

PEMIKIRAN FIQH AL-GAZĀLĪ DAN RELEVANSINYA DENGAN
HUKUM ISLAM DI ERA MODEREN
(Studi Atas Kitab Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn)



SKRIPSI

DISUSUN DAN DIAJUKAN KEPADA FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
UNTUK MEMENUHI SEBAGIAN DARI SYARAT-SYARAT GUNA MEMPEROLEH
GELAR SARJANA DALAM HUKUM ISLAM

O
L
E
H

MUHAMAD ZUWENINUH
NIM : 97352951

Dibawah Bimbingan

1. Drs. H. DAHWAN
2. Drs. A. PATTIROY, M.Ag

**AL-AHWAL ASY-SYAHSIYAH
FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
AL-JAMI'AH AL-ISLAMİYAH
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
1422 H / 2002 M**

ABSTRAK

Sebagai karya monumental al-Gazali, Ihya 'Ulum ad-Din tak lepas dari dukungan dan kritikan yang terus mengalir silih berganti. Dalam upaya menangkis tekanan-tekanan yang dirasa sangat memprihatinkan, para pendukung Ihya 'Ulum ad-Din mengadakan pembelaan yang terasa cukup berlebihan. Ihya 'Ulum ad-Din memuat empat bagian yang masing-masing bagian oleh al-Gazali disebut sebagai rubu'. Setiap rubu' memuat sepuluh pembahasan dan selanjutnya disebut Kitab.

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (library research). Adapun sumber data yang digunakan dalam penelitian ini bersumber dari data primer dan sekunder, dengan menggunakan pendekatan filosofis dengan berlandaskan pada tiga komponen yaitu landasan ontologism, landasan epistemologis dan landasan aksiologis. Pola-pola berfikir yang digunakan untuk memperoleh kesimpulan dalam menganalisis data adalah berfikir induktif dan deduktif.

Materi Fiqh al-Gazali dalam karyanya Ihya 'Ulum ad-Din bercorak tasawuf, tepatnya adalah perpaduan antara fiqh dengan tasawuf. Pemikiran fiqh al-Gazali dalam Ihya-nya banyak mempunyai relevansi dengan fiqh dan pemikiran fiqh di era modern. Dalam upaya menghadapi kebutuhan masyarakat di era modern, fiqh mengarah pada dua hal yaitu menjadi hukum positif, dan menjadi hukum yang hidup dalam masyarakat.

Key word: Fiqh al-Gazali, Hukum Islam era modern, Ihya 'Ulum ad-Din

Drs. H. Dahwan
Dosen Fakultas Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi
Saudara Muhamad Zuweninuh

Kepada Yth :
Bp. Dekan Fakultas
Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga
di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, mengoreksi, dan mengadakan perbaikan terhadap skripsi saudara :

Nama : Muhamad Zuweninuh

NIM : 97352951

Fakultas : Syari'ah

Jurusan : AS

Judul skripsi : "PEMIKIRAN FIQH AL-GAZALI DAN
RELEVANSINYA DENGAN HUKUM ISLAM DI ERA
MODEREN (Studi Atas Kitab Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn)"

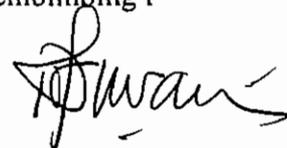
maka dengan ini kami dapat menyetujuinya dan bersama ini kami kirimkan naskahnya untuk segera dimunaqasyahkan.

Atas perhatiannya kami ucapkan banyak terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 12 Januari 2002 M
28 Syawal 1422 H

Pembimbing I



Drs. H. Dahwan
NIP. 150178662

Drs. A. Pattiroy, M.Ag.
Dosen Fakultas Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi

Saudara Muhamad Zuweninuh

Kepada Yth :
Bp. Dekan Fakultas
Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga
di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, mengoreksi, dan mengadakan perbaikan terhadap skripsi saudara :

Nama : Muhamad Zuweninuh

NIM : 97352951

Fakultas : Syari'ah

Jurusan : AS

Judul skripsi : "PEMIKIRAN FIQH AL-GAZALĪ

DAN RELEVANSINYA DENGAN HUKUM ISLAM DI
ERA MODEREN (Studi Atas Kitab Ihyā' 'Ulūm ad-
Dīn)"

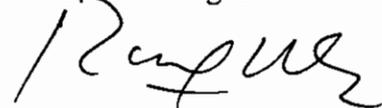
maka dengan ini kami dapat menyetujuinya dan bersama ini kami kirimkan naskahnya untuk segera dimunaqasyahkan.

Atas perhatiannya kami ucapkan banyak terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 12 Januari 2002 M
28 Syawal 1422 H

Pembimbing II



Drs. A. Pattiroy, M.Ag
NIP. 150256648

**HALAMAN PENGESAHAN
SKRIPSI BERJUDUL**

**PEMIKIRAN FIQH AL-GAZĀLĪ DAN RELEVANSINYA
DENGAN HUKUM ISLAM DI ERA MODEREN
(Studi Atas Kitab Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn)**

Oleh:

Muhammad Zuweninuh

NIM: 97352951

Telah dimunaqasyahkan di depan Sidang Munaqasyah pada hari Senin, tanggal 11 Pebruari 2002 M/ 28 Zulqa'dah 1422 H, pukul 12.30 - 14.30 WIB dan dinyatakan dapat diterima sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Hukum Islam.

Yogyakarta, 11 Februari 2002 M
28 Zulqa'dah 1422 H

Dekan



Panitia Munaqasyah

Ketua Sidang

Drs. H.A. Malik Madaniy, MA
NIP. 150 182 698

Sekretaris Sidang

Drs. M. Sodik, S.Sos, M.Si
NIP. 150 275 040

Pembimbing I

Drs. H. Dahwan
NIP. 150 178 662

Pembimbing II

Drs. A. Pattiroy, M.Ag
NIP. 150 256 648

Penguji I

Drs. H. Dahwan
NIP : 150 178 662

Penguji II

Drs. Kholid Zulfah, M.Si
NIP.150 266 740

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله أرشد عباده بعلم العلماء، أحمد الله سبحانه وتعالى
وأشكره على توالي النعماء، أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك
له يؤتي الحكمة من يشاء، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله أتقى
الافتقار اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وآله الكرماء، وأصحابه
ومن تبعهم بإحسان الى يوم اللقاء، وبعد:

Puji syukur penyusun panjatkan kepada Allah swt yang tanpa *inayah* dan *taufiq*-Nya, tidak mungkin skripsi ini dapat terselesaikan. Salawat dan salam semoga tetap tercurahkan atas Nabi SAW, pembimbing manusia sepanjang zaman.

Dalam kesempatan ini, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada para pihak yang tanpa bantuan mereka, karya ini tidak mungkin selesai sesuai harapan. Mereka adalah yang terhormat :

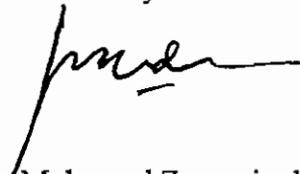
1. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A, selaku Dekan Fakultas Syari'ah.
2. Drs. H. Ratno Lukito, M.A, selaku Pembimbing Akademik.
3. Drs. H. Dahwan, selaku pembimbing I. Beliau telah meluangkan waktunya, di tengah kesibukannya, menerima penyusun di rumah untuk mendiskusikan karya ini. Sehingga waktu untuk keluarga, terpaksa beliau relakan untuk memberikan arahan penyempurnaan skripsi ini.

4. Drs. A. Pattiroy, M.Ag, selaku pembimbing II. Beliau juga secara intensif memberikan masukan-masukan yang cukup berharga, dan kritikan-kritikan yang membangkitkan semangat penyusun.
5. Musyafaq atas komputer dan tenaganya membantu menulis naskah skripsi ini.
6. Teman-teman yang tercatat memberikan kontribusinya dalam skripsi ini.

Penyusun sadar bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna, karena itu, penyusun menerima dengan lapang dada setiap kritikan dan saran yang konstruktif dari semua pihak. Akhirnya hanya kepada Allah-lah tempat kita menggantungkan segala harapan dan cita-cita. Semoga skripsi ini bermanfaat khususnya bagi penyusun, dan bagi pembaca yang budiman, serta mendapatkan nilai positif di hadapan Allah *'Azza wa Jalla*. Amin.

Yogyakarta, 14 Nopember 2001M
28 Sya'ban 1422 H

Penyusun



Muhamad Zuweninuh
NIM. 9735 2951

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi yang digunakan di sini berdasarkan Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1988 No 157/ dan 0543 / 1087

Pedomannya adalah sebagai berikut :

a. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alīf	---	Tidak dilambangkan
ب	bā`	b	
ت	tā`	t	
ث	sa	ṣ	S dengan titik di atas
ج	jim	j	
ح	hā`	ḥ	H dengan titik di bawah
خ	khā`	kh	
د	dāl	d	
ذ	z	ẓ	Z dengan titik di atas
ر	rā`	r	
ز	zai	z	
س	sin	s	
ش	syin	sy	
ص	sād	ṣ	S dengan titik di bawah
ض	dād	ḍ	D dengan titik di bawah
ط	tā`	ṭ	T dengan titik di bawah
ظ	zā	ẓ	Z dengan titik di bawah
ع	‘ain	‘	Koma terbalik
غ	gain	g	

ف	fā`	f	
ق	qāf	q	
ك	kāf	k	
ل	lām	l	
م	mīm	m	
ن	nūn	n	
و	waū	w	
ه	hā`	h	
ء	hamzah	`	Apostrof
ي	yā`	y	

b. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

محققون ditulis *Muḥaqqiqūn*

لب ditulis *Lubb*

c. Ta' Marbutah di akhir kata ditulis *h*

شريعة ditulis *syari`āh*

عزلة ditulis *'uzlah*

(Ini tidak diberlakukan untuk kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti; salat, zakat, dan lain-lain. Kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

d. Vokal Pendek

1. Fathah ditulis a

2. Kasrah ditulis i

3. Dammah ditulis u

e. Vokal Panjang

1. Fathah + alif ditulis ā

حاكم ditulis *ḥākim*

2. Fathah + Yā' mati ditulis ā

يسعى ditulis *yas'ā*

3. Kasrah + Yā' mati ditulis *i*

الرحيم ditulis *ar-Rahīm*

4. Dammah + Waū ditulis *ū*

حقوق ditulis *ḥuqūq*

f. Vokal Rangkap

1. Fathah + yā' ditulis *ai*

بينكم ditulis *bainakum*

2. Fathah + wau ditulis *au*

مولى ditulis *maulā*

g. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan apostrof

أنتم ditulis *a'antum*

أعدت ditulis *u'iddat*

h. Kata sandang alif + lam

1. Bila diikuti huruf Qamariyyah maupun syamsiyyah ditulis *al-*

العبد ditulis *al-'abd*

الرسول ditulis *ar-Rasīl*

ix. Huruf besar

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti berlaku dalam EYD, di antaranya huruf kapital digunakan untuk menulis huruf awal, nama diri dan permulaan kalimat.

DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
HALAMAN PENGANTAR	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
DAFTAR ISI	x
BAB I. PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Pokok Masalah	7
C. Tujuan dan Kegunaan.....	7
D. Telaah Pustaka	8
E. Kerangka Teoretik	11
F. Metode Penelitian	15
G. Sistematika Pembahasan	17
BAB II. GAMBARAN UMUM TENTANG AL-GAZĀLĪ DAN IḤYĀ’ ‘ULŪM AD-DĪN	
A. Biografi al-Gazālī	19
B. Karya-karya ilmiahnya	22
C. Kondisi sosial politik dunia Islam saat al-Gazālī menulis Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn	25
C. Konfigurasi pemikiran al-Gazālī dalam Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn	30
BAB III. PEMIKIRAN FIQH AL-GAZĀLĪ DALAM IḤYĀ’ ‘ULŪM ADDĪN	
A. Fiqh dalam pandangan al-Gazālī	35
B. Pernikahan (sampel pemikiran fiqh al-Gazālī dalam Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn	40
1. Kedudukan pernikahan menurut al-Gazālī	40

2. Menentukan pasangan	44
3. Akad Nikah	46
4. Pergaulan suami istri dan upaya pelestarian perkawinan	48
BAB IV. RELEVANSI PEMIKIRAN FIQH AL-GAZĀLĪ DENGAN HUKUM ISLAM DI ERA MODEREN	
A. Pemikiran Fiqh Al-GazāLīdalam Wacana Hukum Islam di Era Modern	61
B. Upaya Penyesuaian fiqh dengan kebutuhan masyarakat di era Modern	71
BAB V. PENUTUP	
A. Kesimpulan	81
B. Saran-saran	82
DAFTAR PUSTAKA	84
LAMPIRAN-LAMPIRAN	
Terjemah-terjemah	
Biografi Para Tokoh	
Curicullum Vitae	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam yang diturunkan oleh Allah SWT melalui wahyu yang diberikan kepada Nabi Muhammad SAW mempunyai misi *rahmatan li al-'ālamīn*. Islam, setidaknya mempunyai tiga watak : idealis, realis, fleksibel. Cerminan fleksibelnya tampak pada banyaknya jumlah teks agama yang menunjukkan indikasi hukum tidak jelas, yang dapat diaktualisir dalam wujud dan batasan yang sesuai dengan dinamika kehidupan masyarakat.¹⁾

Adanya teks-teks agama yang mempunyai indikasi hukum yang tidak tegas, mengisyaratkan bahwa Islam tidak menginginkan umatnya mengalami stagnasi pemikiran hukum. Stagnasi pemikiran hukum identik dengan stagnasi pemikiran umat Islam. Hal itu dapat dimaklumi karena hukum Islam dianggap sebagai unsur strategis dalam penentuan masalah-masalah praktis kehidupan beragama. Oleh karenanya, Islam memberikan hak seluas-luasnya kemampuan penggunaan rasio, khususnya bagi yang mempunyai kompetensi mengaktualisasi berbagai problematika yang tidak ditetapkan oleh nas secara tegas. Dengan demikian, ajaran Islam selalu

¹⁾ Abu Yazid AM, "Ijtihad kontemporer dalam perspektif pemikiran Islam", *Surya*, Nomor :185 Tahun keVI, (Jum'at, 22 Mei 1992), hlm. 4, kolom III.

survive dan dinamis seiring dinamisasi sosial yang terus berkembang sepanjang masa.

Dalam sejarah perkembangannya studi Islam dapat dibagi ke dalam tiga periode besar; klasik (650-1250 M), pertengahan (1250-1800 M), dan periode moderen (1800- dan seterusnya)²⁾. Untuk yang terakhir akan dijelaskan lebih jauh pada BAB IV.

Periode klasik merupakan zaman kemajuan dan dibagi menjadi dua fase. *Pertama*, fase ekspansi, integrasi dan puncak kemajuan (650-1000 M). Di zaman inilah daerah Islam meluas melalui Afrika Utara ke Spanyol di Barat dan melalui Persia sampai ke India di Timur. Pada zaman ini telah muncul pemikir-pemikir besar seperti Imām Mālik, Imām Abū Hanīfah, Imām Syāfi'i dan Imām Ibnu Hanbāl dalam bidang hukum, Imām al-Asy'ari, Imām al-Maturidi, pemuka-pemuka Mu'tazilah seperti Wasil Ibnu Ata, Abū al-Huzail an-Nazzām dan al-Jubbai dalam bidang teologi, Zunnūn al-Misri, Abū Yazīd al-Bustami dan al-Ḥallāj dalam mistisisme atau tasawuf, al-Kindi, al-Farābi, Ibnu Sinā dan Ibnu Maskawaih dalam filsafat, Ibnu al-Hasyām, Ibnu Ḥayyān, al-Khawārizmi, al-Mas'ūdi dan ar-Rāzī dalam ilmu pengetahuan. *Kedua*, fase disintegrasi (1000-1250 M). Di masa ini keutuhan umat Islam di bidang politik mulai pecah, kekuasaan khalifah menurun dan

²⁾ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam sejarah pemikiran dan gerakan*, Cet. XI, (Jakarta : Bulan Bintang, 1996), hlm. 12-13.

akhirnya Bagdad dapat dirampas dan dihancurkan oleh Hulagu Khan di tahun 1258 M.³⁾

Periode pertengahan juga dibagi ke dalam dua fase . *Pertama*, fase kemunduran (1250-1500 M). Di zaman ini desentralisasi dan disintegrasi bertambah meningkat. Perbedaan antara Sunni dan Syi'ah dan demikian juga antara Arab dan Persia ('ajam) bertambah nyata kelihatan. Umat Islam di Spanyol dipaksa masuk Kristen atau keluar dari daerah itu. Pendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup semakin meluas di kalangan umat Islam. *Kedua*, fase tiga kerajaan besar (1500-1800 M) yang dibagi dalam masa kejayaan (1500-1700 M) dan zaman kemunduran (1700-1800 M). Tiga kerajaan besar yang dimaksud ialah kerajaan Usmani di Turki, kerajaan Safawi di Persia dan kerajaan Mugal di India. Pada masa kemajuan, ketiga kerajaan besar ini mempunyai kejayaan masing-masing terutama dalam bentuk literatur dan arsitek. Kemajuan umat Islam di zaman ini lebih banyak merupakan kemajuan di periode klasik. Di masa kemunduran, kerajaan Usmani terpukul di Eropa, kerajaan Safawi dihancurkan oleh serangan-serangan suku bangsa Afgan, sedangkan daerah-daerah Mugal direbut raja-raja India. Umat Islam dalam keadaan mundur dan statis.⁴⁾

Kaitannya dengan keterangan di atas, aktifitas pemikiran umat Islam mengalami pasang surut. Dalam pada itu perkembangan pemikiran

³⁾ *Ibid.*

⁴⁾ *Ibid*, hlm. 15.

hukum Islam juga mengalami hal yang sama, di mana pada masa tertentu pengembangan hukum Islam mendapatkan tempat yang sangat tinggi serta mendapat apresiasi yang membanggakan, akan tetapi disuatu ketika juga sangat memprihatinkan sampai-sampai muncullah sebuah ungkapan bahwa pintu ijtihad telah tertutup.

Bagaimanapun juga, masyarakat selalu mengalami perubahan dan pemikiran umat Islam (hukum) senantiasa mengalami perkembangan walaupun pada masa-masa kemunduran sekalipun, bahkan pada masa-masa dinyatakan pintu ijtihad telah tertutup, hanya bentuk dan coraknya saja yang berbeda sesuai dengan *waqi'ah* yang melingkupinya. Pernyataan ini menjadi menarik karena Nabi SAW pernah mengatakan bahwa setiap seratus tahun (satu abad) ada orang yang bertugas memperbaharui pemahaman keagamaan. Dalam sebuah hadis Nabi bersabda ;

إِنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا⁵⁾

Berdasarkan fakta sejarah, pada periode klasik fase disintegrasi telah muncul tokoh tokoh pemikir Islam, diantaranya adalah al-Gazālī, seorang reformer yang sangat berpengaruh pada masanya. Untuk memahami pemikirannya secara obyektif, penyusun memberikan perhatian pada situasi

⁵⁾ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Kitab al-Mālahim, Bab mā Yazkuru fi Qarni al-Mi'ali, (Beirut : al-Maktabah al-'Asriyyah, 11), IV : 109, dari Abī Hurairah.

dan kondisi yang melingkupi zamannya, karena kondisi itulah yang mendorong al-Gazālī mengartikulasikan gagasan, pandangan dan sikapnya. Kemudian penyusun secara khusus sengaja meneliti pemikirannya yang tertuang dalam *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* terutama tentang pemikirannya mengenai fiqh, karena fiqh al-Gazālī yang tertuang dalam *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* tersebut menurut asumsi penyusun merupakan sebuah refleksi pemikiran mistis.

Sebagai karya monumental al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* tak lepas dari dukungan dan kritikan yang terus mengalir silih berganti. Dalam upaya menangkis tekanan-tekanan yang dirasa sangat memprihatinkan, para pendukung *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* mengadakan pembelaan yang terasa cukup berlebihan, antara lain statemen Ibn as-Subki, “Andaikata orang-orang Islam tidak memiliki Kitāb lain yang ditulis fuqaha, maka *Iḥyā'* telah mencukupi mereka”.⁶⁾ Lebih jauh lagi pernyataan an-Nawawi sebagaimana dinukil 'Abd al-Qādir al-'Idrūsī bahwa *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* hampir menyamai al-Qur'an.⁷⁾

Selanjutnya berdasarkan studi pendahuluan yang penyusun lakukan, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* memuat empat bagian yang masing-masing bagian oleh al-Gazālī disebut sebagai *rubu'*. Setiap *rubu'* memuat sepuluh pembahasan dan selanjutnya disebut dengan *Kitāb* yang perinciannya sebagai berikut ;

Bagian pertama (*rubu' 'ibadah*), berisi : 10 *Kitāb*

⁶⁾ Muhammad az-Zabidy, *Muqaddimah dalam Itbāf as-Sādat al-Muttaqīn bi Syarḥ Asrar Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Cet. 1, (Beirut : Dar al-Fikr, 1989), I: 37.

⁷⁾ Abd al-Qādir al-'Idrūsī, *Ta'rīf al-Aḥyā' bi Faḍā'il al-Iḥyā'*, dalam *Mulḥaq Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, (Beirut : Dar al-Fikr, tt), V : 7.

Bagian	kedua	(<i>rubu' 'adah</i>),	berisi : 10 <i>Kitāb</i>
Bagian	ketiga	(<i>rubu' muhlikah</i>),	berisi : 10 <i>Kitāb</i>
Bagian	keempat	(<i>rubu' munjiyah</i>),	berisi : 10 <i>Kitāb</i>

Jumlah : 40 *Kitāb*

Dari begitu luasnya pembahasan tersebut penyusun hanya menelusuri pemikiran al-Gazālī tentang fiqh dan mengambil sebuah sampel pada *kitāb an-nikāḥ* di *rubu' kedua*. Alasan pokok pembatasan penelitian ini disatu sisi berdasarkan pertimbangan akademis yang menjadi konsentrasi penyusun, dan disisi lain karena penyusun ingin mengadakan sorotan lintas zaman yakni zaman modern dan wacana hukum yang berkembang didalamnya khususnya pada pemikiran hukum Neo modernisme dengan Fazlurrahman sebagai tokohnya

B. Pokok Masalah

Sebagai penegasan kembali dari substansi persoalan di atas, dapat ditarik pokok masalah yang hendak diteliti dalam rumusan berikut ;

- a. Bagaimana frame fiqh al-Gazālī dalam *Iḥyā 'Ulūm aḍ-Ḍīn*.
- b. Bagaimana relevansi pemikiran fiqh al-Gazālī dengan hukum Islam di era moderen.

C. Tujuan dan Kegunaan

Dari pokok permasalahan diatas tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah ;

- a. Untuk mengeksplorasi fiqh al-Gazālī yang telah ditulis dalam Iḥyā ‘Ulūm aḍ-Ḍīn.
- b. Untuk menjelaskan relevansi pemikiran fiqh al-Gazālī dengan hukum Islam di era modern.

Sedangkan kegunaan yang diharapkan adalah ;

- a. Untuk memberikan sumbangan terhadap wacana pemikiran hukum Islam mengenai materi pemikiran ulama yang muncul pada masa pasca kejayaan Islam.
- b. Untuk memberikan kejelasan mengenai pemikiran al-Gazālī tentang fiqh yang tertuang dalam Iḥyā ‘Ulūm aḍ-Ḍīn serta memberikan kejelasan atas relevansinya dengan hukum Islam di era moderen.

D. Telaah Pustaka

Al-Gazālī adalah seorang pemikir yang terkenal dalam sejarah intelektual manusia. Sebagai pemikir, al-Gazālī merupakan figur yang banyak dibicarakan orang. Untuk mengetahui sejauh mana pemikirannya telah dibahas dan untuk menggambarkan apa yang telah diteliti oleh para pengkaji ilmiah, maka penyusun perlu menelusuri karya ilmiah tersebut guna menghindari kemungkinan adanya duplikasi ilmiah.

Mengingat al-Gazālī telah menaiki pasang ketenaran dan kemasyhuran serta mengarungi ilmu dalam bidang yang berbeda-beda, maka pandangan terhadapnya juga berbeda-beda bahkan bertentangan satu sama lain sampai mengarah pada pujian dan cercaan yang kurang bisa di pertanggungjawabkan obyektifitasnya. Keadaan demikian mengindikasikan betapa besar perhatian yang dicurahkan kepadanya. Ihwal kontroversi ini telah membangkitkan Yusūf al-Qarḍāwī untuk membukukan karyanya “ *Imām al-Gazālī baina Mādihīhi wa Nāqidihī* ”.⁸⁾ Karya selanjutnya yang berupa buku adalah “ *Teologi al-Gazālī: Pendekatan Metodologi* “ karya M. Zurkani Jahja. Buku ini tidak diragukan lagi kebenarannya secara ilmiah karena berasal dari disertasinya yang sudah diujikan berjudul : “ Metode Pemikiran Abū Ḥamīd al-Gazālī dalam Teologi Islam “. M. Zurkani Jahja menyangkal bahwa al-Gazālī adalah Asy’ariisme, al-Gazālī adalah seorang pemikir bebas mandiri dan tak terikat dengan aliran apapun dibidang Teologi.⁹⁾

Karya ilmiah dalam bentuk makalah dan telah dibukukan adalah karya Ali Yafi yang membahas, “ *Fiqh Imam al-Gazālī dalam Kitābnya Ihyā ‘Ulūm aḍ-Ḍīn* ” . Pada intinya makalah ini menggambarkan secara umum format Ihyā ‘Ulūm aḍ-Ḍīn dan memberikan analisis mengenai keistimewaan-

⁸⁾ Yusūf al-Qarḍāwī, *Imām al-Gazālī baina Mādihīhi wa Nāqidihī*, Cet. III, (Mesir : Dār al-Mashar li al-Jamī’ah, 1992).

⁹⁾ M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Gazālī : Pendekatan Metodologi*, Cet. I, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996).

keistimewaannya ditinjau dari segi bahasa, pendekatan, sifat dan segi materi yang menjadi objek kajiannya.¹⁰⁾ Selanjutnya adalah karya Kautsar Azhari Noer, “*Mengkaji ulang posisi al-Gazālī dalam sejarah tasawuf*”.¹¹⁾ Dalam tulisan ini Kautsar berusaha menempatkan posisi al-Gazālī secara proporsional dalam lintasan sejarah pada bidang tasawuf. Dia tidak bisa menerima penilaian banyak sarjana bahwa al-Gazālī berhasil dengan gemilang membangun tasawuf moderat yaitu tasawuf Sunni dan mendamaikan tasawuf dan ortodoksi sehingga tasawuf dapat diterima oleh Ahli Sunnah, karena menurutnya sebelum al-Gazālī telah tampil beberapa sufi yang mengajarkan tasawuf moderat yang dapat diterima orang banyak. Tokoh sufi moderat yang hidup sebelum al-Gazālī itu misalnya; Al-Hāris ibnu Asad al-Muhāsibi (w.243/837).¹²⁾

Hasil penelitian berupa skripsi yang meneliti metode pemikiran al-Gazālī adalah skripsi A. Taufiq yang berjudul, “*Relevansi konsep Ijtihad al-Gazālī terhadap pengembangan hukum Islam di Indonesia*”, dengan menggunakan pendekatan teori formal usūl al-fiqh untuk membahas konsep ijtihad *al-Gazālī* secara utuh.¹³⁾ Penelitian yang berbentuk Tesis adalah karya

¹⁰⁾ Ali Yafi, *Fiqh Imām al-Gazālī dalam kitabnya Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, di edit dalam *Menggagas Fiqh Sosial : Dari soal lingkungan hidup, asuransi hingga ukhawah*, Cet. I, (Bandung : Mizan, 1994).

¹¹⁾ Kautsar Azhari Noer, “Mengkaji ulang posisi al-Gazālī dalam sejarah tasawuf”, *Paramadina*, Volume. I, Nomor 2, 1999.

¹²⁾ *Ibid*, hlm. 166.

¹³⁾ A. Taufiq, *Relevansi konsep ijtihad al-Gazālī terhadap pengembangan hukum Islam di Indonesia*, Skripsi tidak diterbitkan, (Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, Fak Syariah, 1998).

Sukiyah Musafa'ah “ *“Jawahir al-Qur'an al-Gazālī (upaya penafsiran komprehensif terhadap al-Qur'an)”*.¹⁴⁾ Tesis ini menjelaskan bahwa al-Gazālī adalah peletak pola penafsiran komprehensif yang kemudian membuka pola penafsiran ilmiah di kalangan mufassir sesudahnya.

Karya ilmiah berupa disertasi yang membahas al-Gazālī adalah karya Asmaran As berjudul “ *Konsep Makrifah menurut al-Gazālī: Sebuah telaah epistemologis* ”.¹⁵⁾ Asmaran As meluruskan anggapan bahwa al-Gazālī dengan tasawufnya sebagai biang keladi kemunduran umat Islam. Menurutnya, ketertinggalan umat Islam dalam segala bidang kehidupan karena imbas pandangan al-Gazālī yang kurang menghargai akal, tidaklah sepenuhnya benar. Disertasi selanjutnya adalah karya Syamsul Anwar yang berjudul “ *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfā min ilm al-usūl karya al-Gazālī (450-505 H/ 1508-1111)*”.¹⁶⁾ Penelitian Syamsul Anwar ini mendeskripsikan pemikiran al-Gazālī mengenai konsep dan sumber pengetahuan hukum Islam, metode otentikasi teks-teksnya dan metode penemuan hukum syar'i itu sendiri. Menurutnya, al-Gazālī melakukan pendalaman ajaran mengenai tujuan hukum dengan landasan teori

¹⁴⁾ Suqiyah Musafa'ah, *Jawāhir al-Qur'ān al-Gazālī (Upaya penafsiran komprehensif terhadap al-Qur'an)*, Tesis tidak diterbitkan, (Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, Program Pascasarjana, 1995).

¹⁵⁾ Asmaran AS, *Konsep Makrifah menurut al-Gazālī : sebuah telaah epistemologis*, Disertasi tidak diterbitkan, (Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, Program Pascasarjana, 1996).

¹⁶⁾ Syamsul Anwar, *Epistemologi hukum Islam dalam al-Mustasfā min Ilm al-Uṣūl karya al-Gazālī (450-505 H/ 1508-1111 M)*, Disertasi tidak diterbitkan, (Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, Program Pascasarjana, 2001).

konformitas (munasabah), yang intinya adalah bahwa hukum itu harus mengandung maslahat, dan kemaslahatan itu harus selaras dengan semangat dan ketentuan umum syari'ah.

E. Kerangka Teoretik

Syari'at Islam merupakan rangkuman ajaran yang komprehensif dan sebagai satu kesatuan sistem etika dan hukum yang menjangkau semua segi kehidupan. Ajaran tersebut pada prinsipnya adalah aturan-aturan Allah SWT tentang tata kehidupan seorang muslim dalam segala aspeknya. Peraturan-peraturan itu sebagian berupa norma-norma yang tidak dapat berubah dan sebagian lagi berupa pedoman-pedoman umum yang sifatnya elastis dan fleksibel sehingga mampu beradaptasi dengan waktu dan tempat dimanapun juga.

TM Hasbie ash-Shiddieqy menggambarkan bahwa elastisitas dan fleksibilitas tersebut menjadikan syari'at Islam mampu berkembang menurut perkembangan masa serta mampu menjawab tantangan zaman.¹⁷⁾ Syari'at Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW tersebut secara garis besar disebarkan agar menjadi rahmat bagi manusia maupun alam semesta. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam ayat al-Qur'an sebagai berikut ;

¹⁷⁾ TM Hasbi Ash-Shidieqy, *Syari'at Islam menjawab tantangan zaman*, Cet. II, (Jakarta : Bulan Bintang, 1996), hlm. 36.

وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون¹⁸⁾

وما أرسلناك رحمة للعالمين¹⁹⁾

Syari'at Islam dalam pengertian sempit (hukum Islam) adalah lambang pemikiran Islam, manifestasi paling khusus dari pandangan hidup islami, merupakan inti dan titik sentral dari Islam itu sendiri. Fiqh (hukum Islam) sebagai suatu istilah ilmu pengetahuan pada awal-awal Islam menunjukkan bahwa ilmu hukum sebagai ilmu yang paling tinggi nilainya.²⁰⁾ Bahkan sampai sekarang bidang hukum termasuk pokok bahasan syari'ah dalam arti sempit yang tetap merupakan suatu hal yang sangat penting.

Sebagai sebuah produk pemikiran, fiqh (hukum Islam) sarat dengan tarikan-tarikan kepentingan yang bertentangan satu sama lain. Salah satu di antara tarikan-tarikan kepentingan itu adalah persoalan *stability and change* (stabilitas dan perubahan). Dikatakan bahwa hukum Islam yang sempurna harus mencakup segala aspek. Ia harus stabil tetapi juga harus mampu menghadapi perubahan dalam masyarakat. Kepentingan yang bertentangan antara stabilitas dan perubahan dalam hukum merupakan masalah umum dalam semua sistem hukum, tetapi dalam sistem hukum Islam lebih akut

¹⁸⁾ Sabā' (34): 28.

¹⁹⁾ Al-Anbiyā' (21) : 107.

²⁰⁾ Joseph Schacht, *An introduction to Islamic law*, Cet. I, (London : Oxford University Press, 1964), hlm. 1.

disebabkan oleh pandangan tentang kekekalan atau stabilitas yang telah berurat berakar.²¹⁾

Adalah suatu hal yang tidak dapat dipungkiri bahwa peradaban manusia terus berkembang tanpa henti, sedangkan sumber hukum Islam (sebagai pedoman hidup) sudah finis jumlahnya. Hal ini menjadi tantangan terhadap nilai efektifitas sumber hukum Islam tersebut pada tujuannya yaitu mencapai kemaslahatan bagi umat di manapun dan kapanpun.

Gambaran tersebut di atas menyulitkan pandangan stabilitas hukum untuk bisa diterima di era moderen, kendatipun dengan cara dipaksakan, sebab hal itu akan berakibat semakin jauhnya jurang pemisah antara normatifitas hukum Islam dengan tujuan yang hendak dicapai. Oleh karena itu para pendukung adeptabilitas hukum Islam dengan perubahan sosial membuat kaidah-kaidah (pedoman-pedoman) fihiyyah dalam mengantisipasi perlunya adaptasi hukum Islam dengan perubahan sosial. Di antara kaidah-kaidah tersebut adalah;

إستعمال الناس حجة يجب العمل بها²²⁾

²¹⁾ Muhammad Muslehuddin, *Islamic law and Social change*, Cet. I, (Lahore : Islamic Publication Limited, 1982), hlm. 2.

²²⁾ Ahmad Jaudad, *Majalah al-Ahkām al-'Adliyah*, Cet. V, (tt : tnp, 1968), hlm. 20.

الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعب دون الالتفات إلى المعاني وأصل
العبادات الالتفات إلى المعاني.²³⁾

Muhammad Siraj menyatakan suatu teori bahwa ukuran keberhasilan suatu hukum adalah kemampuannya untuk menyeimbangkan antara kepentingan-kepentingan sosial di satu pihak dengan tuntutan pemikiran fiqh di pihak lain.²⁴⁾ Contoh yang digunakan untuk mendasari teori ini adalah pencatatan nikah di Mesir dan Pakistan. Mengingat banyaknya masalah praktis yang timbul akibat tidak dicatatnya perkawinan dan adanya kemaslahatan jika perkawinan itu dilakukan pencatatan.²⁵⁾ Senada dengan pernyataan Muhammad Siraj, Soerjono Soekanto mengungkapkan bahwa sering seorang sosiolog cenderung memberikan saran bagaimana mendekati hukum realita dengan cita-cita. Hukum dianggap kurang atau tidak efektif apabila terdapat *disparitas* antara realita hukum dan idealnya.²⁶⁾

Untuk mengetahui substansi persoalan hukum diperlukan penggalian akar filosofi yang melatarbelakangi terbentuknya hukum

²³⁾ Asy-Syāliby, *Al-Muwatāqāt li Usūl al-Aḥkām*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1314 H), II : 211.

²⁴⁾ Muhammad Siraj, "Hukum keluarga di Mesir dan Pakistan", dalam Johannes Der Hejja dan Syamsul Anwar (ed.), *Islam Negara dan Hukum*, (Jakarta : INIS, 1993), hlm. 105.

²⁵⁾ *Ibid*, hlm. 105-106.

²⁶⁾ Soerjono Soekanto dkk, *Pendekatan sosiologi terhadap hukum*, (Jakarta : Bina Aksara, 1988), hlm. 28.

tersebut. Dalam hal ini dibutuhkan adanya pengetahuan sosio kultur yang merupakan pembentuk epistemologi, disamping itu, perlu adanya spekulasi untuk menentukan subjek atau gagasan dan menuangkannya secara mendasar yang akhirnya dikembangkan dalam sebuah analisis.²⁷⁾ Dalam berpikir filosofis setidaknya ada tiga landasan yang digunakan yaitu landasan antologis, epistemologis dan aksiologis. Pada persoalan hukum, tiga landasan ini digunakan untuk mencari bagaimana realitas hukum, bagaimana cara penggaliannya dan apa manfaatnya bagi kehidupan manusia.²⁸⁾

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Dalam mempertanggung jawabkan dari segala sesuatu yang berhubungan dengan kegiatan ilmiah, ada beberapa metode yang digunakan sehingga uraian penyimpulan data dapat tersaji. Sesuai dengan judul penelitian ini, yaitu kajian pemikiran tokoh melalui karya ilmiahnya, maka penelitian ini merupakan penelitian pustaka (library research).

2. Teknik pengumpulan data

Sesuai dengan jenisnya, maka pengumpulan data yang digunakan adalah menelusuri buku-buku yang mendukung analisis

²⁷⁾ E. Sumargono, *Hermenetik Sebagai Subuah Metode Filsafat*, Cet. V. (Yogyakarta. Penerbit Kanisius, 1999), hlm.13-14.

²⁸⁾ Rizal Musytansir dan Misnal Amir, *Filsafat Ilmu*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 7-8.

terhadap kajian yang diangkat. Adapun sumber-sumber data yang kami gunakan dalam penyusunan skripsi ini adalah sebagai berikut :

1. Sumber primer

Sumber primer dalam penelitian ini adalah Kitāb Iḥyā 'Ulūm aḍ-Ḍīn karya al-Gazālī.

2. Sumber sekunder

Yaitu karya-karya al-Gazālī maupun karya-karya ilmiah pada umumnya yang menunjang materi penyusunan skripsi ini.

3. Pendekatan

Setelah data terkumpul, penyusun mengolah data tersebut untuk mengadakan analisis dengan menggunakan pendekatan filosofis dengan berlandaskan pada tiga komponen yaitu ; landasan ontologis untuk mengkaji keberadaan Iḥyā 'Ulūm aḍ-Ḍīn dan gambaran umum al-Gazālī serta kondisi zaman yang melingkupinya, landasan epistemologis untuk membahas pemikiran fiqh al-Gazālī dan landasan aksiologis untuk mengetahui sejauh mana relevansi pemikiran fiqh al-Gazālī dengan hukum Islam di era moderen.

4. Analisis data

Pola-pola berfikir yang digunakan untuk memperoleh kesimpulan dalam menganalisis data tersebut adalah :

- a. Berfikir induktif, yaitu proses mengorganisasikan fakta-fakta atau hasil-hasil pengamatan yang terpisah-pisah menjadi suatu rangkaian

hubungan atau suatu generalisasi.²⁹⁾ Metode ini akan digunakan untuk menganalisis data-data yang berkaitan dengan sosok al-Gazālī dan materi pemikirannya

- b. Berfikir deduktif, yaitu menyimpulkan hubungan yang tadinya tidak nampak, berdasarkan generalisasi yang sudah ada.³⁰⁾ Metode ini digunakan untuk menganalisis relevansi pemikiran fiqh yang disajikan al-Gazālī dengan pemikiran fiqh di era moderen.

G. Sistematika Pembahasan

Pembahasan skripsi ini dibagi menjadi lima bab. Masing-masing bab terbagi menjadi beberapa sub bab yang perinciannya sebagai berikut ;

Bab pertama berupa pendahuluan yang mengantarkan pembahasan skripsi secara keseluruhan. Bab ini terdiri atas tujuh sub bab yaitu latar belakang masalah, pokok masalah, tujuan dan kegunaan, telaah pustaka, kerangka teoretik, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Agar pembahasan tentang fiqh al-Gazālī dalam *Iḥyā 'Ulūm ad-Dīn* lebih terarah, maka dibahas mengenai gambaran umum tentang al-Gazālī dan *Iḥyā 'Ulūm ad-Dīn* dan dilanjutkan pada pembahasan mengenai pemikiran fiqh al-Gazālī. Masing-masing akan dibahas pada bab ke dua dan ke tiga yang meliputi biografi al-Gazālī, karya-karya ilmiahnya, kondisi sosial politik saat

²⁹⁾ Saifuddin Azwar, *Metode penelitian*, Cet. II, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 40.

³⁰⁾ *Ibid.*

al-Gazālī menulis *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, konfigurasi pemikiran al-Gazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, fiqh dalam pandangan al-Gazālī dan pernikahan (sampel materi pemikiran fiqh al-Gazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*).

Kemudian dalam bab ke empat dilakukan pembahasan mengenai relevansi pemikiran fiqh al-Gazālī yang tertuang dalam *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* dengan hukum Islam di era moderen. Bab ini dibagi menjadi dua sub bab yaitu pemikiran fiqh al-Gazālī dalam wacana hukum Islam di era modern dan penyesuaian fiqh dengan kebutuhan masyarakat di era moderen. Selanjutnya akan diberikan kesimpulan dan saran dalam penutup pembahasan pada bab ke lima.

BAB IV
RELEVANSI PEMIKIRAN FIQH AL-GAZĀLĪ DENGAN HUKUM ISLAM
DI ERA MODEREN

A. Pemikiran Fiqh al-Gazali Dalam Wacana Hukum Islam Di Era Modern

Sebagaimana penyusun uraikan pada BAB I bahwa perkembangan studi Islam menurut Harun Nasution dibagi menjadi tiga periode besar ; klasik, pertengahan dan moderen.¹⁾ Modernisasi itu sendiri ditandai oleh kreatifitas manusia dalam mencari jalan mengatasi kesulitan hidupnya di dunia ini.²⁾ Tetapi, betapapun kreatifnya manusia di zaman moderen, namun kreatifitas itu dalam perspektif sejarah dunia dan umat manusia secara keseluruhan masih merupakan kelanjutan berbagai hasil usaha (achievements) umat manusia sebelumnya. Karena merupakan kelanjutan logis sejarah, maka modernitas adalah sesuatu yang tak dapat dihindarkan.³⁾

Selama dua abad terakhir yang disebut sebagai zaman moderen ini, sejarah studi Islam menurut Fazlurrahmān dapat dibagi menjadi empat bagian, yaitu ;⁴⁾

¹⁾ Lihat : BAB I, hlm. 2-3

²⁾ Nurcholis Madjid, "Makna modernitas dan tantangannya terhadap iman" dalam *Islam doktrin dan peradaban*, Cet. IV, (Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 2000), hlm. 450.

³⁾ *Ibid*, hlm. 251.

⁴⁾ Marzuki Wahid, "Post tradisionalisme Islam, Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001, hlm. 19.

1. Gerakan ke-19 (yaitu gerakan Wahhabiyah di Arab, Sanusiyyah di Afrika Utara dan Fulaniyyah di Afrika Barat).
2. Modernisme, yang dipelopori di India oleh Sayyid Aḥmad Khān, (w.1898) dan di seluruh Timur Tengah oleh Jamāl ad-Dīn al-Afgāni (w.1897) dan di Mesir oleh Muḥammad Abduh (w.1905).
3. Neo Revivalisme, yang moderen namun agak reaksioner di mana al-Maududi beserta kelompok Jama'ati Islami-nya di Pakistan merupakan contoh terbaik.
4. Neo Modernisme, Fazlurrahmān sendiri mengkategorikan dirinya ke dalam wilayah terakhir ini dengan alasan karena Neo Modernisme mempunyai sintesis progressif dari rasionalitas modernis dengan ijtihad dan tradisi klasik.

Sebagai perintis Neo Modernisme, Fazlurrahmān dibesarkan dalam sebuah keluarga bermazhab Sunni yaitu mazhab Hanafi, namun dia -ketika berumur belasan- telah melepaskan diri dari ikatan mazhab Sunni tersebut dan mengembangkan pemikiran bebas.⁵⁾ Sebagai seorang pemikir tentunya dia mempunyai pola pikir tersendiri, walaupun demikian dia tidak bisa lepas tangan dengan para pemikir terdahulu termasuk dengan al-Gazālī. Dia telah memberikan gambaran yang mengagumkan -kalau tidak boleh dikatakan mengagumi- terhadap al-Gazālī. Menurutnya pengaruh al-Gazālī dalam

⁵⁾ Taufik Adnan Kamal, *Islam dan tantangan modernitas*, Cet. IV, (Bandung : Mizan, 1993), hlm. 79.

Islam cukup besar. Dialah pembaharu yang sukses menggabungkan tasawuf yang kontemplatif dan purkatif dengan disiplin-disiplin ortodoks yang normal, yaitu hadis, hukum dan teologi. Melalui pengaruhnya tasawuf memperoleh pengakuan ijma' umat yang akhirnya banyak menarik pengikut dari para ulama yang berusaha memurnikan tasawuf dari unsur-unsur tidak Islami.⁶⁾ Bagaimana bentuk keselarasan pemikiran fiqh Fazlurrahmān sebagai tokoh penggagas ide Neo Modernisme dengan pemikiran fiqh al-Gazālī seperti dikemukakan di atas akan dibahas di bawah ini.

Menurut Fazlurrahmān, konsep yang paling penting dan konprehensif untuk menggambarkan Islam sebagai suatu fungsi adalah konsep Syari'ah atau Syar'.⁷⁾ Dalam periode paling awal setelah Rasulullah, dikenal dua sumber atau metode untuk menjelaskan Syari'ah. Yang *pertama* adalah sumber tradisional, yang sudah diketahui otoritasnya, yakni al-Qur'an dan Sunnah Rasul yang berfungsi sebagai dasar-dasarnya. Karena sumber-sumber otoritatif yang diketahui tersebut jelas tidak mampu memenuhi kebutuhan yang terus berkembang dari generasi ke generasi berikutnya, maka prinsip *kedua* yang berupa akal dan pemahaman manusia hampir sejak semula sudah diakui. Prinsip pertama disebut ilmu (bhs Arab : 'ilm, bukan pengetahuan

⁶⁾ Fazlurrahmān, *Islam*, pen. Ahsin Mohammad, Cet. II, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1994), hlm. 214.

⁷⁾ Fazlurrahmān, *Islam*, hlm. 140.

seperti yang kadang-kadang diartikan, prinsip kedua disebut *pengertian* atau *pemahaman* (bhs Arab : *fiqh*).⁸⁾

Pada periode itu *fiqh* menurut Fazlurrahmān tidak lebih dari pada ra'y atau pendapat pribadi. *Fiqh* pada tahap ini bukanlah nama suatu disiplin atau sistem obyektif tertentu, tetapi hanyalah nama suatu proses atau kegiatan memahami dan menyimpulkan.⁹⁾ Ketika studi-studi masalah agama telah meluas, *fiqh* akhirnya dibatasi pada masalah-masalah keagamaan saja. Namun demikian, seluruh ruang lingkup pemikiran agama masih merupakan *fiqh*, keyakinan maupun praktek, dogma maupun hukum.¹⁰⁾

Di kemudian hari ketika sistem hukum berkembang, menurut Fazlurrahmān istilah *fiqh* dikenakan kepada hukum, bukan sebagai sebuah proses pemahaman terhadap masalah-masalah hukum tetapi sebagai sekumpulan pengetahuan hukum, hasil kongkrit dari pemikiran mengenai hukum. Selanjutnya pada waktu yang lebih belakangan lagi, yaitu setelah atau kira-kira abad keempat, istilah *fiqh* ini sama sekali tidak ada kaitannya dengan pemahaman atau pemikiran yang ada pada masa itu, istilah ini secara eksklusif hanya dikenakan kepada sekumpulan pengetahuan hukum yang disimpulkan oleh generasi-generasi muslim di masa sebelumnya.¹¹⁾

⁸⁾ *Ibid*, hlm. 141-142.

⁹⁾ *Ibid*, hlm. 142.

¹⁰⁾ *Ibid*, hlm. 142-143.

¹¹⁾ Fazlurrahmān, *Membuka pintu ijtihad*, pen. Anas Mahyudin, Cet. III, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1995), hlm. 200-201.

Menurut Rahmān hukum Islam bukanlah hukum dalam artian moderen, hukum Islam merupakan suatu khazanah materi-materi hukum yang menumpuk selama berabad-abad di atas mana sistem hukum Islam moderen secara pasti dibangun, namun hanya sebagian saja yang dapat diberlakukan dalam mahkamah pengadilan. Percampuran antara hukum Islam dan moral telah memberi watak yang khusus pada hukum Islam. Dengan memelihara motivasi moral maka hukum dapat terselamatkan dari permaianan manipulator-manipulator hukum.¹²⁾ Konsep moral sentralnya manusia menurut Rahmān terletak pada ketakwaannya yang biasanya di terjemahkan dengan kesalehan atau takut kepada Tuhan.¹³⁾

Rahmān menyarankan adanya kesalingterkaitan hukum dengan moral karena gagasan tentang hukum sekuler menurutnya telah menumbuhkan pemahaman hukum pada tatanan mekanis saja sehingga hukum cenderung untuk tidak dipatuhi.¹⁴⁾ Sebagai perangkat pengatur kehidupan masyarakat yang selalu mengalami perubahan, maka dalam setiap perubahan sosial hukum harus ditafsirkan kembali. Apabila proses penafsiran kembali ini berhenti dengan sendirinya hukum akan mengalami stagnasi dan akhirnya runtuh dan masyarakat akan macet atau mengambil jalan sekularisme.¹⁵⁾

¹²⁾ Fazlurrahmān, *Islam dan modernitas tentang transformasi intelektual*, pen. Ahsin Mohammad, Cet.II, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1995), hlm. 186.

¹³⁾ *Ibid*, hlm. 187.

¹⁴⁾ *Ibid*.

¹⁵⁾ *Ibid*, hlm. 188.

Rahmān menawarkan bahwa jalan untuk menghasilkan hukum Islam yang asli adalah dengan cara menggugah kesadaran masyarakat, khususnya kelas-kelas yang berpendidikan dengan nilai-nilai Islam. Tidak ada jalan pintas menuju proses pembuatan hukum Islam ini. Kajian-kajian yang lebih luas atas karya-karya yang lebih dahulu mengenai yurisprudensi Islam menurut Rahmān akan sangat membantu. Karya-karya tersebut harus dijadikan bacaan wajib di sekolah-sekolah hukum sebagai bagian dari kurikulum. Dengan cara demikian, konsep-konsep kunci dalam moral dan hukum Islam sedikit demi sedikit akan dipahami oleh kalangan profesi hukum.¹⁶⁾

Berkenaan dengan uraian pemikiran fiqh Fazlurrahmān dan al-Gazālī, nampaknya ada titik keserasian pendapat antara keduanya tentang kesalingterkaitan hukum dengan moral. Namun demikian, kendati pendapat kedua pemikir tersebut kelihatan sama, ternyata dibangun di atas akar permasalahan yang berbeda. Pendapat Fazlurrahmān diarahkan untuk membendung arus gagasan sekularisasi hukum yang menurutnya telah menumbuhkan pemahaman pada aturan-aturan mekanis saja.¹⁷⁾ Adapun pendapat al-Gazālī ditujukan untuk mengkompromikan fiqh dan tasawuf. Pemaduan kedua disiplin ilmu itu dilakukan mengingat kekurangan-kekurangan yang ditunjukkan keduanya telah merisaukan. Di satu sisi ilmu

¹⁶⁾ *Ibid*, hlm. 189.

¹⁷⁾ *Ibid*, hlm. 187.

fiqh terlalu banyak menitikberatkan pada segi-segi lahiriyah dan di sisi lain kaum sufi terlalu jauh masuk kedalam intuisisme pribadi yang sangat subyektif.¹⁸⁾

Kecenderungan Fazlurrahmān dalam pendapatnya agar mengacu pada praktek hukum klasik sebagai pijakan hukum Islam moderen, kelihatan juga ada kemiripan dengan pendapat al-Gazālī. Dengan mengacu pada praktek hukum klasik keduanya berusaha mencegah penyelewengan-penyelewengan hukum dari permainan manipulator-manipulator hukum. Al-Gazālī misalnya, menyayangkan pendapat ahli fiqh yang mencukupkan zakat seseorang karena diambil paksa oleh penguasa, padahal praktek seperti ini pada hakekatnya percuma saja karena tidak ada bukti kepatuhan kepada Allah.¹⁹⁾

Dalam memandang perkembangan makna fiqh, kedua pemikir ini pada intinya sepakat bahwa fiqh pada mulanya mempunyai arti luas kemudian semakin menyempit dan akhirnya fiqh hanya terbatas pada sekumpulan pengetahuan hukum yang disimpulkan oleh para fuqaha. Bila dilihat muara pemikiran keduanya terdapat perbedaan tajam antara pendapat al-Gazālī dengan Fazlurrahmān. Fazlurrahmān lebih mengarahkan pemikiran hukumnya pada legislasi negara, sedangkan al-Gazālī cenderung menolaknya. Mengapa pendapat keduanya terkesan bertolak belakang tentunya tidak lepas dari alasan-alasan dan motif-motif yang mengiringinya. Pendapat Fazlurrahmān

¹⁸⁾ Noercholis Madjid, *Disiplin ilmu keislaman tradisional : fiqh (Tinjauan dari makna kesejarahan)*, dalam *Islam*, Cet. IV, (Jakarta : Yayasan Wakaf Paramadina, 2000), hlm. 247.

¹⁹⁾ Al-Gazālī, *Ihyā*, I : 29.

ini nampaknya lebih didasari oleh keinginannya untuk membendung arus gagasan sekularisasi. Untuk membentuk hukum Islam yang ideal memang perlu proses, dan guna mengantisipasi sekularisasi minimal harus ada usaha-usaha memasukkan nilai-nilai Islam. Cara yang tepat adalah menggugah kesadaran masyarakat khususnya bagi kelas-kelas berpendidikan melalui –di antaranya- kajian atas karya-karya terdahulu mengenai yurisprudensi Islam. Dengan cara ini diharapkan konsep-konsep kunci dalam moral dan hukum Islam sedikit demi sedikit dapat dipahami oleh kalangan profesi hukum.²⁰⁾ Adapun al-Gazālī cenderung menjauhi legislasi negara. Sikap ini ditempuh olehnya sebagai wujud kepeduliannya untuk meluruskan dan mengkritik permainan kotor para profesi hukum. Pada masa al-Gazālī mereka telah menyalahgunakan wewenangnya dengan memaksakan peraturan pemerintah bagi masyarakat.²¹⁾ Dengan menulis *Ihyā ‘Ulūm ad-Dīn* al-Gazālī sengaja membuat tandingan atas hukum pemerintah dan berusaha memasukkan aspek moral ke dalam hukum Islam.

Dari penjelasan ini dapat digaris bawahi bahwa keselarasan pemikiran fiqh al-Gazālī dan Fazlurrahmān yang paling pokok adalah *semangat menafsirkan fiqh* agar tetap eksis sesuai tuntutan zaman dan dinamika kehidupan manusia tanpa mengesampingkan aspek moral dari aspek hukum.

²⁰⁾ Fazlurrahmān, *Islam dan modernitas*, hlm. 189.

²¹⁾ Al-Gazālī, *Ihyā’*, I : 10.

Kalau kita perhatikan, pada kenyataannya materi pemikiran al-Gazālī dalam Ihyanya memberikan tempat bentuk penghayatan eksoterik dan esoterik sekaligus, dengan prinsip keseimbangan antara keduanya atau dikenal dengan istilah tasawuf sunni.²²⁾ Kenapa al-Gazālī berusaha memadukan fiqh dengan tasawuf, menurut penilaian penyusun tidak lepas dari kenyakinannya akan kebenaran kaum sufi. Al-Gazālī menjatuhkan pilihannya pada tasawuf setelah mengalami proses yang cukup panjang. Ia tertimpa kebingungan intelektual yang sangat serius sampai mengguncang jiwanya. Hal ini dapat dilihat dari pengakuannya;

“Sekarang, kataku, tidak ada harapan untuk mengatasi berbagai persoalan yang sulit itu kecuali melalui pengamatan panca indera dan pengetahuan-pengetahuan dasar dari akal. Jadi, aku harus lebih dulu menyelidiki, apakah pengetahuan indera dan pengetahuan akal itu dapat dipercaya atau tidak?. Akhirnya, tentang inipun aku ragu-ragu sebab hatiku berkata, mana bisa panca indera dapat dipercaya, sedangkan penglihatan mata, yaitu yang terkenal dari panca indera berbuat seakan-akan menipu. Engkau, misalnya, melihat bayang-bayang tampaknya diam, padahal setelah lewat sesaat nyatalah dia itu bergerak sedikit demi sedikit. Dan engkau melihat bintang-bintang tampaknya sekecil uang logam, tetapi bukti-bukti berdasarkan geometris menunjukkan bintang-bintang itu lebih besar dari pada bumi kita ini. Ini semua menunjukkan bahwa hukum-hukum panca indera itu dapat dibatalkan oleh hakim akal dengan bukti yang tak dapat disangkal”.

Lalu hukum panca indera menghujat, “ Bagaimana engkau bisa memastikan bahwa kepercayaanmu kepada hukum akal itu tidak seperti kepercayaan padaku?. Tadinya engkau percaya kepadaku, lalu datanglah hukum akal yang kemudian mendustakan aku. Andai kata hukum akal tidak datang, tentunya engkau tetap percaya kepadaku. Siapa tahu barang kali ada hukum lain yang mendustakan hukum akal, sebagaimana hukum akal dapat mendustakan hukum panca indera. Kenyataan bahwa hukum yang lain itu tidak muncul sekarang, ini belum menunjukkan tidak mungkinnya ”.

Ia mengatakan lebih lanjut, “Di sini berdiam dirilah aku sejurus. Hukum panca indera lalu memperkuat alasannya dengan mengemukakan masalah mimpi. Tidaklah engkau menyaksikan dalam mimpi peristiwa-

²²⁾ Kautsar Azhari Noer, “Mengkaji ulang posisi al-Gazālī dalam sejarah tasawuf”, *Paramadina*, Volume I, Nomor 2, Tahun 1999, hlm.163.

peristiwa seperti benar-benar terjadi, tetapi setelah bangun nyatalah semua itu hanya khayal belaka?. Barang kali segala yang kau percayai di kala jaga (sadar), baik dengan indera maupun dengan akal, itu hanya berhubungan dengan keadaanmu ketika itu saja, sehingga andai kata engkau sampai kepada keadaan lain yang lebih sadar lagi, barang kali engkau insaf bahwa keadaanmu sebelum itu seakan mimpi belaka”.

*Al-Gazālī berkata lebih lanjut, “Sukar bagiku menghilangkan keraguan tadi, dan memang tak dapat di sembuhkan kecuali dengan bukti. Tak mungkin juga mengadakan bukti melainkan lewat anggapan-anggapan dasar. Jika anggapan-anggapan dasar ini tidak lagi dapat diterima, maka tertutuplah jalan untuk mencari suatu bukti. Penyakit ini terasa hampir dua bulan lamanya. Selama itu aku dalam keadaan hampir seperti kaum sofisten. Untunglah, akhirnya Allah SWT menyembuhkan penyakit tadi. Pikiran menjadi jernih, sehat dan berkeseimbangan kembali, dengan aman dan yakin ia dapat menerima kembali berbagai anggapan dasar dari akal itu. Semua terjadi tidak dengan mengatur alasan atau menyusun keterangan, melainkan dengan nur yang dipancarkan oleh Allah SWT ke dalam batinku”.*²³⁾

Di samping berpijak dari keyakinan al-Gazālī akan kebenaran kaum sufi, penulisan *Ihyā ‘Ulūm ad-Dīn* ini merupakan ekspresi kebebasan al-Gazālī dalam menuangkan materi pemikirannya tanpa dibatasi oleh kepentingan-kepentingan politik maupun akademis mengingat kitab ini ditulis oleh al-Gazālī setelah dia meninggalkan Bagdad untuk beruzlah di Damsyiq. Keyakinan akan kebenaran kaum sufi itu sendiri, selain ditopang oleh pengembaraan intelektual dan pergolakan batin al-Gazālī, menurut penyusun tak lepas dari basic keilmuannya yang banyak terpengaruh oleh gurunya di masa kecil hingga remaja yang sekaligus menggantikan posisi ayahnya dan secara kebetulan gurunya tersebut adalah seorang sufi sejati. Bagaimanapun juga, disadari atau tidak, seseorang akan mengidentifikasi

²³⁾ Al-Gazālī, *al-Munqiz min ad-Dalāl*, (Beirut : al-Maktabah asy-Syāfi’iyah, tt), hlm. 27-31.

diri dengan orang yang dibanggakannya, apalagi orang tersebut telah mengantarkannya menuju gerbang kesuksesan dalam berbagai bidang.

B. Upaya Penyesuaian Fiqh Dengan Kebutuhan Masyarakat di Era Moderen

Dewasa ini yang lazim disebut sebagai zaman moderen persoalan yang dihadapi umat manusia di segala bidang semakin banyak dan beragam sejalan dengan perkembangan daya nalar dan ilmu pengetahuan serta penemuan-penemuan baru sebagai hasil pengkajian, penelitian dan eksperimen yang dicapai mereka. Persoalan yang ada pada masa kini belum tentu dikenal pada masa lampau. Untuk itu sebagai orang muslim kita harus mengetahui kedudukan dan staTūs aktifitasnya dalam hukum Islam.

Kenyataan adanya persoalan-persoalan tersebut merupakan suatu hal yang wajar seiring dinamika kehidupan masyarakat sebagai bentuk sunnatullah yang mustahil untuk dihindari. Sebagai konsekuensinya hukum Islam dituntut untuk mampu mengantisipasi persoalan yang timbul dalam masyarakat sekaligus sebagai *problem solvemnya*. Berbagai persoalan yang muncul di era moderen ini mungkin sudah ada jawabannya dalam khazanah buku-buku klasik, namun banyak juga yang sama sekali merupakan masalah baru yang tidak ditemukan jawabannya dalam buku-buku klasik, misalnya dalam bidang kedokteran tentang masalah kloning.²⁴⁾

²⁴⁾ M Quraisy Shihab, *Implikasi moral rekayasa genetika melalui teknik kloning : tinjauan agam Islam*, makalah disampaikan pada Diskusi Panel Nasional, "Implikasi moral dan yuridis rekayasa genetika melalui kloning", diselenggarakan kerjasama Fakultas Hukum UGM dan PAU Bioteknologi UGM, tanggal 28 Juni 1997, hlm. 3.

Untuk menjawab persoalan yang timbul dalam masyarakat, setidaknya terdapat empat jenis literatur produk pemikiran hukum Islam, yaitu ; Kitāb fiqh, keputusan pengadilan agama, fatwa ulama/mufti, undang-undang yang berlaku di negeri-negeri muslim,²⁵⁾ dan –untuk Indonesia- dapat ditambahkan Kompilasi Hukum Islam.²⁶⁾ Kitab fiqh –yang menjadi topik bahasan kita- biasanya dianggap literatur yang paling mapan dan menyeluruh isinya sehingga dipelajari dan menjadi rujukan secara luas. Keputusan pengadilan agama, isinya tidak bersifat menyeluruh tetapi mengikat pihak yang berperkara. Fatwa juga tidak bersifat menyeluruh tetapi lebih dinamis karena merupakan respon terhadap pertanyaan yang diajukan meskipun sifatnya tidak mengikat. Undang-undang biasanya dirumuskan bukan hanya oleh fuqaha dan sifatnya mengikat seluruh warga negara.²⁷⁾

Dalam perspektif Islam, hukum harus senantiasa tetap mampu mendasari dan mengarahkan perubahan masyarakat karena hukum Islam mengandung dua dimensi. Dimensi pertama yaitu hukum yang kaitannya dengan nas-nas yang qat’i berlaku universal dan menjadi azas pemersatu dan mempolakan ”*arus utama*” aktifitas umat Islam sedunia. Dimensi kedua yaitu hukum-hukum yang berakar pada nas-nas yang zanni yang merupakan

²⁵⁾ M. Atho Mudzhar, *Membaca gelombang ijtihad: Antara tradisi dan liberasi*, Cet. II, (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 2000), hlm. 91.

²⁶⁾ M. Atho Mudzhar, *Studi hukum Islam dengan pendekatan sosiologi*, Pidato pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum Islam, Disampaikan di hadapan rapat senat terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 15 September 1999.

²⁷⁾ *Ibid.*

wilayah ijtihadi, yang outputnya disebut fiqh. Hukum Islam dalam pengertian kedua inilah yang memberi kemungkinan epistemologi hukum bahwa setiap wilayah yang dihuni umat Islam dapat menerapkan hukum Islam secara berbeda-beda. Hal ini bukan saja disebabkan oleh faktor politik yang berbeda-beda, melainkan juga disebabkan oleh faktor sejarah, sosiologis dan kultur para mujtahid. Ketika mereka memahami nas, kaki para mujtahid berada di bumi sedangkan wawasannya menerawang jauh ke langit untuk mencari rumusan aplikatif, tetapi tetap berada pada arus utama. Arus utama merupakan lini *ḥablun min al- Allāh*, sedangkan pemahaman terhadap aspek lokal yang bersifat temporal merupakan lini *ḥablun min an-nās*. Lini yang terakhir ini merupakan penurunan dari lini pertama.²⁸⁾

Sebagai produk ijtihadi, penerapan fiqh bagi sebagian orang menunjukkan kesan jumud, statis dan rigid. Hal ini sebenarnya tidak perlu terjadi jika kita dapat memandang fiqh secara arif. Selama ini pada umumnya masyarakat Islam memandang fiqh identik dengan aturan Tuhan dan dipandang sebagai bagian dari agama, bukannya bagian dari produk pemikiran keagamaan.²⁹⁾ Kesalahpahaman ini kalau kita tarik sejarahnya bermula dari penulisan fiqh itu sendiri. Pada saat ditulis oleh pengarangnya,

²⁸⁾ Amrullah Ahmad dkk, Dimensi hukum Islam dalam sistem hukum nasional : mengenang 65 tahun prof. Dr. H. Bustanul Arifin SH, Cet. I, (Jakarta : Gema Insani Press, 1996), hlm. ix. Lihat :Anwar Harjono, *Indonesia kita : Pemikiran berwawasan Iman – Islam*, Cet. I, (Jakarta : Gema Insani Press, 1995), hlm. 40-41.

²⁹⁾ M Atho Mudzhar, *Membaca gelombang ijtihad : Antara tradisi dan liberasi*, Cet. I, (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 95.

kitab-kitab fiqh tidak dimaksudkan untuk diberlakukan secara umum disuatu negeri tertentu dan tidak pula dimaksudkan untuk digunakan pada masa atau periode tertentu. Dengan tidak adanya masa laku ini maka kitab-kitab fiqh cenderung dianggap harus berlaku untuk semua masa sehingga oleh sebagian orang lalu dianggap statis.³⁰⁾ Agar terhindar dari kekeliruan dari memahami fiqh, kita hendaknya menempatkan fiqh sesuai proporsinya dan memperlakukannya secara proporsional pula, yaitu,³¹⁾

1. Bahwa fiqh hanyalah salah satu dari beberapa bentuk produk pemikiran hukum Islam.
2. Bahwa karena sifatnya sebagai produk pemikiran, maka fiqh sebenarnya tidak boleh resisten terhadap pemikiran baru yang muncul kemudian.
3. Bahwa membiarkan fiqh sebagai kumpulan aturan yang tidak mempunyai batasan masa lakunya adalah sama dengan mengekalkan produk pemikiran.

Pada prakteknya, dewasa ini terdapat berbagai kategori kelompok usaha-usaha memperjuangkan penerapan hukum, yaitu ;³²⁾

³⁰⁾ *Ibid*, hlm. 92.

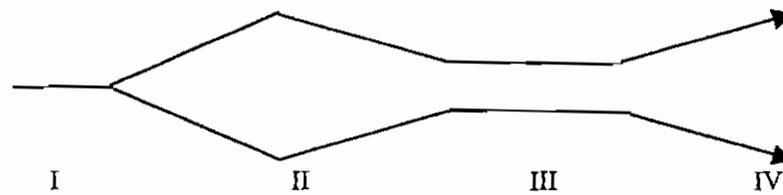
³¹⁾ *Ibid*, hlm. 92-93.

³²⁾ Masdar Farid Mas'udi, Disampaikan tanpa makalah pada seminar nasional "Refitalisasi peran strategis Majelis Tarjih dan Bahsul Masail dalam konstelasi hukum nasional", diselenggarakan BEMJ- AS Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, tanggal 30 April 2001.

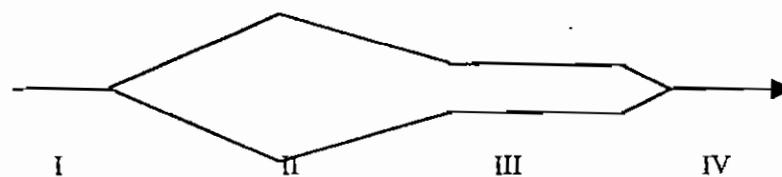
1. Kelompok totalisme, yaitu kelompok yang memilih bergerak secara kultural.
2. Kelompok pragmatisme, yakni kelompok yang memilih menjalankan hukum yang ada.
3. Kelompok sekuralisme, yakni kelompok, “frustrasi” yang memilih sekularisasi.
4. Kelompok substansialisme, yakni kelompok yang memilih pengintegralan hukum Islam kedalam hukum nasional melalui alokasi nilai tanpa simbol-simbol formal.

Dari keempat kelompok ini nampaknya kelompok terakhir lebih mengena karena ketika hukum Islam berinteraksi dengan unsur lain, baik itu badan pemerintahan ataupun dengan kaidah-kaidah lokal yang hidup dalam masyarakat akan mengalami akulturasi dan saling bergantung. Ada perbedaan yang mencolok ketika fiqh sebagai hukum yang tidak mengikat harus berinteraksi dan berkembang melalui pranata sosial dibanding melalui badan penyelenggara kekuasaan negara. Perbedaan itu apabila digambarkan adalah sebagai berikut ;

a. Perkembangan fiqh melalui jalur pranata sosial.



b. Perkembangan fiqh melalui jalur badan penyelenggara kekuasaan.



Keterangan :

- I. Fiqh pada masa Nabi*
- II. Fiqh pada masa sahabat dan tabi'in*
- III. Fiqh pada masa imam mazhab yang dilanjutkan masa taklid*
- IV. Fiqh pada masa moderen*

Skema di atas dapat diterima apabila kita mau menyimak bagaimana perkembangan hukum Islam mulai dari masa Nabi hingga sekarang. Fiqh pada masa Nabi bersifat praktis dan realis di mana kaum muslimin mencari hukum sesuatu peristiwa sesudah benar-benar terjadi. Tugas Nabi adalah

menjelaskan hukum yang dibawa al-Qur'an yang berupa aturan-aturan dasar dan hukum yang masih mujmal.³³⁾

Pada masa sahabat telah banyak muncul penafsiran hukum dan pengambilan alasan-alasan hukum untuk peristiwa-peristiwa yang tidak ada nas (ketentuannya). Wewenang untuk melakukan hal ini bukan diperoleh dari penunjukan seorang khalifah atau dari pilihan umat, melainkan disebabkan karena kecakapan pribadi sebagai akibat dari pergaulan mereka yang lama dengan Nabi SAW, hafalan mereka terhadap al-Qur'an dan Hadis dan pengetahuan mereka terhadap sebab-sebab turunnya sesuatu ayat atau keluarnya hadis.³⁵⁾

Setelah daerah kekuasaan Islam bertambah luas, maka para sahabat yang pada mulanya tinggal di Madinah menyebar ke daerah-daerah baru. Pada saat ini perkembangan hukum Islam mengalami kemajuan pesat dan terus mengalami kejayaan pada masa tabi'in, tabi'i at-tabi'in dan mencapai puncak keemasannya dengan munculnya imam-imam mazhab beserta kawan-kawan dan murid-muridnya.³⁵⁾

Setelah fase tersebut, para ulama mencukupkan diri untuk mengikuti pendapat-pendapat yang ditinggalkan oleh para imam mujtahidin sebelumnya. Fase ini berlangsung cukup lama, baru setelah masa moderen

³³⁾ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan sejarah hukum Islam*, Cet. I, (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), hlm. 183.

³⁵⁾ *Ibid*, hlm. 186-188.

³⁵⁾ *Ibid*, hlm. 198-200.

mulai ada kebangkitan umat Islam diawali munculnya gerakan Wahhabiyah dipimpin Muhammad ibnu 'Abd al-Wahhāb. Menyusul kemudian seruan pembaharuan dari al-Afgāni (w. 1898 M) dan muridnya Muhammad 'Abduh (w. 1906 M) yang ikut meratakan seruannya, yaitu mengikuti jejak-jejak para ulama salaf, kembali kepada sumber pokok dalam istinbat dan menjauhkan kebekuan dan taqlid.³⁶⁾

Seruan pembaharuan tersebut mendapat respon yang cukup besar dikalangan umat Islam. Pada perkembangan selanjutnya muncullah pembaharu hukum Islam yang mengarah pada pembentukan (walau sebagian) hukum positif yang mengikat di satu sisi, sedangkan di sisi lain semakin berkembang hukum yang hidup dalam masyarakat dengan segala keunikannya. Untuk yang pertama kita bisa melihat pembaharuan hukum-hukum keluarga yang menjadi perundangan negara di negeri-negeri muslim³⁷⁾ yang keberadaannya terkesan semakin mengarah pada keseragaman, apalagi kalau melihatnya terbatas pada perspektif negara atau kawasan bukan pada negara-negara muslim sedunia secara keseluruhan. Contoh ; Pemerintah Mesir pada tahun 1920 menggariskan langkah pertamanya mengeluarkan Undang-undang Nomor 25 tahun 1920 yang berisikan sebagian hukum tentang hukum-hukum keluarga yang menyelisih mazhab Hanafi, tetapi tidak keluar dari mazhab imam empat. Pada tahun 1929 pemerintah

³⁶⁾ *Ibid*, hlm. 211.

³⁷⁾ M. Atho Mudzhar, *Membaca*, hlm. 175-177.

menggariskan langkah kedua yang lebih jauh dari langkah pertama dengan mengeluarkan Undang-undang Nomor 25 tahun 1929 yang berisikan sebagian hukum tentang hukum-hukum keluarga yang menyelisih mazhab Hanafi dan seluruh mazhab imam yang empat, tetapi tidak keluar sama sekali dari mazhab imam yang lain. Pada tahun 1936 pemerintah menggariskan langkah ketiga dan membentuk team yang beranggotakan ulama-ulama besar dan dari ahli agama dan hukum positif untuk ditugaskan membentuk Undang-undang yang mengatur berbagai hukum keluarga serta cabang-cabangnya dengan syarat tidak terikat salah satu mazhab dari mazhab lain, tetapi mengambil dari berbagai pendapat para ahli fiqh yang lebih banyak persesuaiannya dengan kemaslahatan umat.³⁸⁾ Untuk yang kedua kita bisa melihat keadaan sekeliling kita, satu contoh di bidang perkawinan adalah “*Perkawinan Majan*” di desa Majan Tulungagung Jawa Timur³⁹⁾ sebagai

³⁸⁾ ‘Abd al-Wahāb Khallāf, Ringkasan sejarah perundang-undangan Islam, Pen. A. Aziz Masyhuri, Cet. VII, (Solo: Ramadhani, 1993), hlm. 103-104.

³⁹⁾ Kasus di Majan ini disamping sebagai gambaran adanya sikap mendua terhadap UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan dan UU No. 7 tahun 1989 tentang peradilan agama juga karena di didukung legitimasi piagam dari Sunan Hamengkubuwono II yang diberikan kepada KHR Hasan Mimbar melalui bupati Tulungagung I Kyai Ngabei Mangun Dirono karena jasa-jasanya dalam membantu peperangan keraton Mataram (Yogyakarta) melawan Belanda. Piagam itu berbunyi, : “*Asesalih ingsum, ing sira dhimas Haji Mimbar ing ngatrapake hukum nikah ing wong wadon kang duwe wali, lan ing talak, lan ing fasah, lan ing dhihar, lan ing li’an, lan ing ila’, lan ing nata, lan ing nikah, lan ing akidah, lan ing ruju’,lan ing khulu’, lan ing ngiwadl, lan ing ngakawin.*

Ing kene lan ing zakat, lan ing sitrah, lan ing waris, lan ing ta’zir. Kang metu saka perkara kang wus kasebut ngarep iku mau kabeh, amatrepake hukum ing wong kang ana ing bumi desa kang padha kaereh ing adhiku mas Haji Mimbar kabeh”. Pernikahan adat Majan ini peminatnya menurut setelah dikeluarkannya SK bupati Tulungagung atas nama gubernur Jawa Timur No. HK/II/15/SK/1979, namun demikian pada perkembangannya banyak warga luar daerah yang datang ke Majan hanya untuk kawin, terutama dari kalangan mahasiswa IAIN. Proses pernikahan di Majan ini tidak melalui KUA tetapi lewat kyai dan mendapat secarik kertas yang distempel lurah desa Majan. Lihat Republika “Ingin

bentuk kawin lari, “*kawin mut’ah*” di Bandung⁴⁰⁾ sebagai bentuk kawin kontrak, dan “*perkawinan ala Hidayatullah*”⁴¹⁾ sebagai bentuk kawin masal.

Model-model perkawinan seperti di atas disebut “*perkawinan di bawah tangan*”⁴²⁾ Perkawinan ini dilakukan dengan cara memanggil/mendatangi kiai, menikah diam-diam, dan tidak pernah melaporkan atau mencatatkan pernikahannya pada Departemen Agama (PPN). Tidak seorang ulamapun akan mengatakan perkawinan itu tidak sah. Sangat sah, sebab semua rukun dan syarat nikah seperti yang ditetapkan syari’at Islam dipenuhi. Pernikahan itu menjadi tidak sah karena tidak dicatat oleh petugas saja.⁴³⁾ Peristiwa pernikahan di bawah tangan ini bisa terjadi paling tidak disebabkan oleh empat hal ; psikososial, sosiolegal, ekonomis, dan keagamaan. Dalam kenyataannya sebab-sebab itu tidak terpilah tegas, tetapi sering tumpang tindih.⁴⁴⁾

kawin lari,datanglah ke Majan”, Jum’at 19 April 1996, Tahun IV, No. 103, hlm. VIII,kol.4-7.

⁴⁰⁾ Republika, “Dari nikah masal hingga kawin majan”, Jum’at 19 April 1996, Tahun IV, No. 103, hlm. IV, kol. 7-8.

⁴¹⁾ *Ibid.*

⁴²⁾ Jalaluddin Rakhmat, “Pernikahan dibawah tangan : apa dan mengapa”, dalam Miftah F. Rakhmat (ed.), *Catatan kang Jalal visi Media Politik dan Pendidikan*, Cet. 1, (Bandung : Remaja Rosda Karya Offset, 1997), hlm. 229.

⁴³⁾ *Ibid.*

⁴⁴⁾ *Ibid.*, hlm. 230.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Bertitik tolak dari rumusan masalah dan pembahasan dalam skripsi ini, maka dapat di kemukakan beberapa kesimpulan sebagai berikut :

1. Materi fiqh al-Gazālī dalam karyanya *Ihyā ‘Ulūm ad-Dīn* bercorak tasawuf, tepatnya adalah perpaduan antara fiqh dengan tasawuf. Kedua disiplin ilmu ini pada masa al-Gazālī menjelmakan diri dalam divergensi sistem-sistem penalaran para pendukungnya masing-masing yang pada gilirannya menimbulkan polemik dan kontroversi tiada henti. Melalui *Ihyānya*, dia berusaha menampilkan materi pemikirannya yang lebih bisa diterima kalangan fuqaha dan mutasawifin.
2. Pemikiran fiqh al-Gazālī dalam *Ihyānya* banyak mempunyai relevansi dengan fiqh dan pemikiran fiqh di era moderen.

Dalam upaya menghadapi kebutuhan masyarakat di era moderen, fiqh mengarah pada dua hal ;

- a. Menjadi hukum positif.

Ketika fiqh telah menjadi bagian dari hukum positif maka dia mengarah pada keseragaman dan menjadi mengikat umat Islam pada sebuah negara di mana hukum tersebut diundangkan.

b. Menjadi hukum yang hidup dalam masyarakat.

Ketika fiqh telah menjadi bagian dari lembaga-lembaga sosial, maka dia mengarah pada keberagaman karena mengalami akulturasi dengan budaya setempat. Fiqh dalam hal ini tidak mengikat umat Islam kecuali bagi mereka yang mempunyai kesadaran dan meyakini adanya sanksi moral abstrak.

B. Saran-saran

Tidak ada saran yang perlu ditekankan kecuali ajakan agar dalam mengantisipasi perkembangan dan perubahan zaman hendaknya difikirkan secara mendalam tentang bentuk-bentuk hukum yang paling tepat sasaran. Di samping itu, tidak layak bagi kita mengabaikan betapa urgennya kajian-kajian kitab kuning yang merupakan bagian dari khazanah intelektual muslim pada masa-masa silam. Dengan demikian kita dapat mengikuti rangkaian hasil pemikiran para ulama dari masa ke masa.

Dengan mengabaikan penelitian ataupun pengkajian terhadap kitab-kitab tersebut, bukan hal yang mustahil apabila kegiatan ilmiah yang kita lakukan memungkinkan pengulangan mubazir dari pembahasan-pembahasan yang telah dilakukan oleh para ulama terdahulu, sedangkan kita tidak menyadarinya. Sungguh ironis jika suatu kesimpulan yang dianggap sebagai hasil pemikiran moderen, ternyata tidak lebih dari sesuatu yang pada abad-abad silam telah dianggap usang oleh para pemikir kala itu. Suatu contoh;

ketika Fazlurrahman dalam *Fiqh an-Nazarnya* menyatakan bahwa al-Qur'an sebagai kalamullah – dalam hal biasa – adalah perkataan Nabi, umat Islam di Pakistan mengadakan reaksi keras sehingga menyebabkan ulama tersebut terusir dari negaranya, padahal wacana seperti itu pada masa silam tak lebih dari apa yang pernah di ungkapkan oleh al-Gazāli dalam *al-Mustasfa min Ilm al-Usul*. Oleh karenanya, kajian terhadap kitab-kitab kuning merupakan keniscayaan agar hal-hal seperti di atas dapat dihindarkan.

DAFTAR PUSTAKA

Kelompok Tafsir dan Ilmu Tafsir

Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'ān dan Terjemahnya*, Semarang : Toha Putra, 1989.

Musafa'ah, Suqiyah, *Jawāhir al-Qur'ān al-Gazālī*, Upaya Penafsiran Komprehensif Terhadap al-Qur'ān, Tesis tidak diterbitkan, Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, Program Pascasarjana, 1995.

Kelompok Hadis

Dāwud, Sulaimān ibnu al-Asy'as ibnu Ishāq as-Sijistāni al-Azdi, Abū, *Sunan Abī Dāwud*, Beirut : Al-Maktabah al-'Asriyah, tt.

Muslim, 'Abd al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairy an-NaisAbūry, Imām, *Saḥīḥ Muslim*, Indonesia : Dār al-Kutub al-'Arabiyah, tt.

Kelompok Fiqh dan Usul al-Fiqh

Anwar, Syamsul, *Kearah Fiqh Indonesia*, Yudian W. Asmin (ed.), Cet. I, Yogyakarta : Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.

_____, *Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl karya al-Gazzali 450-505 H / 1508-1111 M*, Disertasi tidak diterbitkan, Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, Program Pascasarjana, 2001.

Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Pen. Anas Mahyudin, Cet.III, Bandung : Penerbit Pustaka, 1995.

Gazali-al, Muhammad ibnu Muhammad, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, ttp : tnp, tt.

_____, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl*, Cet. 1, ttp : Bulaq Misr al-Mahmiyah, 1322 H.

_____, *Al-Mankhūl min Ta'liqat al-Usūl*, ttp : tnp, tt.

Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Pen. Agah Garnadi, Cet. I, Bandung : penerbit Pustaka, 1984.

- Juddād, Ahmad, dkk, *Majalah al-Aḥkām al-'Adliyah*, Cet. V, ttp : tnp, 1968.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb, *'Ilm Usūl al-Fiqh*, Cet. XII, ttp : tnp, 1978.
- Muslehuddin, Muhammad, *Islamic Law and Social Change*, Cet. I, Lahore : Islamic Limited Publication, 1982.
- Mudzhar, M. Atho', *Membaca Gelombang Ijtihad : Antara Tradisi dan Liberasi*, Cet. I, Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 1998.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Cet. I, London : Oxford University Press, 1964.
- Shiddieqy-ash, TM Hasbi, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Cet. II, Jakarta : Bulan Bintang, 1996.
- Siraj, Muhammad Ahmad, *Al-Fiqh al-Islāmi baina an-Nazriyah wa at-Tatbiq*, IskanDāriyah : Dār al-Matba'at al-Jami'iyah, 1997.
- Syatibi-asy, Abū Ishāq Ibrāhim ibnu Mūsa ibnu Muhammad al-Lakhmi, *Al-Muwaffaqat fi Usul al-Ahkam*, Beirut : Dār al-Fikr, 1314 H.
- Taufiq, A, *Relevansi Konsep Ijtihad al-Gazālī Terhadap Pengembangan Islam d Indonesia*, Skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, Fakultas Syari'ah, 1998.
- Yafie, Ali, *Menggagas Fiqh Sosial : Dāri Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah*, Bandung : Mizan, 1994.

Kelompok buku-buku lain

- Ahmad, Amrullah, dkk, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional : Mengenang 65 tahun Prof. Dr. H. Bustanul Arifin, SH*, Cet. I, Jakarta : Gema Insani Press, 1996.
- Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayat hidup Imām al-Gazālī*, Jakarta : Bulan Bintang, 1975.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas : Studi atas Pemikiran Hukum Fazlurrahman*, Cet. IV, Bandung : Mizan, 1993.
- As, Asmaran, *Konsep Makrifah menurut al-Gazālī : Sebuah Telaah Epistemologis*, Disertasi tidak diterbitkan, Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga, 1996.

- Azwar, Saifuddin, *Metode Penelitian*, Cet. II, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999.
- Fayyumi-al, Muhammad Ibrāhīm, *Al-Gazālī wa 'Allamah al-Yaqīn bi al-'Aql*, Kairo : Dār al-Fikr al-'Arabi, tt.
- Fazlurrahman, *Islam*, Pen. Ahsin Mohammad, Cet. II, Bandung, Penerbit Pustaka, 1994.
- _____, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, Pen. Ahsin Mohammad, Cet. II, Bandung : Penerbit Pustaka, 1995.
- Gazālī-al, Muhammad ibnu Muhammad, *Al-Munqiz min ad-Dalāl*, Beirut : Al-Maktabah asy-Syafi'iyyah, tt.
- Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm, *Tārīkh al-Islām as-Siyāsī wa ad-Dīn wa as-Saqāfi wa al-Ijtīmā'i*, Kairo : Maktabah an-Nahdah al-Misriyyah, 1967.
- Harjono, Anwar, *Indonesia kita : Pemikiran berwawasan Iman-Islam*, Cet. I, Jakarta : Gema Insani Press, 1995.
- 'Idrusy-al, 'Abd al-Qādir ibnu Syaikh ibnu 'Abd al-Allah, *Ta'rīf al-Ihyā' bi Fadāil al-Ihyā'*, dalam *Mulhaq Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* Beirut : Dār al-Fikr, tt.
- Jahja, M. Zurkani, *Teologi al-Gazālī : Pendekatan Metodologi*, Cet. I, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1996.
- Jalaluddin Rakhmat, *Catatan Kang Jalal : Visi Media Politik dan Pendidikan*, Miftah F. Rakhmat (ed.), Cet. I, Bandung : Remaja Rosda Karya Offset, 1997.
- _____, *Renungan-renungan Sufistik*, Bandung: Mizan, 1999.
- Khallāf, 'Abd Wahhāb, *Ringkasan Sejarah Perundang-undangan Islam*, Pen. A. Aziz Masyhuri, Cet. VII, Solo : Ramadhani, 1993.
- Khāliqān, Ibnu, *Wafiyāt al-A'yān wa Abnā abnā az-Zamān*, Beirut : Dār as-Saqāfah, tt.
- Lapidus, Ira, M., *Sejarah sosial umat Islam*, Pen. Gufron A. Mas'udi, Cet. I, Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1999.
- Mughni, Syafiq A., *Sejarah Kebudayaan Islam di Turki*, Cet. I, Jakarta : Logos, 1997.

- Mustansyir rizal dan Munir, Misnal, *Filsafat Ilmu*, Cet.I, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah pemikiran dan gerakan*, Cet. XI, Jakarta : Bulan Bintang, 1996.
- Nata, Abūddin, *Metodologi Studi Islam*,Cet. VI, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2001.
- Qardāwi, al, Yusuf, *Imām al-Gazālī baina Mādīhihi wa Nāqīdīhi*, Mesir : Dār al-Mashar li al-Jami'ah, 1992.
- Rosyidi, Lili, *Dasar-dasar filsafat hukum* , Cet. V, Bandung : PT. Citra Aditya Bhakti, 1990.
- Rosyidi, Lili dan Putra, I.B, Wiyasa, *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, Bandung : PT. Remaja Rosdakarya, 1993.
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, Cet. VII, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Soekanto, Soerjono, dkk, *Pendekatan Sosiologi Terhadap Hukum*, Jakarta : Bina Aksara, 1998.
- Sumaryono, *Hermenetik Sebuah metode Filsafat*, Cet. V, Yogyakarta: Kanisius, 1999
- Watt, W. Montgomery, *Kejayaan Islam : Kajian Kritis Dāri Tokoh Orientalis*, Pen. Hartono Hadikusumo, Cet. I, Yogyakarta : Tiara Wacana, 1990.
- Zubaidy-az, Muhammad ibnu Muhammad al-Ḥusainy, *Ittiḥāf as-Sādat al-Muttaqīn bi Syarh Asrār Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Beirut : Dār al-Fikr, 1989.

Artikel, Majalah, Makalah, Ensiklopedi Surat kabar dan lain-lain

- Khaidir, "Hizbullah, Etos Profesionalisme Ideal", *Pelita*, Senin, 20 Mei 1996, Th. XXII, No. 6955.
- Mas'udi, Masdar Farid, *Revitalisasi peran strategis Majelis Tarjih dan Bahsul Masail dalam konstelasi hukum nasional*, Disampaikan tanpa makalah pada seminar nasional, Diselenggarakan BEMJ-AS Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 30 April 2001.

Mudzhar, M. Atho, *Studi hukum Islam dengan pendekatan sosiologi*, Pidato pengukuhan Guru Besar Madya Ilmu Sosiologi Hukum Islam, Disampaikan di hadapan rapat senat terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tanggal 15 September 1999.

Noer, Kautsar Azhari, *Mengkaji ulang posisi al-Gazālī dalam sejarah tasawuf*, Paramadina, volume.I, No.2, 1999.

Syihāb, M. Quraisy, *Implikasi moral rekayasa genetika melalui teknik kloning : Tinjauan agama Islam*, Makalah disampaikan pada Diskusi Panel Nasional, "Implikasi moral dan yuridis rekayasa genetika melalui kloning", Diselenggarakan kerjasama Fakultas Hukum UGM dan PAU Bioteknologi UGM, tanggal 28 Juni 1997.

Wahid, Marzuki, *Post Tradisionalisme Islam*, gairah baru pemikiran Islam di Indonesia, Tashwirul Afkar, Edisi No.10, Th. 2001.

Yazid AM, Abū, *Ijtihad kontemporer dalam perspektif pemikiran Islam*, Surya, No.185, TH.ke VI, Jum'at, 22 Mei 1992.

Republika, Jum'at, 19 April 1996, Th. IV, No. 103.

TERJEMAH-TERJEMAH

BAB I

No	Hlm	Fn	Terjemah
1	4	5	Sesungguhnya pada awal setiap seratus tahun Allah akan membangkitkan bagi umat ini orang yang mentajdid agamanya.
2	12	18	Dan Kami tidak mengutus kamu melainkan kepada umat manusia seluruhnya, untuk membawa berita gembira dan peringatan.
3	12	19	Dan Kami tidak mengutus kamu kacuali untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam.
4	14	22	Apa yang biasa dipakai orang banyak, hal itu merupakan hujjah yang patut diamalkan.
5	14	23	Prinsip dalam persoalan ibadah bagi mukallaf adalah ta'abud tanpa perlu melihat kepada nilai atau hikmah, sedangkan prinsip dalam persoalan adat (mu'amalah) adalah melihat nilai atau hikmah.

BAB III

6	35	4	Fulan memahami kebaikan dan keburukan yakni mengerti dan memahaminya.
7	36	5	Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan diantara mereka beberapa orang untuk memper dalam pengetahuan mereka tentang agama.
8	52	-	Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Tinggi lagi Maha Besar, ya Allah jadikanlah darinya keturunan yang baik karena Engkaulah Zat yang mampu mangeluarkannya dari tulang rusukku.
9	53	-	Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan manusia dari air (mani).
10	57	28	Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya.

11 59 29

Rasulullah SAW bersabda, “ Sesungguhnya merupakan pengkhianatan besar bagi Allah pada hari kiamat seorang laki-laki (suami) mendatangi perempuan (istri) dan istri mendatangi suami kemudian dia membuka rahasianya”.

BIOGRAFI PARA TOKOH

FAZLURRAHMĀN

Fazlurrahman lahir di Pakistan pada tahun 1919 M. Dia lulus sebagai sarjana Punjab dan mendapat gelar Doktor (Ph.D) Dari Universitas Oxford. Setelah mengajar di Universitas Durham dan lembaga studi keislaman pada Universitas McGill di Montreal Kanada, dia kembali ke Pakistan menjabat sebagai Direktur Lembaga Pengkajian Islam (Islamic Research Institute) dan sebagai anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam (Advisory Council of Islamic Ideology) pada pemerintah. Kemudian menjabat sebagai Guru Besar studi keislaman pada universitas Chicago. Fazlurrahman meninggal pada tahun 1987 M.

AL-GAZĀLĪ

Nama lengkapnya adalah Abū Hāmid Muḥammad ibnu Muḥammad al-Gazālī. Dia adalah seorang faqih, teolog dan sufi. Dia dilahirkan pada tahun 450 H / 1058 M di Gazalah, sebuah kota kecil dekat Tūs, Khurasān. Kota itu merupakan pusat ilmu pengetahuan di Dunia Islam. Dia meninggal di kota Tus setelah mengadakan perjalanan untuk mencari ilmu pengetahuan dan ketenangan batin. Ketokohan al-Gazālī dalam mengembangkan pemikiran Islam membuat dirinya dijuluki Hujjah al-Islām. Diantara karyanya yang terkenal adalah Ihya' 'Ulūm ad-Dīn dalam bidang tasawuf Sunni, Misykah al-Anwār dalam bidang tasawuf Falsafi. Karyanya yang terkenal dalam bidang usūl al-fiqh adalah al-Mustasfaḥ min 'Ilm al-Usūl dan al-Mankhūl fi Ta'liqah al-Usūl.

HARUN NASUTION

Harun Nasution lahir di Pematangsiantar Sumatra Utara pada tanggal 23 September 1919 M. Setelah menyelesaikan HIS (1934) dan Moderne Islamietische Kweekschool di Bukittinggi (1937) dia masuk universitas Azhar Cairo Mesir dan memperoleh Ahliyah (1940) dan Kandidat Dari Fakultas Usuluddin (1942). Di Mesir dia juga memasuki universitas Amerika, Cairo dan memperoleh BA dalam Studi Sosial (1952). Pada tahun 1962 dia melanjutkan studi di universitas McGill Montreal Kanada dan memperoleh MA dalam Studi Islam (1965) dan Ph.D dalam bidang yang sama (1968). Gelar Professor dia peroleh Dari IAIN Jakarta (1978). Setelah bekerja pada beberapa perusahaan di Cairo Dari tahun 1947 sampai 1958 dia menjadi pegawai Departemen Luar Negeri diperwakilan RI Cairo, Kedutaan Besar RI Cairo, Kedutaan Besar RI Jeddah dan Kedutaan RI Brussel. Sejak tahun 1969 dia menjadi Staf Pengajar di IAIN Jakarta (sejak 1970), Universitas Nasional Jakarta (sejak 1970) dan Fakultas Sastra Universitas Indonesia Jakarta (sejak 1975). Pada tahun 1973 dia diangkat menjadi Rektor IAIN Jakarta.

SYAFIQ A. MUGHNI

Lahir di Lamongan 15 juni 1954 M. Dia menyelesaikan Madrasah Ibtida'iyah Muhammadiyah Paciran, Lamongan (1966), pesantren Persis Bangil (1971), Fakultas Adab Surabaya, IAIN Sunan Ampel (1979). Setelah itu

mendapatkan gelar MA (1985) dan Ph.D (1990) dalam bidang Kajian Islam Dari universitas California, Los Angeles, USA. Selama belajar di Perguruan Tinggi, aktif di HMI dan sekarang menjadi aktivis ICMI dan anggota Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (1995-1999).

Sejak 1980 dia mengajar Sejarah Kebudayaan Islam pada Fakultas Adab, IAIN Sunan Ampel dan sejak 1993 menjabat Dekan pada Fakultas tersebut. Disamping itu, mengajar pada Program Pascaasrjana di IAIN Sunan Ampel dan Universitas Muhammadiyah Malang dan sejak tahun 1991 menjabat Rektor Universitas Sidoarjo.

WILLIAM MONTGOMERY WATT

William Montgomery Watt adalah seorang orientalis yang menjadi professor Universitas Edinburgh. Pada tahun 1947 dia menjabat Kepala Departemen Arab dan Studi keislaman di Universitas yang sama setelah bertugas sebentar di Palestina sebagai staf Uskup Anglikan di Jerussalem. Dia menulis sejumlah buku dan artikel, termasuk *What's Islam* (praeger), *Muhammad at Mecca*, *Muhammad at Medina*, *Islam and Integration of Society*, *Islamic Spain*, *The Influence of Islam on Medieval Europa*, dan *The Formative Period of Islamic Thought*

Penemuannya yang dianggap paling orisinil adalah teori yang menyatakan bahwa keberhasilan Muhammad dalam menyebarkan Islam karena faktor lokasi Makkah yang merupakan pusat perdagangan internasional

CURICULUM VITAE

IDENTITAS DIRI

Nama : Muhamad Zuweninuh

N I M : 97352951

Alamat : Ngasem Kalirejo Ngunggahan Bandung Tulungagung

ORANG TUA

Ayah : Rodji

I b u : Kususiyah

Alamat : Ngasem Kalirejo Ngunggahan Bandung Tulungagung

RIWAYAT PENDIDIKAN

TK Pertiwi, Ngunggahan Bandung Tulungagung

SDN Ngunggahan I, Bandung Tulungagung

MTsN Bandung, Tulungagung

Pondok Pesantren Sulamul Huda, Ponorogo

Pondok Pesantren Dārūn Najā, Ponorogo

Pondok Pesantren Dārus Salām, Trenggalek

IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta