

PARADIGMA PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA
(PERSPEKTIF TEORI MASLAHAH SEBAGAI DASAR PEMBINAAN)



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Syari'ah
Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Dari Syarat-syarat Guna
Memperoleh Gelar Sarjana Dalam Ilmu Hukum Islam

OLEH:

ZAINI R.

NIM : 91311433

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
DI BAWAH BIMBINGAN
1. Drs. H. A. Malik Madani, MA.
2. Drs. Dahwan

PERADILAN AGAMA
FAKULTAS SYARI'AH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
1997

Drs. H. A. Malik Madaniy, MA.
Dosen Fakultas Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Saudara
Zaini R

Kepada Yang Terhormat
Bapak Dekan Fakultas Syari'ah
di -
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah meneliti, mengoreksi dan memberikan pengarahan seperlunya Skripsi saudara Zaini R NIM: 9131 1433 dengan judul: "**PARADIGMA HUKUM ISLAM DI INDONESIA: Studi Terhadap Teori Maslahah Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam Di Indonesia**", maka kami selaku Pembimbing berpendapat bahwa Skripsi tersebut sudah dapat segera dimunaqasyahkan.

Wassalmu'alaikum Wr. Wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 29 Muharram 1418 H
5 Juni 1997 M

Pembimbing I



Drs. H. A. Malik Madaniy, MA.
NIP: 150182698

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

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Saudara
Zaini R

Kepada Yang Terhormat
Bapak Dekan Fakultas Syari'ah
IAIN Sunan Kalijaga
di -
Yogyakarta

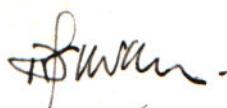
Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah meneliti, mengoreksi dan memberikan pengarahan seperlunya Skripsi saudara Zaini R NIM: 9131 1433 dengan judul: "**PARADIGMA HUKUM ISLAM DI INDONESIA: Studi Terhadap Teori Maslahah Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam Di Indonesia**", maka kami selaku Pembimbing berpendapat bahwa Skripsi tersebut sudah dapat segera dimunaqasyahkan.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

SUNAN KALIJAGA
STATE ISLAMIC UNIVERSITY
YOGYAKARTA
Yogyakarta, 29 Muharram 1418 H
5 Juni 1997 M

Pembimbing II



Drs. Dahwan

NIP: 150178662

P E N G E S A H A N

Skripsi Berjudul

PARADIGMA PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA
(Perspektif Teori Maslahah Sebagai Dasar Pembinaan)

Yang disusun oleh:

Zaini R.
NIM. 9131 1433

Telah dimunaqasyahkan di depan sidang Munaqasyah pada tanggal: 18 Juni 1997 M/ 14 Safar 1418 H. dan dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar sarjana dalam Ilmu Hukum Islam.

21 Sofar 1418 H.
Yogyakarta, 25 Juni 1997 M.

DEKAN FAKULTAS SYARI'AH
IAIN SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



Jan /
Panitia Munaqasyah

Sekretaris Sidang

Ketua Sidang

Drs. H. Abdur Rachim
NIP. 150 013 927

Pembimbing I

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

Penguji I

Drs. L. Amin Widodo
NIP. 150 037 928

Drs. Abd. Halim
NIP. 150 242 804

Pembimbing II

Drs. Dahwan
NIP. 150 178 662

Penguji II

Drs. H. Fuad Zein, MA.
NIP. 150 228 207

SISTEM TRANSLITERASI

ARAB – INDONESIA

Sistem transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penulisan skripsi ini berpedoman pada buku berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1988 nomor : 157/1987 dan 0593b/U/1987.

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	-	tidak dilambangkan
ب	ba'	b	-
ت	ta'	t	-
س	sa'	s	s dengan titik di atas
ج	jim	j	-
خ	hā'	h	h dengan titik di bawah
ك	khā'	kh	-
د	dāl	d	-
ذ	zāl	z	z dengan titik di atas
ر	rā'	r	-
ز	zai	z	-
س	sīn	s	-
ش	syīn	sy	-

ص	sād	s	s dengan titik di bawah
ض	dād	d	d dengan titik di bawah
ط	tā'	t	t dengan titik di bawah
ط	zā'	z	z dengan titik di bawah
ع	'ain	-	koma terbalik
ف	gain	g	-
ق	fā'	f	-
ك	qāf	q	-
ل	kāf	k	-
م	lām	l	-
ن	mīm	m	-
و	nūn	n	-
ه	wāwu	w	-
ه	hā'	h	-
ع	hamzah	.	apostrof (apostrof dipakai di awal kata)
ي	yā'	y	-

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNGAI KALIHAGA
YOGYAKARTA

II. Konsonan Rangkap karena Syaddah Ditulis Rangkap

متحقدين
عدة

ditulis *muta'aqqidin*
ditulis *'iddah*

III. Tā' marbūtah di akhir kata

1. Bila dimatikan, ditulis h

هبة
جزية

ditulis *hibbah*
ditulis *jizyah*

(ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata Arab yang sudah terserap dalam Bahasa Indonesia, seperti salat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

2. Bila dihidupkan karena berangkai dengan kata lain,
ditulis t

نَعْمَةُ اللهِ
زَكَاةُ الْفِطْرِ

ditulis *ni`matullāh*

ditulis *zakātul-fitrah*

IV. Vokal Pendek

—

(fathah) ditulis a

—

(kasrah) ditulis i

—

(dammah) ditulis u

V. Vokal Panjang

1. fathah + alif, ditulis ā

جَاهِلِيَّةٌ

ditulis *jāhiliyyah*

2. fathah + yā' mati, ditulis ā

يَسْعَى

ditulis *yas`ā*

3. kasrah + yā' mati, ditulis I

مَحْيَى

ditulis *majid*

4. dammah + wāwu mati, ditulis ū

فَرَوْضَةٌ

ditulis *furūd*

VI. Vokal Rangkap

1. Fathah + yā' mati, ditulis ai

بَيْنَ كُمْ

ditulis *bainakum*

2. Fathah + wāwu mati, ditulis au

قَوْلٌ

ditulis *qaul*

VII. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أُنْتَمْ	ditulis <i>a`antum</i>
أُعْدَةٌ	ditulis <i>u`iddat</i>
لِئَنْ شَكْرَتْمَ	ditulis <i>la`in syakartum</i>

VIII. Kata Sandang Alif + Lām

1. Bila diikuti huruf qamariyyah ditulis al-

القرآن	ditulis <i>Al-Qur`ān</i>
القياس	ditulis <i>Al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf syamsiyyah, ditulis dengan menggandakan huruf syamsiyyah yang mengikutinya serta menghilangkan huruf alifnya

السَّمَاءُ	ditulis <i>as-samā'</i>
الشَّمْسُ	ditulis <i>asy-syams</i>

IX. Huruf Besar

Huruf besar dalam tulisan latin digunakan sesuai dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD).

X. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Dapat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dan menulis penulisannya.

ذوالفروض	ditulis <i>zawil-furūd</i> atau <i>zawi al-furūd</i>
أهل السنة	ditulis <i>ahlussunnah</i> atau <i>ahl al-sunnah</i>

KATA PENGANTAR

اَكْبَرُهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ اَشْهَدُ اَنْ لَا إِلَهَ اِلَّا اللَّهُ وَاشْهَدُ اَنْ
مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ اَللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى
الْهُوَصَبِيْدِ اَحْمَدِيْنَ اَمَّا بَعْدُ :

Puji syukur kepada Allah SWT., karena atas izin dan karuniaNya penyusunan skripsi ini dapat diselesaikan. Salawat serta salam semoga akan tercurahkan kepada junjungan kita Nabi besar Muhammad SAW., sebagai penunjuk jalan bagi semua manusia menuju jalan yang terang.

Judul skripsi ini sebenarnya muncul dari kegelisahan penyusun selama kuliah di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Begitu banyak persoalan yang berkaitan dengan hukum Islam, khususnya dalam konteks ke-indonesiaan yang telah menggugah kesadaran akademik penulis untuk mengkajinya. Tuntutan lokalitas kenegaraan dan laju modernitas memerlukan usaha reformulasi hukum Islam dengan paradigma yang dapat mencari titik temu antara idealisasi teks-teks nas dengan realitas sosial yang terus berkembang. Dengan kemampuan yang serba terbatas, baik dari segi kapasitas intelektual maupun secara teknis, akhirnya penyusun memberanikan diri mengkaji persoalan di atas dalam penyusunan skripsi ini.

Selama penyusunan skripsi ini banyak pihak yang telah membantu, baik berupa dorongan moral, tenaga, masukan dan pengarahan-pengarahan yang diberikan kepada penyusun.

Oleh karena itu, penyusun mengucapkan terima kasih sebanyak-banyaknya kepada :

1. Bapak Dekan Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga
2. Drs. H. A. Malik Madaniy, MA., selaku Pembimbing I
3. Drs. Dahwan, selaku Pembimbing II
4. Drs. Syamsul Anwar, MA., atas segala masukan-masukannya

Di samping itu, penyusun menyadari sepenuhnya bahwa dalam penyusunan skripsi ini begitu banyak kelemahan dan kekuarangan, baik disengaja maupun tidak. Maka teguran dan koreksi siapapun akan besar manfaatnya bagi penulis dan bagi perkembangan pemikiran hukum Islam itu sendiri. Dan atas segala kekhilafan dan kelemahan, penyusun tidak lupa minta maaf yang sebesar-besarnya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

28 Muharram 1418 H.

Yogyakarta, _____

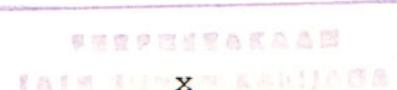
3 juni

1997 M.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Penyusun

Zaini Rahman



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMA NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
TRANSLITERASI	v
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI	xi
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Pokok Masalah	18
C. Tujuan Dan Kegunaan	19
D. Telaah Pustaka	20
E. Kerangka Teoritik	34
F. Metode Penelitian	53
G. Sistematika	56
BAB II : TINJAUAN UMUM TERHADAP MASLAHAH	58
A. Pengertian Maslahah	58
B. Dasar Hukum Maslahah	69
C. Maslahah Dalam Pandangan Para Ulama' ..	78
D. Kaidah-Kaidah Penerapan Maslahah	97
BAB III : MASLAHAH SEBAGAI PARADIGMA HUKUM ISLAM ...	99
A. Asumsi Dasar Maslahah Sebagai Paradigma	99
B. Maslahah Dan Maqasid as-Syari'ah	111

C. Keterkaitan Teori Maslahah Dengan Filsafat	
Hukum Islam	126
D. Maslahah Dan Pembaharuan Hukum Islam ..	136
BAB IV : MASLAHAH DALAM KONTEKS KE-INDONESIAAN	146
A. Maslahah Dan Kondisi Sosio Kultural dan	
Sistem Hukum Di Indonesia	146
B. Maslahah Dan Prinsip Kepentingan Umum	
Di Indonesia	162
C. Maslahah Dan Pemikiran Hukum Islam Di	
Indonesia	172
BAB V : ANALISA PENERAPAN TEORI MASLAHAH DI	
INDONESIA	186
A. Kerangka Teoritik Penerapan Teori Masla-	
hah di Indonesia	186
B. Aktualisasi Maslahah Dalam Peraturan	
Perundangan Di Indonesia	198
C. Aktualisasi Maslahah Dalam Fatwa	212
BAB VI : PENUTUP	226
A. Kesimpulan	226
B. Saran-Saran	229
DAFTAR PUSTAKA	
LAMPIRAN-LAMPIRAN	
CURICULUM VITAE	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam datang dimaksudkan untuk menjadikan manusia mahluk beradab, sesuai dengan fitrahnya sebagai mahluk Allah yang paling mulia di muka bumi ini. Al-Qur'an sebagai pedoman dasar, secara global memuat prinsip-prinsip penataan masyarakat demi terciptanya kehidupan manusia yang seimbang, baik dalam hubungan vertikal kepada Allah sebagai Pencipta, maupun hubungan horizontal antar sesama manusia dan lingkungan alam sekitarnya.

Untuk mewujudkan missi tersebut al-Qur'an di samping mengandung ajaran tentang prinsip-prinsip ketuhanan (tawhid), juga memuat ajaran etika dan moral, yang dalam kerangka teknisnya di antaranya berwujud hukum. Hukum dalam Islam merupakan peraturan-peraturan Allah yang berkaitan dengan perbuatan manusia, baik sebagai perintah, larangan dan anjuran (hukum taklifi), ataupun dalam kerangka hubungan kausalitas dalam teori-teori hukum itu sendiri.¹⁾

1) Definisi ini menurut ulama' Ushul. Di samping itu ada juga definisi yang dikemukakan oleh ulama fiqh, yang prinsipnya tidak jauh berbeda. (Lihat ; Wahbah Az-zuhaily, *Usūl al-Fiqh al-Islāmī*, cet. 1 (Bairut : Dar al-Fikr, 1986 M/1406 H), I: hlm. 37-40. Lihat juga dalam kitab-kitab Ushu al-fiqh yang lain.

Hukum Islam sangat terkait dengan kehidupan secara nyata. Oleh karenanya, ia senantiasa mempunyai hubungan dialektik dengan dinamika kehidupan manusia. Di sinilah signifikansi *asbab an-nuzul* dalam al-Qur'an. Bahkan al-Qur'an diturunkan dengan prinsip-prinsip yang menjadi karakteristik sekaligus keistimewaannya. Salah satunya adalah prinsip "turun secara bertahap" (*At-Tadarruj fi at-Tasyri'*). Prinsip ini dimaksudkan sebagai pendekatan yang persuasif, moderat dan akomodatif terhadap kondisi sosial budaya pada waktu itu.²⁾

Al-Qur'an sebagai pedoman dasar ummat Islam bersifat universal, berlaku tanpa batas waktu dan tempat, serta bersifat konprehensif yang memuat segala aspek kehidupan.³⁾ Karena bersifat universal dan konprehensif itulah, al-Qur'an menggunakan bahasa yang global. Semangat dasar al-Qur'an adalah semangat moral, ide-ide keadilan sosial dan ekonomi yang benar-benar mutlak sepanjang menyangkut manusia dan nasibnya.⁴⁾ Oleh karenanya masih perlu penafsiran lebih lanjut yang lebih terperinci.

Begitu juga ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum sangatlah terbatas. Padahal kehidupan ummat manusia

²⁾ Muhammad Khudary Beik, *Tarikh at-Tasyri' al-Islamy*, cet. 8 (Bairut: Dar al-Fikr, 1967), hlm. 17.

³⁾ *Al-Anbiya'* (21): 107, *Al-Furqon* (25): 1, *Saba'* (34): 28.

⁴⁾ Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Muhammad, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 36.

yang akan ditata selalu berkembang secara dinamis. Ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an hanyalah berjumlah 500 ayat (600 ayat menurut sebagian ulama') dari keseluruhan ayat yang berjumlah 6.219 ayat. Ini berarti hanya sekitar 8% dari semua ayat al-Qur'an. Itupun sebagian besar berkaitan dengan ibadah. Dan hanya 80 ayat yang mengandung bahasan pokok tentang hukum. Sehingga para ulama' sering mengkonstruksi yang bukan ayat-ayat hukum dengan berbagai cara agar bermuatan dan berimplikasi hukum.⁵⁾

Dari prosentase ayat hukum tersebut, nampak sekali bahwa al-Qur'an bukanlah dokumen hukum, melainkan seruan-seruan moral yang dapat dijadikan dasar untuk mendapatkan pemahaman tentang hukum yang lebih terperinci. Kalaupun ada pernyataan-pernyataan al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum yang lebih rinci, itu tidak lebih merupakan sebagian wujud legislasi dari prinsip-prinsip moral yang lebih luas dan universal.⁶⁾ Di sinilah arti penting ijtihad dalam upaya mengolah kembali seruan-seruan moral al-Qur'an menjadi aturan yang lebih aplikatif. Allah sendiri selalu menganjurkan agar manusia dapat merenungkan dan merefleksi ayat-ayat

⁵⁾ Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, alih bahasa Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, cet. 1 (Yogyakarta : LKIS, 1994), hlm. 41

⁶⁾ Fazlur Rahman, *Islam.*, hlm. 43.

Allah, baik itu ayat *qauliyah* maupun ayat *kauniyah*.⁷⁾

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, pada masa awal kenabian sampai pada wafatnya Rasulullah SAW, memang tidak ada persoalan-persoalan hukum yang tidak terselesaikan. Karena setiap ada persoalan-persoalan hukum yang muncul, selalu diserahkan kepada otoritas Nabi. Sehingga banyak sekali Yurisprudensi hukum dari Rasulullah yang oleh para sahabat pada masa itu tidak ditemukan secara eksplisit dalam al-Qur'an.

Di sinilah embrio awal ayat-ayat al-Qur'an dijelaskan, dikuatkan bahkan ditafsiri oleh Rasulullah untuk memenuhi tuntutan-tuntutan hukum yang selalu berkembang.⁸⁾ Karena memang al-Qur'an mengandung nilai-nilai universal yang dibahasakan secara global, untuk mengantisipasi dan mengakomodasi setiap perkembangan kehidupan manusia yang tidak terbatas.

Pada masa sahabat, keputusan-keputusan hukum didasarkan kepada al-Qur'an dan hadits nabi.⁹⁾ Namun, kenyataannya kedua sumber itu belumlah memadai. Banyak

⁷⁾ Dalam al-Qur'an banyak sekali kata-kata yang mengindikasikan agar manusia selalu merenungi setiap ayat Allah, seperti kata *afalā ta'qilūn*, *afalā tatafakkarūn*, *in kuntum ta'lāmūn* dan semacamnya. Biasanya kata-kata tersebut terletak di penghujung ayat.

⁸⁾ Hadiṣ mempunyai tiga fungsi terhadap al-Qur'an, yaitu menguatkan, memerinci atau menafsiri dan menetapkan hukum baru yang tidak ada dalam al-Qur'an. (lihat Abd wahab khallaf, *Ilmu Usūl al-Fiqh*, cet. 2 (Kuwait: tnp., 1984), hlm. 39.

⁹⁾ Muhammad Khudary Beik, *Tarikh.*, hlm. 97.

keputusan-keputusan hukum yang harus ditetapkan berdasarkan hasil ijtihad para sahabat. Pada masa itu sebenarnya sudah muncul prinsip-prinsip ijtihad walaupun belum berupa konstruksi pemikiran yang sistematis. Prinsip-prinsip dasar tersebut, juga ikut mengilhami pemikiran ulama'-ulama' belakangan di dalam mengembangkan pemikiran hukum Islam, baik dalam hal metode formalnya maupun meterial.

Kita dapat melihat pertimbangan-pertimbangan yang dipakai oleh para sahabat dalam memutuskan status hukum hal-hal yang memang tidak terdapat secara eksplisit dalam nash. Pada masa itu para sahabat memadukan nilai-nilai yang terdapat dalam nash (kalau ada) dengan kepentingan-kepentingan riil yang terjadi di masyarakat. Dan apabila tidak terdapat dalam nash, maka didasarkan kepada pertimbangan-pertimbangan yang rasional, dengan tetap berpegang pada logika-logika yang dapat menjamin validitas hasil pemikiran tersebut.¹⁰⁾

Terhadap hasil ijtihadnya, para sahabat memandangnya sebagai kebenaran relatif, dan tidak menganggapnya

¹⁰⁾ Hal ini dapat dilihat dari argumen-argumen yang digunakan oleh Khulafa' ar-Rasyidin dalam setiap membuat kebijakan hukum. Di luar doktrin teks-teks nash, dalam diri mereka sudah muncul rasionalitas berfikir untuk mencari relevansi syari'at dengan realitas masyarakat, seperti yang dilakukan Umar r.a. dalam hal hasil rampasan perang, kasus Mu'allaf yang tidak lagi berhak menerima zakat dan sebagainya.

sebagai pendapat yang mempunyai kebenaran abadi. 11) Di samping itu, para sahabat juga mempunyai tradisi kebebasan berfikir dan berijtihad. 12) Hal yang demikian itu telah mempersubur tumbuhnya budaya berfikir secara kreatif, dan saling menghargai pendapat di antara mereka. Kebebasan berpendapat itu tanpa tendensi untuk kepentingan pribadi atau kelompok, sehingga melahirkan suatu kekuatan moral Islam yang secara sungguh-sungguh berusaha melihat relevansi Islam dengan persoalan-persoalan yang terus berkembang, serta senantiasa menuntut adanya etika dan paradigma baru.

Dalam berijtihad para sahabat berpegang pada pertimbangan yang rasional, demi kepentingan dan kesejahteraan umum. Hal ini dapat kita lihat pada alasan-

11) Diriwayatkan bahwa sahabat Abu Bakar r.a. dalam hal yang berkaitan dengan hasil ijtihadnya pernah berkata, "Ini adalah pendapat saya. Apabila benar maka itu dari Allah, dan jika keliru itu dari saya. Dan saya akan mohon ampun kepada Allah". Begitu juga ketika seorang penulis pernah menyamakan pendapat Umat dengan ketentuan Allah, Umar sangat marah dan berkata, "Perkataan kamu ini sangat menyesatkan". Lebih lanjut ia berkata, "Ini pendapat Umar, apabila benar itu dari Allah, dan bila salah itu dari Umar sendiri. Kebenaran itu hanya datang dari Allah dan RasulNya. Maka jangan jadikan suatu pendapat sebagai sunnah bagi ummat. (lihat Muhammad Khudary Beik, *Tarikh*, hlm. 97.)

12) Pada suatu saat, seseorang datang kepada Umar melaporkan tentang keputusan sayyidina Ali r.a. mengenai suatu persoalan. Umar berkata, "Jika saya tentu akan memutuskan lain". Kemudian orang tersebut berkata, "Siapa yang ingin milarang anda, sedangkan saya memang ingin melapor kepada anda". Umar menjawab, "Kalau saya dapat merujukkan persoalan tersebut kepada al-Qur'an dan sunnah, niscaya saya melakukannya. Tapi saya tahu bahwa ini hanya sekedar pendapat, dan pendapat itu milik semua orang. (lihat; Husain Hamid Hasan, *Al-Madkhāl lidirārah al-Fiqh al-Islāmiy*, (Bairut: Dar al-Fikr, tt.), hlm. 46.)

alasan yang dipakai dalam hal pengumpulan ayat-ayat al-Qur'an yang semula berserakan. Pada awalnya para sahabat, terutama Abu bakar, menentang Umar, yang mempunyai ide tersebut. Abu Bakar menolak karena hal tersebut tidak pernah dilakukan ataupun diperintahkan oleh Rasulullah. Akan tetapi Umar berargumentasi bahwa itulah yang terbaik, demi kelestarian dan keutuhan al-Qur'an. Mengingat banyak sekali para sahabat yang hafal Al-qur'an meninggal dalam peperangan.¹³⁾

Yang lebih menarik lagi adalah ijtihad Umar dalam soal harta rampasan perang yang berupa tanah, di mana umar telah memperkenalkan kemaslahatan umum, sebagai substansi hukum Islam.¹⁴⁾ Dalam Al-Qur'an telah dijelaskan bahwa empat perlama dari harta rampasan perang dibagikan kepada para prajurit yang terlibat dalam peperangan. Sedangkan seperlimanya untuk kesejahteraan dan kepentingan lain di jalan Allah.¹⁵⁾ Akan tetapi Umar

13) Manna' al-Qattān, *Mabāhiṣ fī Ulūm al-Qur'ān*, cet. 2 (Riyad : Mansyurāt al-Asr al-Hadis, 1393 H/1973 M), hlm. 125.

14) Hal yang sama juga dilakukan Umar dalam soal status Muallaf dalam penerimaan zakat, tentang talak tiga dengan satu kalimat, meniadakan hukuman potong tangan bagi pencuri pada masa paceklik dan banyak lagi. Semuanya itu dilakukan oleh umar dengan pertimbangan kepentingan bersama. Hal serupa juga dilakukan oleh sahabat yang lain, seperti keputusan sahabat Utsman bin Affan tentang kodifikasi Al-qur'an menjadi satu mushhaf, hukum bolehnya istri, yang diceraikan suaminya pada waktu sedang sekarat, untuk menerima warisan dan sebagainya. (lihat Wahbah Az-Zuhaily, *Usūl al-Fiqh.*, II, hlm. 764.) baca juga Muhammad Khudari Beik, *Tarikh.*, hlm 97-106.

15) *Al-Anfal* (8): 41.

mempunyai pertimbangan lain, dan tidak membagikan yang empat perlama itu kepada para prajurit. Umar justru membiarkan tanah-tanah tersebut tetap digarap oleh penduduk setempat, dengan ketentuan mereka harus membayar retribusi (*kharaj*) kepada negara.

Dengan kebijakan ini, Umar bermaksud meraih kemahalan sebagai berikut. Pertama: Penduduk setempat tidak perlu kehilangan mata pencaharian, tapi tetap bekerja di ladang-ladang mereka untuk memenuhi kebutuhan hidup dirinya dan keluarganya. Dan kedua, dari retribusi yang mereka bayar, negara dapat menambah *income* yang digunakan bukan saja untuk memberi tunjangan pada tentara yang ikut berperang, melainkan juga untuk menggaji tentara lain yang bertugas menjaga keamanan negara serta kebutuhan-kebutuhan negara lainnya.¹⁶⁾

Ide cemerlang Umar tersebut, oleh sahabat Bilal bin Abi Rabah dkk. diklaim telah mengabaikan ketentuan yang jelas termaktub dalam al-Qur'an (*Al-Hasyr: 7*) dan juga sunnah nabi, yang difahami secara textual dan formalistik. Akan tetapi umar tetap dengan pendiriannya yang ia anggap lebih kuat. Sebab Umar lebih mendasarkan kepada makna dan substansi yang terkandung dalam nash secara universal.¹⁷⁾

16) Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan kembali maslahat sebagai acuan Syari'ah," dalam *Jurnal Ilmu dan kebudayaan Ulumul Qur'an* No. 3 Vol. VI Tahun 1995, hlm. 94.

17) *Ibid.*

Kasus perdebatan di atas, menjadi embrio terjadinya dialog yang bersebrangan antara kelompok ortodoksi yang tekstualis dan formalistik di satu pihak dan ide pembaharuan hukum yang lebih terbuka dan substantif di pihak lain. Kelompok ortodok membangun pemikirannya atas dasar teks-teks nash yang tersurat, dan lebih cenderung menangguhkan status hukum persoalan-persoalan yang tidak ditemukan dalam nash. Sementara di sisi lain, sebagaimana contoh kasus di atas, pihak pembaharuan membangun pemikirannya berdasarkan kepada tujuan moral yang universal, dengan pemahaman yang menyeluruh dari nash-nash itu, sehingga bisa dimaklumi kalau kadang-kadang terkesan mendahulukan kepentingan-kepentingan bersama yang nyata terlihat.

Sesungguhnya berpegang teguh kepada teks-teks nash tidaklah salah. Yang menjadi persoalan adalah sejauh mana pemahaman terhadap teks tersebut dapat mewakili dan mengeluarkan muatan-muatan yang terdapat dalam nash secara utuh. Kalau dari pemahaman terkadap teks nash tersebut mampu menghasilkan sistem nilai, yang sudah secara pasti menjadi missi wahyu, seperti nilai kemaslahatan, keadilan, kesejahteraan umum, persamaan di depan hukum, persaudaraan dan sebagainya, maka di sinilah nilai keabsahannya dapai diakui. Akan tetapi kalau pemahaman terhadap nash tersebut hanya mampu memenuhi syarat-syarat formal pemahaman (yang tentu

saja relatif), dan tidak mampu menyentuh kepentingan sistem nilai tadi, maka sesungguhnya justru telah terjadi distorsi terhadap substansi syari'ah itu sendiri.

Maka dari itu, tawaran teoritik apapun dan bagaimanapun, baik itu didukung dengan nash atau tidak, yang bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan,¹⁸⁾ maka dalam kaca mata Islam ia adalah sah. Sebab yang menjadi maksud syara' adalah terjaminnya kepentingan menyeluruh, baik itu berkaitan dengan keutuhan ajaran agama, maupun kepentingan manusianya. Sebaliknya, teori apapun dan bagaimanapun yang secara meyakinkan tidak mendukung terjaminnya kemaslahatan, dalam kacamata Islam adalah fasid. Dan ummat Islam secara orang-perorangan atau bersama-sama terikat untuk mencegahnya.¹⁹⁾

Jaminan kemaslahatan dalam pemikiran hukum Islam secara substansial sesungguhnya sudah digunakan sejak masa nabi dan sahabat. Hanya saja pada masa itu belum dikonstruksi sebagai metode teknis dan formal. Pada masa imam madzhab, maslahah yang semula mempunyai cakupan yang sangat luas dan substansial, dipersempit

18) Hal ini tentu saja yang sesuai dengan konsep Maqosid as-Syari'ah, baik itu yang daruriyat, hajiyat dan tahsiniyat, dengan ketentuan tetap didasarkan kepada nilai-nilai yang terkandung dalam nash.

19) Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan*, hlm. 97.

hanya sebagai metode teknis, yang itupun dengan porsi yang sangat sedikit. Mereka terlalu ketat pada teks-teks nas dengan metode ijma' dan qiyas, walapun dalam pencarian illat hukum maslahah ternyata sering menjadi acuan.

Nabi sendiri memang tidak memberi petunjuk secara jelas tentang metode-metode yang hasilnya dipakai dalam berijtihad. Begitu juga nabi belum sampai memberi rumusan struktur hukum yang baku. Bahkan peristilahan tentang tingkatan-tingkatan perintah, anjuran dan larangan, seperti wajib, sunnah, haram, makruh dan mubah baru dirumuskan oleh ulama-ulama' fiqh belakangan. Al-Auza'i misalnya, lebih suka menggunakan kata "la ba'sa" untuk sesuatu yang diizinkan.²⁰⁾

Tentang sumber-sumber hukum²¹⁾ yang menjadi dasar bangunan struktur hukum Islam, yaitu; Al-qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas,²²⁾ baru memperoleh pengakuan secara formal dan dalam bentuk kesepakatan pada masa imam madzhab. Itupun belum terdapat rumusan yang lebih

20) Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, alih bahasa Agah Garnadi, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 29.

21) Penulis lebih setuju kalau istilah sumber hukum dibedakan penggunaannya dengan dalil hukum. Sebab di sini juga harus diperjelas mana yang menjadi sumber dasar dan mana yang menjadi metode. Sebab kedua istilah tersebut nantinya akan mempunyai arti epistemologisnya sendiri. Maka dari itu seperti ijma' dan qiyas, semestinya tidak menjadi sumber hukum, melainkan sebagai metode penetapan hukum, agar fungsinya lebih efektif dan dinamis.

22) Di samping yang empat tersebut, masih ada sumber hukum yang lain yang masih belum menjadi kesepakatan para ulama', seperti Istihsan, Maslahah mursalah, Urf, Istishab dan sebagainya.

jelas dan sistimatik tentang hubungan timbal balik antara keempat sumber hukum tersebut.²³⁾

Keempat sumber tersebut sudah mempunyai logika dan prinsip pemahaman dan penerapannya sendiri. Tidak begitu jelas mana yang termasuk prinsip dasar, prinsip formal, dan mana yang menjadi metode murni. Ketidak jelasan ini akan menimbulkan kekaburan status dan fungsi masing-masing. Maka yang terjadi adalah sumber-sumber hukum itu justru hanya menjadi patokan-patokan formal prosedural penetapan hukum Islam, dari pada sebagai jalan menuju terpenuhinya kebutuhan hukum realitas afektif yang membutuhkannya.

Maka di sinilah pentingnya mengkaji kembali konsep-konsep tentang sumber-sumber hukum Islam, yang tidak hanya terjamin keabsahannya secara formal, tapi juga mampu mencapai tujuan syara', yakni kemaslahatan manusia dalam hidupnya. Dan Perlu dicatat bahwa sumber dan metode apapun yang digunakan dalam penetapan hukum Islam, tidak akan terlepas dari prinsip-prinsip maslahah yang integral dengan maksud Syara'. Ini artinya maslahah akan menjadi dasar setiap produk hukum. Hanya saja konsep maslahah secara lebih konfrehensif dan holistik perlu dikaji secara lebih mendalam.

Selama ini maslahah telah difahami secara sempit dan dalam kerangka teknis, yakni *Maslahah Mursalah* yang kehujjahannya pun masih dipertentangkan. *Maslahah Mursa-*

²³⁾ Fazlur Rahman, *Islam.*, hlm. 98.

lah didefinisikan sebagai nilai-nilai kemaslahatan yang tidak ada ketetapan hukumnya dalam nash, tidak ada dalil syar'i yang mengakui ataupun yang membantalkannya. Dinamakan juga *al-maslahah al-mutlaqah*, karena tidak *diqayyidi* oleh dalil yang mengakui atau yang membantalkannya.²⁴⁾

Pemaknaan maslahah seharusnya dikembangkan dalam kerangka yang lebih luas sebagai sebuah gugusan paradigmatik pemikiran dan penerapan hukum Islam. Dalam pengertian ini maslahah merupakan suatu gugusan pemikiran hukum Islam, menjadi suatu cita konseptual yang mendasari dan menjadi kerangka pemikiran agar tidak keluar dari rel-rel obyektifitas konsep yang akan dibangun. Ini tidak lain untuk memenuhi tuntutan pembaharuan hukum Islam agar mampu menjawab tantangan zaman.

Konsep maslahah dengan berbagai bias pembahasannya, mempunyai arti penting dalam khazanah pemikiran hukum Islam. Ketika metode-metode formalistik sudah tidak mampu menyentuh persoalan-persoalan aktual, baik itu di bidang ekonomi, sosial-budaya, politik dan sebagainya, yang menuntut kejelasan status etis dari hukum Islam, maka maslahah bisa menjadi pertimbangan alternatif. Mengingat pada zaman modern seperti sekarang ini, hukum Islam tidak hanya dibutuhkan legalitasnya tentang halal-haramnya suatu masalah, melainkan sejauh mana hukum Islam mampu memberi konsep alternatif

²⁴⁾ Abd.Wahab khallaf, *Ilmu Usūl al-Fiqh*, hlm. 84.

penataan kehidupan yang terbaik bagi manusia.

Persoalan di atas akan turus berlangsung sepanjang zaman. Di dunia modern sekarang ini, akan lebih jelas kita dapati dalam kehidupan manusia yang nyata kita alami. Banyak sekali praktek-praktek kehidupan modern yang harus direspon oleh hukum Islam. Dalam bidang ekonomi, kita bisa melihat praktek-praktek perbankan, asuransi, dan transaksi-transaksi ekonomi lainnya, yang sering kehilangan kendali moral dan etika kemanusiaan. Begitu juga yang terjadi di bidang politik, sosial dan budaya. Karena al-Qur'an dan hadis tidak memuat status etis dan moral secara rinci kasus-kasus tersebut di atas, maka tuntutan bagi ummat Islam untuk berfikir dengan paradigma yang mampu menjawab persoala-persoalan tersebut adalah keniscayaan.

Dalam kontek lokalitas, ketika ummat Islam sekarang sudah tersekat oleh batas-batas geografis, etnis, budaya, negara dan bahkan sistem hukum, hukum Islam berada dalam posisi yang dilematis. Di Indonesia misalnya, Konstruksi sitematis tentang metode penetapan hukum yang sesuai dengan kepentingan nilai-nilai kebangsaan, menemukan signifikansinya. Usaha tersebut akan berhadapan dengan persoalan yang cukup komplik, baik dalam dataran konsepsi epistemologisnya maupun implikasi sosial pulitik yang ditimbulkannya. Sebab Indonesia adalah negara dengan masyarakat dan budaya yang plural, yang pluralitas itu sudah menjadi kometmen

kebangsaan. Di satu sisi mayoritas penduduk Indonesia adalah Islam (sekitar 89%), di sisi lain asas kebangsaan sebagai negara yang plural dan sudah menjadi konsensus nasional harus dipatuhi.

Itulah sebabnya di Indonesia sering terjadi perdebatan berkenaan dengan posisi dan eksistensi hukum Islam. Dalam sejarah konstitusi Indonesia, perdebatan itu terjadi antara pihak yang berpegang teguh pada asas ke-Islaman dan pihak yang menganut nasionalisme. Bahkan hal tersebut pernah membuat gagalnya sidang *konstituante* tentang dasar negara Indonesia pada tahun 1959, sehingga keputusan untuk kembali pada UUD 1945, yang semula bersifat sementara, harus diambil.²⁵⁾

Walaupun dasar negara Indonesia tidak berasaskan Islam melainkan Pancasila, namun tidak mengurangi intensitas perkembangan dan pemikiran hukum Islam di Indonesia. Sebab di samping kekuatan konstitusional, hukum Islam juga mempunyai potensi historisitas yang cukup kuat. Yang menjadi persoalan adalah bagaimana eksistensi dan peranan hukum Islam di Indonesia mendapat tempat yang proporsional. Hal ini tidak hanya terkait dengan persoalan politik dan konstitusi di Indonesia, akan tetapi juga menyangkut paradigma konseptual yang akan dibangun.

²⁵⁾ Bandingkan dengan Deliar Noer, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, cet. 2 (Jakarta: Perkhidmatan, 1984), hlm. 110-111.

Dari produk per-undang-undangan yang ada di Indonesia maupun dalam sistem hukum yang berlaku, hukum Islam memang telah memperoleh otoritasnya. Kedudukan hukum Islam tidak saja telah dijadikan sebagai *authoritative Source*²⁶⁾ (Sumber hukum yang telah mempunyai kekuatan hukum), akan tetapi telah diakui keberadaanya secara utuh dan sebagian telah dibuktikan lewat legislasi.²⁷⁾

Dari beberapa produk hukum Islam di Indonesia, baik itu dalam bentuk pemikiran dan fatwa²⁸⁾ ataupun dalam bentuk peraturan perundangan, dapat disebut sebagai wujud produk hukum Islam dalam konteks ke-Indonesiaan. Karena karakter produk-produk hukum itu disesuaikan dengan kondisi sosio-kultural dan sistem politik di Indonesia. Namun demikian tidak jelas bagaimana dan dengan otoritas metode yang mana produk hukum

26) Ismail sunny, "Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia", dalam buku *Hukum Islam di Indonesia : Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 75.

27) Hukum Islam yang telah memperoleh legislasi, baik itu sebagai bagian dari perundangan maupun dalam bentuk peraturan perundangan secara utuh, antara lain UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, PP No. 28 tahun 1977 tentang Perwakafan dan sebagainya.

28) Yang dimaksud fatwa di sini adalah fatwa yang berkaitan dengan hukum Islam, yang dikeluarkan oleh ulama yang mempunyai otoritas di Indonesia, baik atas nama individu maupun kolektif, seperti MUI, NU, Muhammadiyah dan sebagainya. Fatwa tersebut bisa ditujukan kepada masyarakat luas, atau bisa juga ditujukan kepada pihak dan instansi tertentu, misalnya kepada instansi pemerintah, perusahaan dan sebagaimana sebagaimana kita ketahui di Indonesia selama ini.

Islam itu diproses. Tidak dapat dipastikan apakah menggunakan teori ijma' dan qiyas, atau cukup dengan mengkonsupsi kandungan kitab-kitab ulama' klasik. Hanya yang jelas, semuanya itu dilakukan demi memenuhi kebutuhan hukum masyarakat Islam di Indonesia. Barangkali di sini teori maslahah dapat kitajadikan rujukan.²⁹⁾

Sebagai contoh, keharusan pencatatan perkawinan dan ketentuan teknis lainnya.³⁰⁾ Ketentuan tersebut sudah mempunyai kekuatan mengikat di masyarakat. Dalam pemikiran hukum Islam klasik ketentuan tersebut tidak ada, apalagi dalam Al-qur'an dan Hadits. Pertimbangan yang digunakan di sini adalah kepentingan penertiban secara administratif dan sosiologis, yang tidak lain adalah kepentingan kemaslahatan manusia secara umum. Begitu juga yang terdapat dalam ketentuan-ketentuan tentang perwakafan di Indonesia yang notabene didasarkan kepada hukum Islam,³¹⁾ dan begitu seterusnya.

29) Pertimbangan kemaslahatan ini kerap kita dengar dalam pembicaraan-pembicaraan tentang hukum Islam di Indonesia. (Lihat KH Abdur Rahman Wahid, *Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan*, dalam *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, cet. 1 (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 1-17.). Lihat juga Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. 1 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).

30) Pasal 2, BAB II, PP No. 9 tahun 1975 tentang pelaksanaan UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan.

31) Dalam tata cara dan prosedur perwakafan dapat ditemui ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat teknis, dan hanya didasarkan pada kepentingan ketertiban hukum dan masyarakat, dan bukan pada nash secara langsung. Lihat misalnya pasal 9 dan 10 PP No. 28 tahun 1977, tentang tata

Namun demikian belum ada kajian sistematis dan terstruktur tentang rumusan dan metode aktualitas teori maslahah dalam konteks ke-Indonesiaan. Padahal seharusnya menjadi kesadaran bersama mencari metode alternatif penerapan hukum Islam di Indonesia, untuk menjembatani tuntutan berlakunya hukum Islam dengan sistemnya sendiri dan tuntutan kondisi sosio-kultural dan politik hukum di Indonesia sebagai negara dengan masyarakat yang majmuk.

Untuk memenuhi kebutuhan tersebut di atas, perlu adanya kejadian tersendiri secara mendalam, konfrehesif dan sistematik-metodologik mengenai maslahah dalam kaitannya dengan sistem sosial dan sistem hukum di Indonesia. Pembahasan ini memang tidaklah ringan, mengingat akan melebar pada teori-teori tentang hukum Islam dan perubahan sosial, Hukum Islam dan pluralitas, dan hukum Islam dan negara, di samping teori tentang maslahah itu sendiri.

B. Pokok Masalah

Sebagai penegasan kembali bagi substansi persoalan di atas, perlu dirumuskan pokok-pokok masalah secara lebih jelas untuk memberikan arah pembahasan dan pola pemikiran yang akan dikembangkan dalam kajian ini. Dari

...Continued...

cara perwakafan dan pendaftarannya.

deskripsi yang ada pada latar belakang masalah, dapat diambil rumusan pokok masalah sebagai berikut.

1. Bagaimanakah rumusan konsep maslahah sebagai paradigma hukum Islam, kaitannya dengan pencapaian tujuan syari'at Islam ?
3. Bagaimanakah penerapan konsep maslahah, sebagai dasar pembinaan dan penerapan hukum Islam dalam konteks ke-Indonesiaan.

B. Tujuan dan Kegunaan

1. Tujuan

Skripsi ini bertujuan :

- a. Mengkaji kembali konsep maslahah secara lebih mendalam, komprehensif dan sistematik-metodologik untuk memperkaya khazanah pemikiran hukum Islam, khususnya di Indonesia.
- b. Untuk memperoleh pengetahuan tentang kemampuan adaptatif hukum Islam dengan realitas sosialnya, dengan menjadikan maslahah sebagai paradigma berfikirnya.
- c. Untuk memperoleh pengetahuan tentang logika dan rasio aktualisasi konsep maslahah di Indonesia, baik dalam perspektif konseptual epistemologisnya, maupun dalam perspektif sosio-kultural dan sistem hukum di Indonesia.

2. Kegunaan

Metode dan aturan formal ijtihad telah banyak berkembang dalam pemikiran hukum Islam. Akan tetapi kritik terhadap hukum Islam itu sendiri selalu datang, seiring dengan perkembangan dan perubahan dalam kehidupan manusia di dunia modern ini. Lebih-lebih berkaitan dengan tuntutan lokalitas hukum Islam dalam sebuah negara yang telah mempunyai sistemnya sendiri. Metode dan aturan formal penetapan hukum Islam yang ada selama ini telah banyak dikritik karena dianggap belum mampu memenuhi tuntutan realitas yang selalu berkembang. Maka para pemikir hukum Islam-pun mulai mencari paradigma baru yang lebih efektif dan akomodatif tentang pemikiran hukum Islam. Skripsi ini adalah sebagian dari pencarian tersebut, sekaligus untuk memperkaya khazanah pemikiran hukum Islam dewasa ini. Hasil pengkajian ini diharapkan dapat menjadi sumber inspirasi maupun refrensi bagi studi yang lain, khususnya bagi pengembangan dan penerapan hukum Islam di Indonesia.

D. Telaah Pustaka

Hukum adalah sebuah sistem yang digunakan untuk mengendalikan masyarakat. Tugas utama hukum di sini

adalah untuk melindungi hak-hak individu maupun hak-hak masyarakat. Sistem hukum dalam masyarakat memiliki sifat, karakter dan ruang lingkupnya sendiri. Begitu juga Islam memiliki sistem hukumnya sendiri. Hukum Islam sebagai instrumen penataan masyarakat mencakup segala aspek kehidupan, baik di bidang etika, keagamaan, politik, ekonomi dan budaya. Hukum Islam tidak hanya berdimensi kemanusiaan secara horisontal, tetapi yang lebih penting ia juga berdimensi ketuhanan. Dimensi transenden tersebut yang membedakan sistem hukum Islam dengan sistem hukum yang lain.

Paradigma yang digunakan oleh hukum Islam dan paradigma hukum-hukum yang lain memang berbeda. Menurut Ahmad Hassan,³²⁾ memang terdapat perbedaan mendasar antara tujuan dan ruang lingkup hukum dalam artian modern dan dalam artian al-Qur'an. Hukum dalam artian modern adalah aturan-aturan khusus yang mengatur permasalahan sosial, ekonomi dan politik dari suatu bangsa, yang disusun oleh suatu badan yang berwenang dan berkompeten, serta diberlakukan dengan sanksi-sanksi dari negara. Aturan-aturan prilaku moral individu tidak termasuk dalam lingkup hukum modern. Walaupun aturan

32) Ia adalah pemikir hukum Islam yang gencar melakukan konstruksi ulang terhadap hukum Islam yang berkembang selama ini. Buku *Tentang Ijma' dan Pintu Ijtihad sebelum tertutup* menunjukkan bahwa ia mencoba mengembalikan beberapa istilah dan definisi yang terdapat dalam hukum Islam kepada pengertian dan fungsi awalnya, dan tidak begitu terikat pada pendefinisian-pendefinisian yang dibangun oleh para ulama' terdahulu.

prilaku tersebut sudah ada dalam bentuk prilaku sosial, tetapi berlakunya hanya dipaksakan oleh polisi sosila, dan dengan menggunakan opini publik semata-mata.³³⁾

Adapun ruang lingkup hukum Islam mencakup aturan-aturan prilaku manusia dalam semua bidang kehidupan, menjamin kesejahteraan manusia, dalam kehidupan dunia maupun ukhrawi. Penerapan aturan-aturan individual dan prilaku moral diatur oleh dua faktor penting, yaitu tanggung jawab kolektif masyarakat muslim untuk melaksanakan ajaran-ajaran Islam, dan hubungan masing-masing antara individu dan penciptanya maupun dengan sesama-nya.

Menurut al-Qur'an, masyarakat muslim mempunyai kewajiban melaksanakan aturan prilaku moral sebagai perintah Allah. Al-Qur'an menyeru hati nurani manusia untuk mengikuti ajaran Islam demi kesejahteraan dirinya. Dengan ketataan kepada syari'at Islam sebagai masalah kesadaran nurani, maka telah meninggikan derajat konsep hukum dan tata nilai etika ajarannya yang merupakan landasan hukum yang universal.³⁴⁾

Di samping sebagai sistem pranata sosial, hukum Islam juga mempunyai dimensi pembinaan moral melalui penghayatan transendentif secara vertikal kepada Sang Pencipta. Itulah sebabnya dalam hukum Islam terdapat

³³⁾ Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad.*, hlm. XVI.

³⁴⁾ Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad.*, hlm. XVII.

dua unsur yang menjadi tujuan mentaati hukum Islam. Kedua unsur tersebut adalah ketaatan kepada hukum Islam demi tercapainya tujuan syara' yakni kesejahteraan manusia sendiri, dan ketaatan yang semata-mata hanya untuk beribadah kepada Allah SWT sebagai satandar kepatuhan dirinya sebagai hamba.

Di kalangan ulama' memang masih terjadi perdebatan, apakah hukum Islam semata-mata demi tercapainya tujuan syara' yang berupa kesejahteraan dan kepentingan manusia sendiri (*ta'agguly*), atau hanya sebagai ukuran kepatuhan dalam beribadah kepada Allah (*ta'abbudy*). Imam Syafi'i secara ekstrim mengatakan bahwa mentaati dan melaksanakan hukum islam semata-mata untuk beribadah kepada Allah. Di pihak lain Imam Hanafi secara ekstrim pula berpandangan bahwa hukum Islam dilaksanakan semata-mata untuk kepentingan manusia itu sendiri.³⁵⁾

Sebenarnya kalau ingin melihat keutuhan dimensi yang ada dalam hukum Islam, ekstrimitas kedua pandangan di atas tidak perlu terjadi. Unsur *ta'abbudy* dan *ta'agguly* merupakan dua dimensi yang saling terkait, yang menjadi karakteristik dan keistimewaan hukum Islam, dan dapat menjadi alternatif sistem hukum dan pranata sosial yang lebih memadai. Hukum Islam dengan fungsi taabbudnya akan menjadi standar pembinaan moral

³⁵⁾ Abdullah Abd al-Muhsin at-Turky, *Asbabu Ikhtilaf al-Fugaha'*, cet. 2 (Riyad: Maktabah ar-Riyad al-Haditsah, 1396 H), him. 60.

masyarakat, karena ketaatan dapat mencerminkan integritas moral seseorang. Untuk menciptakan masyarakat yang sejahtera, berkeadilan dan sehat, tidak cukup mengandalkan satu sistem pranata sosial yang bersifat formal dan teknis, akan tetapi yang tak kalah pentingnya adalah pembinaan moral melalui doktrin ketaatan yang transendentif. Di sinilah fungsi doktrin Taabbudy dalam hukum Islam.

Sebagai dimensi fleksibilitas, kemampuan beradaptasi dan berelevansi dengan realitas, hukum Islam juga mempunyai fungsi ta'aqquly, yang dari sisi inilah nantinya teori pencarian illat hukum (*ta'lil*) digunakan. Dengan fungsi ini produk-produk hukum Islam tidak cukup hanya dipahami dalam teks-teks nash, akan tetapi perlu ada keterkaitan dialektik dengan realitas agar tujuan syara' dapat tercapai.

Dalam peristilahan ushul fiqh, unsur yang menjadi penghubung antara kehendak syara' dan obyek syara' dalam upaya pencapaian tujuan disebut "illat". Pendefinisian tentang illat ini kemudian berkembang sebagai teori formal yang digunakan untuk kelengkapan unsur-unsur metode qiyas. Dalam konteks ini illat didefinisikan³⁶⁾ sebagai suatu sifat yang terdapat dalam hukum

³⁶⁾Untuk memahami definisi illat di sini akan mengalami kesulitan sebelum memahami definisi qiyas. Qiyas adalah memberi status hukum kepada persoalan yang tidak ada status hukumnya dalam nash, dengan didasarkan kepada persoalan yang sudah jelas status hukumnya dalam nash, karena ada persamaan illat hukum di dalamnya. Qiyas mempunyai unsur-unsur sebagai berikut ; 1). Kejadian yang status hukumnya sudah ada dalam nash, 2). Kejadian yang

asli, di mana status hukum didasarkan kepadanya, dan dengan adanya sifat (illat) pada hukum asli itu, dapat diketahui status hukum dalam *furu'*.³⁷⁾ Untuk menguatkan keabsahan penggunaan illat ini, ulama ushul mengaitkan argumennya dengan statemen bahwa Allah tidak akan menyari'atkan hukum kecuali untuk kemaslahatan hembannya, baik itu dalam hal mendatangkan manfaat maupun menjauhkan dari mudhorat.³⁸⁾ Sedangkan cara untuk mengetahui illat hukum, bisa melalui apa yang tersirat dalam teks al-Qur'an dan sunnah, melalui *ijma'* dan *as-Sabr wa at-Taqsīm*.³⁹⁾ Assabru wa at-taqsim di sini pada intinya sama dengan ijtihad dalam mencari illat. Karena untuk mengetahui illat, seorang mujtahid harus mengidentifikasi sifat-sifat yang terdapat pada kejadian asal.⁴⁰⁾

...Continued...

status hukumnya tidak ada dalam nash, 3). Hukum asal yang diambil dari nash, dan 4). Illat hukum yang menjadi dasar persamaan dalam analogi tersebut. (lihat Abdul Wahab Khallaf, *Masādir at-Tasyri' al-Islāmy fīmā lā nassa fihi*, cet. 2 (Kuwait: tnp., 1984), hlm. 19-25.

37) Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Usūl al-fiqh*, cet. 2 (Kuwait: tnp., 1978), hlm. 63.

38) *Ibid.*, hlm. 64.

39) *Ibid.*, hlm. 75-77. Dalam kitab yang lain dijelaskan metode mencarian illat yang lain, seperti *al-Imā', al-Munasabah, as-Sibh, at-Tard, ad-Daurān* dan *tangih al-Manat*. (lihat, Wahbah Az-Zuhaily, *Usūl al-Fiqh.*, *Ibid.*, I : 661:)

40) Di sini perlu dijelaskan definisi Assabru wa at-taqsim. Secara erimologis, *as-Sabr* berarti *al-Ikhtibār* (pengujian dan percobaan). Sedangkan *at-Taqsīm* berarti mengidentifikasi sifat-sifat yang baik agar bisa menjadi illat bagi hukum asal. Jadi secara epistemologis *as-Sabr wa at-Taqsīm* berarti mengidentifikasi sifat-sifat yang baik yang terdapat dalam hukum asal, dan menguji kevalidannya, sehingga dianggap cukup kuat untuk menjadi illat

Dari rangkaian pembahasan tentang illat di atas, dapat dikatakan bahwa illat integral dengan tujuan syaria' itu sendiri. Illat mencakup sifat-sifat kejadian hukum yang sangat luas. Akan tetapi dalam kenyataannya para ulama' telah mempersempit cakupan illat. Imam Syafi'i mengenal illat hanya apabila ia dijadikan sebagai unsur qiyas dengan definisi dan cara yang sangat formalistik. Padahal, semestinya illat yang integral dengan tujuan syari'ah tadi, tidak hanya difahami dalam kerangka formal dalam analogi hukum, tetapi harus difahami sebagai roh hukum Islam dalam segala aspeknya.

Para ulama' sebenarnya telah sepakat bahwa tujuan syari'at adalah demi kemaslahatan manusia. Dengan demikian, secara logis dapat dikatakan bahwa dalam setiap hukum mesti terdapat illat. Dan illat hukum bisa saja berbeda sesuai dengan perbedaan waktu dan tempat. Di sinilah pentingnya mengukur keabsahan produk hukum melalui sentuhan kemaslahatan.

Pendekatan maslahah sebagai teori pemikiran hukum Islam, dalam perkembangannya mendapatkan perhatian serius dari para pemikir. Hal ini terkait dengan tuntutan pembaharuan hukum Islam untuk memenuhi

...Continued...

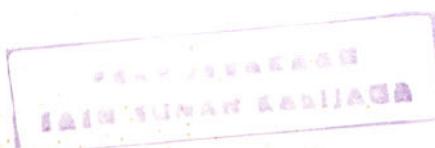
hukum. (lihat Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Usūl al-fiqh*, hlm. 77.)

kepentingan hidup manusia menghadapi tantangan perkembangan zaman. Apalagi pendekatan maslahah juga pernah dominan dipakai pada masa sahabat.

Dalam kitabnya *Al-Mustasfā*, Al-Gazali membahas maslahah tidak hanya dalam kerangka tehnis, tetapi merangkaikannya dengan upaya memelihara tujuan syara' secara mutlak. Beliau mengatakan bahwa maslahah adalah upaya untuk memelihara tujuan syara' yang meliputi lima perkara pokok, yaitu menjaga keutuhan agama, jiwa, aqal, keturunan dan hak milik. Hal-hal yang mengarah pada upaya memelihara kelimanya itulah maslahah, sedang yang bisa menghilangkannya adalah mafsadah, dan menolak mafsadah adalah maslahah.⁴¹⁾

Pembahasan yang menyeluruh tentang maslahah juga dilakukan oleh Asy-Syatibi. Dalam kitabnya, "Al-Muwāfaqāt fī Usūl al-Ahkām", Asy-Syatibi selalu menggandengkan maslahah dengan *maqāsid asy-syari'ah*. Kitab "Al-Muwāfaqāt", yang terdiri dari empat jilid tersebut, pembahasan tentang maqosid as-syari'ah ditempatkan dalam satu jilid tersendiri dengan pembahasan yang sangat sistematis dan konprehensif. Dalam kitab ini Asy-Syatibi juga banyak memunculkan argumentasi yang berkaitan dengan kehujjahan maslahah.

⁴¹⁾ Al-Gazali, *Al-Mustasfā min Ilm al-Usūl*, (ttp: tp, tt), hlm. 139-140.



Hukum Islam menurut Asy-Syatiby mengandung unsur-unsur yang merupakan tujuan syara', yakni kepentingan manusia dalam hidupnya, baik kepentingan yang *Dharuriyat*, *Hajiyat*, maupun *Tahsiniyat*.⁴²⁾ Kesimpulan itu didasarkan kepada hasil penelitian Syatibi bahwa tujuan syari'at tidak lain untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, yang hal ini juga diakui oleh Ar-Razy dan yang lainnya⁴³⁾ Ketiga tingkatan kepentingan di atas merupakan struktur khirarkhis yang saling terkait satu sama lain, di mana yang satu sebagai yang pokok, sedangkan yang lainnya sebagai pelengkap dan penyempurna.⁴⁴⁾

Dari struktur *maqāsid as-syari'ah* inilah upaya pencapaian kemaslahatan akan terpenuhi. Maka Maslahah dapat menjadi metode berfikir yang cukup transformatif dalam hukum Islam. Asy-Syatiby mendefinisikan maslahah dengan cakupan yang sangat luas, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan kelestarian dan kesempurnaan kehidupan manusia, dan pencapaian tuntutan kualitas emosional dan intelektualnya dalam pengertiannya yang mutlak.⁴⁵⁾ Dari sini, jelas bahwa Asy-Syatiby berbicara tentang substansi hukum Islam yang sangat luas, yang dapat menjadi inspirasi bagi pengembangan hukum Islam selanjutnya.

⁴²⁾ Abu Ishaq Asy-Syatiby, *Al-Muwāfaqāt fi Usul al-Ahkām*, (Bairut: Dar al-Fikr, tt.), II: 3.

⁴³⁾ *Ibid.*, hlm. 2.

⁴⁴⁾ *Ibid.*, hlm. 8.

⁴⁵⁾ *Ibid.*, hlm. 16.

Pemikiran As-Syatibi merupakan tsarwah fiqhiyah yang mendapat pengakuan dari banyak kalangan. Karya assatiby, menurut Malcolm H. Kers, sebagaimana yang dikutib oleh Dr. Muhammad Khalid Mas'ud, telah dipergunakan sedemikian luas oleh sarjana-sarjana modern, sehingga seseorang dapat menemukan makna penting dari kontribusi positifnya terhadap perumusan konsepsi hukum Islam, khususnya konsep maslahah sebagai unsur esensial bagi konsep hukum ala kaum modernis, yang sering merujuk pada As-Syatiby.⁴⁶⁾

Pemikir Islam modern yang cukup terkenal, Muhammad Abdurrahman Abduh, juga pernah merekomendasikan kepada para sarjana dan mahasiswa agar mempelajari kitab "Al-Muwāfaqāt" karya Syatibi untuk memperoleh pemahaman filosafat hukum Islam yang benar.⁴⁷⁾ Begitu juga Abu al-A'la al-Maududi, dalam programnya untuk mengenalkan hukum Islam di Pakistan, merekomendasikan penerjemahan "Al-Muwāfaqāt" ke dalam bahasa nasional, "sehingga para ahli hukum kita bisa memperoleh pandangan yang lebih dalam dan pemahaman yang benar tentang ruh fiqh".⁴⁸⁾

⁴⁶⁾ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq As-Satiby's Life and Thought*, alih bahasa Yudian W. Asmin (*Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*), cet. 1 (Surabaya: Al-Ikhlas, 1995) hlm. 195.

⁴⁷⁾ Muhammad Khudri, *Usul al-Fiqh*, (Cairo: Matba'ah al-Istiqlomah, 1939), hlm. 11.

⁴⁸⁾ Dikutib Oleh Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic*., hlm. 196.

Belakangan At-Tufi⁴⁹⁾ bahkan memunculkan pemikiran yang dinilai radikal tentang maslahah. Sebagaimana yang dikutip oleh Al-Qāsimī, At-Tufi berpendapat bahwa maslahah dapat dijadikan standar untuk menilai keabsahan dalil syara', sekalipun dalil tersebut berupa nash dan ijma'. Apabila nash dan ijma' sebagai dalil hukum dapat menjamin tercapainya kemaslahatan, bisa disepakati dan tidak dipertentangkan. Akan tetapi apabila ternyata tidak mampu menjamin terpeliharanya kemaslahatan, maka wajib mendahulukan maslahah sebagai dalil hukum dengan jalan "takhsis dan bayan"⁵⁰⁾

Pada perkembangan selanjutnya, banyak karya yang membahas tentang maslahah secara lebih lengkap. Yang bisa menjadi rujukan di sini antara lain; *Al-Maslahah fi at-Tasyrī' al-Islāmī wa Najm ad-dīn at-Tufi*, karya Muṣṭafa Zaid, *Dawābit al-Maslahah fi as-Syari'ah al-Islāmiyah*, oleh Muhamad Sa'id Ramadān Al-Būti, *Nazariyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islamy*, karya Husien Hamid Hasan, *Al-Maqāsid fi al-Fiqh al-Islāmy*, oleh Muhamad Salam Madkur, *Maqāsid as-Syari'ah al-Islāmiyah wamakārimuha*, karya "Allal Fasi dan sebagainya.

⁴⁹⁾ Syeh Najmuddin At-Tufi (W. 716 H) adalah ulama' yang beraliran Hambali, yang secara ekstrim menjadikan maslahah sebagai dalil syara', bahkan dalam situasi tertentu dapat didahulukan dari nash. (lihat risalah At-Tufi dalam Abd Wahab Khallaf, *Masādir.*, hlm. 105).

⁵⁰⁾ *Ibid.*, hlm. 110.

Adapun untuk maslahah dalam konteks ke-indonesiaan, memang belum ada yang membahas secara khusus, akan tetapi sering muncul sebagai bangunan konsep hukum walaupun dalam bentuk yang parsial. Kita bisa melihat produk-produk pemikiran hukum Islam di Indonesia, baik yang telah terbukukan ataupun yang belum, sering memperlihatkan prinsip maslahah sebagai dasar pemikirannya.

Buku-buku yang bisa dirujuk di sini antara lain; *Hukum Islam di Indonesia : Pemikiran dan Praktek* dan *Hukum Islam di indonesia: Perkembangan dan pemikiran*, keduanya oleh Eddi Rudiana SH. dkk. (editor), *Pengaruh Sosial Budaya terhadap Pemikiran hukum Islam dan Fatwa MUI: Sebuah studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, karya Dr. H. Muhammad Atho' Mudzhar, *Prospek Hukum Islam dalam kerangka Pembangunan Hukum Nasional di Indonesia*, oleh Amrullah Ahmad dkk. (editor), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* yang diterbitkan oleh Pustaka Panjimas, dan sebagainya.

Sedangkan Drs. Masdar F. Mas'udi dalam buku dan tulisannya, adalah pemikir yang paling koncern terhadap penggunaan maslahah sebagai acuan syari'ah. Tulisannya yang berjudul "*Meletakkan kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'ah*, yang dimuat dalam Jurnal Ulumul Qur'an No. 3 Vol VI tahun 1995, menunjukkan bahwa beliau dengan analisa yang cukup logis dan rasional memberikan nuansa yang segar terhadap pemikiran hukum islam yang lebih transformatif.

Sebagai bentuk aplikasi maslahah secara kongkret, Masdar menulis buku yang cukup spektakuler yang berjudul "*Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*". KH. Abdur Rahman Wahid (Gus Dur)⁵¹⁾ memberi pengantar pada buku tersebut dan menganggap pemikiran Masdar itu sebagai sebuah penafsiran ulang yang tuntas, sebagaimana yang terdapat dalam judul pengantarnya.

Dengan paradigma maslahah, Masdar menilai bahwa konsep zakat yang berkembang selama ini, tidak mampu menyentuh substansi nilai-nilai keadilan yang diinginkan dari disyariatkannya zakat. Hal ini menurutnya, karena konsep zakat selama ini hanya dipahami sebagai doktrin dan ritus keagamaan dengan cara pemahaman yang terlalu formalistik. Dalam pandangan formalistik seperti ini, dengan sendirinya tidak ada suatu agama yang benar-benar berkapasitas universal, yang dapat menjawab kepentingan-kepentingan dasar kemanusiaan yang juga bersifat universal. Agama Islam yang berikrar menjadi "*Rahmatan Lil-alamin*" ikut terjebak menjadi agama komunal, sejenis premordialisme kesukuan, yang hanya bisa diakrabi dan hanya mau mengakrabi kepentingan komunitas yang mengafiliasikan diri dengannya.⁵²⁾

Dari pemikirannya ini, Masdar telah pengarah pada

51) KH. Abdur Rahman Wahid (Gus Dur) adalah ketua PB Nahdhatul Ulama' (NU) yang terkenal dengan pemikiran-pemikiran ke-Islamannya yang sering kontroversial, khususnya bagi masyarakat di Indonesia. Sudah banyak pemikiran-pemikiran beliau yang dinilai sudah melampaui batas-batas formal dan doktrin Islam.

52) Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. 1 (Jakarta, Pustaka Firdaus, 1991) hlm. 10-11.



pendefinisian dan aktualisasi maslahah dalam masyarakat yang plural, khususnya di Indonesia. Maka demi efektifitas zakat, baik secara konsep maupun struktur dan tatalaksana zakat, Masdar memandang bahwa zakat semestinya menjadi satu kesatuan dengan pajak yang tidak perlu dipisahkan. Masdar berargumen bahwa agama bukanlah sebagai lembaga, melainkan sebagai kesadaran moral-spiritual. Sedangkan negara merupakan lembaga yang bisa menjadi alat untuk mengelola secara teknis kesadaran-kesadaran moral-spiritual agama. Dengan begitu, maka agama harus bersatu dengan negara, seperti bersatunya ruh dan badan. Dan demikian pula seharusnya zakat dengan pajak.⁵³⁾

Namun demikian, belum ada tulisan yang khusus membahas tentang konsep dan metode aktualitas maslahah di Indonesia. Yang ada selama ini masih berupa refleksi yang parsial, belum ada kerangka sistematis dan terstruktur sesuai dengan kontek ke-Indonesiaan. Maka materi bahasan penulisan ini menemukan arti pentingnya untuk melakukan kajian yang diharapkan dapat menjadi inspirasi untuk mencari jawaban atas kebutuhan di bidang pemikiran hukum Islam, khususnya di Indonesia.

E. Kerangka Teoritik

Alur pemikiran yang akan dibangun dalam pembahasan ini dimaksudkan sebagai refleksi ulang terhadap pemiki-

53) *Ibid.*, hlm. 116.

ran hukum Islam, yang pada saat ini menghadapi tantangan modernitas dalam berbagai aspeknya. Sebab, sebagaimana kita ketahui, modernisasi tidak hanya membawa dampak positif, akan tetapi juga berimplikasi pada adanya distorsi nilai-nilai kebenaran, kemanusiaan dan keadilan sosial yang universal. Modernisasi hanya bisa menciptakan kemajuan material yang pragmatis, tanpa memperhatikan nilai-nilai moral, etika dan keadilan sosial.

Di sisi lain, agama menjadi tumpuan harapan untuk menciptakan kehidupan yang penuh keseimbangan, dan dapat mengendalikan dampak-dampak yang dibawa oleh modernisasi. Sedangkan hukum Islam merupakan manifestasi praksis dari nilai-nilai moral yang menjadi tujuan syari'at. Hukum Islam sendiri cederung sebagai hasil dari pola pemahaman dari teks-teks nash yang menjadi pedoman dasar, yang selanjutnya ditempatkan sebagai pedoman norma dan etika dalam kehidupan manusia.⁵⁴⁾

Dalam perjalannya yang hampir lima belas abad, hukum Islam sudah mengalami proses perkembangan, baik itu berupa kemajuan ataupun justru mengalami stagnasi. Penilaian terhadap hal ini dapat diukur dari dua hal.

⁵⁴⁾ Pengertian ini secara kronologis bisa dirujukkan pada kecaburan makna antara Syari'ah, Ilmu, Fiqh dan Istilah hukum Islam itu sendiri yang selama ini berkembang, walaupun pada akhirnya hampir secara baku syari'ah dan fiqh diidentikkan dengan hukum Islam. (lihat Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad.*, hlm. 1-27).

Pertama, dari segi perkembangan epistemologisnya, yakni sejauh mana pemikiran hukum Islam ikut mewarnai wacana keilmuan yang berkembang. Kedua, dari segi fungsi dan peranan hukum Islam dalam menciptakan sistem kehidupan yang sesuai dengan missi Islam.

Islam adalah nilai-nilai yang bersifat univesal dan absolut, berlaku tampa batas waktu dan tempat. Sedangkan ummat Islam sendiri dalam perkembangannya sudah tersekat oleh perbedaan etnis, budaya, negara dan bahkan sistem hukum. Padahal Islam sendiri datang sebagai rahmat bagi semesta alam. Ini berarti masyarakat manapun dan kapanpun yang meyakini Islam sebagai nilai yang ideal, mengharapkan sistem nilai itu berlaku. Maka perlu pemikiran sejauh mana Fungsi Islam, atau lebih tehnis lagi hukum Islam, dapat teraktualisasi dalam kehidupan.

Di sinilah pentingnya terus melakukan pencarian terhadap teori adaptabilitas hukum Islam tanpa mengurangi keutuhan nilai-nilai yang terkandung didalamnya. Teori maslahah adalah salah satu yang bisa dikembangkan sebagai sebuah kerangka paradigmatis pemikiran dan penerapan hukum Islam di indonesia.

Ada tiga kerangka teoritik yang bisa digunakan dalam pembahasan lebih lanjut yaitu; *Teori tentang hukum Islam dan perubahan sosial*, *teori maslahah sebagai kerangka paradigmatis*, dan *teori hukum Islam dan ke-Indonesiaam*. Teori yang terakhir ini akan ber-

angkat dari teori tentang Islam dan negara, yang imple-
mentasinya adalah Indonesia. Konteks Ke-Indonesiaan
menambah nilai signifikansi teori tersebut mengingat
Indonesia adalah negara dengan sistem yang plural dan
dasar negara yang akomodatif. Ketiga teori tersebut
dapat diuraikan sebagai berikut :

1. Hukum Islam dan Perubahan Sosial

Teori ini dapat dibangun berdasarkan keharusan
adanya dialektika antara teks-teks nash sebagai
sumber dasar hukum Islam dengan dinamika
perkembangan realitas yang selalu menuntut adanya
relevansi aktualitas hukum Islam dalam masyarakat.
Al-Qur'an sendiri sudah memberi petunjuk bahwa Islam
dimaksudkan untuk kemaslahatan manusia dalam
hidupnya, menghilangkan pembebanan dan kepicikan
serta menolak kemudharatan dan kerusakan. Allah
berfirman : 55)

وَمَا رَسَّلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ . 56)

Begitu juga Islam mempunyai prinsip menghilang-
kan pembebanan dan kepicikan, sebagaimana firman
Allah yang berbunyi:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا تَلْهَمَا كَسْبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أَكْتَسَبَتْ 57)

55) Selain ayat di bawah ini, dapat dilihat juga pada Q.S. (6) : 152, (70) : 42, (23) : 62, (2) : 233, (5) : 6 (2) : 28, (2) : 185, (4) : 28, (5) : 101 dan sebagainya.

56) *Al-Anbiya'* (21) : 107.

57) *Al-Baqarah* (2) : 286.

58)

وَمَا جَعَلْتُ لِكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ

Ayat-ayat di atas bermakna sangat universal apabila dipahami secara integral dengan semangat moral dari keseluruhan ayat yang ada dalam al-Qur'an. Sebab al-Qur'an sendiri diturunkan semata-mata untuk kebaikan manusia dalam hidupnya. Karena itu pula Allah telah memberi batasan-batasan tertentu pada semua perbuatan dan tingkah laku manusia melalui perintah dan larangan, demi kebaikannya sendiri.⁵⁹⁾ Ini artinya hukum Islam memberi anjuran kepada manusia untuk mencari dan memilih mana yang maslahah bagi dirinya dan mana yang mafsadah.

Atas dasar maslahah itulah hukum Islam dituntut mampu mempertahankan relevansi aktualitasnya terhadap perubahan sosial yang selalu bergerak secara dinamis. Dari sini terdapat pertanyaan yang cukup sulit untuk dijawab. Apakah demi mempertahankan relevansi aktualitas hukum Islam harus selalu berubah mengikuti perubahan sosial, atau sebaliknya, perubahan sosial yang harus menyesuaikan dengan hukum Islam, karena hukum Islam mampu menampung perubahan ?

58) *Al-Haj (22) : 78.*

59) Ahmad Khudari Beik, *Tarikh*, hlm. 15.

Untuk menjawab pertanyaan ini, ada beberapa teori hukum yang dapat dijadikan bahan analisa. yaitu Pertama, apa yang disebut dengan teori "Positivisme Pragmatis". Menurut teori ini hukum berarti sesuatu yang selalu dalam perubahan, karena ia ditentukan oleh fakta-fakta sosial yang senantiasa berubah. Hukum adalah aturan-aturan yang dibuat untuk melayani kebutuhan-kebutuhan sosial, yang selalu bekerja dan berfungsi sebagai pemuaas hasrat masyarakat yang tidak terbatas. Hukum dibawah teori ini keilangan stabilitasnya, karena yang lebih dipentingkan adalah terpenuhinya kebutuhan sosial sepanjang perkembangannya.⁶⁰⁾

Teori kedua yang belakar secara berseberangan dengan teori Positivisme Pragmatis adalah teori "Positivisme Analitis" yang menekankan pada stabilitas hukum. Teori ini menekankan pada otoritas hukum sebagai pengendali perubahan agar tetap pada rel-rel yang ditetapkan hukum. Jadi bukan hukum yang ikut pada perubahan, melainkan perubahan yang harus tunduk kepada hukum. Sebagai sebuah peraturan yang mengikat, hukum seharusnya menjadi kontrol terhadap perubahan. Pandangan ini menganggap stabilitas hukum sebagai suatu hal yang mutlak dipertahankan.⁶¹⁾

60) Bandingkan dengan Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, alih bahasa Yudian W. Asmin, cet. 1 (Yogyakarta: Tiara Wacana. 1991), hlm. 138-140.

61) *Ibid.*



Kedua teori di atas mengantarkan pada pilihan yang dilematis. Karena hukum itu sendiri baru dikatakan sempurba apabila ia mampu mempertahankan stabilitasnya, sekaligus mampu menghadapi perubahan masyarakat. Kepentingan yang bertentangan antara stabilitas dan perubahan, merupakan masalah umum bagi semua sistem hukum di dunia ini. Sebuah pekerjaan yang cukup berat untuk membuat analisa yang bisa menguatkan salah satu dari keduanya.

Di satu sisi hukum dibuat sebagai instrumen untuk menata masyarakat yang mempunyai kekuatan dan waibawa untuk dipatuhi. Pada sisi lain perubahan merupakan gejala sosial yang bergerak secara evolutif menuju kesempurnaan peradaban manusia. Perubahan terdorong oleh keinginan naluri manusia yang secara emosional berkehendak untuk selalu bergerak, baik secara individual maupun kolektif. Hukum mempunyai tujuan untuk mendorong terjadinya perubahan menuju kesempurnaan, di samping ia juga harus menerima dampak-dampak perubahan, yang dapat mengganggu otoritas absolutnya di hadapan masyarakat.

Bangunan teori di atas terformulasi melalui pandangan-pandangan hukum di luar konteks hukum Islam. Perspektif yang digunakan juga bersifat linier antara hukum sebagai ciptaan manusia dan perubahan sebagai fenomena sosial. Tentu saja ini berbeda dengan hukum Islam, yang secara mutlak juga

berdemensi ketuhanan. Untuk membuat garis keterkaitan teori-teori di atas dengan hukum Islam, tidak hanya akan memenuhi kesulitan, melainkan juga berimplikasi pada pertanggung jawaban secara vertikal kepada Tuhan atas keabsahan teori tersebut.

Namun demikian, antara teori-teori di atas dan prinsip-prinsip hukum Islam sangat mungkin terdapat titik temu, yang dapat mengantarkan pada kesimpulan yang lebih memadai. Hanya saja harus dalam paradigma yang lebih terbuka, dan dengan batasan-batasan yang jelas melalui pendefinisian masing-masing sistem hukum, termasuk sumber-sumbernya.

Sebagaimana kita ketahui, bahwa hukum dalam pengertian modern adalah aturan-aturan yang ditetapkan oleh badan-badan yang berwenang untuk mengatur kehidupan masyarakat, dan mempunyai kekuatan mengikat dengan sanksi yang tegas dan pragmatis.⁶²⁾ Sedangkan pengertian hukum Islam lebih pada hasil pemahaman dari sumber-sumbernya yang asli, yaitu al-Qur'an dan Hadis. Ini berarti dalam hukum Islam manusia hanya mempunyai otoritas untuk menginterpretasikan, yang kebenaran hasil interpretasinya bersifat relatif sesuai dengan konteksnya.

⁶²⁾ Definisi ini dibuat secara acak dan dalam pengertian yang umum, yang penulis ambil dari beberapa definisi yang ada dalam buku-buku hukum. Sedangkan pengertian pragmatis di sini adalah sanksi yang berlaku secara kongkrit dan tegas dalam ketentuan-ketentuan formal hukum itu sendiri. Ini berbeda dengan hukum islam yang sanksinya lebih pada doktrin ancaman Allah SWT. di alam akhir nanti.

Oleh karena itu, dalam konteks hukum Islam dan perubahan sosial harus dipertegas bahwa dalam Islam, hukum hanyalah sebagai pranata teknis yang menjembatani antara maksud nash dan tatanan sosial yang menjadi obyek hukum. Dalam hal ini hukum Islam memang harus mampu mengantisipasi perubahan sosial, yang mungkin saja akan menggugah stabilitasnya, untuk ikut berubah sejalan dengan perubahan sosial. Akan tetapi secara substansial, sebenarnya bukanlah hukum Allah yang berubah mengikuti perubahan sosial. Yang terjadi hanyalah perubahan hasil interpretasi terhadap nash. Karena kebenaran interpretasi sangat relatif sesuai dengan konteks sosio-kultural dan tuntutan lainnya, yang selalu mengundang adanya antitesa dan sintesa, sebagaimana yang terjadi pada ilmu pengetahuan pada umumnya.

Hal yang demikian dalam Islam dimungkinkan terjadi. Apalagi al-Qur'an memang menggunakan bahasa yang global, yang mengandung kebenaran-kebenaran universal dan absolut, sehingga memberi ruang yang cukup luas terhadap interpretasi sesuai dengan konteks tempat dan waktu. Al-Qur'an mengandung prinsip-prinsip yang umum untuk mengantisipasi perubahan sosial yang tidak terbatas. Dari hasil penelitian terhadap nash yang berkaitan dengan prinsip di atas, ulama merumuskan kaidah yang berbunyi sebagai berikut.

تغیر الاحکام بتغیر الازمنة

والامكنته والاموال والعواائد والنيات

2. Teori Maslahah sebagai Kerangka Paradigmatik

Asumsi awal dari teori ini adalah bahwa Syari'at Islam diturunkan hanya demi memelihara kemaslahatan manusia. Ketentuan-ketentuan apapun yang telah ditetapkan oleh Allah, semuanya untuk memenuhi kebutuhan manusia, baik itu kebutuhan fisik maupun jiwa, yang secara kongkrit dapat berupa kebutuhan terhadap keyakinan adanya Tuhan, keadilan, persamaan di sepan hukum, dan aturan etis dan moral lainnya. Secara sederhana semuanya itu sudah terangkum dalam teori maslahah dan maqasid as-Syari'ah.

Dalam pemikiran hukum Islam diasumsikan bahwa kemaslahatan manusia dapat dicapai apabila nilai-nilai yang terkandung dalam teks-teks nash teraktualisasi secara efektif dalam kehidupan manusia. Untuk sampai pada pencapaian itu, oleh para ulama' terdahulu telah dirumuskan teori-teori tertentu yang dapat mengantarkan pada pemahaman yang sah dan dapat dipertanggung jawabkan pada nilai-nilai kebenaran

⁶³⁾ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabbi al-Alamin*, (Bairut: Dar al Jayl, t.t.) II, hlm. 1.

yang diyakini. Maka apabila terjadi kasus-kasus hukum yang tidak tersurat secara jelas dalam al-Qur'an dan hadits, ijtihad merupakan jalan yang ditempuh sesuai dengan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan tadi, seperti dengan cara analogi (*qiyyas*), konsensus (*ijma'*), maslahah, istihsan dan sebagainnya.

Hanya saja kaidah-kaidah formalistik dalam berijtihad, tidak jarang nilai keabsahan hukum hanya diukur menurut tingkat kebenaran dan keabsahan penerapan kaidah-kaidah tadi, sehingga terkesan hukum hanyalah untuk kepentingan hukum itu sendiri. Tidak menjadi perhitungan apakah hukum itu sudah mampu memenuhi kepentingan tujuan hukum, yaitu untuk apa dan buat siapa hukum itu dibuat.⁶⁴⁾ Pendekatan formalistik ini telah melalaikan maslahat sebagai tujuan syara' dalam kontruksi pemikiran hukum Islam.

Untuk menetralisasi kesenjangan di atas, tanpa harus menghindari kaidah-kaidah yang ada, perlu adanya gugusan pemikiran baru, yang memuat cita-cita konseptual yang dapat menghasilkan suatu bentuk pemikiran menuju tahap kesadaran yang obyektif dan mampu mencapai keinginan cita konsep dengan kemampuan aktualitas yang efektif.

⁶⁴⁾Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan..*, hlm. 95.

Gugusan pemikiran tersebut, dapat menjadi kerangka pemaparan realitas dan konsep yang secara riil dan obyektif berpadu sebagai satu-kesatuan yang integral. Teori maslahah merupakan wujud dari perpautan antara cita-cita konsep dan realitas afektif. Argumen yang dapat dipakai adalah kerena maslahah tidak hanya sebagai prinsip formal, melainkan juga sebagai semangat dasar dari syari'at itu sendiri. Maslahah merupakan jalan persinggahan akhir dari prinsip *Maqāsid as-Syari'ah*, sehingga agak sulit untuk membedakan antara keduanya.⁶⁵⁾

Untuk menjamin validitas keabsahan pendefinisiannya kemaslahatan yang sesuai dengan kriteria syara' perlu rumusan teoritik yang dapat mengidentifikasi tingkatan-tingkatan kepentingan dengan standar yang wajar dan logis. Manifestasi dari identifikasi itu, secara struktural juga bisa menjadi standar penilaian terhadap urgensi kepentingan yang harus dipenuhi, atas dasar penunjukan oleh nash secara langsung, dan tentu saja juga didasarkan pada analisa fenomena sosial. Maka rumusan tentang tingkatan *Doruriyāt*, *Hajiyāt* dan *Tahsiniyāt*, sebagaimana rumusan yang ada dalam kitab-kitab ushul dapat dijadikan patokan.

⁶⁵⁾ Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic*., hlm. 225.

Kepentingan dhoruriyat adalah kebutuhan pokok dalam kehidupan manusia, baik itu untuk menjaga keutuhan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Pemenuhan terhadap lima kebutuhan pokok manusia ini merupakan keniscayaan, karena apabila tidak, maka akan rusaklah kehidupan manusia di dunia dan akan merugi di akhirat nanti.⁶⁶⁾

Kebutuhan dharuriyat merupakan pangkal dasar dari kebutuhan hidup manusia. Atas dasar inilah kebutuhan-kebutuhan lain disandarkan. Adapun kepentingan yang bersifat Hajiyat adalah kepentingan yang harus dipenuhi demi terjaminnya secara lengkap kebutuhan yang pertama (daruriyat). Kepentingan hajiyat dimaksudkan untuk memberi keluasan dan kemudahan bagi terpenuhinya kepentingan dhoruriyat. Maka missi kepentingan hajiyat adalah untuk menciptakan kemudahan, menghilangkan kepicikan dan pembebanan yang memberatkan dalam kehidupan manusia.⁶⁷⁾

Sebagai bentuk penyempurnaan dari kedua kepentingan di atas, adalah kepentingan Tahsiniyat, yang akan menjadi pertimbangan etik dan estetik bagi kehidupan manusia. Kepentingan ini memang bukan merupakan kebutuhan yang mendesak dan mutlak harus

⁶⁶⁾ Wahbah Az-Zuhaily, *Usūl.*, hlm. 1020.

⁶⁷⁾ *Ibid.*, hlm. 1022.

dipenuhi, akan tetapi ia akan mengantarkan manusia pada bentuk peradaban yang sempurna.⁶⁸⁾

Ketiga tingkatan maslahah di atas akan menemukan bentuk aktualitasnya sendiri dalam kehidupan manusia, baik itu di bidang ibadah, adat, muamalah, dan uqubat,⁶⁹⁾ yang konsep epistemologisnya perlu dikembangkan lebih lanjut, sebagai salah satu sub struktur dari konstruk konsep maslahah sebagai kerangka paradigmatis hukum Islam.

Dalam upaya pengaplikasian hukum Islam, kerangka pemikiran di atas hendaknya dapat menjadi pertimbangan oleh pihak-pihak yang mempunyai otoritas. Lebih-lebih dalam konteks negara yang sistem hukumnya kadang-kadang berbeda dengan sistem hukum Islam, sebagaimana qo'idah yang berbunyi :

تصرف الامام على الرعية منوط بالصلحة

⁷⁰⁾ 70)

Dari qo'idah di atas, dapat diambil keseimpulan bahwa Para pihak yang mempunyai otoritas, hendaklah lebih mengedepankan kemaslahatan ummat di dalam

⁶⁸⁾ *Ibid.*, hlm. 1023.

⁶⁹⁾ *Ibid.*, hlm. 1022-1024.

⁷⁰⁾ Jalaluddin As-Suyuty, *Al-Asybah wa an-Nazā'ir fi al-Furu'*, (ttp., Syirkah 'nur as-saqafah al-Islamiyah, 1965), him. 83.

membuat kebijaksanaan di bidang apapun. Begitu juga-lah semestinya dalam konteks negara Indonesia.

3. Hukum Islam dan ke-Indonesiaan

Ada dua cakupan pembahasan tentang hukum Islam dan ke-Indonesiaan, yaitu tentang hukum Islam dan negara, dan hukum Islam dan kondisi sosio-kultural di Indonesia. Sebelum masuk pada term ke-Indonesiaan, sangat penting untuk mengedepankan term hukum Islam dan negara. Karena hukum Islam dalam konteks yang sekarang ini, berada pada titik tengah antara paradigma agama dan negara. Dan sebagai bagian dari paradigma agama Islam, penerapan hukum Islam menjadi missi agama. Ia menjadi bagian dari usaha operasionalisasi totalitas Islam dalam kenyataan empiris.⁷¹⁾ Hukum Islam hendaknya dapat mengejawantah dalam realitas kongkrit sesuai dengan konteksnya.

Namun pada masa yang sama, hukum Islampun menjadi bagian dari paradigma negara yang mempunyai sistemnya sendiri. Pada zaman modern, lebih-lebih di Indonesia, negara berada dalam konteks pluralitas. Legitimasi negara berada pada komitmen atas pluralitas itu sendiri.⁷²⁾ Dalam hal ini, sistem hukum

⁷¹⁾ Denny J.A., "Legislasi Hukum Islam dan Integritas Nasional", dalam Majalah Pesantren, No. 2 Vol VII (Jakarta: P3M, 1990), hlm. 3.

⁷²⁾ *Ibid.*

Islam dan sistem negara bisa jadi berada pada dua jalur yang berbeda, atau sebaliknya menyatu menjadi satu sistem yang integral, tergantung teori yang dipakai.

Untuk membantu menjelaskannya, ada beberapa teori hubungan agama dan negara yang dapat dijadikan acuan. Teori-teori tersebut akan dibedakan menjadi tiga paradigma pemikiran tentang hubungan agama dan negara, yaitu *Paradigma Integralistik*, *Paradigma Simbiotik*, dan *Paradigma Sekularistik*.⁷³⁾

Dalam paradigma integralistik, agama dan negara menyatu (*integrated*). Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Oleh karenanya kepala negara adalah pemegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik.⁷⁴⁾ Sedangkan pemerintahan penurut paradigma ini diselenggarakan atas dasar "kedaulatan Ilahi", karena kedaulatan berasal dan berada di "tangan Tuhan".⁷⁵⁾ Maka dalam hal penerapan hukum Islam, dalam perspektif paradigma integralistik, dapat disatukan sebagai hukum positif dan dilegialisasi oleh negara.

73) Istilah ini diambil dari M. Dien Syamsuddin, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 2 Vol IV tahun 1993, hlm. 4-9.

74) Suyuti Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: LSIK, 1994), hlm. xii.

75) *Ibid.*, hlm. 4.



Berbeda dengan paradigma integralistik, paradigma simbiotik menempatkan agama dan negara sebagai suatu sistem yang berbeda, akan tetapi mempunyai hubungan yang bersifat timbal balik dan saling membutuhkan (simbiotik). Agama memerlukan negara karena dengan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya negara juga memerlukan agama karena dengan agama negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral spiritual.⁷⁶⁾ Dalam konteks ini negara dapat menjadi instrumen untuk memelihara agama. Menurut Al-Mawardi (W. 1058 H), Kepemimpinan negara (sebagai pendefinisian dari Istilah *Imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan misi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia.⁷⁷⁾

Adapun paradigma sekularistik, menolak kedua paradigma di atas. Paradigma ini memisahkan agama atas negara dan memisahkan negara atas agama secara diamitral. Dalam konteks Islam, paradigma ini menolak pendasaran negara kepada Islam, atau paling tidak menolak diterminasi Islam pada bentuk tertentu dari negara.⁷⁸⁾ Khusus dalam Islam, sekularisasi agama dan negara ini, sering ditentang oleh para

⁷⁶⁾ *Ibid.*, hlm. 6.

⁷⁷⁾ Abu Hasan Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sultaniyah*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 5.

⁷⁸⁾ M. Dien Syamsuddi, *Usaha.*, hlm. 7.

pemikir ke-Islamam. Sebab dengan paradigma sekularistik, agama hanya dipahami sebagai urusan akhirat saja, yang hanya berhubungan dengan manusia secara personal. Sebab Islam adalah agama yang konfrehensif yang mengatur kehidupan manusia dalam segala aspek kehidupannya.

Ketiga paradigma di atas mungkin bisa menjadi inspirasi bagaimana keterkaitan antara agama dan negara dalam konteks ke-Indonesiaan. Lebih jelas dan kongkrit lagi bagaimana hukum Islam berlaku dan diterapkan di negara Indonesia, yang keduanya mempunyai sistemnya sendiri-sendiri.

Di Indonesia hukum Islam berkembang dengan pergulatan yang cukup panjang. Ia terus berinteraksi dengan persoalan sosial, budaya dan politik di Indonesia. Perkembangan hukum Islam, sejak Islam masuk ke Indonesia, berjalan bersamaan dengan perkembangan persoalan-persoalan kebangsaan secara menyeluruh. Persoalan politik, pluralitas masyarakat dan budaya dan bahkan ideologi negara sangat besar mempengaruhi corak perkembangan hukum Islam di Indonesia. Dengan kondisi yang demikian, perkembangan hukum Islam di Indonesia mempunyai corak yang khas, yaitu corak ke-Indonesiaan.

Secara politik, hukum Islam berkembang melalui beberapa tahap. Pada masa awal, hukum Islam berlaku secara utuh bagi ummat Islam. L.W.C. Van den Berg dengan teorinya yang disebut "*Receptio in Complexu*" berpendapat bahwa hukum mengikuti agama yang dianut oleh seseorang. Jika seseorang beragama Islam, maka hukum Islamlah yang berlaku baginya. Menurut Van den Berg, orang Islam Indonesia telah melakukan resepsi hukum Islam dalam keseluruhannya dan sebagai kesatuan.⁷⁹⁾

Pendapat Van den Berg ini, demi kepentingan politik Hindia Belanda, ditentang oleh Christian Snouck Hurgronye. Dengan teori *Receptienya* ia mengatakan bahwa hukum Islam baru bisa diterima berlakunya apabila sudah masuk kedalam hukum adat. karena yang berlaku di Indonesia adalah hukum adat.

Teori ini kemudian ditepis oleh teori *Receptie Exit*⁸⁰⁾ Hazairin, yang selanjutnya dikembangkan oleh Sayuti Thalib, dengan teorinya *Receptio a*

⁷⁹⁾ Munawir Sadzali, "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Pembentukan Peradilan Agama di Indonesia", dalam Eddi Rudiana, SH. dkk. (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, cet. 1 (Bandung: Rajawali, 1993), hlm. 45.

⁸⁰⁾ Teori *receptie exit* adalah bahwa teori *receptie* harus keluar dari teori hukum nasional Indonesia karena bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945 serta al-Qur'an dan hadits.

*Contrario.*⁸¹⁾ Menurut teori ini, sejak berlakunya Pancasila dan UUD 1945 di Indonesia, maka teori *Receptionya* Shnouck Hurgronye sudah tidak berlaku dengan sendirinya. Demikianlah tahapan perkembangan hukum Islam di Indonesia, yang semuanya itu sangat dipengaruhi oleh pluralitas sistem di Indonesia.⁸²⁾

Dalam kontek di atas, teori *urf* dalam hukum Islam menemukan relevansinya. Yakni bagaimana terjadi titik temu antara hukum islam dengan tradisi (adat) di indonesia, tanpa harus ada pertentangan. Inilah salah satu tuntutan lokalitas berlakunya hukum Islam. Dalam hukum Islam *urf* didefinisikan sebagai kebiasaan-kebiasaan yang berlaku dan diakui dalam kehidupan manusia, baik yang berupa perkataan (*urf qauli*) ataupun perbuatan (*urf 'amali*).⁸³⁾

Urf ada dua macam. *Pertama*, *urf* umum yaitu kebiasaan-kebiasaan yang berlaku dan diakui oleh sebagian besar penduduk negeri, dan *kedua* *urf* khusus, yaitu kebiasaan-kebiasaan yang berlaku dan

⁸¹⁾Yaitu teori yang menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat indonesia adalah hukum agamanya. hukum adat berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum agama.

⁸²⁾Untuk lebih jelasnya lihat, H. Ichtijanto, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, dalam Eddi Rudiana, SH. dkk (ed), *Hukum Islam.*, hlm. 102-102.

⁸³⁾Wahbah Az-Zuhaili, *Usul.*, hlm. 828.

diakui oleh sekelompok masyarakat dalam tradisi dan situasi antropologis tertentu.⁸⁴⁾ Di Indonesia budaya lokal inilah yang masih banyak diakui, yang tentu tetap dengan komitmen pluralitas dan tidak bertentangan dengan kepentingan nasional.

Tradisi atau adat yang berlaku di masyarakat, dalam tinjauan Islam ada yang diakui sebagai hukum yang berlaku secara sah di masyarakat, yakni yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Ada juga urf yang dianggap fasid apabila nyata-nyata bertentangan dengan Islam.⁸⁵⁾

F. Metodologi

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang akan digunakan dalam penyusunan skripsi ini adalah jenis penelitian *Pustaka* (library research), dalam arti menjadikan pustaka sebagai landasan (data) utama. Dengan demikian materi pembahasannya didasarkan pada data-data yang terdapat dalam kitab-kitab dan buku-buku yang membahas tentang maslahah dan hukum Islam, dan yang berkaitan dengan sistem hukum dalam konteks ke-Indonesiaaan. Di sisi tidak menutup kemungkinan hasil pengamatan dijadikan sebagai data sekunder.

⁸⁴⁾ *Ibid.*, hlm. 829-830.

⁸⁵⁾ *Ibid.*, hlm. 832.

2. Tipe Penelitian

Penelitian ini bertipe *diskriptif-analitis*, yaitu dengan cara mendiskripsikan tentang masalah dan hukum Islam secara konfrehensif, dan kondisi sosio-kultura serta sistim hukum dan politik Indonesia, untuk kemudian dianalisa secara rasional dan logis sehingga bisa ditarik kesimpulan tentang penerapan konsep masalah di Indonesia.

3. Pendekatan

Adapun pendekatan yang akan digunakan dalam menysunan skripsi ini adalah :

- a. Pendekatan *Teori Formal Ushul Fiqh*, yaitu pembahasan tentang masalah yang didasarkan pada kaidah-kaidah ushul fiqh.
- c. Pendekatan *Sosiologis*; Pendekatan ini dimaksudkan untuk mencari titik temu antara konsep masalah dan kondisi sosial-budaya di mana hukum Islam itu akan diterapkan sesuai dengan konteksnya. hal ini sesuai dengan anggapan keaharusan adanya dialetika hukum Islam dan realitas.
- d. Pendekatan *Politik Hukum*; yaitu untuk menelaah kebijakan pemerintah Indonesia dalam hal pembangunan hukum di Indonesia, dan terhadap pemberlakuan hukum Islam, sesuai dengan konstitusi di Indonesia.
- e. Pendekatan *Filsafat*; Pendekatan ini untuk menghindari keterjebakan pada teori-teori formal,

sehingga perlu analisis yang didasarkan pada pemikiran yang bernuansa filsafat, yang lebih menekankan pada substansi dan roh yang mendasari pemikiran suatu pemikiran.

4. Analisa Data

- a. Menggunakan *metode Induktif*; Data-data yang dihimpun dari berbagai literatur, diklasifikasi yang bersifat umum, baru menganalisa dengan berbagai pendekatan, sehingga dihasilkan hal-hal yang bersifat khusus.⁸⁶⁾
- b. Menggunakan *metode deduktif*; artinya menganalisa data dengan cara memaparkan data-data yang bersifat khusus, untuk kemudian membuat generalisasi berdasarkan hubungan persamaan.⁸⁷⁾
- c. Menggunakan *metode Komparatif*; yaitu analisis berdasarkan data yang ada, dengan cara membandingkan antara data yang satu dengan data yang lain, kemudian dicari letak persamaan dan perbedaanya, sehingga dapat ditarik suatu kesimpulan.
- c. Data-data yang dimaksud di atas akan dianalisis secara *kualitatif*, yakni tidak didasarkan kepada angka-angka, melainkan dalam bentuk kata-kata yang berupa anggapan-anggapan dari kesimpulan yang dihasilkan.

⁸⁶⁾ Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiyah ; Dasar, Metode dan Teknik*, (Bandung : Tarsito, 1995), hlm. 42.

⁸⁷⁾ *Ibid.*

G. Sistematika

Secara keseluruhan skripsi ini terdiri dari enam bab, yang terdiri dari bagian pendahuluan, isi dan penutup. Sedangkan bagian isi terdiri dari penulisan yang bersifat deskriptif dan yang bersifat analisis.

Bagian pendahuluan diletakkan pada bab pertama. Bab ini berisi tentang latar belakang masalah, pokok masalah, tujuan dan kegunaan, penelaahan pustaka, kerangka teoritik, metodologi dan sistematika.

Bab kedua berisi tentang tinjauan umum terhadap masalah. Bab ini meliputi pembahasan tentang pengertian masalah, dasar hukum masalah dan kaidah-kaidah normatif lainnya yang menjadi dasar pembahasan bagi bab-bab yang selanjutnya. Disamping itu juga akan dikemukakan tentang pandangan para ulama terhadap masalah yang berkembang selama ini.

Adapun bab ketiga sudah mulai masuk pada pembahasan masalah dalam kaitannya dengan pemikiran hukum Islam secara Umum. Dalam bab ini akan diutarakan tentang asumsi dasar teori masalah sebagai paradigma, keterkaitan masalah dengan maqosid as-syari'ah, keterkaitan teori masalah dengan filsafat hukum Islam, dan masalah dalam kerangka pembaharuan hukum Islam. Dari pembahasan ini diharapkan dapat dihasilkan sebuah konsep yang dapat mengantarkan pada adanya relevansi dengan pembahasan di bab empat.

Bab empat membahas tentang masalah dalam konteks ke-indonesiaan. Dalam pembahasan ini akan dianalisa relevansi antara masalah dengan sosial, budaya, politik dan sistem hukum di Indonesia. Di samping itu juga akan dicari titik temu antara sistem hukum Islam dan sistem hukum di Indonesia, termasuk aspek historis peranan dan perkembangan pemikiran hukum Islam di indonesia.

Pembahasan yang bersifat analisis terhadap rasio penerapan konsep masalah di Indonesia akan diletakkan pada bab lima. Analisa tersebut menggunakan tiga sub, yaitu tentang kerangka teoritik penerapan teori masalah di Indonesia, aktualisasi teori masalah dalam peraturan perundangan, dan aplikasi teori masalah dalam fatwa. Bab ini merupakan jantung pembahasan skripsi. Karena dari sinilah akan diambil sebuah kesimpulan dan saran-saran yang diperlukan.

Kesimpulan dan saran-saran berada pada bab ke enam di bagian penutup. Bab ini merupakan bab yang terakhir dalam skripsi ini.

Sebagai bahan pelengkap dalam skripsi ini akan disertakan daftar kepurtakaan, lampiran-lampiran dan riwayat hidup menulis.

BAB VI
P E N U T U P

A. Kesimpulan

1. Pada dasarnya maslahah mempunyai arti yang sangat luas dan fundamental. Ia tidak hanya sebagai obyek yang ingin dicapai oleh hukum Islam, tapi secara teoritis juga sebagai metode pemikiran dan penetapan hukum Islam. Secara teori keilmuan, maslahah dapat menjadi paradigma hukum Islam. Ia merupakan gugusan pemikiran yang secara totalitas mencakup keyakinan, nilai, dalil, dan teknis penerapan serta instrumentasi yang dapat menjadi kontsraksi pemikiran hukum Islam, seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan perubahan sosial. Dengan demikian, teori maslahah meliputi landasan teologis, kerangka epistemologis dan metode penerapan hukum Islam dalam kehidupan manusia. Dan memang secara konseptual, teori maslahah mengandung unsur transformasi nilai-nilai agama yang tekandung dalam tek-teks nash, sekaligus berupa pendefinisian terhadap realitas sosial yang akan ditata menurut ketentuan syara'. Dengan kerangka pemikiran seperti ini, maka pemikiran hukum Islam akan terus mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan dan perubahan sosial.

2. Dari segi instrumentasi penerapan hukum Islam, teori maslahah sebagai paradigma antara lain mencakup persoalan kenegaraan. Dalam konteks negara Indonesia perlu adanya rumusan konseptual hukum Islam agar dapat menemukan relevansi aktualitasnya, sesuai dengan budaya dan sistem hukum yang sudah berlaku di Indonesia. Di sini hukum Islam tidak hanya dituntut mampu menawarkan konsep penataan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang sesuai dengan idealisasi Islam, tapi juga melegitimasi dan menjustifikasi sistem nilai yang sudah berlaku dan diyakini kebenaran dan kemanfataanya oleh masyarakat Indonesia. Batasan kebenaran tersebut dapat diukur dengan sejauh mana sistem nilai itu mampu mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal. Itulah sebabnya, hukum Islam di Indonesia harus tampil sebagai hukum yang mampu memenuhi kebutuhan kemaslahatan dan keadilan sesuai dengan rasa dan kesadaran hukum masyarakat. Oleh karenanya, teori maslahah sebagai dasar pembinaan hukum Islam di Indonesia perlu dijadikan acuan. Apalagi hukum Islam sudah mempunyai kekuatan historis dan konstitusional untuk berlaku di Indonesia.
3. Pada kenyataannya, hukum Islam sudah berlaku di Indonesia, bahkan ada yang sudah berwujud peraturan perundangan, seperti di bidang perkawinan, kewarisan

dan hibah, serta perwakafan. Banyak di antara ketentuan peraturan perundangan itu yang penetapannya didasarkan kepada teori maslahah. Di samping itu, teori maslahah juga dijadikan acuan ketentuan hukum dalam bentuk fatwa seperti fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama' Indonesia (MUI). Maka selanjutnya adalah bagaimana mengembangkan teori maslahah itu sebagai dasar pembinaan dan metode penerapan hukum Islam di Indonesia.

4. Instrumen dan lembaga penetapan hukum Islam yang didasarkan kepada maslahah, di samping tidak boleh bertentangan dengan syara', juga harus dirumuskan dan ditetapkan oleh *ahl al-halli wa al-agdi*. Adapun *ahl al-halli wa al-agdi* dalam menjalankan tugas dan fungsinya harus independen, tidak boleh dipengaruhi dan terkooptasi oleh kekuasaan dan kekuatan manapun. Ketentuan ini sesuai dengan kebutuhan akan adanya pemerintahan, bahkan wajib secara syara' maupun akal, dalam rangka menegakkan ajaran agama. Dalam konteks negara Indonesia, lembaga *ahl al-halli wa al-agdi* ini sesuai dengan logika konstitusional, khususnya di bidang hukum. Hanya saja sesuai dengan perkembangan modern, lembaga *ahl al-halli wa al-agdi* ini, unsur-unsurnya tidak hanya terdiri dari para ahli hukum Islam, akan tetapi melibatkan pihak-pihak

yang pakar atau mempunyai kewenangan di bidang persoalan yang akan ditentukan hukumnya. Di samping itu, bagi hukum Islam yang akan dijadikan hukum positif yang mempunyai kekuatan mengikat secara pragmatis, perlu dilegislasi oleh negara melalui lembaga legislatif.

B. Saran-Saran

1. Karena hukum Islam akan terus berhadapan dengan perkembangan dan perubahan sosial, maka seharusnya studi hukum Islam tidak hanya diorientasikan pada pengkajian-pengkajian normatif, melainkan harus mempunyai dimensi epistemologis yang dapat berkembang sebagaimana perkembangan ilmu pengetahuan umumnya. Maka kurikulum syari'ah (yang diajarkan difakultas Syari'ah) harus terus dilakukan evaluasi untuk menyesuaikan dengan perkembangan dan perubahan sosial serta ilmu pengetahuan. Begitu juga sistem pengajaran di fakultas Syari'ah sudah saatnya dilakukan perbaikan sehingga menghasilkan sarjana hukum Islam yang mumpuni secara keilmuan dan profesional.
2. Pengkajian hukum Islam tidak cukup dilakukan di bangku kuliah. Oleh karena itu perlu adanya forum atau lembaga khusus yang bisa melakukan pengkajian-pengkajian hukum Islam secara intensif dari berbagai perspektif. Hal ini perlu perhatian, baik dari

departemen agama, para dosen dan mahasiswa fakultas syari'ah khususnya, serta para meminat hukum Islam pada umumnya.

3. Kepada para pemengang kewenagan dalam penetapan dan penerapan hukum, hendaknya berpegang dan mengacu kepada nilai-nilai agama dan nilai-nilai kemaslahatan kemanusiaan universal.
4. Dan kepada para mahasiswa fakultas Syari'ah, khususnya mahasiswa fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, kami mengajak atau menyarankan agar benar-benar dapat memahami dan mendalami hukum Islam, demi citra dan masa depan fakultas Syari'ah sebagai almamater kita.



DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad, *Risalah Tauhid*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Abdurrahman, Muslim, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Al-Alabij, Adijani, Drs., SH., *Perwakafan Tanah di Indonesia dalam Teori dan Praktek*, Jakarta: Rajawali, 1992.
- Ali, Muhammad Daud, Dr., *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Amin, M. Masyhur, Drs., (ed.), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989.
- Al-Anṣārī, Zakariya, *Fath al-Wahhāb*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t..
- Arief, Eddy Rudiana, SH., dkk. (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Bandung Remaja Rosdakarya, 1991.
- , *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.
- Asmin, Yudian Wahydi (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.
- 'Asyūrā, Muhammad Thahir, *Maqāsid as-Syari'ah al-Islamiyah*, Tunisia: As-Syirkah at-Tunisiyah li at-Tauzi', t.t..
- Al-Bashri, Abu al-Husain, *Al-Mu'tamad fī Usūl al-Fiqh*, Damaskus: Institute Francals de Damas, 1964.
- Beik, Muhammad Khudari, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 1967.

Al-Būty, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Dawābit al-Maslahah fī as-Syari'ah al-Islamiyah*, Bairut: Muassasah ar-Risalah, 1977.

Daliyo, J.B., SH., *Pengantar Hukum Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1995.

Dawud, Abu, *Sunan Abu Dawud*, Beirut: Al-Maktabah al-'Asriyah, t.t..

Ad-Dimiyaty, Sayyid Bakry, *Hasiyah I'anah at-Talibin*, Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t..

Djamil, Fathurrahman, Dr., *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos, 1995.

Al-Fasyi, Allal, *Maqāsid as-Syari'ah al-Islamiyah wa Maka'rimuha*, ttp.: Maktabah al-Wihdah al-Arabiyyah, t.t..

Al-Gazali, Abu Hamid, *Ihya' 'Ulūm ad-Dīn*, ttp.: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t..

-----, *Al-Mustasfā min Ilm al-Usūl*, Mesir: Syirkah at-Taba'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1971.

Gibb, H.A.R., *Modern Trends of Islam*, Jakarta: Rajawali, 1992.

Hasan, Husain Hamid, *Al-Madkhāl Lidirāsah al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t..

-----, *Nazariyah al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islamy*, Kairo: Dar an-Nahdah al-Arabiyyah, 1971.

Hassan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1984.

Al-Hasyimi, Sayyid Ahmad, *Jawāhir al-Balāghah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.

Hazairin, Prof., Mr., Dr., *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al-Qur'an dan Hadits*, Jakarta: Tintamas, 1967.

Hazm, Ibnu al-Mu'tazily, *Al-Muhallā*, Kairo: Matba'ah al-Imam, 1964.

- Huijbers, Theo, Dr., *Filsafat Hukum dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Al-Husaini, *Kifayah al-Akhyār fī Hilli Gāyah al-Ikhtisār*, Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.t..
- Al-Jauziyah, Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqi'īn an Rabb al-'Ālamīn*, Beirut: Dar al-Jail, 1973.
- Al-Jazīry, Abd Rahman, *Al-Fiqh alā Maẓāhib al-Arba'ah*, Beirut: Maktabah at-Tijāriyah al-Kubrā, 1972.
- Al-Jurjawy, Ali Ahmad, *Hikmah at-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Kansil, C.S.T., Drs. SH., *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1983.
- Khallaq, Abd Wahab, *Ilm Usūl al-Fiqh*, Quait: At-Taba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1984.
- , *Masādir at-Tasyri' al-Islami fīmā lā Nassa Fihi*, Quwait: At-Taba'ah wa an-Nasyr wa at-Taizi', 1984.
- , *As-Siayasah as-Syar'iyyah*, Kairo: Dar al-Ansār, 1977.
- Kaśīr, Ibnu, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīz*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Khudri, Muhammad, *Usūl al-Fiqh*, Matba'ah al-Istiqa'mah, 1939.
- Kuhn, Thomas S., *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993.
- Mahfudz, Sahal, K.H., *Ensiklopedia Ijma*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Mahmasani, Subkhi, *Falsafah at-Tasyri' fī al-Islam*, Beirut: Dar al-Ilmi, 1961.
- Majelis Ulama' Indonesia, *Kumpulan Fatwa Majelis Ulama' Indonesia*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Madjid, Norchalis, Dr., *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995.

PERPUSTAKAAN
IAIN SUNAN KALIJAGA

Mahfudz, Muhammad MD, Dr., SH., dkk. (ed.), *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Huku Indonesia*, Yogyakarta: UII Press, 1993.

Al-Marāgy, Ahmad Musthafa, *Tafsir al-Marāgy*, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halaby, 1963.

Mas'udi, Masdar Farid, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam*, Pustaka Firdaus, 1991.

-----, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997.

Mas'ud, Muhammad Kholid, Dr., *Islamic Legal Philisofy: A Study of Abu Ishaq As-Syatibi's Life and Though*, Surabaya: Al-Ikhlas, 1995.

Al-Mawardi, Abu Hasan, *Al-Ahkam as-Sultāniyah*, Bairut: Dar al-Fikr, t.t..

Mudhafir, Ali, *Kamus Istilah Filsafat*, Yodyakarta: Liberty, 1992.

Mudzhar, Muhammad Atho', Dr., *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama' Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.

Al-Muhsin, Abdullah Abd, *Asbābu Ikhtilāf al-Fuqaha'*, Riyad: Maktabah ar-Riyad al-Hadiyah, 1396 H.

Musa, Muhammad Yusuf, *Tarikh al-Fikh al-Islamy*, Mesir: Dar al-Kitab, t.t..

Muslehuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.

Muslim, Imam, *Sahih Muslim*, Bairut: Dar al-Fikr, 1992.

Mutahhari, Murtadha, *Keadilan Ilahi*, Bandung: Mizan, 1992.

An-Na'im, Abdullah Ahmad, *Dekonstruksi Syari'ah*, Yogyakarta: LKIS, 1994.

Nasution, Adnan Buyung, Dr., SH., *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia (Studi Sosio-Legal atas Konstituante 1956-1959)*, Jakarta: PT Intermasa, 1995.

- An-Nawawi, Abu Zakariya, *Minhāj at-Tālibīn wa Umdah al-Muftīn*, Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t..
- Noer, Deliar, Prof., Dr., *Islam, Pancasila, dan Asas Tunggal*, Jakarta: Perkhidmatan, 1984.
- Pesantren, Majalah, Nomor 2, vul. VII, Jakarta: P3M, 1990.
- Prisma, Majalah, Nomor 3, Maret Tahun 1991.
- Pulungan, Suyuti, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: LSIK, 1994.
- Al-Qarāfi, *Syarhu Tanqīh al-Fusūl Ikhtisār al-Maḥsūl fī al-Usūl*, Kairo: Dar al-Fikr, 1973.
- Al-Qattān, Manna', *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*, Riyad: Mansyūrah al-'Asīr al-Hadiṣ, 1973.
- Qutub, Sayyid, *Tafsīr fī Dilal al-Qur'an*, Bairut: Dar Ihya' at-turaṣ al-Araby, 1967.
- Rahardjo, Satjipto, Prof., Dr., SH., *Ilmu Hukum*, Jakarta: Citra Aditya Bakti, 1991.
- Rahman, Budi Munawar (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994.
- Rahman, Fazlu, *Islam*, Bandung: Pustaka, 1994.
- Rajab, Ibnu, *Al-Qawā'id fī al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Batba'ah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1973.
- Rasyidi, Lili, Prof., Dr., SH., SSos., LL.M., dan I.B. Wyasa Putra, SH., *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsīr al-Manār*, Bairut: Dar al-Ma'rifah, t.t..
- Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1992.
- Rusy, Ibnu, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Bairut: Dar al-Fikr, t.t..

Sabiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Semarang: Thaha putra, t.t..

As-Sabuni, Muhammad Ali, *Rawā'i' al-Bayan Tafsir Ayāt al-Qur'an*, Bairut: Dar al-Fikr, t.t.

Saimima, Iqbal Abd Rauf, Drs., (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Salaby, Mustafa, *Ta'lil al-Ahkam*, Bairut: Dar an-Nahdah al-Arabiyah, 1991.

As-Sayis, Muhammad Ali, *Tafsir Ayāt al-Ahkam*, Bairut: Dar al-Fikr, t.t..

As-San'āni, *Subul as-Salam*, Semarang: Thoha Putra, t.t..

As-Shiddiqi, Muhammad Hasbi, Prof., Dr., *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

-----, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961.

Shiddiqi, Nouruzzaman, Prof., Dr., *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Sirry, Ahmad Mun'im, *Sejarah Fiqq Islam: Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

As-Subki, Tajuddin Abd Wahhab, *Hasyiyah al-Bannāni alā Syarhi Matni Jam'u al-Jawāmi'*, Bairut: Dar al-Fikr, t.t..

Sukardja, Ahmed, Dr., *Piagam Madinah dan UUD 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majmuk*, Jakarta: UI press, 1995.

Surahmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Teknik*, Bandung: Tarsito, 1995.

As-Suyuty, Jalaluddin, *Al-Asybah wa an-Nazāir fī al-Furu'*, ttp.: Syirkah Nur as-syaqafah al-Islamiyah, 1965.

As-Syafi'i, Abu Idris, *Ar-Risalah*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1969.

As-Syarbini, Muhammad, *Al-Igna'*, Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t..

As-Syarqāwy, Syeih, *As-Syarqāwy alā at-Tahrīr*, Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, t.t..

As-Syatiby, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqāt fī Usūl al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t..

-----, *Al-I'tisām*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t..

As-Syaukani, *Nail al-Autār*, Mesir: Matba'ah Muṣṭafa al-Baby al-Halaby, 1962.

-----, *Irsyad al-Fukhūl ilā min Ilm al-Usūl*, Surabaya: Syirkah Maktabah Ahmad bin Sa'ad bin Nuḥbān, t.t..

As-Syukur, Ibnu Abd, *Musallam as-Subūt*, Mesir: Syirkah at-Taba'ah al-Fanniyah al-Muttaḥidah, 1971.

At-Ṭabarī, Ibnu Jarīr, *Jami' al-bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: At-Taba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1972.

Taimiyah, Ibnu, *Al-Fatāwā al-Kubrā*, Mesir: Matba'ah Kurdistān al-Ilmiyah, 1328 H.

Ulumul Qur'ān, Jurnal Ilmu dan Kebudayaan, Nomor 3, vol. VI, Tahun 1995.

-----, Nomor 2, vol. IV, Tahun 1993.

Usman, Iskandar, Dr., *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: LSIK, 1994.

Zahrah, Muhammad Abu, *Usūl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t..

-----, *Malik bin Anas Hayātuhu wa Aśruhu*, Mesir: Dar al-Kitab, t.t..

Zaid, Mustafa, *Al-Maslahah fī as-syari'ah al-Islamy wa Najad-Dīn at-Tūfy*, Kairo: Dar al-Fikr, 1954.

Zaidan, Abd Karim, *Al-Wajīz fī Usūl al-Fiqh*, Bagdad:
Batba'ah al-'Any, 1970.

Az-Zanjani, *Takhrij al-Furu' alā al-Usūl*, Mesir: Dar al-
Kitab: t.t..

Az-Zuhaili, Wahbah, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*, Beirut: Dar
al-Fikr, 1986.

-----, *Nazariyah ad-Darurah as-Syar'iyyah*,
Damaskus: Muassasah ar-Risalah, 1982.

Zuhdi, Masyfuk, Prof., Drs., *Masa'il Fiqh*, Jakarta: Surya
Grafindo, 1993.

-----, *Undang-Undang Perkawinan*, Surabaya: Pustaka Tinta-
mas, 1993.

-----, *Kompilasi Hukum Islam*, Bandung: Humaniora Utama
Press, 1992.

