

Kata Pengantar
Prof. Dr. Moh. Mahfud MD

Qira'ah Mu'asirah dalam Berbagai Perspektif



Qirā'ah Mu'āṣirah: **dalam Berbagai Perspektif**

Penulis:

Prof. Irwan Abdullah, Prof. Rochmat Wahab, Prof. Asrorun Niam,
Prof. Agus Najib, Prof. Lukman Tahir, Prof. Yon Machmudi,
Prof. Aksin Wijaya, Prof. Dahlan, Prof. Mustaqim, Prof. Suwarjin,
KH. Cholil Nafis PhD, Dr. KH. M. Afifuddin Dimiyathi,
Dr. KH. Aguk Irawan, Dr. Abd Gaffar Karim, Dr. Dhimam Abror,
Subkhani PhD, Dr. Munawar Ahmad, Dr. Waryani, Dr. Nurul Irfan,
Dr. Abd Wahab, Dr. Novian Widiadharma, Dr. HM Syukur,
Dr. Zuhri Humaidi, KH A Muiz Ali, MPd., Muh Arif, M.Ag,
Ali Usman, M.Si.

Editor:

Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.



2025

Qirā'ah Mu'āṣirah

dalam Berbagai Perspektif

Penulis:

Prof. Irwan Abdullah, Prof. Rochmat Wahab, Prof. Asrorun Niam, Prof. Agus Najib, Prof. Lukman Tahir, Prof. Yon Machmudi, Prof. Aksin Wijaya, Prof. Dahlan, Prof. Mustaqim, Prof. Suwarjin, KH. Cholil Nafis PhD, Dr. KH. M. Afifuddin Dimyathi, Dr. KH. Aguk Irawan, Dr. Abd Gaffar Karim, Dr. Dhimam Abror, Subkhani PhD, Dr. Munawar Ahmad, Dr. Waryani, Dr. Nurul Irfan, Dr. Abd Wahab, Dr. Novian Widiadharma, Dr. HM Syukur, Dr. Zuhri Humaidi, KH A Muiz Ali, MPd., Muh Arif, M.Ag, Ali Usman, M.Si.

Editor: Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.

Desain Isi: Fajar Sodik

Desain Sampul: M. Faqih Bramasta

Cetakan Pertama, November 2025

xxiv + 186 hlm

ISBN: 9786347179074

Diterbitkan pertama kali oleh:

SUKA Press

Jl. Marsda Adisucipto Gedung KH. Abdul Wahab Hasbullah,

Lantai 3 Universitas Islam Negeri Sunan Kalijag

Fax. (0274) 589266/512474

Yogyakarta 55281

Email: suka.press@uin-suka.ac.id

Selayang Pandang

***Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām:* Mempertemukan *Uṣūl al-Fiqh* dengan Filsafat Hukum dalam diskursus Hukum Kontemporer**

Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.
Guru Besar Bidang Filsafat Hukum Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Qirā'ah Mu'āṣirah terinspirasi dari judul kitab yang sangat menginspirasi karya monumental Muhammad Shahrūr "*al-Kitāb wal Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*" (1990). Istilah tersebut sangat relevan dengan apa yang ingin saya sampaikan dalam kajian ini, yakni ingin menguraikan cara membaca yang baru (*qirā'ah mu'āṣirah*) dalam hukum Islam, sebagai hasil kajian saya dalam mempertemukan tradisi *uṣūl al-fiqh* dengan filsafat hukum dalam diskursus hukum kontemporer.

Sebelum lebih jauh menemukan apa yang saya sebut sebagai "cara baca baru", terlebih dahulu saya ingin menyampaikan sebuah kasus yang sangat menarik untuk dijadikan tempat belajar, yakni Fatwa MUI Pusat, No 14 tahun 2021, tentang Vaksin AstraZaneca, yang telah menetapkan hukum *Ḥaram-Mubah*.

Keputusan fatwa tersebut dilakukan setelah melakukan analisa mendalam terhadap hasil laporan tim auditor LPPOM MUI yang disampaikan kepada Komisi Fatwa MUI. LPPOM menjelaskan tentang proses penyiapan bibit vaksin rekombinan [*Research Virus Seed*] hingga siap digunakan untuk produksi (tahap *master seed* dan *working seed*). Organisme rekombinan disiapkan dengan menyelipkan *replication-deficient chimpanzee adenovirus* (ChAdoxl) kepada *Chromosome* bakteri *E.coli*. Pada tahap ini terdapat penggunaan tripsin dari babi sebagai salah satu komponen pada media yang digunakan untuk menumbuhkan *E.coli* dengan tujuan meregenerasi transfeksi plasmid p5713 p-DEST ChAdoxl nCov-19.

Secara detil saya telah mengkaji masalah ini dalam artikel saya berjudul "*Phronesis Dimension (Al-Shu'ūr Al-Faḍīllah) As A New*

Manhaj Of Contemporary Fiqh: Case Study of Central MUI Fatwa No. 14 of 2021 and East Java MUI Fatwa No. 1 of 2021 on the Law of AstraZeneca's COVID-19 Vaccine Products" (2023)

Epistemologi Filsafat Hukum Islam

Sebelum lebih jauh memberi catatan pada kasus di atas, terlebih dahulu saya ingin menguraikan sebuah landasan epistemologi Filsafat Hukum Islam.

Pertama-tama saya melakukan pelacakan *epistemic* pada akar Filsafat Hukum Islam untuk membaca ulang keputusan fatwa tersebut. Saya mulai dari Thomas Aquinas (1225-1274 M). Mengapa saya memulai dengan Thomas Aquinas? karena pendapat Thomas Aquinas tentang Filsafat Hukum, sangat relevan dengan Filsafat Hukum Islam yang saya yakini, yakni meletakkan Hukum Tuhan (*lex Divine*) sebagai sumber hukum, sebagaimana Filsafat Hukum Islam, yang menjadikan kitab Al-Qur'an sebagai sumber hukum juga.

Thomas Aquinas dalam karyanya "*Summa Theologia*" (1265-1274), yang menjelaskan filsafat hukum terkait adanya prinsip-prinsip moral universal yang dapat ditemukan melalui akal budi manusia yang harus ditaati oleh semua orang, terlepas dari keyakinan mereka. Hukum alam ini berasal dari Tuhan dan mencerminkan kehendak-Nya.

Thomas Aquinas membagi hukum ke dalam empat jenis, yaitu pertama, "*lex aeterna*" (hukum abadi Tuhan). Hukum yang mengatur seluruh alam semesta, berasal dari Tuhan, dan merupakan sumber dari segala hukum. Kedua, "*lex divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan), yaitu bagian dari hukum abadi yang diwahyukan kepada manusia melalui kitab suci atau agama. Ketiga, "*lex naturalis*" (hukum alam yang berasal dari akal manusia) yaitu hukum yang berasal dari akal budi manusia dan mencerminkan hukum abadi, yang mengatur perilaku manusia secara umum. Keempat, "*lex humana*" (hukum positif buatan manusia). Hukum yang dibuat oleh manusia untuk mengatur kehidupan masyarakat, dan harus selaras dengan hukum alam dan hukum Tuhan.

Teori Hukum Alam Thomas Aquinas ini kemudian dikembangkan hingga saat ini, dengan teori *New Natural Law*, oleh

John Finnis, Germain Grisez (1928-2018) dalam karyanya *Natural Law and Natural Right* (1980). dan *The Cambridge Companion to natural Law jurisprudence* (2017).

Selain merujuk pada Thomas Aquinas, saya juga merujuk pada pendapat al-Ghazālī (1059-1111 M) yang mengkritik filsafat Yunani, terutama Aristoteles dan Neoplatonik sebagai yang tidak menghargai sumber ilmu yang berasal dari Tuhan sebagai basis epistemologi. Salah satu kesalahan filsafat Yunani dalam *Tahāfut al-Falāsifah* (1138 M) menurut al Ghazālī bukan pada persoalan akal nurani, akan tetapi kritik terhadap pemikiran filsuf, terutama yang berasal dari tradisi Aristotelian yang berpengaruh di dunia Islam. Al-Ghazālī berpendapat bahwa ada aspek-aspek yang hanya dapat dipahami melalui wahyu dan agama Islam, bukan hanya dengan akal manusia.

Dengan menggunakan alasan dari kedua filsuf tersebut, saya semakin menyakini jika Filsafat Hukum Islam, menyadari secara mutlak bahwa hukum Tuhan atau wahyu yang tertulis, (*lex Divina*) merupakan sumber hukum mutlak yang tidak dapat digugat keberadaanya. Meskipun tentu, untuk menjelaskan sisi hukum dalam Al-Qur'an, menggunakan akal nurani manusia, sebagaimana Aristoteles yang mengatakan bahwa filsafat merupakan kerja akal murni manusia.

Pendapat Aristoteles tersebut menjadi basis filsafat Thomas Aquinas dan al-Ghazālī. Keduanya berusaha untuk menyatukan pemahaman tentang agama dan filsafat, menggunakan pemikiran filsafat untuk memahami ajaran agama dan menggunakan ajaran agama untuk memberikan kerangka moral dan tujuan akhir bagi pemikiran filsafat.

Pertemuan *Qirā'ah Mu'āsirah fī al-Āḥkām* dan *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Secara khusus al-Ghazali dalam *Iḥyā' 'Ulūmiddīn*, menjelaskan tentang *Maqāṣid Sharī'ah*, baginya syariah merupakan *lex divine*, yang menjelaskan hal apa saja yang harus dilindungi dalam kehidupan, khususnya manusia. Pendapat al Ghazālī ini merupakan pendapat gurunya, yakni Abdul Mālīk Bin Abdullāh Bin Yūsuf Bin

Abdullāh yang masyhur dengan *al-Imām Ḥarāmain al-Juwaini*. (1028-1085 M), pengarang kitab "*al-Burhān Fī Uṣul al-Fiqh*".

Imam al-Juwaini sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazālī membagi tiga tingkatan dalam Teori *Maqāṣid*, yaitu: *Ḍarūriyyāt* (kebutuhan primer), *Ḥājiyyāt* (kebutuhan sekunder), dan *Tahsiniyyāt* (kebutuhan tersier). Setelah al-Ghazālī, ulama-ulama lainnya juga turut menghiasi dinamika teorisasi *maqāṣid* seperti Izzudīn bin Abdussalām, Shihāb al-Dīn al-Qarafī, Najam al-Dīn al-Ṭūfī, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu al-Qayyim. Para ulama ini masih mendudukan *maqāṣid* sebagai *maṣāliḥ al-mursalah* dan tidak menempatkannya sebagai *uṣul al-shar'iyah*.

Kemudian muncul, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad al-Laksmī al-Gharnāṭī, yang dikenal dengan Imam al-Shāṭibī (1388 M) melalui kitabnya *al-Muwāfaqāt fī Uṣul al-Sharī'ah*. Dalam hal ini, Imam al-Shāṭibī mengajukan tiga perubahan penting dalam teorisasi *Maqāṣid* yang digunakan para ulama sebelumnya, yaitu:

Pertama, menganggap kedudukan *Maqāṣid* sebagai bagian dari *uṣul al-sharī'ah*. Imam al-Shāṭibī menganggap bahwa *Maqāṣid* dengan tiga tingkatan yang dikemukakan Imam al-Ghazālī di atas merupakan bagian dari ajaran pokok agama dan kaidah-kaidah syariah yang tidak dapat diabaikan. Sehingga semua ijtihad hukum maupun putusan pengadilan harus ditimbang melalui Teori *Maqāṣid* ini. Pandangan ini berbeda dengan *jumhūr al-'ulamā'* sebelumnya yang masih memperlihatkan dominasi analisis normatif-tekstual.

Kedua, menggeser kedudukan *maqāṣid* dari hikmah di balik hukum (*al-ḥikmah min warā'i al-aḥkām*) menjadi prinsip-prinsip atau kaidah dasar dalam hukum (*qawā'id al-aḥkām*). Jadi tidak lagi melihat *maqāṣid* sesudah hukum ditetapkan melainkan menggunakan *maqāṣid* sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum. Dengan kedudukan ini, maka *maqāṣid* tidak dapat dikalahkan dengan ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat parsial (*al-aḥkām al-juz'iyah*).

Ketiga, memanfaatkan kolektivitas dalil dari berbagai bentuknya (*istiqrā' al-ma'nāwī*) baik yang terkait dengan *naṣ* secara langsung (*manqūlah*) atau tidak langsung (*ghairu manqūlah*).

Kolektivitas antar dalil ini akan melahirkan satu pemahaman yang utuh tentang makna hakiki dari syariah dan tujuannya ketika syariah tersebut diberlakukan. Dari kolektivitas dalil ini lahirlah lima hal pokok yang menjadi *maqāṣid* dari hukum Islam yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal yang kemudian dikenal dengan *al-Usūs al-Khamsah*.

Meski demikian, kehadiran Imam al-Shāṭibī tidak menghapus paradigma literal (*linguistik-teologis*), tapi ingin lebih melengkapinya agar ilmu ini dapat lebih sempurna dalam memahami perintah Allah. Pada dasarnya proyek al-Shāṭibī ini ingin menggeser poros ilmu *uṣūl al-fiqh* dari deduksi teks-teks parsial kepada paradigma antroposentris. Karenanya, fikih tidak hanya dicari di dalam teks-teks syariah saja, akan tetapi juga memperhatikan aspek-aspek pranata sosial kehidupan masyarakat. Teks-teks syariah tetap menjadi sumber utama yang memberikan bimbingan dalam kehidupan, tetapi pengalaman eksistensial kehidupan dalam suatu ruang sosial tertentu juga memberi wawasan bagaimana teks-teks syariah itu harus ditafsirkan.

Melalui Imam al-Ghazālī dan Imam al-Shāṭibī, saya menemukan jika kehidupan sosial menjadi salah satu pertimbangan dalam menentukan hukum. Setelah Thomas Aquinas menetapkan 4 jenis hukum; *lex aeternal*, *lex divine*, *lex natura*, dan *lex humana*, kini menjadi 5, yaitu *lex social*. Pengikut di Indonesia antara lain, Prof. Hasbi Ash-Shiddieqy dan Prof. Yudian Wahyudi.

Hasbi Ash-Shiddieqy, T.M, dalam *Filsafat Hukum Islam* (1975) menjelaskan jika hukum Islam harus mempunyai relasional dengan dinamika masyarakat, bahkan lebih jauh dapat melakukan rekayasa sosial. Gagasan Hasbi sebenarnya bermaksud merumuskan ketetapan fikih dari hasil *ijtihad* yang lebih cocok dengan kebutuhan masyarakat Indonesia, agar fikih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Dalam pandangan penggagasnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, terutama dalam segala cabang dari bidang muamalah yang belum ada ketetapan hukumnya. Pendapat ini diikuti oleh Yudian Wahyudi dalam *Tajdīd-Tajdīd Prof. Drs KH Yudian Wahyudi, M.A. P.hD. Mem 'Pancasila' kan al-Asmā'* (2022).

Yudian Wahyudi, berupaya merekonseptualisasi *maqāṣid al-sharī'ah*, secara praksis sosial. Baginya, konsep-konsep klasik *maqāṣid al-sharī'ah* perlu dikembangkan dan diadaptasi untuk menghadapi perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, hak asasi manusia, dan dinamika peradaban manusia. Selain itu juga, Yudian Wahyudi juga memandang *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode dalam memahami dan mengaplikasikan hukum Islam. Ia menekankan bahwa hukum-hukum Islam harus dilihat dalam konteks tujuan atau maksud yang ingin dicapai.

Bagi keduanya, baik Ash-Shiddieqy ataupun Yudian, hukum (*al-fiqh*) juga harus mampu hadir dan berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Keduanya memiliki pemikiran yang sama, yakni memaknai hukum Islam dalam bingkai *law as a tool to social engineering*.

Selanjutnya saya membaca Akkermans (2012) dan Naivi (2022) keduanya menuliskan sumber pertimbangan hukum *Lex Rei Sitae*. Istilah *Lex Rei Sitae* atau *lex situs* menyatakan jika asas ruang/situasi posisi memiliki norma hukum khusus yang harus dihormati atau keadaan khusus yang sangat unik yang memerlukan norma kepastian dalam berbuat. Istilah *lex situs* lebih dikenal dalam Hukum Perdata Internasional. Artinya bisa saya pahami bahwa unsur berikutnya yang menjadi sumber pertimbangan hukum adalah kondisi khusus memiliki ruang hukum sendiri.

Dengan demikian, setelah melakukan pelacakan literatur dari Thomas Aquinas, al-Ghazālī, al-Shāṭibī, Hasbi dan Yudian, Akkermans, dan Naivi, tentang sumber penetapan hukum, akhirnya ditemukan menjadi 6 jenis, yakni (1) *lex Aeterna*, (2) *lex divine*, (3) *lex nature*, (4) *lex humana*, (5) *lex socius*, dan (6) *lex rei sitae/lex situs*.

Fiqh Ethic Perspektif Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām

Berdasar pelacakan terhadap literatur, kini saya dapat menjelaskan mengapa hukum vaksin AztraZenica yang dikeluarkan oleh MUI Pusat mengikuti prinsip-prinsip dari 6 jenis hukum, yakni *ḥaram-mubah*. MUI mempertahankan sikap kehati-hatian dalam situasi yang darurat, mendesak yakni menyelamatkan salah satu dari *al-khamsah*, yaitu nyawa.

Meskipun dalam keterdesakan dan tekanan atas bahaya yang mengancam, MUI tetap mempertahankan atas hukum keharaman babi dan turunnya (*intifā' al-khinzīr ḥarām muṭlaq*), yang telah dituliskan dalam hukum Tuhan (*lex divine*) Surat Al-Baqarah (2): 173. Sikap keteguhan dalam memegang *lex divine*, menjadikan hukum tersebut tetap haram, namun karena kondisi yang sangat mendesak, dan dengan mempertimbangkan sisi fungsi dalam ilmu farmakologi dan medis, bahwa tripsin, menjadi unsur yang saat ini mampu mengikat virus yang dilemahkan, dan demi alasan khusus (*lex rei sitae*) perlindungan pada nyawa orang banyak, yang diamanatkan oleh syariah harus ditegakkan dan diperjuangkan, maka hukum *ḥaram*, dengan dikontekskan pada dilema hidup-mati manusia, (*lex socius*), diberi hukum baru, yakni *mubah*, diperkenankan-untuk batas waktu dan kondisi tertentu, sebelum ada pengganti tripsin halal sebagai pengikat virus covid tersebut.

Sikap ini bagi saya merupakan sikap keadilan tanpa merusak wibawa syariah, meskipun dihadapkan pada bencana kematian. Keadilan yang saya maksud “menempatkan sesuatu pada tempatnya” (*wad'u al-shai'i fī maḥallihi*) atau “memberi pihak lain haknya melalui jalan yang terdekat”. Lawannya adalah “kezaliman” yaitu menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya (*wad'u al-shai'i fī ghairi maḥallihi*).

Setiap manusia tentu mempunyai hak untuk memiliki atau melakukan sesuatu, karenanya hak-hak itu harus diperhatikan dan dipenuhi dengan sebaik-baiknya. Hak-hak setiap manusia itu misalnya hak untuk hidup, memiliki sesuatu, belajar, bekerja, berobat, kelayakan hidup dan jaminan keamanan. Sayangnya, dalam kondisi plural dan tidak ideal, perjuangan keadilan tidak dapat dicapai secara optimal.

Terkait dengan hal tersebut, saya membaca tulisan John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (2001) yang menawarkan bagaimana menata masyarakat yang majemuk secara *fair*. Konsep *fairness* dipahami sebagai kemampuan untuk bersikap dan bertindak yang dapat diterima dan didukung secara timbal balik. Keadilan dipahami bukan lagi sebagai norma, akan tetapi sebagai *Justice as Fairness*, akomodasi atas pluralitas. Tidak ada keadilan

dalam *greater welfare* yang diperoleh dengan adanya beberapa situasi individu-individu yang tidak beruntung. Karena pada realita terburuk, keadilan merupakan kesetaraan dalam ketidaksetaraan. Keadilan dalam kesetaraan maksudnya terdapat kebebasan (*liberty*) dan hak politik dasar yang sama bagi setiap manusia tanpa memandang kelebihan atau kekurangan yang dimiliki, dimana kebebasan (*liberty*) dan hak politik disini tidak boleh dikurangi atau dikompensasikan dengan yang lain.

Penjelasan di atas merupakan *Qirā'ah Muāṣirah fī al-Aḥkām*, dengan melakukan kerja integratif mengkaitkan nalar hukum berdasar pada 6 sumber hukum, *lex aeterna, lex divina, lex natura, lex humana, lex socius dan lex rei sitae*, untuk dicari pertimbangan keadilan dalam kondisi ketidakmerataan.

Semua merasakan kesetaraan (*equal*) dalam kebebasan (*liberty*), peluang distribusi merata dan kesejahteraan (*wealth*) yang konsisten dengan kedua kebebasan tersebut yaitu kesetaraan kewarganegaraan dan kesetaraan kesempatan dapat dicapai. Inilah alasan kuat, mengapa *lex rei sitae* menjadi unsur baru dalam hermeuntika hukum yang harus dikembangkan lebih jauh dalam kajian akademik

Selanjutnya, alasan saya menggunakan istilah *Qirā'ah Muāṣirah* Shahrūr, karena secara metodologi hermeneutiknya, sesuai dengan metode Shahrūr dalam hermeneutika Al-Qur'an yang menggunakan dua pendekatan: (1) mengungkap hubungan antara sebuah teks tertentu dengan teks lainnya yang diistilahkan dengan *manḥāj al-tartīl* dan (2) pendekatan *limit* atau *batasan* (*naẓāriyāt al-ḥudūd*). Asumsi dasar dari teori ini adalah bahwa Tuhan-lah yang menentukan batas batasan (*limit/ḥudūd*) pelaksanaan syariah Islam.

Teori limit ini merumuskan dengan meletakkan dua istilah dari *al-Kitāb* yakni *istiḳāmah* dan *ḥanifiyah*. *Istiḳāmah* dipahami sebagai kesungguhan untuk tetap berada dalam jalan yang lurus. Sementara *ḥanifiyah* dipahami sebagai penyimpangan dari jalan yang lurus.

Dengan demikian, hermeneutika Shahrūr melalui tahapan (1) analisis tekstual normatif dengan mempertemukan (2) analisis

historisnya, untuk mencoba (3) memahami kondisi kekinian melalui serangkaian observasi, untuk kemudian (4) menemukan penjelasan baru yang sesuai dengan ruang baru, sebagai sesuatu yang *ḥanifiyah*. Sebuah kecenderungan yang keluar dari tekstual-normatif, akan tetapi kontekstual dengan kehidupan kini. Karena itulah menurut Shahrūr tidak ada tafsir yang sinonim yang kemudian oleh Shahrūr disebut dengan *asinonimitas* (عدم الترادف).

Istilah *asinonimitas* (*ghair mutarādif*) atau ketidak-sinoniman adalah salah satu konsep paling penting dan khas dalam teori hermeneutika Muhammad Shahrūr. Konsep ini ia angkat secara serius dalam *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāṣirah* sebagai landasan linguistik tafsirnya.

Konsep hermeneutika Al-Qurʾān yang digunakan oleh Muhammad Shahrūr dalam bukunya *al-Kitāb wa al-Qurʾān: Qirāʾah Muʾāṣirah* merupakan pendekatan yang sangat berbeda dari tafsir tradisional. Ia mencoba merumuskan pembacaan kontemporer (*qirāʾah muʾāṣirah*) terhadap Al-Qurʾān dengan menggabungkan pendekatan linguistik, logika modern, dan semangat zaman (*zeitgeist*).

Dengan analogi *Qirāʾah Muʾāṣirah* model Shahrūr tersebut, yang mempertimbangkan 4 langkah hermeneutikanya, saya menjadikan istilah *Qirāʾah Muʾāṣirah fī al-Aḥkām* sebagai upaya membaca kontekstualistas hukum Islam dengan 4 langkah, (1) analisis literatur yang berasal dari *lex divine*, *lex aeterna*, untuk kemudian (2) mempertemukan dengan *lex natura*, *lex socius*, guna menemukan (3) keterbatasan hukum (limitasi) (*lex humana*) atas sebuah kasusistik/ *lex rei sitae*, untuk mencari serta (4) memperjuangkan keterlindungan terhadap kesetaraan, kebebasan dan kesejahteraan yang mendasar dalam kondisi ketidaksetaraan yang tidak dapat dihindari.

Melalui apa yang saya sebut *Qirāʾah Muʾāṣirah fī al-Aḥkām* tersebut dapat diambil suatu simpulan bahwa hukum Islam akan berpeluang mengembang semakin aplikatif, inovatif secara revolutif. Hukum Islam akan selalu *ḥanifiyah* dengan perkembangan ruang/situs, dan dinamika sosial tanpa kehilangan keteguhannya (*istiqāmah*) pada syariah (*lex divina*). Hukum Islam akan selalu

menzaman (*murūnah*), *ṣāliḥ li kulli al-azmān wa al-ahwāl wa al-amkān. Wallāhu a'lamu bi al-ṣawāb*

Demikian semoga ada manfaatnya.

Referensi

- Al-Ghazālī, A. H. (2017). *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Uṣūl* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Thaqafah.
- Al-Juwaini, Adb al Mālik Bin Yūsuf (1997), *al Burhān fī Uṣūl al Fiqh*. Kairo: Dar al-Anshar.
- Akkermans, Brams (2012), dalam “Lex Rae Sitae in perspective : Natioal Development of a Common Rule ?”, Masstricht European Private Law Institue Working Paper No 2112/14
- Anam , Khoirul. (2022), *Tajdīd-Tajdīd* Prof Drs KH Yudian Wahyudi MA PhD Mem ‘Pancasila’ kan al Asmā’, Penerbit Cakrawala, Yogyakarta
- Hasbi Ash-Shiddieqy, T.M, (1975), , Filsafat Hukum Islam, Penerbit Bulan Bintang, Jakarta
- Hasbi Ash-Shiddieqy, T.M , Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Islam, Penerbit Bulan Bintang
- Hallaq, Wael B. (2009). *An Introduction to Islamic Law* (New York: Cambridge University Press.
- Muslehuddin, M, YW Asmin (1991), Filsafat Hukum Islam Dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam, - Tiara Wacana Yogya
- Muzammil, Shofiyullah. (2023). “Phronesis Dimension (*Al-Syu’ūr Al-’Faḍillah*) As A New Manhaj Of Contemporary Fiqh: Case Study of Central MUI Fatwa No. 14 of 2021 and East Java MUI Fatwa No. 1 of 2021 on the Law of AstraZeneca’s COVID-19 Vaccine Products”. *Journal of Asian Wisdom and Islamic Behavior*, 1(2), 104-119
- Naivi Chikoc Barreda, (2022), *Succesion Internationale et Dispositions speciales de la lex rei sitae*, L’Harmattan, Canada,
- Purwadi, Ari, (2016), Dasar-Dasar Hukum Perdata Internasional, Pusat Kajian Hukum Pembangunan, UNWIKU Surabaya,
- Prahassacitta, Vidya. (2018), *Makna Keadilan Dalam Pandangan John Rawls*, <https://Business-Law.Binus.Ac.Id/2018/10/17/Makna-Keadilan-Dalam-Pandangan-John-Rawls/>
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, John (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Shahrur, Muhammad. (1990). *Al-Kitāb wa Al-Qur’ān; Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Ahali li al Tabā’ah wa al Nasyr wa al Tauji’.

- . (2004). *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsudin dan Burhanudin. Yogyakarta: elSaq Press.
- Syaiful Arif , (2022), *Islam dan Pancasila Perspektif Maqashid Syari'ah*, Prof KH Yudian Wahyudi, PhD” dengan Penerbit Cakrawala, Yogyakarta
- Wahyudi , Yudian. (2007). *Maqāṣid Shari'ah* dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam Dari Harvard Ke Sunan Kalijaga, Nawesea, Pesantren Nawesea.
- Wahyudi, Yudian. (2007). *Ushul fikih Versus Hermeneutika: membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Pesantren Nawasea Press

Kata Pengantar

Meng-Indonesia-kan Islam dengan Fikih Kontemporer: Refleksi Pidato Pengukuhan Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil di UIN Suka Yogyakarta, Selasa, 6 Mei 2025

Prof. Dr. Moh. Mahfud MD

Guru besar Hukum Tata Negara pada Fakultas Hukum, Universitas
Islam Indonesia (UII), Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Pertama saya ingin mengungkapkan kegembiraan saya dengan mengucapkan selamat kepada Adinda Prof. Shofiyullah Muzammil yang telah meraih jabatan Guru Besar atau Profesor, jabatan fungsional akademik tertinggi di perguruan tinggi yang tidak mudah untuk diraih melalui jalur karier.

Saya menganggap Mas Shofiyullah layak menyandang jabatan guru besar karena tiga hal. *Pertama*, saya mengenal Shofiyullah sejak masih menjadi dosen muda dan agak culun. Kecerdasan dan ketekunannya untuk mengerjakan dan menghayati dunia akademik tidak diragukan. Dia bergelut dengan berbagai karya ilmiah baik yang baru maupun yang klasik. *Kedua*, Shofiyullah meraih jabatan guru besar melalui jalur karier akademik yang persyaratan substansi dan prosedurnya tidak mudah. Berbeda dengan guru besar jalur non karier yang biasanya diperoleh dengan lebih mudah. Tak sama dengan guru besar non karier yang substansi karya ilmiahnya terkadang diambil dari pidato-pidato pengarahan pejabat yang dibuatkan oleh Staf untuk kemudian disuruh tuliskan kepada orang lain. *Ketiga*, Shofiyullah adalah santri yang *tawaḍu'*, selalu rendah hati dan menghormati posisi orang yang dianggapnya sebagai guru. Kalau mengajukan pendapat dia tidak tinggi hati, selalu menyebut dan memberi kredit terhadap nama yang karyanya dirujuk meskipun mungkin yang menjadi sumber rujukan itu lebih junior darinya. Sikap rendah hati dan terbuka terhadap setiap

pemikiran seperti yang ditunjukkan oleh Shofiyullah menjadi modal penting baginya untuk menjadi profesor yang betul-betul profesional-akademik, bukan profesor tukang.

Istilah profesor tukang atau ilmuwan tukang (termasuk doktor pesanan) tidak melulu mengacu pada cara memperoleh jabatan dan gelar tersebut yang melanggar etika dan kewibawaan akademik tetapi juga mengacu pada cara seorang profesor atau ilmuwan menyampaikan pendapat keilmuan. Profesor atau ilmuwan yang original adalah profesor atau ilmuwan yang ketika menyampaikan pendapat selalu didasarkan pada kaidah keilmuan; sedangkan profesor atau ilmuwan tukang adalah profesor yang menyampaikan pendapat sesuai dengan pesanan atau bayaran atau sesuai dengan angin politik.

Terkait dengan isi pidato pengukuhan guru besar Shofiyullah ini banyak hal menarik yang bisa saya respons. Namun mengingat oret-oretan saya ini hanya sekedar pengantar atau sambutan maka saya tidak akan menguraikannya. Bagi saya cukuplah mengatakan bahwa berdasar pidato pengukuhan Shofiyullah ini maka semakin jelas bahwa “Hukum Islam yang bentuknya fikih (*al-fiqh*) merupakan produk tafsir yang bisa berbeda-beda meskipun digali atau di-*istinbat* dari dalil *naqly* yang sama”. Dalam Qur’an maupun Sunnah Nabi, misalnya, ada istilah riba tetapi jika dikaitkan dengan perbankan maka produknya dalam bentuk fikih yang dihasilkan oleh produk *ijtihad* atau fatwa bisa berbeda. Ada yang mengatakan bunga bank haram, ada yang mengatakan bunga bank halal, ada juga yang bilang makruh. Masalahnya, di zaman Nabi larangan riba tertuju untuk hutang piutang personal atau antar keluarga karena belum ada bank yang dikelola oleh negara untuk publik. Maka begitu ada lembaga perbankan modern muncullah produk fatwa dan fikih yang beragam tentang hukum bunga bank di dalam Islam. Di tengah-tengah kontroversi tentang bunga bank menurut fikih, sekarang ini penggunaan bank konvensional sebagai alat transaksi di sekitar Masjidil Haram dan Masjid Nabawi, Saudi Arabia yang secara resmi adalah negara Islam ternyata menggunakan bank konvensional. Di sana kita bisa bertransaksi dengan Master Card atau Visa Card yang

jelas-jelas merupakan produk layanan bank konvensional yang berpusat di Amerika Serikat,

Begitu juga di dalam Al-Qur'an dan Sunnah Rasul ada banyak istilah tentang organisasi bernegara yang kemudian memberi kesimpulan bahwa Islam memandang adanya negara merupakan keniscayaan sehingga hidup di dalam atau mendirikan negara dianggap sebagai alat untuk dapat melaksanakan perintah Allah dengan sebaik-baiknya. Namun praktik berorganisasi atau mengelola negara selalu berubah, tidak pernah sama dari waktu ke waktu bahkan pada era *al-Khulafā' al-Rāshidūn* sekalipun sudah terjadi perbedaan itu yang terus berkembang sampai sekarang. Ada yang, jika dikaitkan dengan konsep-konsep modern, memilih bentuk dan mekanisme demokrasi. Ada yang memilih bentuk monarki. Ada yang memilih bentuk Republik. Ada yang memilih bentuk Parlemenarisme. Ada yang memilih Presidensialisme, dan lain-lain. Perbedaan yang begitu beragam itu disebabkan penafsiran atas pengorganisasian negara dibuat berdasar kebutuhan waktu, tempat, dan kultur. Itulah sebabnya *fiqh siyasah* (ilmu politik dan ketanegaraan) yang hadir sebagai produk *ijtihad* melalui metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) juga menghasilkan teoresasi dan implementasi yang berbeda-beda.

Saat ini ada 57 negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI) dan 22 negara anggota Liga Arab yang umumnya menganut agama Islam, akan tetapi anutannya pada sistem dan mekanisme bernegara berbeda-beda. Mengapa? Ya karena penafsiran atas teks (dalil) *naqlī* yang kemudian melahirkan produk hukum dalam bentuk fikih yang berbeda-beda.

Di sinilah salah satu catatan penting saya jika diletakkan dalam kerangka isi pidato pengukuhan guru besar Shofiyullah ini. Artinya hukum Islam yang hadir dalam bentuk fikih (dan *qanun*) merupakan tafsir kontekstual sesuai kebutuhan zaman, tempat, dan budayanya. Ini sesuai dengan yang didalilkan oleh Ibnu al-Qoyyim (1292 - 1350) bahwa, "Tak terbantah bahwa perubahan hukum-hukum (*al-fiqh*) itu selalu terjadi seiring dengan perubahan zaman, tempat (wilayah), dan kultur". Teks tak selalu bisa langsung diberlakukan sesuai dengan bunyinya melainkan perlu ditafsirkan

agar menjadi hukum dalam arti fikih sesuai dengan tuntutan konteks atau situasi dan kondisi.

Bayangkan, alangkah akan dangkal dan tertinggalnya hukum Islam jika hanya ditafsirkan secara tekstual menurut Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Oleh sebab itu, kecuali dalam soal akidah atau hal-hal yang sudah *qaṭ'i* dan rinci, hukum Islam dalam bentuk fikih seperti *fiqh al-muāmalah*, *fiqh al-siyāsah*, *fiqh al-dustūriyah*, fikih mengenai vaksin untuk COVID 19, bahkan *fiqh al-ibādah* (*mahḍoh*) bisa berbeda-beda isinya sesuai dengan perbedaan waktu, tempat, dan budayanya.

Itulah sebabnya dalam konteks zaman, tempat, dan kultur Indonesia meskipun sekilas narasinya hampir sama saya lebih suka menggunakan ungkapan “Mengindonesiakan Islam” daripada “Mengislamkan Indonesia”. Dengan ungkapan Mengindonesiakan Islam maka prinsip-prinsip ajaran Islam dan seluruh nilai universalnya bisa diterjemahkan ke dalam fikih Islam sesuai dengan keadaan Indonesia dari waktu ke waktu. Dari rasa bahasa, mengislamkan Indonesia terkesan memaksakan pesan tekstual sedangkan mengindonesiakan Islam terasa lebih halus dalam memasukkan nilai-nilai substantif ke dalam konteks sosial.

Semoga Prof. Shofiyullah Muzammil selalu *istiqāmah* dalam *taufiq* dan *hidāyah* dari Allah SWT.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Jakarta 26 April 2025

Kata Pengantar Editor

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Perkembangan hukum Islam di era kontemporer menuntut sebuah pembacaan baru yang tidak hanya setia pada teks-teks normatif, tetapi juga responsif terhadap realitas zaman. Buku ini hadir sebagai penghormatan intelektual sekaligus persembahkan akademik kepada Prof. Shofiyullah, seorang pemikir hukum Islam kontemporer yang dengan konsistensi ilmiah dan spiritualitasnya telah memperkaya khazanah keilmuan Islam Indonesia. Ia tidak hanya berdiri di atas tradisi, tetapi juga melangkah maju menapaki tantangan zaman melalui integrasi kreatif antara Ushul Fiqh, Filsafat Hukum Islam, dan gagasan Islam Keindonesiaan.

Buku ini tidak hanya menyajikan teori, melainkan juga membangun kerangka praksis yang relevan bagi masyarakat Indonesia dan dunia Islam pada umumnya. Buku ini terdiri atas lima bagian besar, yang masing-masing menyuarakan respons, refleksi, dan elaborasi kritis atas gagasan Prof. Shofiyullah Muzammil. Masing-masing bagian bukan hanya sebuah kajian normatif terhadap teks-teks klasik, melainkan upaya pembacaan ulang (*qirā'ah mu'āshirah*) yang mempertemukan nalar hukum Islam dengan dinamika nilai, realitas sosial, dan prinsip keadilan.

Para penulis dalam buku ini, dari akademisi senior, pemikir muda, hingga praktisi hukum Islam, menyajikan beragam refleksi kritis. Mulai dari tawaran metodologi *phronesis* dalam ijtihad kontemporer, integrasi *maqāṣid al-syarī'ah* dengan nilai-nilai Pancasila, sampai analisis terhadap sertifikasi halal dan fatwa-fatwa keagamaan di era global. Tak ketinggalan, dimensi filsafat, kalam, dan tasawuf pun diangkat dalam perspektif baru, seperti melalui telaah pembaruan ilmu kalam *Ṭahā 'Abdurrahmān* yang sarat nilai etik-linguistik, hingga refleksi spiritualitas Islam dalam konteks pluralisme keindonesiaan.

Secara khusus, buku ini juga mempersembahkan renungan terhadap kontribusi besar Prof. Shofiyullah Muzammil, baik dalam

membangun *nalar fiqh pesantren*, mengembangkan konsep filsafat hukum Islam yang *istiqāmah* dan *ḥanifiyyah*, hingga menggagas ushul fiqh kontemporer yang responsif terhadap realitas lokal-global. Nama-nama besar seperti Prof. Dr. Moh. Mahfud MD, Prof. Dr. Rochmat Wahab, M.Pd., MA., Prof. Dr. Irwan Abdullah, Prof. Dr. H. M. Asrorun Ni'am Sholeh, MA., Prof. Yon Machmudi, Prof. Dr. Aksin Wijaya, K.H. Muhammad Cholil Nafis, Lc., M.A., Ph.D, Dr. KH. Aguk Irawan MN., Dr. KH. Muhammad Afifuddin Dimyathi, Lc., MA., hingga KH. Abdul Muiz Ali, ikut menorehkan telaah mendalam terhadap warisan pemikiran beliau.

Secara spesifik pada bagian pertama buku ini membahas mengenai *Qirā'ah Mu'āṣirah: Rekonstruksi Paradigma Hukum Islam Kontemporer*, memuat respons awal terhadap struktur utama pemikiran Prof. Shofiyullah yang menekankan urgensi pembacaan baru terhadap hukum Islam berbasis maqāṣid, kontekstualisasi, dan pendekatan filosofis yang adil dan fasilitatif (*moderasi berkeadilan dan taisir manhajī*). Para penulis di bagian ini seperti Prof. Asrorun Ni'am, Dr. Aguk Irawan, dan Dr. Abdul Wahab Ahmad, memberikan kerangka kritik dan dukungan metodologis atas bangunan dasar nalar *Qirā'ah Mu'āṣirah*.

Menariknya, tulisan Prof. Dr. Irwan Abdullah dalam bagian ini, "*Menjahit Hukum dengan Realitas: Lex Socius dan Lex Rei Sitae sebagai Kompas Qirā'ah Mu'āṣirah*", menawarkan pemetaan ulang terhadap relasi hukum dan konteks sosial. Melalui pendekatan *lex socius* dan *lex rei sitae*, Irwan Abdullah menggarisbawahi bahwa hukum Islam menurut Shofiyullah bukanlah sistem normatif yang terisolasi, melainkan hasil dialog kreatif antara norma, budaya, dan ruang hidup umat. Pemikiran ini memperkuat fondasi *Qirā'ah Mu'āṣirah* sebagai paradigma hukum Islam yang kontekstual sekaligus filosofis.

Prof. Shofiyullah Muzammil, menyadari bahwa hukum Islam tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial-budaya di mana ia diterapkan. Di tengah tantangan globalisasi, ia menawarkan model kontekstualisasi hukum Islam yang berpijak pada *maqāṣid al-sharī'ah* namun tetap menghormati realitas kebangsaan Indonesia. Dalam bagian kedua buku ini, membahas mengenai *Qirā'ah*

Mu‘āṣirah: Integrasi Filsafat, Realitas Sosial, dan Ushul Fiqh, menggali lebih dalam sintesis antara teks, realitas sosial, dan rasionalitas filosofis yang ditawarkan dalam pidato pengukuhan. Tulisan dari Prof. Agus Moh. Najib hingga Dr. Waryani Fajar Riyanto menggarisbawahi nilai-nilai *phronesis*, dialektika antara *lex divina* dan *lex naturalis*, serta pendekatan historis-filosofis ala Ṭāhā ‘Abdurrahmān sebagai kontributor penting dalam pembaruan hukum Islam yang tidak kehilangan akar normatifnya. Lebih jauh, KH. Dr. Muhammad Afifuddin Dimyathi menunjukkan relevansi pendekatan tafsir al-ahkām dalam memperkaya kerangka kontekstualisasi tersebut.

Pada bagian ketiga, buku ini membahas mengenai *Kritik, Refleksi, dan Eksplorasi Nalar Pembaruan dalam Hukum Islam*, merupakan wadah bagi kritik konstruktif dan evaluasi atas tawaran *Qirā’ah Mu‘āṣirah*, baik dari perspektif keilmuan maupun praktik sosial. Di bagian ini, pembaca akan menemukan ketegangan produktif antara kontinuitas tradisi dan eksperimentasi metodologis, sebagaimana ditulis oleh Prof. Lukman S. Thahir, Dr. Muhammad Syakur, dan para penulis lain.

Sebagai ulama dan akademisi, Prof. Shofiyullah Muzammil, mewakili generasi pemikir Islam yang mampu berdialog dengan kompleksitas dunia modern. Pada bagian keempat buku ini menampilkan sketsa intelektual beliau, mulai dari latar belakang budaya “Serambi Madinah” hingga kontribusinya dalam diskursus hukum kontemporer. Bagian ini secara spesifik membahas mengenai *Profil Intelektual dan Kontribusi Pemikiran Shofiyullah Muzammil*, menyajikan refleksi personal, biografis, dan historis dari para kolega, murid, dan sahabat beliau. Melalui kisah dan analisis, bagian ini menunjukkan bahwa gagasan besar selalu berakar pada perjalanan panjang intelektual dan spiritual yang penuh kedalaman. Sosok Prof. Shofiyullah digambarkan sebagai kiai-santri sekaligus akademisi, yang memadukan *pesantren mind* dan *universitas spirit* dalam setiap detak pikirannya. Prof. Dr. Aksin Wijaya mengisahkan perjalanan intelektual Shofiyullah yang tidak hanya mengakar dalam tradisi, tetapi juga melanglang dalam dunia filsafat modern.

Secara khusus, tulisan Prof. Dr. Rochmat Wahab, berjudul “*Gus Shofi: Santri dan Kiai yang Intelektual dan Aktifis*”, memperkaya narasi personal dan sosial dalam memahami sosok Shofiyullah. Ia dipotret sebagai figur yang lengkap: seorang santri yang tidak meninggalkan pesantren, seorang kiai yang tidak menjauh dari masyarakat, dan seorang intelektual yang tetap berkhidmat dalam gerakan sosial dan pendidikan. Rochmat Wahab menekankan bahwa keteladanan Prof. Shofiyullah tidak hanya bersumber dari pemikirannya, tetapi juga dari integritas hidup dan keberpihakannya kepada nilai-nilai kemanusiaan. Lebih jauh, tulisan KH. Abdul Muiz Ali memberi dimensi kultural dan historis atas bagaimana pemikiran *maqāṣid* Shofiyullah berakar kuat dalam tradisi keislaman Madura. KH. Muiz Ali menegaskan bahwa sosok Shofiyullah adalah representasi ideal dari intelektual pesantren yang mampu menyerap nilai-nilai lokal dan menerjemahkannya dalam rumusan *maqāṣid* yang kontekstual dan membumi.

Lebih dari sekadar kumpulan artikel akademik, buku ini adalah ikhtiar membangun jembatan antara teks dan konteks, antara *turāth* dan *tajdīd*, antara prinsip-prinsip ilahiah dan kebutuhan manusiawi. Ia mengajak pembaca tidak hanya mengkaji hukum sebagai norma, tetapi juga menghayatinya sebagai etika hidup, kesadaran sosial, dan ekspresi nilai kemanusiaan. Ia juga merupakan bukti bahwa dunia akademik Islam Indonesia masih sangat potensial menjadi pusat pengembangan nalar hukum Islam yang progresif, inklusif, dan berakar.

Melalui buku ini, kita diajak untuk tidak hanya membaca hukum Islam sebagai kumpulan norma kaku, melainkan sebagai medan dinamis interaksi antara teks suci, nalar filosofis, dan realitas sosial. Akhirnya, kami berharap buku ini dapat menjadi bahan renungan, inspirasi keilmuan, sekaligus panduan praksis bagi siapa pun yang berkomitmen pada pembaruan Islam yang *rahmatan lil-‘ālamīn*: Islam yang setia pada nilai, akrab dengan realitas, dan berpihak pada kemanusiaan.

Selamat membaca dan menelaah.

Wassalamu’alaikum Wr.Wb.

Daftar Isi

Selayang Pandang: *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* i
Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.

Kata Pengantar: Prof. Dr. Moh. Mahfud MD xiii

Kata Pengantar Editor xvii

Daftar Isixxi

Qirā'ah *Mu'āṣirah*: Rekonstruksi Paradigma Hukum Islam Kontemporer..... 1

1. Menjahit Hukum dengan Realitas: *Lex Socius* dan *Lex Rei Sitae* sebagai Kompas *Qirā'ah Mu'āṣirah*3
Prof. Dr. Irwan Abdullah
2. Moderasi Berkeadilan dan *Taisir Manhaji* dalam Fatwa..... 13
Prof. Dr. H. M. Asrorun Ni'am Sholeh, MA
3. *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*, Filsafat Kontemporer dan Tawaran Kiai Shofiyullah Muzammil 27
Dr. KH. Aguk Irawan MN
4. *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*: Tawaran Pembacaan Baru dalam Fikih Kontemporer..... 35
Dr. Abdul Wahab Ahmad, S.H.I., M.H.I.
5. Kontekstualisasi Hukum Islam: Analisis Pemikiran Shofiyullah Muzammil untuk Indonesia 41
Dr. Abdul Gaffar Karim, M.A.
6. Refleksi Terhadap Gagasan *Uṣul al-Fiqh* Kontemporer Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag..... 51
Prof. Dr. Moh Dahlan, M.Ag.

Qirā'ah *Mu'āṣirah*: Integrasi Filsafat, Realitas Sosial, dan Ushul Fiqh59

7. *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām: Ijtihad* yang Berkelanjutan 61
Prof. Dr. H. Agus Moh. Najib, S.Ag., M.Ag.

8. *Instrumen Metodologis Pembaruan hukum Islam: Disampaikan dalam rangka tahniah atas Pengukuhan Guru Besar Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M. Ag.* 67
Prof. Dr. Suwarjin, M.A
9. *Membaca Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām Perspektif Tafsīr al-Aḥkām* 73
Dr. KH. Muhammad Afifuddin Dimyathi, Lc., MA.
10. *Catatan Pinggir atas Pidato Guru Besar Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām: Mempertemukan Uṣūl Fiqh dengan Filsafat Hukum dalam Diskursus Hukum Kontemporer* 79
Prof. Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag
11. *Phronesis sebagai Upaya Epistemik Menyeimbangkan antara Lex Divina (Divine Command Theory) dan Lex Naturalis (Nature Law Theory) dalam Filsafat Hukum Islam*..... 83
Dr. Novian Widiadharma, S.Fil., M.Hum
12. *Divine Reason and Human Reason in Contemporary Islamic Law: The Integration between Philosophical and Historical Approaches from Ṭāhā 'Abdurrahmān*..... 89
Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag
13. *Filsafat Hukum Islam yang Istiqāmah dalam Prinsip dan Ḥanifiyyah dalam Praksis: Telaah atas Naskah Pidato Guru Besar Shofiyullah Muzammil*..... 99
Muhammad Arif, S.Fil. I., M.Ag

Kritik, Refleksi, dan Eksplorasi Nalar Pembaruan dalam Hukum Islam 103

14. *Pembacaan Kontemporer: Merespon Stagnasi Keilmuan Islam*..... 105
Prof. Dr. H. Lukman S. Thahir, M.Ag
15. *Prinsip Perlindungan Sumber Utama Islam dalam Pendekatan Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* Pemikiran Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag..... 111
Dr. H. Muhammad Syakur, M.H.
16. *Filsafat Sebagai Jembatan Hati dan Nalar* 121
Dr. Munawar Ahmad, S.S. M.Si.

17. *Stereotyping dan Kontekstualisasi Pemikiran Islam*..... 127
Dr. Dhimam Abror Djuraid
18. *Filsafat Hukum Islam?: Menakar Pemikiran Shofiyullah Muzammil*..... 131
Ali Usman, M.S.I
19. *Geliat Pembaruan: Tawaran Bacaan Baru terhadap Eksistensi Hukum Islam* 137
Dr. H. M. Nurul Irfan, M. Ag

Profil Intelektual dan Kontribusi Pemikiran Shofiyullah Muzammil..... 141

20. *Berawal dari Membaca: Mencermati Qirā'ah Mu'āṣirah dalam Pidato Pengukuhan Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.*..... 143
K.H. Muhammad Cholil Nafis, Lc., M.A., Ph.D
21. *Shofiyullah Muzammil: Kiai Intelekt Asal Serambi Madinah* 151
Prof. Dr. Aksin Wijaya, M.Ag.
22. *Kiai Baidlowi dan Nalar Fiqih Pesantren (Sebuah Renungan tentang Filsafat Hukum Islam)* 155
Dr. Zuhri Humaidi, M.S.I.
23. *Gus Shofy: Santri dan Kiai Yang Intelektual dan Aktifis...* 163
Prof. Dr. Rochmat Wahab, M.Pd., MA.
24. *Peranan Putra Madura dalam Membangun Nilai-Nilai Filosofis Maqāṣid al-Sharī'ah yang Membumikan Peradaban* 167
KH. Abdul Muiz Ali
25. *Kiai Shofiyullah dan Kontribusinya untuk Etika Hukum Islam* 177
Subkhani Kusuma Dewi, Ph.D
26. *Ulama Indonesia Menjawab Tantangan Global: Tawaran Shofiyullah Muzammil dalam Diskursus Hukum Kontemporer*..... 179
Prof. Yon Machmudi, Ph.D.

Curriculum Vitae..... 185

**Qirā'ah *Mu'āṣirah*: Rekonstruksi
Paradigma Hukum Islam
Kontemporer**

(1)

Menjahit Hukum dengan Realitas: *Lex Socius* dan *Lex Rei Sita* sebagai Kompas *Qirā'ah Mu'āṣirah*

(Tahniah atas Pengukuhan Guru Besar Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M, Ag.)

Prof. Dr. Irwan Abdullah

Universitas Gadjah Mada/IA Scholar Foundation

Pendahuluan

Mengapa isu teks dan konteks begitu penting untuk dibahas bersama? Hukum sebagai kompas yang menuntun arah perjalanan masyarakat menuju keadilan merupakan konstruksi kolektif. *Uṣūl al-fiqh*, dengan akarnya yang mendalam dalam tradisi Islam, berperan sebagai fondasi dari kompas tersebut. Sementara itu, filsafat hukum bertindak sebagai lensa yang membantu membaca lanskap sosial yang terus berubah. Tantangan-tantangan baru seperti revolusi digital, perubahan iklim, dan transformasi sosial global menuntut agar kompas ini tidak hanya akurat dalam orientasi prinsipil, tetapi juga sensitif terhadap dinamika zaman (Hallaq, 2009). Jika hanya bertumpu pada fondasi tanpa lensa kontekstual, hukum menjadi kaku dan usang. Sebaliknya, jika hanya mengandalkan lensa tanpa landasan nilai, hukum kehilangan legitimasi moralnya. Dalam konteks yang kompleks ini, mempertemukan *uṣūl al-fiqh* dan filsafat hukum menjadi sebuah keniscayaan, agar hukum Islam tetap mampu mengarahkan umat manusia ke arah kemaslahatan dalam dunia yang semakin kompleks.

Upaya mempertemukan dua tradisi keilmuan ini merupakan tantangan serius. Setidaknya ada tiga dimensi penting yang perlu dikaji lebih dalam. Pertama, bagaimana prinsip-prinsip *uṣūl al-fiqh* bisa direinterpretasi secara kontekstual tanpa kehilangan esensinya, melalui pemahaman sejarah, budaya, dan nilai-nilai mendasar yang membentuknya (al-Ghazālī, 2017). Kedua, bagaimana filsafat hukum modern—baik yang berbasis *common law* maupun *civil law*—dapat memperkaya wacana hukum Islam melalui

perspektif keadilan, hak asasi, dan keberlanjutan (Muslehuddin & Asmin, 1991). Ketiga, pentingnya membangun metodologi integratif yang melibatkan kolaborasi antara ahli fikih, filsuf, dan praktisi hukum kontemporer, sehingga gagasan-gagasan tersebut mampu diterjemahkan ke dalam praktik hukum yang aktual. Pendalaman ketiga dimensi ini menjadi kunci agar wacana teoritis tidak berhenti di ruang akademik semata, melainkan mengalir dalam denyut kehidupan sosial masyarakat.

Dalam kerangka itu, tulisan ini disusun untuk memetakan arah konkret pengembangan *qirā'ah mu'āṣirah* berbasis realitas sosial. Artikel ini terdiri dari empat bagian utama: pertama, mendudukan urgensi mempertemukan *uṣūl al-fiqh* dan filsafat hukum; kedua, mengelaborasi kemungkinan integrasi pendekatan *uṣūl al-fiqh* dengan sistem hukum lain seperti *common law* dan *civil law*; ketiga, menawarkan mekanisme implementasi konsep *Lex Socius* dan *Lex Rae Sitae* dalam proses pengambilan keputusan hukum; dan keempat, mendiskusikan tantangan-tantangan penerapan *qirā'ah mu'āṣirah* di era mediatisasi dan digitalisasi. Dengan struktur ini, pembaca diharapkan tidak hanya memahami problematika teoritisnya, melainkan juga melihat peta jalan praktis menuju pengembangan hukum Islam yang kontekstual, inklusif, dan berdaya tahan terhadap perubahan zaman (Muzammil, 2023).

Relevansi teks dalam konteks yang dinamis merupakan kebutuhan yang terus mendesak. Secara akademik, perlu dikuatkan riset-riset interdisipliner yang menjembatani hukum Islam dengan filsafat, sosiologi, antropologi, hingga teknologi. Kurikulum pendidikan hukum Islam perlu direvitalisasi agar lebih responsif terhadap kebutuhan kontemporer, khususnya dalam isu-isu strategis seperti perlindungan hak asasi manusia, keadilan ekonomi, dan keberlanjutan ekologi (Syaiful Arif, 2022). Dalam praktik sosial, perlu diutamakan pendekatan hukum yang berbasis nilai kemanusiaan dan kearifan lokal, bukan sekadar transplantasi teks normatif. Perjalanan ini memang panjang, membutuhkan kesabaran, ketekunan, dan komitmen kolektif, namun konsisten memungkinkan kita menenun kembali hukum Islam sebagai sistem nilai yang

adaptif, berkeadilan, dan tetap berpegang pada ruh *maqāṣid al-sharī'ah* dalam membangun peradaban masa depan.

Integrasi *Uṣūl al-Fiqh* dan Filsafat Hukum dengan Pendekatan Hukum Lain

Dalam era globalisasi yang kian menghapus sekat-sekat geografis, hukum tidak lagi dapat dipahami semata-mata dalam kerangka domestik atau partikular. Isu-isu kontemporer seperti perubahan iklim, kejahatan siber, dan hak asasi manusia telah melintasi batas negara, menuntut pendekatan hukum yang lebih komprehensif dan lintas-budaya (Twining, 2009). *Uṣūl al-fiqh* dan filsafat hukum Islam memiliki kekayaan metodologis yang luar biasa untuk berkontribusi dalam ruang ini. Dialog antara prinsip-prinsip hukum Islam dan pendekatan hukum lain, seperti *common law* yang berbasis preseden, dan *civil law* yang mengutamakan kodifikasi, akan berkontribusi pada hukum yang lebih bermakna (Glenn, 2010). Perbandingan ini bukan sekadar latihan akademik, melainkan jalan untuk memperluas horizon berpikir, memperkaya praktik hukum, dan mencari titik temu yang menjembatani perbedaan budaya dan ideologi global.

Dalam membangun dialog terdapat tiga aspek penting yang harus menjadi perhatian. Pertama, tentang sumber hukum: sementara *uṣūl al-Fiqh* mengacu pada Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, dan *Qiyās*, *common law* bertumpu pada *preseden yurisprudensi*, dan *civil law* bertumpu pada kodifikasi legal. Perbedaan sumber ini membentuk watak dan logika masing-masing sistem hukum (Hallaq, 2009). Kedua, metode penafsiran hukum: *uṣūl al-fiqh* berorientasi pada *maqāṣid al-sharī'ah*, yakni tujuan-tujuan luhur syariah seperti keadilan dan kemaslahatan, sedangkan *common law* menonjolkan fleksibilitas penafsiran berbasis kasus, dan *civil law* mengutamakan kepastian melalui penalaran sistematis (Muslehuddin & Asmin, 1991). Ketiga, peran hakim: dalam hukum Islam, *qāḍī* (hakim) berperan aktif menafsirkan hukum dalam batas prinsip *usūliyyah*, mirip dengan hakim dalam *common law* yang berkreasi melalui preseden, tetapi berbeda dari hakim dalam *civil law* yang cenderung pasif.

Integrasi ini bukan tanpa tantangan, tetapi justru menawarkan peluang besar untuk membangun model hukum Islam kontemporer yang lebih adaptif, berkeadilan, dan sustainable. Dua indikator utama yang dapat digunakan untuk mengukur keberhasilan integrasi ini adalah fleksibilitas dan keadilan. Fleksibilitas hukum Islam tercermin dalam prinsip *ijtihad* dan *istihsān*, yang memungkinkan adaptasi terhadap perubahan zaman (Kamali, 2009). Sementara itu, keadilan ditegakkan melalui prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharīʿah* yang menempatkan perlindungan jiwa, akal, keturunan, harta, dan agama sebagai poros etis hukum Islam (al-Ghazālī, 2017). Dalam konteks ini, kemampuan sistem hukum untuk melindungi hak-hak semua individu tanpa diskriminasi menjadi tolok ukur utama, sebagaimana diupayakan dalam konvergensi antara prinsip syariah dengan hak asasi manusia kontemporer.

Praktik terbaik keberhasilan integrasi ini dapat dilihat dari beberapa praktik di dunia Muslim kontemporer. Di Malaysia, dualisme pengadilan syariah dan sipil berjalan berdampingan, mencerminkan sinergi antara nilai-nilai Islam dan prinsip-prinsip hukum positif modern (Hooker, 2008). Di Indonesia, Mahkamah Konstitusi pernah menggunakan prinsip kemaslahatan sebagai dasar interpretasi dalam kasus-kasus konstitusional. Bahkan di Kanada, komunitas Muslim menggunakan prinsip-prinsip syariah dalam forum mediasi sukarela, di mana *maqāṣid* digunakan untuk menyelesaikan sengketa keluarga dan bisnis berbasis nilai komunitas. Kasus-kasus ini menunjukkan bahwa integrasi *uṣūl al-fiqh* dan filsafat hukum Islam dengan pendekatan hukum lain bukan sekadar mungkin, tetapi juga produktif dalam menjawab tantangan zaman. Namun demikian, keberhasilan ini mensyaratkan kehati-hatian, keterbukaan dialog antarperadaban, serta sensitivitas terhadap konteks lokal dan nilai-nilai pluralisme.

Mekanisme Implementasi Konsep *Lex Socius* dan *Lex Rei Sitae* dalam Proses Pengambilan Keputusan Hukum

Mengintegrasikan *lex socius*—hukum berbasis realitas sosial—dan *lex rei sitae*—hukum berbasis konteks tempat—dalam

pengambilan keputusan hukum Islam merupakan ikhtiar untuk menjaga keseimbangan antara teks normatif dan realitas empiris. Pendekatan ini tidak bermaksud melemahkan otoritas teks *shar'ī*, melainkan memperkaya penafsiran dengan memperhatikan kondisi aktual masyarakat. Dalam kerangka ini, sumber hukum utama—Al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, dan *Qiyās*—tetap menjadi fondasi, namun dipadukan dengan pemahaman kontekstual berbasis riset sosial, budaya, dan ekonomi (Kamali, 2009). Dengan demikian, hukum Islam dapat menjaga relevansinya di tengah dinamika perubahan zaman, tanpa kehilangan akar prinsipilnya. Ini menegaskan bahwa hukum bukan sekadar teks mati, melainkan organisme hidup yang berdialog terus-menerus dengan realitas sosial (An-Na'im, 2008).

Implementasi *lex socius* dan *lex rei sitae* menuntut tiga langkah penting. Pertama, penelitian sosial empiris harus menjadi bagian integral dari proses *ijtihad* hukum. Pendekatan ini mencakup survei lapangan, wawancara partisipatif, analisis statistik, hingga observasi budaya, untuk memahami nilai, norma, dan praktik sosial di mana hukum akan diterapkan (Syaiful Arif, 2022). Kedua, konsultasi publik perlu dikembangkan sebagai arena dialog antara ahli hukum, masyarakat, dan kelompok kepentingan, untuk mengidentifikasi aspirasi, kebutuhan, serta potensi resistensi sosial terhadap suatu produk hukum (Wahyudi, 2007). Ketiga, analisis dampak sosial harus dilakukan secara sistematis untuk memetakan konsekuensi potensial dari penerapan hukum tersebut, baik terhadap kelompok mayoritas maupun minoritas, demi menghindari ketidakadilan struktural (Muzammil, 2023). Ketiga langkah ini memastikan bahwa hukum tidak hanya sah dari sisi sumbernya, tetapi juga adil dan manusiawi dalam implementasinya.

Keberhasilan implementasi konsep ini ditentukan oleh beberapa prasyarat penting. Pertama, ketersediaan data sosial yang akurat, rinci, dan kontekstual sangat diperlukan agar interpretasi hukum berbasis realitas bukan sekadar asumsi spekulatif. Kedua, partisipasi masyarakat harus inklusif, memperhatikan suara kelompok rentan seperti perempuan, minoritas agama, dan kelompok marjinal. Ketiga, transparansi proses hukum harus dijaga agar masyarakat memiliki akses terhadap metode dan

pertimbangan yang digunakan dalam penetapan hukum. Keempat, akuntabilitas ahli hukum terhadap masyarakat dan lembaga keagamaan menjadi landasan moral untuk menjaga integritas proses (An-Na'im, 2008). Kelima, kapasitas kelembagaan perlu diperkuat, terutama lembaga-lembaga fatwa, pengadilan syariah, dan lembaga riset hukum, agar mampu menjalankan riset, konsultasi, dan evaluasi dampak secara berkelanjutan. Tanpa memenuhi prasyarat ini, *lex socius* dan *lex rei sitae* berisiko tereduksi menjadi slogan normatif tanpa daya transformatif.

Praktik konkret implementasi pendekatan ini dapat ditemukan dalam penetapan *niṣab* zakat pertanian di berbagai negara Muslim. Di wilayah dengan tingkat kemiskinan tinggi, *niṣab* ditetapkan lebih longgar untuk mendorong redistribusi kekayaan, sedangkan di wilayah dengan kesejahteraan ekonomi lebih tinggi, *niṣab* disesuaikan lebih ketat untuk mengoptimalkan pemerataan ekonomi (Kahf, 1999). Contoh lain adalah reformasi undang-undang keluarga di Tunisia dan Maroko, yang berlandaskan penelitian sosial komprehensif dan konsultasi luas dengan berbagai lapisan masyarakat sebelum merumuskan prinsip-prinsip keadilan gender dalam hukum keluarga Islam. Kasus-kasus ini menunjukkan bahwa ketika hukum Islam didialogkan dengan realitas melalui mekanisme *lex socius* dan *lex rei sitae*, hasilnya bukan hanya lebih adil, tetapi juga lebih kontekstual, adaptif, dan diterima oleh masyarakat luas.

Tantangan Penerapan *Qirā'ah Mu'āṣirah* dalam Era Media dan Digital

Dalam era yang semakin terglobalisasi dan terdigitalisasi, penerapan *qirā'ah mu'āṣirah* menghadapi tantangan yang jauh lebih kompleks daripada sebelumnya. Digitalisasi telah mengubah cara manusia berinteraksi, berinformasi, dan membentuk persepsi hukum serta moralitas sosial. Mediatisasi informasi melalui media sosial, algoritma, dan platform daring telah mendemokratisasi akses terhadap interpretasi keagamaan, namun juga mengaburkan otoritas ilmiah yang sah (Eickelman & Anderson, 2003). Dalam situasi ini, *qirā'ah mu'āṣirah* harus mampu memberikan respons cepat terhadap isu-isu kontemporer seperti etika kecerdasan

buatan, perlindungan data pribadi, serta hak digital, tanpa mengorbankan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*. Kegagalan menavigasi perubahan ini akan membuat hukum Islam tampak ketinggalan zaman dan kehilangan daya pikatnya di mata generasi digital.

Ada tiga tantangan utama dalam menerapkan *qirā'ah mu'āṣirah* di era ini. Pertama, disrupsi otoritas keilmuan, di mana informasi agama kini tersebar tanpa filter, memunculkan kerancuan antara fatwa resmi dan opini awam. Ini menimbulkan polarisasi pemahaman yang tajam di ruang publik digital (Hirschkind, 2006). Kedua, pergeseran nilai dan norma sosial yang dipicu budaya global digital, seperti promosi kebebasan individu, kesetaraan gender, dan pluralisme, yang kadang berbenturan dengan nilai tradisional syariah. Ketiga, munculnya isu-isu hukum baru seperti transaksi *fintech*, *metaverse*, dan kejahatan siber, yang belum memiliki preseden dalam kitab-kitab klasik, sehingga menuntut *ijtihad* baru yang inovatif namun tetap setia pada *maqāṣid al-sharī'ah* (Kamali, 2009). Ketiga tantangan ini bukan untuk ditakuti, melainkan ditangkap sebagai peluang untuk memperbaharui pendekatan hukum Islam secara kreatif dan bertanggung jawab.

Risiko yang harus diwaspadai dalam era ini cukup serius. Erosi kepercayaan publik terhadap otoritas keagamaan bisa terjadi jika institusi fatwa lambat merespons isu digital. Polarisasi opini keagamaan juga semakin rentan karena platform digital memperkuat ruang gema (*echo chambers*), memperbesar jurang perbedaan interpretasi di masyarakat (Sunstein, 2017). Radikalisasi daring menjadi ancaman nyata ketika narasi ekstremis menemukan ruang ekspresi bebas tanpa kontrol otoritatif. Terakhir, pelanggaran hukum digital seperti penyebaran hoaks, ujaran kebencian, dan *cybercrime* mengharuskan *qirā'ah mu'āṣirah* mampu menawarkan panduan moral dan hukum yang relevan dan solutif. Untuk itu, dibutuhkan keterlibatan aktif ulama, sarjana hukum, praktisi teknologi, dan masyarakat sipil dalam membangun *ijtihad jamā'ī* (ijtihad kolektif) yang berbasis riset interdisipliner dan nilai *maqāṣid* (Muzammil, 2023). Dengan cara ini, *qirā'ah mu'āṣirah* tidak sekadar bertahan, melainkan menjadi kekuatan pendorong transformasi sosial digital yang bermartabat.

Catatan Penutup

Menjahit hukum dengan realitas bukanlah tugas sederhana, melainkan sebuah panggilan intelektual dan spiritual untuk menjaga agar hukum Islam tetap hidup, bergerak, dan membimbing peradaban di tengah dinamika zaman. Melalui pendekatan integratif antara *uṣūl al-fiqh*, filsafat hukum, dan konteks sosial global, hukum Islam dapat diposisikan sebagai sistem nilai yang adaptif, progresif, dan tetap berakar pada prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* (An-Na'im, 2008). Pendekatan *lex socius* dan *lex rei sitae* membekali kita dengan kerangka kerja yang responsif terhadap perubahan sosial, tanpa harus melepaskan integritas normatif sumber-sumber wahyu. Dalam dunia yang penuh ketidakpastian ini, hanya hukum yang mampu berdialog dengan realitas yang akan bertahan dan relevan.

Keberhasilan gerakan ini tentu saja membutuhkan komitmen kolektif: komitmen akademisi untuk menggali khazanah *turath* secara kontekstual, komitmen praktisi hukum untuk menerjemahkan nilai-nilai *shar'ī* ke dalam produk hukum yang berkeadilan, dan komitmen masyarakat untuk menjadi subjek aktif dalam perubahan sosial yang berlandaskan nilai (Kamali, 2009; Wahyudi, 2007). Era digital dan globalisasi menawarkan tantangan sekaligus peluang. Tantangan berupa disrupsi otoritas, pergeseran nilai, serta lahirnya problematika hukum baru. Peluang berupa kemudahan kolaborasi ilmiah lintas negara, partisipasi masyarakat dalam *ijtihad* sosial, serta perluasan cakupan *maqāṣid* dalam menjawab problematika kontemporer. Di titik inilah, *qirā'ah mu'āṣirah* menemukan urgensinya: sebagai jembatan antara teks suci dan realitas hidup, antara prinsip abadi dan kebutuhan dinamis.

Masa depan hukum Islam bergantung pada keberanian kita untuk berijtihad dengan pandangan jauh ke depan, keteguhan kita menjaga *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pusat gravitasi etis, dan kerendahan hati kita untuk mendengarkan realitas sosial sebagai bagian integral dari wahyu yang berbicara melalui sejarah manusia. Menjahit hukum dengan realitas adalah kerja abadi umat yang percaya bahwa keadilan bukan sekadar impian, melainkan amanah yang harus diwujudkan.

Referensi

- al-Ghazālī, A. H. (2017). *Al-Mustasfa min Ilm al-Uṣūl* (Vol. 1). Cairo: Dar al-Thaqafah.
- An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Harvard University Press.
- Eickelman, D. F., & Anderson, J. W. (Eds.). (2003). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere* (2nd ed.). Indiana University Press.
- Glenn, H. P. (2010). *Legal Traditions of the World: Sustainable Diversity in Law* (4th ed.). Oxford University Press.
- Hallaq, W. B. (2009). *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge University Press.
- Hasbi Ash-Shiddieqy, T. M. (1975). *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hirschkind, C. (2006). *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. Columbia University Press.
- Hooker, M. B. (2008). *Indonesian Syariah: Defining a National School of Islamic Law*. ISEAS–Yusof Ishak Institute.
- Kahf, M. (1999). *The Performance of Islamic Monetary Institutions*. Islamic Research and Training Institute.
- Kamali, M. H. (2009). *Shari'ah Law: An Introduction*. Oneworld Publications.
- Muslehuddin, M., & Asmin, Y. W. (1991). *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*. Tiara Wacana Yogya.
- Muzammil, S. (2023). Phronesis dimension (Al-Syu'ūr Al-Faḍīllah) as a new manhaj of contemporary fiqh: Case study of Central MUI Fatwa No. 14 of 2021 and East Java MUI Fatwa No. 1 of 2021 on the law of AstraZeneca's COVID-19 vaccine products. *Journal of Asian Wisdom and Islamic Behavior*, 1(2), 104–119.
- Syaiful Arif. (2022). *Islam dan Pancasila Perspektif Maqashid Syari'ah*. Yogyakarta: Penerbit Cakrawala.
- Sunstein, C. R. (2017). *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*. Princeton University Press.
- Twining, W. (2009). *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*. Cambridge University Press.
- Wahyudi, Y. (2007). *Maqāṣid Shari'ah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Nawesea Press.
- Zahrah, M. A. (1958). *Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.

(2)

Moderasi Berkeadilan dan *Taisir Manhaji* dalam Fatwa

Prof. Dr. H. M. Asrorun Ni'am Sholeh, MA

Ketua Bidang Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat

Pendahuluan

Pertama, saya mengucapkan selamat atas pengukuhan sahabat dan guru saya, Kyai Shofiyullah Muzammil sebagai guru besar di Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beliau ini sosok Kyai, dapat bonus guru besar. Dan saya melihat beliau telah menjadi guru besar sebelum pengukuhan ini. *Alā kullin* selamat...

Saya berterima kasih atas kepercayaan Kyai Shofi untuk menuliskan pandangan terhadap naskah pidato guru besar beliau, yang *concern* pada isu fatwa. Beliau menjadi salah satu tokoh yang memiliki kepedulian mengenai dinamika fatwa, khususnya terkait sertifikasi produk halal, yang beberapa tahun terakhir hingga hari ini masih dilakukan konsolidasi tata kelola sertifikasi halal, termasuk fatwa halal dan standarnya.

Tulisan ini sebagai bentuk *takarrum* sekaligus *tahniah* atas pengukuhan guru besar bagi Kyai Shifiyullah. Saya telah membaca naskah pidato beliau. Saya juga mengikuti gagasan, pemikiran, dan kiprah beliau mengenai soal hukum Islam. Terlebih, beliau menjadi salah satu anggota Komisi Fatwa MUI Pusat.

Tulisan ini akan sedikit memberikan penguatan berupa catatan pinggir (*hāmish*) atas *matan* pidato guru besar kali ini, khususnya terkait dengan fatwa Majelis Ulama Indonesia. Catatan pinggir ini lebih bersifat persandingan dan penguatan, yang sebagian sumbernya saya nukil ulang dari tulisan saya sebelumnya.

Moderasi Berkeadilan

Fatwa itu memberi jalan keluar. Orang yang berfatwa menghendaki jawaban hukum untuk dijadikan pedoman. Fatwa harus fleksibel, bisa diimplementasikan. Tidak boleh ada jalan buntu. Jika ada kebuntuan, fatwa melahirkan jalan keluar. Bisa jadi

jalan keluar tersebut merupakan jalan darurat, yang bersifat temporal.

Fatwa MUI terkait dengan Astrazeneca yang melahirkan hukum *haram*- mubah bisa dipahami oleh kondisi; (i) secara bahan dan proses produksi, ia tidak memenuhi standar halal, khususnya terkait dengan adanya (*intifā' al-khinzīr wa mā tawāllada minhu*); (ii) ada kebutuhan mendesak terhadap penggunaan vaksin untuk mencegah penularan wabah covid, sementara vaksin yang telah dinyatakan halal tidak cukup untuk memenuhi kebutuhan.

Standar halal yang salah satunya larangan *intifā' al-khinzīr wa mā tawāllada minhu* itu ditetapkan dalam fatwa MUI sebagai pedoman di dalam proses sertifikasi halal produk, termasuk obat. Artinya, jika tidak sesuai standar, maka tidak bisa ditetapkan kehalalannya. Dan jika demikian, pasti tidak dapat diterbitkan Sertifikat Halal. Tidak mungkin hanya keinginan untuk menetapkan halal, dipaksa untuk mengubah standar. Itu tidak *manhajī*. Akan tetapi, bukan berarti tidak ada jalan keluar. Tetapi harus diletakkan pada tempatnya, difatwakan sesuai dengan aturan mainnya, sesuai kaedah-kaedah hukum, merujuk pada pedoman dan standar yang telah disepakati bersama.

Produk yang tidak halal dan tidak memperoleh Sertifikat Halal tidak serta merta secara absolut tidak boleh digunakan. Fatwa MUI tentang Obat dan Pengobatan¹, merinci soal zat obat dan bahan yang ditetapkan halal-haramnya, serta fatwa tentang penggunaannya, apakah boleh atau tidak. Jika ada *ḍarar*, meskipun zatnya suci, maka ia haram untuk digunakan. Sebaliknya, meskipun zatnya haram, jika

¹ Fatwa MUI Nomor 30 Tahun 2013, di antaranya menyebutkan; (i) Obat yang digunakan untuk kepentingan pengobatan wajib menggunakan bahan yang suci dan halal. (ii) Penggunaan bahan najis atau haram dalam obat-obatan hukumnya haram. (iii) Penggunaan obat yang berbahan najis atau haram untuk pengobatan hukumnya haram kecuali memenuhi syarat sebagai berikut: a. digunakan pada kondisi keterpaksaan (*al-dlarurat*), yaitu kondisi keterpaksaan yang apabila tidak dilakukan dapat mengancam jiwa manusia, atau kondisi keterdesakan yang setara dengan kondisi darurat (*al-hajat allati tanzilu manzilah al-dlarurat*), yaitu kondisi keterdesakan yang apabila tidak dilakukan maka akan dapat mengancam eksistensi jiwa manusia di kemudian hari; b. belum ditemukan bahan yang halal dan suci; dan c. adanya rekomendasi paramedis kompeten dan terpercaya bahwa tidak ada obat yang halal.

ada kebutuhan mendesak--yang secara fikih memenuhi syarat untuk disebut *ḍarūrah shar'īyyah* atau setidaknya *ḥājah shar'īyyah* yang dapat menduduki kedudukan *ḍarūrah shar'īyyah*, maka ia boleh digunakan.

Dari ini, apa yang saya sampaikan, memperkuat dan memberi garis tebal atas pandangan Prof Shofiyullah tentang fatwa MUI mengenai Vaksin Astrazeneca waktu itu, dengan radaksi beliau:

Berdasar pelacakan terhadap literatur, kini saya dapat menjelaskan mengapa hukum vaksin AztraZenica yang dikeluarkan oleh MUI Pusat mengikuti prinsip-prinsip dari 6 jenis hukum, yakni Haram-Mubah. MUI mempertahankan sikap kehati-hatian dalam situasi yang darurat, mendesak yakni menyelamatkan salah satu dari al Khamseh, yaitu nyawa.

Meskipun dalam keterdesakan dan tekanan atas bahaya yang mengancam, MUI tetap mempertahankan atas hukum keharaman babi dan turunnya (intifā' al Khinzīr Ḥarām Muṭlaq), yang telah dituliskan dalam hukum Tuhan (Lex Divine) Surat Al Baqarah (2): 173. Sikap keteguhan dalam memegang Lex Divine, menjadikan hukum tersebut tetap haram, namun karena kondisi yang sangat mendesak, dan dengan mempertimbangkan sisi fungsi dalam ilmu farmakologi dan medis, bahwa tripsin, menjadi unsur yang saat ini mampu mengikat virus yang dilemahkan, dan demi alasan khusus (lex rae sitae) perlindungan pada nyawa orang banyak, yang diamanatkan oleh syariah harus ditegakkan dan diperjuangkan, maka hukum haram, dengan dikontekskan pada dilema hidup-mati manusia, (lex socius), diberi hukum baru, yakni mubah, diperkenankan-untuk batas waktu dan kondisi tertentu, sebelum ada pengganti tripsin halal sebagai pengikat virus covid tersebut.

Kebolehan menggunakan yang haram tersebut tanpa mengubah status haramnya. Bukan berarti jika darurat, maka secara zat, yang haram dan najis berubah hukum menjadi halal dan suci. Tidak. Sebagaimana seseorang boleh mengonsumsi bangkai saat kondisi darurat, tidak dimaknai kebolehan tersebut mengubah status bangkai tersebut menjadi suci. Di sinilah sisi keadilan dalam penetapan hukum. Ini bagian dari konsistensi dalam memegang aturan keagamaan, sekalipun dibaca oleh sebagian khalayak sebagai sesuatu yang kaku. Walau demikian, fatwa memberikan jalan keluar, dengan kebolehan setelah ada pertimbangan *shar'ī*. Di sinilah sisi kemudahan yang menegaskan soal *taisir* dan fleksibilitas hukum Islam. Moderasi yang berkeadilan, tetap menempatkan sesuatu pada

tempatnyanya. Memberi jalan keluar tanpa memerkosakan hukum untuk merealisasikan kemaslahatan.

***Taisir Manhaji* dalam Berfatwa Untuk Mewujudkan Kemaslahatan**

Untuk mengoptimalkan peran fatwa dalam mewujudkan keamaslahatan publik, menghidupkan fatwa dalam kesadaran kolektif masyarakat, serta mengefektifkan proses transformasi fatwa dalam perilaku dan kebijakan publik, dibutuhkan langkah-langkah penguatan fatwa, baik pada metodologi, substansi, maupun administrasi dan advokasi fatwa.

Untuk kepentingan itu, saya merumuskan beberapa prinsip dalam penetapan fatwa, yang disebut Living Fatwa. Living Fatwa dapat dimaknai sebagai upaya menghidupkan dan menghadirkan fatwa sebagai panduan bagi masyarakat serta menjadikannya hidup dalam perilaku yang menyatu dengan denyut nadi kehidupan masyarakat. Untuk menjadikan fatwa hidup di tengah masyarakat, fatwa perlu adaptif dengan kondisi, budaya, dan termasuk madzhab keagamaan masyarakat. Fatwa merupakan produk interaksi antara mufti dengan lingkungan sosial, budaya, ekonomi, dan politik yang mengelilinginya. Fatwa harus kontekstual karena ia merupakan jawaban atas permasalahan kongkrit yang muncul di masyarakat dalam perspektif hukum Islam. Living Fatwa terdiri dari pendekatan yang Luwes, Implementatif, Visioner, Ilmiah, Nalar-kritis, dan Gerak-dinamis.

Qirā'ah mu'āṣirah yang dipaparkan Prof Shofiyullah memperkuat pentingnya pendekatan fatwa keagamaan yang luwes, implementatif, dan visioner. Namun, tetap dalam bingkai kaedah ilmiah yang bisa dipertanggungjawabkan (*taisir manhaji*). Saya kutipkan kembali tiga dari enam pendekatan LIVING, yaitu luwes, implementatif, dan visioner, yang bisa beririsan, bahkan memperkuat argumentasi tentang “*Qirā'ah mu'āṣirah*”nya Prof Shofiyullah.

1. Luwes (*murūnah*) dalam Penetapan Fatwa

Fatwa keagamaan memiliki karakter yang *murūnah* (Muhammad, 2020), luwes, lentur dan fleksibel. *Murūnah* dalam fatwa merupakan manifestasi dari prinsip “*al-yusr*” atau kemudahan yang menjadi karakter dasar dalam pensyariaan hukum (Muhammad, 2020).

Kelenturan dalam penetapan fatwa tidak berarti *tasahūlī* (menggampangkan dalam berfatwa), terlebih *taḥakkum*, (menetapkan hukum tanpa dasar ilmu). Mengingat fatwa merupakan jawaban hukum *shar’ī*, maka dalam penetapannya terikat oleh kaedah-kaedah penetapan hukum *shar’ī* yang bersifat ajeg dan harus dipedomani. Kelenturan fatwa tetap dalam koridor kaedah hukum *shar’ī*, mendasarkan diri pada metode *ijtihād* dan pedoman dalam penetapan fatwa. Ada *quyūd* dan *ḍawābiṭ* yang dipegang secara konsiten. Namun pada saat yang sama, fatwa bersifat lentur, khususnya terhadap masalah-masalah yang masuk kategori “*al-mutaḡhayyirāt*”. Dan yang paling penting, fatwa bersifat solutif.

Kelenturan fatwa memiliki basis akademik melalui berbagai kaedah fikih, di antaranya kaedah yang disampaikan Ibnu Qayyim al-Jauziyah (al-Jauziyah, 2022) yang menyatakan:

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد

Perubahan fatwa dan perbedaannya disebabkan oleh perubahan waktu, tempat, kondisi, niat dan adat istiadat.

Dalam fatwa MUI, perubahan fatwa dapat terlihat dalam berbagai fatwa yang ditetapkan, di antaranya saat menetapkan fatwa tentang Vaksin Meningitis.

Pada 2009, MUI menetapkan Fatwa Nomor 05 Tahun 2009 tentang Penggunaan Vaksin Meningitis Bagi Jemaah Haji Atau Umrah, yang isinya menetapkan hukum boleh (*mubah*) penggunaan vaksin Meningitis produksi GSK yang mempergunakan bahan dari babi dan/atau yang dalam proses pembuatannya telah terjadi persinggungan/persentuhan dengan bahan babi. khusus

untuk haji wajib dan/atau umrah wajib. Ketentuan boleh mempergunakan vaksin meningitis yang haram tersebut berlaku hanya sementara selama belum ditemukan vaksin Meningitis yang halal atau pemerintah Kerajaan Arab Saudi masih mewajibkan penggunaan vaksin tersebut bagi jamaah haji dan/atau umrah. Tahun berikutnya, 2010, setelah adanya Produk Vaksin lain yang dalam proses produksinya memenuhi standar halal, tidak bersentuhan dengan babi atau bahan yang tercemar babi dan telah melalui proses pencucian, maka MUI menetapkan fatwa Nomor 6 Tahun 2010 yang menyatakan bahwa, dari tiga jenis Vaksin Meningitis yang dilakukan pemeriksaan, ditetapkan; (i) Vaksin Mencevax™ ACW135Y hukumnya Haram; (ii) Vaksin Menveo Meningococcal dan Vaksin Meningococcal hukumnya Halal; dan (iii) Vaksin yang boleh digunakan hanyalah vaksin meningitis yang halal. Fatwa ini juga mencabut Fatwa MUI Nomor 5 Tahun 2009 yang menyatakan bahwa bagi orang yang melaksanakan haji wajib atau umrah wajib boleh menggunakan vaksin meningitis haram karena *al-ḥājah* (kebutuhan mendesak) dan “*dinyatakan tidak berlaku lagi*”.

Sementara, tidak semua perubahan kondisi dapat mengubah fatwa. Fatwa MUI tentang Vasektomi, merupakan salah satu contohnya. Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia, pada 1979 telah memfatwakan bahwa vasektomi/tubektomi hukumnya haram².

Namun, seiring dengan perkembangan teknologi, pada 2009 ada informasi ilmiah bahwa vasektomi dapat dipulihkan kembali pada situasi semula. Menyambung saluran spermatozoa (*vas deferen*) dapat dilakukan oleh ahli

² Fatwa yang ditetapkan pada 13 Juni 1979 ini diputuskan setelah membahas kertas kerja yang disusun oleh KH. Rahmatullah Siddiq, KHM. Syakir, dan KHM. Syafi'i Hadzami, yang menegaskan bahwa; (i) pemandulan dilarang oleh agama; (ii) vasektomi/tubektomi adalah salah satu bentuk pemandulan; dan (iii) di Indonesia belum dapat dibuktikan bahwa vasektomi/tubektomi dapat disambung kembali.

urologi dengan menggunakan operasi menggunakan mikroskop. Namun, kemampuan untuk dapat mempunyai anak kembali akan sangat menurun tergantung lamanya tindakan vasektomi.

Setelah dilakukan kajian secara seksama, dengan mengundang ahli urologi dan BKKBN, maka melalui forum *ijtimā' al-ulamā'* Komisi Fatwa se-Indonesia, ditetapkan bahwa praktek vasektomi hukumnya tetap haram. Salah satu pertimbangannya adalah vasektomi sebagai alat kontrasepsi KB sekarang ini dilakukan dengan memotong saluran sperma. Hal itu berakibat terjadinya kemandulan tetap. Sementara itu, upaya rekanalisasi (penyambungan kembali) tidak menjamin pulihnya tingkat kesuburan kembali yang bersangkutan. Hal yang sama ditanyakan pada 2013. Namun, belum ditemukan *illat* baru yang secara *shar'ī* dapat mengubah hukum, maka fatwa tetap diberlakukan.

2. Implementatif (*amali, tatbīqī*)

Fatwa yang ditetapkan harus dipastikan dapat terimplementasi. Karena itu sebelum fatwa ditetapkan, *mufti* harus mengenal bagaimana kondisi *mustafti* dan dampak yang ditimbulkan dalam hal implementasi fatwa.

Fatwa harus melihat realitas sosial di mana dan bagaimana fatwa diminta, dan apa dampak yang ditimbulkan jika fatwa hendak dilaksanakan. Siapa yang akan melaksanakan dan dalam konteks apa. Fatwa bukan hanya sekedar jawaban normatif keagamaan dengan pendekatan teks semata; lebih-lebih bersifat deduktif. Hal ini mengingat masalah yang difatwakan itu bersifat kongkrit, aktual, karenanya membutuhkan jawaban yang bisa diimplementasi.

Di samping mengenali konteks ruang dan waktu si *mustafti*; fatwa yang sudah ditetapkan juga harus diikhtiarkan untuk dapat diimplementasikan, baik secara langsung maupun melalui pengaturan.

Perubahan sosial sering kali menuntut adanya penyesuaian dalam hal aturan, termasuk pemahaman hukum Islam dan praktek keagamaannya. Dalam konteks fikih, ada *azimah* dan ada *rukhsah*. *Rukhsah* diberikan sebagai bentuk kemudahan agar aturan hukum Islam tetap dapat diimplementasikan, meskipun dalam kondisi yang berbeda dengan kondisi normal. Jika kondisi normal, berlaku hukum normal, yang dikenal sebagai *azimah*.

Dalam kajian hukum Islam, pertimbangan untuk mencegah ke-*mafsadah*-an itu didahulukan dari pada memperoleh kemaslahatan.³ Penetapan fatwa ini juga meneguhkan sisi fleksibilitas hukum Islam⁴. Hal ini juga didasarkan pada pendapat al-Nawawi dalam kitab *al-Majmu'* (al-Nawawi, n.d.) yang menyatakan tidak wajib *ṣalāt jum'at* bagi orang sakit, meskipun *ṣalāt jum'at*-nya orang kampung tidak sah karena jumlah jamaahnya kurang karena ketidakhadirannya.

3. Visioner (*mustaqbaliah*)

Agar fatwa dapat diterima dalam kesadaran hukum masyarakat, penetapan fatwa harus visioner dan menjangkau ke depan. Di samping berdasar pada kondisi yang bersifat empirik, fatwa juga melihat pada apa yang ditimbulkan jika fatwa tersebut dipedomani dan dipraktekkan. Karenanya dalam penetapan fatwa perlu melakukan *nazar fī ma'alat al-af'āl* (melihat pada akibat hukum).

Penetapan Fatwa harus mempertimbangkan sisi keberlakuan dan dampak yang ditimbulkan pasca keberlakuannya. Pertimbangan penetapan fatwa perlu menjangkau pada akibat yang ditimbulkan jika

³ Kaedah fiqhiyyah *dar'ul mafasid muqaddamun 'ala jalb al-mashalih*

⁴ Dalam terminologi hukum Islam dikenal kaedah hukum yang menegaskan fleksibilitas hukum Islam "la yunkaru taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-'awaid", tidak diingkari adanya perubahan hukum sebab adanya perubahan waktu, tempat, dan kondisi.

diimplementasikan; dengan mengupayakan terwujudnya kemaslahatan serta sedapat mungkin menghindarkan diri dari *mafsadah* yang ditimbulkan.

Melihat "*ma'alat al-af'āl*" meniscayakan penetapan fatwa yang dinamis (*taṭawwuri*) dan tidak statis (*ghair sukunī*). Melihat aspek *ma'alat al-af'āl* merupakan faktor yang dapat mendinamisir penetapan fatwa, baik di bidang ibadah maupun di bidang muamalah. Penggunaannya di bidang muamalah lebih dinamis mengingat prinsip dasar dalam hal muamalah adalah pendekatan rasional dan pertimbangan kemaslahatan (Ahmitu, 2012).

Teori *ma'alat al-af'āl* menuntut adanya pertimbangan tiga hal dalam penetapan fatwa; *pertama*, aktifitas perbuatan, *kedua*, kondisi "*al-wāqi*" yang melingkupi di mana perbuatan itu dilakukan serta lingkungan yang mempengaruhinya, dan *ketiga*, dampak yang ditimbulkan dari perbuatan tersebut di kemudian hari (Ahmitu, 2012). Teori *ma'alat al-af'āl* berkaitan dengan dua kaedah untuk melindungi tujuan syariah yaitu kaedah *zari'ah* dan *al-ḥiyāl al-shar'iyyah*; serta dua kaedah untuk mewujudkan keamsalahatan mukalaf, yaitu *istiḥsān* dan *murā'at al-khilāf* (Jiddiyah, 2010).

Dalam konteks *nazhar fi ma'alat al-af'al*, yang dijadikan pertimbangan bukan hanya sesuatu yang "Waqi", tetapi juga yang bersifat "mutawaqqa'" (yang akan terjadi dengan ukuran yang bersifat rasional, bukan ramalan).

Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal menjadi salah satu fatwa yang mengadaptasi teori *maalat al-af'al*. Di samping konsen terhadap komposisi dan proses produksi, Fatwa MUI mengatur soal bentuk, aroma, rasa, nama, dan gambar kemasan produk. Jika kita melihat material semata, maka fatwa tidak dapat menjangkau soal bentuk. Akan tetapi, dengan pendekatan "*ma'alat al-af'āl*", fatwa MUI menetapkan bahwa produk pangan yang menggunakan nama yang diharamkan tidak bisa ditetapkan kehalalannya.

Demikian juga produk pangan yang meterialnya halal tetapi diproduksi dalam bentuk hewan yang diharamkan misalnya. Ini untuk mencegah adanya permisifitas masyarakat terhadap sesuatu yang diharamkan. Ke depan, jika itu dibuka dan dilonggarkan, dikhawatirkan akan tidak ada lagi sensitifitas halal-haram bagi masyarakat.

Dalam Fatwa MUI Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal, bagian keempat terkait masalah Penggunaan Nama dan Bahan, dijelaskan bahwa: (i) Tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakan nama dan/atau simbol-simbol makanan/minuman yang mengarah kepada kekufuran dan kebatilan; (ii) Tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakan nama dan/atau simbol-simbol makanan/minuman yang mengarah kepada nama-nama benda/binatang yang diharamkan terutama babi dan *khamr*, kecuali yang telah mentradisi (*'urf*) dan dipastikan tidak mengandung unsur-unsur yang diharamkan seperti nama bakso, bakmi, bakwan, bakpia dan bakpao; (iii) Tidak boleh mengkonsumsi dan menggunakan bahan campuran bagi komponen makanan/minuman yang menimbulkan rasa/aroma (*flavour*) benda-benda atau binatang yang diharamkan, seperti mie instan rasa babi, , dll; dan (iv) Tidak boleh mengkonsumsi makanan/minuman yang *bacon flavour* menggunakan nama-nama makanan/minuman yang diharamkan seperti *whisky*, *brandy*, *beer*, dan lain-lain.

Terkait dalam upaya *taqnin* Fatwa, dengan langkah komuniiasi sebagai pengejawantahan paradigma simbiotik, maka fatwa ini kemudian diserap dalam regulasi, melalui Peraturan Presiden Nomor 6 Tahun 2023 tentang Sertifikasi Halal Obat, Produk Biologi, dan Alat Kesehatan yang diterbitkan pada 19 Januari 2023.

Pasal 9 Perpres ini mengatur bahwa produk harus tidak menggunakan nama yang mengarah padasesuatu yang diharamkan atau memuat pornografi serta tidak memilikikarakteristik/profil sensoris yang mengarahpada produk haram atau yang telah dinyatakan haram

berdasarkan ketetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia⁵. Di samping itu, pengemasan dan pelabelannya menjamin kehalalan dan mutu bahan kemasan yang digunakan dengan desain kemasan, tanda, simbol, logo, nama, dan gambar yang tidak menyesatkan; serta dikemas dan diberi label dengan tidak melanggar prinsip syariah Islam (Perpres No. 6 Tahun 2023, n.d.).

Pasal 6 angka (5) huruf g mengatur bahwa bahan berupa alkohol/etanol dapat digunakan selama alkohol/etanol tersebut tidak berasal dari industri *khamar* yang secara medis tidak membahayakan dan tidak disalahgunakan. Ketentuan ini merujuk pada Fatwa MUI Nomor Fatwa Noamora 4 Tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal dan Fatwa Nomor 11 Tahun 2009 tentang Hukum Alkohol.

4. Ilmiah (*manhajī*)

Bagian dari upaya menghidupkan fatwa dalam masyarakat yang terus berubah adalah memastikan penetapan fatwa didasarkan pada argumen yang berbasis akademik dan ilmiah serta menjaga integritas keilmuan.

Fatwa yang ilmiah adalah fatwa yang mengikatkan diri pada metode *ijtihad* yang *ṣaḥīḥ*, metodologis (*manhajīyah*), yang berarti bahwa cara berpikir didasarkan kepada metode yang disepakati oleh para ulama, baik ilmu tafsir, ilmu hadis, *uṣūl al-fiqh*, maupun *qawā'id fiqhiyyah*; bukan produk yang dihasilkan tanpa batasan dan tanpa aturan (*bilā hudūd wa lā dawābit*).

Fatwa ditetapkan atas kekuatan dalil dan argumen ilmiah, bukan oleh banyaknya suara. Karenanya tidak dikenal voting dalam penetapan fatwa MUI. Jika pada masalah yang sedang dibahas terdapat perbedaan

⁵ Ada dua fatwa yang terkait dengan hal ini, yaitu Fatwa Nomor 4 Tahun 2003 tentang Standardisasi Fatwa Halal dan Fatwa Nomor 44 Tahun 2020 tentang Penggunaan Nama, Bentuk, dan Kemasan Produk yang Tidak Dapat Disertifikasi Halal.

pandangan, dan tidak tercapai titik temu, maka ditunda sampai dimungkinkan terjadinya kesepakatan. Dan jika ternyata tidak dapat bersepakat, maka fatwa ditetapkan dengan menyampaikan adanya perbedaan pandangan tersebut disertai dengan penjelasan argumen masing-masing. Dalam penetapan fatwa, khususnya pada masalah aliran keagamaan, ibadah, dan pangan, menggunakan pendekatan *iḥtiyāt* (mengambil pandangan keagamaan yang paling hati-hati) serta sedapat berpegang pada prinsip *al-khurūj min al-khilāf* (mungkin keluar dari perbedaan pendapat).

Penetapan fatwa meniscayakan pandangan ahli yang memiliki kompetensi untuk memperoleh “*taṣawwur masalah*” secara utuh tentang substansi yang akan difatwakan. Fatwa produk halal menempatkan “ulama di bidang pangan” sebagai referensi utama dalam penetapan kehalalan produk. Dalam Fatwa MUI tentang Standar Sertifikasi Penyembelihan Halal (Fatwa Nomor MUI Nomor 12, 2009) misalnya, fatwa mengakomodasi perkembangan ilmiah di bidang teknologi peternakan; semisal penyembelihan mekanis dan proses *stunning* (pemingsanan) penyembelihan hewan. Fatwa tersebut menetapkan, *Stunning* (pemingsanan) untuk mempermudah proses penyembelihan hewan hukumnya boleh, dengan syarat; (i) *stunning* hanya menyebabkan hewan pingsan sementara, tidak menyebabkan kematian serta tidak menyebabkan cedera permanen; (ii) bertujuan untuk mempermudah penyembelihan; (iii) pelaksanaannya sebagai bentuk *iḥsan*, bukan untuk menyiksa hewan; (iv) peralatan *stunning* harus mampu menjamin terwujudnya ketiga syarat tersebut, serta tidak digunakan antara hewan halal dan nonhalal (babi) sebagai langkah preventif; dan (v) penetapan ketentuan *stunning*, pemilihan jenis, dan teknis pelaksanaannya harus di bawah pengawasan ahli yang menjamin terwujudnya keempat syarat yang ada (Fatwa Nomor MUI Nomor 12, 2009). Salah satu pertimbangan

penyembelihan dengan menggunakan *stunning* adalah aturan mengenai *animal welfare*. Dalam fatwa, prinsip *animal welfare* dikontekstualisasi dengan perspektif *ihsan* dalam proses penyembelihan. Syarat dan kondisinya dioperasionalkan sesuai dengan disiplin keilmuan yang memiliki keahlian.

Dalam proses sertifikasi halal di Indonesia, keberadaan auditor halal yang dimiliki oleh Lembaga Pemeriksa Halal, yang berasal dari ahli di bidang pangan dan ilmu terapan lainnya, merupakan “mata” dan “telinga” dalam penetapan fatwa, berfungsi mengoperasionalkan fatwa tentang standar halal, untuk memastikan bahwa komposisi dan proses produksi pangan sesuai dengan standar halal. Fatwa MUI dihidupkan dalam bentuk kebijakan publik dalam penyelenggaraan sertifikasi halal, melalui Undang-Undang dan peraturan pelaksanaan turunannya, seperti Peraturan Presiden Republik Indonesianomor 6 Tahun 2023 tentang Sertifikasi Halal Obat, Produk Biologi, dan Alat Kesehatan (Perpres No. 6 Tahun 2023). Salah satu kriteria yang harus dipenuhi dalam cara pembuatan produk yang halal adalah tidak menggunakan nama yang mengarah pada sesuatu yang diharamkan atau memuat pornografi, serta tidak memiliki karakteristik/profil sensoris yang mengarah pada produk haram atau yang telah dinyatakan haram berdasarkan fatwa Majelis Ulama Indonesia (Perpres No. 6 Tahun 2023).

Akhirnya, selamat atas pengukuhanannya. Semoga semakin manfaat untuk umat

Wallahu A’lam bi al-Shawab.

Referensi

Ahmitu, Y. A. (2012). *Mabda' I'tibar al-Ma'al fi al-Bahts al-Fiqhi*.

Markaz Nama li al-Buhuts wa al-Dirasat.

al-Jauziyah, I. Q. (2022). *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Alamin*, Juz

4. Dar Ibnu al-Jauziyyah.

al-Nawawi, I. (n.d.). *al-Majmu' syarh al-muhadzdzab*, Juz 4.

Fatwa Nomor 12, 2009.

Jiddiyah, U. (2010). *Ashl I'tibar al-Ma'al Bain al-Nazhariyah wa al-Tathbiq*. Dar Ibn Hazm.

Muhammad, H. M. A. R. (2020). Murunat al-Fatwa fi al-Syariah al-Islamiyyah: Dar al-Ifta al-Mushriyyah Anmudzajan. *Majalah Al-Buhuts Al-Fiqhiyyah Wa Al-Qanuniyyah*, 35(1), 357–433.

Perpres No. 6 Tahun 2023.

(3)

***Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*, Filsafat Kontemporer dan
Tawaran Kiai Shofiyullah Muzammil**

Dr. KH. Aguk Irawan MN

Tokoh Agama, Penulis, dan Sastrawan Berkebangsaan Indonesia

Bismillahirrahmanirrahim.

Alhamdulillah wa ba'da. Tentu, pertama kami mengucapkan *Alfu Mabruk* kepada sahabat dan senior kami KH. Shofiyullah Muzammil atas capaian akademik tertingginya (guru besar) pada bidang Filsafat Hukum Islam di Universitas UIN Sunan Kalijaga, dengan pengambilan bidang takhasus, *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*: Mempertemukan *Uṣūl al-Fiqh* dengan Filsafat Hukum dalam diskursus Hukum Kontemporer. Sebuah tema yang visioner dan amat dibutuhkan umat pada konteks hari ini dan yang akan datang. Semoga ilmu dan pengabdianya pada umat menjadikan jariah dunia akhirat. Amin

Membaca prolog pidato guru besarnya yang terlampir dalam buku ini, dengan menyuguhkan fatwa MUI terkait penggunaan vaksin AstraZenaca pada era pandemi saat itu, saya, secara pribadi baru menyadari, ternyata ada musykil serius disana, apalagi jika keputusan Komisi fatwa DPP MUI ini dihadapkan dengan keputusan lembaga lain, seperti Lembaga Bahsul Masail (LBM) PWNU Jawa-Timur. Maka tawaran dengan pembacaan baru (*Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*), bukan lagi kebutuhan hari ini, tapi juga keniscayaan.

Untuk tahu sedikit lebih gamblang, kenapa ketika kita menemukan persoalan baru, perlu juga pendekatan (pembacaan) baru (kontemporer), sebagaimana yang ditawarkan oleh Kiai Shofiyullah dan sekarang sudah dikukuhkan guru besar ini, karena memang disana ada persoalan krusial. Pertama, tentu saja apa yang difatwakan MUI Pusat ambigu, *haram-mubah*. Haram tetapi boleh digunakan. Sementara dari LBM-PWNU Jatim halal, dan tentu saja boleh digunakan. Padahal secara prosedur ilmiah sudah sama-sama memenuhi syarat akademik, atau dalam pandangan filsuf-

kontemporer: Charles Pierce sudah sama-sama melakukan *inquiry-investigation*, tetapi hasilnya bisa berbeda.

Uniknya bagi keduanya, ada dua titik temu: keduanya tak menampik jika dalam AstraZeneca ada kandungan pankreas (tripsin) babi, dan boleh digunakan. Tetapi sudut pandang soal tripsin ini adalah apakah termasuk haram *-li zatih-*, yaitu keharaman yang sejak semula ditentukan *syar'i*, atau bukan? Ini yang menjadi pemicu berbedanya kesimpulan hukum.

Tentu saja sekilas, bagi MUI Pusat, sebagaimana fikih pada umumnya, semua kandungan yang berasal dari babi adalah mutlak haram penggunaannya, kecuali jika ada proses *istiḥālah*: Hilangnya kandungan babi seluruhnya dan telah berubah wujud secara alamiah, sebagaimana yang tersirat dalam kitab fikih dasar Mazhab Imam Ḥanafi: *Rādd al-Mukhtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*. Begitu juga Mazhab Imam Shāfi'ī pada kitab *Sharḥ al-Muḥadhdhab*.

Sekarang pertanyaannya adalah apakah perubahan dari bahan baku pankreas babi menjadi tripsin, lalu dilarutkan dengan kode getik yang hanya 10 mililiter dan telah berubah ini terjadi secara alami atau kimiawi? Disinilah letak masalahnya. Sebagian besar pemegang otoritas pemegang fatwa di Timur Tengah, seperti al-Azhar Mesir, Uni Emirat Arab dan lainnya menganggap halal, karena perubahan tersebut dianggap alami. Tetapi bagi sebagian bersikukuh adalah rekayasa dan kimiawi, maka tetap haram.

Sekali lagi, meski hasil akhir keduanya menyimpulkan vaksin astraZeneca boleh digunakan, tetapi dengan adanya kata haram ini akan menjadi beban yang amat berat bagi sebagian besar masyarakat muslim, terutama muslim urban. Kelompok yang satu merasa akan memasukkan barang haram ke tubuhnya, meski boleh karena kondisi darurat (*al-mashaqat tajlibu al-taisir*). Sementara yang satu merasa halal, dan tentu saja tidak masalah masuk tubuh. Itulah salah satu sebabnya, kenapa tiap produk hukum itu seharusnya tidak hanya dilihat dari sebuah proses metodologis, tapi juga dampak psikologis-sosiologis?

Karena "konsumen" fatwa adalah masyarakat luas, dengan berbagai macam latar belakang sosial-kultural dan pendidikannya. Melihat dampak kata (teks) dari sisi psikologis ini, jauh hari kita

sudah diingatkan oleh Schleirmacher dalam teori hermenutika psikologisnya. Menurutnya, tiap kata (teks) selain bermakna secara gramatikal, juga bermakna secara psikologi, dan kaitannya dengan psikologis ini, tiap kata (teks) berdampak lebih serius dan lebih besar (Hermeneutics and Criticism, h.27).

Sekali lagi, tentu saja, penyebutan kata haram oleh MUI, itu akan sangat membekas bagi ingatan publik, daripada mencoba memahami soal "*istiḥālah*" dari pankreas babi menjadi tripsin lalu dilarutkan dengan kode getik yang hanya 10 mili, kemudian zat yang semula najis atau haram bisa menjadi suci atau halal. Jadi MUI versus PWNU ini saat itu tentu membawa masalah baru: polarisasi antara kelompok vaksin halal dan haram. Masalah ini bisa berbuntut ke ranah isu politik-bisnis-vaksinnya, dan sekitarnya.

Jadi, dalam kontesk itulah sumbangan pemikiran Kiai Shofiyullah Muzammil amat penting ada di tengah kita, terutama untuk, para tokoh agama, supaya lebih arif dalam mengambil sikap, sebab setiap prodak hukum dampaknya luas, terutama dari sisi prosedur-ilmiah dan dampak psikologi-sosial, di tengah krisis kesehatan, ekonomi dan politik.

Memecah "Batu" Kejumudan

Tidak berlebihan jika pengambilan spesifikasi *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*: Mempertemukan *Uṣūl al-Fiqh* dengan Filsafat Hukum dalam diskursus Hukum Kontemporer ini, Kiai Shofiyullah ibarat sedang memecah batu kejumudan. Sebab tak dipungkiri, masih amat banyak, bahkan nyaman, para aktifis hukum Islam ada dalam kekangan teks (*turath*) dengan perspektif masa lalu dan terlanjur menjadi sebuah mimpi yang paling buruk; kejumudan berpikir, kejumudan bertindak, kejumudan beragama, dan kejumudan lainnya, sehingga orang jadi enggan, bahkan mungkin 'tak sudi' menerima filsafat kontemporer sebagai realitas keilmuan yang begitu pesat, terutama di Eropa dan Amerika.

Bahkan, ada yang menganggap bahwa pembacaan yang tekstualis yang ada di abad pertengahan diklaim secara mutlak sebagai jalan menuju kebaikan dan kebenaran atas nama Tuhan. Sungguh, di tengah majemuknya filsafat postmodernisme, yang

telah mengangkat dunia Barat (Amerika) telah setapak lebih maju dan beradab. Mayoritas dari kita masih nampak begitu limbung dan linglung, karena diam-diam telah menyimpan teologi, *truth-claim* sebagai daya pikat yang magis untuk Islam kita. Islam, yang sebenarnya adalah *rahmatan li al-‘ālamīn*.

Maka melalui pembacaan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* yang ditawarkan Kiai Shofiyullah, kita patut berterimakasih misalnya kepada Lieven Boeve dalam "*The Particularity of Religious Truth Claims*", atau patut bersyukur bertemu dengan teori investigasi-kebenaran model Charles Peirce dalam "*How I Make our Ideas Clear*" juga pada Talal As'ad dalam "*Genealogies of Religion*". Karena disitulah mayoritas dari kita seperti sedang bercermin dan melihat rupa buruk kita: yaitu apriori dan terkungkung oleh dogma abad pertengahan, persis seperti kebanyakan orang Barat-Kristiani hidup di abad Medieval.

Contoh sikap apriori ini dalam bahasa Charles Peirce, punya alasannya sendiri, yaitu karena mereka malas melakukan prosedur ilmiah (rasional) dalam filsafat kontemporer atas segala tindakan dan keyakinannya. Peirce mengklasifikasikan mereka sebagai orang yang keras bagai batu (jumud), padahal sebagai metode, 'a *priori*' dituntut menghadirkan rasionalitas (Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*. New York; Macmillan Publishing Co. Inc. 1981, hal. 40).

Sementara Talal As'ad, metengarai; bahwa pembacaan teks dengan hanya merujuk pada waktu masa lalu, karena mereka tidak mencoba membuka diri untuk dinamis dan terlibat di luar dunianya, jadi formulasi pemaknaan terhadap kebenaran yang sangat subyektif dan fanatik itu harus diatasi dengan pembacaan kontemporer, dalam istilah Kiai Shofiyullah adalah *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* Karena menurutnya, pemaknaan agama sejatinya bersifat '*spatio-temporal*'. (Talal As'ad, *Genealogies of Religion* (London; The John Hopkins University Press, 1993, hal. 53)

Selain dialektika antropologi model Talal. Lieven Boeve mencoba mencari solusi dari ruang buntu itu. Teori '*deficit of truth*' ia gunakan untuk memeriksa kebenaran-kebenaran partikular yang terdapat pada kelompok pemeluk agama-agama. Menurutny,

setiap agama menyimpan kebenaran yang partikular, dan kebenaran universal terdapat pada kesatu-paduan (contingent) dari masing-masing kebenaran tersebut. Apabila satu agama menganggap dirinya sendiri sebagai pemegang kebenaran secara mutlak, maka saat itulah defisit kebenaran terjadi.

Menurutnya lagi, tidak boleh tidak, sejarah kebenaran teologis harus selalu diperiksa ulang dan dilakukan rekontekstualisasi (*recontextualization*), hingga betul-betul menjadi lebih terpercaya. (Lieven Boeve, “*The Particularity of Religious Truth Claims: How to Deal With It In A So-Called Post-Modern Context*”, dalam *Truth: Interdisciplinary Dialogues In A Pluralist Age*, editor. Christine Helmer dan Kristin De Troyer, Peeters: Leuven-Paris-Dudley, 2003, hal.193).

Barangkali analisa ini bisa kita gunakan pada ranah yang lebih mikro, yaitu kelompok pemeluk Islam mayoritas di Indonesia, terutama dari kalangan pesantren. Sebab, *Qirā’ah Mu’āṣirah fī al-Aḥkām* berarti mengenal filsafat kontemporer, yang itu berarti mengenal dan melihat proses dengan jelas tarik-menarik kepentingan dan pemaknaan teks, antara hasrat agama sebagai realitas (teks) atau hasrat pemikiran agama, yang cenderung memihak pada suatu konteks dan logika zamannya. Filsafat kontemporer akan metengahkan mana sesungguhnya realitas atau teks dan mana pengaruh dari luar? Sehingga cerita kejumudan demi kejumudan berangsur pudar dan tercerahkan.

Kerja-kerja intelektual seperti itulah yang sudah dilakukan oleh Syahrul, Khalil Abdul Karim, Nashr Hamid Abu Zaid, Mohammed Arkoun, Fattima Mernisi, Abdullahi Ahmed An-Naim, Sayyid Qummi dan Said Al-Asymawi dalam memahami teks dan hukum Islam. Cendekiawan kondang Hasan Hanafi, menyebut mereka sebagai orang-orang yang tercerahkan oleh peradaban Barat (Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Mishriyyah, tt, hal. 275).

Karena, problem besar di abad ini yang masih sering mencuat di dunia Islam adalah persoalan identifikasi, antara orisinalitas dan modernitas (*al-Aṣālah wa al-Mu’āṣirah*). Misalnya pada diskursus “demokrasi”, persoalan yang sering mencuat adalah pertanyaan

seputar, apakah ia benih dari tradisi Islam (Arab) atau dari tradisi Barat yang sekuler, (representatif dari modernitas)? Masing-masing punya argumentasi sendiri. Bagi Hasan Hanafi, wacana revitalisasi agama (*al-Ishlāh al-Dīnī*) yang berkembang sekarang ini, secara mayoritas masih saja bersifat jumud, dan masih mengarah mencari apa yang orang sebut dengan 'orisinil' itu.

Karena itu Hasan Hanafi menyatakan, diskursus 'orisinalitas' dengan meninggalkan modernitas menurutnya adalah suatu kemustahilan, begitu sebaliknya. Karenanya ia mengkritik kelompok fundamentalisme yang cenderung mencari "orisinil" dengan mengabaikan sesuatu yang baru, atau datang kemudian (posmodernitas). Menurut sikap seperti itu cenderung mengabaikan "realitas", dan terlampau apriori serta bangga dengan kegemilangan masa lampau (Fakhr bi al-Tārikh al-Qadīm). Sebaliknya, bagi pemuja modernitas, ia juga mengkritik, kecenderungan seperti itu berlebihan, sebab bagaimanapun, babak baru (*al-Judhūriyah al-Mubkirah*) tak akan lahir tanpa masa lalu "orisinalitas." (Hassan Hanafi, *Fī Fikrinā al-Mu'āṣir*, (Beirut: Dar al-Tanwir, 1981, hal. 49-50)

Bagi yang jumud (fundamentalisme), 'yang orisinil' akan terus sebagaimana bentuk asal, dan tak boleh berubah, bahkan 'esensi'nya pun tak bisa fleksibel. Karenanya, respon mereka terhadap modernitas sangat negatif. Namun, di tengah kubu itu ada yang memahami bahwa 'orisinil' itu ada, tetapi ia boleh berubah, bahkan harus berubah, agar tak menghalangi –secara interaktif—dengan modernitas (Hassan Hanafi, *Fī Fikrinā al-Mu'āṣir*, (Beirut: Dar al-Tanwir, 1981 hal. 49-50).

Salah satu tokoh yang berada di kubu ini adalah Khalil Abdul karim. Misalnya, konsep syura yang ada dalam dunia Islam (Arab) dengan demokrasi-ala Barat, adalah suatu contoh kongkrit apa yang disebut orang dengan kontak peradaban simbiosis-mutualisme antara 'orisinilitas' (Arab/Islam) dan 'modernitas' (Barat).

Khalil menyebut konsep syura merupakan sistem masyarakat madani (civil society), karena berkaitan erat dengan tatanan perpolitikan suatu bangsa, yang kelak terkait erat dengan demokrasi. Ia juga termasuk persoalan-persoalan dunia

sebagaimana interaksi jual-beli (*bai'*), persewaan, akad *muzāra'ah*, bercocok tanam, dan akad *mushaqqah*, serta persoalan lain. Dengan kata lain, konsep syura ini merupakan sistem masyarakat madani yang didasarkan pada perundang-undangan Islam (*syari'ah Islamiyyah*), baik dari teks Al-Qur'an maupun hadis. (Khalil Abdul Karim, *Al-Islam baina ad-Daulah Diniyah wa al-Madaniyah.*, hal. 133). Khalil, adalah salah satu ulama Islam yang bisa menjelaskan itu dengan prosedural ilmiah, karena ia tahu bagaimana memerlakukan teks dan konteks itu. Itulah hasil perjumpaannya dengan metedologi Barat (Amerika).

Salah satu karya monumentalnya adalah buku: "*Judhūr al-Tarīkhiyah li al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*" (Akar Sejarah Syari'ah Islam). Dalam buku ini, Khalil mencerminkan sikapnya terhadap tiga hal sekaligus, yaitu keyakinannya, pandangannya dan rekontruksi pemikiran terhadap fenomena kekinian dan terhadap masa lalu. Berangkat dari keyakinannya ia melihat fenomena kekinian yang berkembang di kalangan masyarakat muslim dalam melihat Islam. Sebab adanya kecenderungan dari sebagian besar masyarakat tersebut untuk mengidolakan masa lampau, terutama masa kenabian dan kekhalifan pertama, maka ia menguji dan menginvestigasi secara antroplogogis masyarakat pada masa tersebut. Khalil tidak hanya berhenti di era itu, akan tetapi juga berusaha membuktikan bahwa era tersebut pada dasarnya merupakan perpanjangan dari era sebelumnya.

Sebagaimana juga yang tertuang dalam bukunya: "*al-Usūs al-Fikriyah li Islām Yasar*" (Dasar Manifesto Kiri Islam), Khalil juga punya beberapa prinsip yang dipegangnya. Pertama: Historisitas teks-teks suci, semua orang yang mengucapkan dua kalimat syahadat adalah sebagai Muslim, meskipun misalnya dalam keadaan terpaksa. Kedua, Kekhalifan merupakan jabatan yang bersifat sipil-politik, semua orang selain Nabi banyak kekhilafannya. Sehingga dapat dikritik, karena mereka hanya manusia biasa. Islam agama inklusif, dan agama merupakan revolusi terhadap keyakinan-keyakinan yang keliru, situasi-situasi sosial yang rusak dan eksploitatif.

Perinsip-perinsipnya tidak hanya berseberangan dengan kelompok-kelompok fundamentalis Mesir— yang berkeinginan menjadikan Mesir sebagai Negara Islam (dengan sistim kekhalifahan)— akan tetapi, juga berseberangan dengan kelompok ortodoks yang sangat dominan di negeri itu. Melalui prinsip-prinsip ini ia mencoba menunjukkan kebenaran keyakinannya dan kekeliruan kelompok-kelompok tersebut. Upaya tersebut ia lakukan dengan jalan mengkaji era awal, yaitu kenabian, dan kekhilafan pertama di satu sisi dan era sebelum kenabian di sisi lain.

Maka dalam terma itulah tawaran Kiai Shofiyullah ini benar-benar hadir sebagai pencerahan dan mungkin penegasan kembali untuk solusi masa depan hukum islam. Dalam kesempatan ini, saya juga ingin mengambil sikap atas banyaknya kritikan yang sering kita dengar, katanya: "Hari ini kita surplus guru besar, tetapi minus ilmu pengetahuan." Kritik ini mungkin ada benarnya, tetapi tidak berlaku pada Kiai Shofiyullah Muzammil. *Wallāhu'alam bi al-ṣawāb*.

(4)

Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām: Tawaran Pembacaan Baru dalam Fikih Kontemporer

Dr. Abdul Wahab Ahmad, S.H.I., M.H.I.

Dosen Pasca Sarjana UIN KHAS Jember

Pengurus Idarah Aliyah JATMAN

Sekretaris Umum MUI Jember

Pengasuh Pondok Pesantren Mahfilud Duror 1 Jember

Pendahuluan

Dalam diskursus hukum Islam kontemporer, kebutuhan untuk menghadirkan pendekatan baru yang lebih adaptif terhadap perkembangan zaman menjadi sebuah keniscayaan. Al-Qur'an dan hadis selaku sumber utama hukum Islam sudah selesai 14 abad yang lalu dan tidak mungkin mengalami penambahan, akan tetapi problem empiris umat islam terus bermunculan tanpa mengenal akhir. Berbagai hal yang terjadi di masa kontemporer sama sekali tidak disinggung oleh para *fuqahā'* di era sebelumnya.

Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag adalah salah satu pemikir yang menanggapi kegelisahan tersebut dengan menulis berbagai artikel yang bertemakan pembaruan hukum Islam. Di antara tulisannya adalah *Maqāṣidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī-Qur'anī into Contemporary Context*, *Uṣūl al-Fiqh Integratif-Humanis: Sebuah Rekonstruksi Metodologis*, *Indonesian Maqāṣid al-Sharī'ah: A Study of Yudian Wahyudi's Thought*, dan banyak lainnya yang mempunyai benang merah yang sama, yakni menyuarakan pentingnya pembacaan baru terhadap tafsir yang ada sehingga mempunyai daya adaptasi yang lebih tinggi.

Pada titik kematangannya Prof. Shofiyullah kemudian menawarkan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* yang merupakan salah satu tawaran teoritis untuk menjawab tantangan tersebut. Ia mengajukan metode pembacaan baru terhadap hukum Islam dengan mengintegrasikan prinsip-prinsip klasik *uṣūl al-fiqh* dengan kerangka filsafat hukum modern. Pendekatan ini berangkat dari kesadaran bahwa realitas sosial umat Islam kini jauh lebih kompleks dibandingkan masa lalu, sehingga diperlukan metode pembacaan

hukum yang tidak hanya tekstual, melainkan juga kontekstual, filosofis, dan kritis.

Epistemologi Pemikiran: Dialog antara Akal dan Wahyu

Landasan epistemologis *Qirā'ah Mu'āṣirah* diawali dengan telaah terhadap teori hukum alam (*natural law theory*) yang dikembangkan oleh Thomas Aquinas. Aquinas membagi hukum ke dalam empat kategori, yaitu *lex aeterna* (hukum abadi Tuhan), *lex divina* (hukum wahyu), *lex naturalis* (hukum alam), dan *lex humana* (hukum buatan manusia). Prof. Shofiyullah memandang bahwa sistem kategorisasi ini memiliki korespondensi dengan filsafat hukum Islam, khususnya dalam hal peletakan wahyu sebagai sumber utama hukum. Dalam tradisi Islam, posisi Al-Qur'an sebagai sumber hukum tertinggi diakui mutlak sebagaimana *lex divina* dalam pandangan Aquinas. Paradigma ini penting dipertahankan agar wibawa hukum Islam tidak tereduksi. Namun demikian, akal manusia tetap harus diberi ruang untuk memahami dan merasionalisasi wahyu meskipun wahyu memiliki otoritas epistemologis yang tidak dapat digantikan oleh rasio semata, seperti ditegaskan oleh al-Shāṭibī dalam mukaddimah *Muwāfaqat*-nya.

Pemikiran ini memperkuat argumentasi Prof. Shofiyullah dalam membangun metodologi yang menggabungkan kekuatan teks suci dan akal sehat. Ia berusaha menghindari dualisme antara wahyu dan akal sekaligus berupaya membangun sinergi yang produktif antara keduanya untuk merumuskan hukum Islam yang relevan bagi konteks modern.

Tawaran Teoretis: Enam Pilar Sumber Hukum

Salah satu kontribusi teoretis penting Prof. Shofiyullah adalah pengembangan enam pilar sumber hukum: *lex aeterna*, *lex divina*, *lex naturalis*, *lex humana*, *lex socius*, dan *lex rae sitae*. Dalam hal ini, ia melanjutkan tradisi klasifikasi hukum Thomas Aquinas, namun memperkaya dengan memasukkan dua faktor pelengkap, yakni faktor sosial (*lex socius*) dan kondisi lokal yang spesifik (*lex rae sitae*). Kehadiran dua unsur baru ini menunjukkan bahwa hukum Islam, dalam aplikasinya, tidak hanya harus memperhatikan prinsip

universal, tetapi juga dinamika sosial dan kontekstualitas ruang-tempat.

Pemikiran ini memperlihatkan kesinambungan sekaligus pembaruan dari gagasan *maqāṣid al-sharī'ah* yang dikembangkan oleh al-Shāṭibī. Jika al-Shāṭibī telah berhasil mengembangkan *maqāṣid al-sharī'ah* dari sekedar kesimpulan induktif dari banyak teks hukum yang partikular menuju prinsip hukum yang dapat diaplikasikan secara deduktif, maka Prof. Shofiyullah dalam hal ini telah menambah variabel baru dengan menjadikan dinamika sosial dan kondisi lokal sebagai bagian dari struktur hukum itu sendiri. Inovasi ini membuka jalan bagi fikih yang lebih adaptif, humanistik, dan relevan dengan kebutuhan riil umat.

Memang, tidak dapat diklaim bahwa variabel ini merupakan hal yang betul-betul baru dalam wacana usul fikih. Ibnu Qayyim dalam karyanya yang berjudul *I'lām al-Muwaqqi'in* telah membuat satu bab khusus yang membahas tentang keniscayaan perubahan fatwa (*taghayyur al-fatwa*) yang disebabkan oleh perubahan zaman, tempat, kondisi, niat pelaku dan kebiasaan setempat. Fatwa dalam hal ini adalah putusan fikih spesifik yang terikat dengan *lex rae sitae* dan *lex socius*. Hanya saja, tawaran konseptual Prof. Shofiyullah memudahkan para pengkaji agar dapat membaca fenomena fikih secara lebih komprehensif, terutama bagi mereka yang menggunakan klasifikasi hukum Thomas Aquinas dan pendekatan *maqāṣidī*.

Aplikasi Praktis: Studi Kasus Fatwa Vaksin AstraZeneca

Untuk mengilustrasikan pendekatan ini, Prof. Shofiyullah menganalisis Fatwa MUI No. 14 Tahun 2021 tentang vaksin AstraZeneca. Dalam fatwa tersebut, penggunaan vaksin yang mengandung unsur tripsin dari babi dinyatakan tetap haram menurut *lex divina*, namun diperbolehkan (*mubah*) dalam kondisi darurat berdasarkan prinsip perlindungan jiwa (*ḥifz al-nafs*) yang merupakan bagian dari *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan memasukkan pertimbangan kondisi darurat (*lex rae sitae*) dan maslahat sosial (*lex socius*), fatwa ini menjadi contoh konkret bagaimana prinsip hukum

Islam dapat diterapkan secara kontekstual tanpa kehilangan integritasnya.

Analisis ini menunjukkan keunggulan metodologi *Qirā'ah Mu'āṣirah*, yang tidak hanya berpijak pada kaidah normatif, tetapi juga mempertimbangkan realitas empiris dan kebutuhan umat secara lebih luas. Dalam pendekatan ini, hukum tidak lagi dipahami secara statis, melainkan dinamis dan adaptif terhadap perubahan zaman.

Perbandingan dengan Pemikir Sebelumnya

Dibandingkan dengan Muhammad Shahrūr, yang juga menawarkan pendekatan pembacaan baru terhadap Al-Qur'an, Prof. Shofiyullah mengambil sikap yang lebih moderat. Jika Shahrūr seringkali dianggap terlalu liberal dalam menafsirkan teks, bahkan sampai menimbulkan kontroversi terkait dekonstruksi makna ayat-ayat syariat, Prof. Shofiyullah tetap menjaga otoritas teks wahyu sebagai batas interpretasi. Beliau menggunakan pendekatan hermeneutik yang kritis, namun tetap dalam koridor keimanan dan kesetiaan kepada prinsip dasar syariat.

Dengan demikian, pemikiran Prof. Shofiyullah dapat diposisikan sebagai jalan tengah antara konservatisme tekstual dan liberalisme interpretatif. Ia menawarkan sebuah metodologi baru yang tetap berpegang pada prinsip keilahian wahyu sambil membuka ruang luas bagi kontekstualisasi hukum dalam realitas sosial modern.

Penutup

Melalui konsep *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*, Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. telah memberikan kontribusi besar bagi pengembangan fikih Islam kontemporer. Ia memperkaya wacana hukum Islam dengan metodologi integratif yang menggabungkan kekuatan wahyu, rasio, *maqāṣid al-sharī'ah*, dan sensitivitas terhadap konteks sosial. Gagasannya membuka peluang besar bagi pengembangan hukum Islam yang aplikatif, relevan, dan tetap *istiqāmah* dengan prinsip Ilahi. Karya beliau layak menjadi rujukan utama bagi para pemikir, akademisi, dan praktisi hukum

Islam yang berupaya menjawab tantangan zaman modern tanpa harus mengorbankan integritas syariat.

(5)
**Kontekstualisasi Hukum Islam: Analisis Pemikiran
Shofiyullah Muzammil untuk Indonesia**

Dr. Abdul Gaffar Karim, M.A.
Ketua Dept. Politik dan Pemerintahan
Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik UGM

Pendahuluan

Saya membaca naskah pidato pengukuhan Prof. Shofiyullah Muzammil dengan penuh minat. Banyak ulasan menarik dan menantang yang tersaji di dalamnya. Tulisan ini adalah upaya untuk mencatat pikiran yang muncul ketika saya membaca naskah pidato itu, dan menandai sumbangsih utamanya bagi pemikiran dan langkah politik di Indonesia. Dalam tulisan ini, saya mengeksplorasi kontribusi pemikiran Prof. Shofi dalam bidang *uṣūl al-dīn*, khususnya melalui konsep “*Qirā’ah Mu’āṣirah fī al-Aḥkām*” yang diadopsi. Pendekatan hermeneutika hukum Islam yang dia tawarkan menggabungkan tradisi *uṣul al-fiqh* dengan filsafat hukum modern, membuka peluang besar untuk pengembangan hukum yang lebih aplikatif dan responsif terhadap dinamika zaman. Saya akan membahas bagaimana integrasi epistemologi yang dilakukan Prof. Shofi, yang menyatukan pemikiran Thomas Aquinas dengan teori *maqāṣid al-sharī’ah* dari al-Ghazālī dan al-Shāṭibī, serta penambahan sumber hukum seperti *lex socius* dan *lex rei sitae*, memberikan kontribusi signifikan dalam diskursus hukum kontemporer.

Selain itu, saya juga menyoroti peluang pengembangan gagasan Prof. Shofi dalam berbagai isu kontemporer, dialog interdisipliner, penguatan hukum nasional, dan pendidikan hukum. Saya menilai implikasi pemikiran ini dari sudut pandang demokrasi dan keadilan, berdasarkan perspektif analisis kuasa dalam ilmu politik yang saya tekuni. Menurut saya, pendekatan kontekstual ini memungkinkan hukum Islam untuk lebih inklusif dan relevan dengan kondisi masyarakat Indonesia yang majemuk.

Di bagian akhir, saya akan menyertakan catatan kritis untuk mengidentifikasi potensi ambivalensi otoritas, keterbatasan filosofis, dan representasi minoritas dalam implementasi gagasan ini. Sebagai *disclaimer*, ingin saya tekankan bahwa tulisan ini bukanlah ulasan akademis. Saya hanya membuat catatan cepat berdasarkan kesan saat membaca naskah pidato Prof. Shofi.

Kontribusi Utama

Naskah pidato itu menyoroti konsep *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*, bahkan menjadikannya sebagai judul utama. Konsep ini merupakan pendekatan hermeneutika hukum Islam yang menggabungkan tradisi *uṣul al-fiqh* dengan filsafat hukum modern. Melalui pendekatan ini, Prof. Shofi berusaha untuk membaca hukum Islam dengan cara yang lebih relevan dan kontekstual sesuai dengan dinamika zaman.

Salah satu kontribusi utama alur berpikir ini adalah integrasi epistemologi yang menyatukan pemikiran Thomas Aquinas tentang hukum alam dan *lex divina* dengan teori *maqāṣid al-sharī'ah* dari al-Ghazālī dan al-Shāṭibī. Thomas Aquinas, dengan konsep hukum alamnya, menekankan bahwa hukum Tuhan (*lex divina*) adalah sumber hukum yang mutlak dan tidak dapat digugat. Prof. Shofi mengadopsi prinsip ini dan menggabungkannya dengan teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang menekankan tujuan syariah dalam melindungi lima hal pokok: agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal.

Naskah pidato tersebut juga memperluas kerangka sumber hukum Islam dengan menambahkan *lex socius* (hukum sosial) dan *lex rei sitae* (hukum konteks situasional). *Lex socius* menekankan pentingnya mempertimbangkan aspek sosial dalam penetapan hukum, sementara *lex rei sitae* mengakui bahwa kondisi khusus memiliki norma hukum yang harus dihormati. Dengan demikian, Prof. Shofi melengkapi kerangka sumber hukum Islam yang sebelumnya hanya terdiri dari *lex aeterna*, *lex divina*, *lex natura*, dan *lex humana*.

Aplikasi kontekstual dari pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* ditunjukkan melalui analisis kasus fatwa MUI tentang vaksin AstraZeneca. Dalam situasi darurat seperti pandemi COVID-19, MUI

menetapkan hukum haram-mubah untuk vaksin yang mengandung tripsin dari babi. Meskipun hukum Tuhan (*lex divina*) menetapkan keharaman babi, kondisi darurat yang mengancam nyawa manusia (*lex socius*) memungkinkan penetapan hukum *mubah* untuk sementara waktu. Pendekatan ini menunjukkan peluang fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi situasi darurat tanpa kehilangan prinsip dasarnya.

Dengan kontribusi pemikiran ini, Prof. Shofi menawarkan terobosan akademis yang relevan untuk menjawab tantangan hukum Islam di era kontemporer. Pendekatan hermeneutika yang dia tawarkan memungkinkan hukum Islam untuk lebih aplikatif, inovatif, dan responsif terhadap dinamika sosial, tanpa kehilangan keteguhannya pada prinsip syariah. Melalui *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*, terbuka peluang bagi pengembangan hukum Islam yang lebih inklusif dan kontekstual, sesuai dengan kebutuhan masyarakat majemuk seperti Indonesia.

Peluang Pengembangan Gagasan

Kontribusi pemikiran yang inovatif melalui konsep *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* membuka peluang besar bagi pengembangan hukum Islam yang lebih aplikatif dan responsif terhadap dinamika zaman. Pendekatan hermeneutika yang ditawarkan tidak hanya relevan untuk menjawab tantangan kontemporer, tetapi juga memberikan dasar yang kuat untuk pengembangan lebih lanjut dalam berbagai ranah.

Salah satu peluang utama dari pemikiran Prof. Shofi adalah penerapan pendekatan ini pada isu-isu kontemporer yang kompleks, seperti bioetika, perubahan iklim, dan keadilan digital. Dalam bidang bioetika, misalnya, teknologi reproduksi yang memungkinkan manusia untuk “mengedit” karakter genetika untuk kepentingan kesehatan telah menghadirkan tantangan baru yang memerlukan adaptasi hukum Islam tanpa kehilangan prinsip dasarnya. Pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah* memungkinkan hukum Islam untuk beradaptasi dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, sambil tetap mempertahankan integritas syariah.

Selain itu, gagasan Prof. Shofi membuka ruang untuk dialog interdisipliner antara hukum Islam, filsafat Barat, dan ilmu sosial (saya sangat terkesan pada kelincahan beliau dalam bergerak antara jagad pemikiran!). Diskusi antara berbagai disiplin ilmu ini dapat memperkaya pemahaman tentang pluralisme hukum di Indonesia, di mana hukum Islam harus bersinergi dengan hukum positif dan nilai-nilai universal. Pendekatan ini juga dapat memperkuat kerangka hukum nasional dengan mengintegrasikan konsep *lex socius* dan *lex rei sitae*, yang mempertimbangkan aspek sosial dan konteks situasional dalam penetapan hukum.

Peluang lain yang signifikan adalah penguatan pendidikan hukum Islam. Mengintegrasikan metode *Qirā'ah Mu'āṣirah* ke dalam kurikulum studi Islam dapat melahirkan generasi ulama yang lebih responsif terhadap dinamika zaman dan mampu menjawab tantangan kontemporer dengan pendekatan yang inovatif. Pendidikan hukum yang mengadopsi pendekatan ini akan menghasilkan pemikir-pemikir yang mampu mengembangkan hukum Islam yang lebih inklusif dan kontekstual.

Selain itu, pemikiran Prof. Shofi tentang hukum Islam sebagai alat rekayasa sosial memberikan dasar yang kuat untuk merumuskan kebijakan publik yang lebih inklusif dan adil. Konsep *lex socius* dan *lex rae sitae* dapat digunakan untuk merumuskan kebijakan yang selaras dengan nilai agama dan kebutuhan masyarakat majemuk. Pendekatan ini memungkinkan hukum Islam untuk berpartisipasi aktif dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat, tanpa menimbulkan konflik dengan kelompok non-Muslim. Di sini ada peluang besar untuk pengembangan hukum Islam yang lebih aplikatif, inovatif, dan responsif terhadap dinamika sosial. Pendekatan hermeneutika yang dia tawarkan membuka ruang bagi dialog interdisipliner, penguatan pendidikan hukum, dan perumusan kebijakan publik yang lebih inklusif. Melalui *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*, hukum Islam dapat berkembang semakin aplikatif dan inovatif, sesuai dengan kebutuhan masyarakat majemuk seperti Indonesia.

Demokrasi dan Keadilan

Bagi saya, pengembangan hukum Islam yang lebih aplikatif dan responsif juga penting untuk dinilai dari sudut pandang demokrasi dan keadilan, terutama berdasarkan perspektif analisis kuasa dalam ilmu politik. Pendekatan hermeneutika tidak hanya relevan dalam konteks hukum, tetapi juga memiliki implikasi yang signifikan terhadap prinsip-prinsip demokrasi dan keadilan dalam masyarakat.

Pendekatan Prof. Shofi membuka ruang untuk partisipasi publik dalam penafsiran hukum melalui pertimbangan *lex socius* dan konteks situasional. Dalam demokrasi, partisipasi publik adalah elemen kunci untuk memastikan bahwa kebijakan dan hukum mencerminkan kebutuhan dan aspirasi masyarakat. Dengan mempertimbangkan aspek sosial dan kondisi khusus dalam penetapan hukum, pendekatan ini memungkinkan masyarakat untuk berperan aktif dalam proses penafsiran hukum. Akan tetapi tetap perlu dipertanyakan apakah mekanisme ini mengurangi otoritas eksklusif lembaga keagamaan seperti MUI atau justru memperkuatnya melalui legitimasi akademis.

Konsep keadilan yang diadopsi dari pemikiran John Rawls menekankan kesetaraan hak dasar dan distribusi sumber daya. Dalam konteks hukum Islam, ini berarti bahwa setiap individu harus memiliki akses yang sama terhadap keadilan, tanpa diskriminasi. Namun, dalam praktik, perlu diwaspadai risiko hegemoni mayoritas jika penafsiran hukum Islam dominan dalam kebijakan publik. Hal ini dapat mengabaikan hak-hak kelompok minoritas, yang bertentangan dengan prinsip keadilan yang inklusif.

Dari perspektif analisis kuasa, integrasi filsafat hukum Barat ala Aquinas dengan Islam bisa menjadi alat untuk mendekonstruksi hierarki kuasa tradisional antara ulama dan negara. Pendekatan ini dapat memberikan ruang bagi berbagai aktor untuk berpartisipasi dalam proses penetapan hukum, sehingga mengurangi dominasi satu kelompok tertentu. Namun, ada juga potensi bahwa pendekatan ini dapat digunakan untuk melegitimasi kepentingan politik tertentu, terutama jika "kondisi darurat" dijadikan alasan untuk mengesampingkan prinsip hukum yang lebih inklusif.

Pendekatan kontekstual Prof. Shofi yang mempertimbangkan kondisi khusus (*lex rei sitae*) dalam penetapan hukum menunjukkan fleksibilitas dan adaptabilitas hukum Islam dalam menghadapi berbagai situasi. Ini adalah prinsip penting dalam demokrasi, di mana hukum harus mampu beradaptasi dengan perubahan sosial dan kebutuhan masyarakat. Namun penting untuk memastikan bahwa fleksibilitas ini tidak disalahgunakan untuk melemahkan prinsip-prinsip hukum yang seharusnya absolut.

Dengan demikian, pendekatan hermeneutika yang ditawarkan oleh Prof. Shofi memiliki potensi besar untuk memperkuat prinsip-prinsip demokrasi dan keadilan dalam masyarakat. Hanya saja, implementasinya memerlukan kesadaran kritis terhadap dinamika kuasa dan komitmen pada inklusivitas untuk memastikan bahwa hukum Islam dapat berfungsi sebagai alat keadilan yang adil dan merata bagi semua warga negara, tanpa terkecuali.

Faedah Kebangsaan

Dengan potensi besar yang ditawarkan oleh pendekatan hermeneutika dalam memperkuat prinsip-prinsip demokrasi dan keadilan, penting untuk mengeksplorasi bagaimana hal ini dapat dimanfaatkan dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia. Pendekatan kontekstual tidak hanya relevan dalam konteks hukum, tetapi juga memiliki implikasi yang signifikan terhadap interaksi sosial dan keberagaman agama di Indonesia.

Salah satu pemanfaatan utama dari gagasan Prof. Shofi adalah sebagai jembatan antaragama. Konsep *lex socius* dan *maqāsid* yang dia kembangkan dapat menjadi dasar untuk dialog antarumat beragama, terutama dalam merumuskan kebijakan bersama tentang isu-isu yang melibatkan prinsip universal, seperti kesehatan dan lingkungan. Misalnya, dalam kasus vaksinasi, pendekatan ini memungkinkan hukum Islam untuk bersinergi dengan hukum positif Indonesia, sehingga tidak menimbulkan konflik dengan kelompok non-Muslim. Dengan demikian, pendekatan ini dapat memperkuat kerukunan antarumat beragama dan menciptakan kebijakan yang lebih inklusif.

Selain itu, pendekatan kontekstual Prof. Shofi memungkinkan hukum Islam untuk lebih inklusif dan relevan dengan kondisi masyarakat Indonesia yang majemuk. Dengan mempertimbangkan aspek sosial dan kondisi khusus dalam penetapan hukum, pendekatan ini dapat mengurangi ketegangan antara tuntutan syariah dan realitas masyarakat plural. Misalnya, dalam isu pernikahan beda agama atau hak waris, pendekatan ini dapat memberikan solusi yang lebih adil dan sesuai dengan kebutuhan semua pihak.

Pemikiran Prof. Shofi tentang keadilan distributif dan kepentingan publik juga dapat dimanfaatkan untuk mengurangi konflik dalam masyarakat. Dengan menekankan pentingnya keadilan yang merata dan distribusi sumber daya yang adil, pendekatan ini dapat membantu mengatasi ketegangan sosial yang sering kali muncul akibat ketidakadilan. Misalnya, dalam konteks kebijakan ekonomi atau sosial, pendekatan ini dapat memastikan bahwa semua kelompok masyarakat mendapatkan hak dan kesempatan yang sama.

Namun, untuk memastikan bahwa pemikiran ini dapat diimplementasikan dengan efektif, perlu dibangun mekanisme kelembagaan yang melibatkan *multi-stakeholder*. Ini termasuk ulama, akademisi, aktivis HAM, dan perwakilan masyarakat. Dengan melibatkan berbagai pihak, penafsiran hukum tidak akan didominasi oleh satu kelompok saja, sehingga lebih inklusif dan adil. Selain itu, mekanisme ini juga dapat memastikan bahwa kebijakan yang dihasilkan benar-benar mencerminkan kebutuhan dan aspirasi masyarakat.

Pada intinya, saya ingin menekankan bahwa gagasan dan pemikiran Prof. Shofi memiliki potensi besar untuk dimanfaatkan dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia. Pendekatan kontekstual dan inklusif yang dia tawarkan dapat memperkuat kerukunan antarumat beragama, mengurangi ketegangan sosial, dan menciptakan kebijakan yang lebih adil dan merata. Melalui mekanisme kelembagaan yang melibatkan berbagai pihak, pemikiran ini dapat diimplementasikan dengan efektif, sehingga

memberikan manfaat yang nyata bagi seluruh masyarakat Indonesia.

Kesimpulan dan Catatan Kritis

Dengan potensi besar yang ditawarkan oleh pemikiran tretan Shofiyullah Muzammil dalam memperkuat kerukunan antar umat beragama dan menciptakan kebijakan yang lebih inklusif, penting untuk memperhatikan beberapa hal yang menurut saya dapat mempengaruhi penerapan gagasan tersebut secara efektif dan adil dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia.

Salah satu hal yang saya rasakan adalah ambivalensi otoritas dalam pendekatan kontekstual Prof. Shofi. Meskipun pendekatan ini membuka ruang untuk kontekstualisasi hukum Islam, tetap ada ketegangan antara otoritas teks (*lex divina*) dan tuntutan zaman. Pertanyaan yang muncul adalah apakah “kondisi darurat” dapat menjadi celah untuk melemahkan prinsip hukum yang seharusnya absolut? Penting untuk memastikan bahwa fleksibilitas dalam penetapan hukum tidak disalahgunakan untuk mengesampingkan prinsip-prinsip dasar syariah.

Selain itu, integrasi pemikiran Thomas Aquinas dan al-Ghazālī mungkin dianggap problematik karena perbedaan paradigmatis antara hukum alam yang bersifat universal dan hukum Islam yang berbasis wahyu. Pendekatan ini perlu diwaspadai agar tidak menimbulkan konflik filosofis yang dapat menghambat implementasi gagasan Prof. Shofi. Keterbatasan filosofis ini dapat diatasi dengan dialog yang konstruktif antara berbagai disiplin ilmu. Komunikasi kepada pihak awam juga harus dilakukan dengan sangat bijak.

Saya juga merasa bahwa representasi minoritas bisa menjadi isu penting dalam implementasi gagasan ini. Dalam masyarakat majemuk, perlu dipastikan bahwa pendekatan yang ditawarkan tidak hanya mewakili kepentingan Muslim mayoritas, tetapi juga melindungi hak kelompok minoritas (baik di kalangan Muslim sendiri, maupun di luar). Mekanisme kelembagaan yang melibatkan multi-*stakeholder* harus dibangun untuk memastikan bahwa penafsiran hukum tidak didominasi oleh satu kelompok saja.

Pada akhirnya, saya ingin menekankan bahwa pidato pengukuhan Prof. Shofi menawarkan terobosan akademis yang relevan untuk menjawab tantangan hukum Islam di era kontemporer. Pendekatan hermeneutika yang dia tawarkan memungkinkan hukum Islam untuk lebih aplikatif, inovatif, dan responsif terhadap dinamika sosial. Namun, implementasinya memerlukan kesadaran kritis terhadap dinamika kuasa, komitmen pada inklusivitas, dan kolaborasi antar-disiplin ilmu untuk memastikan keadilan bagi semua warga negara, tanpa terkecuali. Meski ada beberapa catatan kritis, saya percaya bahwa gagasan Prof. Shofi memiliki potensi besar untuk memberikan manfaat yang nyata bagi seluruh masyarakat Indonesia.

(6)
Refleksi Terhadap Gagasan *Uṣūl al-Fiqh* Kontemporer
Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.

Prof. Dr. Moh Dahlan, M.Ag.
Guru Besar UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember/
Pembina LPTNU Kabupaten Bondowoso

Pendahuluan

Islam sebagai agama kemanusiaan sangat dinamis. Dinamika kehidupan manusia tanpa batas. Demikian juga kepentingan hidup manusia juga dinamis sebagaimana dinamika perlindungan keselamatan hidup manusia juga dinamis (Nambo & Puluwuluwa, 2005). Berbagai ilmuwan sudah memberikan pendapatnya bahwa manusia adalah makhluk sosial yang tidak bisa lepas dari lainnya. Kehidupan manusia saling terkait dan saling membutuhkan untuk membangun keberlanjutan hidupnya, sehingga manusia memerlukan tata kehidupan hukum (*lex humana*) dan tata kehidupan hukum sosial (*lex social*). Demikian juga Muslim hidup dalam tata kehidupan hukum dan sosial yang sama, dimana kaum Muslim juga tidak bisa hidup tanpa berinteraksi dengan pihak lainnya termasuk dengan non-Muslim (Abdullah, 1996; Afrida, 2018). Dalam berinteraksi dengan non-Muslim, Muslim terkadang mengalami kendala karena tradisi (hukum) keagamaan Muslim tidak selamanya bisa sesuai dengan tradisi kehidupan keagamaan non-Muslim, misalnya hukum najis tentang babi.

Persoalannya adalah salah satu unsur dari obat vaksin untuk mengobati penyakit yang berkembang akhir-akhir ini seperti pengobatan Covid-19 memiliki unsur babi. Persoalan ini perlu dijawab dengan tegas karena kondisi keadaan manusia termasuk Muslim yang juga memerlukan vaksin Covid-19 tersebut, yakni Vaksin AstraZeneca sebagaimana hasil Fatwa MUI No 14 tahun 2021, tentang Vaksin AstraZeneca, yang telah menetapkan hukum *haram-mubah* (Muzammil, 2025).

Dalam menjawab isu-isu aktual tersebut, gagasan *uṣūl al-fiqh* kontemporer Guru Besar UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. Dr. H.

Shofiyullah Muzammil, M.Ag, yang dikukuhkan pada 6 Mei 2025 dapat menjadi alternatif dalam membangun paradigma *ijtihad* hukum Islam di era kontemporer. Pembacaan kontemporer ini menjadi penting karena sebagaimana paradigma keilmuan Milton Karl Munizt dalam karyanya *Contemporary analytic philosophy* bahwa paradigma kontemporer merupakan paradigma keilmuan yang mengandaikan adanya dialektika antara teks dengan konteks yang dalam bahasa Shofiyullah dikenal dengan dialektika antara "*lex divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan) dan "*lex naturalis*" (hukum alam yang berasal dari akal manusia) untuk mewujudkan tata hukum dan sosial (*lek humana* dan *lex social*). Dari dialektika antara "*lex divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan) dan "*lex naturalis*" (hukum alam yang berasal dari akal manusia), maka akan lahir *al-maslahah al-ḥaqīqiyah* (kemaslahatan hidup yang hakiki) yang di dalamnya terbangun tata hukum dan social (*lex humana* dan *lex social*) (Muzammil, 2025). Berdasarkan uraian tersebut, paradigma *uṣūl al-fiqh* kontemporer Shofiyullah memiliki nilai penting dalam melakukan pengembangan hukum Islam di era kontemporer.

Gagasan *Uṣūl al-Fiqh* Kontemporer Shofiyullah

Dinamika *ijtihad* di dunia Islam sempat mengalami stagnasi. *Ijtihad* hanya bergerak dalam tataran tekstual dan konservatif. Salah satu tokoh pembaru Islam yang memiliki pemikiran visioner adalah Ibn Taimiyah yang berusaha membuka kembali pintu *ijtihad* dalam menjawab dinamika kontemporer di masanya (Abidin, 2010). Argumentasi yang dikemukakan adalah bahwa peradaban kehidupan Muslim semakin menjauh dari sumber aslinya, sehingga mereka perlu didorong kembali kepada sumber aslinya (Dahlan, 2017). Muslim seharusnya berada dalam pusaran pengembangan *ijtihad* Islam, tetapi kenyataannya malah berada dalam pinggiran. Hal-hal parsial yang tidak masuk persoalan pokok dalam bidang keislaman termasuk dalam kajian hukum Islam seharusnya segera dikembalikan pada posisinya secara proporsional.

Gagasan pembaruan *ijtihad* Ibnu Taimiyah tersebut memiliki relevansi dengan gagasan Shofiyullah yang berusaha mengembalikan semangat hukum Islam (*maqāṣid al-sharī'ah*), (Az-

Zukhaili, 1986) yang kurang strategis dalam *ijtihad* hukum Islam menjadi strategis dengan meletakkan pondasi dasar yang kokoh dalam melakukan *ijtihad* hukum Islam di era kontemporer, sehingga kaidah hukum dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* yang menyebutkan bahwa *taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-zamān wa al-makān* bisa kembali dikembangkan dan dijadikan landasan dalam melakukan pengembangan hukum Islam di era kontemporer (Khallaf, 1956). Dalam bahasanya Thomas S Kuhn, ada pergeseran dari paradigma lama ke paradigma baru (Kuhn, 1997), sebagaimana gagasan Shofiyullah yang mengemukakan pentingnya melakukan pergeseran paradigma dari menggeser kedudukan "*maqāṣid* dari hikmah di balik hukum (*al-ḥikmah min warā'i al aḥkām*) menjadi prinsip-prinsip atau kaidah dasar dalam hukum (*qawā'id al aḥkām*)", sehingga *maqāṣid* tidak lagi dipandang setelah hukum ditetapkan, tetapi *maqāṣid* dijadikan sebagai pertimbangan utama dalam penetapan hukum. Dengan kedudukan ini, *maqāṣid* tidak dapat dikalahkan dengan ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat parsial (*al-aḥkām al-juziyyah*)" (Muzammil, 2025).

Menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai landasan pembangunan *ijtihad* hukum Islam kontemporer pada dasarnya sama dengan menjadikan sumber hukum Islam (*lex divina*) sebagai pijakan dasar yang tidak bisa dikalahkan dengan berbagai norma hukum kemanusiaan (*lex naturalis*) yang tidak sakral, sehingga norma hukum Islam selalu bergerak dan bermula dari sumber hukum utamanya, bukan berasal dari norma hukum parsial yang tidak prinsipil.

Dalam hal ini, gagasan *uṣūl al-fiqh* kontemporer Shofiyullah dapat dijadikan sebagai pijakan dalam melakukan pembaruan paradigma *ijtihad* hukum Islam menuju hukum Islam kontemporer, sehingga terbangun tata kehidupan kemanusiaan yang adil dan sejahterah (*lex humana*/hukum positif buatan manusia) yang selaras dengan dengan hukum alam (*lex naturalis*) dan hukum Tuhan (*lex divina*), bahkan tidak hanya sampai di sini, tetapi dapat membangun tata hukum yang sinergis dalam kehidupan manusia lintas agama, suku, budaya dan etnis melalui *lex sosial*.

Menjadikan gagasan *maqāṣid al-sharī'ah* Shofiyullah sebagai pusat dan landasan *ijtihad* hukum Islam di era kontemporer dibutuhkan dengan argumentasi bahwa perkembangan hidup manusia terus berkembang, sedangkan teks-teks hukum Islam (Al-Qur'an dan Hadis) sudah final, tidak bertambah lagi, sehingga *ijtihad* hukum kontemporer yang mengandaikan adanya dialektika antara sumber hukum Islam *lex divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan) dan "*lex naturalis*" (hukum alam yang berasal dari akal manusia) dibutuhkan untuk mendorong lahirnya pembaruan hukum Islam kontemporer sebagaimana gagasan hukum Islam kontemporer Shofiyullah.

Dalam membangun hukum Islam di era kontemporer, gagasan *uṣūl al-fiqh* kontemporer Shofiyullah diyakini dapat menggali dan mengungkap nilai-nilai hukum Islam universal untuk mewujudkan kemaslahatan hidup manusia di masa kini. Adapun signifikansi gagasan *uṣūl al-fiqh* kontemporer Shofiyullah dapat dilihat dari *maqāṣid al-sharī'ah* yang terdiri dari lima aspek (Abdurrahman, 2006; Al-Syawwâf, 1993), yakni *Pertama*, nilai-nilai agama Islam yang terkandung dalam *hifdh al-dīn* (menjaga keselamatan agama) yang dibutuhkan untuk membangun kesejahteraan jiwa atau rohani bangsa Indonesia yang mana salah satu contohnya dipraktikkan dengan membangun "moderasi beragama" untuk mewujudkan tata hukum kemanusiaan yang memberikan spirit kebersamaan lintas agama dalam pembangunan kemajuan bangsa Indonesia (*lex humana* dan *lex social*).

Kedua, *hifdh al-'aql* (menjaga keselamatan akal pikiran atau profesi) yang dibutuhkan untuk membangun sistem pendidikan yang berkualitas di Indonesia baik di Kementerian Agama ataupun Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan atau lembaga terkait, sehingga kebijakan pendidikan pemerintah Indonesia dituntut untuk terus memacu perkembangan ilmu pengetahuan agama dan pengetahuan umum secara integratif sebagaimana gagasan *uṣūl al-fiqh* kontemporer Shofiyullah yang juga mendorong terwujudnya pengembangan integratif ilmu pengetahuan agama dan pengetahuan umum melalui pembangunan dialektika "*lex divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan) dan "*lex naturalis*" (hukum alam

yang berasal dari akal manusia) untuk membangun generasi emas yang taat hukum dan mampu bekerjasama (*lex humana* dan *lex social*) di masa mendatang.

Ketiga, hifdh al-nafs (menjaga keselamatan jiwa) yang dapat dilihat signifikansinya dalam perlindungan hukum bagi seluruh warga masyarakat Indonesia serta mencegah terjadinya pelanggaran hak asasi manusia. Dalam mewujudkan hal ini, paradigma *uṣūl al-fiqh* kontemporer Shofiyullah menawarkan perlunya membangun dialektika antara "*lex divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan) dan "*lex naturalis*" (hukum alam yang berasal dari akal manusia) untuk mewujudkan tata hukum positif yang mampu menjamin perlindungan hukum dan ketertiban sosial (*lex humana* dan *lex social*) sekaligus mencegah pelanggaran hukum. Salah satu wujud perlindungan hukum dan keselamatan hidup bangsa Indonesia adalah diterapkan kebijakan program BPJS.

Ketiga, hifdh al-'ird (menjaga keselamatan harga diri dan martabat) yang dibutuhkan untuk membangun rumah tangga atau keluarga harmonis, rukun dan sejahtera. Sebab, dari rumah tangga yang harmonis, rukun dan sejahtera akan lahir generasi bangsa yang berkualitas dan bermartabat. Untuk membangun hal itu, dibutuhkan dialektika "*lex divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan) dan "*lex naturalis*" (hukum alam yang berasal dari akal manusia) untuk membangun rumah tangga yang harmonis, rukun dan sejahtera serta bermartabat, sehingga lahir tata kehidupan hukum dan sosial yang tertib dan harmonis mulai dari lingkup keluarga, masyarakat hingga bangsa, misalnya dalam mendukung hal ini, pemerintah Indonesia membuat kebijakan pembangunan program keluarga harapan, dan juga menghukum setiap pelaku kejahatan demi menjaga hak asasi manusia (Ali, 1993).

Kelima, hifdh al-māl (menjaga keselamatan harta benda) yang dibutuhkan dalam membangun sistem ekonomi yang merata dan berkembang, sehingga segenap elemen bangsa Indonesia dapat hidup berkecukupan dan sejahtera lahir dan batin. Dalam mewujudkan kesejahteraan lahir dan batin, dialektika antara "*lex divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan) dan "*lex naturalis*" (hukum alam yang berasal dari akal manusia) perlu diwujudkan dengan

membangunan tata kehidupan hukum dan sosial yang mendukung lahirnya pembangunan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia (*lex humana* dan *lex social*), misalnya penegakkan hukum atas pelaku korupsi. Penegakkan hukum tersebut penting sesuai dengan kaidah hukum Islam *al-ḍarāru yuzālū*.

Penutup

Akhirnya, kehadiran gagasan *uṣūl al-fiqh* kontemporer Shofiyullah ternyata dibutuhkan dalam mewujudkan tata kehidupan hukum dan sosial umat manusia (*lex humana* dan *lex social*) dengan menerapkan *maqāṣid al-sharī'ah* secara konsisten, sehingga kaum Muslim/umat manusia dapat membangun kesejahteraan hidup yang hakiki (*al-maṣlaḥah al-ḥaqīqiyah*), bukan kesejahteraan imajenatif (*al-maṣlaḥah al-wahmiyah*). Adapun kesejahteraan hidup yang hakiki itu tidak mungkin dapat terwujud tanpa menerapkan nilai-nilai utama agama Islam atau hukum Islam secara komprehensif melalui pembangunan dialektika hukum antara *lex 'divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan) dan "*lex naturalis*" (hukum alam yang berasal dari akal manusia) untuk membangun tata kehidupan hukum dan sosial yang dinamis dan progresif di kini dan masa mendatang.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. A. (1996). Studi Agama: Normativitas atau Historisitas. *Pustaka Pelajar*, X(2).
- Abdurrahman, W. (2006). *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. The Wahid Institute.
- Abidin, Z. (2010). Corak Pemikiran Dan Metode Ijtihad Ibn Taymiyyah. *Millah, ed(khus)*, 31–53.
<https://doi.org/10.20885/millah.ed.khus.art2>
- Afrida, A. (2018). Hakikat Manusia dalam Perspektif Al-Qur`an. *Al-Qisthu: Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Hukum*, 16(2).
<https://doi.org/10.32694/010510>
- Al-Syawwâf, M. M. T. (1993). *Tahâfut al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah*,. Al-Syawwâf li al-Nasyr wa al-Dirâsât.
- Ali, P. S. (1993). *Equality as a Basic Human Rights in Islam. Human Rights in Islamic Law*. Jamia Nagar.
- Az-Zukhaili, W. (1986). *Ushul Fiqh al-Islamy* (Jilid III). Dar al-Fikr.
- Dahlan, M. (2017). Paradigma Fiqih Sosial Kh Ali Yafie. *Nuansa*, 10(1). <https://doi.org/10.29300/nuansa.v10i1.631>
- Khallaf, A. W. (1956). *Ilmu Ushul Fiqh*. Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah.
- Kuhn, T. (1997). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago press.
<https://doi.org/10.5840/philstudies196413082>
- Muzammil, S. (2025). *Qirâ'ah Mu'âshirah fî al Ahkâm: Mempertemukan Uşul Fiqh dengan Filsafat Hukum dalam diskursus Hukum Kontemporer* (Makalah Disampaikan Pada Pidato Pengukuhan Guru Besar UIN Sunan Kalijaga).
- Nambo, B. A., & Puluhuluwa, M. R. (2005). Memahami Tentang Beberapa Konsep Politik. *MIMBAR : Jurnal Sosial Dan Pembangunan*, 21(2), 262–285.

***Qirā'ah Mu'āṣirah: Integrasi
Filsafat, Realitas Sosial, dan Uṣūl
al-Fiqh***

(7)

Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām: Ijtihad yang Berkelanjutan

Prof. Dr. H. Agus Moh. Najib, S.Ag., M.Ag.

Guru Besar dalam Bidang Ushul Fikih, Fakultas Syariah dan Hukum,
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta
Direktur Sosialisasi dan Komunikasi BPIP RI

Pertama-tama kami menghaturkan ucapan selamat dan sukses kepada Prof. Dr. K.H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag yang menyampaikan Pidato Pengukuhan Guru Besar pada tanggal 06 Mei 2025 di depan Sidang Senat Terbuka UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam pidato pengukuhan Guru Besar bidang Filsafat Hukum Islam ini, Prof. Shofiyullah menawarkan pembacaan kontemporer terhadap hukum Islam (*qirā'ah mu'āṣirah fī al-aḥkām*), sebagai hasil dari kajiannya dalam upaya mempertemukan tradisi *uṣūl al-fiqh* dengan filsafat hukum dalam diskursus keilmuan hukum kontemporer. Cara baca baru sesuai konteks kontemporer tersebut kemudian diaplikasikan untuk menganalisis Fatwa MUI Pusat, Nomor 14 Tahun 2021 Tentang Vaksin AstraZaneca. Fatwa yang telah menetapkan hukum *haram-mubah* ini dipandang sebagai fatwa yang berupaya mendialektikakan antara kepastian nash yang sakral dengan kepentingan hidup manusia yang berubah.

Dengan merujuk pemikiran para ilmuwan, baik dari kalangan Muslim maupun *Non-Muslim* Barat, Klasik maupun Moderen, serta Mancanegara maupun Indonesia, Prof. Shofiyullah secara detail menggagas pentingnya relasi, keselarasan dan juga dialektika antar enam sumber penetapan hukum, yaitu (1) *lex aeterna* (hukum abadi Tuhan), (2) *lex divine* (hukum Ilahi yang diwahyukan), (3) *lex nature* (hukum alam yang berasal dari akal manusia), (4) *lex humana* (hukum positif buatan manusia), (5) *lex socius* (kehidupan sosial sebagai pertimbangan hukum), dan (6) *lex rei sitae/lex situs* (kondisi khusus yang memiliki ruang hukum sendiri). Keterhubungan dan dialektika antar sumber hukum tersebut secara epistemologis menjadi landasan berpikir dalam menetapkan hukum Islam kontemporer.

Tawaran Prof. Shofiyullah ini, apabila dicermati, merupakan pengembangan lebih rinci dari pemikiran para ulama sebelumnya tentang relasi antara *naş* (*al-naş*) dan realitas (*al-wāqi'*, *al-'urf*), antara ketetapan (*al-thabat*) dan perubahan (*al-taghayyur*), bahkan antara tradisi (*al-turath*) dan modernitas (*al-ḥadāthah*). Topik-topik ini mendapat perhatian luas di kalangan para ulama, dalam rangka melakukan ijtihad untuk menyesuaikan dengan konteks zamannya masing-masing. Atas dasar itu, kemudian muncul berbagai kaidah seperti *taghayyur al-aḥkām bi taghayyur al-azmān wa al-amkān* (perubahan hukum Islam disebabkan adanya perubahan waktu dan tempat), *al-ḥukmu yadūru ma'a 'illatih wujūdan wa 'adaman* (hukum Islam berlaku mengikuti ada dan ketiadaan kausa hukumnya), *al-nuṣuṣ maḥdūdah wa al-ḥawādith mutajaddidah* (jumlah nash terbatas sementara peristiwa hukum baru terus muncul), *istiqāmatuh al-islām fī al-ḥudūd wa ḥanifiyyatuḥu fī al-ḥarakah baina al-ḥudūd* (ketetapan ajaran Islam terletak pada batasan-batasan (yang telah dibuat Tuhan) dan kelenturannya terletak pada pergerakan dinamis di antara batasan-batasan tersebut), termasuk *al-muḥāfazah 'alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdhu bi al-jadīd al-aṣlāh* (memelihara tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik), bahkan kaidah *al-dīn wāḥid wa al-sharī'ah mukhtalifah* (agama Allah itu satu, sementara syariat para nabi bisa berbeda-beda).

Pemikiran yang ditawarkan oleh Prof. Shofiyullah tersebut, menurut hemat penulis, patut untuk terus dikembangkan dan diberi *sharah* lebih lanjut, terutama tentang relasi antar enam sumber penetapan hukum yang ditawarkan. Para ulama pada dasarnya sudah membahas terkait enam hal tersebut secara panjang lebar, namun masih bersifat parsial dan terserak dalam literatur keilmuan yang luas. Misalnya, relasi antara *lex aeterna* (hukum abadi Tuhan) dan *lex divine* (hukum Ilahi yang diwahyukan) antara lain dibahas dalam Ilmu Kalam dan Ilmu Al-Qur'an. Para ulama mengkaji secara mendalam bagaimana kalam Allah (wahyu ilahi) yang bersifat *azali* bertransformasi menjadi kitab suci yang menggunakan bahasa manusia, seperti Bahasa Ibrani (Taurat), Bahasa Qibti (Zabur), Bahasa Suryani/Aramea (Injil) dan Bahasa Arab (Al-Qur'an). Hal ini

antara lain diisyaratkan dalam Q.S. Az-Zukhruf (43) ayat 3 yang menyatakan bahwa *Innā ja'alnāhu qur'ānan 'arabiyyan la'allakum ta'qilūn* (Sesungguhnya Kami menjadikan-nya (kalam Allah) sebagai bacaan (Al-Qur'an) yang berbahasa Arab, supaya kamu memahaminya). Kata ganti "*hu*" dalam ayat tersebut dapat diartikan sebagai Al-Qur'an yang kita kenal saat ini dan dapat juga merujuk pada kalam Allah yang bersifat *azali*, yang kemudian turun menjadi berbagai kitab suci sesuai bahasa masing-masing Nabinya.

Demikian pula, kajian tentang relasi antara *lex divine* (hukum Ilahi yang diwahyukan) dengan sumber hukum lainnya juga menjadi pembahasan yang luas. Para ulama mengkaji, bahkan berbeda pendapat, misalnya tentang relasi antara *naṣ* (teks wahyu) dan akal (*lex nature*) dalam diskursus keilmuan filsafat islam, ilmu kalam (teologi) dan *uṣūl al-fiqh*. Mereka berbeda pendapat sejauhmana akal dapat digunakan dalam menafsirkan dan mentakwilkan teks wahyu. Kemudian para ulama dan pemikir hukum Islam juga mengkaji tentang relasi antara teks wahyu dengan perubahan sosial (*lex socius*), tempat dan waktu khusus (*lex situs*), bahkan perbedaan negara yang memiliki hukum positif (*lex humana*) masing-masing. Misalnya, hukum positif yang berlaku di pulau Borneo (Kalimantan), walaupun tempat dan waktunya sama, tetapi karena berbeda negara (Indonesia, Malaysia dan Brunei Darussalam), maka dipastikan hukum positif yang berlaku juga berbeda-beda. Perbedaan pendapat dan kecenderungan pemikiran mengenai relasi antar enam sumber hukum akan berimplikasi terhadap corak pemikiran hukum yang dikonstruksi, dan selanjutnya akan menghasilkan produk dan ketetapan hukum yang berbeda pula. Oleh karena itulah, dalam diskursus pemikiran hukum Islam biasa dikatakan bahwa "perbedaan fikih atau produk hukum Islam dipengaruhi oleh adanya perbedaan *uṣūl al-fiqh* (Metodologi Hukum Islam), dan perbedaan pemikiran dalam *uṣūl al-fiqh* adalah sebagai akibat dari adanya perbedaan pemikiran Filsafat Hukum Islamnya".

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa tawaran pemikiran Prof. Shofiyullah ini juga mendorong adanya upaya sistematisasi pembahasan dan pengkajian yang mendalam dalam pemikiran hukum Islam, khususnya relasi antara hal sakral yang bersifat tetap

dengan hal profan yang selalu berubah. Di samping pengkajian yang bersifat teoritis dan filosofis terhadap tiga sumber hukum yang disebut pertama (*lex aeterna*, *lex divine* dan *lex nature*) dan relasinya dengan tiga sumber hukum lainnya, tawaran pemikiran Prof. Shofiyullah juga mendorong dilakukannya penelitian lapangan secara empiris untuk mendapatkan data yang valid mengenai tiga sumber hukum yang disebut terakhir (*lex humana*, *lex socius* dan *lex rae sitae/lex situs*). Penelitian lapangan tersebut dapat menggunakan pendekatan ilmu-ilmu sosial kontemporer seperti antropologi, sosiologi dan juga hukum empiris, dengan berbagai teorinya yang ada.

Pentingnya dialektika antara yang sakral dan yang profan dalam pemikiran hukum Islam seperti di atas, diharapkan akan menghasilkan produk hukum yang tidak saja dapat dipertanggungjawabkan secara filosofis bahkan religius, tetapi juga dapat dipertanggungjawabkan secara sosiologis dan yuridis. Demikian pula dengan Fatwa MUI Nomor 14 Tahun 2021 Tentang Vaksin AstraZaneca. Menurut Prof. Shofiyullah, walaupun ditetapkan dalam situasi terdesak dan tekanan bahaya wabah Covid-19, fatwa MUI tersebut tetap mempertahankan hukum keharaman babi dan turunnya (*intifā' al-khinzīr ḥarām muṭaq*), yang telah dituliskan dalam hukum Tuhan (*lex divine*), antara lain dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 173 dan Q.S. Al-Nahl (16): 115. Sikap keteguhan dalam memegang teguh *lex divine*, menjadikan hukum tersebut tetap haram. Namun karena dalam kondisi darurat, dan dengan mempertimbangkan informasi ilmu farmakologi dan medis, bahwa tripsin berfungsi menjadi unsur yang mampu mengikat virus yang dilemahkan, serta demi alasan khusus (*lex rei sitae*) perlindungan pada nyawa orang banyak, yang merupakan tujuan syariah juga, maka hukum *ḥaram*, dengan dikontekskan pada dilema hidup-mati manusia (*lex socius*), diberi hukum baru, yakni *mubah*, sehingga vaksin tersebut diperkenankan untuk batas waktu dan kondisi tertentu, sebelum ada pengganti tripsin halal sebagai pengikat virus covid tersebut.

Apabila dicermati, dalam Al-Qur'an, pengharaman babi selalu disebutkan bersamaan dengan pengharaman darah dan bangkai

(hewan yang mati). Terdapat empat ayat Al-Qur`an yang mengharamkan darah, bangkai dan daging babi. Dalam Q.S. Al-An'am (6): 145 disebutkan secara eksplisit bahwa pengharaman tersebut terkait sebagai makanan, sementara ayat lain (Q.S. Al-Baqarah (2): 173, Q.S. Al-Ma'idah (5): 3, Q.S. Al-Nahl (16): 115) bersifat umum ('*umūm al-muqtaḍa*) yang memungkinkan adanya pemahaman lain selain memakannya (*al-akl*), yaitu memperjualbelikan (*al-bai'*) dan memanfaatkannya (*al-intifā'*) juga. Sementara itu, terdapat banyak riwayat Hadis yang membahas keharaman babi, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhāri, Muslim, al-Tirmidhī, al-Nasā'i, Abu Dawūd, Ibnu Mājah dan Aḥmad. Pengharaman babi dalam riwayat-riwayat hadis tersebut, berbeda dengan ayat-ayat Al-Qur`an, secara eksplisit tidak hanya terkait memakannya, tetapi juga haram memperjualbelikan dan memanfaatkannya.

Dari perbedaan secara implisit antara ayat dan hadis terkait babi tersebut antara lain dapat dipahami bahwa memakan babi hukum keharamannya bersifat pasti, namun dalam hal memanfaatkannya (seperti dalam kasus vaksin AstraZeneca) dapat didialektikakan dengan kondisi dan pertimbangan tertentu (*lex nature*, *lex socius* dan *lex situs*), sehingga hukumnya dapat menjadi mubah. Bahkan, Q.S. Al-Nahl (16): 115 menegaskan bahwa apabila terpaksa memakan bangkai, darah dan daging babi (apalagi hanya memanfaatkannya), dan bukan karena menginginkan dan tidak pula melampaui batas, maka hukumnya dibolehkan. Kebolehan pemanfaatan babi ini sebenarnya dapat dibandingkan dengan pemanfaatan darah yang ditransfusikan kepada orang sakit yang membutuhkan, karena dalam Al-Qur`an pengharaman babi ini juga disebutkan berbarengan dengan pengharaman darah dan bangkai.

Dari uraian di atas, terlihat pentingnya dialektika yang berkelanjutan antara teks wahyu (*al-naṣ*) dan realitas (*al-wāqī'*) dalam ber-*ijtihad* untuk menyesuaikan dengan konteks ruang dan waktu, yang salah satunya adalah dengan cara baca baru (*qirā'ah mu'āṣirah*) yang ditawarkan oleh Prof. Shofiyullah. Pemikiran yang ditawarkan oleh Prof. Shofiyullah ini sangat penting untuk menjadi landasan dan kerangka berpikir tidak hanya secara metodologis

dalam menyelesaikan permasalahan hukum konkrit, tetapi juga secara epistemologis dalam mengembangkan pemikiran hukum Islam kontemporer. Rekonstruksi pemikiran hukum Islam, bahkan pemikiran secara umum, dapat dilakukan dengan cara melakukan integrasi dan interkoneksi terhadap pemikiran yang ada, baik dari Timur maupun dari Barat, kemudian mengembangkannya menjadi “cara baca baru” untuk menjawab tantangan perkembangan kontemporer.

Sekali lagi, kami mengucapkan selamat dan sukses untuk Prof. Shofiyullah. Kami merasa bangga dengan pencapaian akademik tertinggi ini, dan menunggu karya-karya akademik selanjutnya, terutama untuk memajukan keilmuan hukum Islam. Selamat dan sukses, semoga ilmunya semakin bermanfaat dan berkah. *‘āmin yā rabb al-‘ālamīn.*

(8)

**Instrumen Metodologis Pembaruan hukum Islam:
Disampaikan dalam rangka tahniah atas Pengukuhan
Guru Besar Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M. Ag.**

Prof. Dr. Suwarjin, M.A

Dekan Fakultas Syariah, UIN Fatmawati Sukarno Bengkulu

Keharusan *Ijtihad*

Imam Ibnu Rushd dalam *muqaddimah* kitab *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid* menjelaskan bahwa proses *tanzil* telah terhenti dengan wafatnya Nabi Muhammad. Naṣ Al-Qur'an dan Hadis telah mencapai puncak pewahyuan dan tidak akan bertambah dari segi kuantitas. Jumlah ayat Al-Qur'an tidak lebih dari 6666 ayat, dan hanya 500 di antaranya merupakan ayat hukum (Wail Hallaq, h. 3). Dari jumlah tersebut kebanyakan *dalālah*-nya bersifat *ẓannī*, hanya sedikit di antaranya yang dalalahnya *qoṭ'ī*. sedang jumlah hadis yang menurut Ali Jumuah berkisar 60.000 hadis sebagian besar merupakan bukan hadis *ṣaḥiḥ*. Dari populasi hadis *ṣaḥiḥ*, meskipun cukup banyak, tetapi kebanyakan berstatus *aḥad* yang menghasilkan hukum *ẓannī*. Hanya sekitar 250 buah hadis yang mencapai derajat *mutawatir* (Tarikh Ushul al-Fiqh, h.74). Sementara peristiwa hukum terus bertambah tanpa batas (*tanāhi al-nuṣus wa adam tanāhi al-wāqai'*). Naṣ-naṣ yang terbatas (*limited*) tidak mungkin meng-cover peristiwa hukum yang tak terbatas (*unlimited*). Karena itu cara yang tersedia untuk meng-cover nya adalah melalui pembacaan baru atau pembacaan ulang terhadap naṣ tersebut untuk menemukan makna baru atau merekonstruksi makna yang sudah ada. Di sini lah kenapa Allah menjadikan sumber utama hukum Islam hukum-hukum nya didominasi hukum hukum *ẓannī*. Imam al-Zarkashi sebagaimana dikutip Hani Kamal Muhammad Ja'far menjelaskan rahasia kenapa hukum di dalam Al-Qur'an dan hadis umumnya bersifat *ẓannī*. Menurut nya hal yang demikian dimaksudkan untuk memberikan ruang dan kelapangan bagi umat Muhammad mengembangkan hukum Islam sesuai kebutuhan mereka. Justru dengan demikian keberlangsungan

hukum Islam dapat dijaga. Seandainya hukum-hukum Allah terdiri dari hukum-hukum yang *qat'i*, niscaya akan terjadi beberapa kemungkinan. (1) hukum Islam akan terasa sangat kaku dan membelenggu pemikiran para *ulama'* (2) hukum Islam akan ditinggalkan oleh umat Islam lantaran (3) hukum Islam akan terasa beku dan kehilangan kemampuan menyesuaikan diri dengan kebutuhan hukum masyarakat.

Para *ulama'* klasik telah menghasilkan metode penggalian hukum yang spektakuler yang dengannya berbagai persoalan hukum diproduksi. Hingga pada penghujung abad ke 3 H hampir seluruh persoalan hukum telah terkodifikasi. Era ini kemudian memunculkan antiklimaks, titik balik kelesuan *ijtihad*. Muncullah generasi penikmat. *Ulama'* yang hidup pada masa itu lebih suka mengonsumsi produk-produk hukum yang telah dihasilkan generasi sebelumnya. Kelesuan *ijtihad* ini dibenarkan oleh Joseph Schat. Namun Wael B Hallaq membantah penutupan pintu *ijtihad*. Ia mengakui terjadinya kelesuan *ijtihad*, namun istilah penutupan pintu *ijtihad* tidak pernah memperoleh legitimasi dari pihak manapun. Kelesuan ini bersifat temporal, sebab pada setiap masa lahir persoalan hukum yang memiliki karakteristik khusus yang memerlukan respons spesifik dari *ulama'* yang hidup pada setiap masa. Tidaklah logis bagi ulama yang hidup di setiap masa, berpangku tangan dan berlepas diri dari tanggungjawab keulamaannya, yaitu merespons persoalan baru yang dihadapi masyarakat. Karena itu dalam setiap masa pasti ada *ulama'* yang bertanggung jawab menyelesaikan persoalan-persoalan hukum tersebut.

Perkembangan Metode *Ijtihad*

Metode *ijtihad* merupakan bagian paling menentukan dalam perkembangan hukum Islam. Ia memberi arah dan *framework* bagaimana pengembangan hukum Islam harus dilakukan. Bahkan metode memberikan pengaruh besar terhadap perubahan dan perkembangan hukum. Metode *ijtihad* tidak lahir dalam skala/penggalian waktu tertentu, melainkan tumbuh dan berkembang mengiringi berbagai peristiwa hukum yang

mendahuluinya. Ketika persoalan hukum yang dihadapi umat Islam masih sederhana pada masyarakat sederhana pula, metode *ijtihad* pun tumbuh mengiringi. Perkembangan metode *ijtihad* dalam Islam menunjukkan dinamika yang menarik, dari masa awal hingga kontemporer. *Ijtihad* sebagai usaha untuk mencari solusi hukum Islam yang baru yang sesuai dengan dinamika masyarakat telah menjadi salah satu instrumen penting dalam menjaga relevansi hukum Islam dengan perkembangan zaman. Penemuan Metode baru yang dihasilkan oleh Muhammad Shahrūr menjadi sumbangan berarti dalam memastikan kontinuitas hukum Islam agar tetap berkembang dan tidak mengalami kematian. Pemikiran metodologi Shahrūr dapat disejajarkan dengan hasil penemuan tokoh-tokoh lain yang hidup di era kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zaid, al-Na'im, Arkoun, Khaled Abuo el Fadl atau para pemikir pembaruan sebelumnya, seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Namun sebagai suatu hasil pemikiran, ide Shahrūr tentu tidak lepas dari kritik dan kontroversi.

***Qirā'ah Mu'āṣirah*; Metode Baru Penemuan makna**

Salah satu proyek monumental karya Muhammad Shahrūr adalah metode pembaruan hukum Islam melalui *Qirā'ah Mu'āṣirah*. Proyek ini muncul akibat keprihatinannya tentang masa depan hukum Islam, yang menurutnya akan mengalami kematian jika hanya mengandalkan pembacaan yang kaku dan mati. Pembacaan secara progresif terhadap sumber-sumber utama hukum Islam sangat diperlukan agar hukum Islam dapat tampil lincah menjawab kebutuhan hukum sepanjang masa. Hal ini hanya dimungkinkan manakala teks ditempatkan pada wilayah pemikiran atau kajian. Setiap pembacaan teks hendaknya menyingkap apa yang tidak dan belum ditemukan sebelumnya, tidak sekedar mengulang-ulang makna lama dengan berbagai *stereotype* yang sudah ada. Pembacaan model ini oleh Ali Harb disebut sebagai tidak membaca (*al-lā Qirā'ah*) atau pembacaan yang mati dan sia-sia (Kritik Nalar Al Qur'an, 2003, h.20-21). Kritik serupa juga disampaikan Nasr Hamid Abu Zaid. Ia mengatakan bahwa pembacaan yang berorientasi pada teks semata mengakibatkan dominasi tradisi masa lampau serta

terabaikan dan terpenjaranya masa kini (Nasr Hamid Abu Zaid, Kritik Wacana Agama, Yogyakarta, LKiS, 2003, h. 148). Model pembacaan klasik secara sistematis mengandalkan teks, dimana teks dipandang lebih kuat dan lebih handal dari pada penalaran yang tidak berbasis pada teks. Para ahli hukum Islam berulang kali menyuarakan gagasan tersebut, misalnya ketika mengutip pendapat Imam Shāfi'ī, Imam al-ḥaramain al-Juwaini menegaskan bahwa semua perilaku dan peristiwa yang dialami manusia diatur oleh hukum Tuhan. Ia mengatakan:

"Semua Makna jika didasarkan pada prinsip-prinsip sistematis dan terikat pada teks, akan pada batasan-batasan yang ditetapkan oleh pembuat hukum (Shar'ī). Namun jika kita menyatakan bahwa makna itu tidak dapat ditemukan dengan menerapkan prinsip-prinsip sistematis, maka tidak akan ada sebuah acuan yang jelas sehingga semua persoalan tidak akan terkendali."

Shahrūr setelah proses penalaran yang mendalam berkesimpulan bahwa tidak ada acuan baku yang membatasi kreativitas berpikir terhadap teks-teks suci. Ia menyatakan teks tidak terikat oleh makna tertentu yang dipahami dari struktur kata dan bahasa di suatu periode waktu tertentu. Sebaliknya teks memiliki spektrum makna yang kaya, dan selamanya terbuka untuk menerima makna baru sesuai konteks ruang dan waktu. Baginya, kehendak Tuhan tidak lah tunggal dan diikat oleh kosakata tertentu dalam rangkaian teks. Kehendak-Nya jauh melampaui teks itu sendiri. Satu diksi yang digunakan dalam teks suci dapat menyampaikan sejumlah pesan Tuhan yang tidak terbatas. Hal cukup logis jika dikaitkan dengan fakta bahwa berbagai gejala dan fenomena yang terjadi dan dihadapi manusia tidak berdimensi tunggal, melainkan bisa multi dimensi. Ia pertama-tama merekonstruksi konsep Wahyu. Ia mengatakan bahwa masalah Wahyu sangat penting untuk diperhatikan agar dapat memahami model baru tentang karakter dasar, struktur dan fungsi Al-Qur'an. Ia mengenalkan batas-batas baru dalam teks, rekonstruksi asal-usul teks dan kejadian pertamanya sebagai wahyu Allah yang secara alami memegang peranan penting. Shahrūr menawarkan tiga metode penafsiran untuk menantang pemahaman tradisional tentang Wahyu. *Pertama*; Shahrūr menolak sinonimitas antara dua

istilah *inzal* dan *tanzil* yang secara umum digunakan untuk menggambarkan proses turunnya Al-Qur'an sebagai wahyu kepada nabi Muhammad. *Kedua*; ia menegaskan perlunya pembedaan antara dua istilah berdasarkan pembagian teks ke dalam beberapa bagian yang tema dan statusnya berbeda, yang pembagian utamanya adalah antara ayat-ayat *nubuwwah* (kenabian) dan ayat-ayat *risālah* (kerasulan). *Ketiga*; perbedaan penggunaan istilah-istilah teknis yang digunakan Al-Qur'an dan Hadis. Ada dua persoalan mendasar yang mendorong Shahrūr berupaya melakukan kajian keislaman, ia melihat dua dimensi yang saling terkait, yaitu: realitas masyarakat Islam kontemporer dan realitas doktrin serta *turath* dalam Islam. Dua hal inilah yang memancing kegelisahan pemikiran dalam dirinya.

Pemikiran Shahrūr tentang hukum Islam telah memberikan warna dan harapan baru bagi penyelesaian persoalan-persoalan yang muncul di tengah globalisasi informasi yang memerlukan penanganan secara cepat, akurat dan komprehensif. Dalam tulisan ini akan diberikan beberapa contoh kasus implementasi pemikiran Shahrūr tentang hukum Islam. Kita ambil satu contoh pemikiran Shahrūr tentang Poligami. Menurutnya ayat-ayat poligami termasuk kedalam ayat-ayat *hudūdiyah* yang memberikan batasan maksimal dan minimal, baik dari segi kuantitas maupun kualitas. Dari segi kuantitas ayat 3 surat an-Nisa' berbicara tentang pernikahan dengan redaksi yang mengawali jumlah istri dengan angka dua (*mathnā*). Pada dataran realitas, seorang laki-laki tidak dapat dikatakan menikahi dirinya sendiri atau menikahi setengah orang perempuan, maka batas minimal istri adalah seorang perempuan, dan batas maksimalnya adalah empat orang perempuan. Menurut Shahrūr pembacaan ayat poligami tidak dapat dilepaskan dari kewajiban memelihara anak yatim. Karena itu, istri kedua, ketiga atau ke empat haruslah perempuan berstatus janda yang memiliki anak. Dengan demikian ketentuan yang disyaratkan dalam berpoligami yaitu pemeliharaan anak yatim terpenuhi (Nur Shofa Ulfiyati, Et-Tijari, vol.5 nomor 1, 2018).

Pemikiran Shahrūr tentang hukum Islam meliputi *scope* yang sangat luas. Kajian-kajian yang intensif dan komprehensif dengan

berbagai pendekatan perlu terus dilakukan terhadap pemikiran Shahrūr, agar kita dapat menangkap spirit pemikiran pembaruan Shahrur. Makalah yang disampaikan oleh Profesor Shofiyullah Muzammil dalam pengukuhan Guru Besar dalam bidang Filsafat Hukum Islam ini amat penting. Salah satu mutiara yang diungkap oleh sang profesor tentang pemikiran Shahrūr ini merupakan secercah sinar yang dapat menyinari *Arash* pergumulan pemikiran hukum Islam di Indonesia. Kontribusi pemikiran dari para profesor ini penting untuk terus dikembangkan agar lebih besar memberikan kontribusi terhadap perkembangan hukum Islam di Indonesia. Selamat.

(9)

Membaca Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām Perspektif Tafsīr al-Aḥkām

Dr. KH. Muhammad Afifuddin Dimyathi, Lc., MA.

Penulis Tafsir *Hidāyat al-Qur'ān fī Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*,

Katib Syuriah Pengurus Besar Nahdlatul 'Ulama

Pengasuh Ribath Hidayatul *Qur'ān* PP. Darul Ulum Jombang

Pendahuluan

Tafsīr al-aḥkām, sebagai produk interpretasi para mufasir yang berfokus pada penggalian hukum-hukum Al-Qur'an, telah lahir sejak era pertengahan—sekurang-kurangnya sejak abad kedua hijriah. Sejak itu pula upaya perumusan kandungan hukum Al-Qur'an terus berlanjut. Hampir tidak kita temukan abad kecuali terdapat karya *tafsīr al-aḥkām* di sana, bahkan hingga era kiwari ini. Misal, untuk menyebut beberapa di antaranya saja, *Tafsīr al-Khamsimi'ah 'āyah min al-Qur'ān* karya Muqātil bin Sulaimān (w. 150 H), *Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H), *Aḥkām al-Qur'ān* li al-Shāfi'i karya al-Baihaqī (w. 458 H), *Aḥkām al-Qur'ān* karya Ibn al-'Arabī (w. 543 H), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī (w. 671 H), *al-Qaul al-Wajīz fī Aḥkām al-Kitāb al-'Azīz* karya al-Samīn al-Halabī (w. 756 H), *Taisīr al-Bayān li Aḥkām al-Qur'ān* karya Ibn Nūruddīn (w. 820 H), *al-Iklīl fī Istinbāth al-Tanzīl* karya al-Suyūthī (w. 911 H) dan seterusnya.

Ada beberapa poin yang patut digarisbawahi terkait pelbagai karya *tafsīr al-aḥkām* itu. Pertama, perbedaan mazhab fikih turut andil dalam memperkaya *tafsīr al-aḥkām*, bukan dari segi kuantitasnya saja, tetapi juga dari sisi perspektif atau paradigmanya. Karya *tafsīr al-aḥkām* yang ditulis oleh mufasir bermazhab Hanafi tentu sedikit-banyak menyuguhkan metode penafsiran—atau lebih tepatnya *istinbāth al-aḥkām*—yang berbeda dengan yang dianggit oleh *mufassir* bermazhab Shāfi'i, sebagaimana pola penafsiran Shāfi'iyah sedikit-banyak berbeda dengan Mālikiyah; demikian seterusnya. Kedua, sebagai implikasi logis dari poin pertama, hasil penggalian hukum Al-Qur'an yang termuat dalam karya-karya *tafsīr*

al-aḥkām itu tidak sepenuhnya sama. Cukup banyak perbedaan penafsiran di sana terkait beragam persoalan. Ketiga, tidak selalu perbedaan penafsiran tersebut ditengarai oleh mazhab fikih yang berbeda. Selain mazhab fikih, ada faktor-faktor lain yang melatarbelakangi perbedaan itu, seperti konteks sosial-budaya, perangkat kebahasaan, dan penggunaan ilmu-ilmu Al-Qur'an, seperti *asbāb al-nuzūl*, *al-nāsikh wa al-mansūkh*, *al-āmm wa al-khāṣṣ*, *al-muṭlaq wa al-muqayyad*, dan lain-lain. Keempat, karya-karya *tafsīr al-aḥkām* menampilkan sistematika penafsiran dan model penyajian materi yang bervariasi. Perwajahan mereka tidak tunggal. (Al-'Ubayd, 2010; Al-Fanîsân, 1997; Al-Hawrî, 2001; Dimyathi, 2020)

Pendek kata, orasi ilmiah pidato pengukuhan guru besar Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag dengan judul *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām: Mempertemukan Uṣūl al-Fiqh dengan Filsafat Hukum dalam Diskursus Hukum Kontemporer*, hendak saya ulas dari perspektif ini, *tafsīr al-aḥkām*. Bagaimana posisi *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* tersebut dalam diskursus *tafsīr al-aḥkām*? Mungkinkah model "*qirā'ah*" Prof. Shofiyullah digunakan sebagai kerangka teori atau pisau analisis untuk membaca *āyāt al-aḥkām*? Dua pertanyaan inilah yang hendak didiskusikan lebih lanjut dalam "komentar" sederhana ini.

Posisi "*Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*" dalam Diskursus *Tafsīr al-Aḥkām*

Tanpa bermaksud menegasikan kemungkinan pembagian lain, secara sederhana, dapat dikatakan bahwa dalam diskursus *tafsīr al-aḥkām* terdapat dua model kajian. Pertama, kajian yang berfokus pada produk-produk *tafsīr al-aḥkām* baik dari sisi metode penafsirannya secara umum maupun hasil penafsirannya terhadap isu-isu tertentu secara khusus. Contoh yang memotret metode penafsiran secara umum, misalnya metode penafsiran al-Jaṣṣāṣ, Ibn al-'Arabī, al-Qurṭubī, dan Abdul Halim Hasan Binjai; sedangkan yang menelaah isu-isu spesifik seperti hukum menyentuh Al-Qur'an, riba, batasan mengusap kepala saat berwudu, konsep *taqiyah*, *ghibah*

virtual, implikasi perbedaan *qirā'āt*, mukbang sebagai praktik *isrāf*, inkonsistensi mazhab, dan lain-lain.

Kedua, kajian yang memosisikan *tafsīr al-aḥkām* sebagai kerangka teori/perspektif untuk menganalisis topik-topik tertentu. Pada model kajian ini, *tafsīr al-aḥkām* lebih difungsikan sebagai metode atau teori penafsiran. Sebagaimana sebelumnya, topik-topik yang dikaji di sini pun beragam, baik topik-topik lama yang dirasa perlu dilakukan pembacaan ulang ataupun isu-isu aktual. Di antara teori yang kerap digunakan oleh para peneliti yang menaruh minat pada model kajian ini ialah teori *qiyās*, *istiḥsān*, *double movement* Fazlur Rahman, tafsir kontekstual Abdullah Saeed, *qirā'ah mubādalah* Faqihudin Abdul Kodir, *ma'na-cum-maghza* Sahiron Syamsuddin, *tafsīr maqāṣidī*, hermeneutika Farid Esack, hermeneutika al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, dan lain sebagainya.

Sampai di sini, jika kita beralih pada gagasan "*Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*", maka terlihat jelas bahwa ia dapat diletakkan dalam model kajian yang kedua. *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*, dengan demikian, dapat disejajarkan dengan teori-teori penafsiran itu. Pemosisian ini nampaknya tidak berlebihan, sebab dalam orasi ilmiahnya, selain memaparkan landasan teoretis *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*, Prof. Shofiyullah juga mendemonstrasikan kerangka kerja dan contoh aplikatifnya. Melalui *qirā'ah*-nya, Prof. Shofiyullah turut berkontribusi dalam memperkaya teori *tafsīr al-aḥkām* dengan menawarkan pendekatan baru yang boleh jadi sedikit-banyak berbeda dengan yang telah ada.

"*Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*" Sebagai Kerangka Teori *Tafsīr al-Aḥkām*: Peluang dan Tantangan

Meskipun sebelumnya telah ditegaskan bahwa *qirā'ah* Prof. Shofiyullah dapat diposisikan sebagai teori *tafsīr al-aḥkām* yang dibuktikan dengan orasi ilmiahnya, tetapi ketahanan, relevansi, akurasi, dan efektivitas *qirā'ah* tersebut perlu diuji lebih lanjut dalam tataran aplikatif yang lebih luas. Ini merupakan keniscayaan yang harus dihadapi oleh sebuah teori dalam ilmu pengetahuan, apapun jenisnya. Dengan kata lain, Prof. Shofiyullah perlu

mengimplementasikan *qirā'ah*-nya pada isu-isu lain, termasuk isu-isu yang kerap diteropong oleh para sarjana seperti kesetaraan gender, perwarisan, poligami, ekologi, dan lain sebagainya.

Di samping itu, teori-teori penafsiran Al-Qur'an yang lahir di era modern-kontemporer biasanya menggunakan pendekatan *min al-wāqī' ilā al-nāṣ* (dari realitas ke teks), tidak terkecuali *qirā'ah* yang ditawarkan oleh Prof. Shofiyullah. Teori-teori itu berangkat dari persoalan aktual yang kerap dihadapi oleh manusia modern untuk kemudian dicari jawabannya dari teks-teks yang ada (Al-Qur'an dan hadis). Pertanyaannya, bisakah *qirā'ah* Prof. Shofiyullah digunakan dalam pembacaan *āyāt al-aḥkām* secara langsung, melalui pendekatan *min al-nāṣ ilā al-wāqī'*? Bagaimana cara kerjanya, apakah sama dengan yang dipaparkannya dalam orasi ilmiahnya atau diperlukan elaborasi-elaborasi di sana-sini? Di sisi lain, dalam konteks *tafsīr al-aḥkām*, penggalan petunjuk hukum dari Al-Qur'an tidak terbatas pada *āyāt al-aḥkām*, melainkan berlaku luas pada ayat-ayat lainnya, termasuk ayat-ayat kisah. Pada konteks ini, sekali lagi, bisakah *qirā'ah* Prof. Shofiyullah digunakan?

Adalah terlalu dini menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut di sini. Apapun itu, yang pasti, *qirā'ah* Prof. Shofiyullah menghadapi tantangan serius, di samping tentu saja peluang lebar, bila distatuskan sebagai salah satu pendekatan/teori penafsiran dalam diskursus *tafsīr al-aḥkām*. Untuk itu, saya mengundang para akademisi, lebih-lebih yang memberi perhatian besar pada diskursus *tafsīr al-aḥkām*, untuk mendiskusikan dan menguji *qirā'ah* Prof. Shofiyullah lebih lanjut. *Wallāhu A'lam*.

Referensi:

Muhammad Afifuddin Dimyathi, 'Ilm al-Tafsīr: Uṣūluhu wa Manāhijuhu (Kairo: Dār al-Sāliḥ, 2020).

Sa'ūd bin 'Abdullāh al-Fanīsān, Ikhtilāf al-Mufasssirīn: Asbābuhu wa Atsāruhu (Riyadh: Dār Ishbīliyyā, 1997).

'Abdul Ilāh Hawrī al-Hawrī, Asbīb Ikhtilāf al-Mufasssirīn fī Tafsīr Ayāt al-Aḥkām (Kairo: University of Cairo, 2001).

'Ali bin Sulaimān al-'Ubaid, Tafāsīr Ayāt al-Aḥkām wa Manāhijuhā (Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah, 2010).

(10)

**Catatan Pinggir atas Pidato Guru Besar Prof. Dr. H.
Shofiyyullah Muzammil Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām:
Mempertemukan Uṣūl Fiqh dengan Filsafat Hukum dalam
Diskursus Hukum Kontemporer**

Prof. Dr. Abdul Mustaqim, M.Ag

Guru Besar bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN sunan Kalijaga
dan Pengasuh PP LSQ (Lingkar studi al-Qur'an) ar-Rohmah
Yogyakarta

Pertama, Alhumdulillah, saya ikut senang, bangga dan bahagia sekaligus mengucapkan selamat *alf mabruk* kepada sahabat saya, yang sering saya panggil dengan Gus Shofi, akhirnya sekarang telah dikukuhkan menjadi Guru Besar di bidang Filsafat Hukum Islam. Semoga beliau semakin menyala karier akademiknya dan semakin produktif dalam pengembangan keilmuan yang ditekuninya. Amin.

Saya mencatat ada beberapa point penting dari gagasan Prof Shofi, yaitu: *Pertama*, pentingnya “Inovasi Epistemologis” yaitu Mempertemukan *Uṣūl al-Fiqh* dan Filsafat Hukum”. Prof. Shofi Muzammil membuka ruang baru dalam studi hukum Islam dengan mempertemukan dua tradisi keilmuan: *uṣūl al-fiqh* (dasar-dasar metodologi hukum Islam) dan filsafat hukum (refleksi filosofis tentang dasar, tujuan, dan rasionalitas hukum). Dalam dunia hukum kontemporer, ini merupakan pendekatan progresif dan langka. Ia tidak berhenti pada metodologi teks (*naṣ*), tetapi menggali makna melalui dimensi filosofisnya—sebuah upaya yang sangat sejalan dengan semangat *maqāṣid*.

Kedua, pentingnya melakukan “*Qirā'ah Mu'āṣirah*”: Ini jelas merupakan tafsir baru atas realitas sosial-keagamaan kontemporer yang semakin kompleks. Gagasan ini terinspirasi dari Muhammad Shahrūr, dengan judul kitabnya yang monumental “*al-Kitāb wal Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah*”. *Qirā'ah Mu'āṣirah* sesungguhnya dimaksudkan oleh Shahrūr, dengan model pembacaan yang tidak biasa, atau “*de-familiarization*” meminjam istilah Andreas Christman. Artinya, bahwa cara membaca teks keagamaan itu memang tidak seperti umumnya *ulama'* klasik. Saya masih ingat

betul tentang teori ini, sebab kebetulan disertasi saya dulu juga mengangkat pemikiran Muhammad Shahrūr dan Fazlur Rahman, yang kemudian saya terbitkan menjadi buku Epitemologi Tafsir Kontemporer.

Nah, gagasan Prof Shofi merupakan cara membaca hukum Islam yang kontekstual dan rasional. Hal ini terlihat misalnya dari studi kasus fatwa MUI terkait vaksin AstraZeneca. Alih-alih berhenti pada aspek zat yang haram, pendekatan beliau menyelidiki proses ilmiah dan *maṣlahat* di baliknya—sebuah bentuk pendekatan *fiqh* yang *maqāṣid-oriented* dan berbasis *phronesis* (*al-shu'ūr al-faḍīlah*). Untuk itu, Prof Shofi menganggap penting melakukan integrasi “Teori *Maqāṣid*: Dari Hukum ke Tujuan Hukum”. Dalam kasus vaksin, Prof. Shofiyyullah Muzammil menunjukkan bagaimana hukum *fiqh* (*ḥarām-mubāḥ*) tidak cukup dilihat sebagai dikotomi halal-haram, tetapi harus dikembalikan kepada tujuan-tujuan syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*), terutama *ḥifẓ al-naḥs* (perlindungan jiwa) dan *ḥifẓ al-'aql* (perlindungan akal melalui ilmu pengetahuan medis). Ia menerapkan pendekatan *maqāṣid* secara aktif, tidak hanya sebagai justifikasi moral, tetapi sebagai kerangka etika hukum Islam.

Akhirnya, beliau sampai pada kritik terhadap Legalistik-Formalisme. Dengan *qirā'ah mu'āṣirah* atau model pendekatan “cara baca baru” ini juga secara implisit mengkritik kecenderungan legalistik dalam fatwa dan hukum Islam yang sering kali bersifat literal, tanpa melihat kompleksitas sosial, sains, dan *maṣlahat*. Beliau mengajak kita untuk keluar dari *fiqh* yang sekadar tekstual menjadi *fiqh* yang intensional—yang mengacu pada maksud dan *maṣlahat* hukum itu sendiri.

Sebagai sebuah catatan pinggir, saya menyarankan Prof Shofi untuk dapat mengintegrasikan juga dengan gagasan *Maqāṣid al-Sharī'ah li al-Nisā'*. Jadi, dimungkinkan pula mempertemukan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* dengan Gagasan *Maqāṣid al-Sharī'ah li al-Nisā'*. Pidato pengukuhan Prof. Dr. Shofiyyullah Muzammil melalui karyanya *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* telah membuka ruang pembaruan dalam studi hukum Islam melalui pendekatan integratif antara *uṣūl al-fiqh* dan filsafat hukum. Namun, ruang

pembaruan ini akan lebih kuat dan lebih inklusif jika diperluas dengan integrasi gagasan *Maqāṣid al-Sharī'ah li al-Nisā'* sebagai kritik epistemologis sekaligus sebagai paradigma baru yang menjawab anomali-anomali dalam fikih perempuan.

Merujuk pada Thomas Kuhn dalam "*The Structure of Scientific Revolutions*", teori *maqāṣid* klasik telah menjadi semacam "*normal science*" yang tidak lagi cukup tanggap terhadap realitas sosial perempuan modern. Maka, seperti halnya *paradigm shift* dalam sains, pembacaan *maqāṣid* juga memerlukan revolusi epistemik yang memungkinkan penyesuaian terhadap konteks zaman. *Maqāṣid li al-Nisā'* menjadi sangat relevan sebagai bentuk *adaptive ijtihad* terhadap realitas kontemporer perempuan. Teori *Maqāṣid* harus diletakkan sebagai Organisme Hidup, bahwa *maqāṣid* bukan sekadar teori hukum (*products of law*), tapi sebagai filosofi hukum yang hidup dan dinamis. Ini sejalan dengan kerangka pemikiran Prof. Shofi yang menolak kekakuan hukum dan mendorong penggunaan *phronesis*—kearifan praktis—dalam memahami hukum Islam secara lebih fleksibel dan kontekstual. Integrasi filsafat hukum ke dalam *maqāṣid* akan menghidupkan kembali semangat *ijtihad* progresif, terutama dalam menilai hukum-hukum yang selama ini merugikan perempuan.

Nah, Teori *Maqāṣid li al-Nisā'* juga dapat dijadikan sebagai jembatan antara teks dan realitas. Konsep *Maqāṣid al-Sharī'ah li al-Nisā'* hemat saya dapat difungsikan sebagai *epistemological bridge* antara teks (*naṣṣ*) yang normatif dan realitas sosial perempuan yang kompleks dan berubah. Ini sangat selaras dengan semangat "*Qirā'ah Mu'āṣirah*" yang dibawa Prof. Shofi—yakni upaya untuk membaca ulang hukum Islam dengan lensa yang lebih hidup, aplikatif, dan tidak terjebak pada tekstualitas semata.

Dalam catatan pinggir ini, saya juga ingin menegaskan sekaligus mengusulkan agar gagasan Prof Shofi perlu menekankan sikap kritis terhadap relasi kuasa dan bias gender dalam fikih. Salah satu kekuatan utama dari *Maqāṣid li al-Nisā'* adalah keberanian melakukan kritik struktural terhadap fikih klasik yang bias gender karena lahir dari relasi kuasa patriarkal. Maka saya menawarkan alternatif ontologis: bahwa perempuan harus dilihat sebagai subjek

hukum, bukan objek. Ini akan berdampak pada rekonstruksi fikih yang lebih setara (*al-musāwah*) dan adil (*al-'adālah*). Pendekatan ini juga bisa berfungsi sebagai evaluasi kritis terhadap praktik fatwa kontemporer yang, meskipun progresif, masih sering tidak sepenuhnya setara secara gender. Salah satu akar problematika adalah pendekatan metodologis terhadap hadis dan fikih yang terlalu tekstual dan kontekstualitasnya diabaikan. Maka perlu didorong agar sunnah tidak dimaknai sebagai produk hukum yang mati, tetapi sebagai metode *ijtihad* Nabi yang hidup dan lentur. Ini selaras dengan pendekatan Prof. Muzammil yang mengedepankan pembacaan proses, bukan hanya produk. Hal ini sebagaimana yang Shahrūr katakan Ketika memahami konsep sunnah Nabi. Saya sendiri menawarkan gagasan "*five fundamental values of Qur'anic Maqāṣid*" yang sangat penting sebagai tolok ukur (*miqyās*) dalam menilai keabsahan fikih perempuan hari ini termasuk ketika melihat produk hukum. Indeks ini dapat menjadi instrumen evaluasi hukum, sebagaimana yang saya sebut dulu pada pidato pengukuhan guru besar tanggal 16 Desember 2019. Tolok ukur itu penulis sebut sebagai "*five fundamental values of Qur'anic Maqāṣid*" yang meliputi:

1. *Al- 'Adālah (justice)* nilai keadilan
2. *Al-Insānīyah (humanity)* nilai kemanusiaan
3. *Al-Musāwah (equality)* nilai kesetaraan
4. *Al-Hurriyyah ma'a al-mas'ulīyyah* (kebebasan yang disertai tanggung jawab)
5. *Al-Wasāṭīyah (moderation)* nilai moderasi.

Saya kira lima point tersebut bisa dijadikan semacam indeks *maqāṣid al-sharī'ah li al-Nisa'* sehingga rumusan -rumusan fikih untuk kaum perempuan lebih berkeadilan, setara dan maṣālah.

(11)

***Phronesis* sebagai Upaya Epistemik Menyeimbangkan
antara *Lex Divina (Divine Command Theory)* dan *Lex
Naturalis (Nature Law Theory)* dalam Filsafat Hukum
Islam**

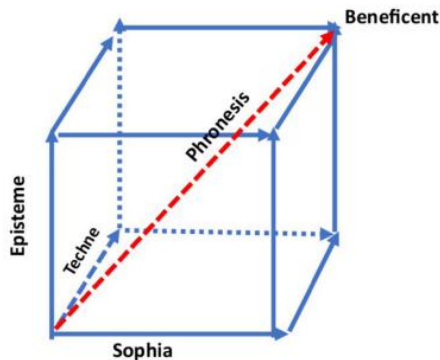
Dr. Novian Widiadharma, S.Fil., M.Hum

Dosen filsafat di program studi Aqidah dan Filsafat Islam
UIN Sunan Kalijaga

Tulisan ini ditujukan untuk merayakan pengukuhan Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzzamil, M.Ag. sebagai guru besar bidang Filsafat Hukum Islam. Prof. Shofiyullah memulai dengan epistemologi Hukum Islam. Hal ini penting untuk mencari akar epistemik dari Filsafat Hukum Islam. Sebelumnya beliau sudah melakukan analisis lewat dimensi *phronesis* Hukum Islam *Phronesis Dimension (Al-Syu'ur Al-Faḍillah) As A New Manhaj Of Contemporary Fiqh: Case Study of Central MUI Fatwa No. 14 of 2021 and East Java MUI Fatwa No. 1 of 2021 on the Law of AstraZeneca's COVID-19 Vaccine Products* yang terbit tahun 2023. Fatwa MUI dan MUI Jawa Timur dianalisis menggunakan tiga sumbu: *episteme* (pengetahuan), *techne* (seni, teknik), dan *sophia* (kebijaksanaan). Di sini dilihat jika *episteme*, *techne*, dan *sophia* dianggap sebagai vektor gaya maka *phronesis* merupakan resultan dari ketiga vektor gaya tersebut.

Figure 1:

Visualization of The Wisdom Cube Scientific Knowledge Space



Kerangka tersebut dapat digunakan untuk melihat setiap keputusan hukum yang dalam hal ini adalah fatwa MUI dan fatwa MUI Jawa Timur. Prof. Shofiyullah menggabungkan pendekatan *uṣūl al-fiqh* klasik dengan pemikiran kefilsafatan yang berasal pemikiran Yunani klasik (*episteme, techne, sophia, phronesis*). *maqāṣid al-sharī'ah* di sini adalah kebijaksanaan praktis yang dibedakan dengan *sophia* yang merupakan kebijaksanaan teoritis. Pada konteks filsafat hukum Islam *phronesis* lebih relevan karena dapat digunakan untuk melacak nalar epistemik dari hal-hal yang bersifat praktis, dalam ini adalah fatwa-fatwa hukum dari MUI. Hal ini memberikan dimensi epistemik dari Filsafat Hukum Islam yang coba beliau dikembangkan.

Berangkat dari mana Prof. Shofiyullah memulai titik tolak pemikiran mengenai filsafat hukum? Tokoh penting yang menjadi titik tolak pemikirannya adalah filsuf skolastik sekaligus teolog abad pertengahan Thomas Aquinas (1225-1274 M). Thomas di sini ditempatkan sebagai seorang pemuka filsafat hukum. Thomas membagi hukum menjadi empat jenis: pertama, hukum abadi Tuhan atau *lex aeterna*. Hukum yang mengatur seluruh alam semesta, berasal dari Tuhan, merupakan sumber dari segala hukum. Kedua, *lex divina*, hukum ilahi yang diwahyukan, yaitu bagian dari hukum ilahi yang diwahyukan kepada manusia melalui kitab suci atau agama, Ketiga, *lex naturalis*, hukum kodrat yang berasal akal manusia, yaitu yang hukum yang berasal dari akal budi manusia dan mencerminkan hukum abadi, mengatur perilaku manusia secara umum. Terakhir, *lex humana*, hukum positif buatan manusia. Hukum yang dibuat oleh manusia untuk mengatur kehidupan masyarakat, dan harus selaras dengan hukum alam dan hukum Tuhan.

Semua ini terdapat di dalam tulisan Thomas Aquinas yang berjudul *Summa Theologia*. Teks ini menjelaskan bahwa filsafat hukum terkait dengan adanya prinsip-prinsip moral universal yang dapat ditemukan melalui akal budi manusia yang harus ditaati oleh semua orang, terlepas dari keyakinan mereka. Hukum kodrat (*lex naturalis*), yang akan menjadi pokok bahasan kita ini, berasal dari Tuhan dan mencerminkan kehendak-Nya. Bagi Prof. Shofiyullah, pendapat Thomas Aquinas tentang filsafat hukum sangat relevan

dengan filsafat hukum Islam karena meletakkan hukum Tuhan (*lex divina*) sebagai sumber hukum, sebagaimana filsafat hukum Islam yang menjadikan kitab Al-Quran sebagai sumber hukum juga.

Bagaimanakah hubungan antara *lex divina* dan *lex naturalis*? Hal ini mengingatkan pada persoalan Dilema Euthyphro. Dilema Euthyphro muncul dari salah satu dialog Plato yang pendek namun sangat berpengaruh, *Euthyphro*. Sokrates mengajukan pertanyaannya yang terkenal:

"Apakah yang suci (atau saleh) [hosios, ὅσιος] dicintai oleh para dewa (tuhan) karena ia suci, atau yang suci (atau saleh) ada karena dicintai oleh para dewa (tuhan)?"

Meskipun dibingkai dalam konteks kesucian/kesalehan dari dewa-dewi Yunani kuno, pertanyaan ini melampaui latar sejarahnya. Pertanyaan ini telah menjadi masalah mendasar bagi filsafat moral, teologi, dan khususnya filsafat agama, karena pertanyaan ini meminta kita untuk mengklarifikasi sumber otoritas moral. Pada dasarnya, apakah tindakan moral atau yang suci/saleh memperoleh status kebajikannya dari ketetapan (kehendak) entitas (atau entitas-entitas) ilahi, atau apakah status kebajikannya berakar pada sesuatu yang lebih mendasar—seperti sifat realitas, akal budi, atau perkembangan manusia—dan diakui, tetapi tidak diciptakan, oleh yang ilahi?

Para filsuf secara tradisional merujuk pada dua jawaban yang saling bersaing sebagai "dua kutub" dari dilema *Euthyphro*: Di satu sisi adalah teori perintah Ilahi atau *divine command theory* (DCT). Teori ini menekankan bahwa aturan dan kewajiban moral sepenuhnya ditentukan oleh kehendak atau perintah Ilahi. Dalam pandangan ini, suatu tindakan adalah suci (atau saleh) karena Tuhan (atau para dewa) memerintahkannya. Pada Thomas Aquinas, hal ini dikenal sebagai *lex divina*.

Di sisi lain adalah teori hukum kodrat, *natural law theory* (NLT) atau teori moral objektif. Pada Thomas Aquinas, hal ini dikenal sebagai *lex naturalis*. Teori ini menyatakan bahwa kebenaran moral ada secara independen dari keputusan Ilahi dan bahwa Tuhan (atau para dewa) hanya mengakui kebenaran ini. Dengan demikian, suatu tindakan adalah benar karena tindakan

tersebut sesuai dengan tatanan moral objektif—baik yang berakar pada akal budi, sifat manusia, atau struktur dasar realitas.

Jika teori perintah ilahi (DCT), *lex divina* benar, moralitas berisiko tampak sewenang-wenang, karena apa pun yang diperintahkan Tuhan menjadi "baik," bahkan jika itu tampak kejam atau tidak masuk akal bagi akal manusia. Pembela DCT menanggapi dengan menegaskan bahwa sifat Tuhan sangat penuh kasih dan baik hati, mengurangi kemungkinan perintah yang "kejam". Namun, jika teori hukum kodrat (NLT), *lex naturalis* atau standar objektif benar, ia mempertahankan gagasan bahwa kebenaran moral dapat dilihat secara rasional dan konsisten—tetapi juga menyiratkan bahwa kebenaran moral dapat ada di luar atau di atas kehendak Ilahi. Para kritikus bertanya-tanya apakah ini mengurangi peran Tuhan dalam moralitas menjadi sekadar mendukung atau menyetujui standar yang tidak dibuat oleh Tuhan. Dalam konteks keislaman, persoalan ini juga menjadi perdebatan penting dalam ilmu kalam klasik, persoalan antara ke-maha-kuasa-an Tuhan (Ash'ariyah) dan ke-maha-adil-an Tuhan (Mu'tazilah).

Pada tulisan ini, *phronesis* yang diajukan pada artikel Prof. Shofiyullah di atas, dapat dijadikan titik tolak dari dilema *Euthyphro*. Meskipun telah ada refleksi selama berabad-abad, belum ada resolusi yang diterima secara universal untuk dilema *Euthyphro*. Memang, hal itu tetap menjadi contoh instruktif tentang bagaimana pertanyaan sederhana dapat menerangi kedalaman penyelidikan moral dan teologis. Argumen menggunakan *phronesis* sebagai dasar epistemik penalaran dapat bertujuan untuk: Meninjau kembali argumen fondasi: menelaah kembali formulasi asli Plato dan melacak interpretasi selanjutnya dalam tradisi filosofis dan agama-agama. Berikutnya menyoroti ketegangan utama dan resolusi yang diusulkan: membandingkan teori perintah Ilahi (DCT), *lex divina* dan teori hukum kodrat (NLT) *lex naturalis* secara terperinci, dengan memperhatikan bagaimana setiap tradisi menangani keberatan utama dilema tersebut. Lebih jauh, mencari jalan tengah: menyelidiki apakah pendekatan "jalan ketiga" atau hibrida dapat mempertahankan kedaulatan Ilahi sambil mempertahankan tatanan moral yang objektif—atau setidaknya mengurangi ekstrem dari

salah satu kutub. Terakhir, memajukan wacana kontemporer: menawarkan wawasan yang relevan untuk perdebatan yang sedang berlangsung dalam filsafat hukum Islam, filsafat agama, metaetika, dan wacana etika publik, dengan membahas kompleksitas dunia nyata di mana keyakinan agama dan prinsip moral universal sering kali bertabrakan.

Melalui sampel karya *Phronesis Dimension (Al-Syu'ur Al-Faḍillah) As A New Manhaj Of Contemporary Fiqh: Case Study of Central MUI Fatwa No. 14 of 2021 and East Java MUI Fatwa No. 1 of 2021 on the Law of AstraZeneca's COVID-19 Vaccine Products* yang ditulis oleh Shofiyullah Muzzamil, kita bisa melihat adanya nalar pemikiran filsafat hukum Islam berupa kebijaksanaan praksis atau *phronesis* yang dapat digunakan untuk melihat produk-produk hukum seperti fatwa-fatwa. Perjalanan ini belum berakhir, kita masih menunggu progres selanjutnya ketika beliau sudah menjadi seorang guru besar filsafat hukum Islam di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga. Kontribusi bagi pengembangan ilmu pengetahuan di masa depan sangat kita nantikan. Selamat untuk Profesor Shofiyullah Muzammil.

Referensi

Shofiyullah Muzammil, *Phronesis Dimension (Al-Syu'ur Al-Faḍillah) As A New Manhaj Of Contemporary Fiqh: Case Study of Central MUI Fatwa No. 14 of 2021 and East Java MUI Fatwa No. 1 of 2021 on the Law of AstraZeneca's COVID-19 Vaccine Products*, *Journal of Asian Wisdom and Islamic Behavior* 1(2), 2023, pp. 104-119. DOI: <https://doi.org/10.59371/jawab.v1i2.66>

(12)

Divine Reason and Human Reason in Contemporary Islamic Law: The Integration between Philosophical and Historical Approaches from Ṭāhā ‘Abdurrahmān⁶

Dr. Waryani Fajar Riyanto, S.H.I., M.Ag
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam,
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Pendahuluan

Tulisan ini adalah komentar saya atas naskah pidato pengukuhan guru besar sahabat, guru, dan sekaligus kolega saya di Prodi Akidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, saudara Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag (Gus Shofi) yang berjudul *Qirā’ah Mu’āṣirah fī al-Aḥkām: Mempertemukan Uṣūl al-Fiqh dengan Filsafat Hukum Dalam Diskursus Hukum Kontemporer*. Pidato tersebut disampaikan pada tanggal 6 Mei 2025 di Gedung Multipurpose UIN Sunan Kalijaga. Temuan menarik dalam pidato tersebut, bahwa *Qirā’ah Mu’āṣirah fī al-Aḥkām* dapat diwujudkan dengan melakukan kerja integratif-interkoneksi antara enam nalar hukum, yaitu *lex aeterna*, *lex divina*, *lex natura*, *lex humana*, *lex socius*, dan *lex rei sitae*.

Empat nalar hukum yang pertama, diambil Gus Shofi dari Thomas Aquinas. Aquinas membagi hukum ke dalam empat jenis. Pertama, *lex aeterna* (hukum abadi Tuhan). Hukum yang mengatur seluruh alam semesta, berasal dari Tuhan, dan merupakan sumber dari segala hukum. Kedua, *lex divina* (hukum Ilahi yang diwahyukan), yaitu bagian dari hukum abadi yang diwahyukan kepada manusia melalui Kitab Suci atau agama. Ketiga, *lex natura* (hukum alam yang berasal dari akal manusia), yaitu hukum yang berasal dari akal budi manusia dan mencerminkan hukum abadi, yang mengatur perilaku manusia secara umum. Keempat, *lex humana* (hukum positif buatan manusia). Hukum yang dibuat oleh

⁶ Sebagian dari materi dalam tulisan saya ini telah diterbitkan di Jurnal Asy-Syir’ah (2024). Lihat Waryani Fajar Riyanto, “Integrative-Intersubjective Type of Islamic Law Studies: The Shifting of Paradigms in Epistemology of Islamic Law at the Faculty of Shari’a and Law, Sunan Kalijaga State Islamic University, Indonesia,” *Asy-Syir’ah*, vol. 58, no. 1 (2024), 1-46.

manusia untuk mengatur kehidupan masyarakat, dan harus selaras dengan hukum alam dan hukum Tuhan. Dengan istilah lain, ada empat struktur hukum yang diberikan Aquinas, yaitu: a) *Lex aeterna* (hukum rasio Tuhan yang tidak dapat ditangkap oleh panca indera manusia); b) *Lex divina* (hukum rasio Tuhan yang dapat ditangkap oleh panca indera manusia); c) *Lex naturalis* (hukum alam, yaitu penjelmaan *Lex aeterna* ke dalam rasio manusia); d) *Lex positivis* (penerapan *Lex naturalis* dalam kehidupan manusia di dunia). Chroust dan Collins meringkasnya menjadi tiga saja:

St. Thomas divided his philosophical system of law into three major sections: 1. The Eternal or Divine Law, 2. The Natural Law (Lex Naturalis), and 3. The Human Law. Under each there are several subdivisions. We shall consider them in this, his own, order. A rough diagram of St. Thomas Aquinas's system of law may be of help in understanding each part in its relation to the whole, and to the other parts: I. Lex Aeterna or Divine Law. II. Lex Naturalis, which partakes in, and is derived from the Divine Law. This is divided into (a) primary natural law, and (b) secondary natural law. The latter derived from the primary natural law principles. III. Human or Positive Law which derived from natural law by the use of human reason, and must be in conformity with the Divine and natural laws. It is necessary because the precepts of the natural law are quite often blurred in the mind or heart of man through sin. (Hermann dan Collins; 1941)

Adapun terkait prinsip nalar kelima, yaitu *lex social*, diambil Gus Shofi dari dua gurunya, yaitu Prof. Hasbi Ash-Shiddieqy yang mempopulerkan Fikih Indonesia (Shiddieqy; 1997) dan Prof. Yudian Wahyudi yang mempopulerkan Mengindonesiakan Fikih Indonesia (Wahyudi; 1993, Muzammil dkk; 2023). Terakhir, terkait prinsip nalar yang keenam, *lex rae sitae*, Gus Shofi terinspirasi dari Akkermans, bahwa keduanya menuliskan sumber pertimbangan hukum yang disebut *lex rei sitae*. Istilah *lex rei sitae* atau *lex situs* menyatakan jika asas ruang/situasi posisi memiliki norma hukum khusus yang harus dihormati atau keadaan khusus yang sangat unik yang memerlukan norma kepastian dalam berbuat (Akkermans; 2012).

Saya berpendapat, bahwa keenam nalar hukum yang telah disebutkan oleh Gus Shofi—terinspirasi dari Aquinas, Hasbi, Yudian Wahyudi, dan Akkermans—tersebut, dapat dibagi menjadi tiga kategori utama, yaitu *lex aeterna* dan *lex divina* (*Divine*

Reason/Eternal Reason/Divine Wisdom) bersifat objektif, *lex natura* dan *lex humana* (*Practical Reason/Practical Wisdom*) bersifat subjektif, dan *lex social* dan *lex rei sitae* (*Social and Science Reason/Social and Science Wisdom*) bersifat intersubjektif. Jika diringkas lagi, hanya ada dua nalar hukum, yaitu relasi antara *Divine Reason* dan *Human Reason*. Dalam perspektif tasawuf, keempat nalar tersebut dapat disebut sebagai “Akal Pertama” (*al-‘Aql al-Awwal*), “Akal Kedua” (*al-‘Aql al-Thani*), dan seterusnya. Terkait kategori pertama, disebutkan:

St. Thomas Aquinas's conception of the Lex Aeterna is very similar to that of St. Augustine. It is “the objective” and “absolute” a priori of everything that is called a “rule and measure.” It exists in itself and can only be conceived through itself. The Divine intellect eternally remains the measure and rule of all things, and each thing has truth to the degree that it presents the Divine intellect. So a Divine concept here the law-is true by reason of itself. (Aquinas; Quaest 93)

Adapun terkait dengan kategori kedua, disebutkan:

To St. Augustine and St. Thomas the Lex Aeterna is the absolute and objective a priori. The natural law stands in its relation to the Lex Aeterna as a “subjective” a priori of right and justice, being imprinted on the soul of man. The natural law is, in varying degrees, the rational creature's participation in the Divine reason, the Lex Aeterna-which exists only in the mind of God. It is, in other words, the “imprint” of the Lex Aeterna on men's souls. (Aquinas; Quaest 90)

Jika dihubungkan dengan nalar kefilosofatan, maka *lex aeterna* dan *lex divina* adalah nalar hukum yang bersifat objektif, *lex natura* dan *lex humana* adalah nalar hukum yang bersifat subjektif, dan *lex social* dan *lex rei sitae* adalah nalar hukum yang bersifat intersubjektif. Ketiganya dapat disebut juga sebagai hubungan antara Tuhan dengan para utusan-Nya (Nabi dan Rasul), manusia (*Mujtahid* dan Hakim), dan perkembangan masyarakat (sains dan teknologi). Namun demikian, menurut pendapat saya, pertautan antara tiga nalar kefilosofatan hukum objektif (*lex aeterna* dan *lex divina*), subjektif (*lex natura* dan *lex humana*), dan intersubjektif tersebut (*lex social* dan *lex rei sitae*) belumlah sempurna. Ketiga nalar kefilosofatan hukum tersebut dapat dipertautkan dengan nalar kesejarahan hukum, yaitu periode klasik, modern, dan postmodern. Untuk mempertautkan keduanya (nalar kefilosofatan hukum Islam dan nalar kesejarahan hukum Islam), saya menggunakan teori

integrasi epistemologi dari Ṭāhā 'Abdurrahmān (*al-aḥkām al-ma'rifah al-takāmulī*), yaitu integrasi antara epistemologi kefilosafatan (*al-aḥkām al-falsafah*) dan epistemologi kesejarahan (*al-aḥkām al-tārikhiyyah*).

***Al-Aḥkām al-Ma'rifah al-Takāmulī*: Integrasi Nalar Kefilosafatan dan Kesejarahan Hukum Islam**

Hallaq memaknai proyek epistemologi 'Reformasi *al-Turāth*' (*taqwīm al-turāth*) dari Ṭāhā 'Abdurrahmān, sebagai *constructing an independent theory for remolding tradition* (Hallaq; 2019). Ṭāhā mengartikan epistemologi sebagai *fiqh al-ma'rifah* (Yildirim; 2022). Ia menawarkan gagasan tentang *epistemological interdependence* (*al-takāmul al-ma'rifī*) antara ilmu-ilmu keislaman (*al-tadākhul al-ma'rifī: al-dākhilī wa al-khārijī*) dan ilmu-ilmu lain dari luar peradaban Islam (*al-taqrib al-tadāwulī*). Menurutnya, epistemologi klasik (*turāth*) harus dipahami dengan pendekatan integratif (*takāmulī*) (Abdurrahmān; 2007). Pendekatan integratif dalam *turāth* (*naẓrah al-takāmuliyyah li al-turāth*) adalah cara pandang yang holistik, sebagai lawan dari cara pandang separatis dan diferensial. Cara pandang integratif merupakan cara pandang yang melihat *turāth* dalam kerangka yang menyatukan antara aspek pengetahuan dengan praktis, dialog dalam mencari kebenaran, mengutamakan tujuan jangka panjang daripada jangka pendek (Abdurrahman; 2007), doktrin dan sejarah, dan hubungan subjek dan objek bersifat intersubjektif (Hakim; 2024). Karena itu, untuk melengkapi kekurangan dalam salah satu kecenderungan *turāth* yang tekstual-substantif (*nuzḥah maḍmūniyyah*), Ṭāhā memandang perlunya pendekatan sosial, politis, dan historis (Abdurrahman; 2011).

Nalar Hukum Islam Objektif (*Lex Aeterna* dan *Lex Divina*), Subjektif (*Lex Natura* dan *Lex Humana*), dan Intersubjektif (*Lex Social* dan *Lex Rei Sitae*)

Ada tiga tipe kefilosofan dalam studi hukum Islam, yaitu subjektif (*al-'aql al-lahūtī al-siyāsī*), objektif (*al-'aql al-tārikhī al-'ilmi*), dan intersubjektif (*al-'aql al-jadīd al-istithlā'ī*). Beberapa ciri tipe nalar objektif adalah normatif, *involvement*, *insider*, *certainty* (*qaṭ'ī*; absolut), apologis, defensif, absolutis, dan *non* dialogis. Mencermati kekurangan dari tipe nalar objektif tersebut, muncul tipe nalar subjektif yang berasal dari pemikiran manusia, yang menggunakan alat bantu ilmu-ilmu sosial seperti sosiologi, psikologi, antropologi, dan sejarah. Nalar subjektif bercirikan deskriptif, empiris, *detachment*, *outsider*, historisitas, reduksionis, dan relativis. Tipe selanjutnya adalah nalar intersubjektif. Tipe ini menekankan pada terbentuknya sikap empati-simpati dan inklusif-partnership-dialogis (Adullah; 2020).

Nalar intersubjektif menekankan pada pengamalan *virtues kindness* seperti *charity* (kesediaan beramal tanpa bersyarat), *compassion* (*rahmān-rahīm*), *honesty*, *fairness*, *equality*, *equity* (*al-musāwah*), toleransi (*al-tasāmuh*), *respect* (*ihtirām al-ghair*; *al-ta'āruf*), *humility*, mengutamakan kesabaran dan tidak emosi dalam menyelesaikan berbagai persoalan sosial-kemanusiaan (*al-shabr*), *forgiveness* (*al-'af*), *self-discipline* (*zabt al-nafs*), mengutamakan jalan dan sikap moderasi (*al-tawāzun*; *al-tawassuth*) dan pola pemecahan persoalan yang menghindari dari jalan kekerasan (*al-'unf*; *al-ghuluwwa al-taṭarruf*), baik kekerasan fisik, psikologis, sosial maupun kultural, lebih-lebih keagamaan. Tipe nalar intersubjektif (subjektif dan objektif) adalah mentalitas dan sikap baru hukum Islam yang mencerahkan (*al-'aql al-jadīd al-istithlā'ī*) (Adullah; 2020). Wilber menyebut nalar subjektif ("I"), objektif ("You"), dan intersubjektif ("We") ini sebagai *the big three* yang harus diintegrasikan melalui model integralisme universal (Wilber; 1998).

Relasi kefilosofan objektif, subjektif, dan intersubjektif dalam pemikiran studi hukum Islam berpijak pada nalar *bayānī*, *burhānī*, dan *irfānī*. Nalar *bayānī* berlandaskan pada otoritas teks, *burhānī* pada *guided reason* (Abdurrahman; 1997), dan *'irfānī* pada *conscience*. Namun demikian, mayoritas ahli hukum Islam sepanjang sejarahnya telah menggunakan nalar *bayānī* (*Back to the Al-Qur'ān dan al-Hadīth*) sebagai landasan berfikirnya (Wahyudi; 2002).

Padahal, nalar *burhānī* memiliki kecenderungan lebih rasional-filosofis untuk menganalisa maksud teks (*maqāshid*) (Rohmanu dan Rofiah; 2003) dalam Kitab Al-Qur'an dan *al-Hadith* sebagai sumber hukum Islam (Najib; 2003). Mengacu pada al-Jābirī, keduanya dapat didialogkan dengan ungkapan *ta'sīs al-bayān 'alā al-burhān*, yaitu membangun disiplin ilmu *bayānī* dengan dasar pijakan kerangka berfikir *burhānī* (al-Jabiri; 1990).

Kefilsafatan objektif-subjektif atau *bayānī-burhānī* dalam studi hukum Islam disebut dengan relasi “*normatif-empiris*.” Mengacu pada Minhaji, keduanya disebut sakralitas-profanitas (Minhaji; 2004) atau *normative Islam-empirical Islam* (Minhaji; 2009). Lukito menyebutnya sebagai relasi *sacred and secular laws* (Lukito; 2006). Dalam konteks studi agama, Mukti Ali menyebutnya dengan istilah *doctrinaire-cum-scientific* (Ali; 1990). Sementara itu, Abdullah menyebutnya dengan istilah *normative Islam-historical Islam* (Abdullah; 1996) dan Yudian dengan istilah *absolute-relative* (Wahyudi; 1995). Kedua dimensi ini harus didialogkan, sehingga tidak tampak lagi, mana yang absolut dan mana yang relatif. Jika hal ini dapat dilakukan, maka kemungkinan era baru pemahaman pluralitas hukum Islam secara normatif-empiris dapat dimungkinkan (Abdullah; 1999). Pendekatan kefilsafatan objektif (*bayānī*), subjektif (*burhānī*), dan intersubjektif-*conscience* (*'irfānī*) (Abdullah; 2021) dapat diintegrasikan dengan pendekatan *kesejarahan*.

Melalui pendekatan *kesejarahan* dalam studi hukum Islam, Auda (2008) memberikan tiga kategori era, yaitu Islam klasik, modern, dan postmodern. Ada empat tipe di era klasik, yaitu *scholastic traditionalism*, *scholastic neo-traditionalism*, *neo-literalism*, and *ideology-oriented theories*. Ada lima tipe pemikiran Islam di era modern, yaitu *reformist reinterpretation*, *apologetic reinterpretation*, *dialogue-oriented reinterpretation or science-oriented reinterpretation*, *interest-oriented theories or a mashlahah-based approach*, and *ushūl revision*. Adapun di era postmodern ada lima tipe, yaitu *post-structuralism*, *historicism*, *critical – legal studies*, *post-colonialism*, and *neo-rationalism*.

Penutup

Integrasi antara epistemologi kefilosafatan (*fiqh al-falsafah*) nalar subjektif (*lex natura* dan *lex humana*), objektif (*lex aeterna* dan *lex divina*), dan intersubjektif (*lex social* dan *lex rei sitae*) dengan epistemologi kesejarahan (*fiqh al-tārikhiyyah*), yaitu periode klasik, modern, dan postmodern, adalah wujud dari model integrasi-interkoneksi hukum Islam kontemporer. Ada dua nalar yang dapat ditempuh sebagai langkah filosofis-praktisnya. Pertama, nalar pendekatan integrasi-interkoneksi keilmuan studi hukum Islam (*takāmul al-'ulūm wa izdiwāj al-ma'ārif fī al-sharī'ah*) (Abdullah; 2006) yang mendialogkan dua pilar, yang masing-masingnya terdiri dari tiga komponen, yaitu *hadārat an-nashsh*, *hadārat al-falsafah*, *hadārat al-'ilm* di satu sisi (NFI), dan *semipermeable, creative imagination, intersubjective testability* di sisi yang lain (SCI). Kedua, pendekatan multidisipliner, interdisipliner, dan transdisipliner (MIT) keilmuan studi hukum Islam kontemporer, yang mendialogkan dimensi objektif, subjektif, dan intersubjektif (OSI) (Abdullah; 2021). Semoga bermanfaat.

Referensi

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, M. Amin, "Al-Qur'an dan Pluralisme Dalam Wacana Postmodernisme," *Profetika*, vol. 1, no. 1, 1999, 1-13.
- Abdullah, M. Amin Abdullah, "Al-Ta'wil Al-'Ilmi: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 39, no. 2, 2001, 355-363.
- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, M. Amin, "The Intersubjective Type of Religiosity: Theoretical Framework and Methodological Construction for Developing Human Sciences in a Progressive Muslim Perspective," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 58, no. 1, 2020, 1-27.
- Abdullah, M. Amin, *Multidisiplin, Interdisiplin dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*, Yogyakarta: IB Pustaka, 2021.
- 'Abdurrahmān, Thāhā, *Al-'Amal al-Dīn wa Tajdīd al-'Aql*, Beirut: al-Markāz al-Tsaqāfi al-'Arabī, 1997.
- 'Abdurrahmān, Thāhā, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, 3rd edition, Casablanca: al-Markāz al-Šaqāfi al-'Arabī, 2007.
- 'Abdurrahmān, Thāhā, *Hiwārat min Ajli al-Mustaqbal*, Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abhās wa al-Nashr, 2011.
- Akkermans, Brams, in "Lex Rae Sitae in Perspective: Natioal Development of a Common Rule?", Masstricht European Private Law Institue Working Paper No. 2112/14, 2012.
- Ali, Mukti, "Metodologi Ilmu Agama Islam," in Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (eds.), *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, I. II., quaest. 93, art. 1.
- Auda, Jasser Auda, *Maqāshid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: IIIT, 2008.
- Hakim, Wilda Rochman, "Telaah Epistemologi Pemikiran Islam Thāhā 'Abdurrahmān Dalam Proyek Reformasi Turās Islam-Arab," *Tesis*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2024.
- Hallaq, Wael B., *Reforming Modernity Ethics and the New Human in the Philosophy of Abdurrahman Taha*, New York: Columbia University Press, 2019.
- Hermann, Anton and Chroust Frederick A. Collins Jr., "The Basic Ideas in the Philosophy of Law of St. Thomas Aquinas as Found

- in the 'Summa Theologica', *Marquette Law Review*, vol. 26, no. 1, 1941, 11-29.
- Al-Jābirī, Muhammad 'Abīd, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tahlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm Al-Ma'rifah fī ats-Tsaqāfah al-'Arabiyyah*, Beirut: Markāz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990.
- Lukito, Ratno Lukito, "Sacred and Secular Laws: A Study of Conflict and Resolution in Indonesia," *Thesis*, Canada: Institute of Comparative Law, Faculty of Law, McGill University, 2006.
- Minhaji, Akh., "Hukum Islam antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial," in *Pidato Pengukuhan Guru Besar Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Minhaji, Akh. *Strategies for Social Research: The Methodological Imagination in Islamic Studies*, Yogyakarta: Suka Press, 2009.
- Muzammil, Shofiyullah, Waryani Fajar Riyanto, and Nur Edi Prabha Susila Yahya, "Indonesian Maqasid al-Shari'ah: A Study of Yudian Wahyudi's Thought", *DINIKA Academic Journal of Islamic Studies*, vol. 8, no. 2, 2023, 178-202, <https://doi.org/10.22515/dinika.v8i2.6686>.
- Najib, Agus Moh., "Nalar *Burhānī* dalam Hukum Islam: Sebuah Penelusuran Awal," *Jurnal Hermenia*, vol. 2, no. 2, 2003, 217-218.
- Riyanto, Waryani Fajar, "Integrative-Intersubjective Type of Islamic Law Studies: The Shifting of Paradigms in Epistemology of Islamic Law at the Faculty of Shari'a and Law, Sunan Kalijaga State Islamic University, Indonesia," *Asy-Syir'ah*, vol. 58, no. 1, 2024, 1-46.
- Rohmanu, Abid and Khusniati Rofiah, "Thāhā 'Abd al-Rahmān's Philosophical Contribution to Theorize Ethical *Maqāshid*," *al-Ahkam*, vol. 33, no. 2, 2023, 190-191.
- Shiddieqy, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya: Biografi Pejuang dan Pemikir Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Wahyudi, Yudian, "Hasbi's Theory of Ijtihads in the Context of Indonesian *Fiqh*", *Tesis*, Canada: McGill University, 1993.
- Wahyudi, Yudian, "*Maqāshid al-Shari'ah* Sebagai Doktrin dan Metode," *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, vol. 2, no. 58, 1995, 1-10.
- Wahyudi, Yudian, "The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A

Comparative Study of the Responses of Hassan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholish Madjid," *Dissertation*, Montreal: The Institute of Islamic Studies McGill University, 2002.

Wilber, Ken, *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion*, Boston: Shambala Publications, 1998.

Yildirim, Zehra, *Ḥiwār ma'a al-Duktūr Ṭāhā 'Abdurrahmān 'an 'Ilm al-Kalām*, Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2022.

(13)

Filsafat Hukum Islam yang *Istiqāmah* dalam Prinsip dan *Hanifiyyah* dalam Praksis: Telaah atas Naskah Pidato Guru Besar Shofiyullah Muzammil

Muhammad Arif, S.Fil. I., M.Ag

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam,
UIN Sunan Kalijaga

Dalam atmosfer akademik yang kerap terjebak pada pengulangan naratif klasik dan kelesuan metodologis, pidato pengukuhan guru besar Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. hadir seperti angin segar dari lereng pegunungan setelah musim kemarau panjang. Judulnya saja sudah menantang: *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām: Mempertemukan Uṣūl al-Fiqh dengan Filsafat Hukum dalam Diskursus Hukum Kontemporer*. Seakan hendak berkata: "Marilah kita membaca kembali warisan hukum Islam dengan kaca mata zaman ini, tapi jangan lupa membawa kompas filsafat di tangan, dan peta sosial dalam saku."

Pidato ini bukan semata seremoni akademik; ia adalah pernyataan posisi epistemik dan keberpihakan metodologis. Ia memperkenalkan satu bacaan segar—*qirā'ah mu'āṣirah*—yang terinspirasi dari Muhammad Shahrūr, tapi tak berhenti pada Shahrūr. Ia menelusuri jejak filsuf-filsuf besar dari Thomas Aquinas hingga al-Ghazālī, dari Imam al-Shāṭibī sampai Hasbi Ash-Shiddieqy dan Yudian Wahyudi, lalu membentangkan satu jalan baru dalam memahami hukum Islam: sebuah jalan heermeneutik, integratif, dan kontekstual.

Pondasi awal pidato ini dibangun dengan sebuah contoh konkret: Fatwa MUI Pusat No. 14 Tahun 2021 tentang vaksin AstraZeneca. Shofiyullah menunjukkan bagaimana sebuah fatwa yang menetapkan status *ḥarām-mubāḥ* bisa dibaca ulang sebagai perjumpaan antara enam jenis sumber hukum yang ia ajukan: *lex aeterna*, *lex divina*, *lex naturalis*, *lex humana*, *lex socius*, dan *lex situs* (atau *lex rei sitae*).

Inilah letak kekuatan pertama gagasan beliau: keberaniannya menyusun ulang spektrum epistemik hukum Islam dengan kerangka multidimensi. Ia tak berhenti pada dualitas wahyu dan akal, tapi menambahkan dimensi sosial dan spasial sebagai entitas yang memiliki *legal standing*. Dalam peta yang ia tawarkan, *lex situs*—kondisi unik dari ruang dan tempat—dapat mengubah bunyi hukum dari haram menjadi mubah, sejauh ia menjaga *maqāṣid al-sharī'ah*, terutama perlindungan jiwa manusia.

Langkah ini memperluas cakrawala normativitas fikih. Ia menolak fikih yang autistik, yang berbicara sendiri tanpa mendengar denyut nadi sosial. Dalam tradisi hukum Islam, pendekatan ini bukan sepenuhnya baru—Imam al-Shāṭibī sudah mengisyaratkan hal serupa lewat *maqāṣid*-nya—namun Shofiyullah memberi napas baru melalui sistematisasi dan penambahan ruang argumentasi hermeneutik yang lebih kaya.

Kelebihan kedua dari pidato ini adalah kesanggupannya melakukan dialog lintas tradisi tanpa kehilangan keteguhan pada akar Islam. Ia mengawali eksplorasi filsafat hukum dengan Thomas Aquinas—sosok penting dalam tradisi Barat—yang membagi hukum menjadi empat: *lex aeterna*, *lex divina*, *lex naturalis*, dan *lex humana*. Apa yang dilakukan Shofiyullah bukan sekadar 'mengutip' Aquinas, tapi 'menginterogasi' dan 'menginklusi' dalam konfigurasi epistemik Islam. Dengan menyandingkan Aquinas dengan al-Ghazālī dan al-Shāṭibī, ia menunjukkan bahwa dalam hukum Islam pun ada jalan untuk menjadikan akal dan wahyu sebagai dua sayap yang sama penting dalam terbangnya burung keadilan.

Di sini, kita melihat sintesis yang cangguh: rasionalisme moderat Aquinas bertemu dengan spiritualitas al-Ghazālī dan etika sosial al-Shāṭibī. Dari sinilah muncul wacana baru: bahwa hukum Islam mesti dipahami sebagai kerja etis untuk menjaga keadilan dalam ruang yang tak selalu ideal. Hukum tak lagi semata norma, melainkan etos.

Jika dalam klasik *uṣūl al-fiqh* kita mengenal kaidah-kaidah yang berpusat pada *naṣ* dan *qiyās*, maka dalam pidato ini, Shofiyullah mengajukan sebuah platform alternatif: enam jenis *lex* yang saling

bertaut. Terobosan ini menyegarkan karena memperkenalkan dua elemen baru: *lex socius* dan *lex situs*. Yang pertama merujuk pada pranata sosial; yang kedua pada konteks ruang. Ini adalah keberanian epistemik—menyisipkan unsur sosial dan spasial dalam gugus pertimbangan hukum—yang bisa dibandingkan dengan pendekatan *law and society* dalam tradisi hukum Barat kontemporer.

Inilah dimensi kebaruan yang paling kuat dalam pidato ini. Shofiyullah tak hanya menambah daftar istilah; ia mengubah struktur argumentatif dalam fatwa dan ijtihad. Dengan memakai kasus vaksin AstraZeneca, ia menunjukkan bahwa hukum bisa bersikap kontekstual tanpa kehilangan komitmen normatif pada wahyu. Bahkan dalam dilema antara haram dan mubah, ia menunjukkan bahwa kita tak sedang berada dalam ruang abu-abu, melainkan ruang etis yang memiliki struktur internal.

Lebih lanjut, ia mengaitkan keseluruhan gagasannya dengan teori keadilan John Rawls—khususnya konsep *justice as fairness*—dan menerjemahkannya dalam bentuk “keadilan dalam kesetaraan, meski dalam ketidaksetaraan.” Konsep ini menjadikan hukum Islam tidak hanya sebagai sistem normatif, tapi juga sebagai proyek etika publik.

Namun, dalam upaya untuk menyatukan semua simpul—dari Aquinas hingga Shahrūr, dari al-Ghazālī hingga Yudian Wahyudi—kadang muncul risiko: gagasan bisa menjadi terlalu eklektik dan rentan kehilangan ketegangan kritis antar unsur. Misalnya, hubungan antara *maqāṣid* dan *lex situs* masih bisa didalami lagi. Apakah *lex situs* hanya variasi dari *maqāṣid* atau ia punya epistemologi sendiri? Lalu, sejauh mana *hermeneutika Shahrūr* dapat diterima dalam bingkai teologi Sunni arus utama?

Ada potensi tarik-menarik antara *istiqāmah* (teguh pada wahyu) dan *ḥanifiyyah* (kecenderungan progresif) yang belum sepenuhnya dijelaskan. Dalam ruang ini, kritik metodologis terhadap pendekatan limitatif Shahrūr bisa menjadi pintu masuk untuk mendalami ulang batas-batas tafsir yang dapat diterima dalam fikih kontemporer.

Tapi sekali lagi, ini adalah kritik dalam semangat akademik, bukan gugatan atas keabsahan. Karena di tengah kemacetan wacana fikih hari ini, pidato Shofiyullah justru mengajak kita membuka jalan baru, dengan kompas keilmuan yang jelas dan keberanian konseptual yang langka.

Membaca pidato ini tak ubahnya menyusuri sungai yang mengalir dari pegunungan filsafat ke delta sosial umat. Ia jernih, tapi tidak naïf. Ia dalam, tapi tidak tenggelam. Yang lebih penting lagi: ia membuka ruang bagi fikih untuk menjadi lebih daripada sekadar kumpulan hukum; yakni menjadi proyek etis untuk peradaban yang lebih adil.

Bukan tidak mungkin, jika gagasan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Ahkām* ini dikembangkan lebih lanjut menjadi metodologi resmi dalam fatwa-fatwa ke depan. Ia bisa menjadi penghubung antara langit wahyu dan bumi sosial. Bukan tidak mungkin, dari naskah pidato pengukuhan guru besar ini, nanti lahir satu paradigma fikih baru: fikih yang *istiqāmah* dalam prinsip dan *ḥanifiyyah* dalam praksis.

Kritik, Refleksi, dan Eksplorasi Nalar Pembaruan dalam Hukum Islam

(14)

Pembacaan Kontemporer: Merespon Stagnasi Keilmuan Islam

Catatan Ringan Pidato Pengukuhan Guru Besar Prof. Dr.
Shofiyullah Muzammil, M.Ag

Prof. Dr. H. Lukman S. Thahir, M.Ag

Rektor UIN Datakorama Palu periode 2023-2027

Pendahuluan

Islam pernah mengalami masa kejayaan intelektual yang luar biasa pada era klasik, khususnya antara abad ke-8 hingga ke-13, ketika pusat-pusat keilmuan seperti Baghdad, Kairo, dan Andalusia menjadi mercusuar pengetahuan dunia. Namun, seiring berjalannya waktu, dunia Islam menghadapi kemunduran dalam dinamika keilmuan yang ditandai dengan menurunnya semangat *ijtihad* dan berkembangnya praktik *taqlid* secara luas. Kemandekan ini menyebabkan stagnasi dalam produksi pemikiran baru yang relevan dengan perubahan zaman.

Di tengah krisis keilmuan ini, muncul berbagai upaya pembaruan pemikiran Islam yang disebut sebagai pembacaan kontemporer. Pembacaan ini tidak sekedar menawarkan reinterpretasi teks-teks agama, tetapi juga menghadirkan pendekatan-pendekatan baru dalam memahami Islam yang kontekstual, interdisipliner, dan berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan universal. Pemikir-pemikir seperti Fazlur Rahman, Naṣr Ḥāmid Abu Zaid, dan Amina Wadud—untuk menyebut beberapa nama intelektual Islam—menjadi pelopor dalam menghidupkan kembali semangat kritis dan kreatif dalam studi keislaman.

Bagi ketiga tokoh ini, Islam tidak hadir dalam ruang hampa sejarah. Ia selalu berhadapan dengan kekuatan tradisi yang telah mengakar kuat dalam institusi keagamaan dan kehidupan umat. Oleh karena itu, pembaruan pemikiran Islam tidak bisa dilepaskan dari dialektika antara tradisi (*turāth*) dan modernitas. Dialektika ini mencerminkan ketegangan sekaligus peluang untuk menyatukan warisan intelektual masa lalu dengan kebutuhan zaman kini. Di satu sisi, tradisi Islam klasik merupakan sumber kekayaan ilmu yang luar biasa. Karya-karya para ulama seperti al-Ghazālī, al-Shāfi‘ī, Ibn Rushd, dan lainnya, menyumbang landasan keilmuan dan spiritual

yang mendalam. Namun di sisi lain, pembacaan tradisional yang dogmatis terhadap karya-karya tersebut sering kali menghambat proses *ijtihad* dan pembaruan. Akibatnya, tradisi yang seharusnya menjadi sumber inspirasi justru berubah menjadi beban yang membekukan gerak pemikiran.

Stagnasi Keilmuan dalam Islam dan Akar Masalah

Kondisi ini merujuk pada mandeknya perkembangan ilmu pengetahuan, terutama dalam aspek pemikiran keislaman, yang terjadi setelah masa keemasan peradaban Islam. Pada masa klasik, umat Islam dikenal sebagai pelopor dalam bidang sains, filsafat, kedokteran, dan teologi. Namun, setelah abad ke-12, kreativitas intelektual mulai menurun drastis dan digantikan oleh kecenderungan mempertahankan warisan keilmuan masa lalu tanpa inovasi yang signifikan. Salah satu ciri utama stagnasi ini adalah tertutupnya pintu *ijtihad* secara *de facto*. Banyak *ulama* meyakini bahwa semua persoalan keagamaan telah dibahas dan diselesaikan oleh ulama terdahulu, sehingga tidak perlu lagi dilakukan *ijtihad*. Sebagai gantinya, berkembang praktik *taqlid*, yaitu mengikuti pendapat *ulama* tanpa proses kritis atau argumentasi rasional. Hal ini menjadikan tradisi Islam semakin rigid dan kehilangan vitalitasnya dalam merespon realitas baru.

Faktor lain yang turut memperparah stagnasi adalah institusionalisasi ilmu dalam sistem Pendidikan Islam. Madrasah dan pesantren lebih banyak menekankan hafalan dan pengulangan teks klasik, sementara semangat penelitian dan eksplorasi ilmiah mulai terpinggirkan, terutama dari lembaga perguruan tinggi Islam. Disamping itu, pengaruh politik turut memperkuat konservatisme keagamaan. Kekuasaan sering kali memanfaatkan legitimasi agama untuk mempertahankan status quo, dan membatasi ruang bagi pemikiran-pemikiran alternatif yang dianggap mengancam stabilitas. Kondisi seperti ini berdampak besar terhadap kemampuan umat Islam dalam menghadapi tantangan zaman modern. Ketika dunia mengalami revolusi ilmu pengetahuan, teknologi, dan globalisasi, banyak institusi keislaman justru belum mampu beradaptasi secara kreatif. Maka dari itu, diperlukan pembaruan paradigma berpikir yang lebih terbuka, kritis, dan kontekstual, yang kini mulai dikembangkan dalam pembacaan kontemporer Islam.

Pembacaan Kontemporer Model Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zaid dan Amina Wadud

Intelektual muslim kontemporer sering terlibat dalam penafsiran ulang teks-teks klasik, baik Al-Qur'an maupun hadis, dengan tujuan untuk mengartikulasikan ajaran Islam yang relevan dalam konteks zaman modern. Upaya tafsir ulang ini lahir dari kesadaran bahwa tantangan-tantangan baru, seperti demokrasi, hak asasi manusia, gender, globalisasi, hingga teknologi digital tidak bisa dijawab hanya dengan menggunakan kerangka berpikir tradisional. Oleh karena itu, diperlukan penafsiran ulang terhadap teks-teks keagamaan dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial dan budaya. Fazlur Rahman, misalnya, mengembangkan metode double movement, yang menawarkan pendekatan dua arah: dari konteks historis teks ke prinsip moral universal, lalu dari prinsip itu kembali ke konteks kekinian. Dengan demikian, ajaran Islam bisa dipahami tidak hanya sebagai hukum-hukum literal, tetapi sebagai nilai-nilai etis yang hidup dan terus berkembang. Sementara itu, Nasr Hamid Abu Zaid mengusulkan pendekatan hermeneutik yang melihat Al-Qur'an sebagai produk interaksi antara teks, konteks pewahyuan, dan pembacanya.

Bagi Abu Zaid, teks agama tidak sakral dalam bentuk lafaz semata, tetapi harus dimaknai melalui proses interpretasi kritis yang selalu terbuka. Ini membuka ruang bagi pembacaan yang beragam, tidak tunggal, dan relevan dengan situasi kontemporer. Tiga elemen penting dalam model hermeneutika Abu Zaid adalah: 1). Konteks historis dan sosial: Memahami teks dalam konteks sejarah dan kondisi sosial saat teks itu ditulis. Ini menghindari pemahaman teks yang kaku atau tidak relevan dengan zaman modern. 2). Dialektika antar teks dengan pembaca: Pembaca memiliki peran aktif dalam memberikan makna pada teks. Abu Zaid menekankan bahwa teks tidak dapat dipahami sepenuhnya tanpa mempertimbangkan perspektif pembaca yang terpengaruh oleh pengalaman hidup, pengetahuan, dan konteks sosial budaya mereka. 3). Interaksi antara makna lahir dan makna tersirat: Ia mengusulkan bahwa dalam interpretasi, kita harus menganggap bahwa teks memiliki dimensi yang lebih dalam daripada makna yang tampak dipermukaan. Interpretasi ini membutuhkan keterbukaan untuk memahami berbagai kemungkinan makna, bukan sekedar pemahaman yang sempit. Dalam bidang kajian gender, Amina Wadud muncul sebagai pemikir penting dengan pendekatan tafsir feminis. Ia menekankan bahwa banyak interpretasi keislaman yang

berlaku saat ini merupakan hasil dominasi patriarki, bukan dari semangat kesetaraan yang terkandung dalam teks aslinya. Melalui pembacaan ulang terhadap ayat-ayat gender dalam Al-Qur'an, Wadud berupaya menunjukkan bahwa Islam pada hakikatnya mendukung keadilan bagi perempuan dan laki-laki secara setara.

Penutup dan Kesimpulan

Pendekatan pembaruan seringkali dicurigai sebagai bentuk “*westernisasi*” atau penyimpangan dari ajaran Islam yang murni. Banyak tokoh pembaharu dituduh merusak agama karena mencoba memahami Islam dengan pendekatan modern seperti hermeneutika, feminisme, atau pendekatan kritis-kontekstual. Penolakan ini sering berakar pada rasa takut kehilangan otoritas dan identitas keagamaan di tengah perubahan sosial yang cepat. Meski demikian, tidak sedikit pemikir yang berusaha menjembatani antara tradisi dan pembaruan. Mereka tidak menolak warisan klasik, tetapi membacanya ulang secara kritis agar tetap hidup dan kontributif. Pendekatan seperti *Maqāṣid al-Sharī'ah* menjadi jembatan penting dalam upaya ini. Dengan menjalankan pada nilai-nilai seperti keadilan, rahmat dan kemaslahatan, *maqāṣid* membuka ruang bagi reinterpretasi hukum Islam yang lebih kontekstual dan solutif.

Salah satu implikasi penting dari pembacaan kontemporer adalah reformasi dalam sistem pendidikan Islam. Pendidikan yang sebelumnya hanya berorientasi pada hafalan teks dan pengulangan pendapat *ulama* klasik, perlu diarahkan pada pembentukan nalar-kritis, kemampuan analisis kontekstual, dan penguasaan metodologi ilmiah modern. Kurikulum pesantren, madrasah, hingga perguruan tinggi Islam perlu dikaji ulang agar mampu melahirkan generasi intelektual yang progresif tanpa tercerabut dari akar tradisinya. Selain itu, pembacaan kontemporer juga mendorong penguatan diskursus etika dan nilai universal dalam Islam. Isu-isu seperti keadilan sosial, kesetaraan gender, lingkungan hidup, dan hak asasi manusia perlu ditempatkan dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan begitu, Islam dapat tampil sebagai agama yang solutif dalam menjawab problem-problem kemanusiaan global, bukan sekedar dalam ranah ritual atau legal formal semata.

Pembacaan kontemporer seperti yang digagas Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag ini, tidak hanya penting secara akademik, tetapi juga menjadi jalan menuju kebangkitan intelektual umat Islam, khususnya di Indonesia. Karyanya berupaya

menghidupkan kembali ijtihad sebagai instrumen dinamis dalam menghadapi realitas sosial-politik dan moral umat manusia hari ini. Pendekatan yang ditawarkan pada pidato pengukuhannya telah membuka Kembali ruang diskursus Islam yang inklusif, progresif, dan solutif.

(15)

**Prinsip Perlindungan Sumber Utama Islam dalam
Pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* Pemikiran
Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag**

Dr. H. Muhammad Syakur, M.H.

Dosen Fakultas Syariah, Hukum, dan Ekonomi Islam (FSHEI)
Institut Islam Nahdlatul Ulama (INISNU) Temanggung

Pendahuluan

Seiring dengan berjalannya waktu dan pesatnya perkembangan zaman, berbagai perubahan sosial dan teknologi hadir secara cepat dan masif. Dalam situasi ini, peran akademisi sangat diperlukan untuk turut serta dalam pengembangan metodologi hukum Islam. Hal ini menjadi penting mengingat banyak produk fikih klasik yang kurang mampu beradaptasi dengan konteks kekinian, sehingga sulit untuk diterapkan dalam tatanan sosial yang baru dan kompleks.

Dunia baru yang kini dihadapi bukan lagi menjadi tanggung jawab *ulama* masa lalu, melainkan menjadi beban intelektual dan *ulama* kontemporer yang dituntut untuk mampu mengaktualisasikan syariah Islam. Syariah harus tetap kompatibel dan relevan, mampu bergerak serta bekerja secara harmonis dalam berbagai ruang dan waktu. Banyak problematika kemanusiaan, ekonomi, dan sosial yang seharusnya dapat dijawab melalui pendekatan hukum Islam, namun kenyataannya masih belum banyak solusi alternatif yang ditawarkan.

Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis metodologi baru dalam hukum Islam yang ditawarkan *ulama* kontemporer. Meskipun tidak menyamai kapasitas *ulama* klasik, para *ulama* masa kini hidup dan berpikir dalam realitas yang berbeda—dengan tantangan dan perkembangan yang tidak pernah ditemui para pendahulu mereka. Salah satu gagasan yang menarik perhatian penulis adalah pemikiran yang ditawarkan oleh Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. melalui naskah pengukuhan Guru Besarnya yang berjudul

Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām: Mempertemukan *Uṣūl al-Fiqh* dengan Filsafat Hukum dalam Diskursus Hukum Kontemporer.

Terdapat dua pertanyaan yang menjadi rumusan masalahnya: (1) Bagaimana pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* memadukan antara tradisi *uṣūl fiqh* dengan filsafat hukum dalam merespons diskursus hukum kontemporer? (2) Apa implikasi dari pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah* terhadap perlindungan sumber utama hukum Islam (Al-Qur'an dan al-Sunnah) dalam menghadapi tantangan zaman?

Pendekatan pergeseran paradigma dan prinsip perlindungan sumber hukum Islam sangat memungkinkan untuk digunakan sebagai kerangka berpikir dalam mendefinisikan serta menyusun struktur pengetahuan baru mengenai metode pembacaan kontemporer (*qirā'ah mu'āṣirah*) terhadap hukum Islam. Dalam hal ini, relasi antara tradisi *uṣūl al-fiqh* dan filsafat hukum menjadi fokus utama.

Dalam Islam, Al-Qur'an dan al-Sunnah merupakan sumber utama. Dari Al-Qur'an dan al-Sunnah tersebut umat Islam menggali dan mengembangkan tata nilai dan tata aturan dalam membangun peradaban. Dalam sepanjang sejarah Islam, dari sumber utama tersebut telah lahir khazanah keilmuan Islam yang sangat kaya. Di antaranya adalah *fiqh-uṣūl al-fiqh*, *ulum al-Qur'an-tafsīr*, *ulum al-Ḥādīs*, ilmu kalam, tasawuf dan falsafah Islam dan lain-lain. Al-Qur'an dan hadis bersifat absolut, *thābit*, dan tidak berubah. Sementara khazanah *fiqh-uṣūl al-fiqh*, *ulum al-Qur'an-tafsīr*, *ulum al-Ḥādīs*, ilmu kalam, tasawuf dan falsafah Islam tidak absolut, masih dapat dikembangkan, direvisi dan disempurnakan. Berangkat dari ketentuan ini, maka bagaimana selanjutnya mendudukkan Al-Quran dan hadis pada tempatnya yang luhur, tidak lain ialah dengan memposisikan khazanah-khazanah tadi sebagai pelindung Al-Qur'an dan hadis dari lautan anomali yang diarahkan kepadanya.

Peradaban baru telah melahirkan anomali-anomali yang dialamatkan kepada Islam. Untuk melindungi Al-Quran dan hadis dari gelombang anomali-anomali yang lahir dari peradaban baru menuntut khazanah-khazanah ilmu Islam selalu menjadi sabuk

pengaman (*protective belt*) yang menerima transformasi-transformasi pemikiran baru yang kontekstual.

Ulama kontemporer telah banyak berikhtiar untuk mengembangkan ilmu-ilmu keislaman yang masuk kategori *protective belt* untuk melindungi al-Quran dari pandangan negatif dalam menghadapi isu-isu kontemporer. Upaya ini merupakan ikhtiar progresif dalam rangka meletakkan Al-Qur'an sebagai kitab suci yang *ṣālihun li kulli zamān wa makān*. Tanpa pengembangan terhadap ilmu-ilmu tersebut, maka dikhawatirkan ilmu-ilmu tersebut tidak mampu melindungi inti pokoknya (*hard core*) dari refutasi dan falsifikasi. Jika itu yang terjadi, maka Al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai inti pokok Islam tidak dapat diselamatkan dari lautan anomali.

Dari sini penulis melihat adanya upaya perlindungan sumber utama Islam dari para ulama pemikir dari masa ke masa, dalam rangka mendudukkan Al-Qur'an dan hadis sebagai kitab suci dan panduan bagi sistem sosial dan politik yang bebas dari anomali. Selain itu, merupakan realisasi dari janji Allah untuk memelihara Al-Qur'an itu sendiri dalam firman-Nya:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan al-Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya. (Q.S. Al-Hijr [15]: 9)

Penjagaan terhadap Al-Qur'an tentu tidak terjadi secara otomatis, melainkan melalui ikhtiar kolektif dari para ulama dalam setiap masa. Dalam konteks inilah, pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* yang dikembangkan oleh Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. menjadi penting untuk dikaji lebih lanjut, terutama dalam upaya menjaga kompatibilitas ajaran Islam dengan dinamika zaman.

Relasi Agama Dengan Filsafat

Di era modern, hubungan antara agama, filsafat dan sains terus berkembang. Beberapa filsuf berusaha mencari titik temu antara kepercayaan agama dan penemuan ilmiah, sementara yang

lain memegang pandangan bahwa kedua bidang tersebut harus tetap terpisah. Dalam konteks postmodernisme, ada potensi untuk ilmu bergabung dengan agama dan ilmu pengetahuan untuk mendapatkan tempat terhormat.

Filsafat rasionalisme, dengan penekanannya pada akal budi dan penalaran logis, memiliki hubungan kompleks dengan agama. Beberapa pemikir rasionalis, seperti Thomas Aquinas, melihat akal budi dan iman sebagai sumber pengetahuan yang saling melengkapi, sedangkan yang lain seperti Rene' Descartes, mempertanyakan otoritas agama dan mengandalkan akal budi sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat dipercaya. Ketegangan dan dialog antara rasionalisme dan agama terus berlanjut hingga saat ini, mendorong para pemikir untuk memahami dan mendamaikan perbedaan pandangan mereka tentang sifat pengetahuan. (Sumarjoko, 2025, hal. 163)

Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag., menurut penulis ikut andil dalam perdamaian ini. Ia menyimpulkan bahwa dengan pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* hukum Islam akan berpeluang mengembang semakin aplikatif, inovatif secara revolutif. Hukum Islam akan selalu ḥanifiyah dengan perkembangan ruang/situs, dan dinamika sosial tanpa kehilangan keteguhannya (*istiqāmah*) pada syariah (*lex divina*). Hukum Islam akan selalu menzaman (*murūnah*), *ṣālih likullil azmān wal ahwāl wal amkān*.

Hubungan agama dengan filsafat oleh Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. didasarkan pandangan Thomas Aquinas yang membagi hukum ke dalam empat jenis, yaitu pertama, "*lex aeterna*" (hukum abadi Tuhan). Hukum yang mengatur seluruh alam semesta, berasal dari Tuhan, dan merupakan sumber dari segala hukum. Kedua, "*lex divina*" (hukum Ilahi yang diwahyukan), yaitu bagian dari hukum abadi yang diwahyukan kepada manusia melalui kitab suci atau agama. Ketiga, "*lex naturalis*" (hukum alam yang berasal dari akal manusia) yaitu hukum yang berasal dari akal budi manusia dan mencerminkan hukum abadi, yang mengatur perilaku manusia secara umum. Keempat, "*lex humana*" (hukum positif buatan manusia). Hukum yang dibuat oleh manusia untuk mengatur

kehidupan masyarakat, dan harus selaras dengan hukum alam dan hukum Tuhan.

Pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* tampak dalam relasi agama dengan filsafat melalui tahapan pergeseran-pergeseran paradigma. Dalam teks pidato pengukuhan Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. menyatakan:⁷

“Dalam hal ini, Imam al-Shāṭibī mengajukan tiga perubahan penting dalam teorisasi Maqāṣid yang digunakan para ulama sebelumnya, yaitu: Pertama, menganggap kedudukan Maqāṣid sebagai bagian dari uṣul al-sharī'ah. Imam al-Shāṭibī menganggap bahwa Maqāṣid dengan tiga tingkatan yang dikemukakan Imam Al-Gazālī di atas merupakan bagian dari ajaran pokok agama dan kaidah-kaidah syariah yang tidak dapat diabaikan. Sehingga semua ijtihad hukum maupun putusan pengadilan harus ditimbang melalui Teori Maqāṣid ini. Pandangan ini berbeda dengan jumhūr al-'ulamā' sebelumnya yang masih memperlihatkan dominasi analisis normatif-tekstual. Kedua, menggeser kedudukan Maqāṣid dari hikmah di balik hukum (al-ḥikmah min warā' al-aḥkām) menjadi prinsip-prinsip atau kaidah dasar dalam hukum (qawā'id al-aḥkām). Jadi tidak lagi melihat Maqāṣid sesudah hukum ditetapkan melainkan menggunakan Maqāṣid sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum. Dengan kedudukan ini, maka Maqāṣid tidak dapat dikalahkan dengan ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat parsial (al-aḥkām al-juziyyah). Ketiga, memanfaatkan kolektivitas dalil dari berbagai bentuknya (istiqrā' al-ma'nāwī) baik yang terkait dengan naṣ secara langsung (manqūlah) atau tidak langsung (ghairu manqūlah). Kolektivitas antar dalil ini akan melahirkan satu pemahaman yang utuh tentang makna hakiki dari syariah dan tujuannya ketika syariah tersebut diberlakukan. Dari kolektivitas dalil ini lahirlah lima hal pokok yang menjadi maqāṣid dari hukum Islam yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal yang kemudian dikenal dengan al-Usūs al-Khamsah.”

Melalui Imam al-Ghazālī dan Imam al-Shāṭibī, Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. menemukan bahwa kehidupan sosial menjadi salah satu pertimbangan dalam menentukan hukum. Setelah Thomas Aquinas menetapkan 4 jenis hukum; *lex aeternal*, *lex divine*, *lex natura*, dan *lex humana*, menurutnya kini menjadi 5, yaitu *lex social*.⁸ Persilangan antara agama dan filsafat (sosial)

⁷ Naskah pidato Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag dalam pengukuhan Guru Besar Bidang Filsafat Hukum Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hal. 5

⁸ Naskah pidato Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag dalam pengukuhan Guru Besar Bidang Filsafat Hukum Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hal. 5

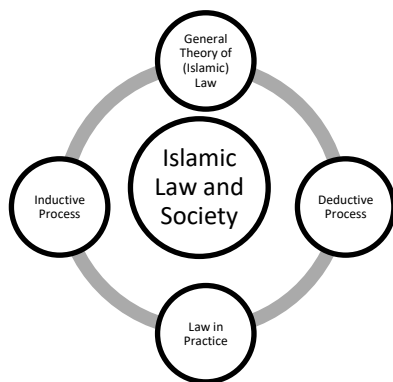
mensiratkan paradigma baru yang memandang bahwa ilmu-ilmu agama Islam tidak lagi hanya berpusat pada Tuhan (*teo-sentris*) namun sekaligus pada manusia (*teoantropo-sentris*) secara proporsional.

Hukum Islam dapat berelasi dengan ilmu sosial dengan mengadopsi basis-basis metodologis dan teoritis keilmuan sosiologi hukum. Sumbangan metodologis ini tidak berarti merusak sakralitas hukum Islam karena sistem metodologi dari luar tradisi Islam tidak digunakan untuk mengganti korpus-korpus teks sakral yang ada dan menjadi basis utama dari hukum Islam. (Lukito, 2022, hal. 30) Singkatnya, sumber-sumber utama hukum Islam Al-Quran dan hadis) dengan meminjam istilahnya Imre Lakatos, akan tetap dalam wilayah “*hard core*”, inti pokok yang tidak tersentuh falsifikasi.

Mengacu pada sosiologi hukum Islam, Ratno Lukito menyatakan pandangannya:

“Sosiologi hukum Islam menggunakan teori, metode dan pendekatan hukum umum untuk memahami fenomena hukum Islam praksis yang terjadi dalam kehidupan masyarakat dimana hukum Islam itu diberlakukan.” (Lukito, 2022, hal. 31)

Peta proses kajian sosiologi hukum Islam digambarkan dalam diagram berikut:



Searah jarum jam, teori-teori besar hukum dan hukum Islam melalui proses deduktif dihubungkan dengan kenyataan hukum Islam praksis dalam kancan kehidupan masyarakat Muslim. Setelah itu, hasil analisis terhadap praktek hukum Islam itu akan

menghasilkan berbagai teori yang kemudian dengan proses induktif dapat diangkat menjadi teori besar kembali. (Lukito, 2022, hal. 31)

Perlindungan Sumber Utama Hukum Islam

Pemeliharaan Al-Quran oleh Allah mempunyai arti Al-Quran terjaga dari distorsi dan tetap dalam kedudukannya sebagai *hard core* yang tetap utuh tidak tersentuh oleh falsifikasi maupun anomali. Semenjak Rasulullah SAW. wafat dan meninggalkan dua sumber hukum Islam; Quran dan Sunnah, keduanya selalu dalam bayang-bayang falsifikasi yang oleh para shabat Nabi dan ulama mujtahid hingga ulama kontemporer sebagai pewaris para nabi selalu diupayakan perlindungan bagi keduanya. Dalam kajian ilmu kalam (teologi), ulama ahli kalam mengenalkan metode *tafwīḍ* dan *ta'wīl* terkait masalah ayat-ayat *mutashābihāt*. Dalam kajian *uṣūl al-fiqh* dirumuskan metode *takhṣīs*, *nāsikh - mansūkh*, *sadd al-dharī'ah*, *qiyās* (analogi hukum) dan metode-metode lainnya sebagai solusi untuk memahami Al-Quran dan sunah. Prinsip perlindungan sumber utama Islam ini oleh Sayyid Muhammad 'Alawi al-Maliki ditegaskan dalam mukadimah Zubdat al-Itqān fī 'Ulūm al-Quran: (Alawy, 2021, hal. 8)

وهكذا أصبح بين أيدينا الآن مصنفات متنوعة وموسوعات قيمة فيما نسميه علم القراءات وعلم التجويد وعلم النسخ العثماني وعلم التفسير وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم غريب القرآن وعلم إعجاز القرآن وعلم إعراب القرآن وما شاكل ذلك من العلوم الدينية والعربية مما يعتبر بحق أروع مظهر عرفه التاريخ لحراسة كتاب هو سيد الكتب وبات هذا المظهر معجزة إلهية مصدقة لقوله تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ.

Dengan demikian, dihadapan kita terdapat berbagai karya ulama dan ensiklopedia berharga dengan berbagai nama disiplin ilmu; 'Ilmu al-Qira'āt, Tajwīd, Naskh al-'Utsmāny, Tafsīr, Nasikh-mansukh, gharīb al-Qurān, I'jaz al-Qurān, I'rāb al-Quran, dan ilmu-ilmu agama maupun bahasa Arab yang tercatat dalam sejarah dengan baik dalam rangka untuk menjaga kitab (al-Quran) yang menjadi induk semua kitab. Hal ini merupakan mukjizat dari Allah SWT. dan realisasi dari janji Allah dalam firman-Nya: Sesungguhnya

Kami-lah yang menurunkan al-Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.

Menurut Imam al-Shaṭībī, yang dimaksud Allah memelihara Al-Quran adalah memelihara *uṣūl* yang *qat'iy* (nilai-nilai universal dalam Al-Quran) bukan masalah-masalah syariah yang *juz'iiyyat* (partikular). (Syāthibi, n.d., hal. 12)

Prinsip perlindungan sumber utama Islam penulis pahami lahir dari upaya-upaya ulama dari masa ke masa hingga kini dalam usahanya meneguhkan agama Islam yang kompatibel dengan segala waktu, kondisi dan tempat (*ṣālih liḥikullil azmān wal ahwāl wal amkān*). Hal ini tentu akan melewati dinamika berbagai tantangan dan lautan anomali yang menghadang. Anomali-anomali tersebut dapat diantisipasi dengan meminjam pendekatan sains; *shifting paradigm*.

Thomas S. Kuhn memperkenalkan konsep *paradigm shift* sebagai titik balik dalam sejarah ilmu ketika satu teori lama ditinggalkan untuk mendukung teori baru, akibat dari akumulasi krisis dan teka-teki ilmiah yang tidak dapat dijawab dalam kerangka lama. (Subekti, 2015, hal. 42) Kebenaran ilmiah, menurut Kuhn, tidak hanya bergantung pada kriteria objektif tetapi juga pada komitmen sosiologis dan psikologis komunitas ilmiah tertentu. (Riyanto, 2011, hal. 54)

Konsep Kuhn ini kemudian disempurnakan oleh Imre Lakatos dengan teori *Methodology of Scientific Research Programmes*. Lakatos menekankan pentingnya konsistensi dalam program riset alternatif yang berjalan secara bersamaan dalam satu domain keilmuan. Ia memperkenalkan pendekatan *heuristic*, yakni upaya sistematis dalam menghasilkan penemuan ilmiah melalui penalaran, pengalaman, dan eksperimen, sembari menjaga agar proses tersebut tetap berada dalam jalur yang benar. (Muslih, 2020, hal. 46)

Teori yang dikembangkan Lakatos ini tidak ada keraguan akan kompatibilitasnya dengan ilmu-ilmu keislaman, di sisi yang lain tidak ada kekhawatiran akan hilangnya atau terkikisnya nilai-nilai keislaman ketika dijalankan penelitian, atau dikembangkannya nalar ilmiah secara umum. Untuk mengoperasionalkannya adalah dengan medudukkan Al-Quran dan al-Sunnah, sebagai *hard core*

bersifat absolut, *thābit* dan tidak berubah karena merupakan inti pokok. Semua anomali yang dialamatkan kepada Islam tidak diarahkan kepada *hard core*, tetapi diarahkan kepada *protective belt*. *Protective belt* berfungsi sebagai pelindung terhadap *hard core*. Dengan demikian ilmu-ilmu bantu dalam studi keislaman seperti *uṣūl al-fiqh*, *ulūm al-Qur'ān*, *ulūm al-Ḥādīs*, ilmu kalam, tasawwuf dan falsafah Islam diletakkan dalam *protective belt*. (Tamtowi, 2011, hal. 38)

Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām (pembacaan kontemporer) Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. merupakan bagian dari ilmu-ilmu bantu (*protective belt*) tersebut yang bisa jadi akan tetap bertahan selamanya atau sebaliknya. Dengan tetap meneguhkan (*Istiqāmah*) pada syariah (*lex divina*) ia tetap memposisikan prinsip perlindungan sumber utama Islam menjadi kunci bagi perkembangan-perkembangan pemikiran hukum Islam itu sendiri.

Penutup

Dari pembahasa-pembahasan singkat ini, dua pertanyaan rumusan masalah dapat penulis simpulkan:

1. Pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* memadukan antara tradisi *uṣūl al-fiqh* dengan filsafat hukum dalam merespons diskursus hukum kontemporer melalui tahapan-tahapan pergeseran paradigma dengan tetap medudukkan Al-Quran dan as-Sunnah, sebagai *hard core* bersifat absolut, *thābit* dan tidak berubah (*lex Divina*).
2. Implikasi dari pendekatan *Qirā'ah Mu'āṣirah* terhadap perlindungan sumber utama hukum Islam (Al-Qur'an dan al-Sunnah) adalah tetap terpeliharanya *uṣūl* yang *qaṭ'i* (nilai-nilai universal dalam Al-Quran-sunah) bukan masalah-masalah syariat yang *juz'iyyat* (partikular).

Referensi

- Alawy, S. M. (2021). *Zubdatu Al-Itqān Fī 'ulūmi al-Qurān*. Hai'ah Ash-Shofwah al-Malikiyyah.
- Lukito, R. (2022). *Sosiologi Hukum (Islam), Merelasikan Quid Juris Dan Quid Facti*. SUKA-Press uin Sunan Kalijaga.
- Muslih, M. (2020). *Filsafat Ilmu Imre Lakatos dan Metodologi*

- Pengembangan Sains Islam. *Tasfiyah*, 4(1), 46.
<https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v4i1.3962>
- Riyanto, W. F. (2011). *Filsafat Ilmu Integral: Sebuah Penetapan Topik-Topik Epistemologi Bagi Pengembangan Studi-Studi Keislaman Perspektif al-Qur'an*. Integrasi-Interkoneksi Press.
- Subekti, S. (2015). Filsafat Ilmu Karl R. Popper Dan Thomas S. Kuhn Serta Implikasinya Dalam Pengajaran Ilmu. *Humanika*, 22(2), 39. <https://doi.org/10.14710/humanika.22.2.39-46>
- Sumarjoko. (2025). *Relasi Tanpa Batas: Agama, Falsafah, Dan Sains*. MAKNAWI.
- Syāthibi, I. as-. (n.d.). *Al-Muwāfaqāt Fī Usūl al-Ahkām*. Dār al-Fikr.
- Tamtowi, M. (2011). Urgensin Scientific Research Programme Imre Lakatos Bagi Pengembangan Studi Islam. *Substantia*, 12(1), 33–41.

(16)

Filsafat Sebagai Jembatan Hati dan Nalar

Dr. Munawar Ahmad, S.S. M.Si.

Wakil Dekan Bidang ADUM, Perencanaan dan Keuangan,
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam,
UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Tulisan ini merupakan tahniah untuk pengukuhan Guru Besar Prof. Dr. Shofiyullah Muzamil dalam bidang Filsafat Hukum Islam. Satu hal yang menarik adalah meskipun beliau ahli *uṣūl al-fiqh*, namun beliau juga ahli dalam filsafat. Kajiannya tentang *Phronesis*, menjadi bukti bahwa analisis Aristotelian begitu beliau kuasai dengan baik.

Tulisan ini saya fokuskan pada problem menarik dalam *sains*, yang kerap kali menjadi perang batin dari *ahlu al-fiqh*, yakni pertikaian hati dan nalar. *Uṣūl al-fiqh* merupakan ilmu yang mempelajari kaidah-kaidah fikih guna mencari jalan Tengah atau kepastian dalam ketidakpastian. Nalar atau alur pertimbangan merupakan hukum berpikir yang harus ditaati oleh fikih, namun terkadang alur pertimbangan tersebut kesimpulannya berbenturan dengan kemanusiaan. Kemanusiaan sebagai representasi tata nilai, menjadi sisi lain yang berhadapan langsung dengan fikih. Misal begini seorang warga Gunungkidul, yang terbukti mencuri 5 potong kayu dari hutan negara, terancam hukuman penjara 5 tahun. Modus pencurian yang dilakukan adalah dengan menunggu lengah petugas kehutanan. Peristiwa ini terjadi pada 25 Desember 2024. Pelaku adalah seorang pria berinisial M (44) asal Kapanewon Panggang, Kabupaten Gunungkidul. Objek curian yaitu 5 potong kayu sonobrit dari hutan negara di Paliyan. Modus yang dilakukan adalah dengan menunggu lengah petugas kehutanan. Barang bukti yang ada adalah dua potong kayu sonobrit (panjang 68 cm, diameter 28 cm; panjang 67 cm, diameter 24 cm), satu potong kayu sonobrit (panjang 68 cm, diameter 23 cm), satu potong kayu sonobrit (panjang 65 cm, diameter 23 cm), gergaji tangan, sabit, meteran, dan tas. Hukuman: 5 tahun penjara. Penyebab pencurian menurut pengakuan pelaku,

kayu yang dicuri tersebut akan dijual untuk membayar utang dan keperluan sehari-hari.

Kasus tersebut dilaporkan ke kepolisian oleh petugas patroli kehutanan. Kapolsek Paliyan telah berusaha meyakinkan pelapor agar kasus diselesaikan secara kekeluargaan, namun Balai Kesatuan Pengelolaan Hutan Yogyakarta tetap ingin kasus dilanjutkan. Alasan DLH Yogyakarta tetap ingin kasus berlanjut adalah untuk memberikan efek jera karena sering terjadi pencurian kayu. Contoh kasus tersebut menjadikan pembelajaran terkadang hukum itu keras, keras karena taat nalar, sehingga mengorbankan pertimbangan lain yang tidak dapat ditemukan secara bukti nalar sebagai pertimbangan hukum. Kejadian tersebut tentu akan lebih banyak lagi kita temukan dalam kehidupan sehari-hari tentang "kejam"-nya hukum yang tidak punya hati.

Apakah memang hukum tidak punya hati?, padahal hukum bertujuan untuk melindungi kemanusiaan dan rasa kemanusiaan. St. Agustinus dari Hipo (354 M-430 M) dalam karyanya 415, "*De Perfectione justitiae hominis*", memahami suara hati (*conscience*) sebagai kemampuan batin untuk menimbang baik dan buruk, serta sebagai sumber moralitas yang mengintegrasikan akal, perasaan, dan emosi dalam pencarian kehidupan yang baik. Ia tidak memandang suara hati sebagai pencerahan yang terpisah, tetapi sebagai proses pertimbangan yang melibatkan seluruh diri. Suara hati sebagai suara yang menyerukan untuk melakukan keputusan baik yang memiliki dampak pada diri sendiri. Ia memahami bahwa hati nurani juga berkaitan dengan perkembangan kepribadian seseorang, termasuk kemampuan untuk menentukan. St. Agustinus tidak memandang hati nurani sebagai entitas terpisah, tetapi sebagai bagian integral dari diri manusia yang melibatkan akal, perasaan, dan emosi. Ia menekankan pentingnya mendengarkan dengan telinga hati, yaitu dengan menerima kata-kata tidak hanya secara jasmani, tetapi juga rohani. St. Agustinus melihat hati nurani sebagai sumber moralitas yang mengintegrasikan akal, perasaan, dan emosi dalam pencarian kehidupan yang baik. St. Agustinus menekankan pentingnya kerendahan hati untuk terus belajar dan menerima pengampunan Tuhan. Singkatnya, St. Agustinus melihat

suara hati sebagai kemampuan batin yang penting dalam mengambil keputusan, sebagai sumber moralitas, dan sebagai cara untuk berhubungan dengan Tuhan.

Disisi lain, Imam al-Ghazālī, seorang ulama terkenal dalam dunia Islam menyatakan, hati nurani adalah pusat spiritualitas dan moral seseorang. Ia mengajarkan pentingnya mengembangkan hati nurani yang baik untuk menjadi landasan dalam berdisiplin dan patuh terhadap peraturan. Pernyataan tentang hati nurani, menekankan sisi positif dari pentingnya hati nurani dalam membentuk sikap disiplin dan kepatuhan. Hati nurani yang baik memotivasi seseorang untuk mematuhi peraturan dengan sukarela dan bertanggung jawab. Di sisi lain, jika hati nurani tidak terjaga, seseorang mungkin cenderung melanggar peraturan dan kurang memiliki disiplin dalam kehidupan sehari-hari.

Pernyataan di atas menjelaskan, hati nurani seseorang memiliki peran penting dalam membentuk sikap disiplin dan kepatuhan terhadap peraturan. Hati nurani mempengaruhi tindakan dan perilaku seseorang karena menjadi sumber motivasi internal untuk bertindak dengan benar. Terkait dengan hati, Al-Qur'an mencatat ada 20 jenis hati, dimana beberapa konsep hati, menjadi basis pada penegakan keadilan, yakni:

1. *Qalbun salīm*, yaitu hati yang sehat, bersih (selamat). Artinya hati yang sehat, bersih dan selamat dari kekufuran dan kemunafikan. Hati yang ikhlas lillahi ta'ala. Jenis hati yang pertama ini termaktub dalam Q.S. Asy-Syu'ara: 89.
2. *Qalbun wajil*, yaitu hati yang takut kepada Allah serta khawatir kalau amalnya tidak diterima Allah, serta tidak selamat dari siksa (api) neraka. Termaktub dalam Q.S. Al-Mukminun: 60.
3. *Qalbun ḥayy*, yaitu hati yang memahami 'ibrah dari kisah-kisah umat terdahulu yang Allah ceritakan dalam al-Qur'an. Seperti disebutkan dalam Q.S. Qaf: 37.
4. *Qalbun munīb*, yaitu hati yang selalu kembali dan bertaubat kepada Allah. Termaktub di dalam Q.S. Qaf: 33.
5. *Qalbun mukhbit*, yaitu hati yang tunduk dan tenang. Termaktub di dalam Q.S. Al-Haj: 54.

6. *Qalbun taqiy*, yaitu hati yang selalu mengagungkan syiar-syiar Allah Swt. Termaktub di dalam Q.S. Al-Hajj: 32.
7. *Qalbun mahdiy*, yaitu hati yang ridla dengan ketentuan (*qada*) dan takdir (*qadar*) Allah, serta berserah diri kepada Allah atas segala urusan yang menyimpannya. Termaktub dalam Q.S. At-Taghabun: 11.
8. *Qalbun muṭmainun*, yaitu hati yang tenang karena mengesakan Allah dan mengingat-Nya. Termaktub dalam Q.S. Ar-Ra'du: 28.

Dengan menghindari jenis hati yang akan menciptakan malapetaka dan ketidakadilan, yakni

1. *Qalbun marīdl*, yaitu hati yang mengandung penyakit, seperti kemunafikan serta keraguan akan kebenaran. Hati yang di dalamnya terdapat kejahatan serta syahwat kepada yang haram. Sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-Baqarah: 10
2. *Qalbun a'ma*, yaitu hati yang tidak bisa melihat dan memahami kebenaran serta pelajaran yang telah Allah berikan melalui ayat-ayat-Nya. Seperti disebutkan dalam Q.S. Al-Hajj: 46
3. *Qalbun lāhiy*, yaitu jenis hati yang lalai terhadap al-Qur'an, karena disibukkan oleh syahwat kepada dunia. Sebagaimana diungkapkan dalam Q.S. Al-Anbiya': 3.
4. *Qalbun āthim*, yaitu hati yang berdosa, karena menyembunyikan persaksian yang benar. Seperti dijelaskan dalam Q.S. Al-Baqarah: 283.
5. *Qalbun mutakabbir*, yaitu hati yang sombong dan enggan mengakui keesaan Allah, tidak taat kepada-Nya, serta banyak berbuat zalim. Seperti ditegaskan dalam Q.S. Ghafir ayat 35.
6. *Qalbun ghaliz*, yaitu hati yang keras dan kasar, yang hilang darinya kelembutan dan kasih sayang. Sebagaimana termaktub dalam Q.S. Ali Imran: 159.
7. *Qalbun makhtūm*, yaitu hati yang tidak bisa mendengar petunjuk dan tidak dapat memahaminya. Seperti ditegaskan dalam Q.S. Al-Jatsiyah: 23.

8. *Qalbun qasiy*, yaitu hati yang keras membatu, tidak mau beriman. Sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. Al-Maidah: 13.
9. *Qalbun ghafil*, yaitu hati yang lalai dari mengingat Allah, serta mengikuti hawa nafsunya semata. Seperti ditegaskan dalam Q.S. al-Kahf: 28.
10. *Qalbun aghlāf*, yaitu hati yang tertutup, tidak bisa ditembus oleh nasihat serta ajaran Rasulullah Saw. Sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al-Baqarah: 88.
11. *Qalbun zaigh*, yaitu jenis hati yang menyimpang dari kebenaran dan cenderung pada kesesatan. Hal ini termaktub dalam Q.S. Ali 'Imran: 7.
12. *Qalbun murib*, yaitu jenis hati yang selalu ragu-ragu. Sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. At-Taubah: 45.

Jadi dengan kekuatan hati yang dimiliki oleh manusia, maka kekejaman hukum, menjadi berperasaan pada keadilan. Meskipun keadilan itu sendiripun masih konsep yang penuh dengan perjuangan untuk menegakkannya. Dengan kekuatan nalar dan hati, setidaknya keadilan dapat bisa diupayakan walau itu pun terasa “tidak adil”. Mengapa keadilan yang sudah ditegakanya terasa tidak adil, karena alat untuk menangkap keadilan nya adalah terlalu banyak rasa.

Disinilah peran filsafat bekerja, sebagai kesadaran sekaligus metodologi dalam menangkap nuasa keadilan diruang yang tidak subur dengan keadilan. Sungguhpun demikian, filsafat bukanlah alat satu-satunya untuk analisis dan sintesis, karena ada faktor lain yang menentukan yakni kehati-hatian, seperti disampaikan oleh St Agustinus:

Kita harus waspada terhadap pemberian penafsiran yang berbahaya atau bertentangan dengan ilmu pengetahuan , dan dengan demikian menjadikan firman Allah sebagai bahan ejekan orang-orang yang tidak percaya (De Genesi ad litteram, I, 19, 21, khususnya n. 39).

Demikian catatan tahniah untuk Prof.Dr. Shofiyullah Muzamil atas pencapaian gelar Guru Besar dalam filsafat Hukum Islam, selamat semoga berokah dalam pengembangan keilmuan filsafat untuk mengembangkan fikih di Indonesia , *selamat ya....*

Daftar Pustaka

Al-Ghazali 'Ihya' 'Ulumiddin Terj: Ismail Yakub. Ihya' al-Ghazali,
Jilid I. Cet IX; Jakarta: CV Faizan, 1986

Brown, Peter, 2000, *Augustine of Hippo. A Biography. A New Edition with an Epilogue*, edisi kedua, London: Faber & Faber (edisi pertama 1967). Diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris

Stereotyping dan Kontekstualisasi Pemikiran Islam**Dr. Dhimam Abror Djuraid**

Jurnalis Senior, Ketua Dewan Pakar PWI Pusat

Upaya untuk melakukan kontekstualisasi terhadap pemikiran Islam hampir selalu berujung pada polarisasi antara liberal dan konservatif. Dua istilah itu sama-sama bernuansa konotatif dan pejoratif. Liberal dianggap sebagai paham yang ingin melemahkan hukum Islam, dan konservatif dianggap sebagai keterbelakangan. Keduanya adalah simpulan yang simplistis dan bersifat labelling.

Upaya kontekstualisasi pemikiran Islam dilakukan di hampir seluruh dunia Islam dengan tokoh-tokoh yang beragam. Islam dianggap mengalami kemunduran signifikan sejak Perang Dunia Pertama dan berpuncak pada Perang Dunia Kedua. Kejatuhan kekhalifahan Tukri Usmani pada 1922, setelah berjaya selama 6 abad, dianggap sebagai puncak kekalahan Islam dalam persaingan geopolitik global. Kemunculan Mustafa Kemal Attaturk yang membubarkan kekhalifahan dan menggantinya menjadi republik sekuler dianggap sebagai puncak kekalahan Islam.

Sekularisasi Turki di bawah Mustafa Kemal seolah menjadi *"nail in the coffin"*, paku pada peti mati, yang membuat kejayaan geopolitik Islam terkubur. Ratap tangis muncul di berbagai sudut dunia Islam. *"Limādhā Ta'akhara al-Muslimūn wa Limādhā Taqaddama Ghairuhum?"*, Mengapa Islam Mundur dan Lainnya Maju? Itulah pertanyaan besar dari buku Amir Shakib Arsalan yang menjadi tangis ratapan yang sampai sekarang masih terus diperdengarkan.

Ada bau teori konspirasi yang menyengat dalam buku itu. Secara sederhana kemudian disimpulkan bahwa umat Islam mundur karena meninggalkan agamanya, sementara umat *"ghairuhum"* maju karena meninggalkan agamanya. Ungkapan retorik ini sampai sekarang masih sering dikutip oleh khatib Jumat. Sementara itu Barat menikmati kemenangan yang gilang gemilang. Kekuatan kolonialisme dan imperialisme Barat menjajah hampir

seluruh dunia Islam. Inggris yang menjadi superpower dunia ketika itu dengan jumawa memproklamasikan "*The Sun Never Set in Great Britain*", matahari tidak pernah tenggelam di Britania Raya, karena wilayah jajahannya membentang di seluruh dunia. Bernard Lewis "mengejek" kemunduran Islam dan kemenangan Barat itu dengan pertanyaan "*What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*". Seolah-olah menjawab pertanyaan Shakib Arsalan dengan pertanyaan.

Respons dunia Islam terhadap kemajuan Barat cenderung negatif dan memunculkan banyak gerakan yang menutup diri. Upaya untuk mengejar ketertinggalan dengan melakukan sekularisasi seperti yang dilakukan di Turki dianggap sebagai upaya final untuk mengubur kejayaan Islam. Berbagai upaya pembaruan sudah banyak dilakukan. Umumnya berasumsi bahwa Islam kalah dari Barat karena gagal menjawab tantangan modernitas. Sudah banyak sekali *mujāhid* yang muncul untuk mengejar ketertinggalan itu. Di Mesir, muncul para *mujāhid* seperti Jamāluddīn al-Afghani, yang kemudian diteruskan oleh para muridnya seperti Muhammad Abduh dan Rashid Ridho. Gaung pembaruan ini meluas sampai ke Indonesia.

Dalam banyak kasus, upaya pembaruan untuk mengejar ketertinggalan ini memunculkan friksi antara kelompok "*so called*" modernis dan tradisional. Tidak jarang terjadi sebuah perang besar akibat benturan itu. Perang Padri di Sumatera Barat pada 1825 adalah salah satu contohnya. Kelompok tradisional berusaha mempertahankan adat istiadat dari serangan kelompok modernis yang menganggap adat sebagai sumber takhayul dan khurafat.

John L Esposito menyebut sejumlah pemikir besar yang mencoba menjawab tantangan modernitas itu. Ismail Raji al-Faruqi di Mesir, Maryam Jameela di Pakistan, Hasan al-Turabi dan Hasan Hanafi, adalah nama-nama yang menawarkan terobosan pemikiran baru untuk mengejar ketertinggalan itu. Dalam banyak kasus, para pemikir pembaharu itu dianggap melenceng dari garis pemikiran Islam dan banyak yang dikafirkan atau diusir dari negaranya. Banyak juga yang dihukum penjara dan menerima ancaman pembunuhan. Di antara sederet nama itu Esposito memasukkan

nama Abdurrahman Wahid alias Gus Dur sebagai salah satu tokoh pembaharu. Gus Dur dimasukkan sebagai pemikir Islam yang memperkenalkan epistemologi baru dalam memahami Islam. Gagasan “Pribumisasi Islam” oleh Gus Dur tidak selalu diterima oleh kalangan Islam, termasuk oleh kalangan NU (Nahdlatul Ulama) sendiri. Gagasan Gus Dur untuk mengganti “*Assalāmu’alaikum*” dengan “Selamat pagi” menuai reaksi keras. Buntut dari ketidakterimaan itu sampai kepada adanya ulama yang melakukan *mufaraqah* karena menganggap Gus Dur sudah batal sebagai imam *salat*.

Dalam kesempatan lain, upaya pembaruan yang dilakukan oleh Noercholis Madjid alias Cak Nur juga mendapatkan reaksi tajam dari banyak kalangan. Cak Nur kemudian secara prejeratif dianggap sebagai tokoh liberal yang ingin melakukan sekularisasi terhadap ajaran Islam. Gerakan liberal Indonesia kemudian dilanjutkan oleh sekelompok pemikir muda yang dipimpin oleh Ulil Abshar Abdallah yang mendirikan Jaringan Islam Liberal (JIL). Gagasan-gagasannya dianggap kontroversial sampai-sampai Ulil dianggap kafir dan darahnya dianggap halal.

Gerakan JIL meredup. Tetapi upaya melakukan kontekstualisasi pemikiran Islam masih terus berlanjut di berbagai kampus di Indonesia. UIN Sunan Kalijaga termasuk salah satu di antaranya. Banyak gagasan pembaruan yang muncul dari UIN Sunan Kalijaga, dan memberikan kontribusi penting dalam diskursus kontekstualisasi pemikiran Islam. Pidato pengukuhan guru besar oleh Prof. Shofiyullah Muzammil ini menjadi salah satu bukti bahwa gagasan-gagasan pembaruan masih terus mengalir. Upaya Prof. Shofiyullah melakukan sintesa epistemologis antara pemikiran Thomas Aquinas dan pemikiran al-Ghazālī merupakan ikhtiar intelektual yang patut diapresiasi.

Menggabungkan pemikiran epistemologi Aquinas dengan al-Ghazālī membawa risiko karena keduanya mempunyai kutub yang berbeda. Bertrand Russel menyebut Aquinas sebagai filosof skolastik terbesar sepanjang zaman. Ajaran filsafat Aquinas diajarkan di semua institusi pendidikan Katolik dan dianggap sebagai satu-satunya sistem filsafat Katolik yang baku. Di sisi lain, al-

Ghazālī dikenal (atau di salah pahami) sebagai tokoh yang anti filsafat. Karyanya "*Tahafut Al Falasifah*" sampai sekarang menjadi senjata utama untuk melawan pemikiran para filosof yang dianggap melenceng. Tetapi, di tangan Prof. Shofiyullah dua pemikiran itu bisa diramu dengan terampil, seperti seorang barista yang meramu kopi, dan menyajikannya menjadi sajian yang sedap untuk dinikmati.

Memang selalu ada risiko stereotyping dalam upaya mencari terobosan untuk melakukan kontekstualisasi dalam pemikiran Islam. Sekalangan orang akan mudah menjatuhkan *stereotyping* antara liberal dan konservatif. Pemikir yang mencoba membuat terobosan disebut sebagai liberal, dan yang mempertahankan praktik disebut sebagai tekstualis atau konservatif. Perdebatannya bisa panjang dan bertele-tele. Memakai pendekatan oposisi biner yang sempit seperti itu tidak akan banyak memberi kontribusi dalam upaya menjadikan Islam sebagai agama yang "*murū'ah*", relate dan aktual, *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Sebagai guru besar (baru), Prof. Shofiyullah akan terbiasa menghadapi tantangan seperti itu.

(18)

Filsafat Hukum Islam?: Menakar Pemikiran Shofiyullah Muzammil

Ali Usman, M.S.I

*Dosen Prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan
Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Kementerian Agama Republik Indonesia kembali mengukuhkan seorang akademisi, kali ini Shofiyullah Muzammil—dosen Prodi Aqidah dan Filsafat Islam (AFI) Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam—sebagai profesor bidang Filsafat Hukum Islam. Jauh sebelumnya, tahun 2008, dalam bidang yang sama, kampus ini juga mengukuhkan Yudian Wahyudi—yang sekarang menjabat sebagai Kepala Badan Pembinaan Ideologi Pancasila (BPIP) RI.

Itu berarti, ada rentang waktu 16 tahun UIN Sunan Kalijaga akhirnya memiliki profesor baru bidang filsafat hukum Islam. Sebuah bidang, yang tidak hanya ahli pada aspek normatif *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh*, tetapi sesuai dengan nama nomenklturnya, yaitu Filsafat Hukum Islam. Keren.

Sebelum Shofiyullah Muzammil dan Yudian Wahyudi, ada Akh. Minhaji (meninggal tahun 2021) profesor bidang Ilmu fikih dan hukum. Meski nama nomenklturnya beda, tapi *scope* ketiganya sama. Sekarang, UIN Sunan Kalijaga bersyukur punya dua profesor aktif bidang filsafat hukum Islam. Apa menariknya?

Tentu, bukan sekadar soal kelengkapan administrasi akademik, tapi di luar itu, seorang yang mendapat pengakuan ahli di bidang hukum Islam, idealnya bukan hanya pada aspek kognisi dan perilaku personal, tetapi kontribusi pengetahuannya yang dinanti untuk masyarakat luas, atau dalam bahasa agama disebut umat.

Artinya, seorang yang memiliki kepakaran hukum Islam, kalau boleh berekspektasi, harapannya menjadi *mujaddid* (pembaru), sebagaimana isyarat dalam sebuah hadis yang berbunyi, *innallāha yab'athu lihadhihil ummah 'alā ra'si kulli mi'āti sanatin man yujāddidu lahā dīnahā* (sesungguhnya Allah mengutus kepada umat Islam,

setiap seratus tahun, seorang yang memperbarui (interpretasi) agamanya” (HR. Abu Dawud).

Bahwa memang, kata *man* (seorang) dalam hadis di atas, jika merujuk pada di antaranya Imam Ibnu Hajar al-Asqālānī, al-Dhahabī, Ibnu Kathir, an-Nawāwī, dan lain-lain, dipahami dalam arti perseorangan atau kelompok (bisa satu tempat atau terpencar). Tugas mujaddid, menurut M. Quraish Shihab (2008), melakukan interpretasi baru terhadap doktrin agama agar tidak terjadi penyimpangan dari prinsip dan teksnya.

UIN Sunan Kalijaga dan Kementerian Agama, dengan demikian, melalui pengukuhan guru besar bidang filsafat hukum Islam, telah berkontribusi untuk umat yang bahkan—mengacu pada hadis tersebut—melampaui zaman, tidak hanya “seorang” dalam arti “satu orang”, tapi justru “beberapa orang”. Kemunculan “para ahli” dalam bidang agama secara umum, dan secara spesifik bidang hukum Islam, membenarkan hadis akan lahirnya *mujaddid* pada setiap seratus tahun atau dalam setiap abad.

Ibnu Kathir dalam *Dalā’il al-Nubūwwah*, menyebut setidaknya ada empat belas nama *mujaddid* di abad pertama hijriyah. Sementara Nawāb Shidiq Ḥasan Khan yang menulis kitab *Hujāj al-Kirāmah*, merinci nama-nama besar *mujaddid* pada setiap abad, seperti Imam al-Shāfi’ī dan Imam Aḥmad (abad ke-2), Imam al-Ghazālī (abad ke-5), Ibnu Taimiyah (abad ke-7), dan Imam al-Suyūṭī (abad ke-10).

Dalam konteks Indonesia, dan UIN Sunan Kalijaga, kita mengenal nama Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975), seorang yang selain ahli tafsir Al-Qur’an, juga ahli dalam bidang hukum Islam. Hasbi, oleh Yudian Wahyudi (2015) disebut berkontribusi dalam pembaruan hukum Islam di Indonesia abad ke-20, yang peran konstitusionalnya terlihat di tiga peristiwa penting: Kongres Muslimin Indonesia, Konstituante, dan tanggapannya terhadap Konsep Undang-Undang Perkawinan.

Sampai di sini, kalau diperhatikan, mengacu pada teks pidato pengukuhan guru besar Shofiyullah Muzammil, terlihat ada perbedaan paradigma pemikiran dengan Yudian Wahyudi. Judul pidato *Qirā’ah Mu’āṣirah fī al-Aḥkām: Mempertemukan Uṣūl al-Fiqh*

dengan *Filsafat Hukum dalam Diskursus Hukum Kontemporer*, diakuinya terinspirasi dari *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu’āṣirah* (1990), karya Muhammad Shahrūr, dan dari karya Shahrūr ini, Shofiyullah Muzammil dapat melakukan apa yang diyakininya sebagai “cara baca baru” dalam memformulasikan produk hukum Islam.

Namun demikian, muncul pertanyaan, benarkah ada problem akademik antara *uṣūl al-fiqh* dengan filsafat (hukum), sehingga perlu “dipertemukan”, seolah relasi keduanya selama ini ada “konflik”? Bukanlah kita tahu, dalam banyak hal, *uṣūl al-fiqh* dalam proses *istinbāt* hukum, memang dipengaruhi oleh filsafat, terutama Aristoteles? Barangkali, Shofiyullah Muzammil belum tuntas melakukan eksplorasi epistemologis teks pidatonya.

Di luar itu, dengan menjadikan pemikiran Syahrur sebagai landasan berpikir untuk melahirkan “cara baca baru”, berarti juga setuju dengan metode hermeneutiknya, yang lagi-lagi, kalau baca teks pidato Shofiyullah Muzammil, masih menari-nari di permukaan, belum menyelami ke dasar operasionalnya. Ini berarti, dalam *istinbāt* hukum, Shofiyullah Muzammil mengafirmasi metode hermeneutika melalui pemikiran Syahrur.

Sementara Yudian Wahyudi, sangat berhati-hati—untuk tidak mengatakan “anti”—terhadap hermeneutika. Shofiyullah Muzammil terpukau dengan pendekatan hermeneutika Shahrūr, sementara Yudian Wahyudi sebaliknya, merasa lebih dari cukup dengan *uṣūl al-fiqh*, tidak perlu hermeneutika, sebab “hermeneutika hanyalah bagian kecil dari *ushul fiqh*!” (Wahyudi, 2009).

Pilihan menjadikan hermeneutika sebagai “metode baca” di satu sisi, dan cukup dengan *uṣūl al-fiqh* di sisi lain, tidak ada yang salah dan sah secara akademik. Tetapi idealnya juga harus diikuti oleh tanggung jawab epistemologis dan perlu disadari ragam konsekuensinya.

Dalam hal ini, menyandarkan pemikiran keislaman pada Shahrūr, yang benarkah juga (sepenuhnya?) akan diikuti oleh Shofiyullah Muzammil, perlu bersiap dan sadar dengan resiko-resikonya. Shahrūr itu, menurut penilaian “bapak hermeneutika Al-Qur’an”, Sahiron Syamsuddin, termasuk ke dalam aliran subyektivis

“ekstrim”—istilah Sahiron “paling subyektivis”—yang menekankan relativitas penafsiran.

“Shahrūr sama sekali tidak tertarik menguak kembali makna orisinalitas/historis dari Al-Qur’an. Al-Qur’an, baginya, harus ditafsirkan dalam konteks kekinian, yang secara prinsipil, tidak merujuk pada pemahaman dan penafsiran ulama-ulama terdahulu, bahkan tidak merujuk pada penafsiran Nabi yang didokumentasikan dalam kitab-kitab hadis. Penafsiran Nabi terhadap Al-Qur’an hanya dipandang sebagai “penafsiran awal”, dan tidak mengikat umat Islam. *Asbāb al-nuzūl* sebagai salah satu metode untuk merekonstruksi makna historis pun sama sekali tidak mendapat perhatian Shahrūr”, tulis Sahiron (2017).

Pemikiran Shofiyullah Muzammil idealnya, semoga ke depan setelah resepsi acara pengukuhan guru besarnya, tidak sekadar berisi fragmen-fragmen kutipan pemikiran dari sejumlah tokoh, tapi juga dalam bentuk operasional dari dirinya yang mengusung *qirā’ah mu’āṣirah* itu. Misalnya, saat merumuskan apa yang disebutnya pertemuan antara *qirā’ah mu’āṣirah fī al-aḥkām* dengan *maqāṣid al-sharī’ah*, tidak berhenti pada aspek teoritik, yang bertitik tolak dari pembagian hukum dari Thomas Aquinas, *lex aeterna*, *lex divina*, *lex naturalis*, *lex humana*, lalu ditambahkan dengan *lex socius* dan *lex rei sitae/lex situs*, tapi juga harus menjawab pertanyaan, bagaimana penerapannya dalam *istinbāt* hukum?

Menagih implementasi praksis dari klaim “cara baca baru” itu penting sebagai pembanding dan sekaligus agar dapat mengetahui mungkin kekurangmemadaiannya “cara baca lama” yang tradisional. Apakah benar, “kehalalan” vaksin Covid yang di-highlight Shofiyullah Muzammil di awal teks pidatonya, dikatakan mengandung tripsin babi itu, atas kontribusi *qirā’ah mu’āṣirah*, dan mengerdilkan “cara baca lama” yang menggunakan prinsip *al-darūriyāt*, *al-ḥājīyāt*, dan *al-taḥṣīniyāt*, serta lima prinsip dari *maqāṣid al-sharī’ah*, yaitu *hifz al-dīn*, *hifz al-nafs*, *hifz al-aql*, *hifz al-nasl*, *hifz al-māl*?

Sifat teologis hukum Islam dapat dilihat dari tujuan-tujuan tertentu yang hendak dicapainya (Wahyudi, 2015). Itulah sebabnya, Yudian Wahyudi mengembangkan *maqāṣid al-sharī’ah* sebagai

doktrin dan sekaligus sebagai metode. Cara baca model ini meniscayakan penggunaannya paham “di luar kepala” tentang *al-ḍarūriyāt*, *al-ḥājjiyāt*, dan *al-taḥsīniyāt* untuk menganalisis beragam kasus atau persoalan-persoalan aktual bercorak modern maupun kontemporer.

Begitulah tantangan seorang *mujaddid*, ahli hukum Islam, bergelar profesor atau guru besar, yang kalau diangkat ke level internasional, Shofiyullah Muzammil, Yudian Wahyudi, dan yang lainnya, harus siap sejajar dengan sebut saja seperti Khaled Abou El-Fadl, Jasser Auda, dan Abdullahi Ahmed An-Na’im. Seorang *mujaddid* guru besar bidang filsafat hukum Islam perlu integritas, yang oleh Khaled Aboe El-Fadl (2001) disebut memiliki “otoritas”, yaitu wewenang yang sah dan *perlu* untuk menginterpretasikan teks agama dengan cara yang konstruktif dan bertanggungjawab; bukan sikap “otoriter”, yang justru menyalahgunakan otoritas dengan menafsirkan teks agama secara sembarangan dan cenderung menutup diri dari kebenaran lain di luar dirinya.

Baik Yudian Wahyudi maupun Shofiyullah Muzammil, memiliki karakteristik yang kurang lebih sama namun juga tampak berbeda dalam beberapa hal, dilihat dari, meminjam klasifikasi sosiologi Pierre Bourdieu: *habitus*, kapital, dan arenanya. Meski demikian, kedua profesor bidang filsafat hukum Islam dari UIN Sunan Kalijaga ini akan mewarnai dinamisasi pengetahuan, sosial, politik, dan pendidikan, pada masa-masa yang akan datang. Semoga.

Selamat dan sukses Prof. Dr. H. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.

(19)

Geliat Pembaruan: Tawaran Bacaan Baru terhadap Eksistensi Hukum Islam

Dr. H. M. Nurul Irfan, M. Ag

Dosen Fakultas Syariah dan Hukum

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Dalam sebuah istilah yang telah menjadi kesepakatan bersama disebutkan *al-nuṣūṣ mutanāhiya wa amma al-waqā'i' ghayr mutanāhiya* yaitu bahwa teks-teks keagamaan secara kuantitas terbatas jumlahnya, sementara problematika manusia akan senantiasa berkembang. Hal itu dikarenakan *naṣ*, baik Al-Qur'an maupun sunnah, secara jumlah tidak mungkin akan bertambah. Di saat yang sama, permasalahan yang dihadapi manusia, akan terus berubah dan berkembang. Nalar tersebut kemudian menuntut para pemerhati untuk terus memikirkan pemecahan problem yang -mau tidak mau- akan dihadapi oleh manusia.

Keterbatasan *naṣ* secara kuantitas, tidak boleh menjadi alasan kebolehan syariah mengabaikan problem kehidupan. Hal itu sebab, para fukaha meyakini bahwa meskipun terbatas, ide moral utama Syariah tetap ada di dalam *naṣ* tersebut. Al-Qur'an dan sunnah, keduanya dipercaya sebagai sumber utama dari segala sumber hukum Islam. Oleh karenanya, keduanya harus ditempatkan pada posisi utama, baik dalam kerangka penggalan, penemuan, maupun pembentukan hukum. Dengan demikian, pendekatan baru dibutuhkan untuk membaca kasus-kasus baru yang terjadi tanpa harus menafikan eksistensi *naṣ*.

Telah banyak cara baca baru dikemukakan oleh para tokoh. Sebagaimana diketahui, dalam wacana *uṣūl al-fiqh*, Imam al-Ḥarāmī al-Juwainī telah memperkenalkan konsep *maqāṣid al-sharī'ah*. Konsep tersebut kemudian dikembangkan oleh para tokoh setelahnya seperti Imam al-Ghazālī, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, al-Qarafī, dan al-Ṭūfī. Namun demikian, pendekatan tersebut masih dirasa lebih condong pada sisi teologis-tekstualis. Hingga pada akhirnya, *maqāṣid al-sharī'ah* disempurnakan oleh Imam al-Shāṭibī

melalui karyanya *al-Muwāfaqāt* khususnya pada Juz kedua yang secara khusus membahas mengenai *maqāṣid al-sharī'ah*.

Pembacaan baru terhadap *naṣ* terus dilakukan oleh para pembaharu. Sebagaimana disebutkan oleh Gus Shofi dalam pidatonya, di antara banyak tokoh yang *concern* dalam hal ini yaitu Muhammad Shahrūr. Dengan teori batas (*ḥudūd*, limit) nya, ia menekankan adanya keterhubungan antara *naṣ* yang sakral dengan manusia yang profan. Selain itu, *ijtihad* baru dalam rangka mengetengahkan hukum Islam juga telah diwacanakan oleh tokoh di Indonesia, Gus Shofi menyebut dua tokoh yaitu Hasbi ash-Shiddieqy dan Yudian Wahyudi. Keduanya menawarkan konsep fikih yang relevan bagi orang Indonesia.

Islām ṣāliḥ li kulli zamān wa makān tentu tidak dapat dianggap sebagai istilah kosong dan tidak bermakna. Ia justru menghendakai bahwa Islam semestinya dapat terus berdaptasi dan luwes untuk setiap ruang dan waktu. Dalam kajian Hukum Pidana Islam misalnya, konsep '*uqūbah* yang dirumuskan dalam fikih klasik semestinya dapat "berdamai" dengan kondisi dan situasi yang berbeda. Hal itu dapat diupayakan melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dan HAM. Tujuan adanya hukuman yaitu memberikan efek jera bagi pelaku dan sekaligus memberikan pendidikan bagi masyarakat. Oleh karenanya, seorang pencuri misalnya, tidak melulu dikenai hukuman potong tangan, namun dapat berubah menjadi hukuman yang lain asalkan tujuan tersebut terpenuhi.

Selain istilah di atas, ada tuntutan lain yaitu mengetengahkan wajah Islam yang ramah tanpa kehilangan kewibawaannya (*Islām raḥmah li al-'ālamīn*). Hukum Islam tetap dengan landasan utamanya yaitu Al-Qur'an dan sunnah, di saat sama, memberikan posisi bagi akal untuk membumikan hukum yang ada di dalam kedua sumber tersebut. Sinergi antara dimensi teologis dengan antroposentris dengan demikian mutlak dibutuhkan.

Melalui tulisan ini, ijinan saya memberikan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada Gus Shofi yang telah memberikan wacana baru sebagai upaya untuk mengetengahkan keluwesannya Islam (*Islām ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*) dan keramahan serta kesakralan Islam (*Islām raḥmat li al-'ālamīn*). Gus Shofi menawarkan dengan

apa yang ia sebut dengan *qirā'ah mu'āṣirah fī al-aḥkām* sebagai bagian dari upaya tersebut. Hal itu sangat diperlukan bagi perkembangan *Islamic legal theory* (*uṣūl al-fiqh*) sebagai pemecah kebuntuan ber-*ijtihad*.

Poin pokok menariknya, salah satunya, ialah keyakinan pada Tuhan melalui Kalam-Nya dan di saat yang sama, menghadirkan manusia dan keadaan sosial sebagai bagian yang tidak terpisahkan. Gus Shofi, mengikuti dan mengembangkan pemikiran para tokoh sebelumnya, telah berhasil menghadirkan enam sumber hukum yaitu *lex Aeterna*, *lex Divina*, *lex Natura*, *lex Humana*, *lex Socius*, dan *lex Sitae*. Ia memberikan gagasan penting, bahwa hukum harus memberikan keadilan, meskipun dalam kondisi ketidakadilan dan ketidakmerataan. Hal ini dalam kaidah disebut dengan *mā lā yudrak kulluh, lā yutrak kulluh*. Apapun kondisi dan situasinya, keadilan hukum harus menjadi patokan utama setiap *mujtahid*.

Sekali lagi, selamat kepada Gus Shofi yang telah dikukuhkan menjadi Guru Besar dalam bidang Filsafat Hukum Islam. Semoga terus menginspirasi.

Profil Intelektual dan Kontribusi Pemikiran Shofiyullah Muzammil

(20)

**Berawal dari Membaca: Mencermati *Qirā'ah Mu'āṣirah*
dalam Pidato Pengukuhan Prof. Dr. Shofiyullah
Muzammil, M.Ag**

K.H. Muhammad Cholil Nafis, Lc., M.A., Ph.D

Ketua Bidang Dakwah dan Ukhuwah di Majelis Ulama Indonesia
(MUI) Pusat dan Rais Syuriyah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama
(PBNU)

Atas nama pribadi, keluarga besar Madura, serta komunitas Nahdliyin, saya merasa bangga atas capaian akademik yang diraih oleh sahabat saya, Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. Dengan dedikasi dan ketekunannya, beliau berhasil mencapai puncak akademik sebagai Guru Besar. Semoga ilmunya terus membawa manfaat bagi kita semua, bagi alam semesta, dan menjadi inspirasi bagi para akademisi, termasuk saya sendiri, agar dapat segera menyusul. Demikian pula, semoga capaian ini memotivasi generasi muda untuk membangun masa depan dengan berbekal ilmu, di mana salah satu standar tertinggi dalam dunia akademik adalah gelar Guru Besar. Sekali lagi, saya ucapkan selamat kepada sahabat saya, Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag.

Saya sangat tertarik dengan pidato pengukuhannya yang berjudul *Qirā'ah Mu'āṣirah*, karena berbicara tentang makna membaca. Sebagaimana kita ketahui, Al-Qur'an diturunkan dengan pesan pertama: "*Iqra*" (bacalah). Membaca merupakan pintu gerbang utama peradaban manusia, yang membedakan manusia dari makhluk lain. Membaca bukan sekadar kegiatan literasi, melainkan bentuk kontribusi manusia sebagai *khalifah* di muka bumi melalui penguasaan ilmu.

Namun, penting untuk diingat bahwa membaca harus disertai dengan penyebutan nama Allah (*bismirabbikalladhī khalaq*), agar ilmu yang diperoleh membawa manfaat, bukan mudarat. Ilmu yang tidak disertai akidah yang kuat dapat membawa pada kejahatan, sementara akidah tanpa ilmu berpotensi melahirkan fanatisme buta. Karena itu, pemikiran Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil dalam *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* menemukan relevansi yang kuat di era

kontemporer. Dalam konteks membaca yang efektif, ada tiga aspek penting yang perlu diperhatikan:

1. Posisi Pembaca (*Qāri'*)

Posisi pembaca sangat menentukan hasil pembacaan. Subjektivitas pembaca, terutama jika tanpa metodologi yang tepat, dapat mempengaruhi pemaknaan teks. Pembaca yang hanya memahami teks secara permukaan (*ẓāhir al-naṣṣ*) cenderung tekstualis, seperti pendekatan Daud al-Zāhiri. Sebaliknya, Imam Abu Hanifah menggunakan pendekatan rasional dalam menentukan hukum Islam, sementara Imam Shāfi'i mampu menggabungkan antara pendekatan tekstual dan kontekstual.

Selain itu, dalam tradisi Islam, dikenal juga pendekatan *ta'wil*, yaitu membaca makna di balik teks, serupa dengan konsep hermeneutika di dunia Barat. Namun, *ta'wil* memiliki dasar akidah yang kuat, tidak seperti hermeneutika yang berangkat dari subjektivitas penuh. Oleh karena itu, validitas makna dan kesimpulan hukum sangat bergantung pada siapa yang membaca, bagaimana latar belakang metodologinya, serta keahliannya dalam validitas teks dan akurasi pemahaman.

Dalam kajian pembacaan teks, hermeneutika sering dipahami sebagai pendekatan untuk membaca di luar struktur teks dan di balik teks itu sendiri. Namun, pendekatan hermeneutik ini sejatinya tidak sepenuhnya tepat ketika diterapkan pada Al-Qur'an. Hal ini karena hermeneutika berakar pada subjektivitas pembaca, sementara dalam tradisi keilmuan Islam, kita memiliki konsep *ta'wil* yang lebih terjaga dari sekadar subjektivitas.

Ta'wil dalam Islam memungkinkan pembaca untuk tidak hanya berpegang pada makna lahiriah (*ẓāhir al-naṣṣ*), bahkan bisa melampaui teks literal apabila makna zahir dianggap tidak lagi mampu menjawab persoalan kontekstual yang sedang dihadapi. Artinya, *ta'wil* berfungsi untuk

menggali makna lebih dalam, tetap dalam kerangka nilai-nilai keimanan dan prinsip-prinsip syariah.

Oleh karena itu, cara membaca sangat menentukan *validitas* makna, kedalaman tafsir, bahkan kesimpulan hukum yang dihasilkan dari suatu teks. Tidak mengherankan jika pembacaan ulama terdahulu dan pembacaan ulama sekarang bisa sangat berbeda. Di sinilah konsep *qirā'ah mu'āṣirah* (pembacaan kontemporer) menjadi penting. Walaupun teks Al-Qur'an atau hadis yang dibaca tetap sama, demikian pula nilai-nilai dasarnya, perbedaan zaman dan problematika sosial membuat hasil pembacaannya bisa berbeda.

Contoh konkret dapat dilihat dalam tradisi hukum Imam Shāfi'ī, di mana terdapat perbedaan antara *qaul qadīm* (pendapat lama) dan *qaul jadīd* (pendapat baru) beliau. Perbedaan tersebut lahir karena perubahan konteks sosial yang dihadapi, sehingga pembacaan terhadap teks hukum menjadi berbeda. Ini menunjukkan betapa kuatnya pengaruh posisi pembaca dalam membentuk kesimpulan hukum.

Lebih jauh, keterampilan pembaca juga sangat menentukan. Dalam tradisi Islam, dikenal konsep *ṣiḥḥat al-naql* (validitas sumber kutipan) dan *ṣiḥḥat al-fahm* (keakuratan pemahaman). Seringkali, problem kita hari ini terletak pada kurangnya ketelitian dalam membaca teks. Banyak orang tidak cukup jeli dalam memverifikasi berita ataupun memahami teks-teks keagamaan.

Dalam ilmu hadis, misalnya, kita diajarkan untuk membedakan tingkat validitas teks: ada hadis *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf*, *mutawātir*, *mashhur*, hingga *'azīz*. Pemahaman terhadap tingkatan ini menjadi kunci untuk menentukan kekuatan sebuah teks. Jika seorang pembaca abai terhadap validitas ini, maka pemahamannya pun menjadi lemah. Selain itu, cara memahami teks juga sangat beragam:

- Ada pembaca yang bersifat tekstualis, yang memegang makna literal.
- Ada yang kontekstualis, yang berusaha memahami teks sesuai konteks zamannya.

- Ada pula yang substansialis, yang fokus menggali esensi dan spirit di balik teks.

Perbedaan orientasi ini mempengaruhi validitas hasil pembacaan. Apalagi jika seorang pembaca tidak memiliki bekal keilmuan yang cukup; pemahamannya tentu akan jauh dari akurat. Bahkan, bagi pembaca yang sudah memiliki bekal yang memadai pun, keakuratan pemahaman tetap dipengaruhi oleh sejauh mana ia terampil dan sensitif dalam memahami kompleksitas makna teks.

Maka, dapat disimpulkan bahwa pembaca memiliki peranan yang sangat penting dalam menentukan corak pembacaan (*qirā'ah*). Dalam konteks *qirā'ah mu'āṣirah*, pembacaan ulama dan intelektual masa kini tentu saja berbeda dengan pembacaan ulama masa lalu, seperti sahabat, *tabi'in*, *tabi'ut tabi'in*, maupun para ulama pada masa dinasti-dinasti Islam hingga zaman modern di Indonesia. Waktu, ruang, dan tantangan sosial budaya telah membentuk horizon pembaca yang berbeda-beda, sehingga penggalian makna teks pun berkembang seiring perubahan zaman.

2. Bacaan yang Dibaca

Aspek kedua yang perlu diperhatikan dalam proses pembacaan adalah terkait dengan *bahan bacaannya* itu sendiri. Hari ini, banyak orang yang tampak rajin membaca, namun bahan bacaannya lebih banyak didominasi oleh media sosial, pesan-pesan WhatsApp, dan sumber-sumber sejenis yang sifatnya instan. Di sinilah terjadi perubahan besar dalam karakter bacaan. Kita hidup di zaman di mana informasi sangat mudah diperoleh, begitu komprehensif, dan sangat cepat diakses. Ini jelas berbeda dari kondisi pada masa lalu, ketika para ulama harus berjuang keras untuk mendapatkan referensi yang valid dan terpercaya.

Sebagai contoh, Imam al-Bukhārī dalam menyusun *Ṣaḥiḥ Bukhārī* melakukan perjalanan lintas negara demi mencari sanad hadis yang *ṣaḥiḥ*. Begitu juga dengan Imam Shafi'i yang tidak hanya berguru di satu wilayah, tetapi

berpindah-pindah antar negara untuk memperkaya referensinya. Pada zaman itu, keterbatasan akses informasi menyebabkan perbedaan cara pandang dan pembentukan mazhab. Misalnya, perbedaan antara Imam Mālik dan Imam Abū Ḥanifah sebagian besar dipengaruhi oleh akses mereka terhadap hadis. Imam Mālik yang tinggal di Hijaz lebih mudah mendapatkan hadis-hadis Nabi, sementara Abu Ḥanifah yang berada di Kufah, Irak, harus menghadapi keterbatasan itu. Inilah yang melahirkan dua model mazhab besar: mazhab *Ahl al-Ḥādīth* (berbasis pada riwayat) dan *Ahl al-Ra'yī* (berbasis pada ijtihad rasional).

Di era modern ini, akses informasi yang luas dan komprehensif memungkinkan pembaca untuk membentuk kesimpulan yang lebih kaya, asalkan mereka mampu memilih dan memilah sumber bacaan yang tepat. Kini tantangannya bukan lagi keterbatasan referensi, melainkan kemampuan selektif dalam menentukan bacaan yang akurat dan berkualitas.

Sebagai ilustrasi, dalam bidang ilmu kalam, para teolog Islam menggunakan filsafat untuk memperkuat keyakinan akidah, namun mereka tetap berangkat dari sumber iman, yaitu Al-Qur'an dan hadis. Al-Ghazālī, misalnya, menggambarkan hubungan antara akal dan kitab suci seperti hubungan antara bola mata dan cahaya matahari: mata membutuhkan cahaya untuk dapat melihat, sebagaimana akal membutuhkan wahyu untuk dapat memahami kebenaran. Tanpa cahaya, mata tidak berfungsi; tanpa wahyu, akal pun kehilangan arah. Ini berbeda dengan filsafat Barat yang sering berangkat dari keraguan dan pertanyaan tanpa batas, di mana keberadaan Tuhan bisa ditemukan, tetapi bisa juga dipertanyakan secara skeptis.

Dalam kerangka epistemologi Islam menurut al-Ghazālī, kebenaran bersumber dari tiga hal: (1) *al-akhbār al-ṣādiqah* (informasi yang valid seperti Al-Qur'an dan hadis), (2) *'aql al-ṣaḥīḥ* (akal sehat yang tidak rusak), dan (3) *al-barāhin al-maḥsūṣah* (bukti empiris melalui pancaindra). Bacaan yang

ideal adalah yang menggabungkan ketiga sumber kebenaran ini untuk mencapai keyakinan yang kokoh.

Kisah Nabi Ibrahim juga menjadi contoh penting bagaimana akal dan iman saling menguatkan. Ketika Nabi Ibrahim bertanya kepada Allah tentang bagaimana proses kebangkitan manusia (QS. Al-Baqarah: 260), ia bukan karena ragu, tetapi untuk meneguhkan keyakinan dalam hatinya (*liyaṭma'inna qalbī*). Ini menunjukkan pentingnya proses rasionalisasi dalam memperkuat iman.

3. Metode Membaca

Cara membaca atau metode sangat menentukan kualitas pemahaman. Metodologi klasik, seperti yang diajarkan Imam Shāfi'ī dalam *al-Risālah*, menunjukkan pentingnya memahami konsep-konsep seperti *muṭlaq*, *muqayyad*, *nāsikh-mansūkh*, serta berbagai dalil *syar'ī*.

Seiring perkembangan zaman, metode pembacaan teks agama juga berkembang. Imam Shāfi'ī dalam *al-Risālah* telah menyusun metode pemahaman teks keagamaan secara sistematis, seperti konsep *muṭlaq* dan *muqayyad*, *nāsikh* dan *mansūkh*, *khāṣ* dan *'āmm*, serta membedakan antara *al-adillah al-muttafaq 'alaih* (dalil yang disepakati, seperti Al-Qur'an, hadis *ṣaḥiḥ*, dan *qiyās*) dan *al-adillah al-mukhtalaf fihā* (dalil yang diperselisihkan seperti *istiḥsan*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *syar'u man qablanā*). Semua ini menunjukkan bahwa membaca teks agama tidak boleh dilakukan sembarangan, melainkan harus melalui metode valid yang diakui dalam tradisi keilmuan.

Metode yang digunakan akan sangat menentukan hasil pembacaan dan kesimpulan yang diambil. Kasus-kasus kontemporer juga mencerminkan hal ini. Misalnya, polemik tentang fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengenai status anak yang lahir dari hubungan di luar nikah. Dalam fatwa tersebut dinyatakan bahwa anak tersebut tidak memiliki hubungan nasab dengan laki-laki yang menghamilinya, berdasarkan teks-teks klasik dan metode *uṣūl al-fiqh*. Namun,

ada pula pandangan yang lebih humanis, yang berangkat dari prinsip keadilan sosial dan hak anak, sebagaimana dikemukakan oleh mazhab Hanafi. Menurut pandangan ini, demi kemaslahatan anak, nasab tetap disambungkan kepada ayah biologisnya, sekalipun ada perdebatan validitas teksnya. Ini menunjukkan bahwa pendekatan terhadap teks bisa berbeda tergantung pada metode dan tujuan pembacaan.

Pada akhirnya, metode membaca teks keagamaan tidak hanya menentukan hasil, tetapi juga berpengaruh pada pengambilan sikap sosial dan hukum. Maka, teks yang sama bisa melahirkan kesimpulan yang berbeda, karena perbedaan pembacaan, bahan bacaan, serta metode yang digunakan oleh pembacanya.

Penutup

Sebagai penutup, dalam acara pengukuhan Guru Besar Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag., disampaikan apresiasi atas kontribusinya dalam menawarkan pendekatan baru terhadap kajian teks agama. Upaya beliau memberikan warna baru dalam membaca ulang teks agama tanpa mengubah nilai-nilai dasarnya sangat penting dalam merespon tantangan zaman. Melalui pembacaan teks yang utuh, memperhatikan konteks, dan menggunakan metode yang tepat, kita diajak untuk tetap setia pada nilai agama, sambil mampu menjawab tantangan dunia kontemporer. Semoga ilmu beliau bermanfaat dan menginspirasi kita semua untuk terus belajar, hingga mencapai puncak karier akademik sebagai Guru Besar. Sekali lagi, selamat kepada Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. atas pencapaiannya. Semoga berkah dan bermanfaat.

Wassalamualaikum warahmatullahi wabarakatuh.

(21)
**Shofiyullah Muzammil: Kiai Intelek Asal Serambi
Madinah**

Prof. Dr. Aksin Wijaya, M.Ag.
Guru Besar Bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir IAIN Ponorogo

Nampak serius jika dilihat dari kejauhan, namun ketika sudah dekat, dia akan terlebih dulu melempar senyum sebelum akhirnya memulai pembicaraan. Tertawa lepas dahulu, baru berbicara lepas layaknya masih menjadi mahasiswa semester atas yang sudah lepas dari beban perkuliahan yang membosankan di dalam kelas dan lepas dari tanggung jawab membuat makalah yang terkadang belum dibaca oleh dosennya. Dialah, kiai dan intelektual muda asal Bangkalan Madura, Shofiyullah Muzammil yang sebentar lagi akan dikukuhkan sebagai Guru Besar bidang Filsafat Hukum Islam di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Memang, Madura tidak pernah kekurangan stok untuk urusan figur publik. Hanya sekedar info sampingan saja, para intelektual Madura yang menjadi publik figur dan melakukan pagelaran di pentas Nasional cukup banyak. Di antara mereka yang kebetulan sedang berada di daerah Istimewa Yogyakarta adalah Mahfud MD, Malik Madani, Faisal Ismail, dan masih banyak lagi. Selain sebagai intelektual, mereka tentu saja juga sebagai kiai, karena Madura yang dikenal sebagai serambi Madinah ini, memang penuh dengan lembaga pendidikan tradisional semacam pondok pesantren yang mendalami tradisi pemikiran Islam klasik. Jadi tidak heran, jika Mahfud MD yang sejatinya adalah pakar hukum Tata Negara, dan pernah menduduki tiga titik trias politika Indonesia itu, selalu melontarkan dalil-dalil Al-Qur'an, hadis Nabi dan pemikiran para *ulama'* klasik dalam setiap pagelaran diskusi, debat, dan tentu saja di dalam pelbagai tulisannya. Begitu juga Kak Shofi, begitu saya menyebutnya.

Shofiyullah, yang saat usianya menginjak sekitar 5-6 bulan ditinggal wafat ayahnya, Kiai Ahmad Muzammil Imron, akibat kecelakaan saat membonceng kakak tertuanya ke sekolah SD, bisa

dibilang serba kiai. Lahir di Bangkalan pada tanggal 28 Mei 1971 dari keluarga kiai, mempersunting putri kiai A. Dimyathi Romly Jombang, Imelda Fajriati, kini dia benar-benar menjadi kiai karena menjadi pendiri sekaligus pengasuh pondok pesantren sendiri, khusus mahasiswa, yakni PPM AL-ASHFA di Yogyakarta. Jangan heran kalau kharismanya memancar dari raut wajahnya, dan juga jangan heran kalau wajahnya menghiasi pelbagai organisasi sosial keagamaan dan kegiatan keilmuan di masyarakat regional Yogyakarta, dan Nasional, mulai dari wakil katib syuriah PWNUI DIY, sekjen Majelis Permusyawaratan Pengasuh Pesantren se Indonesia (MP3I), Waketum Himpunan Bisnis dan Ekonomi Pesantren (HEBITREN), Ketua 2 ICMI Orwil DIY, Ketua 4 Presidium Nasional Ikatan Alumni Pesantren Tebuireng (IKAPETE) sampai anggota Komisi Fatwa MUI DIY juga MUI Pusat. Dia juga sering menjadi khatib, penceramah, mengasuh *baḥṡul masa'il*, dan tradisi keilmuan tradisional NU. Tetapi, dia bukan sembarang kiai. Dia adalah kiai yang intelek. Kiai yang juga bergelut dengan keilmuan modern dan kontemporer. Kalau kiai bergulat dengan keilmuan Islam klasik yang disebut *turath*, intelektual muslim modern-kontemporer bergelut dengan keilmuan modern dan kontemporer, baik yang berasal dari dunia Islam maupun Barat.

Kiai-Intelektual jebolan pesantren Tebuireng Jombang, Pendidikan Kader Ulama MUI Pusat, dan UIN Sunan Kalijaga asal serambi Madinah ini tentu saja mendalami ilmu-ilmu keislaman, mulai klasik hingga kontemporer. Dari sekian disiplin keilmuan Islam klasik dan kontemporer itu, kakak ipar Gus Afifuddin Dimiyati, penulis produktif asal pesantren Darul Ulum Jombang ini, lebih fokus pada disiplin keilmuan fikih atau hukum Islam. Selain bisa dilihat dari karya-karyanya yang beredar luas di dunia maya, *google scholar*, juga bisa dilihat dari naskah akademik pengukuhan guru besarnya yang berjudul *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkam*. Fikih yang digelutinya, meminjam pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri, bukan fikih dalam posisinya sebagai wacana, pemikiran fikih yang biasa dikonsumsi para kiai pengasuh pondok pesantren di Indonesia, melainkan fikih dalam posisinya sebagai metode, yang disebut *maqāṣid al-sharī'ah*, yang menjadi *concern* para intelektual muslim

dunia. Hal itu bisa dilihat dari upayanya mendialogkan pemikiran tentang hukum Islam di masyarakat dengan pemikiran hukum Barat semacam Thomas Aquinas.

Kendati fikih *maqāṣidī* sudah ada jauh sebelumnya, yang dimulai dari para pemikir muslim klasik, yang menarik adalah fikih *maqāṣidī* menurut Shofiyullah adalah fikih yang tidak lagi membicarakan status *maqāṣid al-sharī'ah* setelah ditetapkan suatu hukum. Dalam artian, hukum ditetapkan terlebih dulu, baru dicari *maqāṣid al-sharī'ah*-nya. Melainkan, menetapkan *maqāṣid*-nya terlebih dulu, baru persoalan hukum dipotret dengan menggunakan *maqāṣid al-sharī'ah* tadi. Pola pikir seperti ini bisa dikatakan, dia menjadikan fikih sebagai paradigma, bukan sekedar sebagai teori apalagi wacana.

Karena *maqāṣid al-sharī'ah* kini dipahami sebagai filsafat hukum Islam, meminjam pemikirannya Jasr Auda, pakar *maqāṣid al-sharī'ah* asal Timur Tengah ini, bisa dikatakan, pemikiran yang digeluti bapak tiga anak, yang tidak pernah serius kalau ngobrol dengan saya ini, adalah pemikiran filosofis. Bisa dikatakan, guru besar UIN Sunan Kalijaga ini menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* yang filosofis itu sebagai paradigma dalam melihat dan memecahkan persoalan hukum, sebagaimana terlihat dari naskah pengukuhan guru besarnya.

Sebagai penganut mazhab filsafat hukum Islam, memang Shofiyullah selalu kritis dalam melihat setiap persoalan, tidak hanya persoalan hukum Islam, tetapi juga persoalan kehidupan politik, ekonomi, hukum positif, budaya bahkan paham keagamaan yang berbau radikal. Hal itu bisa dilihat dari tulisan-tulisannya di media sosial yang selalu kritis, baik terhadap pemerintah maupun terhadap kelompok gerakan Islam.

Ala kulli hal, saya sebagai adik sekaligus saudara seserambi Madinah, Madura, mengucapkan selamat atas tercapainya Guru Besar di bidang Filsafat Hukum Islam. Tapi jangan lupa ya, ngopinya harus ditambah. Hehe.

(22)

Kiai Baidlowi dan Nalar Fiqih Pesantren (Sebuah Renungan tentang Filsafat Hukum Islam)⁹

Dr. Zuhri Humaidi, M.S.I.

Ketua Prodi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Kediri

Siang itu di pertengahan tahun 1988, kota kecil Kraksaan Kabupaten Probolinggo Jawa Timur digegerkan oleh peristiwa yang kelak dikenang oleh banyak orang. Yan Kun, seorang Tionghoa Katolik yang kaya raya dan bertetangga dengan pesantren Darul Lughah Wal Karomah, meninggal. Kiai Baidlowi, sang pengasuh pesantren, sontak kaget karena hubungan baiknya selama ini dan kondisi Yan Kun yang baik-baik saja. Beliau kemudian bergegas melayat ke rumah duka dan diterima dengan haru oleh keluarga. Keluarga Yan Kun mengucapkan terima kasih dan meminta beliau dan para santri untuk menggelar *tahlil* selama tujuh hari di rumah duka. Karena pertimbangan kemanusiaan dan hubungan baik selama ini, Kiai Baidlowi menyanggupi hal itu. Selepas Maghrib, beliau mengajak santrinya yang waktu itu sudah berjumlah ratusan untuk ke rumah duka membacakan yasin dan *tahlil*.

Keesokan harinya, berita itu kemudian tersebar menjadi kontroversi yang memantik polemik di tengah masyarakat. Sebagian ulama, tokoh masyarakat dan Majelis Ulama Indonesia (MUI) menyatakan ketidaksetujuannya. Bagi mereka, mendoakan jenazah orang kafir sudah jelas tidak diperbolehkan di dalam al-Qur'an, Hadis dan kitab-kitab *mu'tabarah*. Kiai Baidlowi bergeming. Beliau tetap menghadiri *tahlil* dengan mengajak santrinya selama tujuh hari. Hanya terhadap para santri dan masyarakat yang menemuinya beliau berujar bahwa dirinya dan para santri tidak mendoakan Yan Kun. Bacaan Yasin dan *tahlil* tetap dihadiahkan kepada Rasulullah, para nabi, wali, ulama-ulama yang sudah meninggal, dan seluruh

⁹ Tulisan ini pertama kali dimuat di website *Langgar.co* pada tahun 2022. Diterbitkan kembali dalam bentuk antologi, dengan beberapa perubahan, sebagai penghormatan atas pengukuhan Prof. Dr. H. Shofiyullah MZ, M.Ag. sebagai guru besar dalam bidang Filsafat Hukum Islam.

ummat Islam. Hanya saja sebagai muslim, beliau dan para santri memiliki kewajiban untuk memenuhi *haqq al-jār* (hak bertetangga). Hak Yan Kun dan orang-orang Tionghoa yang lain harus dipenuhi, baik untuk menjaga hubungan baik maupun menunjukkan sikap bahwa seorang muslim bukan musuh yang harus dijaui.

Terhadap santri-santrinya, Kiai Baidlowi selalu mewanti-wanti untuk tidak mengganggu keberadaan, rumah, hak milik, dan tempat ibadah milik orang Tionghoa yang bertetangga dan berhubungan baik dengan pesantren. Dari sejak awal berdiri sampai sekarang, pesantren dikelilingi oleh komunitas masyarakat yang plural. Di antaranya masyarakat Tionghoa yang beragama Katolik dan Konghucu. Mereka mendirikan dua gereja dan kompleks sekolah yang berdiri megah sampai sekarang. Peristiwa tersebut dielaborasi dengan menarik dalam buku *Kiai Pejuang; mata air keteladanan Kiai Baidlowi* (2021: 18).

Kisah itu menegaskan keluasan pandangan dan toleransi agama yang dimiliki Kiai Baidlowi, yang umumnya juga tidak jarang kita dapati dalam tradisi pesantren tradisional. Saya tidak ingin memasuki perdebatan ini. Saya ingin memotret dimensi lain dalam kisah ini, yang selanjutnya ingin saya sebut sebagai *nalar fiqih pesantren*.

Nalar Fiqih Pesantren

Seorang kiai, meskipun dia menguasai ilmu-ilmu keislaman klasik dengan baik, bukanlah seorang *scholar* (sarjana) dalam pengertian modern. Seorang *scholar* pertama-tama dia berhadapan dengan teks (*script*), dan berupaya memaksimalkan potensi teks dengan kemampuan bahasa, perangkat metodologi dan akal sehatnya sebagai ilmuwan. Dengan begitu, seorang *scholar* sejatinya adalah seorang yang bertungkus-lumus dengan teks. Kalaupun dia bersinggungan dengan data-data sosial, hal itu semata-mata digunakan untuk menjelaskan, atau bahkan meneguhkan, apa yang terdapat dalam teks.

Sedangkan kiai sebagaimana sering dinyatakan oleh Gus Dur dalam esai-esai antropologisnya tentang pesantren, pertama-tama dia berhadapan dengan fenomena sosial-kemanusiaan yang rumit,

barulah kemudian dia mencari legitimasinya dalam teks. Intensi utama seorang kiai adalah perhatiannya untuk menyelesaikan problematika sosial kemanusiaan yang kompleks, menjaga harmoni kehidupan sosial sehari-hari dari ancaman yang mengganggu. Ancaman itu bisa dalam bentuk sesuatu yang baru, kebutuhan yang kompleks, atau berbagai jenis patologi sosial, terutama dalam masyarakat yang multikultural. Seorang kiai dituntut untuk mampu menerjemahkan dan menjembatani berbagai ancaman tersebut ke dalam bahasa yang bisa diterima dan pahami oleh seluruh komunitasnya dari berbagai lapisan. Dengan kata lain, ia menjadi mediator antara kompleksitas teks dan kompleksitas kehidupan sosial, atau meminjam terminologi Clifford Geertz, kiai berfungsi sebagai *cultural broker* (pialang budaya).

Dalam kasus Kiai Baidlowi di atas, saya membayangkan beliau sadar sepenuhnya akan status hukum mendoakan non-muslim yang sudah meninggal dan pelbagai kemungkinan-kemungkinan tafsir ortodoksi tentang hal itu. Akan tetapi beliau memilih tidak memasuki medan pemaknaan yang bersifat diskursif tersebut. Kiai Baidlowi memilih mencari celah hukum (*hīlah*) yang bisa diambil. Sederhana akan tetapi sarat makna dalam merajut buhul integrasi sosial. Prioritas utama bagi dirinya adalah kemaslahatan bersama (*maṣlaḥah al-‘āmmah*) dalam bentuk menjaga kerukunan bertetangga yang selama ini berjalan dengan baik. Sebagai kiai dengan pengaruh yang luas, apapun tindakannya pasti akan menimbulkan efek sosial yang tidak sedikit.

***Mediating Structure* dan Metode Maslahah**

Seorang kiai memiliki dua tanggungjawab sekaligus. *Pertama*, menjaga eksistensi dan perkembangan agama yang dianutnya. *Kedua*, menjadi *mediating structure* (institusi mediasi) yang bertugas memediasi persoalan yang tidak terpecahkan oleh masyarakat. Untuk yang kedua, fungsi kiai hampir mencakup seluruh persoalan, dari masalah rumah tangga sampai masalah politik kenegaraan. Dalam kasus Kiai Baidlowi, beliau menyelesaikan kasus tersebut dengan cara mencari celah hukum (*hīlah*). Atau jika itu tidak memungkinkan untuk diambil, bisa saja

beliau merujuk kepada pendapat hukum yang membolehkan, yang sebetulnya sudah tersedia referensinya dalam khazanah kitab-kitab klasik. Betapapun kontroversialnya pendapat itu. Akan tetapi tujuan esensial dari fiqih (*maqāṣid al-sharī'ah*) sudah terwujud dengan baik, yaitu kemaslahatan (*maṣlaḥah*).

Dalam tradisi kiai dan pesantren, apa yang dilakukan Kiai Baidlowi di atas lumrah dilakukan. Salah satu kaidah fikih yang populer di pesantren adalah "*idhā ḍāqa al-amru ittasa'a, wa idhā ittasa'a ḍāqa*" (jika suatu masalah terlalu ketat maka buatlah menjadi longgar, apabila terlalu longgar maka perketatlah kembali). Maksudnya, apabila penyelesaian hukum sulit untuk diterapkan dalam suatu kasus maka carilah alternatif hukum yang lebih mudah, apabila terlalu mudah dan cenderung menyederhanakan masalah sehingga hukum kehilangan wibawa maka perketatlah kembali. Kiai Wahab Hasbullah memiliki ungkapan menarik mengenai hal ini. Ia menyatakan bahwa 'fikih itu membuat sesuatu yang sulit menjadi mudah'. Tokoh penting NU ini memang dikenal sebagai kiai yang luwes, berwawasan luas dan cerdas.

Di tahun 1950-an, Soekarno mengalami krisis legitimasi di kalangan ummat Islam. Pada saat itu, ummat Islam masih membayangkan presiden sebagai khalifah dengan persyaratan dan kapasitas sebagaimana dalam *fiqh al-siyāsah* klasik, maka Kiai Wahab mendorong NU untuk memberi legitimasi keagamaan. Lalu keluarlah keputusan NU tahun 1954 yang memberi gelar Soekarno sebagai "*waliyy al-amr al-ḍarūri bi al-shaukah*", (kekuasaan negara dalam keadaan darurat yang secara *de facto* berkuasa). Pertimbangan Kiai Wahab dan NU cukup sederhana. Kalau cita-cita ideal muslim tentang pemimpin negara yang memiliki kapasitas agama dan politik tidak bisa dipenuhi, maka Soekarno sebagai presiden yang secara riil berkuasa harus diterima untuk mencegah terjadi *chaos* dan perpecahan. Dengan kata lain, kemaslahatan bersama lebih didahulukan dari tujuan yang idealistik. Hal itu sebagaimana terungkap dalam kaidah fikih yang sering dipakai Kiai Wahab; "*mā lā yudraku kulluhu, lā yutraku kulluhu*", (apa yang tidak bisa dicapai secara keseluruhan, jangan seluruhnya ditinggalkan).

Demikian pula ketika NU dikritik oleh tokoh-tokoh Masyumi karena bersedia menjadi wakil Nasakom bersandingan dengan PKI. Dengan enteng Kiai Wahab menjawab bahwa jika NU menolak, maka kelompok Islam tidak akan punya wakil dalam pemerintahan. Hal itu didasarkannya pada pertimbangan fikih "*akhaffu al-ḍararain*", (paling ringan dari dua ancaman bahaya). Bahaya duduk bersandingan dengan PKI dalam pemerintahan dianggap lebih ringan bahayanya daripada tidak memiliki wakil dalam pemerintahan. Dari dua kasus di atas; kasus Kiai Baidlowi dan Kiai Wahab, bisa disimpulkan bahwa *islamic reasoning* (penalaran khas Islam) yang menggerakkan keduanya adalah masalah sebagai prinsip utama dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Lantas persoalannya, apakah nalar fiqih pesantren seperti ditunjukkan di atas mengabaikan otoritas teks? Di manakah sebetulnya posisi teks dalam struktur berfikir tersebut.

Dalam buku *Dirāsah fī fiqh maqāṣid al-sharī'ah* (2008), Yusuf al-Qardawi memetakan perkembangan *fiqh al-maqāṣid* menjadi tiga kecenderungan, yaitu *al-mu'aṭṭilat al-judūd* (neo-liberalis), *al-dzāhiriyat al-judūd* (neo-tekstualis), dan *al-wasāṭiyah* (moderat). Kelompok pertama berpandangan bahwa boleh mengabaikan bunyi teks demi mewujudkan *maqāṣid al-sharī'ah*, Karena substansi dari *sharī'ah* adalah masalah itu sendiri. Kelompok kedua sebaliknya, meyakini bahwa teks pada dirinya sudah mencukupi untuk menjawab persoalan-persoalan yang terjadi. Pandangan ini tidak mengakui eksistensi *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai metode penalaran hukum. Sedangkan kelompok ketiga berpendapat bahwa parsialitas teks (*al-nuṣūṣ al-juz'iyah*) harus diletakkan dalam kerangka universalitas tujuan syarī'ah (*maqāṣid al-sharī'ah*). Parsialitas teks dan tujuan syarī'ah sama-sama penting dan harus menjadi sumber dalam penetapan hukum Islam.

Apa yang dilakukan oleh Kiai Baidlowi dan Kiai Wahab agaknya masuk dalam kategori ketiga dari tipologi di atas. Hanya saja nalar fikih pesantren yang dipraktekkan keduanya berbeda dengan para teoritikus *maqāṣid al-sharī'ah* kontemporer, seperti Ibnu Ashur, 'Alal al-Fasi, Ahmad al-Raisuni, Nuruddin al-Khadimi, maupun Jasser Auda. Intelektual kontemporer tersebut menggali

prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* langsung dari teks (*naṣ*) Al-Qur'an dan hadis, dan kemudian memadukannya dengan filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Sedangkan kiai dalam tradisi pesantren menggali prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* dari kitab-kitab klasik (kuning) dan dalam kapasitasnya sebagai *mediating structure* (institusi mediasi) dalam struktur sosial di atas.

Tradisi Diskursif

Berbeda dengan pemahaman umum selama ini yang menganggap fikih pesantren bersifat tekstual dan stagnan, kitab kuning yang dipelajari di pesantren memuat beragam fatwa hukum yang begitu kaya, dari fatwa yang ketat sampai yang longgar. Fakta tentang keanekaragaman dan polemik hukum tersebut membentuk paradigma berfikir yang tidak hitam-putih. Jika suatu kasus terjadi maka pilihan fatwa hukum yang disediakan bisa beragam, tergantung dari perspektif seorang kiai dalam melihat sebuah persoalan. Perspektif yang dibentuk oleh wawasan fikih yang luas dan pertimbangan kemaslahatan bersama, dalam kapasitas kiai sebagai *mediating structure* (institusi mediasi) untuk menguraikan problematika sosial yang terjadi. Sebab itu jarang sekali, seorang kiai menggunakan filsafat dan ilmu sosial kontemporer. Paling jauh, dia menggunakan *uṣūl al-fiqh* dan kaidah fikih untuk melegitimasi pendapatnya. Singkat kata, kontekstualisasi fikih yang dilakukan oleh kiai berada dalam lingkup dunia kitab kuning sendiri. Fikih pesantren menempatkan tradisi bukan sebagai penghalang kemajuan, akan tetapi sebagai jangkar bagi upaya pembaharuan.

Karena itu, Antropolog Talal Asad dalam *The Idea of an Anthropology of Islam* (1986) mengkritik Clifford Geertz yang gagal memahami tradisi kiai dan fenomena keislaman pada umumnya. Geertz berjasa besar dalam menjelaskan fenomena diversitas dalam dunia keislaman, akan tetapi dia terjebak dalam tipologi Islam Pusat (*center*) dan Islam Pinggiran (*periphery*). Menurutny, Islam Pusat bersifat universal dan ideal (*orthodox*) karena ketersambungannya dengan teks-teks otoritatif, sedangkan Islam Pinggiran merupakan bentuk Islam yang menyimpang (*heterodox*). Islam di Jawa (Indonesia) adalah Islam pinggiran dari pusat Islam

yang berada di Timur Tengah. Untuk itu, Talal Asad kemudian mengajukan konsep yang dia sebut “tradisi diskursif”. Konsep ini menjelaskan bahwa masyarakat muslim di tempat dan waktu manapun selalu berupaya mencari legitimasi atas praktek beragama mereka dengan teks-teks otoritatif di masa lalu. Ketersambungan ini penting artinya untuk membangun legitimasi dan otentisitas dalam tradisi agama mereka.

Dalam hal ini, Asad menolak klaim yang menyebut tradisi bersifat stagnan dan tertutup. Tradisi menurutnya mengalami transformasi, karena tradisi adalah wujud negosiasi antara teks masa lalu dan peristiwa-peristiwa masa kini. Dalam kacamata Asad, negosiasi tersebut dihubungkan dengan apa yang dia sebut *islamic reasoning* (penalaran Islam). Tradisi juga bersifat *contested* (diperdebatkan), yang di dalamnya melibatkan pertarungan antara pihak-pihak yang berkuasa. Karena itu, sebuah tradisi Islam yang dibentuk dan dimaknai menjadi ortodoksi ataupun heterodoksi, ia selalu berada dalam konteks relasi kuasa. Sesuatu yang diabaikan Geertz dalam analisisnya tentang Islam di Jawa.

Jika memakai perspektif Talal Asad, tradisi kiai dan pesantren selalu bersifat dinamis dan *contested*. Kiai Baidlowi dan Kiai Wahab merupakan contoh bagaimana tradisi tersebut berkontestasi mencari ruang hidupnya sendiri. Pada hemat saya, Kiai Baidlowi tidak memakai filsafat, hermeneutika dan ilmu-ilmu sosial kontemporer. Atau bahkan beliau belum membaca Ibnu Ashur maupun Jasser Auda yang memperluas cakupan *hifd al-din* (perlindungan terhadap agama). Tidak sekedar sebagai perlindungan terhadap Islam, tetapi juga berarti perlindungan dan penghormatan terhadap kebebasan beragama. Akan tetapi tanpa itu, Kiai Baidlowi terbukti mampu merumuskan kembali fikih yang unik dan *contested*. Formulasi fikih yang kian dibutuhkan di tengah-tengah arus populisme berlatar agama dan etnis.

Post Scriptum

Elaborasi tentang penafsiran kembali hukum Islam dalam konteks dunia pesantren seperti diuraikan di atas, sejatinya menegaskan suatu pesan penting tentang perlunya menjaga keseimbangan dan keterhubungan antara tiga disiplin ilmu sekaligus, yaitu 1) *Filsafat Hukum Islam* dan *Filsafat Hukum*; 2) *Uṣūl al-Fiqh* (Metodologi Hukum Islam); dan 3) *Hukum Islam*. Tanpa adanya diskursus dan pemikiran yang mendalam tentang filsafat hukum (Islam), kajian fikih dan *uṣūl al-fiqh* akan kehilangan vitalitasnya dalam menjawab dinamika zaman yang cepat sekali berubah. Apa yang dilakukan oleh Kiai Baidlawi dan Kiai Wahab di atas, meskipun terlihat sporadis dan eksperimental, kiranya memenuhi ekspektasi Profesor Shofiyullah tentang "cara baca baru", yang beliau sebut sebagai *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*. Suatu cara baca yang bergerak di antara *istiqāmah* (tetap berada dalam tafsir yang lurus) dan *ḥanifiyyah* (penyimpangan yang dibenarkan). Model pembacaan yang merujuk pada enam sumber hukum dan kemudian merajutnya menjadi suatu dialektik yang padu. Enam sumber hukum tersebut adalah; 1) *lex aeterna* (hukum abadi tuhan); 2) *lex divina* (wahyu tuhan yang tertulis); 3) *lex natura* (hukum akal); 4) *lex humana* (hukum positif); 5) *lex socius* (hukum sosial); dan 6) *lex rei sitae* (hukum perdata internasional). Menurut saya, rumusan yang diperkenalkan oleh Profesor Shofiyullah ini adalah suatu *methodological breakthrough* (terobosan metodologis) yang kiranya akan berkontribusi pada pengembangan kajian tentang filsafat hukum Islam dan *uṣūl al-fiqh* di masa-masa yang akan datang.

(23)

Gus Shofi: Santri dan Kiai Yang Intelktual dan Aktifis

Prof. Dr. Rochmat Wahab, M.Pd., MA.

Ketua Tanfidliyah PWNU DIY (2011-2016)

Rektor Universitas Negeri Yogyakarta (2009-2017)

Saya mengenal pertama kali Gus Shofi ketika Gus Shofi sebagai Wakil Katib Syuriah PWNU DIY 2011-2016, yang saat itu saya sebagai Ketua Tanfidziyah PWNU DIY. Juga dalam berbagai kegiatan di Pesantren Mahasiswa Al-Hikam Depok Jawa Barat yang diasuh oleh KH. A. Hasyim Muzadi. Jika memperhatikan *Curriculum Vitae* dan pengalaman bersahabat dengan beliau saya mendapat kesan yang sangat mendalam, sehingga dalam merespon permintaan beliau untuk membuat catatan kecil dalam menyambut hari bersejarah bagi karir akademik beliau, dalam pengukuhan Guru Besarnya saya beri judul GUS SHOFI: SANTRI DAN KIAI YANG INTELEKTUAL DAN AKTIVIS.

Pertama, sebagai Santri, Gus Shofi melalui perjalanan panjang, setidak-tidaknya diawali dari pendidikan keluarga yang kedua orangtuanya sebagai pak Kiai, Alm. KH. Ahmad Muzammil Imron, dan bu Nyai, Ibu Ny. Hj. Siti Aisyah Makky, tokoh agama Islam di Madura. Beliau mendapat pendidikan sejak dalam kandungan hingga siap menjalani pendidikan di lingkungan masyarakatnya yang sangat agamis, Bangkalan Madura. Di usia remaja awal, Gus Shofi yang berada dalam Masa Antara, tidak terlalu sulit membentuk dirinya untuk mencari figur sebagai teladan dalam hidup, karena mendapatkan teladan dari Ibunya, dan Abahnya, yang sudah mendahului menghadap kehadirat-Nya pada usia dini, 6 bulan. Belum lagi ditambah dengan kehadiran Ning Dr. Hj. Imelda Fajriyati, M.Si. dan mertua Alm Bapak KH. A. Dimiyati Romli, SH. dan Almarhumah Ibu Nyai Hj. Muflichah Marzuki

Sebagai santri di Pondok Pesantren Tebuireng, tempat berhikmatnya Tokoh Besar NU dan Islam, serta Guru dan Tokoh Bangsa, KH Hasyim Asy'ari, tentu menjadi impian banyak orang. Gus Shofi menghabiskan waktunya selama 8 tahun baik sebagai santri

yang belajar intensif tentang ilmu keagamaan juga belajar di Madrasah Aliyah dan Perguruan Tinggi, Institut Keislaman Hasyim Asyari (IKAHA) Tebuireng hingga tahun 1995. Selama 8 tahun tidak hanya belajar ilmu, tetapi juga belajar kehidupan secara total, termasuk juga belajar berorganisasi, pendidikan formal, informal, dan nonformal berjalan secara simultan, sehingga PP Tebuireng benar-benar menjadi kawah candradimuka. Pengalaman belajar di Pesantren Tebuireng, sangat berarti bagi belajar selanjutnya dan kehidupan dalam karirnya maupun kehidupannya, terutama di tengah kehidupan masyarakat dan bangsa.

Kedua, sebagai Kiai sudah saatnya pantas disandang beliau sejak beberapa saat yang lalu. Kita sadar sepenuhnya bahwa tidak semua Gus (anak Kiai) pada masa-masa selanjutnya bisa direkognisi oleh ummat sebagai Kiai. Dengan memperhatikan perjalanan hidup beliau, yang diawali dengan nyantri, apalagi selama menjadi santri sudah sempat diamanati sebagai Ketua Majma'ul Buhuts Tebuireng, suatu peran yang tidak semua santri mendapatkannya. Selanjutnya setahun mengikuti Pendidikan Kader Ulama (PKU) di Jakarta yang berarti bagi kehidupan dalam pembinaan ummat. Akhirnya beliau terkokohkan posisinya sebagai Kiai dengan mendirikan Pondok Pesantren Mahasiswa (PPM) Al-Ashfa. Menariknya bahwa program-program yang dikembangkan di pesantren Kiai Shofi tidak hanya bersifat reaktif dan konvensional, yaitu mengaji kitab-kitab kuning dengan pendekatan luring saja, melainkan juga Kiai Shofi melaksanakan kegiatan pesantren bersifat proaktif dan kontemporer dengan memanfaatkan kemajuan teknologi informasi, melalui pendekatan daring. Dengan kata lain pelaksanaan mengaji dilakukan dengan sistim *hibrid*. Semoga ke depan pesantrennya terus maju dan berkembang.

Ketiga, sebagai intelektual dan cendekiawan, Kiai Shofi patut dihargai keberadaan. Di samping beliau sudah lewati pendidikan formal dan normal hingga tingkat tertinggi, sekaligus profesinya yang sudah mencapai pada derajat tertinggi, sebagai Profesor, yang hari ini tanggal 6 Mei 2025 dikukuhkan oleh Rektor UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta dalam bidang Ilmu Filsafat Hukum Islam. Penentuan bidang keilmuan ini tentu berdasarkan pergulatan

panjang dalam pencarian ilmu dan kegiatan ilmiah, baik melalui studi maupun karya-karya ilmiah baik melalui kajian ilmiah maupun riset yang relevan dengan keahlian. Sebagai sahabat saya mencermati bahwa Prof. Shofiyullah, adalah seseorang intelektual dan cendekiawan Islam yang memiliki integritas yang memiliki kesiapan terbaik dalam menjaga implementasi Ilmu Filsafat Hukum Islam, sehingga kini dan saat mendatang sudah sepatutnya menjadi salah satu rujukan bagi ummat Islam, bangsa dan manusia dalam menghadapi persoalan-persoalan ummat yang semakin banyak dan kompleks. Selanjutnya Prof Shofiyullah saya yakini terus ditunggu karya-karya inovatifnya, sehingga kehadirannya semakin banyak memberikan manfaat.

Ketempat, sebagai aktivitis, Prof Shofiyullah tidak diragukan keberadaannya. Beliau sudah memulai keterlebitannya dalam berbagai organisasi, sejak dari santri, dosen, dan aktivitas baik di organisasi Islam, Masyarakat maupun profesional. Belum lagi aktivitasnya di bidang kepemimpinan akademik. Menurut hemat saya, semuanya itu beliau jalani dengan baik, tulus dan akuntabel. Hal itu tidak lepas dari kepribadian beliau yang memiliki prinsip yang teguh dan berintegritas. Beliau tunjukkan lebih sebagai *khādimul ummah*.

Demikianlah sekedar kesan dan persepsi saya tentang Prof. Dr. KH. Shofiyullah Muzammil dengan ungkapan secara obyektif sejauh yang bisa saya upayakan, walaupun saya tetap menyadari tidak lepas dari subyektivitas, baik pikiran maupun sikap. Jika ada khilaf dan kurang memenuhi keinginan Prof Shofi, saya mohon maaf yang sebesar-besarnya. Akhirnya selamat dan *mabruk* Gus Shofi dan Ning Imelda semoga atas anugerah Guru Besar dari Allah swt, semoga bisa terus memotivasi untuk terus berkarya dan berhikmat untuk agama, ummat, bangsa dan kemanusiaan. Demikian juga menjadi kebanggaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Kaum Nahdhliyyin dan Ummat Islam. *Aamiin*.

(24)

Peranan Putra Madura dalam Membangun Nilai-Nilai Filosofis *Maqāṣid al-Sharī'ah* yang Membumikan Peradaban

KH. Abdul Muiz Ali

Wakil Sekretaris Komisi Fatwa MUI Pusat

Pendahuluan

Dalam sejarah pemikiran Islam, Indonesia memiliki posisi yang sangat penting, terutama dalam konteks pengembangan ilmu pengetahuan dan pemikiran keagamaan. Di antara daerah-daerah di Indonesia, Madura muncul sebagai sebuah pulau yang kaya akan tradisi keagamaan dan intelektual. Banyak ulama dan cendekiawan terkemuka lahir dari pulau ini, memberikan kontribusi signifikan dalam pengembangan pemikiran Islam. Salah satu sosok yang menonjol dalam konteks ini adalah Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag., yang baru-baru ini dikukuhkan sebagai Guru Besar dalam bidang Filsafat Hukum Islam. Pengukuhan ini bukan hanya sekadar pencapaian akademis, tetapi juga merupakan pengakuan terhadap kontribusi beliau dalam membangun nilai-nilai filosofis *maqāṣid al-sharī'ah* yang relevan dengan konteks peradaban modern.

Maqāṣid al-sharī'ah, sebagai tujuan dan maksud dari syariat Islam, berperan penting dalam membentuk norma-norma dan prinsip-prinsip yang dapat membimbing umat Islam dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Dalam esai ini, kita akan menggali lebih dalam mengenai latar belakang, kontribusi, dan pengaruh pemikiran Prof. Shofiyullah Muzammil dalam pengembangan *maqāṣid al-sharī'ah*, serta bagaimana hal ini dapat membumikan peradaban yang lebih berkeadaban dan berkeadilan.

Latar Belakang

Madura, sebagai sebuah pulau yang terletak di sebelah timur Pulau Jawa, memiliki sejarah panjang dalam pengajaran agama dan tradisi intelektual. Sejak zaman dahulu, Madura dikenal sebagai pusat pendidikan Islam, dengan banyak pesantren yang didirikan

oleh para ulama. Pesantren-pesantren ini tidak hanya berfungsi sebagai tempat belajar agama, tetapi juga sebagai pusat pengembangan pemikiran kritis dan pembentukan karakter. Dalam konteks ini, pendidikan di Madura telah melahirkan banyak ulama yang berkontribusi dalam pengembangan pemikiran Islam di Indonesia.

Prof. Shofiyullah Muzammil lahir dan dibesarkan di lingkungan yang kental dengan nilai-nilai keagamaan. Sejak usia dini, beliau telah terpapar pada tradisi intelektual yang mengedepankan dialog dan pemikiran kritis. Beliau menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah di Madura sebelum melanjutkan studi ke perguruan tinggi di luar pulau tersebut. Gelar sarjana diperoleh dari Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA) Tebuireng Jombang serta magister dan Doktor beliau peroleh dari Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan yang diperoleh di dua institusi ini memberikan landasan yang kuat bagi beliau dalam memahami dan mengembangkan pemikiran hukum Islam.

Sebagai seorang akademisi, Prof. Shofiyullah Muzammil tidak hanya berfokus pada aspek teoritis dari hukum Islam, tetapi juga berusaha untuk menghubungkan antara teori dan praktik. Dalam banyak karyanya, beliau menekankan pentingnya *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai kerangka kerja untuk memahami dan mengatasi berbagai masalah sosial yang dihadapi oleh masyarakat Muslim saat ini. Dalam pandangan beliau, *maqāṣid al-sharī'ah* bukan hanya sekadar tujuan dari syariat, tetapi juga merupakan prinsip dasar yang harus diterapkan dalam setiap aspek kehidupan, mulai dari pendidikan, ekonomi, hingga politik.

Kontribusi Prof. Shofiyullah Muzammil dalam Filsafat Hukum Islam

1. *Maqāṣidi Tafsir: Uncovering and Presenting Maqāṣid Ilāhī-Qur'anī* into Contemporary Context

Dalam karya ini, Prof. Shofiyullah Muzammil melakukan eksplorasi mendalam mengenai bagaimana *maqāṣid al-sharī'ah* dapat diinterpretasikan dan diterapkan dalam

konteks kontemporer. Beliau berargumen bahwa pemahaman yang mendalam terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* tidak hanya penting untuk pengembangan hukum Islam, tetapi juga untuk menjawab tantangan-tantangan sosial yang dihadapi oleh umat Islam di era modern.

Prof. Shofiyullah mengemukakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah*, yang berfokus pada kemaslahatan dan keadilan, harus menjadi pijakan dalam setiap interpretasi teks-teks suci. Dalam konteks ini, beliau menyarankan agar para cendekiawan dan praktisi hukum Islam berupaya untuk mengintegrasikan prinsip-prinsip *maqāṣid* ke dalam tafsir dan aplikasi hukum. Salah satu cara untuk mewujudkan hal ini adalah dengan mengembangkan metode tafsir yang responsif terhadap dinamika sosial, ekonomi, dan politik yang ada.

Beliau juga menekankan pentingnya kolaborasi antara berbagai disiplin ilmu dalam memahami dan menerapkan *maqāṣid al-sharī'ah*. Misalnya, dalam konteks pendidikan, pendekatan interdisipliner yang menggabungkan ilmu agama, ilmu sosial, dan ilmu eksakta dapat menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif dan aplikatif. Dengan cara ini, *maqāṣid al-sharī'ah* dapat menjadi pedoman dalam mengatasi isu-isu kontemporer, seperti ketidakadilan sosial, kesenjangan ekonomi, dan konflik antar agama.

Melalui pendekatan ini, Prof. Shofiyullah Muzammil tidak hanya memberikan kontribusi teoritis, tetapi juga mendorong implementasi praktis dari nilai-nilai *al-maqāṣid sharī'ah* dalam kehidupan sehari-hari. Beliau berharap agar para cendekiawan dapat menghasilkan karya-karya yang tidak hanya akademis, tetapi juga dapat diterapkan untuk meningkatkan kualitas hidup masyarakat.

2. Praktek Demokrasi Di Indonesia Kontemporer Dalam Kritik *Maqāṣid al-Sharī'ah*

Dalam karya ini, Prof. Shofiyullah Muzammil mengkaji praktik demokrasi di Indonesia dan bagaimana *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dijadikan sebagai kritik terhadap praktik

tersebut. Beliau berpendapat bahwa demokrasi yang sehat harus berlandaskan pada prinsip-prinsip keadilan, kemaslahatan, dan perlindungan terhadap hak asasi manusia, yang merupakan inti dari *maqāṣid al-sharī'ah*.

Prof. Shofiyullah Muzammil mengidentifikasi beberapa tantangan yang dihadapi oleh demokrasi di Indonesia, seperti korupsi, nepotisme, dan politik identitas. Dalam pandangannya, untuk mengatasi masalah ini, perlu ada upaya kolektif dari semua elemen masyarakat, termasuk pemerintah, akademisi, dan masyarakat sipil. Beliau mengusulkan agar nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah* diintegrasikan ke dalam sistem politik dan kebijakan publik, sehingga dapat menciptakan iklim demokrasi yang lebih sehat dan inklusif.

Untuk mewujudkan hal ini, Prof. Shofiyullah menekankan perlunya pendidikan politik yang berbasis pada nilai-nilai Islam. Pendidikan politik yang baik akan melahirkan pemilih yang cerdas dan bertanggung jawab, serta pemimpin yang berkomitmen untuk menjalankan amanah dengan baik. Dalam konteks ini, beliau mengajak para akademisi untuk berperan aktif dalam memberikan edukasi kepada masyarakat mengenai pentingnya partisipasi politik yang berlandaskan pada prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*.

Beliau juga menekankan pentingnya transparansi dan akuntabilitas dalam pemerintahan. Dengan menerapkan prinsip-prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*, pemerintah diharapkan dapat lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat dan menciptakan kebijakan yang adil dan merata. Dalam hal ini, Prof. Shofiyullah mendorong masyarakat untuk aktif dalam mengawasi dan mengevaluasi kinerja pemerintah, serta berpartisipasi dalam proses pengambilan keputusan.

3. Kritik terhadap Pemikiran Hukum Islam Tradisional

Prof. Shofiyullah Muzammil juga memberikan kritik terhadap pemikiran hukum Islam tradisional yang dinilai kaku dan tidak responsif terhadap perubahan zaman. Dalam pandangannya, pemikiran hukum Islam harus mampu beradaptasi dengan konteks sosial yang terus berubah. Beliau menekankan pentingnya reinterpretasi terhadap teks-teks klasik agar dapat memberikan solusi yang relevan dengan tantangan-tantangan yang dihadapi umat Islam saat ini.

Dalam karya-karyanya, beliau mengajak para cendekiawan untuk tidak hanya terjebak dalam pemahaman tekstual, tetapi juga untuk melakukan pendekatan kontekstual yang mempertimbangkan realitas sosial, ekonomi, dan budaya. Dengan cara ini, hukum Islam dapat menjadi alat untuk mencapai keadilan sosial dan kemaslahatan bagi seluruh umat.

Prof. Shofiyullah juga menekankan pentingnya dialog antara berbagai mazhab dan tradisi pemikiran dalam Islam. Beliau percaya bahwa dengan berdialog, kita dapat menemukan titik temu dan solusi atas permasalahan yang dihadapi umat Islam. Dalam konteks ini, beliau mengajak para akademisi untuk tidak hanya berpegang pada satu pandangan, tetapi juga terbuka untuk mendengarkan dan memahami perspektif lain.

Beliau mengusulkan agar para akademisi dan praktisi hukum Islam melakukan dialog terbuka dengan berbagai pihak, termasuk dengan mereka yang memiliki pandangan berbeda. Dialog ini penting untuk menciptakan pemahaman yang lebih luas dan inklusif mengenai hukum Islam, serta untuk menemukan solusi bersama atas permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat.

4. Pengembangan Pendidikan Berbasis Maqashid Syariah

Sebagai seorang pendidik, Prof. Shofiyullah Muzammil berupaya untuk mengintegrasikan nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kurikulum pendidikan. Beliau percaya bahwa pendidikan yang berbasis pada *maqāṣid al-sharī'ah* akan melahirkan generasi yang tidak hanya cerdas secara akademis, tetapi juga memiliki akhlak yang baik. Dalam berbagai seminar dan lokakarya, beliau sering mengedukasi mahasiswa dan masyarakat tentang pentingnya memahami *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai landasan dalam pendidikan.

Prof. Shofiyullah menekankan bahwa kurikulum pendidikan harus dirancang sedemikian rupa agar dapat mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, dan tanggung jawab sosial kepada siswa. Pendekatan ini tidak hanya akan membekali siswa dengan pengetahuan akademis, tetapi juga membentuk karakter mereka sebagai individu yang bertanggung jawab dan peduli terhadap lingkungan sekitar.

Beliau juga mendorong pengembangan metode pengajaran yang interaktif dan partisipatif, sehingga siswa dapat terlibat aktif dalam proses belajar. Dengan cara ini, siswa tidak hanya belajar tentang teori, tetapi juga dapat mengaplikasikan nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam konteks ini, Prof. Shofiyullah mengajak para pendidik untuk berinovasi dalam metode pengajaran, misalnya dengan menggunakan teknologi informasi untuk memperluas akses dan meningkatkan kualitas pendidikan. Beliau percaya bahwa dengan memanfaatkan teknologi, pendidikan berbasis *maqāṣid al-sharī'ah* dapat diakses oleh lebih banyak orang, terutama di daerah-daerah terpencil.

Nilai-Nilai Maqāṣid Sharī'ah dalam Membangun Peradaban

Maqāṣid al-sharī'ah terdiri dari lima tujuan utama: perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam konteks peradaban, nilai-nilai ini sangat penting untuk

dijadikan pedoman dalam berinteraksi dengan sesama dan dalam mengelola sumber daya yang ada. Mari kita lihat bagaimana penerapan nilai-nilai ini dapat membangun peradaban yang lebih baik.

Pertama, perlindungan terhadap Agama: Agama bukan hanya sekedar ritual, tetapi juga harus diinternalisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan memahami bahwa agama adalah pedoman hidup, kita dapat menciptakan masyarakat yang saling menghormati dan menghargai perbedaan. Dalam konteks ini, pendidikan agama yang inklusif dan toleran sangat penting untuk membentuk generasi yang berakhlak mulia. Pendidikan agama yang baik akan mengajarkan nilai-nilai toleransi, kasih sayang, dan saling menghormati antarumat beragama.

Kedua, perlindungan terhadap jiwa: Kesehatan mental dan fisik adalah hak setiap individu. Dalam masyarakat yang semakin modern, penting untuk menciptakan lingkungan yang mendukung kesejahteraan individu. Ini dapat dilakukan dengan menyediakan akses terhadap layanan kesehatan yang memadai, serta menciptakan ruang bagi individu untuk berbagi dan mendiskusikan masalah yang dihadapi. Selain itu, penting juga untuk memberikan dukungan sosial bagi mereka yang mengalami kesulitan, baik secara ekonomi maupun mental.

Ketiga, perlindungan terhadap akal: Pendidikan yang baik adalah salah satu cara untuk melindungi akal. Dengan mendorong pemikiran kritis dan kreatif di kalangan generasi muda, kita dapat melahirkan individu yang mampu berpikir secara analitis dan mengambil keputusan yang bijak. Ini akan sangat membantu dalam menghadapi tantangan yang ada, baik di tingkat individu maupun masyarakat. Pendidikan yang berbasis pada nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah* akan membekali siswa dengan kemampuan untuk berpikir kritis dan responsif terhadap permasalahan yang dihadapi.

Keempat, perlindungan terhadap keturunan: keluarga adalah unit terkecil dalam masyarakat yang harus dijaga dan dilindungi. Pendidikan yang baik di dalam keluarga akan melahirkan generasi yang bertanggung jawab dan berakhlak mulia. Oleh karena itu, penting bagi masyarakat untuk mendukung keluarga dalam

memberikan pendidikan yang baik kepada anak-anak mereka. Ini dapat dilakukan dengan menciptakan lingkungan yang kondusif bagi perkembangan anak, termasuk memberikan akses terhadap pendidikan yang berkualitas.

Terakhir perlindungan terhadap harta: Pengelolaan sumber daya yang bijak adalah tanggung jawab kita bersama. Dalam konteks ekonomi, *maqāṣid al-sharī'ah* mendorong kita untuk menciptakan sistem ekonomi yang adil dan berkelanjutan. Dengan memanfaatkan teknologi dan inovasi, kita dapat mengembangkan model ekonomi yang lebih inklusif dan memberikan manfaat bagi semua lapisan masyarakat. Dalam hal ini, penting untuk mendorong praktik bisnis yang etis dan bertanggung jawab, serta memberikan dukungan kepada usaha kecil dan menengah yang berkontribusi pada perekonomian lokal.

Pengaruh dan Inspirasi

Pengaruh Prof. Shofiyullah Muzammil tidak hanya dirasakan di kalangan akademisi, tetapi juga di masyarakat luas. Melalui seminar-seminar, lokakarya, dan publikasi ilmiah, beliau telah berhasil mengedukasi banyak orang tentang pentingnya *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kehidupan sehari-hari. Beliau sering diundang sebagai narasumber dalam berbagai forum diskusi, baik di dalam maupun luar negeri, untuk membahas isu-isu terkini yang berkaitan dengan hukum Islam dan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Prof. Shofiyullah juga aktif dalam berbagai organisasi dan lembaga yang berfokus pada pengembangan pemikiran Islam yang moderat dan inklusif. Dalam kapasitasnya sebagai akademisi, beliau berusaha untuk menjembatani antara pemikiran tradisional dan modern, serta mendorong dialog antaragama dan antarbudaya. Pendekatan ini sangat penting dalam konteks globalisasi dan multikulturalisme yang semakin kompleks saat ini.

Beliau tidak hanya mengajarkan teori, tetapi juga memberikan contoh nyata bagaimana nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah* dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Melalui berbagai program pengabdian masyarakat, beliau melibatkan mahasiswa dan

masyarakat dalam kegiatan yang bertujuan untuk meningkatkan kesadaran akan pentingnya nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah*.

Dengan pendekatan yang empatik dan inklusif, Prof. Shofiyullah Muzammil telah berhasil menginspirasi banyak orang untuk kembali kepada esensi ajaran Islam yang humanis dan adil. Melalui pemikiran dan tindakan yang konsisten, beliau menunjukkan bahwa masa depan peradaban Islam dapat dibangun dengan landasan yang kuat, yaitu pemahaman yang mendalam terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* dan komitmen untuk menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari.

Kesimpulan

Penguken Prof. Dr. Shofiyullah Muzammil, M.Ag. sebagai Guru Besar dalam bidang Filsafat Hukum Islam merupakan sebuah tonggak penting, tidak hanya bagi beliau secara pribadi, tetapi juga bagi perkembangan pemikiran Islam di Indonesia. Melalui karya-karya dan pemikirannya, beliau telah menunjukkan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* bukan hanya sebuah konsep teoritis, tetapi dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari untuk membangun peradaban yang lebih baik.

Dengan mengedepankan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai kerangka kerja, Prof. Shofiyullah Muzammil telah membuktikan bahwa Filsafat Hukum Islam dapat menjadi alat untuk menciptakan perubahan sosial yang positif. Mari kita dukung dan apresiasi setiap langkah yang diambil oleh para cendekiawan seperti Prof. Shofiyullah Muzammil dalam membumikan nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah*, agar dapat mewujudkan masyarakat yang beradab, adil, dan sejahtera.

Dengan demikian, melalui pemikiran dan tindakan yang konsisten, kita semua dapat berkontribusi dalam membangun peradaban yang lebih baik, yang berlandaskan pada nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah*. Melalui pendidikan, dialog, dan partisipasi aktif dalam masyarakat, kita dapat mewujudkan visi dan misi yang telah ditanamkan oleh para cendekiawan seperti Prof. Shofiyullah Muzammil untuk menciptakan dunia yang lebih adil dan berkeadaban.

Esai ini telah mengupas secara mendalam mengenai kontribusi Prof. Shofiyullah Muzammil dalam bidang Filsafat Hukum Islam, serta bagaimana nilai-nilai *maqāṣid al-sharī'ah* dapat diterapkan dalam konteks peradaban saat ini. Melalui pendekatan yang komprehensif dan analitis, kita dapat melihat betapa pentingnya pemikiran beliau dalam membangun masyarakat yang lebih baik. Dengan dukungan dan kolaborasi dari semua elemen masyarakat, kita dapat mewujudkan cita-cita tersebut dan menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pedoman dalam setiap aspek kehidupan.

Semoga esai ini dapat menjadi sumber inspirasi dan motivasi bagi kita semua untuk terus belajar, berdialog, dan berkontribusi dalam pembangunan peradaban yang berlandaskan pada nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan.

(25)

Kiai Shofiyullah dan Kontribusinya untuk Etika Hukum Islam

Subkhani Kusuma Dewi, Ph.D

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam,
UIN Sunan Kalijaga

Pertemuan saya dengan Kiai Shofi, demikian beliau biasa kami sapa, terjadi sejak kami masih dalam masa belajar di Akidah Filsafat, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. Sejak tahun 2002, beliau menjadi pengampu berbagai mata kuliah, seperti *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* dan aliran modern dalam (pemikiran) Islam Indonesia. Dalam kelas terakhir inilah kami merasakan pengenalan yang lebih intens dengan sosok Kiai Shofi dan pemikiran beliau.

Pembawaan beliau cukup unik ketika berinteraksi di kelas. Kesan pertama, jelas beliau adalah salah satu dosen yang ramah di jurusan akidah filsafat. Tentu ini adalah pembawaan yang sangat *friendly* untuk teman-teman Filsafat yang secara umum sering dikenal sebagai kritis dan suka berontak dengan dosen, hehe.

Namun, tentu itu hanya salah satu kesan. Hal lain, Yai Shofiyullah juga dosen yang cukup tegas di dalam kelas. Ketegasan ini sangat penting dalam diskusi-diskusi di kelas mahasiswa filsafat Islam, karena beragamnya urun saran dan pendapat dari teman-teman kelas kami di saat itu. Sosok Kiai Shofi seringkali mengingatkan mahasiswa dengan kata-kata dan nada guyon ala Madura. Jadi gontok-gontokan ala diskusi di kelas itu tidak mungkin terjadi karena sapaan dan candaan dari teman mahasiswa.

Semangat Pemikiran Filosofis untuk Kajian Hukum Islam

Pembawaan yang ramah namun juga tegas dalam berbagai aspek itu juga menjadi gambaran dari pemikiran beliau. Dalam pengukuhan Guru besarnya, Kiai Shofiyullah menjelaskan urgensi *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām*: Mempertemukan *Uṣūl al-Fiqh* dengan Filsafat Hukum dalam Hukum Kontemporer. Pemikiran ini merupakan proses integrasi yang sangat heuristik dalam diskursus

akademik. Terutama karena vaksin telah menjadi isu dalam diskursus akademik serta dilema dalam perbincangan masyarakat.

Faktanya otoritas yang berhubungan dengan isu vaksin ini tidak pernah tunggal. Utamanya bagi masyarakat di Indonesia kehalalan vaksin itu sarat utama dalam partisipasi masyarakat terhadap kebijakan negara. Namun ternyata, tantangan di dalamnya tidak pernah lekang.

Hal ini terlihat dalam pendapat Shofiyullah tentang pentingnya sikap kehati-hatian otoritas agama dalam menjaga dan memastikan hukum vaksin, seperti *lex divine*, tripsin, ataupun covid, apakah halal, haram, bahkan mubah.

Dalam struktur otoritas agama, pemenuhan nilai etis dari *maqāṣid al-sharī'ah* amatlah urgen. Hal itu akan dipenuhi oleh terpenuhi utamanya pemenuhan penyelamatan nyawa, *hifdhu al-nafs*. Sikap tersebut mengindikasikan pemenuhan hak keadilan bagi masyarakat sebagai konsumen vaksin, sebagaimana Shofiyullah sampaikan, tanpa merusak wibawa syariah (pidato pengukuhan Guru Besar, 2025).

Penutup

Pemikiran Shofiyullah pada akhirnya memberikan penjelasan garis besar yang cukup penting dalam era kontemporer ini, antara lain:

1. Menunjukkan sisi aplikatif filsafat hukum Islam, bahwa pemikiran filosofis harus selalu mengakar dan bertumbuh bersama dengan kebutuhan masyarakat.
2. Aplikasi pemikiran hukum Islam, terutama terkait dengan etikanya, hendaknya terus digali, didiskusikan secara mendalam, dan selalu menyertai kebutuhan masyarakat yang juga selalu berkembang.
3. Terakhir, *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* sebagaimana menjadi pemikiran Shofiyullah membuktikan bahwa Hukum Islam sebaiknya memang selalu mempertemukan *Uṣūl al-Fiqh* dengan Filsafat Hukum dalam diskursus Hukum Kontemporer.

(26)

Ulama Indonesia Menjawab Tantangan Global: Tawaran Shofiyullah Muzammil dalam Diskursus Hukum Kontemporer

Prof. Yon Machmudi, Ph.D.

Guru Besar Ilmu Sejarah Universitas Indonesia, Kaprodi Kajian Timur Tengah dan Islam Sekolah Kajian Strategik dan Global Universitas Indonesia

Pendahuluan

Saat ini untuk menjadi seorang ulama memerlukan kompetensi pengetahuan yang luas karena masalah-masalah yang dihadapi oleh umat Islam tidak hanya menyangkut persoalan sehari-hari yang sederhana. Permasalahan masyarakat di era global sudah sangat kompleks dan memerlukan pendekatan multidisipliner-interdisipliner. Artinya, seorang ulama tidak hanya dituntut menguasai ilmu-ilmu agama semata tetapi juga perlu dibekali dengan pengetahuan dasar tentang ilmu-ilmu lain dari rumpun sosial, alam maupun kesehatan. Sosok ulama di era global bukan hanya dikenal sebagai pemimpin spiritual tetapi merepresentasikan sosok yang benar-benar berilmu yang dengan ilmunya itu dapat digunakan untuk menjawab persoalan hidup di era global ini. Ulama juga sebagai agen perubahan, penjaga nilai-nilai keislaman dan penghubung antara tradisi dan kemajuan. Untuk menjaga keseimbangan peran ini, pidato Prof Shofiyullah Muzammil berhasil memberikan fondasi dalam mempertemukan *uṣūl al-fiqh* dengan Filsafat Hukum dalam diskursus Hukum Kontemporer. Dalam hal ini, Prof Shofi mengambil kasus fatwa MUI tentang Vaksin AstraZeneca, yang dihukumi sebagai *ḥaram-mubah*. Masalah covid19 merupakan masalah global yang dihadapi oleh hampir semua negara di dunia.

Berangkat dari masalah utama yang dipaparkan oleh Prof Shofiyullah dalam naskah pidato pengukuhanannya ini maka para *ulama'* yang terlibat dalam proses penetapan suatu hukum kontemporer dituntut untuk memiliki keahlian multidisiplin. Ini menjadi penting karena persoalan-persoalan yang dihadapi

masyarakat saat ini sudah semakin kompleks yang tidak mungkin hanya dapat diselesaikan oleh satu pendekatan keilmuan saja. Pembacaan kontemporer dalam hukum Islam atau dikenal dengan istilah *Qirā'ah Mu'āṣirah fī al-Aḥkām* menjadi jawaban atas masalah-masalah yang dihadapi umat dalam menghadapi tantangan global yang semakin kompleks.

Hanya saja seorang *ulama'* pada realitasnya tidak mudah untuk menguasai berbagai pengetahuan lintas disiplin sehingga cara yang terbaik adalah mengumpulkan para ulama berbagai bidang dalam sebuah lembaga yang memungkinkan interaksi keilmuan dan sekaligus proses pembelajaran. Idealnya memang ada lembaga pendidikan tingkat pascasarjana yang memang mempersiapkan ulama dengan keilmuan dan pendekatan yang bersifat lintas disiplin. Model pendekatan ini sudah mulai dilakukan oleh Masjid Istiqlal Jakarta dengan menyelenggarakan pendidikan program magister dan doktoral melalui Program Kader Ulama (PKU).

Peran Ulama dan Tantangan Global

Beberapa peran dan fungsi *ulama'* memang tidak banyak mengalami perubahan tetapi seiring dengan perkembangan zaman di era global ini fungsi itu semakin bertambah. Wawasan global perlu selalu diperkuat dalam memerankan fungsi keulamaannya yang antara lain dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Penjaga Akidah dan Syariah

Ulama memiliki tugas utama untuk menjaga kemurnian ajaran Islam di tengah banyaknya pemikiran dan ideologi global yang berpotensi membawa pada penyimpangan pemahaman umat. Mereka diharapkan mampu untuk menjelaskan agama secara moderat dan kontekstual, tanpa harus kehilangan esensi ajarannya. *Ulama'* juga diharapkan mampu untuk memoderasi kecenderungan pemikiran ekstrem yang dapat menggelincirkan umat pada sikap eksklusif dan radikal.

2. Pendidik dan Pencerah Umat

Perkembangan teknologi yang semakin pesat ditandai dengan menguatnya peran artificial intelligence (kecerdasan buatan) menuntut *ulama'* untuk secara aktif dapat memberikan pencerahan menggunakan berbagai platform di media nyata maupun digital. Kecenderungan kecerdasan buatan yang bisa menggantikan peran manusia termasuk ulama juga perlu menjadi perhatian. Apalagi kalau kecerdasan buatan itu bisa menyediakan jawaban atas persoalan yang dihadapi manusia itu lebih komprehensif dan meyakinkan dibandingkan fatwa *ulama'*. *Ulama'* pun terus dituntut untuk dapat menunjukkan peran utamanya yang tidak bisa digantikan oleh kecerdasan buatan itu dan tentunya pharus konsisten menjaga integritasnya sebagai sosok pencerah umat. Jika tidak maka bisa saja ulama akan dengan mudah ditinggalkan.

3. Mediator Sosial dan Perdamaian

Fungsi ulama sebagai cultural broker (mediasi budaya) akan terus mendapatkan tantangan di tengah-tengah masyarakat yang majemuk dan sering kali terpolarisasi oleh kepentingan poliitk. Fungsi sebagai penengah,pendamai maupun penyeru torelansi dan persaudaraan semakin langka ditemukan ketika ulama mulai terjebak dalam fanatisme golongan, maupun penghamba kepentingan politik. Idealnya *ulama'* dapat memerankan fungsinya sebagai pengayom semua golongan dengan mengedepankan aspek moderatisme Islam. Di era global ini ancaman terhadap perdamaian dan persaudaraan menjadi semakin nyata karena munculnya berbagai disinformasi yang kadang sulit diverifikasi kebenarannya tetapi secara masif menyebar di kalangan umat. *Ulama'* yang sejuk dan mengedepankan perdamaian umat, tentu kehadirannya di tengah-tengah umat sangat didambakan.

4. Pengingat dan Penjaga Moral

Meskipun *ulama'* memiliki ruang lingkup tugas keagamaan tetapi tentu tidak dapat dilepaskan dengan realitas sosial politik. Ulama tentu harus tetap menjalankan fungsi pengawasan terhadap perilaku sosial dan penjaga moralitas. *Ulama'* juga dapat memberikan masukan atas kebijakan pemerintah maupun praktik sosial yang tidak sesuai dengan prinsip keadilan, kemanusiaan dan etika. Benteng moral dalam menjaga integritas bangsa dan umat sangat tergantung dengan keberadaan *ulama'* yang selalu berpegang teguh pada ajaran Islam.

5. Penggerak Kemajuan Umat

Dengan berkembangnya berbagai tantangan global maka *ulama'* perlu memahami dengan baik isu-isu global yang sedang menjadi perhatian dunia. Isu-isu itu antara lain berkaitan dengan perubahan iklim, teknologi, ekonomi, dan juga geopolitik. Para *ulama'* dapat memerankan fungsinya sebagai pendorong umat agar adaptif dan produktif dalam merespon serta berinteraksi dengan perkembangan zaman. *Ulama'* harus dapat mengisi ruang penggerak kemajuan dan kesejahteraan. Karena jika peran ini absen maka dapat dipastikan eksistensi ulama dan lembaga yang menaunginya akan semakin tereduksi dan terpinggirkan.

6. Spriritualis di Dunia Digital

Ulama' saat ini tentu memiliki tugas yang semakin berat. Kehadiran media sosial yang memuat berbagai konten dakwah kadang tidak dapat diverifikasi kualitas pembuatnya. Apakah betul-betul memahami agama atau hanya sekedar membuat konten untuk sekedar menjadi viral? Ukuran kesuksesan suatu dakwah saat ini ironisnya sering diukur sejauhmana materi dakwah itu bisa viral atau tidak dan bahkan tidak lagi melihat track record pemberi materinya. Pertanyaan mendasar adalah bagaimana *ulama'* itu dapat hadir di media sosial dan membuat konten dakwah yang solutif berdasarkan kaidah ajaran Islam dan sekaligus

menjawab berbagai persoalan global yang semakin cepat? *Ulama'* tentu dituntut juga untuk menjadi pemimpin spiritual di dunia digital karena dunia maya ini sering kali mengaburkan kebenaran agama Islam bahkan kadang membawa ajaran yang menyimpang.

Kesimpulan

Berbagai tantangan yang harus dicermati dan menuntut peran *ulama'* untuk secara serius memikirkannya dengan berbagai alternatif solusi tentu sangat besar. Di antara tantangan-tantangan itu adalah krisis identitas dan pemahaman agama, radikalisme dan islamofobia, polarisasi sosial dan politik, kemunduran pendidikan dan rendahnya inovasi, kemiskinan dan kesenjangan ekonomi, menurunnya otoritas ulama dan perpecahan umat serta tantangan etika di era digital. Kemampuan ulama untuk berkontribusi dalam menjawab tantangan global dapat menjadikan *ulama'*, terutama lembaga MUI tetap menjadi rujukan umat di tengah-tengah kehidupan global

Apakah berbagai tantangan global di atas sudah dipersiapkan visi strategisnya oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah berkumpulnya para ulama dari berbagai ormas? Tentu untuk menjawab pertanyaan ini perlu kerja strategis dan kerjasama yang melibatkan berbagai keilmuan lintas disiplin oleh para stake holder di bidang keagamaan guna melahirkan fatwa yang kredibel. Dengan membaca naskah pidato Prof Shofiyullah Muzammil kita mendapatkan secercah harapan guna menghadapi berbagai tantangan global di masa depan dan kemungkinan solusi yang dapat dilakukan dalam melindungi hak-hak manusia secara adil tanpa merusak kewibawaan syariah.

Curriculum Vitae

Nama : Prof Dr. H. Shofiyullah Muzammil, S.Ag.,M.Ag.
Tnp T Lahir : Bangkalan, 28 Mei 1971
NIP : 197105282000031001
Pangkat Gol : Guru Besar IV/c
Keahlian : Filsafat Hukum Islam
Unit Kerja : Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
(FUPI) UIN Sunan Kalijaga
Email : shofiyullah.mz@uin-suka.ac.id
shofiyullah1001@gmail.com
Phone cell : 08122716894
Scopus ID : 57406852000
Orcid ID : 0000-0002-7441-5888
Sinta ID : 6076589
Google Scholar : <https://bit.ly/GoogleScholarShofiyullahMuzammil>
Ayah : Alm KH Ahmad Muzammil Imron
Ibu : Ny Hj, Siti Aisyah Makky
Istri : Dr. Hj. Imelda Fajriati, M. Si
Anak : Alya Mafaza (UGM)
Ahmda Jabir Muzammil (SLTA PP Darul Quran
wal Irsyad)
Muhammad Nadirsyah Muzammil (SDN Serayu
Yogyakarta)
Ayah Mertua : Alm KH. A. Dimyathi Romly, SH
Ibu : Almh Ny, Hj. Dra. Muflichah Marzuqi
Alamat : Jln Manggis no 62A RT 06 RW 28 Gaten
Condongcatur Depok Sleman DIY

Pendidikan Formal:

1. SDN 1 Burneh, Bangkalan lulus 1981
2. SMPN 1 Bangkalan lulus 1986
3. MASS Aliyah Tebuireng, Jombang lulus 1991
4. S1 IKAHA Tebuireng, Jombang lulus 1995
5. Pendidikan Kader Ulama (PKU) MUI Pusat, Jakarta lulus 1996

6. S2 IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta lulus 1998
7. S3 UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta lulus 2009

Pengalaman Jabatan:

1. Kepala Pusat Bahasa, Budaya dan Agama tahun 2012-2014
2. Wakil Dekan Fak Ekonomi dan Bisnis Islam tahun 2016-2020
3. Wakil Dekan Fak Ushuluddin dan Pemikiran Islam tahun 2020-2024

Organisasi:

1. Wakil Ketua Umum DPP HEBITREN tahun 2024-2029
2. Sekretaris Jenderal DPP MP3I tahun 2018 – sekarang
3. Ketua 2 ICMI Orwil DIY tahun 2022-2027
4. Ketua 5 Presnas IKAPETE Pusat 2023-2029
5. Anggota Komisi Fatwa MUI Pusat tahun 2020-2025
6. Anggota Komisi Fatwa MUI DIY tahun 2016-2021
7. Wakil Katib Syuriah PWNU DIY tahun 2011-2016
8. Pendiri dan Pengasuh Pondok Pesantren Mahasiswa AL-ASHFA Sleman Yogyakarta.

Bagi saya cukuplah mengatakan bahwa berdasar pidato pengukuhan Shofiyullah ini maka semakin jelas bahwa "Hukum Islam yang bentuknya fikih (al-fiqh) merupakan produk tafsir yang bisa berbeda-beda meskipun digali atau di istinbat dari naqly yang sama"



- Prof. Dr. Moh. Mahfud MD
Guru besar Hukum Tata Negara Fakultas Hukum,
Universitas Islam Indonesia (UII), Yogyakarta

Pemikiran yang ditawarkan oleh Prof. Shofiyullah ini sangat penting untuk menjadi landasan dan kerangka berpikir. Tidak hanya secara metodologis dalam menyelesaikan permasalahan hukum konkrit, tetapi juga secara epistemologis dalam mengembangkan pemikiran hukum Islam kontemporer



- Prof. Dr. H. Agus Moh. Najib, S.Ag., M.Ag.
Direktur Sosialisasi dan Komunikasi BPPI RI
Bidang Hukum, Advokasi dan Pengawasan Regulasi

Pembacaan kontemporer seperti yang digagas Prof. Shofiyullah Muzammil ini, tidak hanya penting secara akademik, tetapi juga menjadi jalan menuju kebangkitan intelektual umat Islam, khususnya di Indonesia. Karyanya berupaya menghidupkan kembali ijtihad sebagai instrumen dinamis dalam menghadapi realitas sosial-politik dan normal umat manusia hari ini.



- Prof. Dr. H. Lukman S. Thahir, M.Ag.
Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Darul Hikmah Ponorogo
periode 2023-2027



- Dr. KH. Agus Irawan MN
Tokoh agama, penulis, dan sastrawan berkebangsaan Indonesia

Takhasus Qira'ah Mu'asirah fi al-Ahkam: Mempertemukan ushul al-fiqh dengan Filsafat Hukum dalam diskursus Hukum kontemporer merupakan sebuah tema yang visioner dan amat dibutuhkan umat pada konteks hari ini dan yang akan datang

Selain memaparkan landasan teoretis Qira'ah Mu'asirah fi al-Ahkam, Prof Shofiyullah juga mendemonstrasikan kerangka kerja dan contoh aplikatifnya. Melalui qira'ah-nya, Prof. Shofiyullah turut berkontribusi dalam memperkaya teori tafsir al-Ahkam dengan menawarkan pendekatan baru yang boleh jadi sedikit banyak berbeda dengan yang telah ada



- Dr. KH. M. Affudin Dimyathi, Lc., MA
Penulis Tafsir Hidayat al-Qur'an fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an
Katib Syuriah (PBBNU)

ISBN 978-634-7179-07-4



9

786347

179074

