

paper

by Andang Sunarto

Submission date: 12-Oct-2020 09:05AM (UTC+0800)

Submission ID: 1239946730

File name: PENDEKATAN_ANTROPOLOGIS._JURNAL_MADANIA_2015.pdf (645.06K)

Word count: 12631

Character count: 80865

PENDEKATAN ANTROPOLOGIS DALAM PARADIGMA USUL FIKIH

32

Moh. Dahlan

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Bengkulu

Jln. Raden Fatah Pagar Dewa Bengkulu

Email: drdahlan@yahoo.co.id

Abstract: *Anthropological Approach in the Paradigm of Islamic Legal Jurisprudence.* Certain problems mainly occurring in almost Muslim societies appears to be so complex as it requires an alternative approach in *ushul fiqh* as a basis for developing a *fiqh* that is needed. Such alternative approach is adopted with paradigm of anthropological *ushul fiqh* that offers an alternative anthropological studies to find out a solution and over come the complicated paradigm of *ushul fiqh* in order to be contextual meaning. The Scientific theoretical framework used here is the paradigm of Karl Mannheim who divided the category paradigm of science into an *ideology* and *utopia* and scientific paradigms of Muhammad Arkoun who classified Islamic scientific reasoning becomes logical “Tradition with a big T” (*al-Turâst bi harfin kabîr*) and as a logical “tradition with small t” (*al-turâs bi harfin shagîr*). Based on the result, the anthropological studies on the paradigm of *ushul fiqh* or *fiqh* will be able to support the level of interconnection and dynamics among various schools of law. The aspect of general and particular pattern will be dynamic and dialectic so that the development of legal jurisprudence may function well in accordance with the public interests as well as the nation’s benefit.

Keywords: *anthropological paradigm; ushul fiqh; nation.*

Abstrak: *Pendekatan Antropologis Dalam Paradigma Usul Fikih.* Problematika umat dan bangsa yang mayoritas Muslim berkembang begitu kompleks, sehingga pendekatan alternatif dalam usul fikih sebagai basis pengembangan keilmuan fikih dibutuhkan. Pendekatan alternatif di sini dimunculkan dengan paradigma usul fikih antropologis yang hendak menawarkan alternatif kajian untuk menemukan solusi memecahkan kebuntuan paradigma usul fikih yang masih melangit menjadi membumi. Kerangka teori keilmuan yang digunakan adalah paradigma Karl Mannheim yang membagi kategori paradigma keilmuan menjadi *ideologi* dan *utopia* dan paradigma keilmuan Muhammad Arkoun yang mengklasifikasikan nalar keilmuan Islam menjadi nalar “Tradisi dengan T besar” (*al-Turâts bi harfin kabîr*) dan nalar “tradisi dengan t kecil” (*al-turâst bi harfin shagîr*). Berdasarkan hasil kajian tersebut, kajian antropologis di dalam paradigma usul fikih atau fikih akan mampu mendukung tingkat kesalingterkaitan dan kedinamisan antara berbagai paham dan aliran mazhab hukum fikih. Aspek *general pattern* dan *particular pattern* akan berkembang dinamis dan dialektis sehingga pengembangan hukum fikih dapat sesuai dengan kepentingan umat dan bangsa dengan baik.

Kata kunci: *paradigma antropologis; usul fikih; bangsa.*

Pendahuluan

Wacana kajian paradigma usul fikih tidak lepas dari pembahasan wilayah doktrinal-tekstual dan wilayah historis empiris yang tidak bisa dipisahkan, tetapi dua entitas tersebut dapat dibedakan. Ada wilayah ubudiyah/nas sebagaimana salat, dan ada pula wilayah historis sebagaimana misalnya wilayah muamalah atau praktik kehidupan umat seperti jual beli, pernikahan, dan gadai. Dalam mengkaji masalah-masalah wilayah doktrin dan wilayah historis begitu banyak di kalangan para

ulama usul fikih, ada yang fundamentalis-literalistik yang tidak menerima adanya penafsiran apa pun, dan ada juga yang luar biasa liberal sebagaimana pandangan ulama usul fikih semisal Najmuddin At-Tufi yang menyebutkan bahwa masalah merupakan dalil mandiri dan menempati posisi yang kuat dalam menetapkan hukum syara’/fiqh baik masalah itu mendapat dukungan nas-nas syara’ ataupun tidak. Jika terjadi pertentangan antara kepentingan nas hukum fikih dengan kepentingan masalah umat, maka yang dijadikan

dasar pijakan untuk memutuskan hukum adalah masalah umat. Namun demikian, ada problem umum dalam teori masalah ini dimana teori ini tidak bisa mengelak ketika dihadapkan pada masalah penyelesaian pertentangan antara nas dengan masalah. Sebab, ketika masalah bertentangan dengan nas hukum fikih secara diametral, maka masalah tersebut akan memasuki wilayah masalah *mulga* (jenis kemaslahatan yang tidak bisa diterima) sebagaimana kasus masalah kafarat orang yang berjima' di hari-hari bulan Ramadhan tidak bisa langsung dengan dihukum dengan puasa dua bulan berturut-turut, tetapi harus urut dulu dengan memerdekakan budak, jika tidak mampu baru, baru dikenakan puasa dua bulan berturut-turut. Hal ini berbeda dengan masalah *mu'tabarrah* sebagai jenis kemaslahatan yang dikauhi dan diterima oleh nas hukum syara'.¹

Ada kajian At-Tûfi yang liberal dalam paradigma kajian ushul fikihnya tetapi ketika dihadapkan pada masalah kontradiksi antara nas hukum dan kepentingan kemaslahatan umat, maka teori masalah berhadapan dengan teori keabsahana dari sisi menurut syara'/nas berupa "masalah *mulgha*". Mengapa hal ini terjadi? Padahal dari sisi aspek teoritik keilmuan hukum Islam sudah luar biasa liberal, problemnya adalah karena paradigma ijtihad kemaslahatan masih terjebak dalam wilayah doktrinal-literalistik. Belum lagi ada masalah paradigma kajian hukum yang fundamentalis yang tidak mau sama sekali menerima penafsiran ulang, tetapi hanya menerima dan mengamalkan wacana nas secara doktrinal-literalistik sebagaimana paham Wahabi dan Hizbut Tahrir (HT) yang tidak mau berkompromi dengan nilai-nilai budaya semisal budaya tahlil, ziarah kubur, dan selamatan (kenduri). Bahkan HT memiliki cita-cita utopia² untuk membangun *khilafah Islamiyah dauliyah* (pemerintahan Islam internasional), sehingga semua sistem politik dan hukum beserta turunannya yang ada di negara-negara modern yang tidak menggunakan sistem khilafah dicap kafir dan ideologi berhala.

¹ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos, 1997), h. 117-119.

² Lihat Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Tindakan*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta:

Sementara paradigma liberalisme dalam hukum fikih terkadang melampaui batas, sehingga tidak terikat lagi dengan nilai-nilai nas hukum fikih. Paradigma kajian hukum liberal ini jelas tidak bisa diterima oleh nas hukum Islam dan pikiran rasional. Demikian juga kasus pengkafiran Nasr Hamid Abud Zaid karena pemikiran ijtihad hukum fikihnya yang dinamis dan progresif di Timur Tengah, kasus penutupan tempat-tempat hiburan malam secara kasar dan destruktif di sejumlah kota di Indonesia, dan yang paling aktual kasus pelabelan haram terhadap perayaan Tabot di Bengkulu menjadi bukti bahwa paradigma doktrinal-literalistik dan liberalisme telah memunculkan berbagai per selisihan dan jauh dari kedamaian.³

Dalam bahasa Kamaruddin Hidayat, ia meng-kategorikan bahwa paradigma doktrinal-literalistik menempatkan pesan wahyu Allah sebagai sesuatu yang terpisah sama sekali dari faktor sejarah-empiris manusia, sehingga pesan wahyu dalam nas hukum fikih berlaku sebagaimana adanya tanpa pendalaman maksud dan tujuan dari nas-nas hukum itu. Itulah titik pangkal lahirnya paham fundamentalisme dalam hukum Islam yang kemudian memunculkan gerakan-gerakan Islam radikal yang menghendaki formalisasi nas hukum dalam tataran kenegaraan. Unsur *profane* bahasa wahyu tidak diberikan tempat sehingga seolah-olah semua sakral. Padahal, wahyu lahir dan muncul dalam kisaran perkembangan sejarah hidup manusia yang dinamis dan empiris.⁴

Dari problematika umat dan bangsa yang begitu kompleks, pendekatan alternatif dalam usul fikih dibutuhkan untuk menawarkan wacana keilmuan fikih yang utuh untuk memberikan petunjuk dan ketetapan hukum. Pendekatan alternatif itulah yang di sini dimunculkan dengan paradigma usul fikih antropologis yang hendak menawarkan alternatif kajian untuk menemukan solusi dalam memecahkan kebuntuan paradigma usul fikih yang masih melangit kemudian menjadi

³ Tabot adalah tradisi keagamaan Islam yang dibawa oleh kaum pekerja Madras-Bengali. Upacara ini adalah hari berkabung kaum Syi'ah atas meninggalnya Husain bin Ali bin Abi Thalib, cucu Rasulullah SAW. <http://bengkulumultimedia.wordpress.com/2008/01/23/tabot-praktik-syiah-kultural-di-indonesia/> diakses tanggal 26 Nopember 2011.

⁴ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas*, (Jakarta:

membumi melalui paradigma antropologis itu, dan mempertemukan titik liberalisme dan fundamentalisme yang tidak pernah ketemu serta memberikan landasan dalam berpikir rasional-empiris, bukan ide-ide utopia yang tidak realistis.

Kerangka Teori

Dalam paradigma Karl Mannheim, *ideologi* memiliki pengertian ramalan mengenai masa depan yang berlandaskan pada kondisi riil yang ada sekarang, ada hubungan mata rantai masa lalu dengan masa kini secara rasional, sedangkan *utopia* adalah ramalan mengenai masa depan yang berlandaskan pada kondisi lain, yang pada saat ini belum ada. Oleh sebab itu, segala perubahan masyarakat yang tidak berlandaskan pada kondisi riil yang ada adalah utopia. Adapun utopia terbagi menjadi dua macam: *utopia absolute* dan *utopia relatif*. Utopia relatif adalah jenis utopia atau harapan masa depan yang mungkin diwujudkan dalam masyarakat atau negara tetapi sistem itu berbeda dengan sistem yang berlaku saat ini, sedang utopia absolute adalah jenis utopia atau harapan masa depan yang tidak mungkin dapat diwujudkan dalam kondisi dan situasi apa pun. Dalam paradigma ideologi ini, seseorang yang menganut ideologi lain akan dianggap sebagai utopia absolute. Padahal, menurut Karl Mannheim, utopia tidak mungkin hanya diwujudkan dalam satu paradigma pemikiran ataupun pendapat yang sudah ada.⁵

Dalam bahasa Muhammad Arkoun, paradigma doktrinal-literalistik tersebut telah menjauhkan diri dari nalar keislaman yang universal-dinamis, yakni menjauhkan diri dari nalar “Tradisi dengan T besar” (*at-Turâts bi harfin kabîr*), tetapi pada saat bersamaan malah mendekat dan memberlakukan nalar hukum yang rigid, sempit dan bersifat lokalistik, yakni nalar “tradisi dengan t kecil” (*at-turâts bi harfin shagîr*).⁶ Umat Islam hanya bergerak dalam wilayah ayat-ayat al-Qur’ân yang teknis-praktis, belum sampai pada pendalaman

⁵ Arief Budiman, “Dari Patriotisme Ayam dan Itik Sampai 33 Sosiologi Pengetahuan: Sebuah Kata Pengantar”, dalam Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Tindakan*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. xvii-xix.

⁶ Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islâmi: Qirâ’ah ‘Ilmiyyah*,

wacana universal-dinamis dari ayat-ayat itu, bahkan malah menafikan pentingnya pendalaman dan penerapan ayat-ayat Alquran yang universal-dinamis.⁷

Nilai-Nilai Antropologis dalam Tradisi Usul fikih dan Fikih

Dalam menjelaskan wacana antropologis dalam ilmu usul fikih, dapat dijelaskan bagaimana cara kerja pendekatan antropologis dalam kajian ilmu usul fiqh/fiqh, yakni: *Pertama*, pendekatan ini memiliki ciri khas deskriptif, bukan doktrinal-normatif, apalagi literalistik. Pendekatan ini bermula dari membaca fenomena riil kehidupan manusia sebagaimana adanya tanpa ada rekayasa dan dijelaskan secara alamiah. Cara kerja ini dikenal dengan *thick description* yang menjadi bagian dari pengungkapan pengamalan empiris hukum fikih oleh umat yang diperhatikan secara serius, mendalam dan berkelanjutan. Menurut Clifford Geertz, *thick description* adalah istilah yang dipakai untuk menjelaskan fenomena yang sedang berlangsung dan terjadi di masyarakat yang perlu dipahami dan diketahui untuk ditafsirkan mengenai apa yang sedang dipikirkan dan dikerjakan masyarakat, dan kajian bermula dari dalam, tidak dari luar (*outsider*).⁸

Kajian antropologis menjadi salah satu alternatif dalam mendalami dan memahami ajaran hukum fikih. Sebab, selama ini fiqh lebih banyak dipahami dan didalami melalui jalur pendekatan doktrinal-literalistik. Paradigma antropologis ini merupakan perubahan *rute* dari nalar yang melangit menuju nalar yang membumi, dari wacana fikih eksklusif menuju wacana fikih inklusif. *Rute* yang dapat mengantarkan seseorang kepada tujuan yang hendak dicapai. Pencapaian tujuan yang mengantarkan pada kemudahan dan kemaslahatan itu sangat dikehendaki oleh ulama usul fikih sesuai

16

⁷ Abdullahi Ahmed An-Na’im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990); lihat juga Abdullah Ahmed An-Na’im, *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy, (Yogyakarta: LKIS, 1996).

9

⁸ David N. Geller, “Pendekatan Antropologis”, dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKIS, 2002), hlm. 46; M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, [http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-](http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/)

dengan firman Allah swt.

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesulitan (Q.S. al-Hajj [22]: 78).

Tujuan legislasi hukum fikih dimaksudkan untuk memberikan keluasan dan kemudahan bagi kaum Muslim, sehingga kaum Muslim dapat dengan mudah mencapai tujuan kemasalahan hidupnya yang hakiki. Dengan menjalankan ajaran fikih inklusif dan berlandaskan pada tradisi masyarakat, maka kaum Muslim akan memperoleh kemasalahan hidup yang hakiki, sehingga ada dialektika antara nas fikih dan budaya masyarakat. Dengan adanya dialektika antara budaya dan nas fikih, maka akan lahir wawasan fikih yang mampu memberikan kemudahan dan jalan yang luas untuk ditempu oleh kaum Muslim. Inilah pesan utama ayat tersebut yang menekankan bagi kaum Muslim untuk menciptakan kemudahan dan keluasan dalam menjalankan norma-norma fikih.

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ

Artinya: Allah menghendaki kemudahan bagi kamu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu (Q.S. al-Baqarah [2]: 185).

Ayat tersebut memberikan wawasan kepada kaum Muslim untuk memberikan kemudahan bagi kaum Muslim melalui kajian antropologis yang menempatkan manusia sebagai titik pijak dalam membangun dan merumuskan hukum fikih. Pendekatan antropologis ini membantu paradigma usul fikih dalam menjelaskan kondisi riil yang menjadi tradisi dan kebiasaan kaum Muslim dan umat manusia sebagaimana adanya. Wacana fiqh yang sesungguhnya ini adalah yang memberikan kemudahan dan tidak mendatangkan kesulitan, tetapi kemudahan itu tidak sampai mendatangkan dosa dan maksiat. Segala aturan hukum fikih yang dihasilkan oleh ilmu ushul fiqh harus mencerminkan sifat dan karakter hukum fikih yang memberikan kemudahan. Produk hukum yang diharapkan adalah produk hukum fikih yang mampu mengantarkan kaum Muslim mencapai kemasalahan individual dan kolektif. Wacana fiqh di sini tumbuh dan berkembang dengan

suasana alamiah seiring dengan perkembangan sejarah hidup manusia dengan tetap berada dalam koridor ketentuan nas hukum fikih yang qath'i.

Paradigma antropologis dalam kajian usul fikih/fiqh akan memberikan sumbangan nyata untuk memperkokoh dalam mengakomodir tradisi dan budaya masyarakat sebagai bagian esensial dari pembentukan hukum fikih. Hal yang sangat bermakna dalam paradigma antropologis adalah memposisikan dan menempatkan budaya masyarakat atau kebiasaan sebelumnya sebagai bagian dari nalar keilmuan fiqh/usul fikih yang esensial dan integral, sehingga paradigma keilmuan ini mampu mengangkat dan mengakomodir realitas hidup masyarakat. Deskripsi budaya berjalan sebagaimana apa adanya tanpa ada hegemoni dan kepentingan yang menafikan atas pesan utama nas fikih.

Peran esensial budaya dalam pembangunan paradigma usul fikih yang berwawasan antropologis sesungguhnya hendak menempatkan teori pembentukan hukum Islam/fikih berupa 'urf sebagai paradigma penting dalam mengakomodir tradisi yang berjalan di masyarakat. Sebagaimana diketahui bahwa 'urf adalah sesuatu yang dikenal dan menjadi tradisi dari suatu masyarakat. Tradisi ini oleh ulama usul fikih kemudian dikukuhkan sebagai bagian dari teori pembentukan norma hukum fikih sebagaimana kaidah: *al-'adatu syariatun muhakkamtun* yang artinya "tradisi dapat dikukuhkan menjadi hukum syara".⁹ Paradigma 'urf bukanlah dalil *syar'i* yang berdiri sendiri, tetapi merupakan dalil yang melestarikan budaya sebagaimana adanya yang diyakini mambawa masalah.¹⁰ Adapun dalil naqli 'urf bermerkankan sunah Nabi sebagai berikut: "Hal-hal yang dianggap baik oleh kaum Muslim, maka baik pula menurut Allah swt."¹¹

Para ulama menyepakati bahwa ketika ayat-ayat Alquran diturunkan, banyak sekali ayat-ayat yang meneguhkan tradisi yang terdapat di tengah-tengah masyarakat. Banyak hadis-hadis

⁹ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negeri 27 Agama dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), h. 113; Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, t.th.), h. 79-80.

¹⁰ Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*....., h. 81-82.

¹¹ Muhammad Abu Zahrah, *Usul fikih*, terj. Saifullah

Nabi yang mengakui eksistensi 'urf yang berjalan di masyarakat, seperti akad jual beli pesanan (*salam*) sebagaimana sabda Nabi: "Barangsiapa yang mengadakan transaksi jual beli salam pada kurma, maka hendaklah ditentukan jumlahnya, takarannya, dan tenggang waktunya" (HR al-Bukhari). Bahkan Imam al-Qarafi berpendapat bahwa setiap ijtihad harus terlebih dahulu meneliti tradisi yang berlaku di masyarakat, sehingga produk hukum yang berlaku tidak boleh bertentangan dengan kepentingan dan kemaslahatan masyarakat. Semua ulama Mazhab menerima dan mengakui eksistensi 'urf sebagai dalil dalam penetapan hukum fikih walaupun masih ada persyaratan tidak adanya nash yang menjelaskan tentang hal tersebut, misalnya tradisi sewa kolam renang atau kamar mandi umum tidak ada batasan waktu yang jelas, sedangkan dalam prinsip akad, keduanya harus jelas. Tetapi seluruh ulama mengakui keabsahan akad itu berdasarkan 'urf *amali* (tradisi dalam bentuk tindakan).¹²

Demikian juga kajian antropologis ini memiliki kedekatan teoritik dengan teori *istishhab*. Sebagaimana teori *Thick description* Clifford Geertz, para ulama usul fikih juga bekerja dengan model yang hampir sama, misalnya pendapat Imam al-Sarkhasi (dari kalangan ulama Hanafiyah) yang menyebutkan kaidah bahwa "*istishhâb al-hal li itsbât al-hukm ibtida'un*".¹³ Dalam hal ini, *istishhâb* adalah upaya dari ulama ushul fiqh untuk menjelaskan dan menerapkan tradisi yang ada di kalangan umat yang sudah berjalan dengan baik dan digalinya sebagai salah satu sumber hukum yang diakui syara' dan ini menjadi salah satu bentuk teori ijtihad ulama ushul fiqh. Walaupun tidak sama persis, sebab *thick description* hanya menjelaskan sebagaimana apa adanya dan berkesinambungan, sedangkan *istishhâb* tidak hanya sekedar menjelaskan sebagaimana apa adanya tetapi juga menetapkan dan menerapkan apa yang sudah ada dan berlaku. Oleh sebab itu, *istishhâb* menjadi teori ijtihad yang mengukuhkan

hal-hal yang sudah ada (*ibqa' ma kana*),¹⁴ yang bermakna bagi masyarakat yang hendak mengamalkannya.¹⁵

Umar bin Khattab juga mengeluarkan kebijakan hukum berlandaskan tradisi masyarakat sebelumnya dalam mengelola tanah tanpa diganggu, sementara ajaran fiqh tetap berlaku optimal. Umar menempatkan gagasan kajian fikih antropologis ini ketika menetapkan hukum rampasan perang yang tidak dibagikan pada bala tentara Muslim yang ikut berperang di Irak dan Syiria (Q.S. 59: 6-10), sedang masa Nabi diterapkan. Ketika kebijakan Umar ditentang oleh sahabat lainnya karena Nabi telah membagi tanah rampasan perang selama hidupnya, maka Umar mengemukakan alasan-alasan logis yang secara literalistik bertentangan dengan kebijakan Nabi saw tetapi secara substansial sama dengan merujuk pada pesan utama kebijakan Nabi sebagaimana ayat-ayat Alquran. Pada prinsipnya jika hal itu dilakukan pada masa pemerintahan Umar, maka kebijakan itu dapat mengganggu pranata ekonomi umat setempat yang sudah berlaku secara alamiah, bahkan dapat memunculkan krisis ekonomi di wilayah tersebut.¹⁶

Dalam konteks ini, paradigma usul fikih yang bersifat doktrinal-literalistik sering tidak mampu merumuskan wacana hukum/ fikih sebagaimana apa adanya. Walaupun demikian, Umar telah memberikan wawasan alternatif yang mengakomodir kepentingan individual dan kelompok, tidak hanya memperhatikan kepentingan kelompok eksklusif kaum Muslim, tetapi juga telah membawa gerakan pembangunan fiqh ke dalam alam yang natural dan terintegrasi dengan kepentingan umat lainnya. Gerakan pembumian wacana ilmu fiqh ini berbeda dengan wacana dominan para sahabat Nabi Muhammad saw lainnya yang semasa dengan Umar, karena

¹⁴ Amir Syarifuddin, *Usul fikih...*, h. 365.

¹⁵ "*Thick description* dilakukan dengan cara *living in*, yaitu hidup bersama masyarakat yang hendak diteliti, mengikuti tradisi dan tindakan sehari-hari mereka. John R Bowen, misalnya, melakukan penelitian antropologi masyarakat muslim Gayo, di Sumatra, selama bertahun-tahun". M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>

¹² Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos, 1997), h. 142-143.

¹³ Amir Syarifuddin, *Usul fikih*, Jilid II (Jakarta: Kencana,

mayoritas mereka lebih memperhatikan aspek doktrinal-literalistik sebagaimana apa adanya dalam Sunah Nabi Muhammad saw apa tanpa meneliti pesan utama dan faktor-faktor historis yang melahirkan adanya regulasi fiqh itu. Padahal, jika wacana fiqh didominasi oleh arus gerakan doktrinal-literalistik, maka kepentingan umat setempat waktu itu tidak akan mungkin bisa diakomodasi dan sulit diwujudkan kemaslahatan, jauh dari unsur budaya.¹⁷

Paradigma kajian fikih antropologis ini hendak menempatkan nilai-nilai budaya sebagai dasar pembangunan fiqh, sehingga penekanannya bukan pada aspek idealisasi dengan gerakan universalisasi norma hukum fikih, tetapi menekankan pada upaya pribumisasi nilai-nilai hukum fikih dan mentransformasikan diri dalam pranata kehidupan masyarakat.¹⁸ Pranata yang mengedepankan pemikiran inklusif juga mengaruhi proses transformasi ajaran fikih dalam kehidupan masyarakat sebagaimana pernah dilakukan oleh ulama-ulama fikih Nusantara, semisal Abdul Shamad al-Falimbangi (1116 H-1203 H) yang banyak menghasilkan karya-karya monumental, kitab *Hidayah al-Salikin* yang merupakan terjemahan dari karya Imam al-Ghazali, *Bidayah al-Hidayah*. Demikian juga Muhammad Arsyad al-Banjari yang lahir di kampung Luk Gabang-Atambul Banjar Kalimantan Selatan setelah diangkat sebagai anak angkat Sultan Banjar, ia naik haji dan mencari ilmu selama tiga puluh tahun. Ia berguru kepada Syaikh Atha'illah dan mendapat ijazah mengajar di Masjidil Haram. Setelah belajar dengan Muhammad Sulaiman al-Kurdi, ia kembali ke tanah air dan mengarang kitab *Sabil al-Muhtadin*, *Tuhfah ar-Raghibin*, dan *Hasyiyah Fath al-Jawwâd*.¹⁹ Dua ulama besar tersebut memiliki garis pemikiran ala *Ahlussunah wa al-Jamaah* yang memiliki orientasi pelestarian budaya. Salah satu pikiran orisinal Arsyad al-

Banjari adalah masalah warisan yang dirumuskan dan dibangun berdasarkan tradisi masyarakat setempat, bukan semata-mata berdasarkan nas fikih saja. Di sini ada dialektika antara nas fikih dengan tradisi masyarakat setempat, sehingga lahirah wacana fikih yang membumi, dalam istilah trend saat ini dikenal dengan “fikih nusantara”.

Selain dua ulama fikih tersebut, juga ada ulama fikih yang juga terkenal dengan ijtihad-ijtihadnya dalam ilmu fikih, yakni Shalih Darat dengan nama lengkap Muhammad Shalih ‘Umar al-Samarani yang lahir di Jepara tahun 1235 dan wafat tahun 1321 yang telah berjasa besar dalam menyebarkan ilmu-ilmu keislaman dan ajaran fiqh di wilayah Pantai Utara Pulau Jawa. Dalam penyebaran ajaran fikih dikembangkan wawasan yang mengedepankan unsur tradisi dengan tidak meninggalkan aspek normatif hukum fikih, sehingga dengan metode tersebut ajaran hukum fikih bisa tersebar di wilayah tersebut dengan baik dan diterima warga setempat berkat adanya transformasi nilai-nilai fiqh dalam tradisi masyarakat. Ia juga telah berhasil melahirkan ulama-ulama besar seperti KH Hasyim Asy’ari yang kemudian menjadi pendiri Nahdlatul Ulama dan KH Ahmad Dahlan yang kemudian mendirikan Muhammadiyah. Adapun karya keilmuannya adalah kitab *Latha’if ath-Thaharah wa Asrar ash-Shalah*. Karya tersebut mencerminkan adanya upaya pengembangan ajaran hukum fikih tidak hanya sekadar dipahami secara lahir saja, tetapi juga dikembangkan pada nilai-nilai dasarnya juga, sehingga mudah diterima warga tanpa ada kendala. Demikian juga Mahfudz At-Tarmasi (1285-1339 H), sebelum belajar di Makkah, ia belajar pada Salih Darat. Ia ahli hadis dan juga ahli ilmu ushul fikih mazhab Syafii, di antara karyanya *Manhaj Dzawi an-Nazhar*. Dialah yang melahirkan ulama-ulama ushul fikih dan fikih yang berwawasan *ahlussunah wa al-jamaah* dan salah satu muridnya adalah KH Hasyim Asy’arie, Pendiri Nahdlatul Ulama.²⁰

KH Ahmad Dahlan juga mewariskan paham ijtihad yang membumi dengan berusaha menafsirkan ajaran-ajaran hukum fikih berlandaskan pada

¹⁷ M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-20-studi-islam/>

¹⁸ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. 19.

¹⁹ Abdul Manan A Ghani, *Silsilah Keilmuan Ulama NU*,

²⁰ Abdul Manan A Ghani, *Silsilah Keilmuan Ulama NU*,

asas-asas budaya dan kondisi riil hidup masyarakat sebagaimana kasus dalam kajian terhadap hadits mengenai anjuran banyak anak. Dalam hal ini, Muhammadiyah ternyata melihat konteksnya, bahwa hadits itu dinyatakan oleh Nabi saw ketika kau Muslim jumlahnya masih sedikit, tetapi saat ini sudah banyak jumlahnya, sehingga konteks penafsirannya sekarang harus bersifat kontekstual. Majelis Tarjih Muhammadiyah juga sudah mulai mengarah pada upaya kontekstualisasi nash hukum fikih tersebut. Walaupun demikian, Majelis Tarjih Muhammadiyah masih mengharamkan pembatasan dan penjaangan kelahiran, tetapi pada saat bersamaan, Majelis Tarjih Muhammadiyah juga membolehkan dengan melalui metode *darurat*. Demikian ijtihad-ijtihad hukum fikih yang dilakukan Muhammadiyah mencerminkan *maqasid al-syari'ah*, sehingga pembangunan fikih yang dikembangkan senantiasa memperhatikan aspek kepentingan manusia dengan senantiasa mengujinya dengan aya-ayat Alquran dan Sunah Nabi saw. Paradigma ilmu ushul fikih ini juga sekaligus menafikan asumsi yang selama ini mengkalim bahwa Muhammadiyah selalu puritan dan berada di awang-awang, tidak pernah membumi ketika melakukan ijtihad hukum.²¹

Dalam konteks ini, paradigma ushul fikih yang bersifat doktrinal-literalistik sering tidak mampu merumuskan wacana hukum/ fikih sebagaimana apa adanya. Walaupun demikian, Umar telah memberikan wawasan alternatif yang mengakomodir kepentingan individual dan kelompok, tidak hanya memperhatikan kepentingan kelompok eksklusif kaum Muslim, tetapi juga telah membawa gerakan pembangunan fikih ke dalam alam yang natural dan terintegrasi dengan kepentingan umat. Gerakan pembumian wacana ilmu fikih ini berbeda dengan wacana dominan para sahabat Nabi Muhammad saw lainnya yang semasa Umar, karena mayoritas mereka lebih memperhatikan aspek doktrinal-literalistik sebagaimana Sunah Nabi Muhammad saw apa adanya tanpa meneliti pesan utama dan faktor-faktor historis yang melahirkan adanya regulasi fikih. Padahal, jika wacana fikih yang didominasi oleh arus gerakan doktrinal-literalistik,

maka kepentingan umat lokal waktu itu tidak mungkin bisa terakomodasi dan sulit mewujudkan kemaslahatan. Namun kenyataannya, arus benih-benih wacana hukum fikih yang menentang Umar inilah yang kemudian saat ini bermetamorfosis lebih jauh lagi dan menjauhi wacana fikih awalnya, sehingga lahir sekarang wacana fikih fundamentalis yang menentang segala bentuk pembaruan dan pembumian serta menolak akomodasi terhadap unsur-unsur budaya.²² Jika demikian keadaannya, lalu bagaimana pendekatan antropologis dapat memberikan sumbangan dalam pengembangan ilmu-ilmu fikih/usul fikih di masa kini dan mendatang? Problem ini tentu menjadi kegelisahan kajian fikih/usul fikih ini.

Problem wacana fikih yang diajarkan oleh Ulama-ulama fikih/usul fikih tersebut telah memberikan sumbangan dalam memberikan varian pemahaman keilmuan fikih yang dekat dan bertransformasi dengan budaya masyarakat, semisal Sunan Kalijaga, salah satu dari Walisongo, penyebar Islam di tanah Jawa, telah menyebarkan ajaran-ajaran Islam, termasuk ajaran fikih dengan kreatif dan dinamis, sehingga masyarakat dengan mudah menerimanya tanpa ada konflik. Namun kenyataannya, arus benih-benih wacana hukum fikih yang membumi yang ditawarkan Umar dan Ulama-ulama fikih/ushul fikih mulai ditinggalkan dan beralih kepada wacana fikih kaum fundamentalis yang menampilkan wajah menyeramkan dan penuh kekerasan sebagaimana kasus-kasus aktual perilaku kaum ISIS di Timur Tengah. Perilaku kaum ISIS itu pada dasarnya hanya menggunakan simbol-simbol keislaman dalam bentuk lahirnya, tetapi substansinya jauh dari maksud dan tujuan ajaran Islam/fikih yang selalu mendorong umat untuk berbuat kebaikan dan menciptakan kemaslahatan.²³ Jika demikian keadaannya, lalu bagaimana pendekatan antropologis dapat memberikan sumbangan dalam pengembangan ilmu-ilmu usul fikih di masa

²¹ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih*

²² M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-di-islam/>

²³ M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi->

kini **dan** mendatang? Problem ini tentu menjadi kegelisahan kajian usul fikih.

Kajian antropologis yang memberikan ruang bagi tradisi lokal yang berlaku (*local practices*) untuk diakomodir dan diakui. Tradisi hidup beragama yang dilakukan oleh masyarakat, misalnya tradisi perayaan perkawinan (*resepsi*) atau *walimatul ursy*. Dengan meminjam bahasa M Amin Abdullah, *local practices* yang dalam kajian ilmu fikih dikenal dengan “praktik pengamalan fikih lokalistik sebagai hasil kajian ulama ushul fikih dalam menghadapi tradisi lokal perlu mendapat perhatian. Dalam studi fikih/ushul fiqh, kajian ini jika titik tekannya pada pengakuan tradisi sebagai bahan pertimbangan pembangunan hukum masuk kategori ‘urf dan jika titik tekan kajiannya pada pengakuan pada tradisi yang sudah berlaku sebelumnya sebagai bahan pertimbangan, maka ia masuk kategori *istishhab*.²⁴ Dengan demikian, praktik pengamalan fikih di masyarakat akan dinilai melenceng dari hukum fikih otentik kalau tidak ada hubungan intensif dengan nas-nas hukum fikih. Paradigma ini adalah paradigma normatif. Sementara itu, menurut antropolog, praktik pengamalan fikih di masyarakat harus diteliti dengan cermat dan mendalam untuk dapat memahami kandungannya, sehingga otentisitas tidak ditentukan sesamata-mata oleh nas fikih, tetapi juga realitas sosial budaya atau praktik pengamalan empirisnya.²⁵

Sisi kelebihan pendekatan antropologis ini adalah bahwa kedalaman dalam menggunakan teori hukum adat (*urf*) ini sebagai titik sentral dalam pembangunan hukum-hukum fikih, sehingga dengan penekanan pada tradisi/hukum adat di masyarakat dapat berkembang dan dinamis. Hal ini berbeda jika titik tekannya pada penalaran doktrinal-literalistik atau wacana normatif, maka yang akan terjadi adalah pemberangusan tradisi di masyarakat. Dengan demikian, teori ‘urf harus digunakan dengan memadai dalam menjawab realitas hidup masyarakat sebagaimana ulama

ushul fikih masa lalu.²⁶

Kedua, pendekatan antropologis juga memberikan ruang untuk membangun keterkaitan antara berbagai domain hidup secara lebih utuh (*connections across social domains*). Kajian antropologis memberikan ruang untuk membangun sinergitas antara berbagai elemen hidup, sehingga ada hubungan yang relevan antara satu aspek dengan aspek lainnya.²⁷ Dengan meminjam teori David N. Geller, pendekatan antropologis dalam konteks kajian ushul fikih ini hendak menawarkan pendekatan holistik, yakni praktek sosial kemasyarakatan perlu diteliti secara esensial dan dinilai sebagai hal yang saling terkait dengan lainnya. Kajian ini hendak menempatkan norma-norma hukum fikih sebagai bagian dari realitas sosial kemasyarakatan yang utuh, sehingga hukum fikih tidak bisa dilihat sebagai **7** otonom dari praktek-praktek sosial lainnya.²⁸ **Paradigma usul fikih di sini** hendak membentuk regulasi **hukum fikih yang** saling berhubungan di antara satu dengan lainnya. Pendekatan antropologis ini membangun wacana usul fikih yang mampu melahirkan wacana fikih yang berkarakter kesalingterkaitan dan keterhubungan.²⁹

Ketiga, selain itu, pendekatan antropologis hendak menawarkan wawasan komparatif (*comparative*), yakni membandingkan antara satu tradisi dengan tradisi lainnya untuk saling memperkaya di antara masing-masing tradisi itu. Dalam kajian antropologis, Clifford Geertz membandingkan antara tradisi Islam Indonesia dan tradisi Islam Maroko untuk tujuan memperkaya keduanya.³⁰

Dalam masalah komparasi ini, para usul

²⁴ Khalid, *Ilm Ushul al-Fiqh.....*, h. 89

²⁵ M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi->

²⁶ Khalid, *Ilm Ushul al-Fiqh.....*, h. 89

²⁷ M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi->

²⁸ David N. Geller, “Pendekatan Antropologis”, dalam Peter C. Bly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama.....*, h. 34.

²⁹ Moh Dahlan, *Abdullahi Ahmed An-Na'im: Epistemologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

³⁰ M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-> lihat juga Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, (Stanford, California:

fikih telah membangun tradisi kajian hukum fikih dengan cara komparatif, semisal Wahbah Az-Zuhaili membahas masalah ijtihad arah qiblat dalam kitabnya yang menyebutkan bahwa, bagi Ulama Hanafiyah, jika seseorang salat dan menghadap qiblat, tetapi di tengah salat kemudian tahu kalau salah, maka ia wajib memutar badannya ke arah yang benar. Jika telah selesai baru tahu akan kesalahannya, maka ia tidak wajib mengulang salatnya. Sementara itu, Ulama Malikiyah berpendapat bahwa jika tahu akan kesalahan ijtihadnya dalam menghadap qiblat di dalam melaksanakan salat, maka ia wajib menghentikan salatnya dan wajib mengulanginya tidak cukup hanya pindah arah qiblat. Ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa jika seseorang salat jama' ketika saat salat yang pertama menghadap ke arah qiblat yang diyakini, kemudian pada saat salat yang kedua kemudian berubah arah karena keyakinannya berubah, maka salat yang kedua mengikuti arah yang kedua dan yang pertama tidak perlu diulang.³¹

Dalam masalah pakaian penutup aurat perempuan, ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah berpendapat bahwa aurat perempuan di hadapan mahramnya atau dihadapan sesama perempuan adalah bagian antara lutut dan dan pusat. Ulama Malikiyah berpendapat bahwa aurat perempuan adalah seluruh tubuhnya kecuali kepala, leher, tangan dan kaki. Sementara itu, ulama Hanabilah berpendapat bahwa aurat perempuan meliputi seluruh tubuhnya kecuali wajah, leher, kepala, tangan, telapak kaki dan betis.³²

Dalam masalah kesucian dari najis, Ulama Hanafiyah menyebutkan bahwa suci dari najis yang tidak diampuni, baik pakaian, badan maupun tempatnya termasuk telapak kaki, dua tangan dan kaki adalah syarat sahnya salat. Sementara itu, Ulama Malikiyah berpendapat bahwa bersesuci dari najis adalah *sunah muakkad*. Demikian juga jika seseorang berada dalam kondisi terpaksa semisal di penjara di tempat najis, maka seseorang itu wajib menjalankan salat menurut Jumhur Ulama sesuai dengan kemampuannya

dan tidak perlu bersujud, cukup dengan isyarat dengan membungkukkan badannya ketika hendak bersujud. Terkait dengan kondisi salat yang terakhir, Imam Syafi'i mewajibkan untuk mengulangi salatnya di tempat yang suci menurut *qaul jadid*-nya, tetapi menurut *qaul qadim* dari Imam Syafi'i hanya sunah saja mengulangnya.³³

Dalam kajian usul fikih, jika terjadi pertentangan di antara dua dalil (*ta'arudul adillah*), maka cara yang harus ditempu adalah memadukan dan mengkompromikan (*al-jam'u wa al-taufiq*). Dalam hal terjadi khilafiyah di atas, Ulama usul fikih pada dasarnya mengakui dan berusaha mengkompromikan sebagaimana misalnya kasus salat di tempat yang najis, permasalahannya adalah bahwa salat tidak boleh bersujud pada tempat yang najis, sementara tempat sujudnya najis, sehingga cukup menggunakan isyarat membungkuk. Problem inilah yang kemudian melahirkan dua pendapat dalam diri Imam Mazhab, pendapat *qaul jadid* Imam Syafi'i mewajibkan mengulangi di tempat suci, tetapi pendapat *qaul qadim*-nya hanyalah sunah. Cara memadukan dan mengkompromikannya adalah bahwa salat yang berada dalam kondisi darurat di tempat najis wajib dilakukan, tetapi implikasi hukumnya ada dua pilihan; *pertama*, bisa memilih pengulangan ketika sudah di tempat yang suci, dan *kedua*, bisa juga tidak perlu mengulang karena hanya sunah sifatnya.

Demikian juga masalah kesucian pakaian ketika salat. Ulama Hanafiyah menyebutkan hal itu sebagai syarat sahnya salat. Sementara itu, Ulama Malikiyah berpendapat bahwa hal itu adalah *sunah muakkad*. Dari dua pendapat itu dapat dicarikan jalan tengahnya dengan berpendapat bahwa salat dengan menggunakan pakaian suci dan bersih menjadi keharusan yang perlu dilaksanakan oleh setiap Muslim, tetapi hal itu bukanlah segalanya karena salat bukanlah tujuan dari salat itu sendiri, sehingga di sini pendapat para Ulama Ushul fikih telah melampaui pendapat ilmuwan mutakhir³⁴ yang berbagai kesempatan banyak menyinggung tentang tindakan rasional dan tindakan instrumental, yakni "tujuan menentukan

³¹ Wahbah Az-Zuhaili, *Fikih Salat: Kajian Berbagai Mazhab*, terj. Masdar Helmy, (Bandung: Pustaka Media Utama, 2004), h. 118-119.

³³ Az-Zuhaili, *Fikih Salat...*, h. 88 dan 95.

³⁴ Bandingkan dengan pemikiran Haryatmoko, Guru

pilihan sarana dikenal sebagai tindakan rasional, sedangkan sarana menentukan tujuan dikenal sebagai tindakan instrumental.” Dengan demikian, salat itulah yang menjadi tujuannya, sedangkan bersesuci adalah sarana menuju pada pelaksanaan salat. Dengan demikian, pemikiran dan pandangan para ulama-ulama terdahulu pada dasarnya tidak ideologis atau berkaca mata kuda, tetapi bersifat utopia relatif, dalam arti bahwa pemikiran dan pandangan-pandangan tentang hukum fikih memberikan ruang dan jangkauan yang luas dengan beragam pendapatnya yang sesungguhnya hal itu masih dalam taraf bisa dikompromikan, bukan ideologis yang tidak pernah akan ketemu antara satu pendapat dengan pendapat lainnya. Pendapat Ulama Hanafiyah dan Ulama Malikiyah berkembang sebagaimana irama musik yang bisa memberikan keseimbangan dalam menjalankan ibadah atau ritual salat yang bisa fleksibel dan tidak menyulitkan. Tujuan yang dapat tercapai, yakni terlaksananya salat dan beribadah kepada Allah swt, sedangkan sarannya bisa menyesuaikan dengan kemampuannya. Inilah yang dalam teori Karl Mannheim dikenal dengan utopia relatif, berupa pembangun masa kini yang bisa berlandaskan pada budaya yang berbeda atau realitas baru, tidak monolitik.

Pemikiran Ulama Hanafiyah dan Ulama Malikiyah tersebut menjadi pelajaran bahwa mereka memiliki pemikiran dan paradigma kajian keilmuan fikih/ilmu usul fikih yang inklusif dan progresif, tidak rigid dan tidak dogmatis. Hal ini berbeda dengan paradigma Ulama yang berwawasan doktrinal-literalistik, dimana mereka pada dasarnya telah terjebak pada frame tindakan instrumental, yakni tujuan menentukan pilihan sarana, misalnya kalau najis dijadikan sebagai sandaran satu-satunya dalam menjalan salat, maka hal itu telah menjadikan sarana sebagai tujuan, bersesuci adalah sarana, sedangkan salat adalah tujuannya. Jika itu yang terjadi, maka di sini ada pembalikan pola pikir. Sebagaimana misalnya khilafah itu pada dasarnya adalah sarana untuk mencapai kemakmuran dan keadilan dalam masyarakat, bukan tujuan dalam dirinya sendiri, sehingga jika ada instrumen sistem politik lain yang dapat mengantarkan kepada kemakmuran dan keadilan itu, maka teori

yang terakhir bisa digunakan. Sementara itu, ulama-ulama fundamentalis yang berwawasan doktrinal-literalistik telah menjadikan khilafah sebagai tujuan bagi dirinya, sehingga sistem politik kenegaraan lainnya pasti dianggap salah, tidak ada yang benar walaupun misalnya bisa membawa kemakmuran dan keadilan, sehingga tindakan mereka ini dapat dimasukkan dalam kategori tindakan instrumental. Dalam bahasa Karl Mannheim dikenal dengan tindakan ideologis, yakni tindakan yang menempatkan dirinya paling benar dan yang lain salah, apa pun alasannya, vis a vis antara satu paradigma keilmuan dengan paradigma lainnya.

Paradigma komparatif ini juga akan membantu kaum Muslim dalam menghindari tindakan ideologis. Pendekatan antropologis dalam kajian hukum fikih jika berlandaskan paradigma komparatif, maka hukum fikih sebagai produknya akan progresif dan dinamis karena dikembangkan dengan paradigma keilmuan yang dinamis dan progresif. Di sinilah dikembangkan *fiqh al-muaqaran* (53) (bahasa perbandingan mazhab) sebagaimana karya Wahbah Az-Zuhaili yang berjudul *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, yang sudah diterjemahkan oleh Masdar Helmy berjudul *Fikih Salat: Kajian Berbagai Mazhab*, terbitan Pustaka Media Utama, Bandung, tahun 2004.

Hasil-hasil kajian keilmuan usul fikih tersebut juga menjadi karakter keilmuan yang dikembangkan di kalangan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah yang telah melahirkan sumbangan besar dalam pengembangan keilmuan fikih yang berwawasan kebangsaan dan telah terbukti mampu mendukung kemajuan hidup berbangsa dan bernegara dengan tetap setia pada Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Dengan paradigma usul fikih yang berpijak pada tradisi, maka hasil pemikirannya memberikan sumbangan nyata dalam pengembangan fikih yang berwawasan kebangsaan. Dengan paradigma usul fikih yang berpijak pada nalar kesalingterkaitan, maka produk keilmuan fikihnya mampu menyapa dan mengembangkan wacana kemajemukan hidup beragama atau fikih inklusif-pluralis. Dengan paradigma usul fikih yang berwawasan komparatif, maka produk hukum fikihnya akan dinamis dan progresif sehingga

regulasi hukum fikih akan selalu sesuai dengan dinamika perkembangan situasi dan kondisi. Unsur dinamis-progresif itu dapat dikembangkan dari *general pattern* (*qiyam al-asasiyah/maqasid al-syari'*) yang terdapat dalam paradigma usul fikih, sehingga hal itu menjadi tujuan perumusan hukum fikih, sedangkan realitas konkrit yang pasti berbeda-beda (*particular pattern/qawaid al-ushuliyah*) juga perlu menjadi pertimbangan sebagai faktor sarana untuk mencapai tujuan tersebut karena di sini tempat berlaku dan dipraktikkannya hukum-hukum *far'i* (hukum-hukum cabang).³⁵

Inilah yang dikembangkan oleh Muhammad Arkoun berupa pengembangan nalar "Tradisi dengan T besar" (*al-Turâst bi harfin kabîr*) sebagai tujuan dari pengembangan keilmuan fikih dan sebagai landasan dalam melakukan ijtihad dalam ilmu ushul fikih, sedangkan nalar "tradisi dengan t kecil" (*al-turâst bi harfin shagîr*) hanyalah instrumen atau pendukung untuk pengembangan wacana keilmuan utama yang ada dalam Tradisi dengan T besar tersebut.

Dalam bahasanya Majelis Tarjih Muhammadiyah, ijtihad hukum fikih harus selalu mengaitkan *maqasid al-syari'at* dengan beberapa metode ijtihad. Gerakan ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah bukanlah sesuatu yang berjalan di atas realitas rasional-empiris, tetapi bergerak dan berjalan dalam ranah realitas empiris atau budaya manusia. Oleh sebab itu, kasus-kasus aktual yang dimunculkan melalui Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam pembahasan ijtihadnya menjadi indikator bahwa Majelis Tarjih Muhammadiyah selalu perhatian terhadap perkembangan hidup manusia secara rasional-empiris, seperti kasus Keluarga Berencana, Bayi Tabung, Bunga Bank dan Asuransi. Dengan paradigma ijtihad tersebut, ulama-ulama mujtahid Muhammadiyah masuk kategori "mutahid kontemporer" dalam ilmu ushul fikih.³⁶

Dalam bahasanya NU, sesuai dengan elemen penting Nusantara, yakni kesultanan dan

kepesantren sebagai pemangku utama budaya Nusantara yang berpegang teguh pada nilai-nilai tradisi dan norma hukum fikih/agama, maka identitas kebangsaan Indonesia harus semakin dikukuhkan. Sebab, dari identitas ke-Nusantaran itu, lahir Pancasila sebagai ceminannya. Oleh sebab itu, NU sebagai ormas Islam terbesar di Indonesia harus selalu memberikan pengawalan dan dukungan terhadap NKRI. Salah satu bentuknya adalah dengan selalu mengembangkan wacana hukum fikih yang inklusif-pluralis, yakni mengakomodir dan melestarikan budaya dan tradisi masyarakat yang baik. Dalam menjawab kasus-kasus aktual, NU selalu menjawabnya melalui metode ijtihadnya berupa *ittiba' qauli* dan *ittiba' manhaji*, yakni membaca dan mendalami wawasan-wawasan dan pendapat ulama-ulama terdahulu dan juga menggunakan metode ijtihad ulama-ulama terdahulu untuk membangun wacana hukum fikih masa kini dan mendatang.³⁷

Simpulan

Kajian antropologis di dalam paradigma usul fikih atau fikih akan mampu mendukung tingkat kesalingterkaitan dan kedinamisan antara berbagai paham dan aliran mazhab hukum fikih. Aspek *general pattern* dan *particular pattern* harus dikembangkan dengan dinamis dan dialektis. Dengan demikian, kajian antropologis dalam paradigma usul fikih akan melahirkan wacana keilmuan fikih yang utuh, integratif dan komparatif, sehingga pengembangan hukum fikih dapat sesuai dengan kepentingan umat dan bangsa dengan baik. Dengan pendekatan antropologis ini, segala pendapat dan rumusan keilmuan fikih terbuka untuk dikaji ulang dan ditransformasikan dalam kehidupan umat dan bangsa serta tidak hanya bersifat melibatkan elemen tertentu, tetapi dapat melibatkan semua elemen yang berkompeten dengan lahirnya pendapat hukum fikih. Dengan cara demikian, perbedaan paradigma keilmuan dan tindakan dalam mengamalkan ajaran hukum fikih tidak akan menyebabkan perpecahan, sebab perbedaan telah dijadikan model sebagai instrumen untuk memperkaya dan mengembangkan wacana

³⁵ M Amin Abdullah, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam>

³⁶ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih*

keilmuan fikih sebagai produk dari ilmu ushul fikih.

Pustaka Acuan

Abdullah, M Amin *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>

Abdullah, M Amin, *Urgensi Pendekatan Antropologi untuk Studi Agama dan Studi Islam*, <http://aminabd.wordpress.com/2011/01/14/urgensi-pendekatan-antropologi-untuk-studi-agama-dan-studi-islam/>

Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Islâmî: Qirâ'ah 'Ilmiyyah*, Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1987.

Budiman, Arief, "Dari Patriotisme Ayam dan Itik Sampai Ke Sosiologi Pengantunan: Sebuah Kata Pengantar", dalam Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Tindakan*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1991).

Dahlan, Moh, *Abdullahi Ahmed An-Na'im: Epistemologi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

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

Ghani, Abdul Manan A, *Silsilah Keilmuan Ulama*

NU, Jakarta: LTM-NU, 2014.

Geller, David N., "Pendekatan Antropologis", dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2002.

Hidayat, Komaruddin, *Tragedi Raja Midas*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

http://beng_kulumultimedia.wordpress.com/2008/01/23/tabot-praktik-syiah-kultural-di-indonesia/ diakses tanggal 26 Nopember 2011.

Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, t.th.

an-Na'im, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy, Yogyakarta: LKiS, 1996.

an-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

Risalah NU, Edisi 41 Tahun 2013

Syarifuddin, Amir, *Usul fikih*, Jilid II Jakarta: Kencana, 2009.

Wahid, Abdurrahman, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001

Zahrah, Muhammad Abu, *Usul fikih*, terj. Saifullah Ma'sum, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

Az-Zuhaili, Wahbah, *Fikih Salat: Kajian Berbagai Mazhab*, terj. Masdar Helmy, Bandung: Pustaka Media Utama, 2004.

USUL FIKIH DALAM HUKUM ISLAM PROGRESIF

Yusdani

Pusat Studi Islam dan Hukum Islam
Fakultas Ilmu Agama Islam (FIAI), Universitas Islam Indonesia Yogyakarta
Email: yusdani_msi@yahoo.com

Abstract: *Ushûl Fiqh in Progressive Islamic Law.* The present article is aimed at describing though of *ushûl fiqh* which becomes a basis of progressive Islamic law. Basically, the progressive Islamic law has a basic concept of *ushûl fiqh* setting out *ijtihad* based contextual concept that comes from the essential of Islamic basic values (*maqâsid as-syarî'ah*). Its essential values such as justice, equity, and equality are transformed to respond the contemporary humanity issues including democracy, human rights, gender equality, the rights of minorities, the relationship between religion and state, culture, science, and technology. Hence, the concept of progressive *ushûl fiqh* will develop and offer more humane Islamic law (anthropocentric transformative) than before by upholding the prophetic values. The framework can create some various field in Islamic such as cultural Islamic, interfaith Islamic law, political Islamic law, governmental Islamic law, environmental Islamic law, and multicultural Islamic law.

Keywords: *ushûl fiqh; progresive islamic law; maqâsid as-syarî'ah; ijtihad*

Abstrak: *Usul Fikih dalam Hukum Islam Progresif.* Artikel di bawah ini membahas pemikiran usul fikih yang dijadikan dasar pijak fikih Islam progresif. Fikih Islam progresif memiliki konsep dasar usul fikih yang mengedepankan konsep kontekstual berbasis *ijtihad*, yakni yang bertitik tolak dari nilai-nilai dasar Islam yang esensial (*maqâshid ¹¹yarî'ah*). Nilai-nilai dasar Islam seperti keadilan, persamaan, dan kesetaraan diterjemahkan untuk merespon isu-isu kemanusiaan kontemporer seperti demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan gender, hak-hak kaum minoritas, hubungan agama dan negara, budaya, dan ilmu pengetahuan serta teknologi. Dengan begitu, konsep usul fikih progresif hendak mengembangkan dan menawarkan fikih Islam yang lebih humanis (antroposentris transformatif) dengan menjunjung tinggi ¹¹i-nilai profetik. Kerangka pemikiran usul fikih seperti ini dapat melahirkan fikih dalam berbagai lapangan seperti fikih kebangsaan, fikih kebudayaan, fikih lintas agama, fikih politik, fikih kenegaraan, fikih lingkungan, dan fikih kebhinekaan.

Kata kunci: *ushul fikih; fikih Islam progresif; maqâshid as-syarî'ah; dan ijtihad.*

Pendahuluan

Pada era kontemporer sekarang ini, agama terutama Islam sebagai doktrin/ajaran Tuhan yang dijadikan pedoman hidup umatnya sering dituduh, kalau tidak malah dianggap gagal melindungi keberlangsungan hidup manusia dan nilai-nilai luhur kemanusiaan. Fenomena agama seperti ini terlihat dengan tidak pernah sepinya sejarah dunia dari perang dan “terlibat” dalam berbagai konflik kemanusiaan dengan mengatasnamakan agama.¹

Dampaknya, agama dicurigai hanya dijadikan alat legitimasi perilaku manusia dalam mencapai segala hasratnya, atau dengan kata lain agama secara mendasar dianggap sebagai sarana rasa keterasingan manusia dari ketidakmampuannya untuk menggapai kebaikan dan kesempurnaannya. Oleh karena itu, agama dianggap sebagai ajaran yang sudah usang (*out of date*) dan sama sekali tidak responsif terhadap persoalan kemanusiaan.²

¹ Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, (United States: Harper Collins Publishers Inc. 2008), h. . 115. Yusdani, *Fiqh Politik Muslim Progresif*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara,

² Hasan Mustafa al-Basy, *Huquq al-Insan baina al-Falsafah wa al-Adyan*, (Libya: Jami'iyah al-Da'wah al-Islamiyah al-Alamiyah, 1997), baca juga Endang Mintarja, *HAM dalam Perspektif Agama dan Filsafat*, dalam *Tanwir Jurnal Pemikiran Agama & Peradaban*, Edisi ke-3, Vol. 1, No. 3, September 2003, Jakarta: PSAP

Bersamaan dengan keraguan terhadap agama berlangsung, sebagian orang mulai berpaling ke filsafat untuk mencari kemuliaan hidup. Filsafat dilirik sebagai ajaran yang membumi karena memang filsafat berasal dari bumi. Akan tetapi, karena kebenaran filsafat merupakan kebenaran yang relatif, ia juga mengalami gugatan dan dalam perkembangannya, filsafat dianggap malah menggiring manusia ke arah kehancurannya. Filsafat dianggap tidak mampu mengayomi manusia di muka bumi ini dan tidak mengindahkan nilai-nilai sejati kemanusiaan. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah kemana manusia harus mencari dan menemukan kebenaran untuk melindungi umat dan nilai-nilai luhur manusia?³

Dalam pencarian jawaban terhadap persoalan di atas, dari segi absolutisme dan relativisme suatu kebenaran, tidak perlu diragukan bahwa agama merupakan kebenaran mutlak karena bersumber dari Yang Maha Mutlak. Hanya saja, dalam perjalanannya, wahyu Tuhan yang sampai ke tangan manusia melalui utusan-Nya berpotensi mengalami reduksi dan distorsi makna. Atas dasar itulah, hal ini merupakan salah satu faktor yang dapat menyebabkan dan melahirkan ragam interpretasi yang intoleran dan eksklusif. Oleh karena itu, untuk menemukan kebenaran wahyu Tuhan yang dapat menjamin dan memberikan perlindungan terhadap manusia dan kemanusiaan dalam agama-agama di atas perlu menggali prinsip-prinsip dan nilai-nilai substansial esensial yang dikandung kitab suci agama.⁴

Sementara itu perkembangan dan dinamika globalisasi yang disertai dengan kebangkitan IT-nya telah memberikan dampak dan memunculkan pola hidup dan pola hubungan kemanusiaan yang baru dan berbeda dengan masa sebelumnya. Implikasi dari dinamika dan perkembangan ini, adalah terjadilah semakin lebar jurang (*gap*) yang memisahkan antara Islam dan realitas kehidupan manusia, termasuk dalam bidang fikih (Hukum Islam).⁵

³ Endang Mintarja, *HAM dalam Perspektif Agama...*, h. 206-207, dan Yusdani, *Fiqh Politik Muslim...*, h. 115.

⁴ Endang Mintarja, *HAM dalam Perspektif Agama...*, h. 207, dan Yusdani, *Fiqh Politik Muslim...*, h. 115

⁵ Farid Essack, *Qur'an Liberation & Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 1997), h. 50, M. M. Arfan Mu'ammam, *Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed*, dalam *Arfan Mu'ammam, Abdul Wahid Hassan, dkk., Studi Islam dan Realitas*

Dampak dan implikasi dalam jangka waktu yang panjang dari fenomena tersebut di atas adalah seolah mengindikasikan Islam menjadi agama langit yang tidak membumi dan kehilangan tenaga untuk menjawab permasalahan-permasalahan zaman dan kemanusiaan, terutama dalam bidang fikih (hukum Islam). Karena atas dasar tantangan dan tuntutan realitas inilah mengetuk dan mendorong kesadaran para pemikir muslim kontemporer untuk merobohkan tembok stagnasi dan membangun kembali wajah Islam yang responsif atas kemajuan zaman. Kemudian dalam kajian fikih muncullah istilah fikih Islam progresif.⁶

Islam Progresif dan fikih Islam Progresif

Untuk merespon berbagai persoalan kemanusiaan kontemporer, sebagaimana dijelaskan di muka bahwa salah satu tren pemikiran Islam adalah Islam progresif dan dalam bidang hukum Islam (fikih) muncul pula fikih Islam progresif. Fikih Islam progresif dengan demikian merupakan fikih Islam yang dibangun di atas landasan Islam progresif. Secara umum Islam Progresif dapat dimaksudkan untuk memberi penekanan utama kepada pengembangan ilmu pengetahuan, wacana keadilan, keterbukaan, sikap toleransi, dan perlunya membangun integrasi moral kaum muslimin dalam membangun negara dan bangsa. Di samping itu Islam progresif bukan hanya memahami Islam sebagai hanya agama, tetapi lebih jauh Islam juga sebagai peradaban. Lebih jauh lagi dapat diuraikan bahwa istilah Islam progresif merupakan pengembangan lebih mendalam dan lanjut dari pemikiran dan posisi Islam moderat yang sering diperhadapkan dengan Islam radikal di satu pihak, dan Islam liberal yang dianggap lebih sekular di pihak lain. Akan tetapi meskipun demikian dalam beberapa sisi antara pemikiran Islam progresif dan Islam liberal dapat dipertukarkan dan dipertemukan.⁷

Insider/Outsider, (Yogyakarta: IrCiSod, 2012), h. 349-350, Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015), h. 237. Yusdani, *Fiqh Politik Muslim...*, h. 321.

⁶ Farid Essack, *Qur'an, Liberation...*, h. 50, M. M. Arfan Mu'ammam, "Islam Progresif dan Ijtihad...", h. 349-350, Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga...*, h. 237 dan Yusdani, *Fiqh Politik Muslim...*, h. 321.

⁷ Untuk konteks Indonesia istilah Islam Progresif dapat dibaca lebih lanjut Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan*

Para pakar muslim selain memiliki persamaan dan sekaligus perbedaan pendapat dalam mendefinisikan Islam progresif ini. Perbedaan ini berimplikasi pula pada perbedaan para pemikir kontemporer dalam menjelaskan definisi dan kerangka metodologi Islam progresif. Dalam kaitan ini, Syed Hussein Alatas misalnya menjelaskan bahwa term Islam progresif tidak menyiratkan adanya abstraksi ataupun reduksi dari totalitas Islam, melainkan sebuah istilah yang mengindikasikan bahwa Islam itu memang sejatinya bersifat progresif. Karakter dan watak orisinal Islam seperti inilah sesungguhnya yang diangkat dan dimunculkan ke permukaan. Sementara itu, pemikir lain seperti Alparslan Acikgenc, menyatakan bahwa Islam progresif adalah Islam yang menawarkan keseimbangan antara *mysterious and the rational aspects of human nature*.⁸

Penjelasan lain tentang Islam progresif adalah sebagaimana dikemukakan oleh Abdullah Saeed yang menguraikan bahwa Islam progresif merupakan salah satu dari sekian banyak aliran pemikiran Islam kontemporer yang berupaya untuk *incorporate the contexts and the needs of modern Muslims*⁹ yang pada akhirnya sesungguhnya menuju “*want to act to preserve the vibrancy and variety of the Islamic tradition*.”¹⁰ Pandangan dan penjelasan Abdullah Saeed ini, meneguhkan prinsip dasar Islam progresif yang menjadi dasar kerangka kerja fikih Islam progresif, yaitu di satu pihak memahami konteks, tantangan dan kebutuhan hidup umat manusia di

era kontemporer sedangkan di lain pihak jawaban atas tantangan tersebut harus didasarkan pada khazanah (warisan-tradisi) Islam itu sendiri.

Selain para pemikir yang setuju dengan terma Islam progresif, terdapat pula pemikir muslim lain yang kurang begitu setuju, seperti Mudzaffar yang menyatakan ketidaksetujuannya terhadap dan dengan labelisasi Islam dengan label *progresif, konservatif* atau *liberal* karena menurutnya label-label seperti ini cenderung membatasi kemampuan seorang pembicara untuk berhubungan dengan audiennya yang disebabkan oleh perbedaan dan penggolongan masyarakat muslim. Sementara itu, ketidaksetujuan dari pemikir Islam lainnya Ashgar adalah karena Islam itu secara inheren sudah bersifat progresif, membebaskan dan revolusioner. Oleh karena itu, baginya, lebih baik mengkategorikan Islam secara periodik seperti kajian keislaman di era modern ketimbang berbicara tentang istilah Islam modern dan lain-lain.¹¹

Seperti halnya Ashgar, begitu pula Syed Farid Alatas menyoal secara kritis penggunaan istilah Islam progresif di atas dengan menyatakan bahwa istilah tersebut tidak perlu karena akan mengindikasikan pula ada Islam yang tidak progresif. Lebih jauh lagi, istilah ini berkonotasi hubungan intim dengan apa yang disebut dengan Islam liberal, mengaca kepada pengalaman cendekiawan-cendekiawan yang ada di Mesir dan Indonesia.¹² Meskipun sebagian pemikir muslim tidak setuju dengan penggunaan istilah Islam progresif, tetapi mereka sepakat bahwa dimensi progresif Islam menjadi urgen dan relevan untuk diangkat dan disosialisasikan dalam kehidupan kontemporer, termasuk dalam lapangan fikih.¹³

Indonesia (Jakarta: LSAF dan Paramadina, 2010), h. 15-158, Ahmad Gaus AF, *Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama (Peta Pemikiran dan Gerakan Islam Indonesia)*”, dalam *Jurnal Tashwirul Afk* 31 (disi No. 22 Tahun 2007, h. 96, Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Mamahami Islam sebagai Agama Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), dan Zuly Qodir dkk (ed.), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007). Istilah Islam Progr 43 dalam konteks dunia pemikiran Islam, dapat dibaca lebih lanjut Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: One World, 2006).

⁸ IDSS, *Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies*, Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006. IDSS, *Progressive Islam and The State...*, h. 7. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 528.

⁹ Abdullah Saeed, *Islam dalam...*, h. 14. dan Tholhatul Choir dan Ahw 46 Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 528.

¹⁰ Omid Safi, (ed.), “Introduction,” dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2003), h. 2. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam*

¹¹ IDSS, *Progressive Islam and The State...*, h. 14-15. Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 529.

¹² IDSS, *Progressive Islam and The State...*, h. 16. Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.) “*Islam Progresif dan Ijtihad...*”, h. 529.

¹³ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...* 3. 529. Untuk kasus di Indonesia dapat dibaca lebih lanjut Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Court* 3 (Amsterdam: ICAS / Amsterdam University Press, 2010); Jan Michiel Otto (editor), *Sharia Incorporated A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries* 34 (ast and Present (Leiden: Leiden University Press, 2010); Nina Nurmila, *Women, Islam and Everyday Life Renegotiating polygamy in Indonesia* (London & New York: Routledge, 2009); dan Jamal J.A. Nasir, *The Status of*

Berdasarkan penjelasan panjang lebar tentang Islam yang berdimensi progresif tersebut di atas dapat dikemukakan bahwa yang dimaksud dengan fikih Islam progresif adalah fikih yang berupaya mengangkat dan mensosialisasikan dimensi dan nilai-nilai keadilan, kesetaraan dan kesamaan nilai-nilai kemanusiaan sebagai nilai-nilai esensial dalam Islam.

Kerangka Dasar Pemikiran Fikih Islam Progresif

Munculnya fikih progresif adalah tidak dapat dilepaskan dan erat kaitannya dengan suatu keprihatinan yang berangkat dari penilaian bahwa Islam secara umum dan hukum Islam (fikih) secara khusus sering kali dituduh dan sekaligus digugat sebagai penyebab munculnya *image* Islam sebagai agama terlalu normatif dan tradisional. Lambannya, kalau tidak malah mandegnya, perkembangan hukum Islam paska fase kodifikasi¹⁴ telah memposisikan ketertinggalan fikih Islam jauh di belakang perkembangan peradaban manusia secara umum. Isu tertutupnya pintu ijtihad yang sangat mendominasi selama berabad-abad telah benar-benar menjadikan umat Islam bergantung kepada referensi intelektual abad klasik dan pertengahan yang dibarengi oleh ketidakmampuannya berdialog dengan realitas yang senantiasa berkembang.¹⁵

Wael B. Hallaq, seorang guru besar hukum Islam McGill University, mencoba mendekonstruksi secara kritis dan akademik mengenai tidak matinya tradisi ijtihad di kalangan fuqaha. Hallaq memaparkan betapa sebenarnya ijtihad masih

bekerja di dalam perkembangan diskursus hukum Islam, tidak tertutupnya pintu ijtihad sebagaimana yang disimpulkan oleh Joseph Schacht.¹⁶ Pandangan Hallaq ini dikritik dan dibantah oleh Sherman Jackson¹⁷ dan Michel Hoebink¹⁸ yang justru membuktikan kebalikannya yaitu bahwa memang secara fakta menunjukkan hampir tidak ada perkembangan yang sama sekali baru setelah fase pembukuan dan pembakuan hukum Islam oleh empat mazhab yang terkenal itu yang disebabkan oleh terbuka lebarnya pintu *taqlid*. Bagi mereka berdua, Hallaq terlalu berlebihan, karena, meminjam istilah Jackson, "regime of *taqlid*" sudah menjadi fenomena global.¹⁹

Atas sanggahan, kritik dan bantahan tersebut di atas, Hallaq pun akhirnya secara halus mengakui bahwa secara dominan, hukum Islam memang sudah kehilangan spirit ijtihad. Akan tetapi meskipun demikian di sana-sini masih ada orang yang melakukan ijtihad.²⁰

Fenomena dominasi dan stagnasi pemikiran keislaman pada umumnya dan hukum Islam khususnya sebagaimana tersebut di atas adalah realita yang tak terbantahkan. Inilah yang mengantarkan Islam pada posisi yang sering kali bertentangan dengan kenyataan dan kebutuhan kehidupan dunia dan masyarakat kontemporer. Hukum (Islam atau fikih) yang seharusnya, menurut pendekatan sosiologi hukum, bergerak bersama dengan perkembangan masyarakat, tidak berlaku pada hukum Islam. Piranti kerangka bangunan metodologi yang sebenarnya membuka peluang untuk mendorong pembaruan hukum Islam harus

Edition of the Revised and Updated Work (Leiden & Boston: Brill, 2001) 19

¹⁴ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aqā'id al-'Arabiyah*, (Beirut: Markab al-Fikr, 1989), terutama pada bab 11; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 1-36. Menurut Hallaq, dominasi empat mazhab pada masa formatif ini disebabkan oleh kemampuan pendiri mazhab ini menawarkan sebuah tatanan yang jelas yang menggantikan sistem yang sebelumnya tidak tertata bagus. Pandangan semacam ini sebenarnya dibangun oleh Joseph Schacht dalam bukunya *An Introduction to Islamic Law* yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1964. Pendapat inilah yang nantinya dikritik oleh Hallaq dalam disertasinya yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tidak tertutup. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 523.

¹⁵ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal...*, h. 1-36 dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.) *Islam Progresif dan*

¹⁶ Wael B. Hallaq, *Was the Gate of Ijtihad Closed?* dalam *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), h. 3-41. Artikel ini adalah bagian dari disertasi Ph.D nya pada Washington University tahun 1983. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.) *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 524.

¹⁷ Sherman A. Jackson, *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi*, (Leiden: E. J. Brill, 1996), h. 96. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad ...*, h. 524.

¹⁸ Michel Hoebink, *Two Half of the Same Truth: Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad* (Amsterdam: Middle East Research Associates, 1994). dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad ...*, h. 524.

¹⁹ Jackson, *Islamic Law...*, h. 79-96. Bandingkan dengan Taha Jabir al-Alwani, *Ijtihad* (Herdon, Virginia: IIIT, 1993), hlm. 17-18. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad ...*, h. 524.

²⁰ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif*

tunduk patuh di bawah dominasi "kesakralan" teks yang diinterpretasi oleh muslim generasi awal dan abad tengah. Oleh karena itu, adalah tepat apa yang disimpulkan bahwa hukum Islam sesungguhnya masih hidup, tetapi piranti metodologis dan landasan epistemologinya telah mati. Inilah yang menjadikan hukum Islam stagnan dan tidak berdaya serta kehilangan daya responsifnya ketika berdialog dengan realitas yang selalu perkembangan dan menuntut perubahan serta penyesuaian.²¹

Sebagaimana telah dikemukakan dalam paparan di atas bahwa munculnya istilah Islam progresif, muslim progresif dan ijtihadi progresif sebagaimana telah dikemukakan dalam uraian di muka dapat dijelaskan dengan pernyataan bahwa:

The Present generation of Muslims, like the many preceding ones, faces the option of reproducing meaning intended for earlier generations or of critically and selectively appropriating traditional understandings to reinterpret the Qur'an as a part of the task of reconstructing society."²²

Kemudian pada tanggal 7-8 Maret 2006, The Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS) telah menyelenggarakan seminar dengan tema "Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies" di Marina Mandarin Singapore. Narasumber pada seminar tersebut adalah antara lain Ashgar Ali Engineer, Abdullah Saeed, Syed Hussein Alatas, Ibrahim Abu-Rabi, Alparsalan Acikgence Syafi'i Anwar, Julkipli Wadi, Chandra Muzaffar dan Syed Farid Alatas. Latar belakang tema seminar tersebut diangkat adalah berdasarkan akan kebutuhan (need) terhadap kajian dimensi progresif dari kebangkitan umat Islam. Kebangkitan Islam itu sendiri yang biasa ditarik ke belakang sejak abad 19 memiliki karakter *rational and cosmopolitan approach* dalam mengkaji problematika masyarakat Islam.²³

Kajian dan eksplorasi tentang dimensi progresif

36

²¹ Khaleed Abou El-Fadhl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld, 2001), h. 171. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progressif dan Ijtihadi*. 37. 525.

²² Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 1997), h. 50. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progressif dan Ijtihadi*... h. 526. 4

²³ IDSS, *Progressive Islam and The State*..., Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progressif dan Ijtihadi*... h. 527.

Islam tersebut saat ini mulai marak dilakukan atas dasar suatu kesadaran dan kebutuhan akan dua hal: *pertama* adalah untuk merespons secara kreatif dan positif anggapan negatif dunia global yang menilai bahwa Islam merupakan agama yang senantiasa lamban dalam merespon laju zaman sehingga ada gap yang sangat lebar antara dunia Islam dan dunia Barat; *kedua* adalah adanya kesadaran bahwa salah satu strategi untuk melawan ekstrimisme yang senantiasa dituduhkan pada Islam adalah dengan memberdayakan elemen-elemen dan aspek progresif pada masyarakat muslim dan menjembatani jurang pemisah antara dunia Islam dengan lainnya. Dua hal inilah yang menjadi dasar urgensi edukasi dan sosialisasi Islam progresif.²⁴

Barry Desker, direktur IDSS, dan Zainul Abidin Rasheed, Menteri Luar Negeri Malaysia, sepakat bahwa mengangkat, menggali dan mengembangkan dimensi progresif Islam ini menjadi suatu keharusan. Bagi Desker, dimensi atau aspek progresif Islam ini sekalipun sebenarnya bukan barang baru karena sesungguhnya dalam dunia Islam ada suatu tradisi yang tidak pernah pudar, yaitu apa yang disebutkan dengan istilah *on going drive to reform* yang men-tradisi sejak runtuhnya Dinasti Ottoman tahun 1924. Oleh karena itu kajian dan pengembangan dimensi progresif semacam ini, menurut Rasheed akan menawarkan sebuah pendekatan rasional dan moderat dalam mengelola pola hubungan dunia luas. Sementara Desker menawarkan strategi *reliving the progressive spirit of the pioneering Muslims*, Rasheed menawarkan konsep *re-imagine Islam as civilizational project that carries a cultural heritage of both progress and reform*.²⁵

Kerangka Metodologi fikih Islam Progressif

Secara mendasar uraian tentang latar belakang fikih Islam progresif di atas juga mengindikasikan mengenai kerangka metodologinya. Akan tetapi sebelum memaparkan bagaimana kerangka kerja (*theoretical framework*) fikih Islam progresif ini, ada baiknya dilihat posisi pemikir muslim progresif dalam tren pemikiran muslim yang ada saat ini. Di

²⁴ IDSS, *Progressive Islam and The State*..., h. 2. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progressif dan Ijtihadi*..., h. 527.

²⁵ IDSS, *Progressive Islam and The State*..., h. 2-3. dan Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progressif dan Ijtihadi*..., h. 527. Baca juga Moh. Dahlan, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural Gus Dur* (Yogyakarta: Kelemba Nusantara, 2005) h. 200-202.

dunia Islam kontemporer sekarang ini setidaknya terdapat enam tren kelompok pemikir muslim yang sedang mengemuka saat ini, yaitu:

1. *The Legalist-traditionalist*, merupakan aliran pemikiran Islam yang titik tekannya adalah pada hukum-hukum yang dikembangkan dan ditafsirkan oleh para ulama periode pra modern;
2. *The Theological puritans*, aliran pemikiran Islam yang fokus pemikirannya adalah pada dimensi etika dan doktrin Islam;
3. *The Political Islamists*, aliran pemikiran Islam yang kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir mendirikan negara Islam;
4. *The Islamist Extremists*, aliran pemikiran Islam yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan baik muslim ataupun non-muslim;
5. *The Secular Muslims*, aliran pemikiran Islam yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi (*private matter*); dan
6. *The Progressive ijtihadists*, yaitu para pemikir muslim modern/kontemporer yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar bisa menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada katagori yang terakhir inilah posisi muslim progresif.²⁶

Kategorisasi tersebut di atas hampir sama dengan kategorisasi yang dibuat oleh Tariq Ramadan yang juga membagi tren atau kecenderungan pemikiran Islam dewasa ini menjadi enam kelompok yang dianggap dapat merepresentasikan perspektif Muslim yang terkenal pada abad 20 dan 21, yaitu: "Scholastic Traditionalism," "Salafi Literalism," "Salafi Reformism," Political Literalist Salafism," "Liberal or Rational Reformism," "Sufism".²⁷ Menurut Tariq Ramadan, posisi atau tren pemikiran muslim progresif ada pada kelompok *Liberal or Rational Reformism*.²⁸

Lebih jauh lagi dalam buku, *Islamic Thought*, Abdullah Saeed menyebutkan enam karakteristik yang paling penting yang dimiliki oleh mereka yang mengaku dirinya sebagai muslim progresif, yaitu:

1. Mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional membutuhkan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat muslim saat ini.
2. Mereka cenderung mendukung perlunya *fresh ijtihad* (pemikiran yang segar) dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer.
3. Beberapa di antara mereka juga meng-kombinasikan atau mengintegrasikan secara kreatif kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern.
4. Mereka secara teguh berkeyakinan bahwa dinamika dan perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus dapat direfleksikan dalam hukum Islam.
5. Mereka tidak mengikatkan dirinya atau tidak merasa terikat pada dogmatisme atau mazhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya.
6. Mereka lebih meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.²⁹

Dalam kesempatan yang lain, yaitu pada seminar "*Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies*" di Marina Mandarin Singapore, Abdullah Saeed memberikan kriteria yang agak berbeda dengan kriteria di atas, yakni sepuluh kriteria yang lebih bersifat teknis gerakan yang membedakan muslim progresif dengan lainnya. Menurutnya, muslim progresif memiliki:

1. Menunjukkan rasa nyaman (*comfort*) ketika menafsir ulang atau menerapkan kembali hukum dan prinsip-prinsip dasar Islam;
2. Berkeyakinan bahwa keadilan gender adalah ditegaskan dalam Islam,
3. Berpandangan bahwa semua agama secara inheren adalah sama dan harus dilindungi

²⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (London and New York: Routledge, 2006), h. 142-150. Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 532.

²⁷ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2004), h. 24-28. Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 533.

²⁸ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*

²⁹ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*

- secara konstitusional;
4. Berpandangan bahwa semua manusia juga setara dan sama;
 5. Berpandangan bahwa keindahan merupakan bagian inheren dari tradisi Islam baik yang ditemukan dalam seni, arsitektur, puisi maupun musik,
 6. Mendukung kebebasan berbicara, berkeyakinan dan berserikat;
 7. Menunjukkan kasih sayang pada semua makhluk;
 8. Menganggap bahwa hak “orang lain” itu ada dan perlu dihargai;
 9. Memilih sikap moderat dan anti-kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan masyarakatnya; dan
 10. Menunjukkan kesukaan dan antusiasnya ketika mendiskusikan isu-isu yang berkaitan dengan peran agama dalam tataran publik.³⁰

Dari berbagai kriteria terurai di atas jelas menunjukkan bahwa muslim progresif dituntut penguasaannya pada dasar-dasar Islam dan permasalahan-permasalahan kontemporer untuk kemudian melalui proses berfikir metodologis menemukan jawabannya. Karena itulah Abdullah Saeed juga menyebutnya dengan *progressive ijtihadist*. Dengan begitu, mereka dituntut untuk melompat jauh melampaui *apologia* yang sering dikumandangkan oleh kaum tradisional ataupun modernis dan juga melampaui batasan-batasan yang dicapangkan oleh kaum neo-modernis.³¹

Nilai keadilan, kebaikan dan keindahan adalah nilai-nilai universal Islam yang menjadi jiwa semua ketentuan-ketentuan hukum. Segenap ketentuan dan status hukum Islam tradisional, termasuk dalam bidang hukum keluarga yang tidak berpihak

³⁰ IDSS, *Progressive Islam and The State...*, h. 5; Bandingkan dengan lima kriteria yang dikemukakan oleh Omid Safi, yaitu: berkehendak untuk melawan ketidakadilan pada masyarakat di mana muslim berada, menyadari bahwa tidak semua yang datang dari Barat itu pasti benar dan menguntungkan, mendukung pluralisme, memiliki keinginan untuk berhubungan dengan apa yang sifatnya tradisional dalam Islam, dan yang terakhir adalah mendukung kesetaraan gender. Lihat Omid Safi, *Progressive Muslims...*, h. 9-15; lihat pula Omid Safi, *What is Progressive Islam?*, dalam *The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) News Letter*, No.13, Desember 2003, h. 10. Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 535.

³¹ IDSS, *Progressive Islam and The State*, h. 15. Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 535.

pada keadilan, kebaikan dan keindahan haruslah ditinggalkan untuk kemudian diganti dengan ketentuan dan status hukum yang sesuai dengan prinsip universal Islam dengan menggunakan pendekatan *progressive ijtihadist*. Dengan cara seperti inilah Islam dan hukum Islam akan dapat eksis dan hidup dalam percaturan dunia dan mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer seperti masalah hak-hak asasi manusia, gender, pluralisme dan lain sebagainya.³² Dalam bahasa Omid Safi, apa yang dilakukan oleh muslim progresif adalah “*is not so much an epistemological rupture from what has come before as a fine-tuning, a polishing, a grooming, an editing, a re-emphasizing of this and a correction of that*”.³³

Berdasarkan uraian di atas, jelaslah bahwa *progressive ijtihadists* sebagai kerangka kerja fikih Islam progresif. Kerangka kerja seperti ini tidaklah berkehendak untuk menciptakan sebuah agama atau ajaran baru melainkan mencoba mereinterpretasi fondasi religius tradisional untuk mengakomodasi kehidupan kontemporer, terutama dalam menjawab isu-isu fikih muslim masa kini.

Aplikasi Metodologi Fikih Islam Progresif dalam Praktis

Dalam tataran praksis, pemikiran fikih Islam progresif dapat dibaca terhadap isu-isu dasar yang menjadi konsennya seperti penegakan syari’ah, Islam dan demokrasi, posisi kaum perempuan, relasi antaragama, Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM), posisi kaum minoritas. Pandangan fikih Islam progresif terhadap berbagai isu kemanusiaan kontemporer ini bertolak belakang dengan pandangan muslim lainnya seperti telah diuraikan di atas. Oleh karena itu, dapat ditegaskan bahwa kehadiran dan urgensi fikih Islam progresif dalam konteks Islam dewasa ini bertujuan merumuskan seperangkat hukum Islam (fikih) yang dapat menjadi referensi alternatif dan solutif untuk terciptanya masyarakat yang berkeadilan, menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, meratunya nuansa kerahmatan dan kebijaksanaan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi semua. Dengan demikian, suatu rumusan fikih Islam yang sesuai dengan

³² Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 535.

³³ Omid Safi, *Progressive Muslim...*, h. 16. Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihad...*, h. 535.

kebutuhan kehidupan masyarakat kontemporer masa kini. Atas dasar itu, dalam pandangan fikih Islam progresif, kedudukan semua warga negara *equal*, kaum minoritas dilindungi dan dijamin hak-haknya secara adil dan setara.³⁴

Bertitik-tolak dari kerangka pemikiran, metodologi dan contoh-contoh penerapan fikih Islam progresif di atas, dapat dikemukakan beberapa pokok pikiran bahwa reformasi hukum Islam (fikih) yang dilakukan di dunia muslim meliputi ruang lingkup yang begitu luas meliputi pembaruan dalam bidang materi hukum dalam bidang keluarga seperti penertiban hukum perkawinan, waris, wasiat, dan lapangan politik, negara dan pemerintahan, seperti relasi agama dan negara, hak konstitusi warga negara, budaya, gender, HAM dan lain-lain.

Oleh karena itu kehadiran fikih⁸ progresif adalah untuk merumuskan seperangkat hukum Islam yang dapat menjadi referensi dasar bagi terciptanya masyarakat berkeadilan yang menjunjung nilai-nilai kemanusiaan, menghargai hak-hak kaum perempuan, meratanya nuansa kerahmatan dan kebijaksanaan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia. Dengan demikian, dalam fikih Islam progresif adalah suatu rumusan baru (tafsir) atas Syari'at Islam yang sesuai dengan kehidupan demokrasi dan mencerminkan karakter *genuine* kebudayaan (lokalitas, seperti Indonesia), seperti adanya keharusan menegakkan demokrasi dalam nation-state Indonesia.

Konsekuensi dari semua penjelasan di atas adalah bahwa dalam hukum Islam progresif terutama dalam²⁶ bidang politik, negara dan pemerintahan semua warga negara mempunyai kedudukan yang sama dan memperoleh perlakuan yang adil, kaum minoritas dan perempuan dilindungi dan dijamin hak-haknya secara setara. Demikian pula dalam bidang hukum keluarga, terutama relasi gender dalam keluarga setara dan adil dalam pandangan fikih Islam progresif, tidak ada diskriminasi.

Untuk mengembangkan pemikiran fikih Islam yang bervisi kemanusiaan dan kebangsaan tersebut di atas yang lebih bercorak empiris-historis sudah saatnya dilakukan refleksi dan evaluasi kritis sebagai bagian penting dari pengembangan metodologi pemikiran Islam terutama fikih yang

dikembangkan di dunia muslim pada umumnya dan khususnya di Indonesia. Dengan begitu, fikih perlu diorientasikan pada pemecahan persoalan-persoalan kemanusiaan yang fundamental dan kebangsaan secara keseluruhan. Agar mampu diarahkan pada pemecahan problema-problema ini, fikih Islam harus terlibat dalam pembaruan sosial dan berangkat dari situasi sosial itu sendiri. Mengadakan refleksi, evaluasi kritis dan dekonstruksi total dalam kajian fikih memang belum begitu memperoleh perhatian yang serius. Dengan melakukan semua langkah ini, dimaksudkan sebagai suatu usaha mempelajari struktur sosial, mendalami institusi-institusi sosial yang ada di dalamnya (seperti institusi ekonomi, politik, pendidikan, budaya, dan lain-lain), dan melihat seberapa besar institusi-institusi itu terlibat dalam menciptakan ketidakadilan sosial yang menjadi persoalan bangsa ini.

Salah satu contoh persoalan yang sedang dihadapi bangsa Indonesia sekarang ini terkait dengan gagasan di atas selain sedang melemahnya ikatan kebangsaan, juga persoalan kian megunatnya eksklusivitas keagamaan yang kontra multikulturalitas di satu pihak dan melemahnya semangat multikulturalitas sebagai daya perekat ikatan bangsa Indonesia di pihak lain. Bersamaan dengan itu, situasi bangsa ini ketika di era Orde Baru meminjam istilah Samir al-Khalil, telah melakukan pemaksaan dan penyeragaman seluruh entitas etnis dan budaya lokal dalam entitas lain yang bernama "identitas nasional", sehingga hal ini telah mengakibatkan legitimasi negara-bangsa ini begitu lemah.³⁵

Demikian juga kenyataan sosial yang sangat plural dan tanpa kesadaran berdemokrasi telah menciptakan persaingan antar-etnis, dan sektarianisme yang tak terelakkan untuk memperbutkan akses politik dan ekonomi. Celakanya, *civil society* sebagai komunitas politik di mana masyarakat membagi norma-norma dan nilai-nilai guna membangun konsensus bersama atas dasar kemajemukan, kebebasan, dan kesetaraan, ternyata demikian rapuh.

Pola penyeragaman dalam kehidupan bangsa khususnya pada masa pemerintahan Orde Baru,

³⁵ Hujair AH. Sanaky, *Pendidikan Multikulturalisme dan Budaya Bangsa*, dalam *UNISIA Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial*, edisi Agama dan Teologi Populis Transformatif Oktober-Desember 2005, h. 206.

telah memandulkan proses kreativitas dan emansipasi kesadaran masyarakat. Kemudian, ketika keran kebebasan dan demokratisasi terbuka lebar, tuntutan akan pemberdayaan dan partisipasi politik rakyat makin membesar, dan seiring dengan itu muncul pula gerakan penegasan identitas komunal masyarakat, seperti etnisitas, budaya lokal, dan terutama gerakan fundamentalisme agama.

Meski demikian, ketidakadilan sosial dan krisis negara-bangsa ini bukanlah faktor tunggal suburnya gerakan-gerakan radikalisme agama. Ada faktor terpenting yang tidak bisa dielakkan adalah penerapan ajaran-ajaran agama yang cenderung mengabaikan aspek sosio-kultural dan dinamika masyarakat dewasa ini. Munculnya sikap keagamaan sebagian komunitas penolakan total terhadap tradisi lokal, sekaligus pada perkembangan modernitas dengan tanpa kemampuan dan strategi dalam mengadaptasikan ajaran agama dengan kebutuhan sejarah dan konteks sosial, pada akhirnya akan melahirkan sikap eksklusif dan pandangan ekstrem dalam beragama.³⁶

Adalah suatu kenyataan yang tak dapat ditolak, bahwa bangsa Indonesia terdiri dari berbagai keragaman sosial, kelompok etnis, budaya, agama, aspirasi politik dan lain-lain, sehingga “masyarakat dan bangsa Indonesia seperti ini secara sederhana dapat disebut sebagai masyarakat “multikultural”. Kesadaran untuk merawat realitas “multikultural” ini di tengah meluapnya ikatan kebangsaan masa kini terkait erat dengan kebutuhan mendesak untuk merekonstruksi kembali multikulturalitas bangsa ini agar menjadi “integrating force” yang dapat mengikat seluruh keragaman agama, etnis dan budaya untuk kehidupan bersama anak bangsa”.³⁷

Secara historis kesadaran tentang multikulturalitas sudah muncul sejak negara Republik Indonesia terbentuk dan digunakan oleh pendiri bangsa Indonesia untuk “mendesain kebudayaan bangsa Indonesia. Karena itulah, bagi bangsa Indonesia masa kini konsep multikulturalitas seolah menjadi sebuah konsep baru dan asing. Hal ini karena, kesadaran tentang konsep multikulturalitas yang diadopsi oleh pendiri bangsa ini tidak terwujud pada masa Orde Baru. Kesadaran ini diberangus atas nama kesatuan, persatuan dan

stabilitas negara yang kemudian muncul paham monokulturalitas yang menjadi tekanan utama dan akhirnya secara bertahap memaksakan pola yang berkarakteristik penyeragaman dalam berbagai aspek sistem sosial, politik dan budaya. Akhirnya, sampai saat ini, wawasan multikulturalitas bangsa Indonesia masih sangat rendah. Implikasinya, sekarang ini menyebabkan berbagai kekisruhan etnis yang merebak di banyak tempat di wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang tentu merupakan bagian dari krisis multidimensi yang dihadapi negara dan bangsa Indonesia sejak pertengahan tahun 1997.³⁸ Untuk itu, sangat dibutuhkan strategi penerjemahan dan penggalian nilai-nilai keislaman dalam konteks ke-Indonesiaan kontemporer. Hal inilah yang menjadi fokus fikih Islam progresif.

Simpulan

Bahwa pemikiran fikih Islam progresif berpijak pada konsep dasar usul fikih dengan mengedepankan konsep *contextual based ijthad* (*progressive ijthadist*) yang bertitik-tolak dari nilai-nilai dasar Islam yang esensial (*maqâshid as-syarî'ah*). Nilai-nilai dasar Islam seperti keadilan, persamaan, kesetaraan, dan lain-lain diterjemahkan dan diintegrasikan sedemikian rupa untuk merespon isu-isu kemanusiaan kontemporer seperti demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan gender, hak-hak kaum minoritas, hubungan agama dan negara, budaya dan ilmu pengetahuan serta teknologi.

Atas dasar itu, konsep usul fikih Islam progresif tersebut hendak mengembangkan dan menawarkan fikih Islam yang humanis (*antroposentris transformatif*) dengan menjunjung tinggi nilai-nilai profetik. Dengan usul fikih seperti ini dapat dijadikan titik berangkat diversifikasi dan pengembangan fikih yang bersifat transdisipliner. Dari kerangka pemikiran usul fikih seperti ini dapat melahirkan fikih dalam berbagai lapangan seperti fikih kebangsaan, fikih kebudayaan, fikih lintas agama, fikih politik, fikih kenegaraan, fikih lingkungan, fikih kebinnekaan, dan lain-lain.

Pustaka Acuan

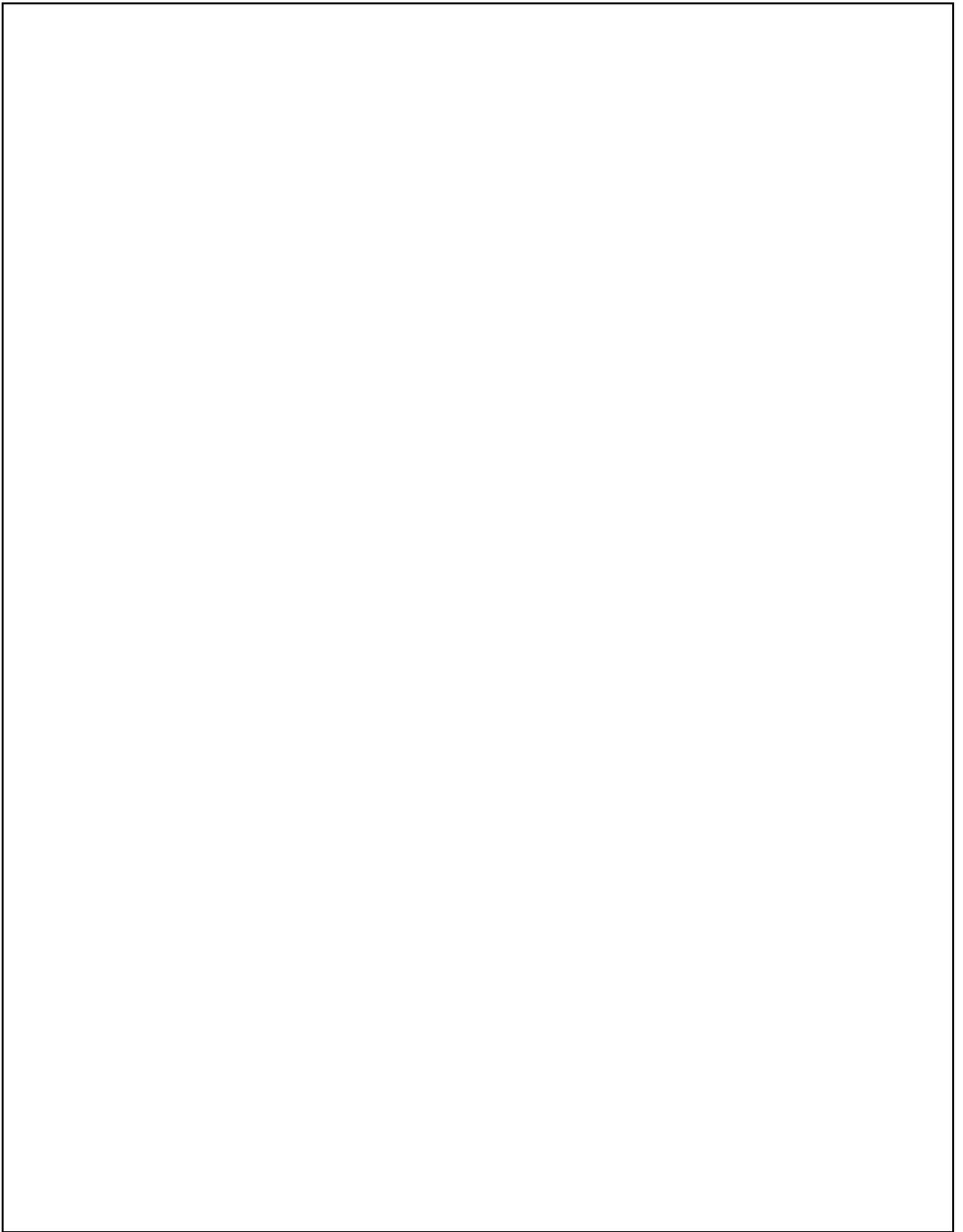
AF, Ahmad Gaus, *Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama* (Peta Pemikiran dan Gerakan Islam

³⁶ Hasyim Muzadi, dalam *Kompas*, 3 September 2002.

³⁷ Hasyim Muzadi, *Op. Cit.*, hal. 111.

³⁸ Hasyim Muzadi, *Op. Cit.*, hal. 111.

- Indonesia), dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi Nomor 22, September 2007.
- al-Alwani, Taha Jabir: *Ijtihad*. Herdon, Virginia: IIIT, 1993
- al-Basy, Hasan Mustafa, *Huquq al-Insan baina al-Falsafah wa al-Adyan*, Libya: Jami'iyah al-Da'wah al-Islamiyah al-Alamiyah, 1997
- Choir, Tholhatul dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam Progresif dan Ijtihadi Progresif dalam Pandangan Abdullah Saeed*" dalam *Islam Berbagi Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Dahlan, Moh, *Paradigma Ushul Fiqh Multikultural*
- 52 Gus Dur, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, Oxford: One World, 1997.
- el-Fadhl, Khaleed Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: One World, 2001
- Hallaq, Wael B, *Was the Gate of Ijtihad Closed?* dalam *International Journal of Middle East Studies* 16, 1984.
- 28 Hallaq, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-fikih*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hoebink, Michel, *Two Half of the Same Truth: Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad*. Amsterdam: Middle East Research Associates, 1994
- 19 al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Takwin al-'Aqal al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989
- 24 Jackson, Sherman A, *Islamic Law and The State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafii*. Leiden: E. J. Brill, 1996
- Kimball, Charles, *When Religion Becomes Evil*, United States: Harper Collins Publishers Inc, 2008
- 18 Mahmood, Tahir, *Family Law Reform in the Muslim World*, Bombay: Tripathi, 1972
- Mintarja, Endang, *HAM dalam Perspektif Agama dan Filsafat*, dalam *Tanwir Jurnal Pemikiran Agama & Peradaban*, Edisi ke-3, Vol. 1, Nomor 3, September 2003, Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2003. 31
- Misrawi, Zuhairi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Mamahami Islam sebagai Agama Rahmat*, Jakarta: LSIP, 2004.
- Mu'ammam, M. Arfan, *Islam Progresif dan Ijtihad Progresif*, dalam *Membaca Gagasan Abdullah Saeed*, dalam Arfan Mu'ammam, Abdul Wahid Hasan, dkk, *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, 35
Mudzhar, M. Atho', *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Muzadi, Hasyim 2002. dalam *Kompas*, 3 September 2002. 29
- Nasir, Jamal J.A, *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation Third Edition of the Revised and Updated Work*, Leiden & Boston: Brill, 2009
- 12 Nurlaelawati, Euis, *Modernization, Tradition and Identity The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*. Amsterdam: ICAS / Amsterdam University Press, 2010
- Nurmila, Nina, *Women, Islam and Everyday Life Renegotiating Polygamy in Indonesia*, London & New York: Routledge, 2009
- 3 Otto, Jan Michiel (ed), *Sharia Incorporated A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, Leiden: Leiden University Press, 2010.
- Qodir, Zuly dkk (ed.), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda*. Yogyakarta: Lesfi-MM, 2007
- Rachman, Budhy Munawar, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*. Jakarta: LSAF dan Paramadina, 2010.
- 21 Ramadan, Iq, *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought An Introduction*. London and New York: Routledge, 2006.
- Safi, Omid (ed.), *Introduction*, dalam *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: Newworld, 2003.
- 41 Safi, Omid, *What is Progressive Islam?*, dalam *The International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) News Letter*, Nomor.13, Desember 2003..
- 41 Safi, Omid (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford: One World, 2006.
- Sanaky, Hujair AH, *Pendidikan Multikulturalisme dan Budaya Bangsa*", dalam *UNISIA Jurnal Ilmu Sosial*, edisi Agama dan Teologi Populis Transformatif, Oktober-Desember 2005.
- Yusdani, *Fiqh Politik Muslim Progresif*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015
- Yusdani, *Menuju Fiqh Keluarga Progresif*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2015



ORIGINALITY REPORT

13%

SIMILARITY INDEX

%

INTERNET SOURCES

%

PUBLICATIONS

%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

- 1** Muhammad Alfatih Suryadilaga. "PEMBACAAN HADIS DALAM PERSPEKTIF ANTROPOLOGI", ALQALAM, 2017 **2%**
Publication
- 2** Almunauwar Bin Rusli. "NALAR USHUL FIQH KH. SAHAL MAHFUDH DALAM WACANA ISLAM INDONESIA", Potret Pemikiran, 2018 **1%**
Publication
- 3** Pradana Pradana Boy ZTF. "Fatwa in Indonesia", Walter de Gruyter GmbH, 2017 **1%**
Publication
- 4** Afifullah Afifullah. "KONSEP IJTIHAD PROGRESIF ABDULLAH SAED DALAM MENGATASI PROBLEMATIKA KONTEMPORER", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2018 **1%**
Publication
- 5** Moh Dahlan. "The Hermeneutics Of Authentic Jurisprudence Of Gus Dur In Indonesia", Al-Risalah, 2018 **1%**
Publication

6

Nofiyani Nofiyani, Yesi Puspita Dewi.
"Perancangan Prototipe Aplikasi Customer
Relationship Management (CRM) Berbasis SMS
Gateway Untuk Mendukung Proses
Penyetaraan Mahasiswa Pada Universitas Budi
Luhur", Prosiding Seminar Nasional Riset
Information Science (SENARIS), 2019

Publication

1%

7

Moh Dahlan. "Paradigma usul fikih multikultural
di Indonesia", Ijtihad : Jurnal Wacana Hukum
Islam dan Kemanusiaan, 2012

Publication

<1%

8

Ismail Keri. "LEGISLASI HUKUM KELUARGA
ISLAM BERDASARKAN KOMPILASI HUKUM
ISLAM", Ekspose: Jurnal Penelitian Hukum dan
Pendidikan, 2019

Publication

<1%

9

Muhamad Taufik Hidayat. "ANTROPOLOGI
ISLAM DI INDONESIA", IBDA` : Jurnal Kajian
Islam dan Budaya, 2013

Publication

<1%

10

Syamsul Wathani. "HUMANITAS
YURISPRUDENSI AYAT WARIS", Rausyan
Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat,
2019

Publication

<1%

FEBRI HIJROH MUKHLIS. "KRITIK ILMU-ILMU

11

KEISLAMAN: KONTRIBUSI JARINGAN ISLAM LIBERAL", Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin, 2019

Publication

<1%

12

"Islam in Indonesia", Walter de Gruyter GmbH, 2013

Publication

<1%

13

Hemafitria Hemafitria. "KONFLIK ANTAR ETNIS MELALUI PENGUATAN WAWASAN MULTIKULTURAL", Jurnal Pendidikan Kewarganegaraan, 2019

Publication

<1%

14

Adis Duderija. "Constructing a Religiously Ideal ',Believer', and ',Woman', in Islam", Springer Science and Business Media LLC, 2011

Publication

<1%

15

"“Chaos on the Earth”: Subjective Truths versus Communal Unity in Islamic Law and the Rise of Militant Islam", The American Historical Review, 2003

Publication

<1%

16

"Religion und Gesellschaft", Walter de Gruyter GmbH, 2019

Publication

<1%

17

Jeffrey R. Halverson. "Theology and Creed in Sunni Islam", Springer Science and Business Media LLC, 2010

Publication

<1%

18

Noor Aisha Abdul Rahman. "Muslim Personal Law and Citizens' Rights: The Case of Singapore", Asian Journal of Comparative Law, 2012

Publication

<1%

19

Muhammad Iqbal Noor. "NALAR KEISLAMAN URANG BANJAR", Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman, 2015

Publication

<1%

20

Aris Saefulloh. "Membaca "Paradigma" Pendidikan dalam Bingkai Multikulturalisme", INSANIA : Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan, 1970

Publication

<1%

21

Thoriq Aziz Jayana. "Model Interpretasi Alquran dalam Pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed", AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis, 2019

Publication

<1%

22

Umar F. Moghul. "Chapter 1 Islamic Spirituality: An Impetus to Responsibility and Impact", Springer Science and Business Media LLC, 2017

Publication

<1%

23

Gunardi , Setiyawan | Sahid , Mualimin Mochammad | Nor , Amir Husin Mohd | Rahman et al. "Konsep Al-'Adah Muhakkamah dalam

<1%

Pewarisan Tanah Adat menurut Adat Perpatih di Malaysia = The Concept of Al-'Adah Al-Muhakkamah in the Inheritance of Customary Land according to Adat Perpatih in Malaysia", Malaysian Journal of Syariah and Law, 2017

Publication

24

Khaled Abou El Fadl. "Works cited", Cambridge University Press (CUP), 2001

Publication

<1%

25

GREG BARTON. "Indonesia: Legitimacy, Secular Democracy, and Islam : Barton / INDONESIA", Politics & Policy, 06/08/2010

Publication

<1%

26

Arini Rufaida. "Hak Istri Menolak Rujuk Perspektif Islam dan Gender", Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender dan Anak, 2019

Publication

<1%

27

Ade Mulyana. "EPISTEMOLOGI, ONTOLOGI DAN AKSIOLOGI HUKUM ISLAM", MUAMALATUNA, 2020

Publication

<1%

28

"Philosophy and Jurisprudence in the Islamic World", Walter de Gruyter GmbH, 2019

Publication

<1%

29

"AJI volume 103 issue 2 Cover and Back matter", American Journal of International Law, 2017

<1%

30

Anwar Efendi. "Sekolah sebagai Tempat
Pesemaian Nilai Multikulturalisme", *INSANIA :
Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan*, 1970

Publication

31

Eni Zulaiha, Busro Busro. "PRINSIP
LIBERALISME DALAM METODOLOGI TAFSIR
FEMINIS: PEMBACAAN PADA KARYA KARYA
HUSEIN MUHAMMAD", *Khazanah: Jurnal Studi
Islam dan Humaniora*, 2020

Publication

32

Moh Dahlan. "Norma agama Nasrani dalam
paradigma usul fiqh inklusif", *IJTIHAD Jurnal
Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*, 2015

Publication

33

Muhammad Zainal Abidin. "TRADISI BAHILAH
PADA MASYARAKAT BANJAR PAHULUAN",
Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman,
2015

Publication

34

Tineke Hellwig. "Nina Nurmila, Women, Islam
and Everyday Life. Renegotiating Polygamy in
Indonesia. London and New York: Routledge.
2009, xiv + 197 pp.", *Asian Journal of Social
Science*, 2011

Publication

Fatum Abubakar. "PEMBARUAN HUKUM

<1%

<1%

<1%

<1%

<1%

35

KELUARGA: WASIAT UNTUK AHLI WARIS (Studi Komparatif Tunisia, Syria, Mesir dan Indonesia)", HUNAFA: Jurnal Studia Islamika, 2011

Publication

<1%

36

Abdullah Saeed. "Some reflections on the Contextualist approach to ethico-legal texts of the Quran", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 2008

Publication

<1%

37

Akintunde E. Akinade. "Christian Responses to Islam in Nigeria", Springer Science and Business Media LLC, 2014

Publication

<1%

38

Abdi Hersi. "Conceptualisation of Integration", Springer Science and Business Media LLC, 2018

Publication

<1%

39

Mohammad Ali. "HERMENEUTIKA DALAM KAJIAN ALQURAN DAN URGENSINYA DALAM PENDIDIKAN ISLAM", HUNAFA: Jurnal Studia Islamika, 2008

Publication

<1%

40

Lisa Aisiyah Rasyid, Rosdalina Bukido. "PROBLEMTIKA HUKUM CADAR DALAM ISLAM: SEBUAH TINJAUAN NORMATIF-HISTORIS", Jurnal Ilmiah Al-

<1%

41 Walter D. Mignolo. "The Darker Side of Western Modernity", Walter de Gruyter GmbH, 2011 <1%

Publication

42 Rusli Rusli. "TIPOLOGI FATWA DI ERA MODERN: DARI OFFLINE KE ONLINE", HUNAFA: Jurnal Studia Islamika, 2011 <1%

Publication

43 David Ghanim. "The Virginity Trap in the Middle East", Springer Science and Business Media LLC, 2015 <1%

Publication

44 Agus Sunaryo. "DINAMIKA EPISTEMOLOGI FIKIH: Studi terhadap Beberapa Kecenderungan Usul Fikih Kontemporer", Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, 1970 <1%

Publication

45 M. Ilham Ilham. "PRINSIP MORAL TERTINGGI", Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat, 2020 <1%

Publication

46 Steven Duarte. "Contribution à une typologie des réformismes de l'islam : les critères distinctifs du « réformisme islamique »", Arabica, 2016 <1%

Publication

47 "Islamic Studies in the Twenty-first Century",
Walter de Gruyter GmbH, 2016 <1%

Publication

48 Ali Mustafa, Rahmat Hidayat. "ISLAM GAYO:
STUDI TENTANG AKULTURASI ISLAM
DENGAN BUDAYA LOKAL DI KABUPATEN
ACEH TENGAH", Al-Mishbah: Jurnal Ilmu
Dakwah dan Komunikasi, 2017 <1%

Publication

49 Nurul Afifah. "Implementasi Pembelajaran
Berbasis Multikultur dan Budaya di SD/MI", AR-
RIYAH : Jurnal Pendidikan Dasar, 2017 <1%

Publication

50 Eficandra Eficandra. "Maqasid al-shariah: suatu
kajian terhadap ijtihad Ali ibn Abi Thalib", Ijtihad
: Jurnal Wacana Hukum Islam dan
Kemanusiaan, 2012 <1%

Publication

51 Mohammad Muhtador. "Melacak Otentisitas
Hukum Islam Dalam Hadis Nabi (Studi
Pemikiran Josepht Schacht)", AL QUDS : Jurnal
Studi Alquran dan Hadis, 2017 <1%

Publication

52 Hameed Agberemi. "Nigeria Beyond Secularism
and Islamism: Fashioning a Reconsidered
Rights Paradigm for a Democratic Multicultural
Society", Muslim World Journal of Human <1%

53

Dhiauddin Tanjung. "URGENSI KALIBRASI ARAH KIBLAT DALAM PENYEMPURNAAN IBADAH SALAT", *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 2018

Publication

<1%

54

Sahari Sahari. "Merajut Perdamaian melalui Pendidikan Islam", *Jurnal Ilmiah Iqra'*, 2018

Publication

<1%

55

Iis Arifudin. "Urgensi Implementasi Pendidikan Multikultural di Sekolah", *INSANIA : Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan*, 1970

Publication

<1%

56

Mahmudin Mahmudin. "RUKHSAH (KERINGANAN) BAGI ORANG SAKIT DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM", *Al Qalam: Jurnal Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan*, 2018

Publication

<1%

Exclude quotes Off

Exclude matches Off

Exclude bibliography Off