan di tengah masyarakat.

Menurut al-Sha'rāni, kriteria dalam menentukan konsep Fikih “terbaik” (yang wajib diamalkan oleh setiap muslim) tidak dititikberatkan pada hasil kesimpulan general dari analisis *ṭarīqa al-istinbāt* maupun prosedur yang lazim digunakan dalam *uṣūl fiqh*. Dengan mengesankan, al-Sha'rāni justru menonjolkan idenya yang

²⁹Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), Jilid I hlm. 10-11.

bernuansa dekonstruktif terhadap konsep Fikih dan *uṣūl fiqh* tentang keunggulan mutlak suatu pendapat terhadap yang lain.

Al-Sha'rāni menolak *tardjīh* dalam pengertian mengunggulkan atau membenarkan secara permanen pendapat hukum tertentu dengan menyalahkan pendapat lainnya. Menurut al-Sha'rāni, semua pendapat yang dapat dilacak muaranya pada sumber-sumber syariat (*wahy*) pada dasarnya adalah benar sekalipun disimpulkan dengan pendekatan yang berbeda-beda. Hal itu karena perbedaan di antara mazhab-mazhab itu bukan pada hal-hal yang substansial melainkan sekedar perbedaan sudut pandang dan pilihan metodologis saja. Oleh karena itu setiap individu yang telah mampu menjadi “dewasa” (secara intelektual dan moral religius) dipersilakan “mengukur dirinya sendiri” secara bertanggung jawab dengan memilih pendapat hukum yang paling proporsional bagi dirinya sejauh yang ia mampu menjalankannya, dan mengamalkannya dengan penuh keikhlasan sebagai bentuk ekspresi loyalitasnya terhadap Tuhannya.

Dalam pandangan al-Sha'rāni, pendapat mana pun dari mazhab yang ada; yang dipilih secara proporsional untuk diamalkan dengan ketulusan hati, semuanya akan membawa pengamalnya kepada petunjuk Allah swt dan akan mengantarnya ke pintu surga. Dengan demikian, penentuan pilihan Fikih tidak sepenuhnya bersifat elitis (hanya ulama tertentu yang berhak menentukan secara sepihak, kemudian diberlakukan secara seragam bagi semua warga masyarakat), tetapi dalam batas tertentu juga merupakan opsi bebas bagi masing-masing individu yang mengamalkannya. Dalam hal ini, prinsip “kemerdekaan” pribadi lebih dihargai dan otonomi moral setiap individu sangat dijunjung tinggi.

Pergantian mazhab hukum yang dilakukan secara tulus dan bertanggung jawab mengikuti dinamika perkembangan kesadaran religius justru sangat dianjurkan. Tidak ada mazhab yang dapat dianggap lebih benar dan lebih unggul secara mutlak dari lainnya dalam segala konteks ruang, waktu dan situasi. Pengamalan hukum merupakan dinamika yang cair dari ekspresi perkembangan religiusitas yang tidak boleh dibatasi dengan sekat-sekat aliran dalam Fikih.

Dua hal tersebut adalah sebagian di antara ciri penting pemikiran al-Sha'rāni dalam karyanya *al-Mīzān al-Kubrā*. Elaborasi lebih lanjut terhadap ide-ide pokok tersebut tentu lebih penting lagi. Namun dari pelacakan literatur (sejauh yang telah penulis lakukan), hingga saat ini ternyata belum banyak ditemukan karya ilmiah yang secara spesifik membahas pemikiran al-Sha'rāni mengenai pluralisme hukum. Kajian mengenai figur al-Sha'rāni pun belum begitu banyak. Kalaupun ada, biasanya pembahasannya lebih fokus pada ketokohan al-Sha'rāni dalam Tasawuf dan bukan pada statusnya sebagai seorang ahli hukum (*faqīh*). Mengapa hal itu bisa terjadi, ada sejumlah alasan hipotetis yang dapat dikemukakan:

Pertama, afiliasi al-Sha'rāni kepada mazhab Shāfi'i menyebabkan dia tidak dipandang sebagai pemikir orisinal. Tanpa kajian yang cermat terhadap ide-idenya, sepintas dia akan cenderung dilihat hanya sebagai seorang tokoh dalam mata rantai ulama pendukung mazhab Shāfi'i; yang kalah populer dibandingkan tokoh-tokoh pendahulunya dalam lingkungan mazhab Shāfi'i, seperti al-Nawāwi (w. 1277), al-Rāfi'i (w. 1226) atau al-Ghazāli (w. 1111). Padahal jika ditelaah lebih cermat, sebenarnya banyak pemikirannya yang orisinal dengan orientasi, metode dan pendekatan yang dikembangkannya sendiri secara khas.

sebenarnya banyak pemikirannya yang orisinal dengan orientasi, metode dan pendekatan yang dikembangkannya sendiri secara khas.

Kedua, pandangannya yang bernuansa dekonstruktif terhadap keamanan mazhab Fikih dianggap “berbahaya” (sekali pun dia sendiri dengan rendah hati menyatakan bermazhab Shāfi’i), terutama bagi mereka yang dengan kuat berafiliasi ke mazhab tertentu, karena hal itu dianggap berpotensi menimbulkan “anarki” dalam pengamalan hukum syariat di tengah masyarakat.

Ketiga, popularitas al-Sha’rāni sebagai sufi ternyata jauh lebih menonjol, hingga “menenggelamkan” pemikiran-pemikirannya mengenai hukum.³⁰ Padahal seperti dikemukakan oleh sejumlah pakar, orisinalitas ide-ide pembaharuannya dalam Fikih sebenarnya lebih banyak dan lebih monumental dari pada dalam Tasawuf. Karena karya-karya al-Sha’rāni dalam Tasawuf, bisa dikatakan hanyalah merupakan “catatan kaki”, sistematisasi, penjelasan lebih lanjut dan pembelaan atas karya-karya sufi besar terdahulu, khususnya Ibn ‘Arabi dengan *magnum opus*-nya, *al-Futūhāt al-Makkiya*.

Dalam *Ensiklopedi Islam Indonesia*, misalnya, elaborasi tentang al-Sha’rāni diberikan serba sedikit sebatas sisi biografis sekitar riwayat hidupnya, nama beberapa gurunya dan judul sebagian kecil karya-karyanya. Pemikiran al-Sha’rāni yang ditonjolkan di situ adalah sekitar konsep (epistemologis) kategorisasi ilmu pengetahuan ke dalam tiga kelompok, yaitu *‘ilm al-‘aql* (diperoleh melalui pemikiran); *‘ilm al-ahwāl* (diperoleh lewat *dhawq*); dan *‘ilm al-asrār* (diperoleh lewat *wahyu* atau *ilhām*). Dalam deskripsi singkat itu dijelaskan pula bahwa dalam

³⁰Hal ini antara lain terlihat dari penempatan figur al-Sha’rāni dalam peta sejarah pemikiran Islam di sejumlah literatur. Misalnya pada karya Abu al-Wafa al-Ghunaimi al-Taftāzani dalam karyanya *Dirāsāt fi al-Falsafa al-Islāmiyya* (Kairo: Maktaba al-Qāhira al-Hadītha, tt.). Di situ ketokohan al-Sha’rāni justru diletakkan pada bab III yang membahas Tasawuf dan bukan pada bab II yang membahas pemikiran hukum.

hal Fikih, al-Sha'rāni memposisikan diri sebagai seorang sufi moderat, yang menekankan pentingnya keseimbangan perhatian terhadap kehidupan duniawi (amal usaha) dan *ukhrāwi* ('ibāda).³¹

Dalam karya ensiklopedis lainnya, *Dā'ira al-Ma'ārif al-Islāmiyya*, pokok pembahasannya juga tidak jauh berbeda. Dijelaskan bahwa al-Sha'rāni berupaya mengkombinasikan Fikih dan Tasawuf, sehingga dalam teori-teorinya sedikit pun tidak tampak adanya ajaran-ajaran formal (*sharī'a*) yang ditolak (meskipun terdapat sejumlah dilema dan kontradiksi dalam tasawufnya itu).³² Penjelasan lebih lengkap mengenai berbagai hal tentang al-Sha'rāni juga dapat dilihat dalam *The Encyclopaedia of Islam*³³ dan *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*³⁴. Namun, khusus mengenai pemikirannya tentang hukum juga tidak banyak disinggung.

Karya ilmiah dalam bentuk buku yang secara khusus membahas al-Sha'rāni antara lain pernah disusun oleh Tawfiq Ṭawīl dalam karyanya, *al-Taṣawwuf fī Miṣr Ibān al-'Aṣr al-'Uṭhmānī, Imām al-Taṣawwuf: al-Sha'rāni*. Dalam karya ini sosok al-Sha'rāni dikaji tidak hanya riwayat hidupnya tetapi juga pemikiran dan kiprah sosial sepanjang hayatnya. Hanya saja, seperti tampak dalam judulnya, karya ini secara keseluruhan lebih menonjolkan posisi al-Sha'rāni sebagai tokoh kaum sufi dan bukan sebagai seorang *faqīh*.³⁵

Dengan mengungkap kembali pokok-pokok pemikirannya secara lebih fokus, sistematis dan kritis serta mendialogkan dan meletakkannya pada perspektif situasi kehidupan masa kini, akan terbuka banyak horison pemikiran baru dalam diskursus

³¹“Sya'rāni” dalam *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992).

³² “Al-Sha'rāni” dalam *Dāira al-Ma'ārif al-Islāmiyya* jilid 13 hlm 311-4.

³³ “Al-Sha'rāni” dalam *The Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: Brill 1997).

³⁴ “Al-Sha'rāni” dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner and Sons, 1954).

³⁵Tawfiq Ṭawīl, *al-Taṣawwuf fī Miṣr Ibān al-'Aṣr al-'Uṭhmānī. Imām al-Taṣawwuf fī Miṣr: al-Sha'rāni* (Kairo: al-Hai 'a al-Miṣriyya, tt.).

hukum Islam dan aplikasinya di tengah kehidupan umat. Signifikansi dan relevansi pemikirannya bagi kehidupan masyarakat dewasa ini serta kelangkaan karya keserjanaan (*scholarly works*) mengenai al-Sha'rāni itulah (lebih spesifik lagi mengenai pluralisme hukum), yang ingin diisi oleh penelitian ini.

E. Kerangka Teori dan Batasan Pembahasan

Dalam studi Etika, *pluralisme* antara lain diartikan sebagai suatu paham bahwa dalam kehidupan manusia terdapat sejumlah sifat atau perilaku yang secara intrinsik memang memiliki nilai kebaikan dan *summum bonum* (nilai kebaikan tertinggi, *the ultimate goodness*) pada setiap orang terletak pada kesungguhannya dalam mengerahkan kemampuan terbaiknya untuk mewujudkan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan baik tersebut dalam dirinya, dalam kehidupan sehari-hari.³⁶

Dari pengertian yang dijelaskan di atas, ada tiga hal yang perlu digarisbawahi: *Pertama*, bahwa keragaman bentuk perilaku manusia yang bisa dianggap sebagai kebajikan tidak hanya dilihat sebagai sebuah kenyataan tetapi juga sebagai keharusan moral. *Kedua*, bahwa nilai kebaikan dari setiap perbuatan manusia tidak semata-mata ditentukan dari bentuk lahiriahnya, namun pada korelasi antara bentuk formal dengan kesungguhannya dalam mengerahkan kemampuan terbaiknya. *Ketiga*, atas dasar kedua hal tersebut maka aspek formal dari perbuatan baik adalah bersifat relatif sesuai dengan relativitas kondisi orang yang menjalankannya. Oleh karena itu dalam aspek tertentu, paham pluralisme sangat erat kaitannya dengan dua paham Etika lainnya yakni *subyektivisme* dan *relativisme*.³⁷ Dalam penelitian ini, pengertian dasar tentang Pluralisme tersebut digunakan sebagai titik tolak dalam

³⁶Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes and NobleBook, 1931), hlm. 85. Bandingkan juga dengan Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield, Adam & Co, 1971), hlm. 98.

³⁷Angeles, *Dictionary of Philosophy*, hlm. 85.

mengkaji pemikiran al-Sha'rāni mengenai *ikhtilāf* sebagaimana yang dikemukakan dalam karyanya *al-Mizān al-Kubrā*.³⁸

Ikhtilāf al-fuqahā adalah perbedaan konsep hukum yang disimpulkan para ulama lewat *idjtihād* mereka; yakni aktivitas intelektual yang dilakukan para ahli hukum (secara individual atau kolektif) untuk menggali konsep-konsep norma hukum (*Fiqh*).³⁹ Mengenai penyebab terjadinya *ikhtilāf*, Wahbah al-Zuhaili menyebut enam faktor, yaitu (1) perbedaan pemahaman dan pilihan dalam hal arti kosa kata tertentu dalam bahasa Arab, (2) perbedaan sumber *riwāya* yang digunakan, (3) perbedaan jenis sumber materiil yang dipakai, (4) pemakaian kaidah *uṣūl* yang berbeda (5) penerapan metode *qiyās* serta (6) timbulnya problematika *ta'arud* dan *tardjih* di antara sumber-sumber hukum (*dalil*) yang ada.⁴⁰ Para ulama mengembangkan sistematikanya sendiri-sendiri dalam kajian yang lebih detail.

Semua yang telah disebutkan di atas belum termasuk faktor hermeneutika yang kurang tersentuh kecuali dengan isyarat yang samar-samar. Namun dari banyaknya faktor yang berpotensi menimbulkan *ikhtilāf*, dapat ditarik sebuah pengertian bahwa sesungguhnya perbedaan itu sangat sulit dihindari dan memang seharusnya dianggap sebagai sesuatu yang wajar. Seperti dinyatakan Seyyed Hossein Nasser, bahwa sebagai agama yang dianut tidak hanya masyarakat negeri tertentu saja melainkan tersebar di seluruh belahan dunia, Islam justru harus lebih

³⁸ Hal itu karena dalam pandangan al-Sha'rāni keragaman pemikiran dan pengamalan hukum Islam tidaklah hanya merupakan kenyataan historis yang ditemukan dalam kehidupan masyarakat sepanjang sejarah, namun sekaligus juga merupakan keharusan moral yang keberadaannya bisa dijelaskan dari berbagai sudut pandang, termasuk dalam perspektif kajian keagamaan.

³⁹ Al-Baidāwi mendefinisikan *Idjtihād* sebagai upaya mengerahkan segenap kemampuan guna menggali hukum-hukum agama (*istifrāgh al-djuhd fi dark al-ahkām*). Seperti dikutip Ibrahim 'Abbās al-Dharwy, *Teori Ijtihad dalam Hukum Islam*, terj. HS Agil al-Munawwar (Semarang, Dimas, 1983), hlm. 7-10. Lihat juga Muhammad Abu Zahra, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 379. Muhammad Khalid Mas'ud, "Nature of Islamic Law" dalam HS Bhatia (ed.) *Studies in Islamic Law and Society* (New Delhi: Deep & Deep Publication, 1989), hlm. 33-49.

⁴⁰ al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islāmi* hlm. 69-71.

memperhitungkan (dan mengapresiasi) kemungkinan terjadinya interpretasi yang beragam mengenai konsep-konsep hukumnya.⁴¹

Dengan demikian agenda yang penting bukanlah membendung atau mencegah terjadinya perbedaan pendapat itu melainkan menemukan konsep terbaik untuk mengelola perbendaharaan pemikiran hukum (*tharwa fiqhiyya*) yang jumlahnya demikian banyak dan terus bertambah seiring perkembangan pemikiran umat Islam.

Secara keseluruhan penelitian ini tidak diarahkan kepada aspek komparasi materi hukumnya, kecuali dengan menyebut beberapa kasus sebagai ilustrasi dan contoh pembahasan. Fokus perhatian penelitian ini adalah pada konsep pengelolaan (model “manajemen konflik”) atas keragaman Fikih beserta argumen yang dibangun al-Sha’rāni, melalui pendekatan *Uṣūl al-fiqh* dan *Etika*.

Uṣūl al-Fiqh, seperti dijelaskan Hassan Hanafi, adalah disiplin ilmu yang membahas (prosedur) penalaran hukum-hukum agama dari sumber-sumbernya.⁴² Al-Taftazani mendefinisikan *uṣūl al-fiqh* sebagai ilmu pengetahuan yang membahas dasar-dasar hukum syariat, yang berupa prinsip-prinsip umum dan prosedur penalarannya dari prinsip-prinsip tersebut.⁴³ Dalam disiplin ini dibahas berbagai masalah seperti kualifikasi *mudjtahid*, sumber-sumber hukum berikut prosedur verifikasi, seleksi serta pemahaman maknanya. Namun dalam penelitian ini tinjauan *uṣūl al-fiqh* hanya difokuskan pada pandangan al-Sha’rāni mengenai sumber-sumber pengetahuan tentang hukum yang dapat diterima, serta untuk melakukan evaluasi

⁴¹Seyyed Hossein Nasser. *Menjelajah Dunia Modern* terj. Hasti Tarekat (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 57.

⁴²Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyya* (Mesir: Maktba al-Injliz al-Misriyya, tt.), hlm. 61-2.

⁴³Al-Taftazani, *Dirāsāt fi al-Falsafa al-Islāmiyya* hlm. 98. Kajian kritis mengenai sejumlah kelemahan metodologis dari *Uṣūl al-fiqh* antara lain dapat dilihat pada tulisan Muhammad Sa’ied al-Asymawi, “Fikih Islam” dalam Heijer, Johannes den .et.al. (eds) *Islam Negara dan Hukum*, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 124-6.



atas kesahihan dalil-dalil *naşş* yang digunakan untuk mendukung teorinya itu lewat verifikasi pada sejumlah literatur “standar” (misalnya *al-kutub al-sitta*)

Dari kajian tersebut dapat diketahui pokok pikiran al-Sha’rāni berkaitan dengan sejumlah permasalahan epistemologis yang penting,⁴⁴ seperti, bolehkah rasio dan atau intuisi dijadikan dasar penetapan hukum dan bagaimana kedudukan serta hubungannya satu sama lain. Jawaban terhadap pertanyaan tersebut pada gilirannya akan berguna untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan berikutnya, seperti apakah semua hasil *idjtihād* bisa dibenarkan; serta metode penalaran hukum apa saja yang boleh digunakan untuk menggali dan menemukan hukum.

Tinjauan Filsafat di sini dibatasi hanya pada lingkup *Etika*,⁴⁵ atau Filsafat Moral. Telaah dari perspektif filsafat moral misalnya digunakan untuk mengidentifikasi dan mengkonstruksi jawaban al-Sha’rāni mengenai sejumlah masalah etika yang penting berkaitan dengan penerapan hukum syariat, seperti: Ukuran-ukuran apakah yang seharusnya digunakan untuk menilai (dan memilih) konsep Fikih yang hendak diamalkan; bolehkah (dalam arti bisa dibenarkan secara moral) seseorang dengan sengaja memilih-milih mazhab Fikih yang “ringan-ringan” saja dalam situasi yang “normal” saja, atau bolehkah berganti-ganti mazhab tanpa alasan tertentu.

⁴⁴*Epistemologi* adalah bagian dari filsafat yang membahas hakekat, asal usul, struktur, metode dan validitas pengetahuan. Lihat Angeles, *Dictionary of Philosophy* hlm. 78. Lihat juga Runes, *Dictionary of Philosophy* hlm 94.

⁴⁵*Etika* adalah cabang dari filsafat yang mengkaji masalah nilai baik dan buruk dalam arti susila. Secara detail, penggunaan istilah *Etika* (khususnya dalam bahasa Indonesia) menyiratkan berbagai bias makna. Akan tetapi pengertian yang digunakan di sini adalah etika sebagai cabang kajian filsafat; yaitu ilmu tentang baik/buruk ketika berbagai kemungkinan etis (asas dan nilai-nilai tentang apa yang dianggap baik dan buruk) yang telah diterima begitu saja oleh masyarakat, dijadikan kajian yang sistematis dan metodis. Etika dalam pengertian inilah yang juga disebut sebagai *filsafat moral*. Lihat K. Berten, *Etika* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993) hlm. 4. Lihat juga Angeles, *Dictionary of Philosophy* hlm. 82 dan juga Runes, *Dictionary of Philosophy* hlm. 98.

Dari telaah fundamental seperti itu akan diperoleh perluasan wacana mengenai hukum Islam dari berbagai sudut pandangnya, guna melengkapi kajian-kajian yang sudah ada. Perspektif semacam itu juga sangat berguna dalam kajian *fiqh muqāran* (perbandingan hukum) yang sangat banyak refrensinya.

F. Metode Penelitian

Studi ini didasarkan pada telaah pustaka (*library research*). Sumber primernya adalah karya al-Sha'rāni, *al-Mīzān al-Kubrā*, dengan mengutamakan analisis isinya (*content analysis*) dan satu karyanya yang lain *Kashf al-Ghumma 'an Djamī' al-Umma* yang dari aspek isi maupun pola pembahasannya dapat dianggap sebagai “saudara kembar” dari *Mīzān*. Karyanya mengenai Tasawuf, *al-Minah al-Saniyya* juga menjadi acuan untuk mengetahui pandangannya mengenai sejumlah topik mengenai Tasawuf. Sedangkan sumber sekundernya terdiri dari berbagai karya mengenai *ikhtilāf*, terutama *Bidāya al-Mudjtahid wa Nihāya al-Muqtaṣid* (karya Ibn Rushd), *Dirāsāt fi al-Ikhtilāfāt al-'Ilmiyya: Haqīqatuhā, Nash'atuhā, Asbābuhā wa al-Mawāqif al-Mukhtalafa minhā* (karya al-Bayanuni), *Al-Islām wa al-Ta'addudiyya: al-Ikhtilāf wa al-Tanawwu' fi Itār al-Wihda* (karya Muhammad Imarah), *Al-Ṣahwa al-Islāmiyya baina al-Ikhtilāf al-Mashrū' wa al-Tafarruq al-Madhmūm*, (karya Yusuf al-Qaradhawi) serta *Al-Taṣawwuf fī Miṣr Ibān al-'Aṣr al-'Uthmānī, Imām al-Taṣawwuf: al-Sha'rāni* (karya Tawfiq Ṭawīl).

Bagian dari *al-Mīzān al-Kubrā* yang menjadi fokus penelitian ini adalah pemikiran al-Sha'rāni dalam menangani masalah keragaman mazhab hukum. Metode yang digunakan meliputi metode-metode *deskriptif*, *historis*, dan *analisis*

sintesis. Metode *deskriptif*⁴⁶ digunakan untuk “mengelola” secara sistematis data pemikiran al-Sha’rāni dalam *al-Mīzān al-Kubrā*. Data tersebut diverifikasi pada sumbernya, disusun kembali secara sistematis sesuai dengan bingkai pemetaan masalah yang sedang dikaji untuk memilih bagian tertentu dari apa yang terdapat dalam karya tersebut, yang sungguh-sungguh berkaitan dengan tema pembahasan tentang pluralisme hukum.⁴⁷

Metode *historis*,⁴⁸ digunakan untuk melacak kaitan ide utama al-Sha’rāni tentang dengan *historical setting* yang menyertai pembentukannya. Secara eksternal, melalui metode ini diselidiki situasi yang menguasai langit sejarah saat itu, berkenaan dengan dinamika sosial, ekonomi, politik serta tradisi keagamaan dan intelektualnya, sedangkan secara internal yang dikaji adalah perjalanan hidup al-Sha’rāni, latar belakang keluarganya, pendidikan yang dijalani, interaksi intelektual dan sosial dengan para tokoh di jamannya dan faktor subyektif yang lain.⁴⁹

Metode *analisis-sintesis* digunakan untuk memusatkan pemikiran al-Sha’rāni agar menjadi data yang lebih teratur dan (dengan demikian akan) lebih bermakna, lalu dipertajam lagi dengan menampilkan sejumlah kritik, baik yang berasal dari reaksi tokoh ulama sejamannya maupun dengan melihat relevansinya terhadap

⁴⁶Masri Singarimbun dan Sofian Efendi *Metode Penelitian Survei* (Jakarta: LP3ES, 1989), hlm. 4. Juga Husaini Usman dan P Setia Akbar, *Metode Penelitian Sosial* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), hlm. 4.

⁴⁷Metode deskriptif yang dimaksudkan di sini tidak hanya berupa kegiatan pengumpulan, penyusunan dan kemudian klasifikasi data melainkan juga mencakup analisa dan interpretasi data yang diperoleh, baik melalui *reasoning* induktif maupun *reasoning* deduktif. Untuk lebih jelasnya lihat Kusmin Busyairi, “Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Kalam” dalam M. Masyhur Amin (ed.) *Pengantar Kearah Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama*. (Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1992), hlm. 65.

⁴⁸Metode Historis adalah suatu metode penyelidikan yang kritis terhadap keadaan, perkembangan dan pengalaman di masa lampau serta menimbang secara teliti bukti-bukti validitas dari sumber sejarah dan interpretasi dari sumber keterangan. Lihat Muhammad Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1985), hlm. 55.

⁴⁹Anton Baker & Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* hlm. 64. Lihat juga juga Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah Dasar Metoda Teknik* (Bandung: Tarsito, 1994), hlm. 132.

situasi kehidupan umat dewasa ini. Dari kombinasi tinjauan atas tesis-tesis al-Sha'rāni sendiri dengan kritik-kritik tersebut akan diperoleh tinjauan yang lebih tajam dan komprehensif mengenai pluralisme nukum hingga ditemukan konsep alternatif yang menjadi salah satu tujuan dari penelitian ini.

Penelitian ini bersifat *kualitatif* sehingga strategi dan pendekatannya adalah *induktif-konseptualisasi*. Analisis datanya bersifat tentatif, sehingga selama penelitian berlangsung senantiasa terbuka kemungkinan mengadakan penyesuaian dan penyempurnaan bingkai pemetaan masalah sejalan dengan temuan data yang mengharuskan dilakukannya modifikasi tersebut.

G. Sistematika Pembahasan

Pembahasan dalam penelitian ini disusun secara berurutan dalam bagian-bagian sebagai berikut:

Bab pertama, sebagai pendahuluan, berisi deskripsi umum mengenai penelitian ini, meliputi latar belakang penelitian, pokok-pokok permasalahan yang menjadi perhatiannya; tujuan dan kegunaannya, kajian terhadap literatur yang sudah ada serta metode dan rancangan sistematika laporan penelitian yang hendak digunakan. Penjelasan mengenai hal-hal tersebut sangat penting untuk dipaparkan terlebih dahulu sebelum memasuki berbagai pembahasan selanjutnya guna memberikan gambaran umum tentang visi dan arah penelitian ini.

Pada bab kedua, dipaparkan sebuah perspektif umum mengenai *ikhtilāf al-fuqahā'*. Diawali dengan kajian tentang arti dan implikasi pluralisme hukum di tengah masyarakat, bagian ini dimaksudkan sebagai orientasi awal mengenai tema tersebut sebelum membahasnya secara lebih rinci pada bab-bab berikutnya. Pada bagian ini disertakan pula sebuah tinjauan terhadap ajaran keagamaan yang dewasa

ini kian menjadi perhatian para pakar baik di Timur maupun di Barat; yakni perspektif *hermeneutika*. Tinjauan tentang “seni” memahami teks ini dimaksudkan untuk memberikan pengantar yang lebih luas mengenai faktor terjadinya *ikhtilāf* sebelum pembahasan tentang pemikiran al-Sha’rāni pada bab-bab berikutnya.

Bab ketiga, berisi tinjauan umum perjalanan hidup al-Sha’rāni dan situasi jamannya, baik kondisi sosial politik, ekonomi, tradisi intelektual dan keagamaan saat itu, karya ilmiah yang dihasilkan serta kiprah historis yang telah dilakukan sepanjang hidupnya. Telaah kesejarahan ini dimaksudkan untuk melacak faktor sosio-historis yang secara potensial turut mempengaruhi proses pembentukan pemikirannya mengenai pluralisme hukum. Sebagai introduksi awal terhadap kitab *al-Mīzān al-Kubrā*, pada bab ini disertakan pula uraian sekilas tentang isinya, pola pembahasan dan contoh-contoh pembahasan yang terdapat di dalamnya.

Bab keempat, kelima dan keenam merupakan paparan tematik, deskripsi sistematis dan telaah kritis terhadap ide al-Sha’rāni mengenai pluralisme hukum sebagaimana yang dituangkan dalam *al-Mīzān al-Kubrā*. Ketiga bab tersebut tidak membahas sebuah tema sentral secara kronologis melainkan berisi paparan terpisah yang kesemuanya merupakan penjelasan lebih lanjut atas bagian akhir dari bab ketiga. Pada bab keempat pembahasan diarahkan pada konsep utama al-Sha’rāni mengenai pola “manajemen konflik” yang ditawarkan guna menyikapi munculnya pandangan hukum yang berbeda-beda. Bab kelima berisi pembahasan tentang gagasan dan keinginan al-Sha’rāni untuk melakukan reorientasi pengembangan Fikih ke arah yang lebih dekat dengan realitas. Sedangkan bab keenam berisi pembahasan tentang percikan pemikiran al-Sha’rāni dari sudut fungsi hukum sebagai instrumen transformasi sosial.

Suatu tinjauan komprehensif semacam itu, diperlukan untuk memotret karya al-Sha'rāni tersebut dengan berbagai dimensinya secara apa adanya tanpa disertai praduga-praduga intelektual dan keagamaan "tradisional" yang seringkali menghinggapi para pengkaji hukum Islam dari kalangan umat Islam sendiri. Tinjauan seperti itu amat penting, karena salah satu corak yang menonjol dari pemikiran al-Sha'rāni itu adalah adanya upaya untuk mengintegrasikan kembali nilai-nilai moral religius yang *genuine* dan otentik ke dalam konsep *legal norm*-nya. Tanpa apresiasi yang baik atas aspek moral ini orang mudah terperangkap dalam pandangan *apriori* (baik eksplisit maupun implisit) terhadap karya-karya al-Sha'rāni dan karya sejenisnya yang sudah terlanjur dianggap kontroversial.

Bab ketujuh, berisi pokok-pokok kesimpulan dan rekomendasi yang menjadi penutup pembahasan.

BAB VII PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam sejarah Islam secara keseluruhan, ketokohan al-Sha'rāni mungkin tidak terlalu menonjol, namun jika berbagai pemikirannya dikaji secara mendalam, akan terlihat bahwa sesungguhnya dia adalah sosok besar yang telah menawarkan ide-ide penting, baik dalam Fikih maupun Tasawuf.

Kondisi sosial yang melatari kehidupannya, merupakan episode kelam dalam sejarah negerinya, Mesir. Rentetan wabah penyakit menular, gejolak politik, kebangkrutan perekonomian dan bidang-bidang lainnya, serta ketidakpedulian kaum elit terhadap rakyat kecil yang hidup sengsara, semua disaksikan langsung sepanjang hayatnya hingga menanamkan kesan mendalam dalam jiwanya dan mempengaruhi pemikiran, karakter, sikap politik dan visi sosialnya. Dalam posisinya sebagai *faqīh*, yang paling membuatnya prihatin adalah berkembangluasnya sikap sektarian berdasarkan mazhab hukum. Di samping mendatangkan konflik, sektarianisme juga membuat umat Islam “kehabisan darah” akibat pergulatan internal yang tiada hentinya, menghamburkan waktu dan energi untuk memperdebatkan topik-topik usang yang kurang bermanfaat, serta menimbulkan kesulitan bagi umat yang sesungguhnya tidak perlu.

Melalui *al-Mīzān al-Kubrā*, al-Sha'rāni menawarkan sebuah cara pandang terhadap masalah keragaman mazhab tersebut. Jika banyak ulama menangani *ikhtilāf* dengan menyajikan karya komparatif-deskriptif atau komparatif-evaluatif

ada. Dia juga menyiapkan solusi teoretis bagi persoalan dualisme dan pluralisme kebenaran yang timbul dari sikapnya tersebut.

Tanggapan al-Sha'rāni terhadap masalah ini dapat dirumuskan ke dalam pokok-pokok pemikiran sebagai berikut: *Pertama*, secara teologis, bertolak dari paradigma keadilan, kasih sayang dan kebijaksanaan Allah, fakta keragaman mazhab justru harus dipandang positif sebagai takdir terbaik bagi umat Islam. *Kedua*, secara epistemologis, semua pendapat (mazhab) hukum yang disimpulkan para *mudjtahid* melalui semua sistem *episteme* (yakni nalar *bayāni*, *burhāni* dan *'irfāni*) harus diterima, karena semuanya bersumber dari mata air syariat yang pertama (*'ain al-sharī'a al-ūlā*). Oleh karena itu setiap klaim kebenaran eksklusif dari pendukung setiap sistem episteme tersebut harus ditentang, karena di samping selalu bertolak dari pandangan sepihak, juga didasarkan pada pendekatan dan dalil-dalil yang diseleksi terlebih dahulu atas dasar untung-rugi dan semangat sektarian. *Ketiga*, dalam aplikasinya, semua aturan formal syariat selalu terbagi dalam urutan penjenjangan (stratifikasi) dari yang berat (*tashdīd*) hingga ringan (*takhfīf*), yang mengikat secara kontekstual berdasarkan realitas tantangan hidup manusia. *Keempat*, pada prinsipnya aturan formal syariat (Fikih) berlaku secara personal. Konsep aturan tersebut telah tersedia dalam koleksi hasil *idjtihād* para ulama, sedangkan dimensi batiniahnya tergantung pada kuatnya “panggilan moral” dalam nurani setiap individu. Agar tidak “tercela” secara moral, maka dalam memilih mazhab hukum yang hendak diamalkan, setiap orang harus mengukur berdasarkan kemampuan maksimal yang dimilikinya. Kategorisasi perbuatan manusia ke dalam *al-ahkām al-khamsa* sesungguhnya lebih berhubungan dengan “sensitifitas moral”

dalam situasi konkrit dari pada pemahaman general melalui analisis deduktif (*istinbāf*) atas warisan teks-teks keagamaan.

Melalui ide-ide pokok tersebut dengan seluruh elaborasinya, al-Sha'rāni ingin melakukan reorientasi pemikiran dan penerapan hukum syariat dari pola yang lebih menekankan legalitas ke spirit religio-moralnya, dari pola keberagamaan komunal ke arah kesadaran individual, dari konsep hukum yang statis kepada yang dinamis, dari ide kebenaran yang eksklusif elitis menjadi inklusif dan populis, dari ketatnya ikatan terhadap mazhab-mazhab kepada fajar kebebasan serta dari rumitnya pernik formalitas yang argumennya masih *debatable* ke arah yang lebih substansial dan status hukumnya telah jelas.

Dalam konteks kehidupan dewasa ini, di mana kaum muslimin hidup dalam atmosfir sosial yang semakin pluralistik, pemikiran al-Sha'rāni tersebut memiliki signifikansi tersendiri, karena: *Pertama*, al-Sha'rāni telah membangun sebuah “payung teologis” bagi seluruh elemen umat dari semua mazhab, sehingga setiap individu (khususnya masyarakat awam), dapat mengikuti pendapat ulama *mudjtahid* manapun yang mereka percayai dengan ketenangan hati dan keyakinan bahwa mereka berada di atas garis kebenaran. *Kedua*, gabungan antara justifikasi semua sistem *episteme* dalam pengembangan teori hukum dengan prinsip pragmatis-rasional dalam aplikasinya akan membawa implikasi ganda yang penting, yaitu dorongan bagi pengembangan teori hukum guna melayani tantangan kajian akademik yang terus berkembang, serta jaminan bahwa yang diterapkan di tengah masyarakat, adalah konsep hukum yang paling sesuai dengan konteks persoalan kehidupan yang sesungguhnya. *Ketiga*, aksentuasinya pada

pengembangan potensi spiritual individu dan peletakan tanggung jawab pengamalan hukum dalam domain domestik (bahkan privat) sangat relevan dengan situasi, di mana terdapat tuntutan otonomi individu yang semakin kuat, sementara dominasi negara dan institusi publik lainnya dituntut untuk semakin dikurangi. Dalam suasana kontrol sosial yang cenderung kian longgar seperti itu, kedewasaan moral individu menjadi semakin penting baik dalam kehidupan individual (untuk optimalisasi ekspresi diri) maupun kolektif (untuk menjaga tertib sosial).

Dalam pemikiran al-Sha'rāni tersebut juga terdapat kelemahan atau setidaknya masih menyisakan sejumlah persoalan yang memerlukan penanganan lebih lanjut: *Pertama*, penerapan hukum yang sepenuhnya mengandalkan kesadaran moral individu memang cocok jika setiap orang memiliki kesadaran hukum yang baik. Padahal dalam kenyataan, yang dominan dalam masyarakat adalah kecenderungan untuk mengabaikannya. Tersedianya konsep hukum yang beragam, tanpa kesadaran individual yang tinggi, justru akan memberi peluang memilih-milih berdasarkan selera, sehingga bisa menimbulkan “anarki” dalam pengamalan hukum dan kebingungan terutama bagi masyarakat awam. *Kedua*, semangat al-Sha'rāni untuk membangun harmoni sosial, betapapun penting nilainya bagi upaya membangkitkan semangat *ukhuwwa* di tengah maraknya perpecahan umat yang berbeda mazhab, namun di sisi lain pemikirannya itu belum memperlihatkan ketajaman visi dan spirit transformatif menuju terbentuknya struktur sosial yang dicita-citakan. Padahal, tanpa visi sosial dan pesan yang kuat untuk merailnya, pemikiran al-Sha'rāni yang sangat akomodatif terhadap pendapat yang berbeda-beda tersebut sangat rawan untuk disalahgunakan. Di satu sisi ide

seperti itu bisa dipakai untuk membela kemapanan (*status quo*) dengan elemen negatifnya, sementara di sisi lain juga bisa digunakan sebagai legitimasi atas pikiran-pikiran “liar” serta pilihan-pilihan hukum yang tidak didasarkan pada pertimbangan keluhuran moral melainkan berdasarkan selera dan hawa nafsu. *Ketiga*, dalam praktik, kategorisasi aturan hukum berdasarkan prinsip *martabat mīzān* ternyata tidak selalu mudah, karena dalam banyak kasus, hal itu tergantung pada sudut pandang yang digunakan. Dalam domain sosial yang melibatkan tarik-menarik kepentingan berbagai pihak, susunan peringkat tersebut tentu akan berbeda-beda, karena masing-masing pihak akan melihat berdasarkan sudut pandang dan kepentingannya sendiri-sendiri.

Dari refleksi terhadap pemikiran al-Sha'rāni tersebut, dapat dikemukakan sebuah perspektif mengenai pentingnya sebuah *Fikih Transformatif*, yang memiliki elemen-elemen dasar sebagai berikut: *Pertama*, pengembangan konsep hukum syariat (Fikih) harus senantiasa bertolak dari pengembangan visi sosio-moralnya yang utama. Hal ini penting agar setiap rumusan konsep hukum dapat senantiasa memiliki landasan Etika yang kokoh dan sejalan dengan tujuan umum (*al-maqāṣid al-āmma*) hukum syariat itu sendiri. *Kedua*, dalam pengembangan pemikiran hukum formal (Fikih) harus selalu dibuka kemungkinan terjadinya keragaman pandangan, baik dalam substansi maupun metodologinya dan keragaman pendapat itu harus dikelola secara dinamis dalam semangat menemukan solusi terbaik atas masalah yang dihadapi umat serta mendorong proses transformasi ke arah visi sosial yang dicita-citakan. *Ketiga*, stratifikasi ketentuan hukum dan penerapannya seharusnya tidak hanya dilihat dari sisi tingkat kesulitan dalam menjalankannya,

tapi lebih pada kedekatannya dengan visi sosio-moralnya, yang dalam implementasinya mempertimbangkan tahapan kesiapan psiko-sosiologis masyarakat agar tidak menimbulkan guncangan yang bisa merusak sendi-sendi harmoni sosial. *Keempat*, implementasi hukum seharusnya tidak bertolak dari pembinaan moral keagamaan individu dengan pendekatan kasus per kasus secara personal melainkan juga lewat pendekatan komprehensif multi aspek terhadap setiap masalah serta dengan penciptaan suasana yang kondusif bagi terlaksananya aturan hukum pada tingkat individu. *Kelima*, dalam implementasi hukum syariat, perlu diperhatikan pentingnya mewujudkan institusi publik yang baik dan dapat bekerja efektif. Hal itu karena jika berpegang secara ekstrem kepada prinsip otonomi individu dalam segala aspek, maka di samping banyak kepentingan publik yang tidak terlindungi juga hukum akan cenderung berubah statusnya hanya sebagai imbauan moral yang tidak memiliki “daya paksa” (*law enforcement*). Dalam konteks ini, hukum tidak akan bisa memainkan secara efektif perannya yang strategis sebagai instrumen sosial untuk mengawal kebebasan individu, menjaga ketertiban (dalam interaksi) sosial dan sebagai alat rekayasa sosial.

B. Rekomendasi

Pertama, sekalipun al-Sha'rāni telah mengemukakan ide-ide pokok yang penting mengenai pluralisme hukum, namun juga masih meninggalkan pertanyaan yang belum terjawab sehingga memerlukan kajian lebih lanjut, misalnya tentang penjelasan yang definitif mengenai kriteria *mudjtahid* yang dia maksudkan, yakni yang hasil *idjtihād*-nya dapat diterima, penajaman konsep *martabat mīzān* yang dalam aplikasinya masih menimbulkan banyak perspektif, pembedaan yang jelas

dan tegas antara wilayah domestik atau privat di mana prinsip personalisme etik lebih diutamakan dan wilayah publik yang penanganannya berada di bawah kewenangan pemegang otoritas publik serta penjelasan tentang pemegang otoritas dalam penentuan pilihan pendapat hukum ketika timbul banyak pendapat yang berbeda-beda, khususnya yang menyangkut tarik-menarik antar kepentingan. Beberapa persoalan tersebut perlu penjelasan lebih lanjut agar pemikiran tentang pluralisme hukum tersebut tidak hanya memiliki relevansi terhadap pendapat para ulama generasi awal yang memang telah diakui umat Islam secara luas, namun juga terhadap hasil pemikiran para ulama dan cendekiawan dalam semua periode sejarah, termasuk para pakar hukum kontemporer yang benar-benar memenuhi kriteria sebagai ulama *mudjtahid*.

Kedua, implementasi ide mengenai pluralisme hukum harus disertai upaya pencerahan moral dan intelektual yang memadai bagi masyarakat luas berkenaan dengan pendekatan yang baru tersebut. Hal ini dimaksudkan untuk memperkuat orientasi ideologi-moral masyarakat, agar di satu sisi mereka kian menyadari kebebasan dan haknya untuk memilih pendapat hukum yang hendak mereka amalkan, sementara di sisi lain mereka juga kian menyadari konsekuensi dan tanggung jawab moral masing-masing atas pilihannya itu.

Ketiga, dalam era-era selanjutnya, jangkauan diskursus mengenai pluralisme hukum Islam perlu diperluas, hingga mencakup juga aliran-aliran yang belum disentuh al-Sha'rāni (misalnya pemikiran hukum yang berkembang di kalangan muktazilah dan kaum Syiah) serta pemikiran-pemikiran kontemporer yang berkembang di pusat-pusat studi Islam, baik di Timur maupun di Barat. Karena

bagaimanapun juga jika ditinjau dari perspektif kajian keislaman masa kini, pemikiran al-Sha'rāni (terutama jika dilihat pada pembahasan materi hukumnya), secara tipikal masih memperlihatkan keterbatasan visi dan wawasan sosialnya sebagaimana yang secara umum juga mewarnai pemikiran umat Islam pada abad-abad kemundurannya itu.





DAFTAR PUSTAKA

- Abdallah, Ulil Abshar. dkk, *Islam Liberal dan Fundamental* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Abdullah, M. Amin, *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Bandung: Mizan, 2000.
- _____, et al., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan* Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000.
- Abdullah, Taufiq (ed), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Ali, Syed Ameer, *Mohammedan Law*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1986.
- Amīn, Ahmad, *Duhā al-Islām*, Kairo: Maktaba al-Nahda al-Miṣriyya, tt.
- _____, *Fadīr al-Islām*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1969.
- Amin, M. Masyhur (ed.), *Pengantar Kearah Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama*, Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1992.
- Amin, Seyyed Hassan, *Islamic Law in The Contemporary World*, Teheran: Vahid Publication, 1985.
- Anderson, JND, *Islamic Law in The Modern World*, New York: The New York University Press, 1959.
- Angeles, Peter A, *Dictionary of Philosophy*, New York: Barnes and Noble Book, 1931.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shariah A study of Ahmad Sirhinndi's Effort to Reform Sufism.*, New Delhi: The Islamic Foundation,
- Anwar, Syamsul, “Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min ‘Ilm al-Ushul Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111)”, Disertasi, Yogyakarta: Pogram Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Arfa, Faisar Ananda, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

- Arkoun, M. & Louis Gardet, *Al-Islām al-Amsi wa Islām al-Ghadd* (Beirut: Dār al-Tanwir li Ṭaba'a wa al-Nashr, 1983) dalam terjemahan Ahsin Muhammad dengan judul *Islam Kemarin dan Hari Esok*, Bandung: Pustaka, 1997.
- Armstrong, Karen, *Islam A Short History* (London, 2001) dalam terjemahan Fungsi Kusnaedi Timur berjudul *Islam Sejarah Singkat*, Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Asymawi, Muhammad Saied. al-, "Fikih Islam" dalam Heijer, Johannes den. et al. *Islam Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.
- Athmawi, al-Mushtashar Muhammad Saied al-, *Uṣūl al-Sharī'a*, Beirut: Maktaba al-Thaqāfiyya, 1412 H.
- Atho, Nafisul (ed), *Hermeneutika Transendental dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- 'Awwama, Muḥammad, *Aṭhar al-Hadīth al-Sharīf fi Ikhtilāf al-A'imma al-Fuqahā Radiya Allāh 'anhum*, Tt: Dār al-Salām, 1987.
- Azami, Muhammad Mustafa, *Studies In Hadith Methodology and Literature*, Indiana: American Trust Publication, 1977. dalam terjemahan M Yamin yang berjudul *Metodologi Kritik Hadits*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- _____, *Dirāsāt fi al-Hadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihi* (Indiana: American Trust Publication, 1978) dalam terjemahan H. Ali Mustafa Ya'qub yang berjudul *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Baisuni, Ibrāhim, *Nash'a al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt.
- Baker, Anton & Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqāṣid Shari'ah Menurut As-Shātibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Barry, Vincent, *Applying Ethics*. California: Wadsworth Publishing Company, 1985.
- Bayanuni, M, *Memahami Hakekat Hukum Islam*, terjemahan Ali Mustafa Ya'qub, Jakarta: Pustaka Azet, 1994.

- Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath al-, *Dirāsāt fi al-Ikhtilāfāt al-'Ilmiyya, Haqiqatuha, Nash'atuha, Asbābuha, wa al-Mawāqif al-Mukhtalafa Minhā*, Kairo: Dār al-Salām, 1998. dalam terjemahan Abdul Syukur dkk. yang berjudul *Islam Warna-warni: Tradisi Beda Pendapat dalam Islam*, Jakarta: Hikmah, 2003.
- Berten, K, *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- _____, *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Bosworth, CE. et.al, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1997, vol. VI dan IX
- Brocklemen, Karl, *Tārīkh al-Shu'ūb al-Islāmiyya*, terjemahan dalam Bahasa Arab oleh Nabih Amin Faris dan Munir Ba'labaki, Beirut: Dar al-Malāyin, tt.
- Burn, Edward Mc Nall, *Western Civilization their History and their Culture*, New York: WW Norton & Inc. 1958.
- Chatib, Ahmad, *Hukum Islam dan Perubahan Masyarakat*, Jakarta: Intermasa, 1990.
- Coulson, Noel J, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terjemahan Hamid Ahmad, Jakarta: P3M, 1987.
- _____, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Cowan, Milton, ed., *Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Mc Donald & Evan 1960.
- Coward, Harold, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, terj. Bosco Carvallo, Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Dimashqi, Abu Abdillah Muhammad al-, *Rahma al-Umma fi al-Ikhtilāf al-A'imma*, Beirut: tt.
- Donald, D.B Mc, *Moslem Theology Jurisprudence and Constitutional Theories*, New York University Press, 1907.
- Duraini, Muhammad Fathi, *Buḥūth Muqārana fi al-Fiqh al-Islāmi wa Uṣūlihī*, Muassasa al-Risāla, 1994.
- Dzarwy, Ibrahim Abbas al-, *Teori Ijtihad dalam Hukum Islam*, terjemahan HS Agil Husein al-Munawwar, Semarang: Dimas, 1983.
- Endress, Gerhard, *An Introduction to Islam*, University of Edinburgh Press, 1988.

Engineer, Asghar Ali, *Islam and Its Relevance to Our Age*, terjemahan Hairus Salim HS dengan judul *Islam dan Pembebasan*, Yogyakarta: LkiS, 1993.

Esack, Farid, *Quran Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 1997.

Fadl, Khaled Abou el-, *The Place of Tolerance in Islam* dalam terjemahan Heru Prasetya dengan judul *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme versus Pluralisme*, Bandung: Arasy, 2003.

Fakhry, Madjid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, 1983.

_____, *Etika dalam Islam*, Terjemahan Zakiyudin Baidhawi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan PSI Univ. Muhammadiyah Surakarta, 1996.

_____, "Hukum dan Etika dalam Islam" dalam Jurnal *al-Hikmah*, Bandung: Yayasan Muttahari, nomer 9 Edisi April-Juni 1993.

Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975.

Ghallāb, Muḥammad, *Al-Ma'rifa 'inda Mufakkirī al-Muslimīn*, Kairo: Dār al-Miṣriyya li al-Ta'līf wa al-Tarjama, tt.

Ghazālī Abu Hāmid al-, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmi, tt. juz I.

Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, New York: Octagon Book, 1978.

Goldziher, Ignaz, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, Jakarta: INIS, 1991.

Habsyi, Muhammad Baqir al-. *Fiqih Praktis Menurut al-Quran, as-Sunnah dan Pendapat Para Ulama*, Bandung: Mizan, 1999.

Hakim, Atang Abd. *Metodologi Studi Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.

Hallaq, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hanafi, Hassan, *Dirāsāt Islāmiyya*, Kairo: Maktaba al-Injlīz al-Miṣriyya, tt.

Haniah, *Agama Pragmatis: Telaah atas Konsep Agama John Dewey*, Magelang: Indonesiatara, 2001.

Hasan, Masudul. *History of Islam Classical Period 1206-1900*, Delhi: Adam Publishers & Distribution.

Hassun, Ali, *Tārikh al-Dawla al-Uṭhmāniyya wa 'Alāqātuha al-Khāridjiyya*, tt: al-Maktāb al-Islāmi, tt.

- Hasting, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: Charles Scribner and Sons, 1954.
- Heijer, Johannes den .et.al., *Islam Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermenetik* Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hilal, Ibrahim. *Al-Taṣawwuf al-Islāmī baina al-Dīn wa al-Falsafa*, Kairo: Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1979.
- Himawan, Anang Haris, ed. *Epistemologi Syara', Mencari Format Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Holt, PM. et al, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge at The University Press, 1970.
- _____, "The sultan as ideal ruler: Ayubid and Mamluk Prototypes" dalam Metin Kunz dan Christine Woodhead, ed. *Suleyman the Magnificent and His Ages The Ottoman Empire in the Early Modern World*, London & New York: Longman, 1995.
- Ilyas, Hamim dkk. (ed), *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Imarah, Muhammad, *Al-Islām wa Ta'addudiyya: Al-Ikhtilāf wa al-Tanawwu' fi Iṭār al-Wahda* (Kairo: Dār al-Rashād, 1997) dalam terjemahan Abdul Hayyi al-Kattani. Dengan judul *Islam dan Pluralitas Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Ismail, Ahmad Syarqawi, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Izetbegovic, Alija. *Islam Between East and West*. Indiana: American Trust Publications, 1984.
- Jabiri, Abid al-, *Bunya al-'Aql al-'Arabī: Dirāsa Tahlīliyya al-Naqdiyya li al-Nuzum al-Ma'rifa fī al-Thaqāfa al-Islāmiyya*, Beirut; Cassablanca: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 1993.

- Kaff, Muhammad Husen al-, "Berselisih, Haruskah ? Tinjauan atas Perselisihan Ahlussunah dan Syiah", dalam Jurnal *al-Huda* (Jakarta: Islamic Centre Jakarta al-Huda) vol 2 nomor 6 / 2002 .
- Kalabadzi, Abu Bakr Muhammad al-, *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl' al-Taşawwuf*, Mesir: Maktaba al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1969.
- Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, terj Noorhaidi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Karim, Khalil Abdul. *Al-Djudhur al-Tārikhiyya li al-Sharī'a al-Islāmiyya* dalam terjemahan M. Faisol Fatawi yang berjudul *Historisitas Syariat Islam*., Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Maşādir al-Taşhrī' al-Islāmī fi mā lā Naşş fih*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.
- Khatami, Seyyed Muhammad. " Tradisi Modernitas dan Pembangunan" dalam Jurnal *Al-Huda*, Jakarta: Islamic Centre Jakarta Al-Huda, vol 2 nomer 7 tahun 2002.
- Khathib, Hasan Ahmad. *Al-Fiqh al-Muqāran*, Kairo: Dar al-Ta'lif, 1957.
- Kuntz, Metin & Christine Woodhead, *Suleyman the Magnificent and His Age*, London: Longeman, 1995.
- Lammens, H.J. *Islam Belief and Institutions*, London: Orioental Book Reprint, 1979.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid, Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: eLSAQ, 2003.
- Lewis, Bernard, *The Arabs in History* dalam terjemahan Said Jamhuri yang berjudul *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah dari Segi Geografi, Sosial, Budaya dan peranan Islam*, Jakarta: Pedomam Ilmu Jaya, 1988.
- Leyh Gregory, (ed). *Legal Hermeneutics*, Los Angeles: University of California Press, 1992.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Machasin, *Al-Qadhi Abd al-Jabbar, Mutasyabih al-Quran: Dalih Rasionalitas al-Quran*, Yogyakarta: LkiS, 2000.

- Manufi, Sayyid Mahmud Abu al-Faydh. *Al-Taṣawwuf al-Islāmī al-Khālīṣ*, Kairo; Dār al-Nahḍa Miṣr li Ṭab'a wa al-Naṣhr, tt.
- Masud, Muhahammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy A Study of Abu Ishaq al-Shathibi's Life and Thought*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- _____, "Nature of Islamic Law" dalam HS Bhatia (ed) *Studies in Islamic Law and Society*, New Delhi: Deep & Deep Publication, 1989.
- McDonald, DB. *Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theories*, New York: New York University, 1909.
- Minhaji, Akhmad, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*. terjemahan Ali Masrur, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Moleong, Lexy J, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 1994.
- Mudzhar, HM. Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*, Jakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- _____, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Munawwar, Said Agil Husin al-, *Al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Muhadjir, Noeng *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rakesarasin, 1996.
- Musa, Kamil, *Al-Madkhal ilā Tashrī' al-Islāmī*, Beirut: Mu'assasa al-Risāla, 1989.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Al-Madkhal li Dirāsa al-Fiqh al-Islāmī*, Dār al-Fikr al-Arabi, tt.
- Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists (A Comparative Study of Islamic Legal System)*, Delhi: Markazi Maktaba Islāmī,tt.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsudin, ed. *Studi al-Quran Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: tiara Wacana, 2002).
- Na'iem, Abdullahi Ahmed al, *Toward An Islamic Reformation Civil Liberties, Human Right and International Law* dalam dengan judul *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasai Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Namr, Abdu al-Mun'im al-, *Al-Idjtiḥād*, Mesir: Al-Hai'a al-Miṣriyya, 1987.

- Nasser, Seyyed Hossein, *Menjelajah Dunia Modern* terjemahan Hasti Tarekat, Bandung: Mizan 1995.
- _____, *Islamic Life and Thought*, Albany: The University of New York Press, 1981.
- _____, *Ideals and Realities of Islam*, London: George and Allen Unwin, 1966.
- _____, "Religious and Civilizational Dialogue" dalam *Jurnal Al-Huda*, Jakarta: Islamic Center Jakarta Al-Huda). vol. 2 nomer 6.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang 1973.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Nuruddin, Amiur, *Ijtihad Umar Ibn al-Khaththab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Jakarta: Rajawali, 1991.
- Nuryatno, M. Agus. *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engeineer*, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law*, Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1994.
- Paige, Glenn D. *Islam and Nonviolence*, terj . M. Taufiq Rahman dengan judul *Islam Tanpa Kekerasan*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics, Intepretation, Theory in Schleimacher, Dilthey, Heideger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1963.
- Pound, Roscoe, *Pengantar Filsafat Hukum* terj. Mohammad Radjab, Jakarta: Bratara Karya Aksara, 1982.
- Putro, Suadi. *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Qaradhawi, Muhammad Yusuf al-, *Taysir al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'asir fi Daw' al-Quran wa al-Sunna*, Kairo: Maktaba Wahba, 1999, dalam terjemahan Abdul Hayyi al-Kattani yang berjudul *Fiqh Praktis bagi Kehidupan Modern*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- _____, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangannya* terjemahan Abu Barzani, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

- _____, *Fiqhul Ikhtilaf, Antara Perbedaan yang Dbolehkan dan Perpecahan yang Dilarang* terjemahan Aunur Rofiq Shaleh Tamjid, Jakarta: Robbani Press, 2001.
- Qattan, Manna' al-, *Tārīkh al-Tashrī' al-Islāmī*, Beirut: Muassasa al-Risāla, 1993.
- Qushairi al-, *Al-Risāla al-Qushairiyya fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, Kairo: Maktaba wa Maṭba'a Ali Suhai, tt.
- Rahman, Fazlur et.al, *Wacana Studi Hadits Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.
- Ridhwan, Fathi, *Min Falsafa al-Tashrī' al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Kātib al-Arabi, tt.
- Rippin, Andrew & Jan Knappert (ed) *Textual Sources for the Study of Islam*, Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Romli, *Muqārana Madhāhib fī al-Uṣūl*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.
- Runes, Dagobert D, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Littlefield Adam & Co, 1970.
- Rushd, Ibn, *Bidāya al-Mudjtahid wa Nihāya al-Muqtaṣid*, Mesir: Dār al-Fikr, tt.
- Sagiv, David, *Fundamentalism and Intellectual in Egypt, 1973-1993* dalam terjemahan Yudian W Asmin yang berjudul *Islam Otentisitas Liberalisme*, Yogyakarta: LkiS, 1997.
- Schacht, Joseph *An Introduction to Islamic law*, Oxford: Oxford University, 1964.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions in Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Shah, Aunul Abied. dkk. (ed) *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Shahrur, Muhammad. *Islam dan Iman, Aturan-aturan Pokok*, terj. M. Zayd Su'di. Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Sha'rani, Abd al-Wahhab, *Al-Mīzān al-Kubrā* (Semarang: PT Toha Putra, tt).
- _____, *Kashf al-Ghumma 'an Djamī' al-Umma*, Beirut: Al-Maktaba al-'Ilmiyya, tt. Juz I dan II
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Quran Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.

Shimogaki, Kazuo, *Kiri antara Islam, Modernisme dan Post Modernisme Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Yogyakarta: LkiS, 1993.

Shirbasi, Ahmad. *Al-A'imma al-Arba'a*, Beirut: Dār al-Djail, tt.

Shubhy, Ahmad Mahmud, *Al-Falsafa al-Akhlāqiyya fī al-Fikr al-Islāmī al-'Aqliyyūn wa al-Dhawqiyyūn aw al-Nazar wa al-'Amal*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, tt.

Singarimbun, Masri dan Sofian Efendy, *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: LP3ES, 1989.

Sirry, Mun'im A, *Sejarah Fiqih Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).

_____, "Ke Arah Rekonstruksi Tradisi *Ikhtilāf*", *Jurnal Ulumul Quran*, Jakarta: LSAF, no. 4 vol V 1994.

Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997.

Soedjatmoko, *Etika Pembebasan*. Jakarta: LP3ES, 1996.

Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy The/ter Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998.

Subki, Ibn, *Matn Djām' al-Djawāmi'*, Beirut: Dār al-Fikr, tt.

Sudarminto, J. *Epistemologi Dasar*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Sudjarman, Tjun (ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Sumaryono, E. *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Dasar Metode Teknik*, Bandung: Tarsito, 1994.

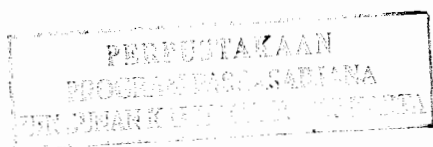
Suseno, Franz Magnis-, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

_____, *Etika Dasar Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.

_____, *13 Tokoh Etika Sejak Jaman Yunani sampai abad ke-19*, Yogyakarta: Kanisius, 1997.

_____, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.

- _____, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Tabary, Ibnu Djarir al-, *Ikhtilāf al-Fuqahā*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghunaimi, *al-Madkhal ila 'Ilm al-Taṣawwuf*, Kairo: Dār al-Thaqāfa li al-Ṭaba'a wa al-Nashr, 1976.
- _____, *Dirāsāt fī al-Falsafa al-Islāmiyya*, Kairo: Maktaba al-Qāhira al-Hadītha, tt.
- _____, "Sumbangan Tasawuf Kepada Pendidikan", dalam Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar (ed), *Islam Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.
- Taha, Mahmud Mohammad, *Syariah Demokratik*, Surabaya: ElSaD, 1996.
- _____, *Al-Risāla al-Thāniya min al-Islām* dalam terjemahan Khairan Nahdliyyin yang berjudul *Arus Balik Syaria'ah*, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Taher, Muhammad. *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, New Delhi: Anmol; Publication PVT LTD, 1998. vol. 18.
- Tawil, Tawfiq, *Al-Tasawwuf fī Miṣr Ibān al-'Aṣr al-Uthmānī*, Kairo: al-Hai'a al-Miṣriyya, tt. juz II.
- _____, *Asas al-Falsafa*, Kairo: Dār al-Nahḍa al-'Arabiyya, 1979.
- Thompson, John B. *Studies in Theories of The Ideology*, California: University of California Press, 1984, dalam terjemahan Haqqul Yaqin dengan judul *Analisis Ideologi Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Tuttle, Horward Nelson, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Umry, Nadiyah Sharif al-, *Al-Idjtiḥād fī al-Islām Uṣūluhu Ahkāmuhu Afāquhu*, Beirut: Muassasa al-Risāla, 1986.
- Vatikiotis, P.J. *The History of Egypt*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1985..
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Depok: Desantara, 2001.
- _____, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam jurnal *Prisma*, Jakarta: LP3ES, nomer 4, Agustus 1975.



- Waines, David. *An Introduction to Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Weij, P.A. van der. *Grote filosofen over de mens*, Utrecht: Erven J Bijleveld, 1972, dalam terjemahan K. Berten yang berjudul *Filsuf-filsuf Besar tentang Manusia*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmiyya*, Kairo: Dār al-Fikr al-Arabi, tt.
- _____, *Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Zaibari, Amir Saied al-, *Kaifa Nakūnu Faqīhā Mukhtaṣar Kitāb al-Faqīh wa al-Mutaḥaqqiq li al-Khaṭīb al-Baghdādī*, tt: Dār Ibn Hazm, tt.
- Zaid, Nashr Hamid Abu, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Mesir: Sinā li Al-Naṣhr, tt.
- _____, *Al-Quran, Hermeneutik dan Kekuasaan*. Terj. Dede Iswadi dkk. Bandung: RqiS, 2003.
- Zaidan, Abd al-Karim, *al-Wadḥīz fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Muassasa al-Risāla, 1994.
- Zuhayli, Wahbah al-, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1989.

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Pribadi dan Keluarga

Nama : Miftahul Huda
Tempat/ Tanggal Lahir: Kediri / 14 Januari 1964
Pekerjaan : Staf Pengajar IAIN Mataram NTB
Alamat : 1. Donorejo Jasem Ngoro Mojokerto Jawa Timur
2. Jl. Pariwisata 11 Mataram NTB
Istri : Fatma Ulfah
Anak : 1. Mumtaz Nabila Ulfah
2. Muhammad Fahmi Amrullah

B. Pendidikan

- MI Miftahul Ulum Bukur Kandangan Kediri (1976)
- SMP YPP Kandangan Kediri (1979)
- SMA Wahid Hasyim Tebuireng Jombang (1982)
- Madrasah Salafiyah Syafiyah (MASS) PP Tebuireng Tingkat Tsanawiyah (1983) dan Aliyah (1986)
- Fakultas Syariah IKAHA Tebuireng (1991)
- S.2. Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1996)
- S.3. Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (sejak 1996)

C. Pengalaman Pekerjaan

- Staf Pengajar Pondok Pesantren Tebuireng dan beberapa madrasah di sekitarnya (1988-1992)
- Staf Pengajar Fakultas Syariah IKAHA Tebuireng (1992-1997)
- Ketua Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3) IKAHA Tebuireng (1993-1995).
- Staf Pengajar IAIN Mataram NTB (1997-sekarang)
- Ketua Lembaga Kajian Islam dan Masyarakat (LKIM) IAIN Mataram (2000-2002)
- Koordinator Pelaksana sebagian Program Inservice Training *Basic Education Project* (BEP) Depag RI-ADB Wilayah Nusa Tenggara Barat (1999, 2000 dan 2001).
- Redaktur Jurnal *Ulumuna* IAIN Mataram (2000-2002)

D. Pengalaman Organisasi

- Dewan Pendiri Nusatenggara Centre for Social Research and Development Mataram (1999)
- Direktur Nusatenggara Centre for Social Research and Development Mataram (1999-2002)
- Research Associate pada Nusatenggara Centre for Social Research and Development Mataram (2002-sekarang)
- Wakil Rais Syariah PWNU Propinsi Nusa Tenggara Barat (2001-2006)

E. Karya Ilmiah

- *Legitieme Portie dalam konsep Fikih Islam* (Skripsi S.1, 1991)
- *Dimesi Etis Pesan-pesan al-Quran*, (Tesis S.2, 1996)
- “Sebuah Perspektif tentang *al-Sunnah al-Muttaba'ah*”, dalam *Jurnal Ulumuna STAIN Mataram* (November 2000).
- “Islam dan Dinamika Politik” dalam *Harian Republika*, November 1999
- *Respons Elit Muslim atas Peristiwa Kerusuhan Mataram tahun 2000* laporan Penelitian Sosial , Juni 2000.
- *Politik Hukum Islam di Era Orde Baru*, laporan penelitian 2001
- *Ikhtilaf al-Fuqaha, Sebuah Telaah Historis dan Filosofis*, laporan penelitian 2003.

