

**FIKIH ADAPTIF KAUM PEMBAHARU  
( Studi Pemikiran K.H. A.R Fakhruddin )**

**DISERTASI  
Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Memperoleh Gelar Doktor Dalam Program Studi Studi Islam**



**Oleh**

**AH. KHOLIS HAYATUDDIN  
NIM. F23416102**

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL  
SURABAYA  
2020**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : Ah. Kholis Hayatuddin  
NIM : F23416102  
Program : Doktor (S-3)  
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, Agustus 2020

Saya yang menyatakan,



Ah. Kholis Hayatuddin

## PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “ FIKIH ADAPTIF KAUM PEMBAHARU ( Studi Pemikiran  
K.H. A.R. Fakhruddin )”

Ditulis oleh Ah. Kholis Hayatuddin NIM : 23416102 telah disetujui

Pada tanggal Agustus 2020

Oleh

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, consisting of a series of vertical, slightly wavy lines that form a central peak, with horizontal strokes extending to the left and right, resembling a stylized 'R' or a similar character.

Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, written in a cursive style. It starts with a large, looped 'H' followed by several connected letters, ending with a long horizontal stroke.

Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I

## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul “ FIKIH ADAPTIF KAUM PEMBAHARU ( Studi Pemikiran K.H. A.R. Fakhruddin )” yang ditulis oleh Ah. Kholis Hayatuddin, ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 16 – Februari – 2021

### Tim Penguji


1. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Ketua/Penguji)



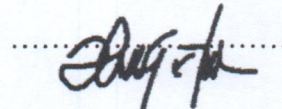
2. Dr. H. Muhammad Arif, M.A. (Sekretaris/Penguji)



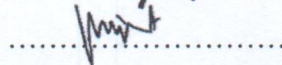
3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA. (Promotor/Penguji) .....



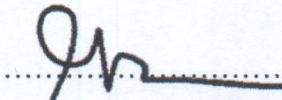
4. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I (Promotor/Penguji) .....



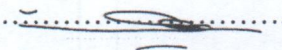
5. Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, MA (Penguji Utama) .....



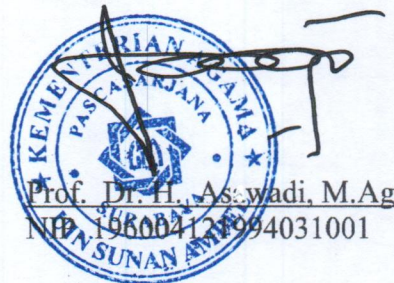
6. Prof. H. Syafiq A. Mughni, MA., Ph.D (Penguji) .....



7. Prof. Dr. H. Ahmad Imam Mawardi, MA. (Penguji) .....



Surabaya, 16 Februari 2021  
Direktur,



Prof. Dr. H. Asy'adi, M.Ag  
NIP. 196004121994031001

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Ah. Kholis Hayatuddin  
NIM : F23416102  
Fakultas/Jurusan : Pasca Sarjana/ Studi Islam  
E-mail address : kholishayatuddin69@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi  Tesis  **Desertasi**  Lain-lain (.....)  
yang berjudul :

**FIKIH ADAPTIF KAUM PEMBAHARU (Studi Pemikiran K.H. A.R. Fakhruddin)**

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Jombang, 5 Desember 2022

Penulis



Ah. Kholis Hayatuddin

## ABSTRAK

Judul Disertasi : *Fikih Adaptif Kaum Pembaharu (Studi Pemikiran K.H. A.R Fakhruddin)*  
Penulis : Drs. Ah. Kholis Hayatuddin, M.Ag  
Promotor : Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA, Dr. H.Hamis Syafaq, M.Fil  
Kata kunci : Fikih, Metode, Istinbat dan Fatwa

---

Gagasan dan upaya rekonstruksi hukum Islam (*fiqh*) muncul dari tokoh-tokoh pembaharu yang berpandangan progresif. Dengan spirit dasar (ideologi) akan cara pandang keagamaan yang terbuka, toleran, rasional dan kebebasan berfikir, mereka berupaya mengembangkan dunia pemikiran Islam. Salah satu ciri yang menonjol dari produk arus pemikiran ini adalah selalu mengorientasikan *fiqh* pada kemaslahatan umat. Untuk memenuhi kebutuhan ini mulai bermunculan para pemikir hukum Islam yang mencoba menggali kemungkinan-kemungkinan dan alternatif dalam syari'at yang bisa diangkat dalam menjawab masalah-masalah baru yang di hadapi oleh umat Islam. Salah satu tokohnya adalah K.H. Abdur Rozaq Fakhruddin atau disingkat dengan K.H. A.R. Fakhruddin (1916-1995). Pemikirannya memiliki memiliki signifikansi untuk dikaji lebih jauh dalam sebuah penelitian akademis.

Problem mendasar yang akan dijawab melalui penelitian ini adalah, bagaimana metode istinbat, karakteristik serta kontribusi seorang AR. Fakhruddin dalam pengembangan pemikiran hukum Islam, kemudian bagaimana konstruksi fikih adaptif A.R. Fakhruddin. Sebagai karya ilmiah penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) *an sich* yang bersifat *literer*. Dengan pendekatan *analisis-kritis*, penelitian ini mencoba mendeskripsikan konstruksi epistemologi pemikiran hukum Islam A.R. Fakhruddin, lalu dianalisis secara kritis, sehingga tergambar bangunan utuh dari fikih AR. Fakhruddin.

Hasil dari penelitian adalah sebagai berikut: Metode istinbat AR.Fakhruddin dalam bangunan fikihnya meliputi, *pertama*, merujuk kepada al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama hukum Islam. *Kedua*, berorientasi pada *al-Mashlahah*, dimana kepentingan publik menjadi landasan dasar dalam penetapan hukum yang dikeluarkan AR.Fakhruddin. *Ketiga*, mempertimbangkan tradisi yang baik (*'urf sahih*), dalam konteks ini tradisi lokal yang baik menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum. Adapun karakteristik dari fikih AR.Fakhruddin diantaranya: *pertama*, produk pemikiran yang dilahirkan berbentuk fatwa hukum sebagai solusi bagi masyarakat. Eksistensi fatwa ini memiliki pengaruh yang cukup luas pada domain sosial dan politik, fatwa juga mampu memobilisasi masa menjadi kekuatan yang kokoh. *Kedua*, Mensinergikan pendekatan *bayani burhani* dan *irfani* dari berbagai fatwa hukum yang dikeluarkan. *Ketiga*, prinsip *al-taisir* (mempermudah), yakni digunakan ketika seseorang mengalami kesulitan dalam mengamalkan ajaran agama. *Keempat*, bersifat fikih akhlaki, dimana dalam keputusan hukum AR.Fakhruddin tidak hanya bertumpu pada *nash* semata namun juga pertimbangan moral etis terhadap suatu persoalan.

Kontribusi pemikiran AR.Fakhruddin terhadap pengembangan hukum Islam terletak pada dua point penting. *Pertama*, integrasi trilogi pendekatan *bayani burhani* dan *irfani*. *Kedua*, membangun fikih akhlaki, dimana setiap jawaban dari persoalan yang diajukan selalu didasari oleh pertimbangan moral dan akhlak. Implikasi teoritis yang nyata dari pemikiran hukum AR.Fakhruddin adalah penegasan bahwa jika selama ini kaum pembaharu diklaim sebagai komunitas ahlul hadis yang terkesan kurang adaptif dengan tradisi, maka penelitian ini menemukan bukti baru bahwa klaim tersebut tidak selamanya benar. Konstruksi fikih adaptif A.R Fakhruddin terbuka serta akomodatif terhadap realitas sosial dan responsif terhadap perkembangan zaman.

## ملخص الأطروحة

موضوع أطروحة الدكتوراه	: الفقه التكيفي عند المصلحين الإسلاميين (دراسة لأفكار ع. ر. فخر الدين)
الباحث	: دكتوراندوس أحمد خالص حياة الدين، الماجستير
المشرف	: الأستاذ الدكتور الحاج محمد رضوان ناصر، الماجستير، والدكتور الحاج هامس شفق، ماجستير الفلسفة
الكلمات المفتاحية	: فقه، منهج، استنباط، فتوى

إن الأفكار والجهود المبذولة لإعادة بناء الفقه الإسلامي برزت دائماً من المصلحين الإسلاميين الذين لديهم نظرة تقدمية، وهم حاولوا تطوير عالم الفكر الإسلامي وفق إيديولوجيات دينية مفتوحة متسامحة عقلية، وفي ظل حرية الفكر. ومن السمات البارزة لنتائج هذا التيار الفكري هي توجيه الفقه لصالح الأمة دائماً. وقد ظهر بعض مفكري الفقه الإسلامي استجابة لهذه الحاجة وحاولوا إيجاد الاختيارات والبدائل في الفقه يمكن طرحها لإجابة القضايا المستجدة التي يواجهها المسلمون. ومن أعلام هذه المصلحين كياهي الحاج عبد الرزاق فخر الدين أو بالاختصار يكتب ك.ح. ع.ر. فخر الدين (1916-1995). وقد كانت أفكاره أهمية خاصة وجديراً لمزيد من الدراسة في الدراسات الأكاديمية.

والمشكلة الرئيسية التي تحاول إجابتها في هذه الدراسة هي كيف تكون طرق استنباط ع.ر. فخر الدين وخصائصه ومساهماته في تطوير فكر الفقه الإسلامي. ثم كيف يكون مفهوم الفقه عند ع.ر. فخر الدين. وتكون هذه الدراسة دراسة مكتبية، تستخدم المقاربة التحليلية النقدية، في محاولة توصيف البناء المعرفي لفكر الفقه الإسلامي عند ع.ر. فخر الدين. ثم تحليله بشكل نقدي، حتى تظهر صورة كاملة من بنية فقه ع.ر. فخر الدين.

ومن نتائج هذه الدراسة ما يلي: أن طرق الاستنباط التي سلكها ع.ر. فخر الدين في بنية فقهه تشمل أولاً- الرجوع إلى القرآن والحديث كمصدرين أساسيين للفقه الإسلامي. ثانياً- التوجه إلى المصلحة، حيث تصبح المصالح العامة معياراً في تقرير الفتاوى الصادرة عن ع.ر. فخر الدين. ثالثاً- اعتبار العرف الصحيح -وفي هذا السياق: التقاليد المحلية الحسنة- في تقرير الفتاوى. ومن خصائص فقه ع.ر. فخر الدين: أولاً- يكون نتاج فكره في شكل فتاوى شرعية لحل قضايا المجتمع. وإن وجود هذه الفتاوى لها تأثير واسع النطاق على المجال الاجتماعي والسياسي، وهذه الفتاوى أيضاً تمكن تعبئة الجماهير لتكون قوة فعالة. ثانياً- تأزر ثلاثة مقاربات: بيانية وبرهانية وعرفانية في عملية تقرير الفتاوى الصادرة عنه. ثالثاً- مراعاة مبدأ التيسير في حالة حرج المكلفين ومشقتهم لممارسة التعاليم الدينية. رابعاً - أن فقهه فقه أخلاقي، حيث أن ع.ر. فخر الدين لا يعتمد في إصدار الفتاوى على النصوص الشرعية فقط، بل يعتبر القيم الأخلاقية في قضايا ما أيضاً.

وتمثل مساهمات أفكار ع.ر. فخر الدين في تطوير الفقه الإسلامي في نقطتين مهمتين. أولاً، تكامل ثلاثية مقاربات: بيانية وبرهانية وعرفانية. ثانياً، بناء الفقه الأخلاقي، حيث تستند كل الإجابات للقضايا المطروحة دائماً على اعتبارات القيم والأخلاق. وكانت الآثار النظرية الواضحة من أفكار ع.ر. فخر الدين الفقهيّة تؤكد أن الدعوى بأن المصلحين الإسلاميين من مدرسة أهل الحديث أقل تكيفاً مع التقاليد ليست صحيحة دائماً، وتدل هذه الدراسة أدلة جديدة على عكس ذلك، وقد كان بناء الفقه التكيفي الذي بناه ع.ر. فخر الدين مفتوحاً ومتكيفاً مع الوقائع الاجتماعية ومستجيباً لتطور العصر.

## ABSTRACT

Title : Adaptive Fiqh of Reformers ( *Study of Thoughts of K.H.A.R. Fakhruddin* )  
Author : Drs. Ah. Kholis Hayatuddin, M.Ag  
Supervisor : Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA, Dr. H.Hamis Syafaq, M.Fil  
Keywords : *Fiqh*, Method, *Istinbat* and *Fatwa*

---

The ideas and efforts to reconstruct Islamic law (*Fiqh*) always start from Islamic reformers which have progressive mindset. With the basic spirit (ideology) of a religious perspective that is open, tolerant, rational and freedom of thought, they seek to develop the world of Islamic thought. One of the noticeable sign from the result of this way of thought is the orientation which is primarily based on benefit of the *ummah*. To fulfill this need, some Islamic law scholars started to emerge in order to find the possibilities and alternatives in Islamic sharia which can be used to solve the new problems experienced by Islamic *ummah*. One of Indonesian scholar who also strives for this matter is K.H. Abdur Rozaq Fakhruddin or commonly abbreviated as K.H. A.R. Fakhruddin (1916-1995). His thinking has significance to be explored further in an academic research.

This study is aimed to find out the answer to the main problems such as how is the method of *istinbat*, the characteristic, the contribution of AR. Fakhruddin in development of Islamic legal thought, and then what is the concept of *fiqh* from A.R. Fakhruddin. This research is a library research *an sich* (literary research). By using analytical and critical approach, this research tried to describe the construct of Islamic legal thought from A.R. Fakhruddin and then analyze it critically so that the building of *Fiqh* from AR. Fakhruddin can be depicted as a whole.

The result of this research are as follows: The *Istinbat* method of AR. Fakhruddin in his construction of *Fiqh* involves, First, refers to al-Qur'an and hadith as the main source of Islamic law. Second, it oriented on *al-Mashlahah*, where the public interest become the basic foundation in establishing the law issued by AR. Fakhruddin. Third, considers a good tradition (*'urf sahih*), in this context, a good local tradition is taken into account in establishing the law. The characteristics of AR. Fakhruddin's *fiqh* include: first, the product of thought is issued in the form of a legal fatwa as a solution for society. The existence of this fatwa has significant effects in the domain of social and politics, fatwa can also mobilize the people to be a strong force. Second, it synergize the approach of *bayani burhani* and *irfani* from various legal *fatwa* issued. Third, the principle of *al-taisir* (make things easy), which is used when someone has difficulties on practicing some religious teachings. Fourth, it has the nature of *fiqh akhlaki*, where in the legal decision AR.Fachruddin does not only rely on texts alone but also moral ethical considerations on a problem.

The contribution of thought from AR. Fakhruddin to the development of Islamic law lies on two important points. First, the integration of the *bayani burhani* and *irfani*'s trilogy approaches. Second, building moral and religious jurisprudence, where every solution of the problem raised always based on moral considerations. The real theoretical implication of AR.Fakhruddin's legal thinking is the affirmation that if all this time the reformers are claimed to be a community of *ahlul* hadith who seem less adaptive to tradition, then this research finds new evidence that this claim is not always true. The adaptive *fiqh* of A.R. Fakhruddin is accommodating to social realities and responsive to the change of times.



## DAFTAR ISI

Halaman Sampul Dalam	i
Pernyataan Keaslian	ii
Persetujuan Promotor	iii
Pengesahan Tim Penguji Verifikasi Naskah Disertasi	iv
Pengesahan Tim Penguji Ujian Disertasi Tertutup	v
Pernyataan Kesediaan Perbaikan Disertasi	vi
Pengesahan Tim Penguji Ujian Disertasi Terbuka	vii
Transliterasi	viii
Abstrak Indonesia	ix
Abstrak Arab	x
Abstrak Inggris	xi
Ucapan Terima Kasih	xii
Daftar Isi	xiii

### BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	10
C. Rumusan Masalah.....	11
D. Tujuan Penelitian.....	12
E. Kegunaan Penelitian.....	12
F. Kerangka Teoritik.....	13
G. Penelitian Terdahulu.....	22
H. Metode Penelitian.....	26
I. Sistematika Pembahasan.....	29

**BAB II METODOLOGI FIKIH DALAM PERKEMBANGAN SOSIAL DAN PEMBAHARUAN**

- A. Pendekatan Hukum Islam ..... 31
- B. Metode Istinbat Hukum Islam ..... 47
- C. Kaidah Kaidah Fikih..... 60
- D. Fikih Dan Nalar Pembaharuan ..... 63

**BAB III BIOGRAFI DAN PRODUK PEMIKIRAN FIKIH K.H. AR.FAKHRUDDIN**

- A. Latar Belakang Sosial dan Pendidikan..... 85
- B. Karya-Karya AR Fakhruddin ..... 89
- C. Kontribusi A.R. Fakhruddin Terhadap Persyarikatan Muhammadiyah Dan Bangsa ..... 96
- D. Produk Pemikiran Fikih AR Fakhruddin ..... 101

**BAB IV METODOLOGI PEMIKIRAN HUKUM ISLAM K.H. AR.FAKHRUDDIN**

- A. Metode Istinbat Hukum .....134
- B. Karakteristik Pemikiran Hukum Islam .....154
- C. Kontribusi Terhadap Pengembangan Hukum Islam.....168

**BAB V PENUTUP**

- A. Kesimpulan.....186
- B. Implikasi Teoretik.....187
- C. Keterbatasan Studi ..... 189
- D. Rekomendasi..... 189

**DAFTAR PUSTAKA**

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Hukum Islam (*Islamic Law*) merupakan perintah-perintah suci dari Allah s.w.t, yang mengatur seluruh aspek kehidupan setiap Muslim<sup>1</sup>, dan meliputi materi-materi hukum secara murni serta materi-materi spiritual keagamaan.<sup>2</sup> Melalui penelitian sejarah yang empiris, Joseph Schacht menyebut *Islamic Law* sebagai ringkasan dari pemikiran Islam, manifestasi *way of life* Islam yang sangat khas, dan bahkan sebagai inti dari Islam itu sendiri.<sup>3</sup> Pernyataan senada juga diungkapkan oleh Anderson, bahwa hukum mencerminkan jiwa bangsa bersangkutan secara lebih jelas dari lembaga apapun.<sup>4</sup> Akan tetapi, fakta-fakta sejarah menunjukkan bahwa hukum Islam lebih merupakan *Jurist's Law, Lawyer's Law, Professor's Law* atau hukum *Fuqaha*.<sup>5</sup>

Pertemuan antara hukum Islam yang berasal dari Tuhan dengan realitas kehidupan manusia yang terus berkembang, menuntut adanya hubungan yang serasi dan harmonis. Bagi Tuhan, ketaatan manusia terhadap hukum Islam

---

<sup>1</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Cet. II (Oxford: Oxford University Press, 1964), 1.

<sup>2</sup> S.D. Goitein, "The Birth-Hour of Muslim Law; an Essay in Exegesis" dalam Jurnal *The Muslim World*, vol. L (Hartford: The Hartford Seminary Foundation, 1960), 23.

<sup>3</sup> Schacht, *An Introduction...*, 1.

<sup>4</sup> J.N.D. Anderson, *Islam Law in the Modern World* (New York: New York University Press, 1954), 17.

<sup>5</sup> Akh. Minhaji, "Supremasi Hukum dalam Masyarakat Madani (Perspektif Sejarah Hukum Islam), dalam *Unisia*, No. 41/XXII/2000, 245.

merupakan wujud ibadah atau penghambaan diri manusia kepada Tuhannya. Sementara bagi manusia, hukum Islam dititahkan oleh Tuhan kepada manusia, hanyalah semata untuk merealisasikan kebahagiaan hidup yang dibutuhkan oleh manusia itu sendiri.<sup>6</sup>

Hukum Islam memiliki ciri yang sangat menonjol, yaitu bersifat *bidimensional*, artinya hukum Islam memiliki dua sifat yang selalu berdampingan, di samping mengandung segi manusiawi juga mengandung segi ketuhanan, artinya ada nuansa duniawi sekaligus ukhrawi. Hukum Islam memiliki tujuan ganda, yaitu untuk mewujudkan kebahagiaan hidup manusia di dunia dan kebahagiaan hidup di akherat. Hukum Islam yang bersifat bidimensional ini, terkait pula dengan sifatnya yang komprehensif.<sup>7</sup>

Interaksi hukum Islam dengan realitas obyektif kehidupan manusia, berpengaruh kepada pasang surut perkembangan ilmu fiqih.<sup>8</sup> Dengan

---

<sup>6</sup> Berangkat dari hal ini, Joseph Schacht menganggap bahwa hukum Islam merupakan sekumpulan aturan keagamaan yang bersifat total untuk mengatur perilaku kehidupan orang Islam dalam keseluruhan aspeknya, dan inilah yang membedakan hukum Islam dengan hukum yang lainnya Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford : Clarendon Press, 1964), 1-2.

<sup>7</sup> Dengan sifatnya yang bidimensional dan komprehensif itulah mengantarkan hukum Islam pada posisi kunci dalam kehidupan keagamaan, yaitu hukum Islam memiliki cakupan yang luas dari bagian ajaran agama Islam, sebagai kumpulan peraturan dan tata cara tentang berbagai bidang kehidupan yang harus diikuti oleh seorang yang patuh memeluk agamanya. Hukum Islam, tidak hanya mengatur masalah ibadah ritual, tetapi juga mengatur masalah etika atau akhlaq, jual beli, perkawinan, kewarisan atau masalah perdata, dan masalah pidana serta masalah ketatanegaraan maupun masalah hubungan internasional antar bangsa-bangsa. Oleh karena itu, K.H. Abdurrahman Wahid menamai hukum Islam sebagai keseluruhan tata kehidupan dalam Islam, dengan mengutip ungkapan MacDonald, bahwa hukum Islam adalah *the science all of things, human and divine* (pengetahuan tentang semua hal , baik yang bersifat manusiawi maupun ketuhanan ). Lihat, Abdurrahman Wahid, “Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan”, Editor. Tjun Surjaman, *Hukum Islam Di Indonesia ; Pemikiran Dan Praktek* (Bandung : PT Remaja Rosdakarya, 1991), 2- 3. Bandingkan Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum, Suatu Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya dilihat dari segi hukum Islam , Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini* (Jakarta : Bulan Bintang, 1992), 47.

<sup>8</sup> Secara definitif, fiqih diartikan sebagai ilmu tentang hukum-hukum syari’at yang bersifat praktis (‘amaliyah), yang diperoleh (muktasab) dari dalil-dalil yang terperinci, atau merupakan

demikian, fiqih yang merupakan pemahaman atau pengetahuan ulama terhadap ketentuan-ketentuan *Syāri'* (Allah dan Rasul-Nya) dalam al-Qur'an maupun al-Hadis, bukanlah persoalan yang sederhana. Al-Qur'an dan al-Hadis sebagai sumber pokok fiqih yang telah baku selalu berhadapan dengan kehidupan praktis manusia yang selalu berubah, dan pemahaman ulama yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan pengetahuan dan latar belakang masing-masing di sisi yang lain. Ulama fikih dapat berperan sebagai mediator mempertemukan ketentuan Allah dan Rasul-Nya dengan kehidupan yang dijalani oleh manusia menjadi selaras.

Adanya ketentuan agama yang termaktub dalam teks suci al-Qur'an dan al-Hadis yang terbatas (*al-nuṣus mutanāhiyah*), sementara permasalahan hidup manusia terus berkembang tidak ada batasnya (*al-waqai' ghairu mutanāhiyah*), mengakibatkan munculnya berbagai macam pola pemikiran dalam fikih, ada yang menitikberatkan pada ketentuan normatif agama, dan mengabaikan perkembangan realitas kehidupan.<sup>9</sup> Tetapi ada yang sebaliknya,

---

kumpulan hukum-hukum syariah yang praktis, yang digali dari dalil-dalil yang terperinci. Lihat Abd al-Wahab Khallaf, *'ilm Usul al-Fikih* (Kairo : Dar al-'Ilm, 1978), 11.

<sup>9</sup> Pandangan ini muncul Sejak abad ke VII M ketika fikih berada pada puncak kesakralan dan kemampuan. Orientasi keberagamaan umat selalu merujuk pada fikih sebagai justifikasi keselamatan dan kesesatan. Sebagai sebuah rujukan hukum, fikih tampak subjektif: hitam-putih, benar-salah, dan halal-haram. Gerakan menjaga otoritas fikih yang cukup massif, misalnya, dengan memunculkan "kampanye" tertutupnya pintu ijtihad, jelas mengorientasikan (memaksa) orang untuk senantiasa tunduk pada produk pemahaman keagamaan puluhan abad silam dan menisbikan hentakan gelombang zaman. Lebih ironis lagi, ketika teks-teks interpretatif hukum Islam itu dijadikan landasan *otoritatif-formalistik* dalam perumusan hukum Islam. Sementara, teks-teks yang dianggap otoritatif tersebut tidak lebih dari sekadar komentar (*syarah*) atau komentar atas komentar (*hasyiyyah*) teks yang pertama. Lihat Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), viii. Lihat juga, Nurcholis Madjid dkk, *Fikih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004), 135. Lihat juga, Zuhairi Misrawi dkk, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 282-300. Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), 21. Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 189.

menitikberatkan pada kontekstual realitas kehidupan dan mengabaikan ketentuan normatif agama, dan ada pula yang mengkompromikan keduanya.<sup>10</sup>

Perkembangan pemikiran di atas menunjukkan bahwa gagasan dan upaya rekonstruksi hukum Islam (*fikih*) muncul dari tokoh-tokoh pembaharu Islam yang berpandangan progresif sebagai upaya mengembangkan dunia pemikiran Islam. Salah satu ciri yang menonjol dari produk arus pemikiran ini adalah selalu mengorientasikan *fikih* pada kemaslahatan umat. Orientasi ini meniscayakan perkembangan zaman menjadi rujukan penting dalam memahami dan menafsirkan ajaran Islam. Atau ajaran-ajaran wahyu yang lebih kontekstual.

Kondisi ini mendorong munculnya para pemikir pembaharu Islam<sup>11</sup> modern dengan cara menggali kemungkinan-kemungkinan dan alternatif dalam syari'at yang bisa diangkat dalam menjawab masalah-masalah baru yang di hadapi oleh umat Islam dengan munculnya gagasan wacana dan

---

<sup>10</sup> Fathurrahman Djamil menggambarkan fenomena ini dengan 3 tipologi pemikiran. *Pertama*, fundamentalis dengan cara pembacaan yang tekstual dan normatif, Aliran ini tidak mau menerima pendekatan rasional dan pendekatan historis-sosiologis, dan tidak mau melakukan pembaharuan. *Kedua*, liberalis yang mempunyai pola pemikiran liberal, dengan berusaha menangkap substansi ajaran moral yang terkandung dalam al-Qur'an dan al-Hadith, tidak mau terjebak pada aturan-aturan normatif yang terkandung di dalamnya. Oleh karena itu norma hukum tidak harus dipahamai apa adanya, melainkan harus dibawa kepada konteks kehidupan moderen. *Ketiga*, moderat yang berada pada posisi tengah di antara aliran fundamentalis dan aliran liberalis. Aliran ini melihat persoalan yang muncul saat ini sebagai sebuah keniscayaan, karena sumber ajaran Islam yang utama, al-Qur'an dan al-Hadith turun dalam situasi yang berbeda dengan apa yang ada saat ini. Aliran ini mengakui bahwa kedua sumber tersebut mempunyai ajaran yang bersifat permanen dan tidak dapat diubah, tetapi juga mengakui adanya ajaran yang mengalami perkembangan dan dapat berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Lihat Fathurrahman Djamil, "Tajdid Muhammadiyah Pada SeratusTahun Pertama", dalam *Tajdid Muhammadiyah Untuk Pencerahan Peradaban* (Yogyakarta : MT-PPI Dan UAD Press, 2005), 93-100.

<sup>11</sup> Kesadaran tentang pentingnya melakukan pembaharuan hukum Islam mulai muncul dan menggema sejak abad ke-18 Masehi yaitu munculnya gerakan pendobrak taklid dan menghidupkan kembali ijtihad. Tokoh yang sangat terkenal dalam memunculkan gagasan ini adalah Ibnu Taimiyah (1262-1328. Lihat Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, cet. ke-1, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), 111.

tawaran metodologis sebagai bentuk kontekstualisasi hukum Islam dengan budaya dan realitas masyarakat Indonesia.<sup>12</sup> T.M. Hasbi Ash Shiddiqie memunculkan gagasannya yang terkenal dengan istilah “*Fikih Indonesia*”.<sup>13</sup> kemudian Hazairin dengan “*Mazhab Nasional/Indonesia*”.<sup>14</sup> Pemikiran ini, walau dalam setting terbatas, mengundang polarisasi dan diskusi panjang dari kalangan akademisi dan pemerhati hukum Islam di Indonesia.

Dekade pertengahan 1980-an Munawwir Syadzali melontarkan gagasan “*Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia*”, dengan mengambil isu hukum waris, perbudakan, bunga bank.<sup>15</sup> Abdurrahman Wahid mengintrodusir sebuah pemikiran “hukum Islam sebagai penunjang pembangunan”,<sup>16</sup> yang secara umum mengarahkan pembicaraannya pada peran dan fungsi hukum Islam untuk menunjang perkembangan tata hukum positif di Indonesia. Sederetan tokoh lain nya Sahal Mahfudh dan Ali Yafie.<sup>17</sup> Dengan demikian

---

<sup>12</sup> Menurut Akh. Minhaji, isu dan gagasan tentang perlunya hukum Islam yang sesuai dengan kepribadian masyarakat Indonesia ini sebenarnya telah muncul jauh sebelum Indonesia merdeka. Ini terlihat dari isi kitab *wedhatama* yang ditulis pada akhir tahun 1870 pada masa Mangkunagara IV (1857-1881 M) di Surakarta. Lihat Akh. Minhaji, “The Whedatama and Its Impact on Islamic Legal Thought in Indonesia”, dalam *al-Jami’ah Journal of Islamic Studies*, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, vol. 40, no. 2, Juli-Desember 2002, hlm. 259-260 dan 227. Aplikasi nilai-nilai ajaran Islam dengan budaya lokal (Indonesia) ini sebenarnya juga sudah diterapkan oleh para Wali Sanga yang menyebarkan Islam khususnya di tanah Jawa.

<sup>13</sup> T.M. Hasbi Ash Shiddiqie, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 43.

<sup>14</sup> Hazairin, *Tujuh Serangkai Tantangan Hukum* (Jakarta: Bina Aksara, 1981), hlm. 153; *idem*, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, cet. 3 (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 5-6.

<sup>15</sup> Munawwir Syadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 58-75; *idem*, “Reaktualisasi Ajaran Islam”, dalam Iqbal Abdurrahman Sulaiman (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 6-8.

<sup>16</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, “Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan”, dalam *Prisma* No 4, Agustus 1975. Tulisan ini telah direproduksi dalam berbagai buku, diantaranya dalam Eddi Rudiana Arief (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Rosda Karya, 1991), hlm. 124.

<sup>17</sup> Abdul Halim Barkatullah dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 18.

munculnya perspektif baru ini mampu melahirkan fenomena Islam yang lebih aktual dan memiliki kapasitas teori dan metodologi yang relevan untuk menjawab tantangan riil umat Islam.

Salah satu tokoh Indonesia yang ikut mengupayakan bagaimana hukum Islam dapat menjadi jawaban terhadap problematika umat adalah K.H. Abdur Rozaq Fakhruddin atau disingkat dengan K.H. A.R. Fakhruddin (1916-1995), salah seorang ulama Muhammadiyah yang berjasa besar mengantarkan organisasi Muhammadiyah berhasil mengarungi 100 tahun pertama sebagai organisasi Islam moderen.<sup>18</sup> Sebagai Gerakan pembaharuan yang muncul pada awal abad ke-20 Muhammadiyah berorientasi pada ide-ide pembaharuan baik di bidang sosial maupun keagamaan.<sup>19</sup>

Gerakan pembaharuan Muhammadiyah melahirkan cara pandang keagamaan, pandangan dunia dan sistem nilai etika yang terbuka, toleran, rasional dan kebebasan berfikir, hal tersebut dikembangkan dan menjadi spirit dasar serta ideologi dan pola aktifitas Gerakan ini. Orientasi reformisme Muhammadiyah ditujukan pada aktualisasi pemecahan praktis terhadap masalah-masalah sosial atas dasar keagamaan.<sup>20</sup> Spirit dasar inilah yang ikut berperan membentuk pemikiran Hukum Islam K.H. A.R Fakhruddin.

K.H. A.R. Fakhruddin adalah pimpinan puncak di Muhammadiyah, beliau menjadi Ketua PP Muhammadiyah terlama sepanjang sejarah

---

<sup>18</sup> M. Yunan Yusuf, Yusron Razaq, Sudarnoto Abdul Hakim, Ed., *Ensiklopedi Muhammadiyah* (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2005), 103-110.

<sup>19</sup> Achmad Jainuri, *Ideologi Kaum Reformis : Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Priode Awal* (Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat/LPAM, 2002)

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm. 213-214.



perkembangan Muhammadiyah, yaitu selama 22 tahun (1968-1990). K.H. A.R. Fakhruddin, juga terkenal sebagai sosok ulama sufi dalam Muhammadiyah, beliau menjadi teladan kehidupan spiritualitas dalam Muhammadiyah. Kehidupannya sehari-hari, baik dalam keluarga, masyarakat maupun dalam memimpin Muhammadiyah mencerminkan pribadi yang sederhana, ikhlas, syukur, sabar, istiqamah, tawadu', qana'ah, tawakkal dan berperilaku yang menunjukkan sebagai pribadi yang berakhlaq mulia.<sup>21</sup>

Oleh karena itu, pengamalan dan pemikiran keislaman K.H. A.R. Fakhruddin, termasuk pemikirannya di bidang fiqh (hukum Islam) memiliki pengaruh yang kuat bagi kehidupan umat Islam umumnya dan bagi warga Muhammadiyah khususnya, serta memiliki ciri khas (karakter) tersendiri dan berbeda dengan pemikiran resmi fiqh Muhammadiyah yang terhimpun dalam HPT (Himpunan Putusan Tarjih) Majelis Tarjih Muhammadiyah.

Meskipun K.H. A.R. Fakhruddin lebih dikenal sebagai pengamal dan muballigh (juru dakwah) Islam yang baik, namun pemikiran-pemikiran keagamaannya banyak dituangkan dalam buku-buku yang ditulisnya. Di bidang pemikiran fiqh (hukum Islam), pemikiran beliau dapat dilihat dalam buku yang berjudul "*Soal jawab Yang Ringan Ringan*"<sup>22</sup>, sebuah karya yang mengulas berbagai persoalan keagamaan yang beredar di masyarakat. Buku ini juga merupakan edisi Bahasa Indonesia yang mulanya terbit dengan menggunakan Bahasa Jawa "*soal jawab entheng-enthengan*".

---

<sup>21</sup> Masyitoh, "A.R. Fakhruddin Wajah Tasawuf Dalam Muhammadiyah", *Millah*, Vol.VIII, No. 1 (Agustus, 2008), 174.

<sup>22</sup> AR. Fakhruddin, *Soal Jawab yang Ringan-Ringan* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, Cet. Kedua 2012)

Kemudian karya Pak A.R Fakhruddin berikutnya yang berjudul “*Jawaban Kyai Muhammadiyah Mengurai Jawaban Pak AR Dan 274 Permasalahan dalam Islam*”, buku ini merupakan edisi lengkap (penyempurna) dari buku “*Soal jawab Yang Ringan Ringan*”. Disusun oleh Abdul Munir Mulkhan yang berisi jawaban-jawaban Pak AR atas permasalahan-permasalahan yang diajukan oleh umat, dalam Siaran Agama Islam yang diselenggarakan RRI Nusantara II Yogyakarta, ditambah dengan jawaban Pak AR atas berbagai persoalan yang muncul dalam berbagai pertemuan di lingkungan Muhammadiyah yang sempat diikuti oleh Penyusunnya sendiri.<sup>23</sup>

Disusul dengan karya berikutnya yang lebih komprehensif berjudul “*Islam yang Menggembirakan: Jawaban Pak A eR & Problem Keseharain*”, karya ini pada dasarnya masih terkait dengan karya sebelumnya kemudian dilengkapi dengan soal jawab yang dimuat Suara Muhammadiyah sebelum terbitnya ‘*Fatawa-Fatwa Tarjih*’. Buku hasil suntingan Abdul Munir Mulkhan diterbitkan melalui percetakan Metro Kota Gede pada tahun 1991 edisi terbitan I.<sup>24</sup>

Dalam penelitian awal, ditemukan beberapa pemikiran fiqih K.H. A.R. Fakhruddin yang berbeda dan belum diputuskan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah. Di antaranya ; Pertama, masalah hukum bunga bank milik negara yang dihukumi Mushtabihat oleh Majelis Tarjih, tetapi dihukumi halal

---

<sup>23</sup> A.R. Fakhruddin, *Jawaban Kyai Muhammadiyah, Mengurai Jawaban Pak AR Dan 274 Permasalahan Dalam Islam*, Abdul Munir Mulkhan, Penyusun., (Yogyakarta : Kreasi Wacana, 2002).

<sup>24</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Islam yang Menggembirakan: Jawaban Pak A eR & Problem Keseharain* (Yogyakarta: Metro Kotagede, 1991)

oleh K.H. A.R. Fakhruddin dengan pertimbangan bahwa, bank-bank milik negara dipandang sebagai lembaga yang dipergunakan untuk memenuhi kepentingan umum yang sangat kecil kemungkinannya untuk rugi, berbeda dengan bank-bank swasta lainnya.<sup>25</sup>

Kedua, masalah zakat gaji, yang mana, oleh K.H. A.R. Fakhruddin dikenakan wajib zakat senilai 2,5 % setara dengan nisab zakat emas 85 gram emas murni setiap tahun, sementara hukum zakat gaji ini belum diputuskan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah.<sup>26</sup> Masih banyak masalah-masalah lain yang membutuhkan penelitian lebih lanjut yang dapat menunjukkan pola pemikiran fiqih K.H. A.R. Fakhruddin secara konstruktif, misalnya masalah memakai kopyah dalam shalat, wudu dengan air rebus, cara shalat orang sakit keras, hukumnya shalat jama' berdasarkan keperluan, masalah penggunaan titel haji, amanah haji bagi orang yang sudah meninggal, biaya haji dari hasil undian dan arisan, hukum membaca al-Qur'an bagi wanita yang haid, zakat piutang, jual beli katak, jual beli kulit binatang buas, jual beli dengan sistem kredit, perkawinan dan makanan ahli kitab, dan masalah perkawinan wanita hamil sebab zina.

Hipotesa awal penulis dari hasil penelusuran terhadap pemikiran K.H. A.R. Fakhruddin membawa pada suatu konsep fikih yang mandiri, dimana K.H. A.R. Fakhruddin tetap menempatkan sifat Ilahiah hukum Islam yang abadi dan tidak dapat dirubah oleh siapapun namun mempunyai kekuatan untuk menyerap perubahan-perubahan sosial. Pemikiran hukum Islam yang

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, 173. Dan Lihat, *Himpunan Putusan Tarjih*, 306-309.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 112-113.

dibangunnya menjadikan fikih yang memiliki prinsip luas yang jika diinterpretasikan secara tepat, mampu mengakomodir kebutuhan masyarakat.

Berdasarkan beberapa pemikiran di atas, kiranya perlu dilakukan penelitian terhadap bagaimana konstruksi fikih adaptif K.H. A. R. Fakhruddin dan bagaimana kontribusinya terhadap pengembangan pemikiran hukum Islam.

## **B. Identifikasi dan Batasan Masalah**

Kajian ini berada pada ruang lingkup *islamic law* (hukum Islam) yang merupakan jantung kajian dari *Islamic Studies*. Bahkan kajian hukum Islam merupakan salah satu kajian yang mendominasi baik dikalangan *muslim scholar* maupun *western scholar*. Untuk memahami tindakan dan pemikiran, baik perorangan maupun masyarakat muslim dibutuhkan pemahaman atas pemikiran hukum Islam yang masih mendominasi kebudayaan umat Islam.

AR. Fakhruddin yang dikenal luas sebagai seorang tokoh agama yang ‘arif merupakan salah satu tokoh sederhana namun aktivitas dakwah serta pemikirannya berkontribusi besar terhadap masyarakat Indonesia. Berbagai karyanya dalam bentuk fatwa tanya jawab berbagai persoalan keagamaan cukup dikenal luas, dari hasil karyanya tersebut terlihat kepribadiannya sebagai seorang faqih (ahli hukum Islam). Dari berbagai karyanya tersebut tercermin ide ide dan konstruksi pemikiran fikihnya secara komprehensif.

Untuk itu diajukan beberapa permasalahan yang dapat disederhanakan dalam beberapa tema besar :

1. Pandangan AR. Fakhruddin tentang hakikat hukum Islam dan karakteristiknya yang bersifat dinamis yang selalu beradaptasi dengan perkembangan zaman dan kondisi sosial yang melingkupinya.
2. Berbagai solusi yang ditawarkan untuk menjawab berbagai persoalan baru yang muncul di tengah masyarakat Indonesia yang diberikan oleh para pakar hukum. Maka pemikiran AR. Fakhruddin tersebut memberikan kontribusi bagi pengembangan hukum Islam di Indonesia.
3. Fenomena baru yang muncul akibat perkembangan sains dan teknologi menuntut adanya kejelasan hukum bagi umat Islam yang sebagian besar belum dibahas oleh para ulama terdahulu, dalam konteks ini maka pemikiran fikih AR. Fakhruddin memberikan gagasan metodologis yang mencoba menghidupkan kembali daya kreatifitas hukum Islam.

Secara keseluruhan, beberapa permasalahan di atas cukup luas untuk diteliti. Oleh karena itu berpijak pada alasan dan pertimbangan yang telah dijabarkan dalam latar belakang masalah, tulisan ini dibatasi pada pemikiran AR. Fakhruddin tentang fikih (hukum Islam). Penelitian ini difokuskan pada konsep fikih AR. Fakhruddin yang meliputi ranah metode istinbatnya dalam melahirkan keputusan hukum, kemudian karakteristiknya dan kontribusinya terhadap perkembangan hukum Islam di Indonesia.

### **C. Rumusan Masalah**

Dari beberapa masalah yang telah teridentifikasi di atas dapat dirumuskan menjadi 3 ( tiga ) pokok masalah yang menjadi obyek penelitian dalam disertasi ini, yaitu sebagai berikut :

1. Bagaimana metode istinbat hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin ?
2. Bagaimana karakteristik pemikiran hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin ?
3. Bagaimana Kontribusinya terhadap pengembangan pemikiran hukum Islam ?
4. Bagaimana Konsep Fikih K.H. A.R Fakhruddin ?

#### **D. Tujuan Penelitian**

Sesuai rumusan masalah penelitian ini mempunyai beberapa tujuan, sebagai berikut :

1. Untuk menemukan metode istinbat hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin ?
2. Untuk menemukan karakteristik pemikiran hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin ?
3. Untuk menemukan kontribusi K.H. A.R. Fakhruddin terhadap pengembangan pemikiran hukum Islam
4. Untuk menemukan konsep fikih K.H. A.R. Fakhruddin.

#### **E. Kegunaan Penelitian**

Kegunaan hasil penelitian ini :

Secara teoritis hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi bagi pengembangan pemikiran fiqih yang harmonis dengan tuntutan kehidupan masyarakat yang semakin dinamis. Diharapkan juga penelitian ini dapat menjadi bahan pertimbangan bagi lembaga keagamaan dalam upaya perbaikan, peningkatan peran serta fungsi ijtihad dalam menyelesaikan problem-problem aktual yang dihadapi umat Islam.

Secara praktis hasil penelitian dapat dijadikan sebagai alternatif dalam merespon dan mencari solusi atas permasalahan aktual yang dihadapi masyarakat oleh para ulama, cendekiawan dan lembaga fatwa. Hasil penelitian ini juga memberikan gambaran bahwa fikih tidak hanya berisi seperangkat aturan normatif yang bersifat statis, namun fikih juga bertumpu pada realitas sosial dan responsif terhadap perkembangan.

#### F. Kerangka Teoretik

Dalam rangka untuk memotret pemikiran fiqih dan hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin, ada beberapa teori yang dapat dijadikan pijakan, diantaranya ; teori tentang *ijtihad, masalah*. Dalam kamus *Lisān al-‘Arab*, kata *ijtihād* berasal dari kata *al-Jahd* dan *al-Juhd*, secara etimologi berarti *at-Taqāh* (tenaga, kuasa dan daya). Sementara *al-Ijtihād* dan *at-Tajāhud* berarti “Penumpahan segala kesempatan dan tenaga” (*Baḏl al-Wus’i al-Majhūd*).<sup>27</sup>

Kata *al-Jahd* dan *al-Juhd* mempunyai arti kekuatan dan kesanggupan. Bagi Ibn Aṣīr, *al-Jahd* berarti yang sulit, berlebih-lebihan atau bahkan tujuan. Sedangkan Sa’īd at-Taftazani memberikan arti *ijtihād* dengan *Tahmīl al-Juhd* (ke arah yang membutuhkan kesungguhan). Dari semua arti itu, maka *ijtihād* adalah pengerahan segala kesanggupan dan kekuatan untuk memperoleh apa yang dituju sampai pada batas puncaknya.<sup>28</sup>

Dari pengertian etimologi di atas, terlihat dua unsur pokok dalam *ijtihād*, yaitu : (1) Daya atau kemampuan, (2) Obyek yang sulit dan berat.

<sup>27</sup> Jamāludin Muḥammad Ibn Muḥarram, *Lisān al-‘Arab* (Mesir: Dār al-Miṣriyyah at-Ta’lif wa at-Tarjamah, t.t), jilid, III, 107-109

<sup>28</sup> Nadiyah Syaṣīf al-Umari, *Ijtihād Fi al-Islām; Uṣūluhu, Ahkāmuhu, Afāquhu* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1981), 18-19

Daya atau kemampuan dapat diaplikasikan secara umum yang meliputi daya fisik-material, mental-spiritual dan intelektual. *Ijtihād* sebagai terminologi keilmuan dalam Islam juga tidak terlepas dari dua unsur tersebut. Akan tetapi, karena keilmuan lebih banyak bertumpu pada kegiatan intelektual, maka pengertian *ijtihād* lebih banyak mengacu pada penerahan kemampuan intelektual dalam memecahkan berbagai bentuk kesulitan yang dihadapi, baik yang dihadapi oleh individu maupun umat secara menyeluruh.<sup>29</sup>

Sedangkan *ijtihād* secara terminologi menurut Asjmuni Abdurrahman, berdasarkan kenyataan sejarah perkembangan ilmu, pengertian *ijtihād* menurut ahli *uṣūl* selalu berkembang. Apabila definisi satu dengan definisi yang lain dihubungkan akan sampai pada pengertian yang memadai dalam pengertian yang sempurna, inipun masih terbatas pada masalah hukum saja.<sup>30</sup>

Menurut Ali Hasballah<sup>31</sup>, *ijtihād* adalah:

بذل الفقيه جهده في استنباط الحكم الشرعي من دليله على وجه يحس فيه

العجز عن المزيد

*Pengerahan segala kemampuan seorang faqih dalam proses penggalan hukum syara' dari dalil-dali yang menunjukkan hal tersebut*

Adapun Abū Zahrah mendefinisikan *ijtihād* adalah:

<sup>29</sup> Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Asy-Syaukani: Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 1999), 74.

<sup>30</sup> Asjmuni Abdurrahman, *Sorotan Terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad*, makalah pidato pengukuhan jabatan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, tanggal 25 Mei 1996, 3.

<sup>31</sup> Ali Hasballah, *Uṣūl al-Tasyīr 'al-Islām* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1959), 64.



بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية<sup>32</sup>

*Pengerahan segala kemampuan seorang faqih dalam menggali hukum amaliyah dari dalil-dalil yang terperinci*  
Sejalan dengan definisi di atas, sementara ahli *uṣūl* mengartikan

*ijtihād* sebagai berikut:

بذل الجهد للوصول الى الحكم الشرعي من دليل تفصيلي من الأدلة الشرعية<sup>33</sup>

Pengerahan segala kemampuan untuk sampai kepada hukum syara' i dari dalil dalil terperinci

Mayoritas ulama *uṣūl* mengartikan *ijtihād* dengan mencurahkan daya kemampuan untuk menghasilkan hukum syara' dari dalil-dalil syara' secara terperinci. Maka jika peristiwa yang akan diketahui hukumnya itu telah ditunjukkan hukum syara'nya oleh dalil yang jelas (*Qaṭ'ī*), maka tidak ada tempat untuk melakukan *ijtihād*.

Sedangkan menurut minoritas ulama *uṣūl*, *ijtihād* ialah pengerahan segala kekuatan untuk mencari hukum sesuatu peristiwa dalam *naṣ* al-Qur'an dan *al-hadīṣ ṣahīḥ*, Rumusan inilah yang digunakan oleh Ibn Hazm.<sup>34</sup> Berdasarkan rumusan tersebut, jelas perbedaan pengertian *ijtihād* menurut mayoritas ulama *uṣūl* dan minoritas. Kelompok mayoritas berprinsip bahwa tidak ada *ijtihād* dalam menghadapi *naṣ*. *Naṣ* di sini mempunyai dua pengertian, yaitu ayat al-Qur'an atau al-Hadis dan perkataan yang tidak

<sup>32</sup> Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fikih* (tpp: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1958), 26.

<sup>33</sup> Abdul Wahāb Khalāf, *Ilmu Uṣūl al-Fikih*, cet XII (Kairo: Da'wah Islāmiyyah Syabab al-Azhar, 1978), 216.

<sup>34</sup> Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru," dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (ed) *Ijtihad Dalam Sorotan*, cet IV (Bandung: Mizan, 1996), 24.

menerima penafsiran. Sedang prinsip kelompok minoritas adalah sumber hukum syara' hanyalah al-Qur'an dan al-Hadis, dan hukum yang tidak ada *naşnya* di dalam al-Qur'an atau al-Hadis tidak dapat diterima meskipun terjadi perbedaan secara prinsipil. Namun, ada titik temu antara kedua kelompok tersebut yaitu *ijtihād* berbicara hanya dalam masalah hukum *taklīfī*.

Menurut Yusuf al- Qardawi, ijtihad yang dapat dilakukan ada dua macam, yaitu ijtihad *intiqa'ī* (*tarjihi*) dan ijtihad *insya'ī* (*ibtidā'ī*). Ijtihad *intiqa'ī* adalah ijtihad yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok orang untuk memilih pendapat para ahli fiqih terdahulu mengenai masalah-masalah tertentu, sebagaimana yang tertulis di dalam kitab-kitab fiqih, kemudian menyeleksi mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih relevan dengan keadaan sekarang.<sup>35</sup> Sedangkan *ijtihād insya'ī* adalah usaha menemukan kesimpulan hukum baru dalam suatu permasalahan yang belum diselesaikan oleh para ahli fiqih terdahulu. Ijtihad ini bisa mencakup sebagian masalah-masalah lama yang dilihat dengan cara pandang baru yang belum pernah dilakukan oleh ulama-ulama terdahulu.<sup>36</sup>

Ijtihad dilihat dari segi proses kerjanya, menurut al-Syatibi ada dua bentuk, yaitu ijtihad *istinbāfī* dan ijtihad *taṭbīqī*. Yang dimaksud dengan ijtihad *istinbati* adalah upaya untuk meneliti 'illah yang dikandung oleh nas. Sedangkan ijtihad *tatbiqi* adalah upaya untuk meneliti suatu masalah dimana hukum hendak diidentifikasi dan diterapkan sesuai dengan ide yang

---

<sup>35</sup> Yusuf al-Qardawi, *al-Ijtihad fi al- Syari'ah al- Islamiyyat ma'a nazaratin Tahliliyyat fi al-Ijtihad al- Mu'ashir*, (Kuwait : Dar al-Qalam,1985), 115.

<sup>36</sup> *Ibid*, 126.

terkandung di dalam nas. Ijtihad ini juga disebut *tahqīq al-manāṭ*, yaitu mengaitkan permasalahan-permasalahan hukum yang terjadi dengan kandungan makna yang ada dalam nas.<sup>37</sup>

Kerang *al-Maslahah* juga penulis gunakan untuk membingkai pemikiran A.R Fakhruddin karena *al-Mashlahah* merupakan pondasi dasar yang menjadi unsur penting bagi tujuan-tujuan hukum Islam.<sup>38</sup> *al-Maṣlahah* bermakna suatu urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan. Sedangkan lawan kata yang tepat bagi masalahah adalah mafsadah, yang berarti kerusakan. Menurut al-Syatibi tujuan hukum itu identik dengan masalahah dan masalahah itu terbagi menjadi dua macam, yaitu kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akherat, dimana kedua kemaslahatan tersebut tak dapat dipisahkan dalam hukum Islam.<sup>39</sup>

Konsep masalahah sebagai dalil hukum berkembang secara gradual, mulai dari Imam Malik, al-Ghazali sampai kepada al- Tufi. Dilihat dari segi otoritasnya, masalahah mempunyai tiga tingkatan, yaitu ; *al-maṣlahah al-mu'tabarah* (kemaslahatan yang diakui karena sesuai dengan nas), *al-maṣlahah al-mursalah* dan *al-maṣlahah al-mulgha* (kemaslahatan yang tidak diakui oleh nas). Atau model lain, masalahah juga mempunyai tiga tingkatan, yaitu ; *al-ḍaruriyyah* (primer), *al-hājjiyyah* (sekunder), dan *al-tahsiniyyah* (tersier). Sampai kepada ulama mutaakhirin, seperti al-Tufi, yang menjadikan masalahah sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri dan tidak lagi terikat

<sup>37</sup> Abu Ishak al-Syatibi, *al-Muwāfaqat fī uṣūl al-Ahkām*, (Beirut : Dar al- Fikr, tt.), 89.

<sup>38</sup> Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy*, (Islamad : Islamic Research Instiut,1977), 223.

<sup>39</sup> *Al-Muwafaqat ...*, II, 14.

dengan nas, karena kemaslahatan itu merupakan tujuan syara' yang dikandung oleh *nas* itu sendiri.<sup>40</sup> Bahkan menurut al-Jabiri, jika terjadi pertentangan antara hukum syara' dengan kemaslahatan umum, maka harus didahulukan kemaslahatannya. Karena hukum syara' bahkan agama itu sendiri diturunkan untuk kemaslahatan manusia baik individu maupun masyarakat.<sup>41</sup>

Dalam penelitian pun penulis menggunakan terori fatwa. Fatwa berasal dari bahasa Arab الفتوي yang berarti jawaban atau keputusan. Orang yang memberikan fatwa disebut *mufti*.<sup>42</sup> Quraish Shihab mengartikan fatwa sebagai penjelasan hukum tentang persoalan yang musykil.<sup>43</sup> Sedangkan Kamal Muchtar berpendapat fatwa sebagai ketetapan atau keputusan hukum tentang sesuatu masalah atau peristiwa yang dinyatakan oleh seorang mujtahid, sebagai hasil ijtihadnya.<sup>44</sup> Definisi yang lain menyebutkan:

*“Fatwa is a formal opinion or decision, treating a moral, legal or doctrinal question, issued by some one recognized as knowledgeable in the juridical sciences of islam. While it has no binding force, it is regarded as an authoritative interpretation”*<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Ibid, h. 8. Dan Lihat, *al-Ṭufī, Kitāb al-Ta'yīn fī Syarh al-Arba'īn*, (Beirut : Mu'assasah al-Rayyan, 1998), 238.

<sup>41</sup> Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Mas'alah al-thaqafiyah fī al-Watan al-'Arabi* (Libanon : Markaz Dirasat al Wahdah al- 'Arabiyyah,1999), 260.

<sup>42</sup> Louis Ma'loef, *Al-Munfīd fī al-Lughah wa al-A'lām*, cet. 37 (Beirut: Dar al-Masyriq, 1998), hlm. 569. Lihat pula Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. 3 (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 275.

<sup>43</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, vol.2, cet. IV (Ciputat: Lentera Hati, 2006), 602.

<sup>44</sup> Kamal Muchtar, dkk. *Ushul Fikih, J.II* (Yogyakarta: Darma Bakti Wakaf, 1995), 177

<sup>45</sup> Jonathan Z. Smith (edt), *The Harper Collin Dictionary of Religion* (American Academy of Religion, 1995), 358.

Pengertian fatwa menurut syara' sebagaimana yang diungkapkan oleh Yusuf al-Qardawi ialah menerangkan hukum syara' dalam suatu permasalahan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan baik si penanya itu jelas identitasnya maupun tidak, baik perseorangan maupun kolektif.<sup>46</sup> Sedangkan makna fatwa menurut MUI adalah Fatwa adalah jawaban atau penjelasan dari ulama mengenai masalah keagamaan dan berlaku untuk umum.<sup>47</sup>

Dari beberapa definisi yang dikemukakan di atas dapat disimpulkan bahwa fatwa adalah jawaban dari suatu pertanyaan atau penjelasan hukum tentang persolan yang musykil, yang diberikan seseorang atau lembaga yang diakui kredibilitasnya secara umum, di mana fatwa tersebut merupakan hasil ijtihad mufti.

Fatwa menempati kedudukan yang strategis dan sangat penting, karena *mufti* (pemberi fatwa) -sebagaimana yang dikatakan oleh imam al-Syatibi - merupakan pelanjut tugas Nabi Saw. sehingga ia berkedudukan sebagai khalifah dan ahli waris beliau.

Seorang *mufti* menggantikan kedudukan Nabi saw. Dalam menyampaikan hukum-hukum syariat, mengajar manusia, dan memberi peringatan kepada mereka agar sadar dan berhati-hati. Di samping menyampaikan apa yang diriwayatkan dari *shāhib al-syarī'ah* (Nabi saw), *mufti* juga menggantikan kedudukan beliau dalam memutuskan hukum-hukum yang digali dari dalil-dalil hukum melalui analisis dan ijtihadnya,

---

<sup>46</sup> Yusuf Qardhawi, *Al-Fatwa Baina Al-Indhibit Wat Tasyayub*, diterjemahkan oleh Ahmad Yasin, *Fatwa Antara Ketelitian Dan Keccerobohan* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 5.

<sup>47</sup> [www.MUI.or.id/Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia/](http://www.MUI.or.id/Pedoman%20Penetapan%20Fatwa%20Majelis%20Ulama%20Indonesia/) akses 15 Mei 2020

sehingga jika dilihat dari sisi ini seorang *mufti* juga sebagai pencetus hukum yang wajib diikuti dan dilaksanakan keputusannya. Inilah –sebagaimana yang dikatakan oleh al-Syatibi- *khilafah* (penggantian tugas) yang sebenarnya.<sup>48</sup>

Fatwa lahir dari munculnya persoalan yang musykil dan belum jelas hukumnya. Hal ini karena tidak didapati dalil-dalil dari al-Qur'an dan al-hadis yang secara jelas menerangkannya. Fatwa senantiasa dilematis, di satu sisi ia sangat dibutuhkan oleh umat sementara di sisi lain ia ditolak karena perbedaan pandangan dan kepentingan. Persoalan dalam hal *mu'amalah*<sup>49</sup> lebih banyak memicu terjadinya *ikhtilāf*<sup>50</sup> (perbedaan pendapat) dibanding dengan persoalan *'ubūdiyyah*. Hal ini karena persoalan-persoalan *mu'amalah* senantiasa berkembang dan kompleks sejalan dengan perkembangan zaman. Sementara persoalan-persoalan ibadah tetap dan tidak banyak mengalami perubahan.

Keputusan hukum tentang suatu persoalan (fatwa) adalah hasil *ijtihād*<sup>51</sup> dari seorang mujtahid (orang yang melakukan ijtihad), dan meskipun

---

<sup>48</sup> Al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fi ushul al-syari'ah*, j.4, tahqiq oleh Abdullah Darrāz (ttp: 1975), 244-246.

<sup>49</sup> Dalam arti sempit muamalah adalah aturan-aturan Allah yang wajib ditaati yang mengatur manusia dengan manusia dalam kaitannya dengan cara memperoleh dan mengembangkan harta bendan. Sedangkan dalam arti luas muamalah adalah aturan-aturan (hukum) Allah untuk mengatur manusia dalam kaitannya dengan urusan duniawi dalam pergaulan sosial. Lihat Hendi Suhendi, *Fikih Muamalah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 2-3.

<sup>50</sup> Ikhtilaf berarti pertentangan antara seorang dengan yang lainnya dalam hal metode yang ditempuh baik dalam perkataan maupun perbuatan. Ada 3 macam khilaf: *al-khilāf amlāhu al-hawā* (khilaf yang ditunggangi oleh ahwa nafsu dan kepentingan pribadi), *al-khilāf amlāhu al-haq* (khilaf dalam kebenaran) dan *al-khilāf baina al-madh wa al-dzamm* (khilaf antara yang terpuji dan tercela). Lihat Taha Jabir Fayyad al-Alwani, *Kitab Al-Ummah, Adab Al-Ikhtilaf Fi Al-Islam* (Kuwait: Dar al-Qalam, tt), 23-31.

<sup>51</sup> Ijtihad berasal dari akar kata *jahada*, yang berarti “mencurahkan segala kemampuan” atau “menanggung beban”. Ijtihad menurut arti bahasa ialah, usaha yang optimal dan menanggung beban berat. Lihat Louis Ma'luf, *Al-Munjd fi al-Lugat wa al-A'lām* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 105-106. Dalam terminologi fikih ijtihad berarti mengerahkan segala tenaga dan fikiran untuk menyelidiki dan mengeluarkan hukum yang terkandung dalam al-Qur'an

masing-masing *mujtahid* menempuh metode dan prosedur yang sama dalam meng-*istimbath*-kan hukum hasilnya tidak selalu sama dan bahkan berbeda. Perbedaan ini dipengaruhi oleh kepribadian *mujtahid*, latar belakang sosial dan keilmuan serta kondisi masyarakat di mana ia tinggal. Prinsipnya fatwa tidak bersifat mengikat, otoritas fatwa berlaku bagi mereka yang meyakini atau anggota-anggota dari pihak yang mempunyai otoritas fatwa.

Sebagai pendekatan penulis menggunakan trilogy al-Jabiri, *bayani*, *irfani* dan *burhani* sebagai bingkai analisis untuk memetakan konstruksi fikih A.R Fakhruddin. *Bayani* sebagai pandangan dunia yang berdasarkan pada pandangan keagamaan berdasarkan al-Qur'an dan hadis. *'Irfani* merupakan pengetahuan yang bersumber dari *qalb*, melalui *kasyf*. Pengetahuan model ini identic dengan para sufi yang berasaala dari pemahaman intuitif langsung, metode ini lazim disebut sebagai pengetahuan *illuminasi (kasyf)*. *Burhani* adalah suatu sistem befikir yang sumbernya berasal dari kekuatan intelektual manusia, yaitu indra, eksperimen dan aturan logika.<sup>52</sup>

---

dengan syarat tertentu. Lihat Abdul Aziz Dahlan, dkk, (edt), *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 136

<sup>52</sup> Lebih lanjut lihat Muhammad 'Abid al-Jâbirî dalam *magnum opus* yang berjudul *Naqd al-Aql al-Arabi* (Kritik Nalar Arab). Seri pertama dari trilogy ini diberi judul *Takwin al-Aql al-Arabi* (Formasi Nalar Arab) terbit 1984. yang kedua adalah *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzhun al-Ma'rifah fi Tsaqafah al-Arabiyyah* (Struktur Nalar Arab: Studi Kritik Analisis atas Sistem-Sistem Pemikiran dalam Budaya Arab) terbit tahun 1986. Seri terakhir berjudul *Al-Aql al-Siyasi al-Arabi Muhaddidah wa Tajalliyatuh* (Nalar Politik Arab: Faktor-Faktor Penentu dan Manifestasinya) terbit tahun 1990. Pengantar yang cukup gambling dengan mengenai trilogy episteme lihat misalnya pengantar al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabiyyah, cet. IV, 1989), hlm. 5. dan lihat juga pengantar seri ke-4 dari kritik nalar Arab, *Al-'Aql al-Akhlâqî al-'Arabî Dirâsah Tahliliyah Naqdiyyah li Nuzhm al-Qiyam fi ats-Tsaqâfah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Disârat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2001), hlm. 8.

Melalui bingkai trilogy tersebut penulis mencoba menelusuri bangunan pemikiran hukum Islam (fikih) A.R Fakhruddin. Penggunaan trilogy tersebut penulis pandang cukup relevan sebagai alat analisis untuk membedah struktur nalar (pemikiran) sehingga dapat diidentifikasi dan dipetakan menjadi sebuah konsep pemikiran. Al-Jabiri sendiri mengusung trilogy sebagai bentuk identifikasi sekaligus kritik terhadap pembentukan nalar Arab yang mewarnai bangunan keilmuan Islam.<sup>53</sup>

### G. Penelitian Terdahulu

Sepanjang pengetahuan penulis, penelitian terhadap pemikiran hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin belum pernah dilakukan, terutama yang berkaitan dengan metode Istinbat hukum Islam dan karakteristik pemikiran hukum Islam beliau. Tetapi ada beberapa hasil penelitian yang dapat dijadikan bahan pertimbangan untuk memotret dan memformulasikan hasil pemikiran hukum Islam beliau. Sebagian besar, hasil penelitian ini berisi tentang metode istinbat hukum Islam dalam majelis tarjih Muhammadiyah, di antaranya :

Pertama, buku yang ditulis oleh Fathurrahman Djamil dengan judul *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, karya yang awalnya berupa penelitian disertasi ini, mengkaji tentang organisasi Muhammadiyah khususnya hal-hal yang berkaitan dengan ijtihad dan proses *Istinbat al-ahkam*. dari penelitiannya tersebut fathurrahman Djamil menegaskan bahwa, Muhammadiyah menggunakan metode ijtihad *qiyāsi* dan *istiślāhi* dalam menentukan problem-problem aktual. Qiyasi digunakan Ketika ada preseden

---

<sup>53</sup> *Ibid.*,



langsung dalam al-Qur'an dan hadis, dengan nalar analogi metode qiyasi dijalankan. Namun Ketika secara eksplisit nash tidak menjelaskan maka metode *istiṣlāḥi* digunakan dengan pertimbangan kemaslahatan, *istihsan*, *istishab* serta *saddu al-dzari'*.<sup>54</sup> Penelitian Fathurrahman menjadi acuan kuat penulis dalam melihat pemikiran hukum (fikih) seorang A.R. Fakhruddin yang sedikit banyak terbentuk dari organisasi Muhammadiyah sebagai tempat dimana A.R Fakhruddin tumbuh dan berkiprah dan melahirkan karya-karyanya.

Kedua, buku yang ditulis oleh Asjmuni Abdurrahman dengan judul *Manhaj Tarjih Muhammadiyah, Metodologi dan Aplikasi*. Jika Fathurrahman Djamil dalam penelitiannya banyak menyoroti wilayah teoritis dengan pendekatan jurisprudensi Islam (ushul fikih), maka Asjmuni lebih menonjolkan sisi aplikasi dari *manhāj* Tarjih Muhammadiyah tersebut. Berbagai hal baik konsep, pengembangan dan implementasi Manhaj Tarjih Muhammadiyah diulas dengan baik dalam karya ini. Karya ini menjelaskan tentang pokok-pokok manhaj Tarjih diantaranya dasar utama beristidlāl adalah al-Qur'an dan *al sunnah al sahihah*. Ketika dalil eksplisit tidak terdapat dalam al-Qur'an dan sunnah maka digunakan ijtihad berdasarkan *'illah* selama tidak berkaitan dengan wilayah *ta'abbudī*. Selain itu Manhaj Tarjih Juga tidak mengikatkan

---

<sup>54</sup> Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), 150-151.

diri pada suatu madzhab, namun pendapat-pendapat madzhab dapat menjadi bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum.<sup>55</sup>

Ketiga, disertasi yang ditulis oleh Abd. Hadi dengan judul *Makna Keputusan Majelis Tarjih Dan Tajdid Muhammadiyah Tentang Bunga Bank Bagi Pelaku Ekonomi Warga Muhammadiyah Surabaya*.<sup>56</sup> Disertasi ini menyimpulkan bahwa masih banyaknya warga Muhammadiyah yang menggunakan jasa bank konvensional meskipun status hukum bunga bank dalam pandangan Majelis Tarjih di hukuminya mutasyabihat. Kesimpulan disertasi ini juga menjelaskan beberapa tipe pemikiran warga Muhammadiyah Surabaya dalam memahami masalah perbankan Islam.

Keempat, disertasi yang ditulis oleh Kasman dengan judul *Ijtihad Muhammadiyah Dalam Menentukan Kehujjahan Hadis (Studi Tentang Manhaj dan Hadis-Hadis Bidang Aqidah Dan Ibadah Dalam Putusan-Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah Tahun 1929-1972)* (2010).<sup>57</sup> Disertasi ini menjelaskan tentang ijtihad Muhammadiyah dalam menentukan kehujjahan hadis atau mengkaji manhaj Muhammadiyah dalam menentukan kehujjahan hadis dengan menganalisis hadis-hadis yang terdapat dalam Himpunan Putusan Majelis Tarjih ( HPT ) Muhammadiyah.

---

<sup>55</sup> Asjmuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah, Metodologi dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 12-14.

<sup>56</sup> Abd. Hadi dengan, *Makna Keputusan Majelis Tarjih Dan Tajdid Muhammadiyah Tentang Bunga Bank Bagi Pelaku Ekonomi Warga Muhammadiyah Surabaya*, Disertasi Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel, tahun 2009.

<sup>57</sup> Kasman, *Ijtihad Muhammadiyah Dalam Menentukan Kehujjahan Hadis ( Studi Tentang Manhaj dan Hadis – Hadis Bidang Aqidah Dan Ibadah Dalam Putusan-Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah Tahun 1929-1972 )*, Disertasi Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel tahun 2010.

Pemikiran Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh Dalam Pemberdayaan Masyarakat Oleh Ahmad Turmudzi, Diterbitkan di Yogyakarta oleh Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2019. Penelitian ini mengkaji secara epistemologis struktur pemikiran hukum Kyai Sahal Mahfudz yang bangunan fikihnya bernuansa social. Penelitian ini menegaskan bahwa fikih sejatinya merambah ranah sosial sebagai pertimbangan hukum. Penelitian ini memiliki relevansi kuat dengan penelitian penulis dimana sama sama dalam proses penelusuran struktur pemikiran seorang tokoh. Namun penelitian penulis berpijak pada pendekatan historis filosofis yang mencoba mencari struktur dasar dan fundamental idea dari pemikiran seorang tokoh.<sup>58</sup>

Penelitian yang dilakukan oleh Johari, *Pemikiran Hukum Abdurrahman Wahid dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam di Indonesia*. Penelitian ini berupaya menelusuri bangunan fikih, metodologi dan kontribusi dari pemikiran Abdurrahman Wahid. Melalui teori perubahan hukum Islam Johari menelusuri bangunan fikih Abdurrahman Wahid yang terdapat di berbagai karyanya. Penelitian ini juga menghasilkan beberapa kesimpulan mendasar yang menegaskan bahwa hukum Islam menurut Abdurrahman Wahid bersifat kontekstual dinamis dan humanistik hal ini tercermin dalam slogan '*pribumisasi Islam*'. Kemudian metodologi yang digunakan adalah penafsiran kontekstual, pendekatan sosiokultural dan perluasan penggunaan qiyas. Penelitian ini memiliki relevansi yang cukup terkait dengan penelitian penulis lakukan dalam hal metodologi dimana sama

---

<sup>58</sup> Ahmad Turmudzi, *Fikih Sosial Kiai Sahal Mahfudh Dalam Pemberdayaan Masyarakat*, disertai Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2019, 377.

sama menelusuri konsep utuh pemikiran hukum seorang tokoh namun memiliki perbedaan yang jelas dalam objek material yang dikaji. Penelitian penulis juga menggunakan pendekatan yang berbeda dimana pijakannya adalah pendekatan historis filosofis.<sup>59</sup>

Dari beberapa hasil penelitian tersebut di atas, terlihat penelitian tentang pemikiran fiqh dan hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin belum banyak dilakukan. Oleh karena itu, perlu dilakukan penelitian terhadap tokoh atau ulama Muhammadiyah yang sangat berpengaruh ini, sebagai bagian dari pengembangan khazanah pemikiran hukum Islam di Indonesia.

## H. Metode Penelitian

Sebagai karya ilmiah, penelitian disertasi ini tidak bisa dilepaskan dari penggunaan metode. Metode merupakan pedoman agar kegiatan penelitian terlaksana dengan sistematis.<sup>60</sup> Dengan demikian, metode merupakan patokan agar penelitian mencapai hasil maksimal. Dalam penulisan disertasi ini, penyusun menggunakan metode sebagai berikut:

### 1) Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) *an sich* yang bersifat *literer*,<sup>61</sup> artinya penelitian ini akan didasarkan pada data tertulis yang berbentuk buku, ensiklopedia, jurnal atau artikel lepas baik yang berada dalam media cetak maupun media elektronik yang terkait dengan

---

<sup>59</sup> Johari, *Pemikiran Hukum Abdurrahman Wahid dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam di Indonesia*, Disertasi Institut Agama Islam Negeri Sunan ampel, 2016, 258-260.

<sup>60</sup> Anton Bekker dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 10.

<sup>61</sup> Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar dan Metode Teknik* (Bandung: Tarsio, 1990), 182.

objek kajian. Berdasarkan atas data yang dikumpulkan tersebut, jenis penelitian ini masuk dalam wilayah kualitatif.<sup>62</sup> Dalam pelaksanaannya, sumber data dibagi dalam dua kategori: data primer dan data sekunder.

Data primer adalah data yang merupakan karya dari tokoh yang dikaji, terutama yang terkait dengan persoalan fikih. Sedangkan data sekunder adalah buku-buku, kitab atau artikel mengenai pemikiran tokoh (K.H. A.R Fakhruddin) yang merupakan hasil interpretasi orang lain, dan buku-buku lain yang terkait dengan objek kajian ini.

Adapun data primer antara lain buku karya K.H. A.R. Fakhruddin dengan judul “*Soal jawab Yang Ringan Ringan*”<sup>63</sup>, Buku ini juga merupakan edisi Bahasa Indonesia yang mulanya terbit dengan menggunakan Bahasa Jawa “*soal jawab entheng-entengan*”. Kemudian disempurnakan dengan karya berikutnya dengan judul “*Jawaban Kyai Muhammadiyah, Mengurai Jawaban Pak AR Dan 274 Permasalahan Dalam Islam*” yang diterbitkan oleh Kreasi Wacana Yogyakarta tahun 2002. Kemudian buku edisi revisi penyempurna buku sebelumnya yang berjudul *Islam yang Menggembirakan: Jawaban Pak AR & Problem Keseharain*, Yogyakarta: Metro Kotagede, 1991.

Ditambah sumber data sekunder antara lain karya K.H. A.R Fakhruddin 2 buku resmi Muhammadiyah yang berisi tentang hasil pemikiran hukum Islam Majelis Tarjih Muhammadiyah, yaitu ; *Himpunan Putusan*

---

<sup>62</sup> Sukandarrumidi, *Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2002), 112-113.

<sup>63</sup> AR. Fakhruddin, *Soal Jawab yang Ringan-Ringan* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, Cet. Kedua 2012)

*Tarjih ( HPT )* dan buku *Fatwa-Fatwa Tarjih, Tanya Jawab Agama*, yang terdiri dari 6 jilid dan merupakan jawaban Majelis Tarjih terhadap pertanyaan-pertanyaan yang dimuat dalam Majalah *Suara Muhammadiyah* secara berkala, buku-buku atau kitab-kitab fiqh dan usul al-fikih, baik yang ditulis oleh ulama-ulama salaf, maupun ulama-ulama khalaf, serta makalah, jurnal penelitian dan buku-buku lain yang terkait dengan tema penelitian ini. Ditambah sumber data dari internet, sehingga data yang diperoleh menjadi lebih lengkap.

## 2) Metode dan Pendekatan

Metode<sup>64</sup> yang digunakan dalam penelitian ini metode *analisis-kritis*, yaitu mencoba mendeskripsikan konstruksi epistemologi pemikiran hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin, lalu dianalisis secara kritis, serta mencari sisi persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan dari pemikiran tokoh tersebut.

Adapun langkah-langkah penelitian ini adalah sebagai berikut: *Pertama* penulis akan menginventarisasi data dan menyeleksinya, khususnya karya-karya K.H. A.R. Fakhruddin serta buku-buku lain yang terkait. *Kedua*, penulis dengan cermat akan mengkaji data tersebut secara komprehensif dan kemudian mengabstraksikan melalui metode deskriptif.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Metode adalah *way of doing anything*, yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu, agar sampai kepada suatu tujuan. A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press, 1963), 533.

<sup>65</sup> Metode deskriptif yaitu dengan menggambarkan hasil penelitian yang didasarkan atas perbandingan dari berbagai sumber yang ada yang berbicara tentang tema yang sama. Lihat Winarno Surakhmad, *Dasar dan Tehnik Research* (Bandung: Tarsito, 1978), 132.

Sedangkan pendekatan yang penulis gunakan adalah pendekatan yang sesuai dan relevan dengan pokok pembahasan, yakni pendekatan historis filosofis. Pendekatan historis adalah cara pandang terhadap objek penelitian dari sisi fakta sejarah yang meliputi berbagai sisi sosial. Pendekatan ini penulis gunakan untuk menelusuri bangunan pemikiran AR. Fakhruddin yang tidak muncul dalam ruang yang kosong sejarah, artinya setiap pemikiran merupakan hasil akumulasi dari seorang tokoh dari perjalanan hidupnya, dengan pendekatan ini di harapkan bisa menangkap secara utuh konstruksi pemikiran AR.Fakhruddin.

Sedangkan pendekatan filosofis adalah pendekatan yang berorientasi kepada pencarian dan perumusan ide-ide dasar (gagasan) yang bersifat mendasar-fundamental (*fundamental idea*) terhadap obyek persoalan yang dikaji.<sup>66</sup> Pendekatan ini penulis gunakan untuk mencari konsep dan bangunan dasar dari pemikiran AR.Fakhruddin dalam hal ini dari berbagai fatwa keagamaan AR. Fakhruddin yang tersebar dikumpulkan dan dianalisis secara induktif sehingga dapat ditemukan ide pokok atau *fundamental idea* yang mendasari bangunan fikih AR. Fakhruddin.

## I. Sistematika Pembahasan

Pembahasan disertasi ini terdiri dari 5 (lima) bab, yaitu :

**Bab Pertama**, sebagai pendahuluan yang akan menjelaskan dasar-dasar pemikiran dan aspek-aspek metodologis, untuk menunjukkan betapa

---

<sup>66</sup> M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius", dalam Ahmad Baidowi, dkk. (ed.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2003), 9.

pentingnya penelitian tentang metode istinbat hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin.

**Bab Dua**, berisi tentang deskripsi teoritis mengenai metodologi fikih dalam perkembangan sosial. Dimulai dengan kajian pendekatan hukum islam, metode istinbat hukum islam, prinsip dasar dalam penetapan hukum Islam dan kaidah-kaidah fikih.

**Bab Tiga**, berisi tentang biografi dan produk pemikiran (*fikih*) K.H. AR Fakhruddin. Dimulai dari pembahasan latar belakang sosial dan pendidikan, karya-karya AR. Fakhruddin, kegiatan kemasyarakatan dan pengalaman organisasi, dan yang terakhir mengenai produk pemikiran fikih AR. Fakhruddin.

**Bab Empat**, berisi kajian terhadap metodologi pemikiran fikih K.H. A.R. Fakhruddin, yang berisi tentang metode istinbat hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin, karakteristik pemikiran hukum Islam K.H. A.R. Fakhruddin, dan kontribusi K.H. A.R. Fakhruddin terhadap pengembangan pemikiran hukum Islam.

**Bab Lima**, yang berisi tentang kesimpulan yang merupakan jawaban atas permasalahan pokok penelitian ini, implikasi teoretik, keterbatasan studi dan rekomendasi sebagai tindak lanjut dari hasil penelitian.



**BAB II**  
**METODOLOGI FIKIH DALAM**  
**PERKEMBANGAN SOSIAL DAN PEMBAHARUAN**

Uraian dalam bab ini di fokuskan pada kajian hal-hal yang mendasar berkaitan dengan hukum Islam. Kajian ini merupakan pijakan teori penulis dalam menganalisis pemikiran fikih A.R. Fakhruddin. Kajian bab ini meliputi pendekatan hukum Islam kemudian metode istinbat, kaidah fikih serta uraian tentang fikih dalam perkembangan sosial dan pembaharuan.

**A. Pendekatan Hukum Islam**

Pendekatan dalam konteks ini penulis memahami sebagai bagian dari epistemologi sebagai bangunan berfikir dalam melihat sebuah objek. Dalam sub bab ini penulis akan menguraikan struktur epistemologi dari tiga konsep dasar yakni *bayani*, *burhani* dan *irfani*. Ketiga epistemologi penulis gunakan sebagai pendekatan atau objek formal dalam melihat bangunan fikih AR.Fakhruddin

Hukum Islam adalah inti utama doktrin Islam dan merupakan penjelmaan konkrit kehendak Tuhan dalam kehidupan manusia.<sup>1</sup> Meskipun demikian hukum Tuhan (*syari'ah*) bersifat abstrak.<sup>2</sup> Keabstrakan hukum Tuhan bukan berarti tidak dapat dipahami dan ditemukan, karena pada

---

<sup>1</sup> Meskipun Schacht juga mengatakan bahwa sebagian besar hukum Islam, termasuk sumber-sumbernya, merupakan akibat dari sebuah proses perkembangan historis. Lihat Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*, terj. Ali Masrur, (Yogyakarta: UII Press, 2001), 16.

<sup>2</sup> Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).

kenyataannya, semua perintah, kemauan dan ketentuan-Nya tersalurkan lewat bahasa, yakni teks (al-Qur'an dan al-Sunnah). Sebuah teks, al-Qur'an dan al-Sunnah adalah sumber resmi Islam yang tidak pernah tertutup, oleh karenanya ia membentuk sebuah komunitas penafsir. Para penafsir inilah yang kemudian menjabarkan hukum Tuhan dalam realitas kehidupan.

Dalam khazanah intelektual Islam, Ilmu fikih dan *Uṣūl Fikih* merupakan metodologi terpenting yang pernah ditemukan oleh dunia pemikiran Islam dan tidak dimiliki oleh umat lain.<sup>3</sup> Oleh karena itu, ilmu ini memiliki kedudukan yang tak tergantikan bagi dunia Muslim.<sup>4</sup> Dalam rangka mengembalikan urgensi ilmu ini, Syekh Musthâfâ Abdul Râziq, pada tahun 1944 melontarkan pikiran bahwa ilmu *Uṣūl Fikih* merupakan bagian dari filsafat Islam dalam arti yang sesungguhnya. Suara Râziq sebagaimana yang ia tulis dalam bukunya, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyah* (1944)<sup>5</sup> itu merupakan suara yang boleh dibilang pelopor untuk menempatkan kembali *Uṣūl Fikih* ke dalam posisi yang sebenarnya, yakni bagian penting dari filsafat Islam. Hal ini terjadi karena selama ini ilmu *Uṣūl Fikih* sering dianggap sebagai bagian dari ilmu-ilmu syari'ah semata dan jauh dari perhatian pakar

---

<sup>3</sup>Thâhâ Jâbir al-Alwânî, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, edisi 2, Edisi bahasa Inggris oleh Yusuf Talal Delorenzo dan Anas.S al-Shaikh Ali (Herndon – Virgin :IIIT, 1416/1994), xi. Abdul Hamid A. Abû Sulaiman dan Ali Garisyah memberikan pernyataan serupa. Lihat : Abdul Hamîd A. Abû Sulaimân, *Crisis in The Muslim Mind* (Herndon – Virgin : IIIT 1415/1993), 37; Ali Garisah, *Metode Pemikiran Islam (Manhaj at-Tafkir al-Islâmî)*, (Jakarta : Gemas Insani Press, 1989), 56.

<sup>4</sup> Abû Sulaimân. *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (Herndon –Virginia :IIIT, 1993), 68.

<sup>5</sup> Hâmid Thâhir, *Madkhâl li Dirâsât al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Hajar, 1985/1405), 31-32.

filsafat Islam<sup>6</sup>. Dalam perkembangannya, rintisan Râziq tersebut didukung oleh banyak pakar, seperti Hâmid Thâhir<sup>7</sup> dan Seyyed Hossein Nasr.<sup>8</sup> Alasannya, kalau ilmu kalam dan tasawuf dianggap sebagai bagian dari filsafat ilmu, maka ilmu Uşûl Fikih harus dianggap juga, mengingat metodologi pembahasannya yang mirip dengan ilmu kalam. Bahkan *Uşûl Fikih* juga membahas “dasar-dasar kalam”, yang sebenarnya wilayah kajian ilmu kalam.

Sebagai *the queen of Islamic sciences*, fikih dan ushul fikih memegang peranan penting dan strategis dalam melahirkan ajaran Islam *rahmatan lil alamin*.<sup>9</sup> Hukum Islam sebagai salah satu disiplin keilmuan merupakan cabang ilmu yang dalam banyak hal berkaitan dengan cabang-cabang ilmu keislaman lainnya, seperti ilmu tafsir, ilmu hadis dan ilmu kalam.<sup>10</sup> Ushul fikih dan fikih sebagai disiplin ilmu hukum, tidak hanya berisi masalah-masalah hukum, akan tetapi juga kajian mengenai epistemologi.

Epistemologi adalah cabang filsafat yang mengkaji tentang hakikat dan pelbagai batasan pengetahuan. Epistemologi menguji suatu struktur, asal-usul, dan kriteria pengetahuan. Epistemologi juga berhubungan dengan

---

<sup>6</sup> Abû al-Husayn al-Bashrî, *al-Mu'tamad fi Ushûl al-Fikih* (Damaskus: al-Ma'had al-'Ilmî li ad-Dirâsah al-'arabiyah, 1964), Ahmad Hasan Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam : Pemikiran Hasan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* (Yogyakarta: ITTAQA Press, 1998), 15.

<sup>7</sup> Hâmid Thâhir, *Madkhal li Dirâsat al-Falsafah al-Islâmiyyah...*,31-32

<sup>8</sup> Seyyed Hossein Nasr, “*The Meaning and Role of Philosophy in Islam*”, dalam *Studia Islamica*, vol.37, (1973), 62-63.

<sup>9</sup> Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), 1.

<sup>10</sup> Terutama ketika berbicara tentang kaidah-kaidah bahasa. Lihat Subhi as-Salih, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, cet 9 (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin,1977), 299-312 dan; as-Salih, ‘*Ulum al-Hadis wa Mustalahuh*, cet. 9 (Beirut:Dar al-'Ilm li al-Malayin,1977), 113-114

sejumlah permasalahan yang berkaitan dengan antara lain: persepsi inderawi (*sense perception*), suatu relasi antara “yang mengetahui” (*the knower*) dengan “objek yang diketahui” (*the object known*), suatu jenis kemungkinan tentang pengetahuan dan tingkatan-tingkatan kepastian bagi setiap jenis pengetahuan, suatu hakikat kebenaran, serta suatu hakikat tentang dan justifikasi bagi pelbagai inferensi atau kesimpulan.<sup>11</sup>

Setiap agama yang integral di dalamnya memiliki dimensi-dimensi intelektual yang terdiri dari teologi, gnosis dan filsafat. Islam sebagai agama telah mengembangkan dalam kehidupan keagamaan secara akrab dengan ketiga aktivitas intelektual ini, yang masing-masing dimiliki sebagai suatu tradisi millennial.<sup>12</sup> Aktivitas intelektual Islam ini oleh al-Jâbirî diklasifikasikan secara cerdas kepada tiga kelompok istilah tipikal yaitu epistemologi *bayānī*, *‘irfānī* Dan *burhānī*. Untuk membahas epistemologi hukum Islam pada bab ini, penulis menggunakan perspektif trilogi episteme Al-Jâbirî.

#### a) Epistemologi Bayani

Bayani dalam bahasa Arab berarti penjelasan (*explanation*). Al-Jâbirî berdasarkan kamus *Lisān al-‘Arab* karya Ibn Mundzir (kamus yang dianggap masih mempunyai makna asli dan belum banyak tercemari pengertian lain) memaknainya dengan *al-faṣl wa infīṣāl* (memisahkan dan

<sup>11</sup> Donald Gotterbarn dalam Barnes dan Noble, *New American Encyclopedia* (USA: Grolier Incorporated, 1991), 221.

<sup>12</sup> Sayyed Hosein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat Dan Gnosis* (Theologi, Philosophi and Spirituality), terj. Suharsono & Jamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 3.

terpisah) dan *al-zuhūr wa izhār* (jelas dan penjelasan). *al-faṣl wa infisāl* berkaitan dengan metodologi (*manhaj*) sedangkan *al-zuhūr wa izhār* berkaitan dengan visi (*ra'y*).<sup>13</sup> Dengan bertolak terhadap kajian bahasa Arab dan fikih, al-Jâbirî kemudian mendefinisikan bayan sebagai wacana al-Qur'an yang diturunkan dengan bahasa Arab dengan keserasian stalistika ekspresi dan ungkapan.<sup>14</sup>

Secara terminologi kajian bayani terbagi menjadi dua, yaitu aturan-aturan penafsiran wacana (*qawām al-tafsīr al-khiṭābi*) dan syarat-syarat memproduksi wacana (*syurūt intāj al-khiṭābi*).<sup>15</sup> Pengertian bayani ini terus mengalami perkembangan. Al-Shafi'i (w. 820) yang dianggap sebagai peletak dasar yurisprudensi Islam dan penafsir wacana bayani pertama memaknai bayani sebagai nama yang mencakup makna-makna yang mengandung persoalan ushul (pokok) dan berkembang hingga ke *furū'* (cabang). Hubungan antara *uṣul* dan *furū'* ini ditentukan oleh pengetahuan terhadap bahasa Arab.<sup>16</sup> Dari sisi metodologi, Shafi'i membagi bayani dalam lima tingkatan, yaitu (1) bayan yang tidak memerlukan penjelasan (2) bayan yang beberapa bagiannya masih membutuhkan penjelasan *as-sunnah* (3) bayan yang keseluruhannya masih membutuhkan penjelasan *as-sunnah* (4) bayan sunah, uraian yang tidak terdapat dalam al-Qur'an (5) bayan ijtihad, dilakukan dengan qiyas. Dari kelima derajat inilah as-Syafi'i

<sup>13</sup> Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 178.

<sup>14</sup> Muhammad Abed al-Jâbirî, *Formasi Nalar Arab: Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSoD), 169.

<sup>15</sup> Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Belukar, 2005), 164.

<sup>16</sup> Muhammad Abed al-Jâbirî, *Formasi Nalar Arab...*, 169.

kemudian menentukan empat dasar agama yaitu al-Qur'an, sunah, ijma' dan qiyas.

Konsepsi bayan as-Shafi'i kemudian dikritik oleh al-Jahiz (w. 868). Menurutnya konsep Shafi'i baru sampai pada tahap bagaimana memahami teks, belum sampai pada tahap bagaimana memberikan pemahaman pandangan atas pemahaman yang diperoleh, padahal di sinilah proses terpenting bayani. Sehingga al-Jahizh menetapkan syarat bagi bayani, yaitu (1) kefasihan ucapan (2) seleksi huruf dan lafadz (3) keterbukaan makna, maksudnya makna bisa diungkap dengan salah satu dari lima bentuk penjelas yaitu lafadz, isyarah, tulisan, keyakinan dan nisbah (4) adanya kesesuaian makna dan lafadz (5) adanya kekuatan kalimat untuk memaksa lawan mengakui kebenaran yang disampaikan dan mengakui kelemahan dan kesalahan konsepnya sendiri.<sup>17</sup>

Berdasarkan analisis historis perkembangan nalar Arab, al-Jâbirî mengajukan istilah bayani sebagai nama salah satu “struktur berfikir” (episteme) yang dibangun berdasar teks (*nash*), *ijma'* dan *ijtihad*. Representasinya terdapat dalam disiplin ilmu fikih, kalam (teologi), *nahwu* dan *balaghah*.<sup>18</sup>

Karena menjadikan *nash* sebagai sumber pengetahuan, maka yang menonjol dalam epistemologi bayani adalah tradisi memahami dan memperjelas teks, sehingga sarana yang dipakai adalah kaidah-kaidah

---

<sup>17</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru...*, 179.

<sup>18</sup> Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu...*, 166.

bahasa Arab. Metode berikutnya adalah dengan memperhatikan proses transmisi (*al-naql*) *nash* dari generasi ke generasi.<sup>19</sup>

Perkembangan signifikan epistemologi *bayani* terjadi ketika al-Shatibi (w.1388) memformulasikan *bayani* agar bisa dipertanggungjawabkan secara rasional sehingga bisa menghasilkan pengetahuan yang bersifat *qath'i* (pasti). Oleh karenanya, Syatibi menawarkan teori untuk memperbarui *bayani* yaitu, pertama *al-istintāj* (silogisme), yaitu menarik kesimpulan berdasarkan dua premis yang mendahuluinya. Semua dalil syara' mengandung dua premis yaitu *nazāriyah* (teoretis) yang berbasis pada indera, rasio, penelitian dan penalaran dan *naqliyah* (transmisi) yang berbasis pada transmisi.

Kedua adalah *al-istiqrā'* (induksi) yaitu penelitian terhadap teks-teks yang setema kemudian diambil tema pokoknya. Yang terakhir adalah *maqāṣid al-sharī'ah* yang berarti bahwa diturunkannya syariah ini mempunyai tujuan-tujuan tertentu.<sup>20</sup>

Dari proses yang telah disampaikan di atas, bisa disimpulkan bahwa dalam epistemologi *bayani* sumber utama pengetahuan adalah teks agama (al-Qur'an dan hadits), karena itu epistemologi ini menaruh perhatian yang besar pada ketelitian pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi. Penggalan teks tersebut harus menggunakan kaidah bahasa Arab sehingga *nahw* dan *sharf* digunakan sebagai alat analisa. Proses berikutnya adalah

---

<sup>19</sup> Proses ini menjadi sangat penting karena sebagai tolok ukur validitas pengetahuan yang dihasilkan. *Ibid*, 167.

<sup>20</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru...*, 181.

menggunakan metode qiyas (analogi) yang menjadi prinsip utama epistemologi bayani.

Menurut al-Jâbirî, karena bayani mendasarkan pada teks, maka proses pemikiran menjadi “terbatas” karena berkutat pada tataran teks bukan kedalaman makna, sehingga terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substansial yang pada gilirannya kurang dinamis dan lambat dalam merespon perkembangan sejarah dan perubahan sosial yang sangat cepat.<sup>21</sup>

**TABEL 2.1**  
**SKETSA EPISTEMOLOGI BAYANI**

<b>STRUKTUR FUNDAMENTAL</b>	<b>EPISTEMOLOGI BAYANI</b>
1. Origin (sumber)	Nash/ teks/wahyu (otoritas Teks)al-Akhbar, al-Ijma’ (otoritas salaf) <i>al-‘ilm al-tauqîfi</i>
2. Methode (proses dan prosedur)	<i>Ijtihadiyyah</i> <i>Istinbâiyyah/Istintajiyyah/Istidlaliyyah/qiyas, Qiyas (Qiyas al-Ġaib ‘ala al-Syahid)</i>
3. Approach	<i>Lughawiyyah (bahasa), Dalalah Lughawiyyah</i>
4. Theoretical Framework	<i>Al-Ashl –al-Far’, Istinbathiyah (pola pikir deduktif yang berpangkal pada teks), Qiyas al-‘Illah (fikih), Qiyas al-Dalalah (kalam), Al-Lafdz-al-Makna, ‘Am-khash, Mustarak, Haqiqah, Majaz, Muhkam, Mufassar, Zahir, Khafi, Musykil, Muj-mal, Mutasyabih</i>
5. Fungsi dan peran akal	Akal sebagai pengekang/pengatur hawa nafsu (lihat Lisan al-‘Arab Ibn Man-dzur), Justifikasi-Repetitif- <i>Taqlidi</i> (pengukuh kebenaran/otoritas teks), <i>al-‘Aql al-Diniy</i>
6. Types of Argument	Dialektik ( <i>Jadaliyyah</i> ); <i>al-‘Uqul al-Muntanafisah</i> , defensif-Apologetik-Polemik-dogmatik, Pengaruh pola logika <i>stoic</i> (bukan logika Aristoteles)
7. Tolok Ukur Validitas Keilmuan	Keserupaan / Kedekatan Antara teks dengan realitas
8. Prinsip-Prinsip Dasar	<i>Infishal</i> (discontinue) / atomistic, <i>Tajwiz</i> (keserba-bolehan/tidak ada hukum kausalitas), Analogi deduktif, <i>Qiyas</i>

<sup>21</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru...*, 191.



9. Ilmu-Ilmu Pendukung	Teologi, Jurisprudensi, Bahasa
10. Hubungan subjek dan objek	<i>Subjective</i>

sumber<sup>22</sup>

### b) Epistemologi ‘Irfānī

Kata irfani berasal dari kata ‘*irfāni* yang merupakan bentuk dasar (*masdar*) dari kata ‘*arafa* yang semakna dengan *ma’rifat*. Tetapi kata ini berbeda dengan kata ilmu (*‘ilm*). Kalau ‘*ilm* menunjukkan perolehan pengetahuan melalui transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*), tetapi *irfan* (*ma’rifat*) diperoleh secara langsung melalui pengalaman.<sup>23</sup>

Dalam tradisi sufisme Islam, *irfan* (*gnosis*) diyakini sebagai pengetahuan batin terutama tentang Tuhan. Pengetahuan ini diperoleh melalui *kasyf* (ketersingkapkan), ilham atau *isyraq*, yaitu ketersingkapkan lewat pengalaman intuitif akibat persatuan antara “yang mengetahui” dan “yang diketahui” yang dianggap sebagai pengetahuan yang tertinggi. Pengalaman yang otentik atau sesungguhnya pada diri seseorang dapat digunakan untuk mengetahui dzat yang tertinggi tanpa harus menunggu turunya “teks”.<sup>24</sup>

Sebagai sebuah proses yang sifatnya spiritual, sudah tentu sulit digambarkan bagaimana langkah-langkah kongkritnya. Akan tetapi langkah-langkah tersebut bisa diidentifikasi melalui tiga tahap pendakian spiritual di kalangan sufi. *Pertama*, bagi para pemula, yaitu mereka yang

<sup>22</sup> Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 191.

<sup>23</sup> Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu...*, 179,

<sup>24</sup> *Ibid*, 180.

disebut penyandang waktu. Waktu dalam term sufi identik dengan aktifitas spiritual. *Kedua*, penyandang *aḥwāl*. Dalam tahap ini seorang pendaki (*salik*) berada dalam dua kondisi yaitu menempatkan *ahwal* dan kemungkinan menempati waktu. *Ketiga*, penyandang *anfās*, yaitu mereka yang telah mencapai puncak perjalanan spiritual. Mereka telah mencapai tujuan yaitu apa yang disebut dengan *wishal*, *mukāshafah* (ketersingkapannya), *fana* (ekstase), *ittiḥād* (penyatuan) dan *mushāhadah* (penyaksian). Tahap ini tidak akan tercapai kecuali oleh para wali.<sup>25</sup>

Dalam *'irfāni* terdapat konsep *ẓāhir* dan *bātīn* sebagai kerangka dasar pandangannya terhadap dunia (*world view*) dan cara memperlakukannya. Pola pikir kalangan *'irfaniyun* adalah berangkat dari yang batin menuju ke yang *ẓāhir*, dari makna ke *lafadz*. Batin, bagi mereka adalah sumber pengetahuan, karena merupakan hakikat. Sementara dzahir teks (al-Qur'an dan hadits) sebagai pelindung dan penyinar. Makna dzahir maupun bathin sama-sama berasal dari Allah. Yang dzahir adalah turunya teks dari Tuhan melalui Nabi, sedangkan yang bathin adalah turunya pemahaman dari Tuhan ke kalbu sebagian kaum mukminin.

Jika dalam *bayani* terdapat qiyas bayani, maka dalam *irfani* pun terdapat qiyas yang disebut dengan *i'tibar bathini* sebagai mekanisme berfikir yang menjadi titik pijak yang oleh kalangan *irfaniyun* disebut dengan *al-kasyf*. Dalam metode ini, kondisi pikiran (batin) dijadikan sebagai *ashal* sedangkan *dzahir* teks sebagai *far'* (cabang). Sehingga, menurut al-

---

<sup>25</sup> *Ibid*, 182.

Jâbirî, *qiyas irfani* tidak memperhatikan aturan rasional, tapi kecenderungan hati.

**TABEL 2.2**  
**SKETSA EPISTEMOLOGI IRFANI**

<b>STRUKTUR FUNDAMENTAL</b>	<b>EPISTEMOLOGI IRFANI</b>
1. Origin (sumber)	Experience, <i>al-Ruah al-Mubāshiroh</i> , <i>al-‘ilmu al-Huḍūri</i>
2. Methode (proses dan prosedur)	<i>Al-Dzauqiyyah (al-Tajribah al-Baṭiniyyah)</i> , <i>al-Riyāḍoh</i> , <i>al-Mujāhadah</i> , <i>al-Kashfiyah</i> , <i>al-Ishrōqiyah</i> , <i>al-Laduniyyah</i> , <i>penghayatan batin</i>
3. Approach	<i>Psiko Gnosis</i> , <i>Intuitif</i> , <i>Qalbu</i>
4. Theoretical Framework	<i>Zāhir – bāṭin</i> <i>Haqīqi-majāzī</i> <i>Nubuwah-wilayah</i>
5. Fungsi dan peran akal	Partisipatif
6. Types of Argument	<i>Āthifiyah-Wijdaniyah</i> Spirituality (esoterik)
7. Tolok Ukur Validitas Keilmuan	Universal Reciprocity Empati, simpati understanding other
8. Prinsip-Prinsip Dasar	<i>Al-Ma’rifah</i> , <i>al-Ittihād / al-Fana’</i> , <i>al-Hulūl</i>
9. Ilmu-Ilmu Pendukung	<i>Al-Mutaṣawwifin</i> , <i>Aṣḥāb al-‘Irfān</i> ,
10. Hubungan subjek dan objek	Intersubjective, <i>Wihādah al-Wujūd</i> , <i>ittihan al-Ārif wa al-Ma’ruf</i>

sumber<sup>26</sup>

### c) Epistemologi Burhani

Dalam bahasa Arab burhani berasal dari kata burhan yang berarti argumen yang jelas. Dalam bahasa Inggris memiliki padanan kata *demonstration* yang mempunyai akar kata bahasa Latin *demonstratio* yang berarti memberi isyarat, sifat, keterangan dan penjelasan. Istilah ini digunakan al-Jâbirî sebagai sebuah sistem pengetahuan yang berdasarkan

<sup>26</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru...*, 193.

pada kekuatan natural manusia berupa indera, pengalaman dan akal. Epistemologi burhani mempunyai akar pada pemikiran filsafat Aristoteles.<sup>27</sup>

Secara struktural, proses tersebut terdiri dari tiga hal, yaitu (1) proses eksperimentasi yaitu pengamatan terhadap realitas (2) proses abstraksi yaitu terjadinya gambaran atas realitas tersebut dalam pikiran (3) ekspresi yaitu mengungkapkan realitas dalam kata-kata.<sup>28</sup>

Sebagaimana dalam bayani dan irfani, dalam burhani pun dikenal *qiyas burhani* atau *silogisme demonstratif*. Yaitu silogisme yang premis-premisnya terbentuk dari konsep-konsep yang benar, meyakinkan, sesuai dengan realitas (bukan *nash*) dan diterima oleh akal.<sup>29</sup> Dalam aplikasinya silogisme ini harus melalui tiga tahap yaitu, tahap pengertian (*ma'qūlat*), tahap pengertian (*ibarat*), dan tahap penalaran (*tahfīlat*).

Tahap pengertian adalah proses abstraksi atas obyek-obyek eksternal yang masuk dalam pikiran. Sebagaimana Aristoteles, pengertian ini merujuk pada sepuluh kategori yaitu substansi (*jauhar*) yang menopang sembilan kategori lainnya yang aksidental (*ardl*) yang meliputi kuantitas, kualitas, aksi, passi, relasi, tempat, waktu, sikap dan keadaan.

Tahap pernyataan adalah proses pembentukan atau proposisi atas pengertian-pengertian yang ada. Dalam proposisi ini harus memuat unsur

---

<sup>27</sup> *Ibid*, 190-191.

<sup>28</sup> Dalam memandang proses keilmuan, kaum *burhaniyun* bertolak dari cara pikir filsafat di mana hakikat sebenarnya adalah universal. Hal ini menempatkan “makna” dari realitas pada posisi yang otoritatif. Sedangkan “bahasa” yang bersifat pertikular hanya sebagai penegasan atau ekspresinya. Nalar *burhani* bermula dari proses abstraksi yang bersifat akali terhadap realitas sehingga muncul makna, sedangkan makna sendiri butuh aktualisasi sebagai upaya untuk bisa dipahami dan dimengerti sehingga dibutuhkan kata-kata. *Ibid.*, 192.

<sup>29</sup> *Ibid*.

subyek (*maudū'*) dan predikat (*mahmul*) serta adanya relasi diantara keduanya dan dari sana hanya lahir satu pengertian yakni adanya kesesuaian dengan obyek. Untuk mendapatkan pengertian yang tidak diragukan sebuah proposisi harus mempertimbangkan lima kriteria (*alfadz al-khamsah*) yaitu spesies (*nau'*), genus (*jins*), diffentia (*fashl*), propium (*khas*) dan aksidensi (*ardl*).<sup>30</sup>

Tahapan penalaran dilakukan dengan perangkat silogisme. Sebuah silogisme harus terdiri dari dua proposisi (*al-muqaddimatani*) yang kemudian disebut premis mayor (*al-hadd al-akbār*) untuk premis yang pertama dan premis minor (*al-hadd al-aṣghar*) untuk yang kedua. Kedua premis ini saling berhubungan dan darinya ditarik kesimpulan logis. Silogisme dalam burhani harus memenuhi tiga syarat, *pertama* mengetahui sebab yang menjadi alasan dalam penyusunan premis, *kedua* adanya hubungan yang logis antara sebab dan kesimpulan, dan *ketiga* kesimpulan yang dihasilkan harus bersifat pasti sehingga tidak ada kesimpulan lain selain itu.

**TABEL 2.3**  
**SKETSA EPISTEMOLOGI BURHANI**

<b>STRUKTUR FUNDAMENTAL</b>	<b>EPISTEMOLOGI BURHANI</b>
11. Origin (sumber)	Realitas / <i>al-Waqi'</i> (alam, sosial, humanitas) <i>al-'Ilmu al-Husūlī</i>
12. Methode (proses dan prosedur)	Abstraksi <i>Baḥṭiyah, taḥfīliyah, tarkībīyyah, naqdiyah</i>
13. Approach	Filosofis - saintifik
14. Theoretical Framework	<i>Al-taṣawwur, al-Taṣḍīq, al-Hadd, al-Burhān</i> Premis-premis logika ( <i>al-Mantiq</i> )

<sup>30</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru...*, 224.

	Silogisme (2 premis + konklusi)
15. Fungsi dan peran akal	Heuristik, analitik, kritis <i>Idrāk al sabab wa al musabab</i> <i>Al-‘aqlu al-kauni</i>
16. Types of Argument	Demonstratif (eksploratif, verifikatif, eksplanatif) Pengaruh logika Aristoteles dan logika keilmuan pada umumnya
17. Tolok Ukur Validitas Keilmuan	Korespondensi (hubungan akal-realitas) Koherensi (konsistensi logik) Pragmatik ( <i>faliability of knowledge</i> )
18. Prinsip-Prinsip Dasar	<i>Idrak al sabab</i> <i>Al-hatmiyyah</i> (kepastian) <i>Al-mutabaqah baina al-‘Aql wa nidzam al-tabi’ah</i>
19. Ilmu- nalarIlmu Pendukung	Falasifah Ilmu humaniora (alam, sosial, humanitas)
20. Hubungan subjek dan objek	Objective ( <i>al-nadzrah al-Maudlu’iyyah</i> ) Objective rationalisme (terpisah antara subjek dan objek)

sumber<sup>31</sup>

Uraian trilogi episteme di atas, menjadi dasar pendekatan dalam kajian hukum Islam atau fikih. Jika merujuk pada trilogi di atas fikih dan *ushul fikih* masuk dalam kategori pendekatan bayani. Karena hukum Islam yang berkategori fikih bersumber pada wahyu yang terwujud dalam teks al-Qur’an dan hadis. Bahkan dalam perkembangannya teks-teks interpretatif hukum Islam itu dijadikan landasan *otoritatif-formalistik* dalam perumusan hukum Islam secara baku. Sementara, teks-teks yang dianggap otoritatif tersebut tidak lebih dari sekadar komentar (*syarah*) atau komentar atas komentar (*hasyiyyah*) teks yang pertama.<sup>32</sup> Sebenarnya, dalam masyarakat modern pun artikulasi keberagamaannya tidak jauh berbeda, bahkan terkesan lebih problematis, karena menggunakan al-Qur’an sebagai simbol

<sup>31</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru...*, 198.

<sup>32</sup> Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), 21, Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 189.

otoritas. “kembali kepada al-Qur’an dan Sunnah” digunakan sebagai ushul fikih yang akan mengukuhkan Tuhan. Doktrin tersebut menjadi “korpus tertutup” yang tidak bisa diotak-atik dan seluruh yang bertentangan dengan doktrin tersebut dianggap *bid’ah*, tidak sesuai dengan ajaran Tuhan.<sup>33</sup>

Para ulama fikih klasik masih menjadi pemegang otoritas tunggal dalam Islam. Aturan-aturan hukum yang disusun oleh imam-imam mazhab klasik kini masih mendominasi. Mereka (*fuqahā’*) mulai melakukan usaha-usaha untuk melakukan pemecahan-pemecahan (di bidang hukum)<sup>34</sup> berdasarkan *adillah* (dalil-dalil) al-Qur’an dan hadis dan kemudian berbentuk Ijma’ dan Qiyas yang selalu berkuat pada metodologi ini tanpa mempertimbangkan aspek-aspek sosial yang muncul kemudian. Selanjutnya, masalah yang perlu diperhatikan adalah al-Qur’an dan amal perbuatan Nabi merupakan sebuah kerangka yang lengkap untuk menjamin enersi kreatif yang maksimal dari umat manusia, dan untuk menjaga agar kreativitas ummat manusia ini tetap berada pada saluran moral yang benar.<sup>35</sup>

Fikih adalah salah satu bentuk ortodoksi ajaran agama tersebut, dalam disiplin keilmuan Islam, sebagian kalangan muslim memandang fikih sebagai produk hukum yang final dan baku tanpa mempertimbangkan aspek epistemologisnya. Oleh karena itu, memperlakukan fikih sebagai kehendak

---

<sup>33</sup> Nurcholis Madjid dkk, *Fikih Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004), 133.

<sup>34</sup> Subhi Mahmashani, *Penyesuaian Fikih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern*, dalam, Mun’im A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 175. Lihat juga dalam Zuhairi Misrawi dkk, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 280.

<sup>35</sup> Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Alih Bahasa: Anas Muhyidin, (Bandung: Pustaka, cet. Ke-3, 1995), 149.

mutlak Tuhan merupakan sikap otoriter dan sewenang-wenang.<sup>36</sup> Hal ini yang sesungguhnya menjadi cikal bakal lahirnya fikih yang berorientasi kekuasaan, atau fikih yang tidak menyisakan bagi pemberdayaan *civil society*. Oleh karena itu, langkah untuk memperkaya fikih sebagai diskursus fikih *civil society* merupakan suatu langkah penting untuk memberdayakan fikih sebagai alat transformasi sosial.<sup>37</sup>

Berdasarkan hal di atas maka “otoritas teks”, dalam ilmu fikih dan ushul fikih sebagaimana ilmu nahwu, ilmu kalam, dan ilmu *balāghah*, merupakan bidang ilmu yang berlandaskan pada nalar *bayānī*, yang menjadikan teks sebagai sumber untuk mendapatkan pengetahuan “otoritas teks”. Teks yang menjadi sumber utama dalam ilmu ushul fikih tersebut adalah teks al-Qur’an dan as-Sunnah.<sup>38</sup> Oleh karena itu, pemegang otoritas dalam hukum Islam adalah al-Qur’an dan sunnah.<sup>39</sup> Kedua sumber ini adalah yang paling “otoritatif” dalam pembentukan hukum Islam paling awal.

---

<sup>36</sup> Khaled M. Abou El-Fadl *Melawan “Tentara Tuhan” Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, Alih Bahasa: Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2003), 25-34.

<sup>37</sup> Zuhairi Misrawi dkk, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 281.

<sup>38</sup> Agus Moh. Najib, “Dalālah an-Naş: Upaya Memperluas maksud Syari' melalui pendekatan bahasa” dalam Ainurrofiq. (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2002), 96.

<sup>39</sup> Dalam kajian ilmu *uṣūl fikih* ada istilah *dalālah an-Naş*, yaitu teks wahyu merupakan petunjuk secara tekstual yang membahas relasi antara lafaz dan makna, dan juga ada istilah *dalāh ma'qūl an-Naş* yaitu petunjuk yang ada di balik teks yang membahas relasi antara *an-aṣl* (sumber asal dari teks) dan *al-far'* (cabang atau yang tidak tertulis dalam teks) yang berdasarkan adanya kesamaan *ma'qūl an-Naş (illat)*. Baca, Agus Moh. Najib, “Dalālah an-Naş: Upaya Memperluas maksud Syari' melalui pendekatan bahasa”, dalam Ainurrofiq. (ed.), *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fikih Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2002), 99-22.



Saking besarnya otoritas teks, maka Islam mendefinisikan dirinya dengan merujuk kepada sebuah kitab. Artinya, Islam mendefinisikan diri dengan merujuk pada suatu teks. Seperti halnya umat Kristiani dan Yahudi, dalam diskursus-diskursus keislaman kaum muslim juga digambarkan sebagai *Ahlul-kitab*. Oleh karena itu, kerangka rujukan paling mendasar dalam Islam adalah teks. Teks itu dengan sendirinya memiliki tingkat otoritas dan reliabilitas yang jelas. Karena itulah, peradaban Islam ditandai dengan produksi literer yang bersifat massif, terutama di bidang Syari'ah.

Ada banyak faktor yang turut mendukung proses produksi ini. Tetapi sudah pasti bahwa teks memainkan peranan yang sangat penting dalam penyusunan kerangka dasar referensi keagamaan dan otoritas hukum dalam Islam.<sup>40</sup>

Trilogi epistemik ini penulis jadikan pendekatan dalam menganalisis struktur pemikiran fikih AR. Fakhruddin

## B. Metode Istinbat Hukum Islam

Membongkar nalar (*episteme*) klasik yang masih tertanam kuat dalam kesadaran dan keyakinan umat Islam, khususnya yang terkait dengan pemahaman tentang al-Qur'an, Sunnah, Hadis, Fikih, dll, merupakan tugas penting yang semestinya dilakukan oleh para cendekiawan dan intelektual muslim pada masa sekarang. Sebab, nalar klasik dengan segala kebesarannya bukanlah produk pemikiran yang suci yang harus diterapkan dalam segala ruang dan waktu.

---

<sup>40</sup> Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, Alih Bahasa: Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2003), 54.

Istilah metodologi merupakan terjemahan dari bahasa Inggris *methodology*, yang dasarnya berasal dari bahasa Latin *methodus* dan *logia*. Kemudian kedua kata ini diserap oleh bahasa Yunani menjadi *methodos* (dirangkai dari kata *meta* dan *hodos*) yang berarti cara atau jalan, dan *logos* yang berarti akal atau rasio.<sup>41</sup> Dalam bahasa Arab metodologi sering diterjemahkan dengan *manhaj* atau *minhaj*, sedangkan dalam bahasa Indonesia metodologi diartikan dengan ilmu atau uraian tentang metode.<sup>42</sup>

Dengan demikian metodologi merupakan wacana tentang melakukan sesuatu sebagai pembahasan konsep teoritis berbagai metode yang terkait dalam suatu sistem pengetahuan yang merujuk pada arti proses, prinsip dan prosedur yang diikuti dalam mendekati persoalan dan menemukan jawabannya.<sup>43</sup>

Sedangkan *istinbāt* dilihat dari sudut etimologi berasal dari kata *nabtun* atau *nubūt* dengan kata kerja *nabata*, *yanbutu* yang berarti "air yang mula-mula keluar dari sumur yang digali". Kata kerja tersebut, kemudian dijadikan bentuk transitif, sehingga menjadi *anbata* dan *istinbata*, yang berarti mengeluarkan air dari sumur (sumber tempat air tersembunyi). Jadi, kata *istinbāt* pada asalnya berarti mengeluarkan air dari sumber tempat persembunyiannya, kata tersebut

---

<sup>41</sup> Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. ke-2, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), 41.

<sup>42</sup> Sedangkan *metode* sering diartikan sebagai cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan kerja suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang telah ditentukan. Lihat, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 581.

<sup>43</sup> Ghufron A. Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, cet. ke-2, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), 2.

dipakai sebagai istilah fikih yang berarti mengeluarkan hukum dari sumbernya.<sup>44</sup>

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad bin 'Ali al-Fayyuni, mendefinisikan *istinbāt* sebagai upaya menarik hukum dari al-Qur'an dan Sunnah dengan jalan *ijtihād*.<sup>45</sup> Dalam hal ini Muhammad Fawzi Faydh membedakan *ijtihād* menjadi dua yaitu, *ijtihād mutlak* dan *ijtihād juz'iy* (parsial). *Ijtihad mutlak* adalah *ijtihād* yang dilakukan oleh ulama yang telah berhasil menyusun metode *istinbāt* hukum serta kaidah-kaidahnya; sedangkan *ijtihād juz'iy* adalah *ijtihād* yang dilakukan oleh ulama yang tidak menyusun metode *istinbāt* hukum sendiri, ia mengikuti metode *istinbāt* hukum yang telah disusun oleh ulama sebelumnya.<sup>46</sup>

Sedangkan hukum Islam dapat dipahami sebagai hukum yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah Nabi melalui proses penalaran atau *ijtihād*. Ia diyakini sebagai hukum yang mencakup seluruh aspek kehidupan manusia dan bersifat universal, yang memuat petunjuk-petunjuk global dan menggunakan *ijtihād* sebagai fungsi pengembangannya memungkinkan hukum Islam memiliki sifat elastis dan akomodatif.<sup>47</sup>

Bila artian tentang hukum Islam dihubungkan dengan pengertian fikih, maka yang dimaksud dengan hukum Islam adalah fikih itu sendiri. Dalam kajiannya mencakup dua bidang pokok yang masing-masing memiliki cakupan

---

<sup>44</sup> Ar-Ragib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradāt Al-Fāz Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1392 H/1992 M), 502.

<sup>45</sup> Satria Effendi, *Ushul Fikih*, cet. ke-1, (Jakarta: Kencana, 2005), 177.

<sup>46</sup> Jaih Mubarak, *Metodolog Ijtihad Hukum Islam*, cet. ke-1, (Yogyakarta: UII Press, 2002), 9.

<sup>47</sup> Ghufon A. Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, 1.

yang luas, yaitu:<sup>48</sup> *Pertama*, kajian tentang perangkat peraturan terinci yang bersifat amaliah dan harus diikuti umat Islam dalam kehidupan beragama. Inilah yang secara sederhana disebut dengan fikih dalam artian secara khusus. *Kedua*, kajian tentang ketentuan serta cara dan usaha yang sistematis dalam menghasilkan perangkat peraturan terinci yang disebut *uṣūl fikih* atau dalam arti lain disebut sebagai sistem metodologi fikih.

Walaupun begitu, hukum Islam tidaklah berdiri sendiri. Hukum Islam tegak di atas landasan teologis yang sangat dalam sebagaimana diakui oleh para ahli fikih dan *uṣūl fikih*. Berdasarkan pemaparan di atas sesungguhnya metodologi *istinbāṭ* hukum Islam merupakan inti dari *uṣūl fikih* yaitu, proses menemukan hukum melalui jalan *ijtihād* yang dipakai untuk meng-*istinbāṭ*-kan hukum dari al-Qur'an dan Sunnah.

### 1. Sumber Hukum Islam

Dalil-dalil atau sumber hukum Islam menurut jumhur ulama ada empat, yakni al-Quran, Sunnah, Ijma' dan Qiyās (*al-adillah al-arba'ah*). Tetapi dari keempat sumber itu, yang menjadi sumber pokok hanyalah al-Quran dan Sunnah, sebagaimana hadis Nabi:

حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تَرَكَتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ<sup>49</sup>

Sumber *Pertama*, al-Quran,<sup>50</sup> diterima secara mutlak sebagai sumber utama dan pertama. Pembahasan teknis hukum yang berkaitan dengan

<sup>48</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih; Jilid I*, cet. ke-1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 5.

<sup>49</sup> Malik ibn Anas, *Al-Muwatta*, bab al-nahyu an al-qauli bi al-qadr, nomer hadis 3338.

sumber yang pertama ini diantaranya: tentang ketentuan hukum yang definitif (*qaṭ'ī*) dan spekulatif (*zannī*), tentang ketentuan yang bersifat garis besar (*ijmā'ī*) dan yang bersifat terperinci (*tafṣī'ī*), tentang penggantian dan penghapusan ketentuan hukum (*naskh-mansūkh*), tentang rasionalisasi untuk mencari sebab-sebab hukum (*ta'hīl*) dan tentang sebab-sebab turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*).<sup>51</sup>

*Kedua*, Sunnah, yaitu sesuatu yang diperoleh dari Nabi baik berupa ucapan, perbuatan atau penetapan (*qauḥ, fi'h, taqīrī*). Pada sumber yang kedua inilah mulai timbul perbedaan pendapat di antara mazhab, yakni dalam soal metode penelitian dan syarat penerimaannya.<sup>52</sup> Dalam kaitannya dengan hukum-hukum yang ada dalam al-Quran dan Sunnah, memiliki tiga fungsi: (1) sebagai penguat hukum yang telah ditetapkan al-Quran, (2)

---

<sup>50</sup> Banyak pendapat para ulama tentang asal kata al-Quran. Namun diantara kata yang banyak itu yang mendekati dan sesuai dengan pengertian yang dikehendaki al-Quran sendiri adalah masdar dari kata "qara'a", yang berarti "bacaan". Arti ini dipahami dari ayat-ayat QS. al-Qiyāmah (75): 16-18, al-Baqarah (2): 158, al-Hijr (15): 87, al-Ahqāf (46): 29. Fazlur Rahman menerangkan bahwa al-Quran adalah kalam (firman) Allah berupa mukjizat yang diturunkan kepada Nabi dan Rasul terakhir dengan perantara malaikat jibril yang terpercaya, yang tertulis dalam mushaf yang disampaikan kepada kita secara mutawatir, membacanya sebagai ibadah yang dimulai dari surat al-Fātiḥah dan ditutup dengan surat al-Nās. Ada beberapa nama dari al-Quran, diantaranya adalah al-Kitāb, al-Furqān dan al-Zikr. Al-Quran terdiri dari 114 surah, 30 juz, mengenai jumlah ayatnya terdapat beberapa pendapat. Perbedaan pendapat ini bukanlah perbedaan pendapat dalam jumlah kata yang ada dalam al-Quran, tetapi karena perbedaan pendapat dalam meletakkan nomor-nomor ayat. Ayat-ayat tersebut ada yang turun pada periode Nabi Muhammad di Madinah. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Mohammad, cet. ke-4 (Bandung: Pustaka, 2000), 31-36; Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam (Ushul Fikih)*, alih bahasa Noorhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 17; Muchotob Hamzah, *Studi Al-Quran Komprehensif* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), 1-2.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 17-51.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 135-151

sebagai tafsir dan perincian dari hukum-hukum yang bersifat umum dan (3) membentuk hukum baru yang tidak disebutkan dalam al-Quran.<sup>53</sup>

*Ketiga*, Ijma'<sup>54</sup> atau kesepakatan para ulama. Ijma' memiliki andil besar dalam hukum Islam yakni menghindarkan pertimbangan-pertimbangan yang subyektif dalam penetapan hukum.<sup>55</sup> Jadi, ijma' dapat diambil baik dengan cara mengeluarkan atau menyatakan pendapat secara terang-terangan ataupun dengan cara mendinginkan kebenaran fatwa oleh seorang ulama yang mengetahui fatwa ulama lain.

*Kecempat*, Qiyās<sup>56</sup> adalah perluasan nilai syari'at yang terdapat dalam kasus asal (yang ketentuan hukumnya telah ditentukan oleh naṣṣ) kepada kasus baru karena kasus baru ini mempunyai kausa (*'illah*) yang sama dengan kasus asal. Qiyās merupakan deduksi analogis yang melengkapi pemahaman al-Quran dan Sunnah, mencakup berbagai masalah yang banyak muncul dalam masyarakat,<sup>57</sup> ia adalah upaya menemukan hukum bukan untuk mengadakan atau menciptakan hukum. Dengan qiyās dapat diketahui sebab utama yang mendorong suatu ayat diwahyukan, sehingga ayat

---

<sup>53</sup> Syukur, *Pengantar Ilmu Fikih.*, 76-77.

<sup>54</sup> Menurut ahli uṣūl, ijma' adalah kesepakatan dari seluruh *mujtahidīn* sesudah wafatnya Nabi pada suatu masa terhadap hukum. Ada lagi yang mengartikannya dengan suatu permufakatan atau kesatuan pendapat para mujtahid dalam segala zaman mengenai suatu ketentuan hukum syari'at. Baca ash-Shiddiqy, *Pengantar Hukum.*, 202.

<sup>55</sup> Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam.*, ix.

<sup>56</sup> Qiyās bermakna perbandingan dalam rangka memberi kesan kesamaan atau kemiripan antara dua hal yang salah satunya dijadikan kriteria untuk mengukur yang lain. Lihat Kamali, *Prinsip.*, 25.

<sup>57</sup> L. Doi, *Syari'ah.*, 10-11.

tersebut dapat diperluas ke dalam kasus-kasus yang memiliki sifat yang sama.<sup>58</sup>

Muhammad Muslehuddin memberikan ulasan yang cukup jelas tentang arti dan kedudukan dari dua sumber yang terakhir di atas. Menurutnya, qiyās berasal dari usaha penafsiran dan penerapan hukum yang dikembangkan oleh para sahabat Nabi dengan lebih banyak menggunakan deduksi analogis dibandingkan dengan penalaran yang bisa mengalami perubahan disamping bisa mengalami kesalahan. Jadi, berdasarkan pada apa yang telah dikembangkan para sahabat ini, maka akal berada dibawah analogi (*qiyās*). Dalam kenyataannya, *qiyās* hanyalah derivasi, sifat derivatifnya dibuktikan oleh kenyataan bahwa apapun yang disimpulkan dari nas} s} bukanlah hukum, tetapi harus dibuktikan dengan ijma' untuk memperoleh status hukum. Sedangkan ijma' merupakan kesepakatan ulama sebagai sebuah badan untuk mengesahkan deduksi analogis. Oleh karena itu, *qiyās* dan ijma' tunduk kepada sumber-sumber asli, sehingga hukum yang dihasilkan keduanya dapat terhindar dari penyimpangan akibat penalaran yang salah.

Selain keempat sumber di atas, perkembangan hukum Islam telah menghasilkan beberapa sumber lain yang melengkapi empat sumber tersebut, yakni (1) *Istihsān*, yaitu pemindahan hukum dari ketentuan umum kepada pengecualian karena adanya alasan yang lebih kuat menurut

---

<sup>58</sup> Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam.*, ix.

pendapat mujtahid.<sup>59</sup> Dengan begitu, *istihsān* juga turut membantu dalam memberikan kelenturan dan adaptabilitas hukum Islam. (2) *Maṣlaḥah mursalah* adalah suatu kemaslahatan yang tidak ditetapkan hukumnya oleh syara' dan tidak pula ada dalil yang melarang atau mewajibkan mencapainya.<sup>60</sup> Sumber ini merupakan teori yang terikat pada konsep bahwa syari'at ditujukan untuk kepentingan masyarakat dan berfungsi untuk memberikan kemanfaatan serta mencegah kemudlaratan.<sup>61</sup> (3) *Istiṣḥāb*, adalah menjadikan hukum yang telah ditetapkan terdahulu tetap berlaku sampai ada dalil yang merubah keadaannya.<sup>62</sup> (4) 'Urf (adat atau kebiasaan). Adat adalah segala sesuatu yang dibiasakan oleh rakyat umum atau golongan yang berhubungan dengan misalnya soal-soal muamalat, akhlak, cara berpakaian, cara hidup bersama ataupun hanya sekedar kesenangan saja.<sup>63</sup> Dan (5) Pendapat para sahabat yang tidak berasal dari Nabi dan *syar'u man qablanā*.<sup>64</sup>

Dari seluruh uraian yang telah dikemukakan di atas, terbukti bahwa sesungguhnya hukum Islam bukanlah suatu aturan yang sama sekali kaku.

---

<sup>59</sup> Syukur, *Pengantar.*, 112-113.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>61</sup> Para fuqaha di kalangan mazhab Hanafiyah menganggap doktrin ini terlalu kabur untuk digunakan dalam membuat kesimpulan hukum. Lihat Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam.*, 127.

<sup>62</sup> Syukur, *Pengantar Ilmu Fikih.*, 116; Menurut Muslehuddin, *istiṣḥāb* lebih merupakan prinsip pembuktian ketimbang sebagai sumber hukum karena ia dapat dijadikan sebagai cara untuk mencapai suatu analogi yang logis (*ta'wīl*). Lihat Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam.*, 118-119.

<sup>63</sup> Syukur, *Pengantar Ilmu Fikih.*, 118.

<sup>64</sup> Mazhab sahabat misalnya, kesepakatan sahabat Nabi tentang bagian harta warisan untuk beberapa orang nenek perempuan. Sedangkan *syar'u man qablanā* adalah hukum yang di syari'atkan kepada umat yang telah lampau dan mendapat pengakuan dari syari'at Islam seperti kewajiban berpuasa. Keberadaan dua sumber ini melahirkan banyak perselisihan pendapat. Selengkapnya baca pada *Ibid.*, 122-123.



Ia memiliki tujuan yang seluruhnya berkaitan kehidupan manusia, kekakuan yang ada di dalamnya adalah disebabkan oleh tujuannya yang tidak terbatas pada lapangan material, pada orientasi yang immaterial inilah Tuhan terlibat. Maka kemudian terdapat pembatasan-pembatasan (*hudūdullāh*) yang lebih mengutamakan kesejahteraan dan publik dari pada kebebasan dan individualisme.

Hukum Islam juga memberikan alternatif yang memberikan kebebasan pada manusia untuk melakukan sesuatu yang memungkinkan dikurangnya atau bahkan tidak berlakunya beberapa bentuk hukuman berat sebagaimana telah dijelaskan di atas. Di samping itu, dua sumber pokok hukum Islam bukanlah sesuatu yang normatif an sich dan tertutup bagi penafsiran maupun pengembangan. Terbukti bahwa dalam sejarah hukum Islam, telah terjadi pengembangan batang tubuh hukum Islam yang terdapat dalam dua sumber pokok tersebut, menjadi sejumlah sumber yang melengkapi keduanya sebagaimana telah diuraikan di atas. Beberapa hal inilah yang sering diabaikan oleh para orientalis.

## **2. Prinsip Dasar dalam Penetapan Hukum Islam**

Upaya untuk mencari ketetapan hukum dari kasus dan perkara baru yang belum ditentukan dalam syari'at semakin banyak dilakukan setelah wafatnya Nabi. Usaha ini sering disebut ijtihad, yakni meluangkan kesempatan dan mencurahkan kesungguhan dalam usaha mengetahui

ketentuan-ketentuan hukum dari dalil syari'at.<sup>65</sup> Secara teknis, ijtihad adalah usaha untuk menemukan hukum dari sumbernya melalui interpretasi atas naṣṣ dengan metode penyimpulan yang bersifat analogis. Jadi, ijtihad bukanlah usaha untuk membuat hukum sebagaimana yang kita kenal dalam hukum modern.<sup>66</sup> Dalam perkembangan selanjutnya, metode penetapan hukum ini terbagi ke dalam dua aliran, yakni *ahl al-ḥadīṣ* dan *ahl al-ra'yī*.<sup>67</sup> Adapun metode yang diikuti oleh kebanyakan fuqaha di dalam ijtihad dan istidlāl adalah metode analisis untuk hal-hal yang bersangkutan dengan naṣṣ dan metode induktif untuk hal-hal yang tidak ada naṣṣnya.<sup>68</sup>

Disiplin ilmu yang mewadahi kerangka teknis dari ijtihad ini biasa disebut dengan *uṣūl al-fikih*, yaitu ilmu yang membahas dalil-dalil hukum dan cara pengambilan ketentuan hukum dari dalil-dalil hukum tersebut. Pokok persoalan dalam ilmu setidaknya ada dua, (1) ketentuan-ketentuan hukum (pokok-pokok perundangan hukum Islam) dan (2) dalil-dalil hukum dari sumber hukum Islam yang empat (*al-adillah al-arba'ah*).

---

<sup>65</sup> Ijtihad yang dilakukan dengan perseorangan disebut ijtihad *farḍi*, misalnya ijtihad Abu Bakar dan Umar dalam menentukan jumlah-jumlah bagian kepada Muhājirīn dan Anṣār. Sedangkan ijtihad yang dilakukan melalui kesepakatan beberapa orang mujtahid disebut dengan ijtihad *jam'ī*, seperti kesepakatan para sahabat untuk mengangkat Abu Bakar sebagai khalifah. Baca ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum...*, 176-178.

<sup>66</sup> Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam...*, 97.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 48. Keduanya merupakan pola *istinbat*. Tetapi pada kenyataannya, *ahl al-ra'yī* tidaklah sama sekali mengabaikan hadis dan sebaliknya *ahl al-ḥadīṣ* juga tidak sama sekali meninggalkan rasio. Kedua pola ini memunculkan metode-metode yang berbeda dalam *istinbat*. Golongan *ahl al-ra'yī* dipelopori oleh Abu Hanifah di Irak, sedangkan *ahl al-ḥadīṣ* oleh Imam Malik di Madinah (Hijaz). Tentang dua aliran ini, baca Ali Yafie, "Sistem Pengambilan Hukum oleh Aimmah al-Mazāhib", dalam Mukhtar Gandaatmaja (peny.), *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, cet. ke-2 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), 13-20.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 49.

Dalam ilmu *uṣūl al-fikih*, secara umum disebutkan bahwa hukum syari'at mengharuskan adanya: *Pertama*, hakim yang menghukumi, tentunya ia adalah syari' semata. *Kedua*, *maḥkūm fih*, yaitu perbuatan yang ada hubungannya dengan hukum. *Ketiga*, *maḥkūm 'alaih*, yakni orang mukallaf yang mempunyai kewajiban hukum yang tidak terhalang dengan sebab-sebab dan cacat-cacat yang mengakibatkan hilangnya kemampuan bertanggungjawab. Selain itu, ditetapkan juga bahwa hukum syari'at terbagi ke dalam dua macam, yakni *pertama*, *talkīfī*, adalah ketentuan hukum yang pada dasarnya berbentuk keharusan, larangan dan kewenangan memilih. Segala perbuatan jika dilihat dari sudut ini terbagi atas ketentuan: wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram. *Kedua*, *waḍ'ī*, yaitu ketentuan hukum yang berkenaan dengan perbuatan sebagai sebab atau syarat ataupun sebagai pencegah ditetapkannya hukum *talkīfī*.<sup>69</sup> Selain itu, disebutkan pula bahwa farḍu 'ain adalah kewajiban yang dibebankan kepada setiap pribadi, sedangkan tiap suruhan Tuhan dalam kebudayaan bersifat farḍu kifayah, yakni kewajiban yang dibebankan kepada masyarakat.<sup>70</sup> Orientasi ketentuan hukum Islam menurut ilmu ini dapat dibedakan menjadi dua, (1) *ḍanīri*, yaitu ketentuan-ketentuan hukum yang dapat memelihara dan menjaga

---

<sup>69</sup> *Khiṭāb waḍ'ī* merupakan ketentuan syar'ī tentang perbuatan mukallaf yang mempengaruhi hukum *talkīfī*. *Khiṭāb* ini menjadi pertanda ada atau tidaknya hukum *talkīfī*. Secara keseluruhan, hukum *waḍ'ī* dibagi menjadi tiga macam, (1) *sabab* adalah sesuatu yang nampak dan jelas yang dijadikan oleh *syar'ī* sebagai penentu adanya hukum, seperti masuknya waktu shalat menjadi sebab adanya kewajiban menjalankan shalat, (2) *syarat* yaitu terwujud atau tidaknya suatu hukum *talkīfī* ditentukan perwujudan sesuatu, misalnya disebut mencuri apabila sudah sampai satu *niṣāb*, dan (3) *Manī'* yaitu suatu keadaan atau perbuatan hukum yang dapat menghalangi berlakunya ketentuan hukum *talkīfī*, seperti membunuh menjadi penghalang bagi seseorang untuk mewarisi harta si mayit. Rosyada, *Hukum.*, 14-29.

<sup>70</sup> Sidi Gazalba, *Masyarakat Islam, Pengantar Sosiologi dan Sosiografi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 178.

kepentingan hidup manusia (kemashlahatan agama, jiwa, akal, harta dan keturunan), dan (2) *hajjī*, yaitu ketentuan yang memberi peluang bagi mukallaf untuk memperoleh kemudahan dalam keadaan mereka sukar untuk mewujudkan ketentuan-ketentuan *darūri* dan *tahsīnī*, yakni berbagai ketentuan yang menuntut mukallaf untuk memperoleh kemudahan dalam keadaan mereka sukar untuk menjalankan ketentuan *darūri* dengan jalan yang paling baik.<sup>71</sup>

Dalam garis besarnya, prinsip-prinsip dasar penetapan hukum Islam adalah (1) pada maṣlaḥah yang berhubungan dengan ketaatan beragama dan ibadah, pemikiran tidak berlaku. Adapun dalam urusan muamalat, dimungkinkan bagi akal untuk memainkan perannya karena Allah hanya menetapkan ketentuan-ketentuan dasar yang sifatnya umum.<sup>72</sup> (2) Dasar syari'at dalam hal muamalat yaitu ketentuan bahwa yang menjadi dasar kewenangan adalah kemanfaatan, sedangkan yang menjadi dasar larangan adalah kemelaratan dan kerusakan. Syari'at didasarkan pada hikmah dan kemashlahatan manusia dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi.<sup>73</sup> Jadi, keseluruhan syari'at merupakan keadilan, rahmah dan hikmah. (3) Tidak memberatkan tapi mudah dilaksanakan serta tidak merepotkan. Dalam hukum Islam berlaku prinsip-prinsip penghapusan hukuman *ḥudūd* apabila

<sup>71</sup> Rosyada, *Hukum...*, 29.

<sup>72</sup> Dalam urusan ibadah terdapat kaidah :

الأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر

Sedangkan dalam urusan muamalat :

الأصل بالعقود والمعاملات الصلحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحرير

Untuk lebih jelasnya, lihat ash-Shiddiqy, *Pengantar II.*, 91.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 213-214.

ada ketidakjelasan bukti (*syubhāt*) sebagai tanda peringanan (*rukhsah*), juga ketentuan-ketentuan peringanan lainnya seperti keringanan untuk orang lanjut usia dan wanita hamil dalam hal puasa, atau jama' dan qasar bagi mereka yang sedang bepergian. Selain itu, hukum Islam juga memberikan ketentuan darurat yang membolehkan dilanggarnya larangan.<sup>74</sup> (4) Berangsur-angsur dalam penentuan hukum, seperti larangan khamr dan judi yang mula-mula disindir dalam surat al-Baqarah (2) : 219 dan kemudian ditetapkan larangannya pada surat al-Maidah (5) : 90-91.<sup>75</sup> (5) Sejalan dengan kebaikan orang banyak.<sup>76</sup> Contoh dari prinsip ini misalnya ketika khalifah Umar tidak memberlakukan hukuman potong tangan bagi pencuri karena masa paceklik, padahal ketentuan hukuman ini telah jelas dan nyata dalam syari'at.<sup>77</sup> Dan terakhir (6) dasar persamaan dan keadilan. Bagi syari'at Islam semua orang dipandang sama dengan tidak ada kelebihan seseorang di atas orang lain karena keturunan, pangkat atau kekayaan.<sup>78</sup> Prinsip ini bisa kita lihat pada, misalnya ketika Umar melaksanakan hukuman rajam dengan tangannya sendiri atas perbuatan zina yang dilakukan oleh anak kandungnya yang bernama Abu Sahmah.<sup>79</sup>

Dari seluruh penjelasan yang telah dipaparkan di atas, terbukti bahwa penetapan hukum Islam pada prinsipnya memperhatikan kondisi dan

---

<sup>74</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar*., 27-29.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>77</sup> Baca ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum II...*, 279.

<sup>78</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar...*, 34-35. Prinsip ini terdapat juga dalam al-Quran, lihat surat al-Māidah (5): 8 dan an-Nisā (4): 135.

<sup>79</sup> A. Mudjab Mahalli, *Biografi Sahabat Nabi SAW* (Yogyakarta: BPFE, 1984), 108-112.

kepentingan manusia, daya paksanya yang kaku dapat begitu saja hilang manakala kondisi yang dimiliki manusia tidak memungkinkan diberlakukannya syari'at. Ia juga dapat berubah sesuai dengan manfaat dan masalah yang menjadi kebaikan bagi orang banyak.

### C. Kaidah Kaidah Fikih

Sub bab ini penulis hadirkan berdasarkan dugaan kuat penulis terhadap bangunan pemikiran fikih AR.Fakhruddin bersandar pada kaidah hukum fikih (kaidah-kaidah fikih) khususnya *al-qawā'id al-khamsah*. Tidak jarang dari keputusan hukum AR.Fakhruddin merujuk kaidah-kaidah ini, sehingga elaborasi tema ini menjadi penting sebagai landasan teoritis untuk melihat struktur yuridis pemikiran AR.Fakhruddin.

Kaidah hukum Islam yang dimaksud dalam sub bab ini merujuk pada kaidah-kaidah fikih khususnya lima kaidah dasar yang hampir semua keputusan yuridis bermuara padanya. Kaidah fikih berbeda dengan ushul fikih ataupun sumber hukum, karena kaidah itu didasarkan pada fikih itu sendiri. Kaidah merupakan turunan, representasi dari aturan-aturan detail fikih tentang berbagai tema.

Ushul fikih berkaitan dengan aturan yurisprudensi, wilayahnya mencakup sumber hukum, tafsir dan metodologi penalaran hukum, makna dan implikasi dari sebuah larangan atau perintah.<sup>80</sup> Ushul fikih juga disebut sebagai filsafat hukum Islam, di dalamnya terdapat seperangkat aturan

---

<sup>80</sup>Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah Pergulatan Mengaktualkan Islam*, terj. Miki Salman (Bandung: Mizan, 2013), 190-191.

logik untuk menghasilkan konklusi hukum. Dalam perkembangannya ushul fikih memunculkan dua aliran besar, golongan mutakallimn dan ushuliyin yang sama-sama melahirkan berbagai teori hukum.

Kaidah hukum fikih atau yang lebih dikenal dengan istilah *al-qawā'i'd al-fikhiyyah* merupakan cerminan pembacaan kolektif fikih. Ada yang menyatakan bahwa kaidah fikih bersifat probabilitas yang bisa berlaku atau pun tidak. Tingkat abstraksi dari kaidah fikih pun bervariasi dari cakupannya. Ada kaidah yang memiliki signifikansi umum sementara lainnya dapat berlaku pada satu bidang fikih seperti, ibadah, muamalah, kontrak, litigasi, proses beracara di pengadilan dan seterusnya.<sup>81</sup>

Kaidah utama yang komprehensif dan luas ditempatkan dalam *kaidah kulliyah al-khamsah*. Kaidah ini berlaku pada seluruh bidang tanpa ada spesifikasi tertentu, dan madzhab-madzhub hukum pada umumnya menyepakatinya. Lima kaidah tersebut adalah

الأمر بمقاصدها

"Segala sesuatu tergantung pada maksud dan tujuannya"

اليقين لا يزال بالشكّ

"Sesuatu yang yakin tidak bisa hilang dengan keraguan"

المشقة تجلب التيسير

"Kesulitan membawa kemudahan"

لا ضرر ولا ضرار

"Tidak boleh membuat sesuatu yang membahayakan"

<sup>81</sup> *Ibid.*,

## العادة محكمة

“Sebuah adat kebiasaan itu bisa dijadikan sandaran hukum”

Lima kaidah di atas merupakan kaidah dasar yang umum dari berbagai keputusan fikih yang dikeluarkan oleh para ahli fikih. Signifikansi dari kaidah fikih ini menjadikan para ulama menghimpun segala persoalan fikih pada satu naungan kaidah fikih. Jika muncul masalah fikih yang dapat berada dalam jangkauan suatu kaidah fikih, maka masalah tersebut menjadi wilayah dari kaidah tersebut. Dengan kaidah fikih yang bersifat umum ini membuka kemungkinan bagi banyak ahli fikih melakukan intinbat hukum dengan lebih mudah.

Salah satu yang mendasari keputusan hukum A.R.Fakhruddin adalah penguasaannya terhadap kaidah-kaidah fikih yang cukup fleksibel sehingga keputusan hukum yang keluar dari fatwa nya terkesan lebih arif meskipun menghadapi kasus di waktu dan tempat yang berbeda serta adat kebiasaan, keadaan yang berlainan. Masalah masalah yang berkaitan dengan problem sosial, ekonomi, politik, budaya dan akan lebih mudah dicari solusinya meski problem-problem terus muncul dan berkembang di tengah masyarakat.

Salah satu contoh satu kaidah dasar di atas didasari oleh hadis ini :

إنما الأعمال بالنيات

Sehingga melahirkan kaidah dasar yang berbunyi :



## الأمور بمقاصدها

Suatu tindakan dinilai dari maksud dan tujuan', artinya segala sesuatu tergantung pada niatnya. Kaidah menjadi rujukan banyak bidang dan menjadi dasar dari setiap perbuatan hukum. Dicontohkan dengan dengan kondisi suci untuk ritual ibadah. Jika seseorang telah mengambil wudlu dan tahu dengan pasti, namun kemudian muncul keraguan soal kontinuitas wudlunya, maka kepastian akan berda di atas keraguan dan wudlu akan dianggap tetap berlaku.

Para yuridis menyatakan bahwa kaidah dasar ini berdasar pada al-Qur'an, Ali Imran : 145

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ  
ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ

*Sesuatu yang bernyawa tidak akan mati melainkan dengan izin Allah, sebagai ketetapan yang Telah ditentukan waktunya. barang siapa menghendaki pahala dunia, niscaya kami berikan kepadanya pahala dunia itu, dan barang siapa menghendaki pahala akhirat, kami berikan (pula) kepadanya pahala akhirat itu, dan kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur.<sup>82</sup>*

### D. Fikih dalam Perkembangan Sosial dan Pembaharuan

#### 1. Fikih dan Perkembangan Sosial

Berkaitan dengan banyak hal, era modern saat ini telah mengantarkan fikih (hukum Islam) pada posisi problematis dan dilematis. Fikih bukan hanya kesulitan menuntaskan berbagai masalah dan isu sosial yang dihadapi tapi juga masih gagap mendefinisikan kediriannya, terutama

<sup>82</sup> Kementrian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya,

dalam konteks merumuskan metode hukum yang *viable* dipergunakan menuntaskan berbagai masalah tersebut. Dalam pandangan Coulson, problem inilah yang merupakan di antara sebab terjadinya “konflik dan ketegangan” antara teori dan praktek dalam sejarah penelitian dan penerapan hukum Islam.<sup>83</sup> Di sisi lain, problem akut ini pula yang sekarang ini telah menstimulasi berbagai upaya pembaruan dalam bidang ini.

Dalam perspektif umum setidaknya ada tiga level yang mesti dilakukan dalam upaya merekonstruksi fikih. *Pertama*, level pembaruan metodologis yaitu perlunya interpretasi terhadap teks-teks fikih klasik secara kontekstual, bukan teks mati; bermazhab secara metodologis (*manhāj*); dan verifikasi ajaran yang pokok (*usūl*) dan cabang (*furūʿ*). Dalam level ini setidaknya dapat ditempuh dua upaya yaitu dekonstruksi (*al-qat'iyah al-ma'rifiyah*) dan rekonstruksi (*al-tawāṣul al-ma'rifi*). *Kedua*, pembaruan level etis yaitu perlunya menghindari upaya formalisasi dan legalisasi fikih, dan lebih meneguhkannya sebagai etika sosial. *Ketiga*, pembaruan level filosofis yaitu mengantarkan fikih sebagai yang selalu terbuka terhadap filsafat ilmu pengetahuan dan teori-teori sosial kontemporer. Kohesivitas dalam ketiga level inilah idealitas pembaruan hukum Islam diharapkan menuai kontinum keberhasilan.

Dalam perspektif ushul fikih, setidaknya terdapat tiga pola metode ijtihad, yaitu *bayani* (linguistik), *ta'lili* (*qiyasi*: kausasi) dan *istislahi*

---

<sup>83</sup> Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), 58-76.

(teleologis).<sup>84</sup> Ketiganya, dengan modifikasi di sana sini, merupakan pola umum yang dipergunakan dalam menemukan dan membentuk peradaban fikih dari masa ke masa. Dengan berbagai pola dan basis epistemik inilah lahir dan tersusun ribuan kitab fikih dengan derivasi cabang yang bermacam-macam di dalamnya.

Pola ijtihad *bayani* adalah upaya penemuan hukum melalui interpretasi kebahasaan. Konsentrasi metode ini lebih berfokus pada sekitar penggalian pengertian makna teks. Usaha ini mengandung kelemahan jika dihadapkan dengan permasalahan yang baru yang hanya bisa diderivasikan dengan makna yang jauh dari teks. Pola implementasi inilah yang berkembang dan dipergunakan oleh para mujtahid hingga abad pertengahan dalam merumuskan berbagai ketentuan hukum. Mereka hanya melakukan reproduksi makna dan belum melakukan produksi makna baru.

Sebagai pengembangan, sebenarnya pada masa kontemporer ini mulai ada upaya *rethinking* metode ini dengan memakai alat bantu filsafat bahasa yang memungkinkan dapat melakukan produksi makna baru. Salah satu pendekatan dimaksud adalah interpretasi produktif yang dikemukakan oleh Gadamer.<sup>85</sup> Interpretasi produktif sebagai model dari hermeneutika memiliki relevansi tersendiri dalam upaya interpretasi terhadap penemuan hukum Islam. Mekanisme interpretasi produktif Gadamer ini dimulai

---

<sup>84</sup> Ijtihad *istihsani* tidak dianggap sebagai pola ijtihad yang berdiri sendiri dengan alasan beberapa bagian aplikasinya masuk bahasan ijtihad *qiyasi* dan sebagian yang lain dalam kategori *istislahi*. Lihat lebih lanjut pada Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fikih*, (Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965), 419.

<sup>85</sup> Lihat lebih lanjut pada Hans George Gadamer, *Truth and Method*, (New York: The Seabury Press, 1975).

dengan memandang suatu teks tidak hanya terbatas pada masa lampau (masa teks itu dibuat) tetapi memiliki keterbukaan untuk masa kini dan mendatang untuk ditafsirkan menurut pandangan suatu generasi. Sebagai hal yang bersifat historis, sebuah pemahaman sangat terkait dengan sejarah, yaitu merupakan gabungan dari masa lalu dengan masa sekarang.

Namun, upaya ini sepertinya tidak begitu berkembang. Karena kurangnya spesifikasi analisis sosial dan tiadanya mekanisme operasional yang jelas adalah di antara faktor kurang berkembang dan diminatinya metode ini. Akhirnya, apriori asumsi muncul bahwa pengembangan penafsiran teks dengan memakai tawaran Gadamer ini, bagaimanapun diusahakan, tetap saja akan terjebak dengan hegemoni makna lama dari pada pencapaian makna baru. Dalam konteks sebagai sarana bantu penyelesaian kasus hukum baru, upaya penafsiran ini berimplikasi pada pencapaian status hukum yang tetap *rigid* dan kaku. Karena, upaya maksimal yang dapat dilakukan hanya mampu memodifikasi makna baru teks, membuat metode ini hanya cocok dipakai dalam ranah terbatas.

Sedangkan pola ijtihad ke dua yaitu *ta'lili* (kausasi)<sup>86</sup> berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus nas ke kasus cabang yang memiliki persamaan illat. Dalam epistemologi hukum Islam pola ini teraplikasi melalui qiyas. Dasar rasional aplikasi pola ini adalah adanya keyakinan kuat mujtahid yang melakukan qiyas mengenai adanya suatu

---

<sup>86</sup> Lihat uraian metode ini pada Mahsun Fuad, "Ijtihad Ta'lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif)," *Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.3, No. 1, Januari-Juni 2004, 57-79.

atribut (*wasf*) pada kasus pokok yang menjadi alasan ditetapkannya hukum yang berlaku terhadap kasus tersebut dan atribut yang sama terdapat pada kasus cabang sehingga hukum kasus pokok itu berlaku pada kasus cabang.

Dengan melihat dasar dan pola operasionalnya, terlihat bahwa metode ini sangat gagap jika harus dihadapkan pada penyelesaian berbagai kasus baru yang muncul. Ke-monolitik-an metode ini menguasai hukum segala persoalan aktual kepada nas, dengan cara menempelkan hukum masalah di dalam nas (asal) kepada cabang. Deduktifitas qiyas dengan sendiri menjauhkannya dari nuansa *empirical approach*, alih-alih *equilibrium approach*<sup>87</sup> bagi sebuah metode, yang mengakibatkan produk hukum yang dihasilkan terasa utopis, sui generis, dan “ngawang-ngawang”, tidak menyelesaikan masalah. Karena, ideal sebuah metode penemuan hukum tidak semata berpijak pada nalar bayani (bahasa, teks, nas) akan tetapi perpaduan gerak nalar bayani dan nalar alami (perubahan empirik).

Upaya penemuan metode yang prospektif-futuristik sebenarnya dapat diharapkan pada pola ijtihad *istiṣlāhi* yang lebih memberi ruang kepada kemungkinan analisis sosial. Namun usaha yang dirintis oleh al-Ghazali<sup>88</sup> dan tertata sebagai bidang keilmuan yang mantap dan terstruktur di tangan as-Shatibi<sup>89</sup> ini tidak begitu berkembang, dipakai sebagai piranti ijtihad. Alasan umum realitas ini adalah tiadanya kata mufakat di antara

---

<sup>87</sup> Yang penulis maksud dengan istilah “*equilibrium approach*” adalah pendekatan yang mengkombinasikan secara seimbang (adil) aspek teks dan konteks atau normatif dan historis.

<sup>88</sup> Mengenai konsep masalah al-Ghazali, lihat al-Ghazali, *Al Mustasfa min Ilm al-Usul*, (Beirut Dar al-Fikr, tt), 251.

<sup>89</sup> Mengenai konsep masalah lihat pada asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, (Ttp: Dar al-Fikr, 1341 H).

pemikir akan otentitas dan landasan epistemik pola ini sebagai metode penemuan hukum Islam. Sebagaimana akan terlihat nanti betapa prospek metode ini akhirnya hilang dan baru muncul pada akhir-akhir ini dengan format, struktur dan kemasan yang modern.

Sampai di sini, terasa sekali kesan bahwa studi hukum Islam yang berkembang selama ini adalah semata-mata bersifat normatif dan *sui-generis*. Kesan demikian ini sesungguhnya tidak terlalu berlebihan, karena jika kita cermati dari awal dan mendasar, *usul al-fikih* sendiri –yang nota bene merupakan induk dasar metode penemuan Islam itu sendiri— selalu saja didefinisikan sebagai "القواعد لإستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية" "seperangkat kaidah untuk mengistimbathkan hukum syar'i amali dari dalil-dalilnya yang tafsili".<sup>90</sup>

Istilah yang tidak pernah lepas tertinggal dari semua definisi *usul al-fikih* tersebut adalah kalimat من أدلتها التفصيلية. Ini memberi kesan sekaligus membuktikan bahwa kajian metode hukum Islam memang terfokus dan tidak lebih dari pada analisis teks.<sup>91</sup> Lebih dari itu, definisi di atas juga memberi petunjuk bahwa hukum dalam Islam hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja (*law in book*). Sementara itu, realitas

---

<sup>90</sup> Abu Zahrah misalnya mendefinisikannya sebagai العلم بالقواعد التي ترسم المناهج لإستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية. Lihat Abu Zahroh, *Usul al-Fikih*, ( ttp.: Dar al-Fikr al-‘Araby, tt.), 7. Wahhab Khallaf juga mendefinisikannya sebagai العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها إلى إستفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Ushul al-Fikih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, tt.), 12.

<sup>91</sup> Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa *ushul al-fikih* merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus *metode deduksi hukum* dari sumber-sumber tersebut. M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), 1.

sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat (*living law*) kurang mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik.

Lemahnya analisis sosial empiris (*lack of empiricism*) inilah yang disinyalir oleh banyak pihak menjadi satu kelemahan mendasar dari cara berpikir dan pendekatan dalam metode penemuan hukum Islam selama ini.<sup>92</sup> Dari tiga model metode penemuan hukum Islam yang merupakan jabaran dari ushul fikih klasik di atas, adalah ilustrasi nyata akan semua asumsi sulitnya kajian hukum Islam memberi proporsi yang seimbang bagi telaah empiris. Studi *ushul al-fikih* pada akhirnya masih berputar pada pendekatan doktriner-normatif-deduktif dan tetap saja bersifat *sui-generis*.<sup>93</sup>

Kesulitan ini dari masa ke masa tetap saja merupakan tantangan yang belum terjawab tuntas. Walaupun usaha menjawab tantangan ini telah banyak dilakukan diantaranya melalui tawaran metodologis yang diusulkan oleh para pemikir hukum Islam klasik seperti al-Ghazali dengan metode induksi dan tujuan hukumnya maupun asy-Syatibi dengan induksi tematisnya. Menurut sebagian pengamat, meskipun telah merintis jalan pengembangan analisis empiris, tetapi dalam praktek dan kebanyakan

---

<sup>92</sup> Lihat Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for Methodology and Thought*, 2<sup>nd</sup> Edition, (Herndon, Virginia: IIIT, 1994), 87-92. Idem, *Crisis in the Muslim Mind*, alih bahasa Yusuf Talal Delorenzo, 1<sup>st</sup> Edition, (Herndon, Virginia: IIIT, 1993), 43-45. Lihat juga Akh. Minhaji, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, iv-v.

<sup>93</sup> Bandingkan dengan Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fikih", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, 16-17.

tulisan mereka masih terpusat pada analisis normative-tekstual.<sup>94</sup> Demikian juga upaya pembaruan pemikiran kontemporer, sebagaimana dilakukan oleh Fazlur Rahman sampai Muhammad Sahrur, masih belum memberikan ketegasan untuk menjawab pertanyaan sekaligus persoalan di atas<sup>95</sup>. Artinya, meskipun telah demikian jauh diupayakan perluasan (makna) teks melalui berbagai cara, kecenderungan mendasar tekstualitas sekaligus kurangnya analisis empiris metode penemuan hukum Islam masih belum terselesaikan. Paling tidak secara metodologis hukum Islam, dengan demikian, masih menyisakan ruang kosong (jarak) antara dirinya dengan realitas di sekelilingnya.

Tekstualitas metode penemuan hukum Islam tersebut di atas tentu saja bukan suatu kebetulan. Sebaliknya, ia merupakan karakteristik yang lahir dari satu sistem paradigma, epistemologi dan orientasi kajian tertentu. Penjabarannya bisa dilacak lebih jauh dengan adanya fakta bahwa sebagian besar umat Islam masih menganut subjektifisme teistik<sup>96</sup> yang berimplikasi pada satu keyakinan bahwa hukum hanya dapat dikenali melalui wahyu Ilahi yang dibakukan dalam kata-kata yang dilaporkan Nabi berupa al-Qur'an dan as-Sunnah. Contoh dari keyakinan inilah yang tampaknya telah

---

<sup>94</sup> Syamsul Anwar, "Teori Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam", dalam M. Amin Abdullah *et. al.*, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), 198.

<sup>95</sup> Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul al-Fikih*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 245, dan 253.

<sup>96</sup> Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam Probabilitas dan Kepastian", dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fikih Indonesia*, (Yogyakarta: FSHI Fak. Syari'ah, 1994), 74.



ikut menggiring fokus wacana hukum Islam pada analisis teks-teks suci tersebut.

Disadari bahwa kecenderungan tekstualitas yang berlebihan dalam metode penemuan hukum seperti ini pada gilirannya telah memunculkan kesulitan dan ketidak-cakapan hukum Islam itu sendiri dalam merespon dan menyambut gelombang perubahan sosial. Karakteristik kajian fikih klasik yang *law in book oriented* dan kurang memperhatikan *law in action* sebagai akibat dari kecenderungan tekstualitas metodologinya tidak kecil kemungkinan akan selalu tertinggal di belakang sejarah; sampai batas tertentu bahkan mungkin ditinggalkan karena tidak relevan lagi dengan situasi aktual umatnya.<sup>97</sup>

Dalam pandangan Louay Safi, sangat terbatasnya metode-metode klasik untuk diterapkan dalam menghadapi realitas modern inilah, sesungguhnya, kesulitan yang dihadapi pemikir muslim saat ini.<sup>98</sup> Ketidak-

cakapan metode tradisional juga terungkap dalam dua kecenderungan

---

<sup>97</sup> Dalam konteks yang lebih luas, Syamsul Anwar mencatat ada lima (5) karakteristik studi fikih yang dominan, yaitu (1) pemusatan studi hukum Islam sebagai *law in book*, tidak mencakup *law in action*, (2) pencabangan materi yang rumit tanpa memperhatikan relevansi dengan permasalahan yang berkembang (3) sifat polemik-apologetik, (4) *inward looking* dan (5) atomistik. Secara epistemik kajian fikih juga ditandai oleh karakteristik (1) kurang memisahkan mitos dan sejarah, (2) univokalisasi makna dan (3) nalar transhistoris. Syamsul Anwar, "Paradigma Fikih Kontemporer: Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam Pada Program S3 PPS IAIN Ar-Raniry Banda Aceh", *Makalah Lokakarya Program Doktor Fikih Kontemporer pada Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Darussalam, Banda Aceh*, tanggal 28 Agustus, 2002, 8-9. Karakteristik lebih sederhana diberikan oleh Hasyim Kamali, yaitu: (1) tidak mendukung efektifitas dan efisiensi administrative, karena ditulis mengikuti *style* abad pertengahan serta tidak mempunyai klasifikasi yang rapi, (2) *concern* kajiannya tidak lagi relevan dengan isu dan kondisi aktual umat Islam, dan (3) adanya tendensi *scholastic isolation* yang melahirkan fanatisme madzhab dengan menutup diri untuk respek pada kontribusi pemikiran lain. M. Hasyim Kamali, "Fikih and Adaptation to Sosial Reality" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXVI, No. 1, Januari, 1996, 78-79.

<sup>98</sup> Louay Safi, *The Foundation of Knowledge...*, 12.

yang saling berlawanan secara diametral, yaitu pembatasan lapangan ijtihad ke dalam penalaran legalistik dan adanya kecenderungan menghilangkan seluruh kriteria dan standar rasional dengan menggunakan metodologi yang murni intuitif dan esoteris.<sup>99</sup> Aspek lain dari keterbatasan tersebut adalah ketika studi fenomena sosial mengharuskan pendekatan holistik yang dengan cara demikian relasi-relasi sosial disistematisasikan menurut aturan-aturan universal, justru metode klasik bersifat atomistik yang pada dasarnya disandarkan pada penalaran analogis.<sup>100</sup>

Keterbatasan metode klasik tersebut pada akhirnya membawa kajian keislaman pada satu krisis metodologis yang melanda hampir seluruh wilayah kajian Islam termasuk di bidang hukum. Pada situasi seperti inilah kemunculan satu tawaran alternatif yang bisa menutupi kekurangan metode sebelumnya menjadi sangat diharapkan. Khususnya di dalam hukum Islam, adanya upaya metodologi baru diharapkan bisa memberi jalan yang lebih memungkinkan untuk menjembatani problem tekstualitas tersebut di atas ke arah kontekstualisasi metode penemuan hukum Islam.

## 2. Fikih dan Nalar Pembaharuan

Para ulama fikih klasik nampaknya masih menjadi pemegang otoritas tunggal dalam Islam. Aturan-aturan hukum yang disusun oleh imam-imam mazhab klasik kini masih mendominasi. Mereka (*fuqahā*) mulai melakukan usaha-usaha untuk melakukan pemecahan-pemecahan (di

---

<sup>99</sup> *Ibid.* Lihat juga Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Islamization of Knowledge General Principles and Work Plan*, (Herndon, Virginia: IIIT, 1989), 24-26. Idem, *Towards an Islamic Theory of International Relation...*, 62.

<sup>100</sup> Louay Safi, *The Foundation of Knowledge...*, 13.

bidang hukum)<sup>101</sup> berdasarkan *adillah* (dalil-dalil) al-Qur'an dan hadis dan kemudian berbentuk Ijma' dan Qiyas yang selalu berkuat pada metodologi ini tanpa mempertimbangkan aspek-aspek sosial yang muncul kemudian. Selanjutnya, masalah yang perlu diperhatikan adalah al-Qur'an dan amal perbuatan Nabi merupakan sebuah kerangka yang lengkap untuk menjamin enersi kreatif yang maksimal dari umat manusia, dan untuk menjaga agar kreativitas ummat manusia ini tetap berada pada saluran moral yang benar.<sup>102</sup>

Fikih adalah salah satu bentuk ortodoksi ajaran agama tersebut, dalam disiplin keilmuan Islam, sebagian kalangan muslim memandang fikih sebagai produk hukum yang final dan baku tanpa mempertimbangkan aspek epistemologisnya. Oleh karena itu, memperlakukan fikih sebagai kehendak mutlak Tuhan merupakan sikap otoriter dan sewenang-wenang.<sup>103</sup> Hal ini yang sesungguhnya menjadi cikal bakal lahirnya fikih yang berorientasi kekuasaan, atau fikih yang tidak menyisakan bagi pemberdayaan *civil society*. Oleh karena itu, langkah untuk memperkaya fikih sebagai diskursus

---

<sup>101</sup> Subhi Mahmashani, *Penyesuaian Fikih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern*, dalam, Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 175. Lihat juga dalam Zuhairi Misrawi dkk, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 280.

<sup>102</sup> Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, Alih Bahasa: Anas Muhyidin, (Bandung: Pustaka, cet. Ke-3, 1995), 149.

<sup>103</sup> Khaled M. Abou El-Fadl *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, Alih Bahasa: Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2003), 25-34.

fikih *civil society* merupakan suatu langkah penting untuk memberdayakan fikih sebagai alat transformasi sosial.<sup>104</sup>

Secara teoritis, para perumus hukum Islam selalu berbeda pendapat seputar mana wilayah *inklusif ta'aquli* dan mana wilayah *eksklusif ta'abbudi*, mana *sosial-horizontal* dan mana *individual vertikal*. Secara sederhana mereka meletakkan wilayah keduanya dalam korpus tertutup (*closed corpus*), seolah-olah merupakan dua wilayah yang tidak saling terkait, bekerja sama dan terpoli secara sinergis.

Selama ini, tidak ada upaya lebih jauh, bagaimana dua wilayah tersebut memiliki kaitan organik dan fungsional guna melahirkan suatu rumusan hukum yang berbasis pada integritas moral (nalar irfani). Jarang sekali disadari bahwa hukum Islam untuk menghadirkan ruang kesejahteraan dan kedamaian di tengah komunitas masyarakat, harus melakukan klarifikasi atas seluruh perbuatan manusia, baik yang menyangkut wilayah *individual-vertikal* maupun wilayah *sosial-horizontal*.<sup>105</sup>

Jika kebutuhan hukum Islam senantiasa berkelindan dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat dan pergulatan perubahan zaman, maka hukum Islam tidak bisa sekadar dipahami sebagai kumpulan peraturan, titah dan tata cara yang sudah baku dan kebal kritik, melainkan harus juga

---

<sup>104</sup> Zuhairi Misrawi dkk, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 281.

<sup>105</sup> Muhaimin, *Dari Numerologi hingga Fikih Sosial: Menyambut 70 Tahun Prof. K.H. Ali Yafie*, dalam *Wacana Baru 70 Tahun K.H. Ali Yafie, Fikih Sosial*, editor, Jamal D. Rahman *et al*, (Bandung: Mizan, 1997), 82

dimengerti sebagai sebuah tatanan yang memiliki ruang lingkup luas yang mencakup semua aspek kehidupan manusia. Selain mengandung pengertian yang lazimnya dikenal sebagai bidang juridis, juga meliputi soal-soal etika dan pembinaan moral dalam seluruh struktur nilai tingkah laku manusia.<sup>106</sup>

Dalam diskursus filsafat hukum (umum), terdapat perbedaan pendapat mengenai, apakah ada korelasi antara hukum dengan etika dan moral. Perbedaan pendapat ini secara umum diwakili oleh dua aliran besar filsafat hukum, yaitu *positivisme* dan *idealisme*. Positivisme menyatakan bahwa hukum dan etika tidak saling menjalin hubungan, masing-masing mempunyai bidang garap dan wilayah kajiannya sendiri, dan di dalamnya terdapat pemisahan yang tegas antara keduanya. Sementara idealisme sebaliknya, berpendapat bahwa antara hukum dan etika terdapat hubungan yang sangat erat, keduanya tidak dapat dipisahkan satu sama lain.<sup>107</sup>

Perbedaan tersebut pada dasarnya disebabkan oleh perbedaan dalam memandang hakikat hukum. Positivisme memandang hukum sebagai “*apa adanya*” (*das sein*), sedangkan idealisme memandang hukum sebagai “*apa yang seharusnya*” (*das sollen*). Dengan demikian, teori-teori hukum idealistik didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan dan sangat berkaitan dengan “*hukum yang dicitakan*”. Filsafat hukum idealis mempergunakan metode deduksi dalam menarik hukum dari azas-azas yang didasarkan pada manusia sebagai makhluk *etis-rasional*. Dalam hal ini, positivisme kurang

---

<sup>106</sup> Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gusdur*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), 35.

<sup>107</sup> Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalist (A Comparative Study of Islamic Legal System)*, 1 st edition, (Markazi Maktaba Islami: Chitli Qabr, Delhi, 1985), 35-40.

memperdulikan dasar kaidah–kaidah hukum, dan lebih memfokuskan diri pada analisis konsep-konsep dan hubungan-hubungan hukum atas dasar pemisahan antara “*kenyataan* atau *apa yang ada*” dan “*seharusnya*” atau “*apa yang diharapkan*”,<sup>108</sup> sehingga hukum dipisahkan dari semangat moral dan keadilan.

Di kalangan para fuqahā’ (pakar hukum Islam) juga terjadi perbedaan yang agak mirip dengan para ahli filsafat hukum umum. Di antara mereka ada yang berkecenderungan untuk memisahkan hukum dari nilai-nilai moral. Terbukti dengan adanya praktik *hiyāl*,<sup>109</sup> yang bertujuan mengajari orang untuk menghindari nilai-nilai moral yang terkandung dalam aturan hukum. Keabsahan menggunakan *hiyāl* ini biasa dinisbatkan pada kelompok Ḥanafiyah. Diriwayatkan bahwa, seseorang melaporkan kepada Abu Hanifah bahwa muridnya, Abu Yusuf, melakukan praktik menghindari pembayaran zakat—yang secara moral bisa dipertanyakan—dengan mengalihkan harta kekayaannya pada istrinya sebelum menjadi miliknya setahun penuh (*haul*), sebagaimana disyaratkan dalam hukum zakat. Begitu juga istrinya yaitu, melakukan hal serupa dengan harta kekayaannya. Mendengar kisah ini, Abu Ḥanifah berkata, “*Abu Yusuf*

---

<sup>108</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos, 1997), 62-63 dan 151-15

<sup>109</sup> Untuk melihat pembahasan lebih lanjut tentang *hiyal*, seperti klasifikasi *hiyal* yang dibolehkan dan *hiyal* yang dilarang, lihat misalnya, Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl Fīqh al-Islāmī* Juz II, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 911-914

*adalah seorang faqih (ahli hukum Islam) dan dengan sendirinya ia berhak melakukan hal demikian".<sup>110</sup>*

Dari paparan di atas terlihat bahwa dalam wacana pemikiran hukum Islam (*pemikiran fuqahā'*) terdapat kecenderungan yang juga berbeda, di samping ada yang berkecenderungan "*moralisme-idealisme*", juga ada yang "*formalisme-positivis*" seperti digambarkan di atas. Kecenderungan yang disebut pertama dianut oleh kebanyakan Malikiyah dan Ḥanabilah, sementara kecenderungan kedua dianut oleh kebanyakan Ḥanafiyah dan sebagian Syāfi'iyah.<sup>111</sup>

Rahman berkeyakinan bahwa kalau saja hukum Islam berkembang dan dirujuk kepada landasan etis dan moral yang kokoh, maka tidak hanya akan menutup kemungkinan adanya pintu ijtihad itu tertutup, melainkan juga hukum Islam akan tampil dengan corak dan ciri-ciri yang unik yaitu, keterpeliharaan motivasi moral dan keterjagaan agar hukum secara oraganis selalu berkait dengan aspek-aspek moralitas.<sup>112</sup>

Salah satu jalan—untuk tidak mengatakan satu-satunya—pengembangan hukum Islam adalah menjaga proporsionalitas interpretasi, dengan mencermati prinsip-prinsip ajaran etika dan moralitas al-Qur'ān yang bersifat terbuka. Prinsip-prinsip itu diserap dan dicermati sedemikian rupa melalui media dialog yang bersanding padu dengan realitas kehidupan

---

<sup>110</sup> Lihat Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika dalam Islam", dalam *al-Hikmah* (No. 9/1993), 40.

<sup>111</sup> Lihat juga Noel J. Couson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, alih bahasa H. Fuad (Chicago: the University of Chicago Press, 1969), 86.

<sup>112</sup> Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika Dalam Islam", 41

sekitar. Selanjutnya, keduanya diupayakan membentuk sebuah jaringan keilmuan melalui penghargaan kritis dan tradisi saling melengkapi.<sup>113</sup>

Pemahaman mengenai aspek-aspek moral dalam kajian hukum Islam seperti telah diuraikan di atas dimaksudkan untuk mencapai ideal moral yang selalu harus diperjuangkan dalam kehidupan masyarakat serta tampil sebagai *ratio legis* dalam setiap legislasi sebuah keputusan hukum. Ideal moral yang dimaksud adalah aspek moral tertinggi yang berada di bawah panduan universalitas-universalitas nilai yang terdapat dalam teks suci. Sebagai contoh, keadilan, kehormatan, keindahan dan kemaslahatan manusia universal menjadi nilai-nilai moral yang mesti ditegakkan, karena al-Qur'an menekankan hal tersebut.<sup>114</sup>

Berkaitan dengan itu, universalitas-universalitas nilai dipahami sebagai sesuatu yang telah *inheren* dalam syari'ah yang oleh para ulama' dimanifestasikan dalam khazanah fikihiyah sebagai wujud aktual dari syari'ah itu sendiri. Hukum Islam dalam pengertian ini, merupakan ketentuan hukum yang bersifat *situasional* dan *kondisional*. Untuk itu, agar hukum Islam selalu menjadi "*organisme*" yang hidup dan relevan dengan situasi dan kondisi, maka syari'ah harus selalu diaktualisasikan sesuai dengan konteks *sosio-kultural* berdasarkan nilai-nilai universal itu.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural Pemikiran atas Wacana Keislaman Kontemporer*, (Bandung: Mizan, 2000), 183. Bandingkan dengan Ahmed Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Ibid, XVI.

<sup>114</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, (Minneapolis: Bibliathea Islamica, 1989), 38.

<sup>115</sup> Irma Suryani, "Pemahaman Hukum Islam Secara Kontekstual", dalam *Himmah: Jurnal Ilmiah STAIN Palangkaraya*, (No. 02, edisi, Mei—Agustus 1999), 56-57.



Sebagai konsekuensi otomatis, aktualisasi hukum Islam tentu mengandaikan adanya perubahan terus menerus tanpa henti, senada dengan tuntutan zaman. Ibnu Qayyim al-Jauziyah dan Muṣṭafa Ahmad al-Zarqā', misalnya mengatakan:

تغير الفتوى واختلاها بحسب تغير الأزمنة والامكنة والاحوال والنيات والعوائد<sup>116</sup>

لا ينكر تغير الاحكام بتغير الزمان<sup>117</sup>

Di zaman lampau para ahli hukum Islam membuat penjejangan norma-norma hukum Islam itu dengan membaginya menjadi dua jenjang, yaitu asas-asas umum (*al-usul al-kuliyah*) dan peraturan-peraturan hukum konkret (*al-ahkam al-far'iyah*), singkatnya biasa disebut *al-usul* dan *al-furu'*.

Di zaman modern ahli-ahli hukum Islam mengembangkan suatu cabang baru kajian hukum Islam, yaitu studi filsafat hukum Islam yang mengkaji antara lain nilai-nilai dasar hukum Islam. Oleh karena itu kiranya, menurut Syamsul Anwar, penjejangan norma-norma hukum Islam itu dapat dibuat menjadi tiga lapis (jenjang), yaitu pertama, norma-norma dasar atau nilai-nilai filosofis (*al-qiyam al-asasiyah*), yaitu norma-norma abstrak yang merupakan nilai-nilai dasar dalam hukum Islam seperti kemaslahatan, keadilan, kebebasan, persamaan, persaudaraan, akidah, dan ajaran-ajaran

<sup>116</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, Jilid III, (Bairut: Dar al-Jail, t.t.), 3.

<sup>117</sup> Mushthafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fikihi al-'Āmm*, (Dimasyq, 1967-1968),

pokok dalam etika Islam (akhlak).<sup>118</sup> Sebagaimana nilai-nilai yang terdapat dalam al-Qur'an, dimana nilai tersebut bersifat universal dan abadi, maka tidak boleh diubah oleh manusia. Sehingga norma ini merupakan norma abstrak dan sebagai cita-cita hukum.

Membahas nilai-nilai dasar hukum Islam, tidak bisa lepas dari keberadaan filsafat hukum Islam. Filsafat berarti pengetahuan mengenai hikmah, prinsip atau dasar dalam rangka mencari kebenaran terakhir. Dalam beberapa literatur filsafat sinonim dengan hikmah. Menurut Ibnu Sina (370-428 H) hikmah adalah mencari kesempurnaan diri manusia sehingga dapat menggambarkan segala urusan dan membenarkan segala hakikat, baik yang bersifat teori maupun praktek menurut kadar kemampuannya. Sedangkan hukum Islam merupakan kumpulan dari hukum syariat yang berkaitan dengan perbuatan dari dalil-dalil yang terperinci. Sehingga filsafat hukum Islam mencakup sumber hukum, kaidah dan tujuan disyariatkannya hukum itu sendiri.

Kedua, norma-norma tengah, yang terletak antara dan sekaligus menjembatani nilai-nilai dasar dengan peraturan hukum konkret. Norma-norma tengah ini dalam ilmu hukum Islam merupakan doktrin-doktrin (asas-asas) umum hukum Islam, dan secara konkretnya dibedakan menjadi dua macam, yaitu *an-nadhariyyat al-fikihiyyah* (asas-asas hukum Islam) dan *al-qawa'id al-fikihiyyah* (kaidah-kaidah hukum Islam).<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, 159.

<sup>119</sup> *Ibid.*

Dengan kata lain norma ‘antara’ merupakan asas-asas serta pengaturan hasil kreasi manusia sesuai dengan situasi, kondisi, budaya dan kurun waktu tertentu, baik berupa pendapat ulama, pakar/ilmuwan, peraturan negara maupun kebiasaan.

Doktrin-doktrin yang terdapat dalam norma ‘antara’ merupakan hasil ejawantahan dari norma abstrak, dimana secara kongkret doktrin-doktrin itu dibedakan menjadi dua:

Satu, kaidah-kaidah hukum Islam (*qawaid al-fikhiyyah*) dan *al-qawa’it al-fikhiyyah*. Kaidah menurut bahasa adalah “dasar”, “pondasi”. Menurut istilah kaidah adalah hukum-hukum umum yang diaplikasikan terhadap perkara yang rinci untuk mengetahui hukumnya. Dimana hukum umum menjadi dasar diterapkannya hukum terhadap perkara yang khusus, seperti adanya perintah menunjuk kepada sesuatu yang wajib dilakukan (*al-amr al-wujubi*).

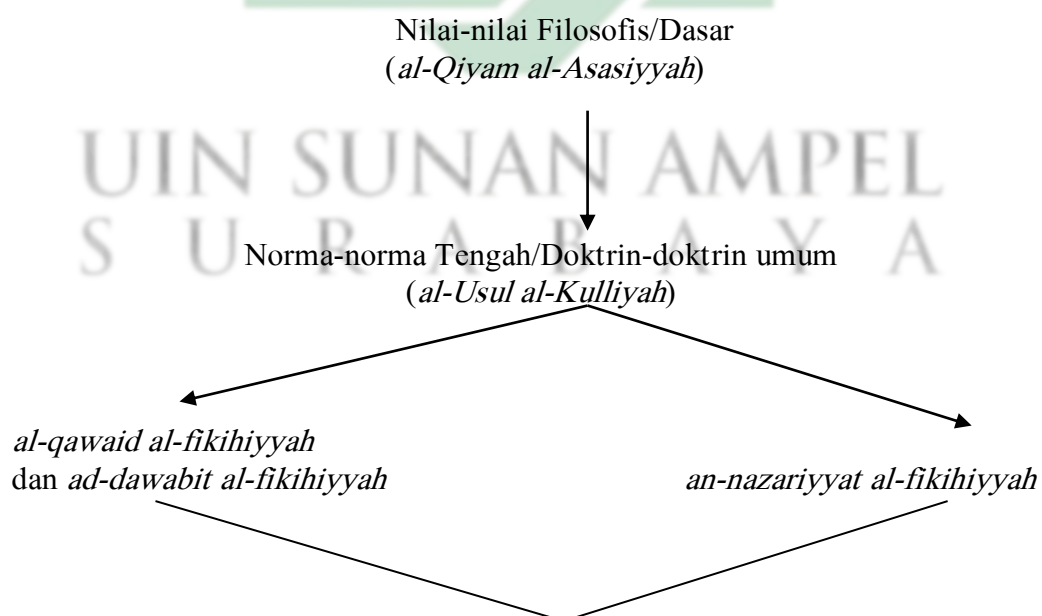
Menurut Mustafa az-Zarqa, kaidah fikih adalah dasar-dasar fikih yang bersifat umum yang diungkapkan dalam teks singkat yang bersifat undang-undang (*dusturiyyah*) dan mengandung hukum-hukum syara’ dalam berbagai kasus yang termasuk dalam cakupan kaidah tersebut. Contohnya *al-masyaqqah tajlib at-taisir* (kesulitan membawa kepada kelapangan). Kongkretnya jika seseorang ingin melakukan salat dan ia tidak menemukan air untuk berwudlu maka ia diperbolehkan melakukan tayamum.

Dua, asas-asas hukum Islam (*an-nazariyyat al-fikhiyyah*). Secara terminologi istilah *an-nazariyyat al-fikhiyyah* adalah suatu topik hukum

yang mencakup beberapa masalah hukum sejenis atau yang saling terkait dan tidak bisa berdiri sendiri. Pendek kata, *nazariyyah* ini merupakan sebuah teori. Namun jika kaidah-kaidahnya terpisah dan berdiri sendiri maka disebut *qawa'id fikihiyyah*.

Ketiga, peraturan-peraturan hukum konkret (*al-ahkām al-far'iyyah*).<sup>120</sup> Yaitu berupa ketentuan-ketentuan syar'i mengenai kasus hukum. Dengan kata lain ketentuan hukum kongkret ini mencakup semua (hasil) pelayanan hukum dalam rangka menerapkan hukum ciptaan manusia dan penegakkan hukum di pengadilan. Dalam Undang-undang hukum nasional norma hukum kongkret ini berupa penjelasan dari pasal-pasal yang terdapat pada Undang-undang Dasar (UUD).

Pelapisan norma-norma hukum Islam ini dapat dilihat dalam Ragaan<sup>121</sup>.



<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> Ragaan gambar sebagaimana yang digambarkan oleh Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode", dalam Ainurrafiq (ed), *'Mazhab' Jogja*, 159.

Peraturan-peraturan ↓ Hukum Kongkret  
(*al-Ahkam al-Far'iyah*)

Ketiga lapisan norma di atas tersusun secara hirarkis, di mana norma yang paling abstrak dikongkretisasi atau diejawantahkan dalam norma yang lebih kongkret. Dengan kata lain nilai-nilai dasar (filosofis) dikongkretisasi dalam norma-norma tengah baik berupa asas-asas hukum Islam (*an-nazariyyāt al-fikihiyyah*) maupun kaidah-kaidah hukum Islam (*al-qawā'id al-fikihiyyah*). Norma-norma tengah (doktrin-doktrin umum) hukum Islam ini pada gilirannya lebih dikongkretisasikan lagi dengan mengejawantahkannya dalam bentuk peraturan-peraturan hukum kongkret (*al-ahkam al-fariyyah*).

Misalnya, nilai dasar kemaslahatan dikongkretisasi dalam norma tengah (doktrin umum) yang berupa kaidah fikihiyah, yaitu sebagaimana dikutip Syamsul Anwar dari Ahmad az-Zarqa' berupa "kesukaran memberi kemudahan". Norma tengah atau doktrin umum ini dikongkretkan lagi dalam bentuk peraturan hukum yang lebih jelas, misalnya dalam hukum ibadah boleh berbuka puasa bagi musafir, dan dalam hukum perikatan debitur yang sedang kesulitan dana diberi kesempatan penjadwalan kembali pembayaran hutangnya.

Contoh kedua, nilai dasar kebebasan diejawantahkan dalam norma tengah, yaitu misalnya, dalam asas hukum Islam berupa asas kebebasan berkontrak (*mabda' hurriyah at-ta'aqud*), dan asas kebebasan berkontrak ini

dikonkretasikan lagi dalam bentuk norma konkret, misalnya boleh (mubah) hukumnya membuat akad baru apa saja, seperti akad sewa beli asuransi (*at-ta'min*), sepanjang tidak melanggar ketentuan umum syar'i dan akhlak Islam.

Contoh ketiga, nilai dasar keadilan diejawantahkan dalam bidang hukum kewarisan dalam asas bagi setiap orang, baik laki-laki maupun perempuan, mendapat bagian warisan dari peninggalan orangtua atau kerabatnya<sup>122</sup>. Asas ini dikonkretisasikan lagi dalam peraturan hukum konkret berupa ketentuan mengenai rincian bagian masing-masing ahli waris.

Atas dasar norma hukum Islam ini, maka penelitian normatif hukum Islam dapat dibedakan menjadi (i) penelitian filosofis, yaitu kajian mengenai nilai-nilai dasar hukum Islam, (ii) penelitian doktrinal, yaitu kajian untuk menemukan doktrin-doktrin atau asas-asas umum hukum Islam, dan (iii) penelitian klinis, yang disebut juga sebagai penemuan hukum syar'i untuk menemukan hukum *in concrito* guna menjawab suatu kasus tertentu.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> an-Nisa (4): 7.

<sup>123</sup> Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode", dalam Ainurrafiq (ed), *'Mazhab' Jogja*, 159-161.

**BAB III**  
**BIOGRAFI DAN PRODUK PEMIKIRAN FIKIH**  
**KH. A.R FAKHRUDDIN**

**A. Latar Belakang Sosial dan Pendidikan**

Seorang tokoh terlahir dari situasi kultural yang melingkupinya, demikian juga seorang Abdul Razaq, nama kecil dari K.H AR Fakhruddin. Dilahirkan dari iklim keluarga yang religius, ayahnya adalah seorang tokoh agama (kyai) di daerah Bleberan, Brosot, Galur, Kulonprogo. Ia seorang Lurah Naib (Penghulu) dari Puro (Istana) Pakualaman dan terkenal dengan sebutan kyai Imampuro. Karena itulah Abdul Razaq selalu mencantumkan nama ‘Fakhruddin’ di belakang namanya.<sup>1</sup>

Abdul Razaq dilahirkan dari seorang ibu bernama Siti Maemunah, seorang putri KH. Idris yang berdomisili di selatan Masjid Pakualaman. Siti Maemunah dijodohkan dengan KH. Fakhruddin, yang masih memiliki hubungan baik dengan ayahnya. Kyai Fakhruddin dan Siti Maemunah memiliki beberapa orang anak.<sup>2</sup> Kyai Fakhruddin wafat ketika Ketika Abdul Razaq menginjak usia remaja, pada tahun 1930 di desa Bleberan dalam usia 72 tahun.

---

<sup>1</sup> Sebagai seorang tokoh yang disegani kyai Fakhruddin diangkat sebagai penghulu istana Pakualaman oleh kakek dari Sri Paduka Paku Alam VIII. Lihat AR. Fakhruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, (tp: t.t.), 3.

<sup>2</sup> Abdul Razaq juga memiliki saudara seayah karena KH. Fakhruddin mempunyai istri pertama yang ditinggal di desa Bleberan dan sudah mempunyai banyak anak. Selain saudara seayah, Abdul Razaq juga punya saudara seibu, karena sebelum menikah dengan ayahnya, ibunya (siti Maemunah) telah memiliki anak wanita (Siti Asmah), yang kelak melahirkan tokoh-tokoh, seperti: HM. Daris Tamim, HM Djindar Tamimy dan Prof. DR. Hj. Siti Baroroh Barid. Lihat *Ibid*.

Abdul Razaq dilahirkan di desa Clangap, Purwanggan, Pakualaman Yogyakarta, pada tanggal 14 Februari 1916.<sup>3</sup> Dengan pendidikan agama yang diberikan ayahnya secara intens, Abdul Razaq telah diperkenalkan pelajaran agama, membaca al-Qur'an dan Bahasa Arab dari sejak dini. Ketika berusia 7 tahun (1923), Abdul Razaq belajar di *Standard school* Muhammadiyah Bausasran, Kecamatan Danurejan, Yogyakarta. Dua tahun kemudian (1925), Abdul Razaq pindah ke *Standard School* (Sekolah Dasar) Muhammadiyah Pranggan, Kotagede, Yogyakarta.

Pada tahun 1929 Abdul Razaq masuk Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Patangpuluhan, Yogyakarta, sebuah lembaga yang digunakan untuk melatih calon dan kader-kader Muhammadiyah. Belum sempat menyelesaikan pelajarannya di sekolah ini, Abdul Razaq sudah dipanggil pulang terlebih dahulu oleh ayahnya untuk belajar langsung padanya, terutama belajar mengaji kitab *Matan Taqrib*, *Syarah Taqrib*, *Qathrul Ghait*, *Jurumiyah* dan lain sebagainya. Sedangkan sekolahnya dilanjutkan pada Madrasah Wustha Muhammadiyah Wanapeti Sewugalur, Yogyakarta. Abdul Razaq juga berguru pada Kiai Abdullah Rasad, Kiai Abu Amar dan lain-lain.<sup>4</sup>

Pada tahun 1932, Abdul Razaq belajar di Madrasah *Darul 'Ulum* Muhammadiyah dan tahun 1935 melanjutkan ke *Tabligh School* (Madrasah Muballighin) Muhammadiyah di Suronatan Yogyakarta. Dalam perjalanan

---

<sup>3</sup> Suratmin, *Perikehidupan, Pengabdian dan Pemikiran Abdul Razaq Fakhruddin dalam Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), h. 5.

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 7-8.



pendidikan Abdul Razaq belum sempat belajar di perguruan tinggi, hal ini sebagaimana pengakuannya sendiri:

"Terus-terang, saya ini bukan Kiai, dengan arti kata alim dalam soal agama. Saya juga bukan sarjana, meskipun saya pernah menjadi dosen Islamologi di Universitas Islam Sultan Agung dan di FKIP Universitas Negeri Diponegoro pada tahun 1962 sampai dengan 1964, karena kedudukan saya sebagai Kepala Kantor Penerangan Agama Provinsi Jawa Tengah di Semarang".<sup>5</sup>

Meski tidak memiliki gelar kesarjanaan, namun kemampuan Abdul Razaq tidak diragukan, bahkan pernah menjadi dosen dan mengajar di perguruan tinggi, hal ini menunjukkan keilmuan Abdul Razaq dalam bidang agama tidak hanya diakui di kalangan warga Muhammadiyah, melainkan juga diterima di kalangan komunitas akademik.

Abdul Razaq menjalani hidup berumah tangga pada tahun 1938 dengan seorang wanita bernama Siti Qamariyah atas pilihan ibunya. Siti Qamariyah adalah seorang putri pamannya sendiri, Kiai Abu Amar yang juga guru AR. Fakhruddin. Saat itu usia Abdul Razaq 22 tahun dan Siti Qamariyah berusia 17 tahun. Dari perkawinan ini lahir 7 (tujuh) orang putra dan putri.<sup>6</sup> Rumah tangga yang dijalaninya dibentuk dengan suasana yang religius, seperti

<sup>5</sup> AR. Fakhruddin, *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, 6.

<sup>6</sup> Anak pertama lahir pada tahun 1943 di Palembang, seorang putri yang diberi nama Wasilah, yang kelak ia bersuamikan Sutrisno Muhsam (1933) dan dikarunia lima orang putra dan putri. anak kedua, laki-laki lahir di Yogyakarta, pada tahun 1945 yang diberi nama Syukri. Ia beristrikan Kholifah binti H.Khozin dikarunia lima orang anak. Sedangkan putra ketiga lahir pada tahun 1948 ketika tinggal di Bleberan, yakni seorang putri yang diberi nama Siti Zahanah. Ia adalah istri Sadikin Marta yang meninggal tahun 1984, dan dikarunia tiga orang putra. Pada tahun 1949, lahir putra keempat, laki-laki yang bernama Luthfi Purnomo. Istrinya Barkah Setiawati, dan putranya 2 orang laki-laki. Sedangkan putra kelima lahir pada tahun 1953, laki-laki dan diberi nama Farchan dengan istrinya Budi Hartati. Pasangan ini dikarunia anak tiga orang perempuan. Putra keenam lahir tahun 1955, yang kelak menjadi dokter, yakni Fauzi. Ia beristrikan Un Ilmiyati dan dikarunia dua orang putri. Sedangkan putri terakhirnya, Siti Wasthiyah, lahir pada tahun 1957. Wasthiyah bersuamikan Agus Purwantoro, dikarunia dua orang, yakni laki-laki dan perempuan. Lihat Suratmin, *Perikhidupan, Pengabdian dan Pemikiran AR. Fakhruddin*, 8-10.

salat berjamaah di lingkungan keluarga dilakukan secara kontinyu, khususnya salat Maghrib, Isya, dan Subuh. Hal ini diterapkan agar anak-anak terdidik dalam nilai-nilai agama.

Abdul Razaq juga amat memperhatikan pendidikan bagi anak-anaknya. Sebagai seorang yang terdidik di lingkungan Muhammadiyah, maka seluruh putra-putrinya disekolahkan di lembaga pendidikan Muhammadiyah sejak taman kanak-kanak hingga sekolah menengah. Sebagian dari mereka berhasil menyelesaikan tingkat sarjana dan magister.<sup>7</sup>

AR Fakhruddin hidup hingga usia lanjut, hampir mendekati usia delapan puluh tahun pada saat wafat, tepatnya dalam usia tujuh puluh sembilan tahun. Hingga akhir hayatnya ia masih menjadi panutan bagi warganya bahkan umat Islam pada umumnya. Ia adalah seorang ulama besar. Dakwahnya yang menyejukkan hati menyebabkan ia dicintai umat. Sepanjang usianya dicurakkannya untuk kepentingan umat Islam, bangsa dan negara. Ia adalah pribadi yang pantas untuk diteladani oleh semua orang. Keteladanan dalam kejujurannya, kesatuan pikiran dan tindakannya, ketulusan, kesantunan, kesederhanaan, pengorbanan serta kesabarannya, semua patut untuk dicontoh dan diteladani.<sup>8</sup>

Kesehatan AR. Fakhruddin semakin menurun sejak tahun 1990,<sup>9</sup> pada tahun 1990, ia terkena stroke, dan terserang vertigo (pusing *tujuh keliling*,

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, h. 11-15.

<sup>8</sup> Syafi'i Ma'arif (Ketua PP Muhammadiyah periode 2000-2005), kata sambutan dalam buku *Perikehidupan Pengabdian dan Pemikiran AR.. Fakhruddin dalam Muhammadiyah*, tulisan Suratmin.

<sup>9</sup> Suratmin, *Perikehidupan Pengabdian dan Pemikiran AR.. Fakhruddin*, h. 21

akibat gangguan saraf keseimbangan) pada tahun 1994. Sejak 1995, kesehatannya menurun drastis. Dan pada hari Jum'at, 17 Maret 1995 dini hari, AR. Fakhruddin mengalami fase kritis, hingga membawa kepada ajalnya.<sup>10</sup>

AR. Fakhruddin telah kembali ke rahmatullah dengan meninggalkan nama yang harum yang sulit dilupakan oleh jemaahnya, mengingat suri tauladan yang ditinggalkannya begitu penuh. Emha Ainun Najib berkomentar atas wafatnya AR. Fakhruddin “kita semua untuk “malu” dan bersimpuh di depan AR. Fakhruddin.<sup>11</sup>

## B. Karya-Karya AR Fakhruddin

AR. Fakhruddin menuangkan pikiran-pikirannya melalui karya-karyanya baik yang berbentuk buku, monografi, kumpulan esai, atau tanya jawab yang kemudian dibukukan oleh murid-muridnya, maupun oleh AR. Fakhruddin sendiri. Pemikirannya pada umumnya dituangkan dalam tiga masalah pokok, yakni masalah keagamaan, masalah persyarikatan dan masalah kemasyarakatan. Ketiga masalah ini merupakan kesatu yang utuh. Di antara buah pikiran serta karyanya, dapat dilihat misalnya:

### 1. *Mikul Dhuwur Mendem Jero, diterbitkan tahun 1982.*

Buku berbahasa Jawa ini merupakan artikel pendek tentang berbagai persoalan, dari ziarah kubur dan beberapa topik yang berkaitan dengan hal

---

<sup>10</sup> ketika dijenguk oleh wartawan sambil bergurau ia mengatakan: “*Saya titip bangsa dan negara ini, ya*”. Selesai berkata itu, ia tidak sadarkan diri lagi. Salah seorang anggota tim dokter Rumah Sakit Islam Jakarta yang merawatnya mengajak kepada seluruh handai taulan yang mengelilinginya untuk berdoa bersama, sambil mengatakan “ *mungkin beliau sedang dalam perjalanan*”. Ternyata benar, rupanya Allah telah menentukan dan memanggil kembali keharibaannya, tepat pada hari Jum'at, 17 Maret 1995, pukul 08.10 WIB, AR. Fakhruddin wafat. *Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un*, hanya Allah lah tempat kembali seluruh manusia. *Ibid.*, h. 22.

<sup>11</sup> Emha Ainun Nadjib, *Pak AR Profil Kyai Merakyat*, 10.

tersebut seperti masalah memuliakan makam, mengirim bunga ke makam, menyembah kuburan, yang semuanya hukumnya haram.

**2. *Pancasila Kabeberaken, Agama Islam Kawedharaken, tahun 1983,***

Membahas tentang Pancasila dan keislaman, penulisnya berusaha menyuguhkan kepada para pembacanya dengan penafsiran yang jelas, yang tidak menyimpang dari ajaran Islam, seperti keterangannya, bahwa Pancasila itu bukan agama, tetapi dasar negara Indonesia dan falsafah hidup bangsa Indonesia.

**3. *Muhammadiyah Abad XV Hijriah, terbitan tahun 1985.***

Berisi serangkaian wacana pendek yang pada awalnya berjudul *Muhammadiyah Tujuh Puluh Langkah ke Depan*, disiapkan sebagai panduan bagi para warga dan pimpinan Muhammadiyah yang sarat dengan pesan moral. Penulisnya mengajak seluruh warga dan pengurus Muhammadiyah agar berakhlak mulia, berbudi pekerti yang luhur. Pokok-pokok budi pekerti luhur menurutnya adalah yakin adanya Allah, yakin bahwa Allah Maha Kuasa, Maha Esa, Maha Tahu, Maha Bijaksana dan Maha Sempurna. Karena itu, sumber dari budi pekerti luhur adalah berbakti kepada Allah, mentaati perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

**4. *Tiga Puluh Pedoman Anggota Muhammadiyah, diterbitkan tahun 1985.***

Buku pedoman ini tidak menuntunkan tentang urusan-urusan "besar" manusia, tetapi ia mengajak dialog tentang urusan-urusan "kecil", yang kemudian menjadikannya amalan yang kontinyu dan konstan, yang kelak bila urusan-urusan "kecil" tersebut sudah membudaya, maka apa yang

menjadi perkara "besar" umat telah diletakkan hal-hal dasar yang kokoh, sehingga mampu mengatasi masalah-masalah "besar".

#### **5. *Muballigh Muhammadiyah, terbitan tahun 1985***

Melalui buku ini AR. Fakhruddin menginginkan kelak Muhammadiyah memiliki muballigh yang handal secara kualitas dan mencukupi secara kuantitas untuk menjangkau seluruh lapisan masyarakat di Tanah Air. Oleh karena itu, penerbitan buku ini dapat dijadikan semacam "kode etik" di lapangan yang menjadikan ciri pergerakan Muhammadiyah. .

#### **6. *Muhammadiyah Menjelang Muktamar ke-42 di Yogyakarta, 1989.***

Buku disusun menjelang Muktamar Muhammadiyah ke-42 di Yogyakarta, melalui buku ini AR Fakhruddin menyuarakan beberapa pesan khusus kepada warga Muhammadiyah dalam memilih pimpinan, pesannya diantaranya, *satu*, seorang pemimpin Muhammadiyah harus mampu memahami al-Qur'an dan Hadis, *dua*, memiliki visi dan misi yang maju untuk agama dan negara dengan ilmu pengetahuan dan teknologi.

#### **7. *Soal Jawab yang Ringan-Ringan, diterbitkan pada tahun 1990.***

Buku ini merupakan jawaban, untuk memenuhi permintaan dari berbagai kalangan dari acara "Soal Jawab" yang disiarkan oleh RRI Nusantara II Yogyakarta, yang dilakukan oleh AR. Fakhruddin bersama-sama dengan Muchlas Abrar dari kantor Wilayah Departemen Agama, Daerah Istimewa Yogyakarta.

Buku ini berisi masalah-masalah yang berkisar pada masalah akidah, akhlak, ibadah dan muamalah, baik muamalah terhadap Allah maupun

kepada sesama manusia. Yang menarik dari buku ini, ketika AR. Fakhruddin menjelaskan tentang *Kitab al-Adzkar*, ia menganjurkan agar menghafal doa-doa tertentu, serta mengucapkan kalimah *La Illah a illa Allah* seratus kali dan *Subhanallah* seratus kali.

#### **8. *Selamat Tahun Baru, yang diterbitkan tahun 1990***

Buku saku ini disusun dengan bahasa Jawa, yang berupa syair dan tembang berisi nasihat, pujian kepada Allah SWT, peringatan kepada sesama, nasihat kepada warga Muhammadiyah dan umat Islam pada umumnya. Berupa lirik bahasa Jawa, dan syair-syair Jawa yang terhimpun dalam buku saku ini bahkan pernah disenandungkan oleh KRT. Hadikusumo lengkap dengan seperangkat gending dari Kraton Yogyakarta.

#### **9. *Tuntunan Salat Menurut Cara Rasulullah Saw., diterbitkan tahun 1992.***

Berisi tatacara salat yang bisa digunakan sebagai panduan bagi masyarakat. Buku ini didesain dengan bahasa yang mudah sehingga dapat diaplikasikan dengan baik khususnya bagi warga Muhammadiyah, buku ini juga dilengkapi dengan berbagai dalil-dalil yang mendasari tata cara shalat.

#### **10. *Menyongsong Sidang Tanwir Muhammadiyah di Solo-Surakarta(1994)***

Buku ini berisi tentang kilas balik organisasi Muhammadiyah sejak berdirinya hingga menjelang Muktamar Banda Aceh. Kilas balik tentang periodisasi para Ketua, sejak KH. Ahmad Dahlan hingga AR. Fakhruddin, juga tentang nama musyawarah tertinggi di organisasi Muhammadiyah yakni Muktamar.

### **11. Mengenang Pak AR, disusun pada tahun 1995 oleh Tinni Ghafiruddin**

Buku yang berupa artikel-artikel pendek tentang berbagai masalah, dari masalah kemasyarakatan, masalah persyarikatan, masalah keagamaan sampai dengan masalah-masalah ibadah keseharian dan lain sebagainya. Tercatat kurang lebih 85 subjudul yang terdapat dalam buku ini, yang merupakan tulisan AR. Fakhruddin dan disampaikan dalam berbagai kesempatan dan peristiwa. Dari mulai pengajian-pengajian dan khutbah-khutbah yang disampaikan baik di kampung-kampung, di desa-desa maupun di forum-forum terhormat, di kalangan pejabat, di masjid-masjid dan bahkan di istana. Dari mulai peringatan hari-hari besar Islam seperti peringatan Maulid Nabi, Isra Mi'raj, Ramadan, Syawalan, peringatan tahun baru Hijriah, dua Hari Raya Id, maupun peristiwa-peristiwa nasional, seperti: HUT RI, Hari Kartini, Tahun Baru, dan lain sebagainya.

Selain karya-karya di atas, ada beberapa karya lain baik yang berbentuk esai, dalam bahasa Indonesia maupun bahasa Jawa. Meskipun tidak khusus bicara tasawuf, namun dari tulisan-tulisannya sarat dengan pesan moral dan tampak sifat sabar, keteladanan, kezuhudan dan watak sufi akhlaki sang tokoh.

### **12. Pedoman Anggota Muhammadiyah, diterbitkan tahun 1995.**

Karya ini berupa panduan bagi warga Muhammadiyah khususnya anggota yang masuk jajaran struktural. Dijelaskan berbagai prosedur maupun etika keorganisasian yang harus di pegang teguh dalam menjalani roda organisasi.

**13. *Memelihara Ruh Muhammadiyah, diterbitkan pada tahun 1996.***

Buku ini merupakan kumpulan dari tulisan-tulisan pendekatan, yang isinya antara lain tentang: Pengembangan Ibadah Sosial Keagamaan dan Sosial Kemasyarakatan, Tabligh Muhammadiyah adalah Tabligh Islam, Memperbaharui Niat, Pesan Kepada Para Mahasiswa, Jangan Berebut Jadi Pemimpin, Ruh Musyawarah dalam Muhammadiyah, Beribadah Menurut Tuntunan Rasulullah, dan lain sebagainya.

**14. *Jawaban Kyai Muhammadiyah Mengurai Jawaban Pak AR dan 274 Permasalahan dalam Islam (2004).***

Berisi tentang jawaban AR Fakhruddin atas soal yang ditanyakan kepada beliau. Buku ini disusun dengan metode dialogis, dimana disajikan sebuah pertanyaan langsung di diuraikan jawaban yang berkaitan. Buku ini juga memuat berbagai persoalan yang meliputi aqidah, ibadan dan muamalah.

**15. *Islam yang Menggembirakan: Jawaban Pak A eR & Problem Kescharain (2012)***

Karya ini merupakan edisi lengkap dari karya sebelumnya. Dengan penyajian yang sama buku ini ditambah beberapa kajian permasalahan yang sedang marak di tengah masyarakat. Meskipun buku ini terkesan mirip dengan buku sebelumnya, namun materi isinya banyak perubahan.

**16. *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat, (t.t).***

Buku ini ditulis pada dasarnya dalam memberikan arahan dan panduan menjelang Muktamar Muhammadiyah ke-41 di Surakarta.



Penulisnya menginginkan bahwa kelak pimpinan Muhammadiyah yang terpilih, kalau memungkinkan dari generasi muda, syukur yang sarjana, yang alim dalam ilmu agama, ilmu umum, alim dalam ilmu manajemen dan organisasi. Pendeknya, mereka yang mampu beramar maruf bernahi munkar serta berjiwa *istiqamah* (bersikap teguh pendirian, konsisten, dan berusaha untuk selalu lebih baik dan meningkat kualitas hidupnya).

**17. *Peringatan Maulid Nabi Besar Muhammad Saw, (t.t).***

isinya menekankan ukhuwah islamiyah, meneladani akhlak Rasulullah Saw. terutama kepemimpinannya, ibadahnya yang "*ruhbanan billaili wafursanan bin nahari*". idealnya umat Islam dan warga Muhammadiyah dapat mengikuti dan meneladani akhlak rasul seperti tersebut di atas.

**18. *Muhammadiyah adalah Organisasi Dakwah Islamiyah, (t.t).***

Buku saku ini, disusun untuk disampaikan pada *Darul Arqam*, yaitu suatu bentuk training atau pendidikan dan pelatihan (diklat) model Muhammadiyah yang diadakan oleh Pimpinan Muhammadiyah Wilayah-wilayah/Daerah-daerah yang diselenggarakan menjelang Mukhtamar Muhammadiyah Banda Aceh, 1995.

**19. *Abad XV Hijriah, Abad Kerukunan dan Kemajuan, (t.t).***

Tidak dibukukan. Isinya, syair-syair berbahasa Jawa menyambut abad XV Hijriah, yang berupa ungkapan syukur atas nikmat dan anugerah Allah SWT. berupa kemerdekaan bagi bangsa Indonesia, serta doa dan permohonan kepada Allah SWT. dan ajakan untuk kerukunan, toleransi, dan kemajuan.

### C. Kontribusi AR. Fakhruddin Terhadap Persyarikatan Muhammadiyah dan Bangsa

Sejak kecil AR. Fakhruddin ditempa dan dibesarkan di lingkungan Muhammadiyah. Setelah AR. Fakhruddin selesai belajar di *Tabligh School* (Madrasah Muballighin) Muhammadiyah sebagaimana disebutkan di atas, makasejak itu (1935) ia dikirim oleh *Hoofd Bestur* Muhammadiyah yang ketika itu diketuai oleh KH. Hisyam, ke Cabang Muhammadiyah Talang Balai, Tanjung Raja, kini bernama Ogan Komering Ilir (OKI). Di sini, AR. Fakhruddin mendirikan *Wustha Muallimin* Muhammadiyah setingkat SMP.

Tahun 1938, ia dipindah ke Cabang Muhammadiyah Ulak Paceh oleh Majelis Konsul Muhammadiyah Daerah Lampung Palembang Bangka yang diketuai oleh R. Zaenuddin Fanani.<sup>12</sup> Di sini ia bertugas hingga tahun 1941.<sup>13</sup> Tahun 1941 hingga tahun 1942, ia bertugas di Sungai Batang, dan tahun 1942 sampai dengan tahun 1944 bertugas di Tebing Grinting Muara Mranjat Palembang. Di sini ia mengajar di Sekolah Muhammadiyah, memimpin dan melatih *Hizbul Wathan* (HW), dan berdakwah, yakni mengisi pengajian-pengajian di berbagai Cabang Muhammadiyah.<sup>14</sup>

Ketika AR. Fakhruddin kembali ke kampung halamannya, ia terus aktif berdakwah lewat organisasi Muhammadiyah. Demikian pula sejak ia pindah

---

<sup>12</sup> R. Zaenuddin Fanani adalah salah seorang pendiri Pondok Pesantren Gontor Ponorogo dari tiga bersaudara/serangkai (Trimurti), yakni K. Sahal, Zaenuddin Fanani dan K. Imam Zarkasyi. Semangat pembaruan juga tampak dapat sistem pendidikan pesantren yang dikembangkan di pondok tersebut, antara lain dengan mengembangkan keunggulan dalam berbahasa Arab, kepemimpinan, keterampilan hidup (*life skill*), dan tentu saja dalam pendalaman ajaran Islam yang "tidak fanatik" kepada madzhab tertentu.

<sup>13</sup> Suratmin, *Perikehidupan, Pengabdian dan Pemikiran AR. Fakhruddin*, h. 8.

<sup>14</sup> Suara Muhammadiyah, *Pikiran dan Tindakan Pak AR*, edisi No. 8, 16 - 30 April 1995, h. 6.

ke Kauman, Yogyakarta beserta keluarganya pada tahun 1950. Keaktifannya di organisasi Muhammadiyah ini, mengantarkannya untuk menjadi Ketua Muhammadiyah Daerah Kotamadya Yogyakarta. Selanjutnya ia diangkat sebagai Ketua Muhammadiyah Wilayah, Daerah Istimewa Yogyakarta, dan berturut-turut sebagai *Dzawil Qurba* PP. Muhammadiyah, sampai akhirnya dipercaya memimpin Muhammadiyah selama kurang lebih 22 tahun (1968-1990),<sup>15</sup> masa kepemimpinan yang terlama sepanjang periodisasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah sejak KH. A. Dahlan pendiri gerakan Muhammadiyah.

Kariernya di Muhammadiyah sebagaimana di-sebutkan di atas menggambarkan bahwa AR. Fakhruddin meniti karier di Muhammadiyah sejak dari *grass root* (akar rumput, tingkat paling bawah), yakni terlebih dahulu menjadi anggota Ranting, Pimpinan Ranting, Pimpinan Cabang, Pimpinan Daerah, Pimpinan Wilayah sampai dengan Pimpinan Pusat. Ia dapat menjadi pemimpin tingkat nasional setelah melalui proses yang amat panjang. Kepemimpinannya selama 22 tahun bukanlah waktu yang sebentar, tetapi cukup lama dan ini ternyata membawa namanya ke puncak popularitas, tidak hanya di lingkungan Muhammadiyah, akan tetapi juga di pentas nasional dan masyarakat Indonesia.

Keberhasilannya dalam memimpin Muhammadiyah dan berdakwah, banyak diakui oleh berbagai kalangan, baik kalangan Muhammadiyah sendiri, kalangan Muslim, maupun non-Muslim. Wajarlah kalau dikatakan bahwa AR. Fakhruddin adalah milik bangsa Indonesia. bekerja di tingkat basis dapat

---

<sup>15</sup> Suratmin, *Perikhidupan, Pengabdian dan Pemikiran AR. Fakhruddin*, h. 54.

memberi pengalaman yang berharga dan menjadikan seseorang menjadi lebih arif dalam mengambil kebijakan dan memimpin umat.<sup>16</sup>

AR. Fakhruddin berjuang untuk terus membina pimpinan dan calon-calon pimpinan serta melakukan kaderisasi, sehingga kelak Muhammadiyah melahirkan serta memiliki pemimpin-pemimpin yang paham dengan Islam, menghayati ajaran Islam, memahami dasar dan cita-cita Muhammadiyah, AR. Fakhruddin mengangan-angankan para pemimpin Muhammadiyah yang berakhlak mulia, bijak, dan arif dalam mengambil setiap keputusan.

Haedar Nashir dalam salah satu tulisannya di *Suara Muhammadiyah* mengatakan bahwa persyarikatan boleh berganti dan berubah-ubah, bumi dan matahari boleh *gonjang-ganjing*, pemimpin formal Muhammadiyah boleh berganti seribu satu kali, tetapi AR. Fakhruddin tetap ber-Muhammadiyah dengan tulus dan bersahaja.<sup>17</sup> Sosoknya layak disebut sebagai sufi dalam Muhammadiyah, praktek kehidupannya mencerminkan prilaku spiritual yang dekat dengan tasawuf. Seluruh kegiatannya baik di Muhammadiyah maupun di masyarakat selalu mengedepankan pembinaan dan pengamalan sosial keagamaan yang di dasari oleh akhlak yang terpuji. Kepuasannya yang

---

<sup>16</sup>Suara Muhammad, *Pikiran Tindakan Pak AR.*, 1995, h. 6.

<sup>17</sup> Melalui perilaku inilah AR. Fakhruddin membesarkan Muhammadiyah. Tidak dapat disangkal oleh siapa pun dan pasti mengakui bahwa keberadaan AR. Fakhruddin di pucuk pimpinan persyarikatan selama ini mempunyai andil yang tidak kecil dalam menggalang saling pengertian antara sesama umat Islam, antara umat Islam dengan pemerintah. Gaya kepemimpinan seperti ini memang kadang dibutuhkan untuk situasi di mana kecurigaan seringkali mudah menjadi dalih mengambil suatu tindakan oleh mereka yang memiliki kekuasaan. Lihat Haedar Nashir, *Welas Asih dan Gembira dalam Muhammadiyah*, Suara Muhammadiyah, 16 -30 April 1995,12.

mendalam adalah bilamana ummat Islam sungguh-sungguh dapat mencerminkan dirinya sebagai Muslim yang baik.<sup>18</sup>

Kelebihan AR. Fakhruddin adalah kemampuannya untuk menyentuh rasa lawan bicaranya. Ia tak ingin menang sendiri, bicaranya sederhana, dan kesederhanaannya itu adalah kekuatannya. Di bawah kepemimpinannya, organisasi terbesar di Indonesia (selain Nahdlatul Ulama atau NU) ini maju dengan pesat. Resepnya menurut AR. Fakhruddin adalah kepemimpinan tidak hanya tergantung pada ketua, tapi semua berperan, karena pimpinan pusat bersifat kolegal.<sup>19</sup> Bentuk kepemimpinan seperti inilah yang diterapkan sejak masa kepemimpinannya. Muhammadiyah tidak harus tergantung kepada ketua, demikian ujarnya dalam beberapa kesempatan ia bicara.

AR. Fakhruddin banyak menyumbangkan buah pikiran, yang kelak dijadikan tuntunan bagi seluruh warga Muhammadiyah, Pemikiran AR. Fakhruddin, pada umumnya dituangkan dalam tiga masalah pokok, yaitu masalah keagamaan, masalah persyarikatan, dan masalah kemasyarakatan. Ketiga masalah ini merupakan kesatuan yang utuh.<sup>20</sup> Di antara ciri pemikiran AR. Fakhruddin adalah tidak ekstrim, dalam mengemukakan pemikiran dan pendapatnya, ia sangat menjauhi konflik. Jika terjadi perbedaan pendapat, disikapinya dengan bijak dan arif.

---

<sup>18</sup> Masyitoh Chusnan, *Tasawuf Muhammadiyah: Menyelami Spiritual Leadership AR. Fakhruddin* (Jakarta: Kubah Ilmu, 2012), 38-39.

<sup>19</sup> Emha Ainun Nadjib, *Pak AR Profit Kyai Merakyat*, dalam tulisan Imam An-shari Saleh, (Yogyakarta: Dinamika, 1995), h. 104.

<sup>20</sup> *Ibid.*, h. 59.

Salah satu kontribusinya terhadap stabilitas bangsa tercatat dalam beberapa masalah penting yang terkait dengan eksistensi Muhammadiyah dan ummat Islam. *Pertama*, merehabilitasi partai Masyumi yang pernah dibubarkan Presiden Soekarno pada tahun 1962. Komunikasinya dengan Presiden Soeharto menghasilkan berdirinya Parta Muslimin Indonesia yang disponsori oleh ormas-ormas Islam yang pernah berafiliasi dengan Masyumi. *Kedua*, usaha kerasnya dalam merubah Rancangan Undang Undang perkawinan yang semula pasal-pasalanya banyak bertentangan dengan hukum Islam kemudian diselaraskan sesuai dengan hukum Islam.<sup>21</sup>

*Keiga*, mengenai asas tunggal Pancasila sebagai asas ormas dan orpol yang sempat membuat dilema sehingga mengganggu hubungan Muhammadiyah dan pemerintah. Perananannya dalam hal ini tidak bisa dipungkiri dengan meyakinkan warga Muhammadiyah di satu sisi dan pemerintah di sisi lain A.R Fakhruddin mampu menjadikan Pancasila diterima sebagai asas organisasi Muhammadiyah tanpa mempertentangkankan dengan nilai-nilai Islam yang juga menjadi dasar organisasi Muhammadiyah. Argumen yang dikemukakannya mampu meyakinkan pemerintah dan warga Muhammadiyah dengan mengibaratkan Pancasila sebagai helm yang harus digunakan untuk keselamatan pengendara, demikian juga Muhammadiyah yang hidup di Indonesia dalam menjalankan dakwah Islamnya.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Soeparno S.Adhy, Bersama Empat Tokoh Muhammadiyah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 11-20.

<sup>22</sup> *Ibid.*,

## D. Produk Pemikiran Fikih AR Fakhruddin

Salah satu pemikiran hukum Islam A.R. Fakhruddin terlihat dari karyanya berupa fatwa terhadap berbagai pertanyaan di masyarakat. Fatwanya tersebut di bukukan dalam buku yang berjudul “*Islam yang Menggembirakan (Jawab Pak A eR & Problem Keseharian)*”. Melalui karyanya tersebut penulis menganalisis lebih jauh untuk mengetahui konsep pemikiran A.R. Fakhruddin dalam bidang *fikih*.

Berikut ini akan di uraikan secara langsung fatwa-fatwa beliau mengenai problematika yang berkaitan dengan ibadah dan muamalah<sup>23</sup> :

### 1. Pemikiran Fikih AR Fakhruddin dalam Bidang Ibadah

Di bawah ini akan diuraikan beberapa produk fikih AR.Fakhruddin dalam bidang ibadah diantaranya, mengenai haid dalam shalat, memakai kopiah, wudlu dengan air rebus, menjawab salam dalam keadaan shalat, ukumnya shalat jama’ berdasarkan keperluan, jarak bepergian dalam shalat jama’ dan qashar, ketentuan dan tata cara pembayaran zakat uang dan gaji, zakat piutang, qadla puasa dan fidyah, masalah penggunaan titel haji, biaya haji dari hasil undian dan arisan, mengganti bacaan doa yang tercantum dalam al-Qur’an, shalat jenazah sesudah shalat ashar, bacaan doa untuk pria dan wanita, masbuq dalam shalat janazah, jual daging kurban untuk kepentingan publik, menjual kulit binatang kurban.

#### a. Haid dalam shalat

---

<sup>23</sup> Uraian di bawah ini di kutip secara langsung dari buku Abdul Munir Mulkhan, *Islam yang Menggembirakan (Jawab Pak A eR & Problem Keseharian)* (Yogyakarta: Metro, 2012).

Berangkat dari masalah yang diajukan mengenai seorang perempuan yang sedang mengerjakan shalat. Setelah ia selesai shalat ternyata haidnya telah keluar tanpa ia merasa sebelumnya, apakah hal ini membatalkan sholat. Menjawab pertanyaan ini AR. Fakhruddin menjelaskan bahwa tindakan karena lupa, atau tidak disengaja pada dasarnya tidaklah dapat dikatakan berdosa. Termasuk wanita yang ketika shalat tanpa ia rasakan dan tanpa menyadari bahwa ia sedang mengalami menstruasi, hal ini tidaklah mengakibatkan dosa dan shalat yang ia kerjakan tetap sah dan tidak batal.<sup>24</sup>

#### **b. Wanita haid dan mushaf**

Masalah ini bermula dari kondisi sosial yang semakin kompleks membawa pada pilihan yang sulit dengan tugas mengajar dan larangan menyentuh mushaf (Al Qur'an) jika mereka sedang haid. Mengenai hal ini AR. Fakhruddin menyatakan bahwa menghormati mushaf adalah suatu keharusan Namun demikian jika ada keperluan lain yang mendesak seperti mengajar di sekolah sementara untuk bersuci orang yang bersangkutan mengalami kesulitan atau belum waktunya seperti wanita-haid, maka menyentuh mushaf dalam keadaan hadats besar (tidak suci/ sedang haid) tidak dapat dikategorikan sebagai tidak menghormati Al Qur'an.<sup>25</sup>

#### **c. Memakai kopiah dalam shalat**

---

<sup>24</sup> Abdul Razzaq Fakhruddin, *Islam yang Menggembirakan (Jawab Pak A eR& Problem Keseharian)*, penyunting. Abdul Munir Mulkhan, (Yogyakarta: Metro, 2012), 16.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 309.



Masalah di seputar *melakukan shalat dengan memakai kopiah dan kopiah tersebut jatuh, bolehkah mengambil dan mengenakannya kembali.* Dalam hal ini AR. Fakhruddin menjelaskan hendaknya kopiah yang dipakai adalah kopiah yang baik dan pantas untuk dipakai dan jangan yang sudah usang. Mengambil kembali kopiah yang jatuh ketika sujud untuk dikenakan kembali tidak mengapa selama menjaga kekhusyu'kan shalat orang yang bersangkutan sehingga terhindar dari kesan bermain-main.<sup>26</sup>

#### d. Wudlu dengan air rebus

Masalah di seputar air rebus digunakan untuk berwudlu serta mengusap rambut dalam wudlu apakah sebagian atau seluruhnya. Hal ini direspon AR. Fakhruddin dengan menjelaskan bahwa air yang sudah direbus dapat juga dipergunakan untuk bersuci atau wudlu selama masih suci dan tidak terkena najis. Selanjutnya mengenai mengusap kepala (rambut) dalam ber-wudlu, AR. Fakhruddin merujuk pada hadis riwayat Bukhari dan Muslim "Bahwa Rasulullah saw. mengusap kepalanya (rambut dengan kedua belah tangannya itu dari muka ke belakang." (muttafaq alaihi). Hadis di atas menerangkan cara Rasulullah mengusap kepala (rambut) dalam mengerjakan wudlu. Hadis tersebut tidak menerangkan bahwa tindakan Rasulullah di atas dilakukan sebanyak tiga kali, akan tetapi hanya satu kali saja.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 114.

#### **e. Menjawab salam dalam keadaan shalat**

Masalah yang dibahas mengenai wajibkah seorang yang sedang mengerjakan shalat menjawab salam. AR. Fakhruddin menjelaskan bahwa orang yang sedang mengerjakan shalat bila diberi salam yang khusus ditujukan kepadanya, supaya menjawab dengan isyarat, baik dengan jari maupun dengan tangan seluruhnya, atau dengan kepala. Namun demikian jika salam tersebut ditujukan kepada orang banyak; misalnya Khitab yang sedang naik mimbar, jawaban salam dapat dilakukan oleh mereka yang sedang tidak mengerjakan shalat.<sup>28</sup>

#### **f. Hukumnya shalat jama' berdasarkan keperluan**

Masalah mengenai shalat jama' berdasarkan keperluan dimana AR. Fakhruddin menjelaskan dalam Al Qur'an surat An Nisa' ayat 103 menegaskan bahwa shalat diwajibkan atas orang-orang mukmin dengan ketentuan waktu. Selanjutnya surat Al Baqarah ayat 238 memerintahkan agar kita memelihara shalat dan shalat wustha. Memelihara shalat berarti mengerjakan shalat tersebut dalam batasan waktu yang telah ditentukan, memenuhi syarat dan rukunnya, serta dilakukan dengan khushyu'.

Ayat tersebut di atas menunjukkan kita harus berusaha sedapat mungkin melaksanaka shalat fardlu tepat waktu sesuai dengan batasan yang telah ditentukan. Sebab barang siapa sengaja melalaikan waktu shalat tersebut akan termasuk golongan orang yang dinyatakan dalam

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 150.

surat Al Ma'un: Artinya: "Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang menjalankan shalat, tetapi melalaikan shalat itu."

Namun demikian jika kita menghadapi berbagai kesulitan yang tidak mudah diselesaikan dan diatasi untuk dapat mengerjakan shalat pada waktunya, ajaran agama Islam telah memberikan jalan keluar sebagaimana disebutkan dalam surat Al Haj ayat 78 berikut ini Artinya: "Dia (Allah) tidak menjadikan dalam agama suatu kesempitan sedikit pun atas kamu."

Oleh karena itu, jika kita menghadapi kesulitan berat yang menyangkut hajat hidup yang tidak bertentangan dengan norma ajaran Islam, sehingga mempersulit dan menghalangi kita untuk dapat melakukan shalat pada waktunya, diperbolehkan menjama' apabila memang ada kepentingan yang tidak tentangan dengan ajaran agama, bahkan hal itu justru merupakan kebutuhan dan hajat hidup, seperti menjama' antara Dzuhur dan Ashar dan antara Maghrib dan Isya' dengan *jama' takhir*. Namun demikian masalah seperti di atas janganlah dijadikan kebiasaan yang dapat mengakibatkan sikap mernanda enteng (ringan dan gampang) tentang kewajiban mengerjakan shalat pada waktunya sesuai dengan ketentuanelah ditetapkan.<sup>29</sup>

#### **g. Jarak bepergian dalam shalat jama' dan qashar**

Masalah seseorang boleh menjama' dan meng-qashar shalatny. AR. Fakhrudin menjelaskan dengan menyejikan hadis riwayat Muslim, Nabi

---

29

meng-qashar shalat pada waktu beliau bepergian yang jaraknya sekitar 3 mil. Artinya: Adalah Rasulullah saw. apabila keluar untuk bepergian sejauh perjalanan 3 mil atau farsah, melakukan shalat qashar dua raka'at. (H.R. Muslim dari Anas). Satu mil sama dengan ukuran sekitar 1.600 m. Dengan demikian maka jarak 3 mil sama dengan jarak sekitar 5km.<sup>30</sup>

#### **h. Ketentuan dan tata-cara pembayaran zakat uang dan gaji**

Masalah seorang pegawai, baik negeri atau swasta yang memperoleh gaji setiap bulan atau batas waktu tertentu dan telah mencapai batas minimal (nisab) zakat, dikenai kewajiban zakat atau tidak.

Mengenai hal ini AR. Fakhruddin menjelaskan bahwa nisab zakat uang atau gaji dapat disetarakan dengan emas. Dengan demikian maka zakat uang dan gaji di atas, nisabnya dihitung setara nilai dari batas nisab emas, yaitu 85 gram emas murni setiap tahun. Jika pada akhir tahun gaji tersebut setelah dipergunakan untuk keperluan memenuhi kebutuhan pokoknya ternyata mempunyai sisa lebih yang mencapai atas minimum (nisab) setara dengan harga 85 gram emas maka wajib dikeluarkan zakatnya sebesar 2,5%. Dengan demikian maka nisab gaji setara dengan emas 85 gram dan diperhitungkan pada akhir tahun bukan setiap menerima gaji tersebut setiap bulan atau mingguan. Namun demikian, mengingat bahwa mengenai zakat gaji ini masih merupakan problem

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 161

hukum yang belum memperoleh ketetapan hukum maka bagi yang berpendapat lain dapat ditempatkan sebagai infaq misalnya.<sup>31</sup>

#### **i. Zakat piutang**

Masalah seseorang yang meminjamkan barang atau harta atau uang kepada orang lain juga wajib membayar zakat atas harta, barang atau uang yang dipinjamkan tersebut. Berkenaan dengan hal ini AR Fakhrudin menyatakan ada berbagai pendapat ulama mengenai hal ini.

Ibnu 'Umar 'Aisyah dan 'Ikrimah yang juga dianut oleh madzhab Dhahiri. Mereka berpendapat bahwa harta piutang tidak wajib dizakati. Pendapat ini didasarkan kepada sifat kepemilikan kedua pihak, yaitu yang berhutang maupun yang berpiutang sama tidak secara sempurna memiliki harta piutang tersebut. Pendapat An-Nakhai bahwa harta piutang wajib dizakati. Jika piutang itu dibebankan kepada pedagang yang dipergunakan untuk modal usaha, maka yang wajib mengeluarkan zakatnya adalah yang berhutang dan bukan pemilik harta tersebut (orang yang meminjamkan harta).

Selanjutnya sebagian besar ahli fikih menetapkan ketentuan zakat berdasar kriteria harta piutang tersebut ke dalam dua jenis. *Pertama*, bagi harta piutang yang diyakini akan terbayar dan jelas bukti hubungan piutang atas harta tersebut maka harta piutang jenis ini wajib dizakati oleh pemilik harta tersebut tanpa menunggu pengernbau harta tersebut. Adapun pengeluarannya dilakukan setiap tahun bersamaan dengan zakat

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 191.

harta lainnya. Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh sahabat 'Umar, Usman, Ibnu 'Umar, dan Jabir Ibnu 'Abdullah. Di samping juga terdapat beberapa Tabi'in seperti Jabir Ibnu Zaid Mujahid, Ibrahim dan Maimun Ibnu Mahram.

*Kedua*, bagi harta piutang yang diyakini tidak ada harapan untuk dikembalikan oleh si peminjam karena berbagai alasan, ketentuan zakat atas harta piutang jenis ini terdapat beberapa pendapat sebagaimana uraian berikut. Sahabat Ali dan Ibnu 'Abbas berpendapat bahwa jika harta piutang tersebut tiba-tiba dikembalikan, maka kepada pemilik harta diwajibkan membayar zakat atas harta tersebut pada saat dikembalikan dengan memperhitungkan kewajiban zakat pada tahun-tahun sebelumnya yang belum terbayar zakatnya. Sementara itu sahabat Hasan bin Ali dan juga didukung oleh 'Umar Ibnu 'Abdil Azis berpendapat bahwa harta piutang di atas hanya wajib dikenai zakat satu tahun saja pada saat pemilik menerima kembali harta tersebut.

Berbeda halnya dengan pendapat Imam Malik yang menyatakan bahwa baik harta piutang yang diyakini akan kembali maupun yang tidak ada harapan akan dikembalikan, keduanya wajib dizakati hanya satu kali pada saat dikembalikan kepada pemiliknya. Sementara itu Imam Abu Hanifah menyatakan bahwa harta piutang yang semula tidak ada harapan akan kembali dan tiba-tiba dikembalikan kepada pemiliknya dipandang sebagai harta yang baru dimiliki yang tidak wajib dikenai zakat baik pada tahun-tahun sebelumnya maupun pada saat dikembalikan. Perhitungan

zakat atas harta piutang yang demikian dilakukan setelah satu tahun berikutnya. Penjelasan atas berbagai pendapat di atas sebagaimana uraian berikut ini. Kewajiban zakat adalah sesuatu ketentuan bagi setiap orang yang memiliki harta yang mencapai batas minimum zakat atau nisab. Kewajiban zakat atas harta demikian tidak hanya berkaitan dengan kepemilikan atas harta tersebut, akan tetapi juga atas harta yang mempunyai fungsi sosial. Mengenai harta piutang walaupun dari sudut kepemilikan mungkin dapat saja terhindar dari kewajiban zakat, namun demikian jika dilihat dari sudut fungsi sosialnya maka pembayaran kewajiban zakatnya patut memperoleh pertimbangan tersendiri.

Pertimbangan itu antara lain adalah kegunaan harta yang dalam piutang tersebut sebagaimana uraian berikut. Jika misalnya harta piutang di atas oleh orang yang berhutang hidupnya baik yang pokok maupun sekunder, berarti fungsi harta tersebut telah terpenuhi secara benar. Harta piutang yang demikian tampaknya lebih benar jika tidak dikenakan wajib zakat baik atas pemilik maupun atas orang yang berhutang. Berbeda halnya jika harta tersebut dipergunakan untuk membangun rumah misalnya, maka setelah satu tahun jika memenuhi batas minimum atau nisab, wajib dikeluarkan zakatnya. Selanjutnya mengenai harta piutang yang dipergunakan untuk modal usaha yang berarti dibudidayakan untuk memperoleh kutangan, wajib dikenai zakat yang dibebankan kepada orang yang mempergunakan untuk memperoleh keuntungan tersebut,

yaitu orang yang berhutang. Demikian pula halnya harta piutang yang diperoleh di peminjaman dari kredit bank.<sup>32</sup>

#### **j. Qadla puasa dan fidyah**

Masalah kewajiban mengqada puasa bagi orang yang berhalangan dan fidyah dalam puasa. Menurut AR. Fakhruddin Keterangan mengenai masalah ini dapat kita lihat dalam surat Al Baqarah ayat 184. Wajib baginya berpuasa sebanyak hari yang ditinggalkan pada hari-hari lain. Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankan puasa (jika ia tidak berpuasa) untuk membayar fidyah; memberi makan seorang miskin. Barang siapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itulah yang lebih baik baginya. Dan berpuasa adalah lebih baik bagimu jika kamu mengerti."

Ayat di atas memberikan penjelasan tentang bolehnya orang yang sakit atau bepergian untuk tidak berpuasa. Akan tetapi mereka wajib mengqadla atau mengganti puasa yang ditinggalkan tersebut pada hari lain sejumlah puasa yang ditinggalkan. Demikian pula orang yang usia atau pekerjaan yang terlalu berat, boleh tidak berpuasa, namun wajib mengganti puasa yang ditinggalkan itu dengan membayar fidyah atau denda berupa makanan yang diberikan kepada orang-orang miskin.

Ketentuan qadla dan fidyah ditetapkan kepada orang yang meninggalkan puasa dengan sebab yang berbeda dan pengganti puasa yang ditinggalkan berbeda pula. Tidak ada sumber yang dapat menjadikan

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 193.



sandar untuk menetapkan kewajiban meng-qadla sekaligus fidyah bagi orang yang meninggalkan puasa (tidak puasa pada bulan Ramadhan) karena sesuatu sebab. Demikian pula pendapat yang menyatakan bahwa orang; meninggalkan puasa dan belum mengqadla setelah lewat satu bulan dari bulan Ramadhan harus meng-qadla dan sekaligus membayar fidyah juga tidak ada sumber nash yang dijadikan pegangan.<sup>33</sup>

#### k. Masalah penggunaan Titel-Haji

Masalah perbedaan sikap mengenai pencantuman titel haji di depan seseorang yang pernah menunaikan ibadah haji. sebagian setuju dan sebagian lain tidak. Bahkan ada yang menganggapnya sebagai bid'ah. Bagi AR. Fakhruddin masalah pencantuman titel haji di depan nama seseorang yang telah menunaikan ibadah haji bukanlah masalah peribadatan atau juga bukan masalah yang berkaitan dengan aqidah (keimanan). Masalah ini merupakan masalah duniawiyah yang dilakukan orang sesuai dengan lingkungan dan adat istiadat yang berkembang dalam masyarakat.

Jika seseorang mencantumkan titel haji dengan maksud agar ia lebih berhati-hati dalam hidupnya; tindak-tanduk dan perilakunya agar sesuai dengan titel yang dipandangnya (Islam), maka perbuatan mencantumkan titel tersebut justru mempunyai nilai positif (baik). Sebaliknya, jika maksudnya misalnya untuk takabur dan maksud kurang baik lainnya, sudah barang tentu mengandung nilai negatif (buruk). Jika

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 205.

kita memperhatikan apa yang berkembang dalam masyarakat, maka pencantuman title haji dapat ditempatkan sebagai adat-kebiasaan yang sifatnya netral, sebagaimana titel-titel/gelar-gelar lain yang ada dalam kehidupan bermasyarakat.<sup>34</sup>

### **1. Biaya haji dari hasil undian (di masa lalu ada model SDSB) dan arisan**

Orang menunaikan ibadah haji biayanya diperoleh dari hasil undian seperti SDSB (di masa lalu), uang yang dibungakan (rente) dan juga hasil arisan, bagaimanakah kedudukan harta tersebut dalam kaitannya dengan sah tidaknya ibadah haji bagi orang yang bersangkutan?

Menurut AR. Fakhrudin orang yang dikenai wajib haji adalah mereka yang memiliki kemampuan. Kemampuan itu termasuk biaya perjalanan haji dan bagi keluarga yang ditinggalkannya. Sudah barang tentu biaya yang dipergunakan untuk membiayainya haruslah merupakan harta yang diperoleh secara halal. Dan apabila ia berangkat dengan nafkah yang buruk (haram) dan meletakkan kakinya pada kendaraannya dan menyerukan talbiyah, maka ber-katalah pengundang dari langit: "Engkau tidak memenuhi panggilan dan engkau tidak tergolong orang yang berbahagia, bekalmu haram, dan hajimu tertutup bukan haji mabrur."

Mengenai biaya haji dari uang arisan, jika setiap anggota arisan diyakini akan dapat memenuhi kewajiban masing-masing sehingga setiap

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 225.

anggota dapat di-pastikan memperoleh biaya untuk haji, hal itu tidaklah mempengaruhi nilai haji orang yang bersangkutan. Akan tetapi jika terlalu banyak anggota arisan tersebut dikhawatirkan akan mengganggu kepastian seseorang memenuhi kewajibannya dan sekaligus mengganggu kepastian orang lain memperoleh biaya hajinya, kemungkinan ini patut memperoleh pertimbangan yang matang. Oleh karena itu kepastian hak dan kewajiban tersebut kiranya merupakan pertimbangan utama boleh tidaknya arisan haji. Namun jika jaminan itu dapat diyakini mudah-mudahan dapat berhaji mabrur. Dengan demikian pengelolaan arisan haji demikian hendaknya diatur secara jelas dan disiplin dengan peraturan yang harus ditaati masing-masing anggota.<sup>35</sup>

#### m. **Mengganti bacaan do'a yang tercantum dalam Al Qur'an**

Membaca do'a dengan cara mengubah ayat yang ada dalam Al Qur'an untuk menyesuaikan dengan keadaan, seperti bersama orang lain atau karena sendiri. AR. Fakhruddin menjelaskan untuk lebih menjaga keaslian dan kemurnian ayat Al Qur'an, sebaiknya apa bunyi yang tercantum dalam firman Allah tidak diganti atau ditambah dengan kalimat lain, misalnya kalimat (kata) *rabbana*- diganti karena membaca do'a sendirian. Sebaliknya kata *rabbi-auzi'ni*-diganti karena membacanya bersama orang lain. Mengenai orang yang mengikuti do'a tersebut dan mengucapkan kata amin dapat dipahami bahwa orang tersebut juga ikut memohon agar do'anya sebagaimana dibaca oleh si pembaca do'a juga

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 245.

dikabulkan. Kata *ami-n* berarti *kabulkanlah do'a* atau *permohonan kami*.<sup>36</sup>

#### **n. Shalat janazah sesudah shalat Ashar**

Hukum sholat jenazah sesudah shalat Ashar sementara orang tersebut meninggal sebelum waktu Ashar. Mengenai hal ini AR. Fakhrudin menjelaskan bahwa Nabi saw. melarang shalat setelah shalat Subuh sampai terbit matahari, dan setelah shalat Ashar sampai terbenam matahari berdasarkan hadis dari Abu Hurairah yang dirivvayakan oleh Bukhara-Muslim. Juga hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari, Ahmad dan Abu Daud.

Mengenai hadis tersebut Jumhur ulama berpendapat bahwa hadis tersebut di atas menunjukkan adanya hukum makruh shalat setelah shalat Ashar dan Subuh. Lainnya menyatakan bahwa larangan demikian telah dimansukh oleh hadis lain yang menerangkan bahwa Nabi mengerjakan shalat dua raka'at sesudah Ashar sebagai ganti dua raka'at sebelum Ashar yang tidak sempat dikerjakan sebelumnya. Pendapat yang menyatakan hukumnya *makruh* terdapat beberapa pendapat yang berbeda. Sebagian menyatakan bahwa hukum makruh jika tanpa musabab. Sementara itu pendapat yang lain menyatakan bahwa hukum makruh hanya bagi shalat sunnat. Berdasarkan hadis-hadis di atas, maka shalat janazah sesudah Ashar itu boleh dan tidak dilarang dan tidak makruh.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 249.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 256.

**o. Bacaan do'a untuk jenazah pria dan wanita**

Do'a untuk jenazah pria dan wanita, jenazah pria mempergunakan kata *Allahummaghfirlahu* dan untuk wanita kata *hu* diganti *ha* sebagaimana aturan penggunaan bahasa Arab. AR Fakhruddin menjelaskan berdasarkan Sesuai dengan hadis riwayat Muslim dan Nasa'i dari 'Auf bin Malik, ia menyatakan bahwa ia telah mendengar ketika Nabi menshalatkan jenazah (tidak disebutkan wanita atau pria) berdo'a: *Allahummaghfirli wa a'fihifirlahu warhamhu wa'fu 'anhu dst.* Selanjutnya 'Auf berkata: "Saya-pun bercita-cita semoga sayalah orang yang mati dido'akan seperti itu, mengingat do'a Rasulullah saw. untuk mayit tersebut." Memperhatikan hadis di atas, kiranya cukup membaca do'a sebagaimana tersebut dalam hadis di atas, baik jenazah itu wanita maupun pria. Pengertian kata mayit yang dlamirnya laki-laki dapat dipergunakan untuk wanita maupun pria.<sup>38</sup>

**p. Masbuq dalam shalat jenazah**

Masalah makmum dalam shalat jenazah yang terlambat datang sehingga ketinggalan satu atau dua takbir bersama imam, apakah orang tersebut harus mengqadh takbirnya sehingga sempurna menjadi empat. AR Fakhruddin menjelaskan bahwa persoalan di atas, para ahli fiqih berbeda pendapat dalam menafsirkan pengertian hadis Nabi saw. berikut ini. Artinya: "Shalat yang kamu jumpai bersama imam, lakukanlah dan yang tertinggal, sempurnakanlah." (hadis ini dikutip oleh Ibnu Hazm

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 285.

dalam kitab Al Muhalla, namun tidak jelas perawinya). Mengenai apakah masbuq shalat janazah mengqadla, Abu Hanifah, Malik dan Syafi'i berpendapat bahwa masbuq dalam shalat janazah, harus mengqadla takbir yang tidak dapat dilakukan bersama imam karena terlambat datang. Berbeda dengan ketiga ulama tersebut, Imam Ahmad berpendapat bahwa makmum masbuq dalam shalat janazah tidak wajib mengqadla dan mencukupkan takbir yang dijumpainya dan dilakukan bersama imam. Namun demikian bagi Imam Ahmad jika meng-qadla takbir yang tertinggal secara berturut-turut juga baik dan diperbolehkan.

Selanjutnya, terdapat sebuah hadis lain yang menyatakan justru masbuq shalat janazah tidak perlu mengqadla. Pandangan ini didasarkan hadis dari 'Aisyah ra. artinya:"Ya Rasulullah! Saya melakukan shalat janazah, te-tapi saya tidak mendengar jelas sebagian takbir imam. Nabi menjawab: 'Bertakbirlah bersama imam sesuai takbiryang engkau dengar, sedangkan yang tertinggal tidak usah kau qadla'." (hadis ini oleh Ibnu Qudamah dimuat dalam kitab Al-Mughni, namun tidak jelas perawinya).<sup>39</sup>

#### q. **Jual daging kurban untuk kepentingan publik**

Masalah pembagian daging kurban dan hukum menjual daging kurban untuk kepentingan masyarakat. Bagi AR. Fakhrudin selain untuk memenuhi perintah Allah sebagai bukti keikhlasan beribadah, daging hewan qurban itu sebagianbisa dimakan oleh mudlahhi, yaitu orang yang

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 286.

berkurba sebanyak  $\frac{1}{3}$  dari seluruh daging hewan kurban tersebut. Sementara  $\frac{2}{3}$  hewan kurban diperuntukkan bagi masyarakat, yakni fakir miskin. Jatah  $\frac{1}{3}$  daging qurban bagi pembangu kurban itu bisa dimakan sendiri atau diberikan kepada siapa saja yang menurutnya perlu diberi bukan karena miskin melainkan kolega atau teman sejawat. Artinya: "kemudian apabila telah roboh (mati binatang kurban itu), maka makanlah sebagiannya dan berikanlah orang-orang yang rela dengan keadaannya (tidak meminta-minta) dan orang yang minta-minta." Artinya: "makanlah daging-daging kurban itu dan simpanlah (HR Ahmad dan Al-Hakim dari Abu Sa'id dan Qatadah bin Nu'man)."

Sebagian ulama (Hanfiah) membolehkan daging hewan kurban itu dijual dengan pertimbangan bentuk uang akan lebih bermanfaat bagi usaha pemberdayaan atau Pembebasan masyarakat dari jeratan kemiskinan. Sebagian lagi hanya boleh menjual bagian daging kurban yang jika dibagikan kepada fakir-miskin akan mempersulit mereka seperti kulit, kaki atau tanduk.

Sebagian masyarakat juga menjual kulit, kuku dan tanduk lalu uangnya dipakai untuk membeli kambing lalu disembelih untuk dimakan panitia kurban. Mereka beralasan bahwa kulit, kaki atau tanduk itu menjadi hak orang yang berkurban sehingga sepanjang atasperkenan sohibul qurban tindakan demikian dibolehka Namun alangkah baiknya

jika mendahulukan usaha baai pembebasan fakir-miskin dari jerat kemiskinan, kecuali jika panitia qurban itu tergolong miskin.<sup>40</sup>

r. **Menjual kulit binatang qurban**

Seiring dengan perkembangan kehidupan sosial, dalam kenyatann seringkali kita melihat banyaknya kulithewan qurban pada saat Idul Adha, sementara membagi kulit kepada fakir-miskin dipandang kurang layak. Berdasarkan pertimbangan tersebut sebagian panitia pengelola qurban ada yang kemudian menjual kulit tersebut untuk ditukarkan hewan lain dan kemudian disembelih sebagai hewan qurban jika nilai/harganya mencukupi untuk keperluan tersebut. Namun demikian sebagian lain dijual untuk kemudian dipergunakan shadaqah atau keperluan kegiatan keagamaan lainnya. Bagaimana ketentuan Islam mengenai praktek yang selama ini terjadi masyarakat.

Pandangan AR Fakhruddin mengenai hal terlihat dalam jawaban yang diberikannya bahwa problem yang muncul dalam masyarakat sesuai dengan perubahan tata kehidupan di atas, perlu kita telaah makna hadis Rasul berikut. Artinya: Dari AH bin Abi Thalib berkata: "Saya diperintahkan Rasulullah untuk mengurus binatang-binatang qurbannya dan agar saya membagi-bagikan daging dan kulit-kulitnya serta pakaiannya kepada orang-orang miskin; saya tidak boleh memberikan bagian daripadanya sebagai upah menyembelihnya." (H.R. Bukhari-Muslim).

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 290.



Menurut AR Fakhruddin berdasarkan hadis di atas diperoleh ketentuan-ketentuan mengenai larangan mengambil sebagian hewan qurban untuk biaya penyembelihan. Jika kita pahami, maka pengambilan sebagian dari hewan qurban tersebut makna hukumnya sama dengan menjual, karena upah yang diterima si penyembelih berarti menjadi haknya. Selanjutnya mengenai menjual kulit hewan qurban terdapat hadis yang dikutip oleh Asy Syaukani dalam kitabnya *Nailul Author* V/137 yang menyebutkan agar memanfaatkan kulit hewan qurban tetapi dilarang menjualnya. Yang menjadi masalah kemudian adalah larangan menjual kulit dengan maksud untuk upah atau hasil penjualan itu dikembalikan kepada orang yang berqurban dan bukan untuk shadaqah.

Mengingat hal tersebut maka persoalannya terletak pada tujuan penjualan kulit hewan qurban tersebut. Oleh karena itu, jika tujuan penjualan kulit hewan qurban tersebut adalah untuk shadaqah agar lebih bermanfaat apalagi jika ditukarkan (dibelikan) kambing lain dan juga disembelih untuk qurban dalam pertimbangan *maslahatul mursalah* (mencari nilai yang lebih manfaat) tidaklah menjadi halangan. Demikian pula penjualan yang hasilnya untuk kegiatan agama seperti pembangunan masjid dan keperluan masjid lainnya.<sup>41</sup>

## **2. Pemikiran Fikih AR Fakhruddin dalam Bidang Muamalah**

Di bawah ini akan diuraikan beberapa produk fikih AR.Fakhruddin dalam bidang muamalah diantaranya, meminjam dan menabung uang di

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, 292.

bank, memakan daging kalengan dan jual beli katak, perkawinan dan makanan ahli kitab, pernikahan wanita hamil sebab zina, mengubah nazar dan jual beli harta wakaf.

**a) Meminjam dan menabung uang di Bank**

Tidak jelasnya kedudukan bunga Bank menjadikan keraguan ummat dalam berhubungan dengan lembaga keuangan tersebut. Bagaimana tuntunan Islam mengenai kegiatan menabung dan meminjam uang pada Bank yang demikian itu.

Menurut AR Fakhruddin muktamar Tarjih di Sidoarjo tahun 1968 menetapkan bahwa bunga Bank milik negara merupakan masalah *mushtabihat*. Terhadap masalah yang *mushtabihat* sedapat mungkin dihindari kecuali ada alasan lain yang berkaitan dengan kemaslahatan umum sesuai dengan tuntunan Islam. Bank Pemerintah dipandang sebagai lembaga yang dipergunakan untuk memenuhi kepentingan umum yang sangat kecil kemungkinannya untuk rugi, berbeda halnya dengan Bank-Bank swasta lainnya. Dengan demikian tidaklah ada halangan untuk menabung dan meminjam Uang pada Bank milik Pemerintah jika hal itu dilakukan untuk memenuhi hajat hidup sejalan dengan ajaran Islam.<sup>42</sup>

**b) Memakan daging kalengan dan jual-beli katak**

Seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan & teknologi, pengawetan makanan tidak saja dilakukan secara tradisional dalam

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 299.

jumlah kecil, akan tetapi telah pula dilakukan secara besar-besaran dalam bentuk kalengan. Demikian pula halnya dengan pengawetan daging. Makanan jenis ini (kalengan) banyak diimpor dari negara asing atau merupakan hasil produksi berbagai pabrik yang tidak diketahui apakah proses produksi seperti penyembelihannya dan campuran bahan pengawet serta bumbu-bumbu yang dipergunakan tidak menyimpang dari ajaran Islam. Di samping itu sejalan dengan kehidupan ekonomi mulai berkembang budidaya dan jual-beli katak. Jika demikian, bagaimana hukumnya jual-beli katak & orang yang memakan daging kalengan sebagaimana disebutkan di atas.

Menanggapi pertanyaan ini AR. Fakhruddin memulai dengan menjelaskan tuntunan Islam mengenai jenis makanan yang boleh (halal) dimakan. Sesuatu yang haram dimakan berarti haram diperjual-belikan. Tuntunan tersebut antara lain dapat kita temukan dalam ayat dan hadis berikut ini. Surat Al Baqarah ayat 173 menyatakan: "Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Akan tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

Selanjutnya dalam surat Al Ma-idah ayat 3 Allah menyatakan: "Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging

hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk dan yang diterkam binatang buas kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah) adalah kefasikan."

Di samping itu, terdapat hadis yang mengharamkan beberapa jenis binatang antara lain seperti binatang buas, binatang yang bertaring dan burung yang memiliki kuku cengkeraman yang kuat. Apabila kita telaah secara seksama ternyata katak tidak termasuk dalam daftar binatang yang diharamkan baik dalam ayat ataupun hadis di atas. Oleh karena itu jika memakan binatang katak tidak mengakibatkan bahaya, maka katak termasuk binatang yang hala dimakan, dengan demikian maka menjual belikan katak termasuk tindakan yang halal dan sah menurut syari'at. Hal itu berbeda dengan jual-beli daging babi, bangkai dan minuman keras.

Islam mewajibkan penyembelihan binatang-binatang yang halal dengan maksud agar darah binatang yang termasuk makanan yang diharamkan dhpat terbuang pada saat penyembelihan sehingga diyakini tidak akan termakan. Adapun cara menyembelih binatang tersebut dilakukan dengan memotong dua urat nadi (pembuluh darah nadi) yang terdapat pada kedua samping kerongkongan. Cara penyembelihan dengan peralatan modern seperti listrik yang sering dilakukan dalam proses

produksi makanan (daging) kalengan, tidak memenuhi syarat pembuangan darah dalam penyembelihan di atas.

Persoalan daging kalengan sebenarnya tidak terletak pada syarat bacaan *basmalah* tersebut akan tetapi cara penyembelihannya sehingga memenuhi syara' atau tidak yaitu prinsip terbuangnya darah karena dua urat nadi yang ada di samping kerongkongan dipotong. Jika prinsip tersebut terpenuhi sehingga darahnya terbuang walaupun dengan alat modern seperti mesin pemotong, maka dapatlah dibenarkan memakan makanan yang demikian. Berbeda dengan proses produksi yang dilakukan dengan cara melumatkan daging bersama darahnya, maka hal yang demikian termasuk tidak dibenarkan untuk memakannya. Masalah dan prinsip di atas juga berlaku bagi bumbu masak yang berasal dari hewan seperti kaldu ayam.<sup>43</sup>

### c) Perkawinan dan makanan Ahli Kitab

Masalah sembelihan Ahli Kitab dalam tuntunan Islam diharamkan untuk dimakan muslim. siapakah yang dimaksud dengan Ahli Kitab tersebut, dan kedudukan perkawinan yang terjadi antara Ahli Kitab dengan Muslim.

AR. Fakhruddin menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan Ahli Kitab dalam berbagai ayat Al Qur'an ialah kaum Yahudi dan Nasrani termasuk mereka yang sekarang tergolong dalam keduanya. Berbeda dengan orang kafir, sembelihan Ahli Kitab halal dimakan muslim dan

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 300.

sebaliknya demikian pula perkawinan antara laki-laki muslim dengan mereka. Hal tersebut dapat dilihat dalam Surat Al Maidah ayat 5 berikut ini. Artinya: "Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (yang disembelih) orang-orang yang diberi *Al Kitab* itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka (lihat terjemahan selanjutnyasampai akhir ayat)".

Bagi AR Fakhruddin Pengertian ayat di atas menunjuk tidak mutlaknya pembacaan asma Allah saat penyembelihan hewan, karena ahli kitab tidak akan membaca kalimat basmalah sebagaimana muslim. Dengan demikian dari segi syarat pembacaan asma Allah tersebut maka memakan makanan kalengan yang tidak jelas apakah disembelih dengan membaca basmalah atau tidak sebenarnya tidak perlu dijadikan persoalan. Hal itu juga dijelaskan dalam hadis Rasul yang mengajarkan mengijinkan kita memakan makanan hantaran yang tidak diketahui apakah dagingnya diperoleh dari hewan yang disembelih dengan asma Allah dengan terlebih dahulu membaca basmalah sebelum memakannya. Selanjutnya mengenai masalah perkawinan dengan dapat dijelaskan bahwa laki-laki muslim boleh mengawini perempuan Ahli Kitab. Walaupun demikian harus diperhatikan kemungkinan perpindahan agama si laki-laki kepada agama si perempuan. Jika hal itu dikhawatirkan akan terjadi, maka perkawinan keduanya tidaklah termasuk diperbolehkan.

Sekali lagi apa yang dimaksud dengan Ahli Kitab adalah mereka yang beragama Yahudi maupun Nasrani (termasuk Kristen dan

Katholik). Walaupun demikian hendaknya diingat bahwa perkawinan muslim dengan mereka akan mengakibatkan akibat sosial yang rumit seperti masalah akibat waris-mewarisnya, pendidikan anak-anak mereka dan berbagai masalah sosial lainnya. Oleh karena itu sedapat mungkin hal-hal tersebut dipertimbangkan secara masak sebelum perkawinan antara keduanya dilakukan, baik oleh orang-tua maupun oleh masing-masing calon.<sup>44</sup>

**d) Pernikahan wanita hamil sebab zina**

Seringkali kita mendengar "kecelakaan" (kehamilan) yang dialami seorang gadis dan wanita yang tidak bersuami. Praktek yang seringkali kita temui segera menikahkan wanita tersebut baik dengan pasangan zinya atau dengan pria lain yang bersedia untuk itu. Bagaimana praktek semacam itu menurut tuntunan Islam, kemudian status akad-nikah yang dilakukan pada saat seorang wanita sedang hamil disebabkan zina tersebut.

AR Fakhruddin menegaskan bahwa tuntunan Islam yang melarang pernikahan wanita hamil adalah wanita yang berada dalam keadaan 'iddah baik karena ditalak atau karena suaminya meninggal dunia. Sementara itu kasus wanita hamil dalam pertanyaan di atas tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori wanita hamil dalam keadaan 'iddah tersebut. Oleh karena itu wanita hamil sebab zina yang tidak dalam status kawin dengan lelaki lain termasuk dalam "*wa uhillah lakum ma-wara-a*

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 306.

*dza-likum*" (dihalalkan bagi kamu wanita-wanita tersebut di atas) sebagaimana tercantum dalam ayat 24 surat An Nisa-' berikut ini. Artinya: "Dan (diharamkan juga bagi kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan Nya atas kamu.

Berdasarkan pengertian atas ayat tersebut, maka akad-nikah bagi wanita hamil zina dapat dipandang sah. Namun demikian, persoalan lain yang segera muncul adalah bagaimana kedudukan anak yang dilahirkan oleh wanita yang hamil zina tersebut. Seorang anak yang lahir dari hubungan zina adalah anak yang hanya mempunyai hubungan keluarga dengan si ibu dan tidak mempunyai hubungan nasab dengan lelaki yang menyebabkan kehamilan ibunya. Demikian pula dengan lelaki yang kemudian menjadi suami sang ibu yang tidak menjadi sebab kehamilan yang melahirkan si anak tersebut. Anak yang demikian tidak akan pernah memiliki hubungan dengan seorang ayah secara sah.<sup>45</sup>

#### e) Mengubah *Nazar*

Akibat perubahan hidup bermasyarakat yang selalu akan terjadi dapat memaksa seseorang mengubah nadzar yang telah dinyatakan sebelumnya untuk memberi shadaqah kepada anak yatim dengan sejumlah uang. Bagaimana status hukum perbuatan tersebut.

AR. Fakhrudin menjelaskan, pada dasarnya *nazar* adalah suatu pernyataan janji Allah untuk melakukan sesuatu ibadah yang bernilai

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, 311.



hukumnya tidak wajib. Karena *nāzar* maka jbadah tersebut berubah hukumnya menjadi wajib bagi orang yang *nāzar*. Sementara itu, *nāzar* sendiri adalah suatu hal yang tidak diwajibkan melainkan dianjurkan dalam Islam. Oleh karena itu jika selama hidupnya seseorang belum pernah mengucapkan *nāzar* tidak akan mengurangi derajat kesempurnaan ke-Islaman orang tersebut. Namun demikian jika seseorang telah mengucapkan ikrar *nāzar* maka wajib baginya untuk memenuhi isi *nāzar* tersebut. Sejalan dengan hakekat *nāzar*, maka memenuhi *nāzar* berarti memenuhi janji seseorang kepada Allah, kecuali *nāzar* yang isinya justru maksiyat kepada Allah.

Ketentuan ini dapat dilihat antara lain dalam firman Allah surat Al Baqarah ayat 270. Artinya: "Apa saja yang kamu nafkahkan atau apa saja yang kamu nadzarkan, maka sesungguhnya Allah mengetahuinya. Orang-orang yang berbuat dzalim tidak ada seorang penolong pun baginya." Petunjuk mengenai hal ini juga kita temukan dalam surat Al Hajji ayat 29. "Kemudian hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang ada pada badan mereka dan hendaklah mereka menyempurnakan nadzar-nadzar mereka dan hendaklah mereka melakukan thawaf sekeliling rumah yang tua (Baitullah)". Di samping itu hadis riwayat Bukhari, Abu Daud, Turmudzi dan Nasai dari 'Aisyah ra. di bawah ini menyatakan bahwa: Artinya: "Barangsiapa bernadzar untuk taat kepada Allah, hendaklah dipenuhi dan barangsiapa bernadzar untuk bermaksiyat janganlah dipenuhi".

Sejalan dengan hadis di atas dalam hadis Abu Daud dan Turmudzi diceritakan bahwa pada suatu saat datanglah seorang asul wanita kepada Nabi. Orang tersebut menyatakan bahwa ia bernadzar hendak memukul rebana menyambut kedatangan Rasulullah dari peperangan. Rasulullah lalu menyatakan bahwa hendaknya wanita tersebut memenuhi nadzarnya. Selanjutnya wanita tersebut menyatakan bahwa ia bernadzar akan menyembelih binatang di suatu tempat yang tertentu. Rasulullah lalu menanyakan apakah penyembelihan itu dimaksudkan untuk ditujukan kepada berhala. Wanita itu menjelaskan bahwa penyembelihan binatang tersebut tidaklah dimaksudkan untuk berhala. Setelah wanita tersebut menjawab demikian kemudian Rasul menyatakan agar wanita itu memenuhi nadzarnya. Berdasarkan penjelasan di atas, maka nadzar hendaklah dipenuhi dengan isi pernyataan yang semula dinyatakan dalam nadzar sepanjang bukan suatu perbuatan maksiat.

Mengenai kasus dalam pertanyaan dapatlah dijelaskan sebagaimana makna hadis Abu Daud, Al Baihaqi dan Al Hakim yang menceritakan tentang nadzar seorang laki-laki bahwa ia akan shalat dua raka'at di Baitul Maqdis jika kota Makkah berhasil ditaklukkan Rasulullah. Mendengar hal itu setelah kota Makkah takluk, Rasulullah memerintahkan agar laki-laki tersebut cukup melakukan shalat di Masjidil Haram. Perintah ini beberapa kali diulangi Nabi, sehingga Nabi

menyatakan bahwa jika laki-laki tersebut lebih mantap melakukannya di Baitul Maqdis agar dilakukan demikian.<sup>46</sup>

Hadis di atas mengandung makna bahwa mengganti bentuk nadzar dengan yang lebih utama diperbolehkan. Jika ternyata anak yatim yang disebutkan dalam nadzar ternyata sekarang telah cukup dewasa dan justru hidupnya tidak begitu memerlukan shadaqah tersebut, tentunya dapat diubah nadzar orang tersebut kepada sasaran lain yang dipandang lebih utama dapat dibenarkan jika dilakukan tanpa mengurangi nilai nadzar tersebut seperti shadaqah di atas. Oleh karena itu pernyataan nadzar sebaiknya bersifat umum dan tidak terlalu detail agar tidak mempersulit pemenuhannya kelak.<sup>47</sup>

f) **Jual-beli harta wakaf**

Sesuai dengan pertimbangan ekonomis karena berkembangnya kehidupan sosial, sebuah tanah wakaf lebih bermanfaat jika dipindahkan ke tempat lain. Untuk itu jalan yang ditempuh adalah dengan menjual tanah wakaf tersebut dan hasil penjualannya kemudian dibelikan tanah yang berada di tempat lain yang lebih strategis dan ekonomis. Atau hasil penjualan tanah wakaf tersebut dipergunakan untuk wakaf dalam bentuk lain, misalnya membangun gedung sekolah atau lainnya. apakah praktek di atas dibenarkan menurut tuntunan Islam

Dengan merujuk sebuah hadis AR. Fakhruddin menjelaskan sebuah cerita tentang wakaf 'Umar yang berupa tanah yang ditentukan tidak

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 322.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 326.

boleh dijual, dihibahkan dan diwaris. Persoalan segera timbul ketika tanah wakaf tersebut tidak memenuhi fungsi sebagaimana mestinya, sementara Al Qur'an mengajarkan agar ummat Islam tidak memubadzirkan harta sebagaimana surat Al Isra' ayat 26 dan 27 berikut. "Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan, dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaithan dan syaithan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya".

Untuk mengatasi dan menyelesaikan permasalahan di atas dapat digunakan prinsip *maṣlahatul mursalah* yaitu prinsip pilihan terhadap alternatif terbaik atas berbagai kemungkinan keburukan yang akan timbul. Amalan wakaf adalah termasuk amal jariyah utama dalam ajaran Islam. Orang yang berwakaf akan memperoleh ganjaran (pahala) baik ketika ia masih hidup maupun setelah meninggal jika harta wakaf tersebut masih dapat diambil manfaatnya untuk kepentingan umum sesuai dengan ajaran Islam. Jika suatu saat sifat manfaat harta wakaf tersebut hilang, maka ganjaran wakif (orang yang berwakaf) dengan sendirinya akan terhenti pada saat hilangnya manfaat harta yang diwakafkan tersebut.

Untuk mengatasi berbagai kemungkinan di atas, agar harta wakaf tetap dapat memenuhi fungsinya maka dapatlah dibenarkan jika harta wakaf tersebut diubah. Perubahan tersebut baik bentuknya atau dijual dan

dibelikan harta atau benda lain (tanah) dengan tujuan agar harta wakaf tersebut dapat memenuhi fungsinya kembali sebagai harta wakaf. Perubahan demikian juga dapat dibenarkan dengan tujuan untuk memperoleh manfaat yang lebih besar.

Sekadar contoh dapat dikemukakan misalnya, sebagaimana pertanyaan yang diajukan di atas suatu harta wakaf berwujud tanah ternyata tempatnya kurang strategis. Oleh karena itu nilai manfaat dan fungsi wakaf tersebut tidaklah dapat dicapai secara maksimal, panitia atau penerima amanat wakaf dapat memindahkan tanah wakaf tersebut dengan cara yang benar (mungkin dengan menjualnya lebih dahulu atau menukarnya) ke tempat lain yang lebih strategis. Dengan pemindahan tersebut diharapkan harta wakaf di atas dapat berfungsi dan bermanfaat secara maksimal dan ganjaran di wakif pun akan lebih besar dan terus-menerus.<sup>48</sup>

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 328.

## BAB IV

### METODOLOGI PEMIKIRAN HUKUM ISLAM (FIKIH)

**KH.A.R FAKHRUDDIN**

Istilah metodologi merupakan terjemahan dari bahasa Inggris *methodology*, yang dasarnya berasal dari bahasa Latin *methodus* dan *logia*. Kemudian kedua kata ini diserap oleh bahasa Yunani menjadi *methodos* (dirangkai dari kata *meta* dan *hodos*) yang berarti cara atau jalan, dan *logos* yang berarti akal atau rasio.<sup>1</sup> Dalam bahasa Arab metodologi sering diterjemahkan dengan *manhaj* atau *minhaj*, sedangkan dalam bahasa Indonesia metodologi diartikan dengan ilmu atau uraian tentang metode.<sup>2</sup> Dengan demikian metodologi merupakan wacana tentang melakukan sesuatu sebagai pembahasan konsep teoritis berbagai metode yang terkait dalam suatu sistem pengetahuan yang merujuk pada arti proses, prinsip dan prosedur yang diikuti dalam mendekati persoalan dan menemukan jawabannya.<sup>3</sup>

Pengertian hukum secara sederhana adalah seperangkat peraturan tentang tingkah laku manusia yang diakui sekelompok masyarakat, disusun orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya. Bila kata hukum ini dihubungkan dengan kata Islam atau *syara'*,

---

<sup>1</sup> Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. ke-2, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), 41.

<sup>2</sup> Sedangkan *metode* sering diartikan sebagai cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan kerja suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang telah ditentukan. Lihat, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 581.

<sup>3</sup> Ghufroon A. Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, cet. ke-2, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), .2.

maka hukum Islam akan berarti “*seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia mukallaf yang diakui dan diyakini mengikat untuk semua manusia yang beragama Islam.*”<sup>4</sup> Bila pengertian ini dihubungkan dengan pengertian fikih, maka yang dimaksud dengan hukum Islam adalah fikih dalam literatur Islam yang berasal dari Bahasa Arab. Dengan demikian, setiap fikih diartikan juga dengan hukum Islam yang mempunyai term seperti sekarang ini.

Bila artian tentang hukum Islam dihubungkan dengan pengertian fiqh, maka yang dimaksud dengan hukum Islam adalah fiqh itu sendiri. Dalam kajiannya mencakup dua bidang pokok yang masing-masing memiliki cakupan yang luas, yaitu:<sup>5</sup> *Pertama*, kajian tentang perangkat peraturan terinci yang bersifat amaliah dan harus diikuti umat Islam dalam kehidupan beragama. Inilah yang secara sederhana disebut dengan fiqh dalam artian secara khusus. *Kedua*, kajian tentang ketentuan serta cara dan usaha yang sistematis dalam menghasilkan perangkat peraturan terinci yang disebut *uṣūl fiqh* atau dalam arti lain disebut sebagai sistem metodologi fiqh.

Berdasarkan bab-bab sebelumnya, pada bab ini penulis akan menganalisis produk pemikiran hukum Islam (fikih) AR. Fakhruddin, sehingga dapat diketahui kerangka metodologis, karakteristik pemikiran dan kontribusi pemikiran AR. Fakhruddin terhadap pengembangan hukum Islam. Sehingga melahirkan konsep fikih adaptif K.H. A.R. Fakhruddin.

---

<sup>4</sup> Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1990), 17-18

<sup>5</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh; Jilid I*, cet. ke-1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997) 5.

### A. Metode Istinbat Hukum AR. Fakhruddin

Secara etimologi *Istinbāt* bermakna "air yang mula-mula keluar dari sumur yang digali". Relevan dengan makna terminologi dalam istilah ushul fiqh yang berarti "mengeluarkan hukum dari sumbernya".<sup>6</sup> Muhammad bin 'Ali al-Fayyuni, mendefinisikan *istinbāt* sebagai upaya menarik hukum dari al-Qur'an dan Sunnah dengan jalan *ijtihād*.<sup>7</sup> Dalam hal ini Muhammad Fawzi Faydh membedakan *ijtihād* menjadi dua yaitu, *ijtihād mutlak* dan *ijtihād juz'iy* (parsial). *Ijtihād mutlak* adalah *ijtihād* yang dilakukan oleh ulama yang telah berhasil menyusun metode *istinbāt* hukum serta kaidah-kaidahnya; sedangkan *ijtihād juz'iy* adalah *ijtihād* yang dilakukan oleh ulama yang tidak menyusun metode *istinbāt* hukum sendiri, ia mengikuti metode *istinbāt* hukum yang telah disusun oleh ulama sebelumnya.<sup>8</sup>

Metode penemuan hukum Islam (*Istinbāt*) merupakan karakteristik yang lahir dari satu sistem epistemologi dan bahkan pandangan hidup (*weltanschauung*) tertentu. Apabila dilacak lebih jauh, hal ini dapat ditemukan pada pola pemikiran sebagian umat Islam yang menganut subjektifisme teistik, yang menyatakan bahwa hukum hanya dapat dikenali melalui wahyu Illahi yang dibakukan dalam kata-kata yang dilaporkan Nabi berupa al-Qur'an dan as-Sunnah.<sup>9</sup> Karena itu, secara doktriner-normatif, setiap individu Muslim harus mendasarkan segala aktivitas hidupnya pada al-Qur'an dan Hadits yang dikenal

<sup>6</sup> Ar-Ragib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradāt Al-Fāz Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1392 H/1992 M), 502.

<sup>7</sup> Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, cet. ke-1, (Jakarta: Kencana, 2005), 177.

<sup>8</sup> Jaih Mubarak, *Metodolog Ijtihad Hukum Islam*, cet. ke-1, (Yogyakarta: UII Press, 2002), 9.

<sup>9</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia; Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, cet. ke-1, (Yogyakarta: LKiS, 2005) 259.



sebagai sumber ajaran yang telah disepakati, dan ini merupakan salah satu bagian penting dalam ajaran keimanan Islam.

Dalam wacana hukum Islam Metode penetapan hukum (*tharīqat al-istinbāt*) merupakan *spare part* yang paling penting, karena ia akan mempengaruhi produk hukum yang dihasilkan. Dalam epistemologi hukum Islam, setidaknya terdapat tiga metode penetapan hukum yaitu, *bayānī*, *ta'lili*, dan *istilahi*. Secara garis besar ketiga pola ini merupakan rangkuman dari metode ijtihād yang pernah dipakai oleh para imam mazhab.<sup>10</sup> Ketiga metode ini telah mengantarkan adanya ketetapan-ketetapan hukum dalam berbagai lapangan fiqh.

Atas dasar ini wajar apabila model-model berpikir deduktif (pemikiran yang lebih bernuansa atas bawah) cukup mendominasi dalam menjelaskan ajaran-ajaran Islam seperti tergambar dalam ceramah-ceramah dan karya-karya keagamaan, yang biasanya pembahasan yang ada dimulai dengan mengutip satu ayat atau sunnah Nabi yang dijelaskan arti dan tidak jarang penjelasan tersebut terlepas dari realitas yang dihadapi umat.<sup>11</sup>

Patut disadari bahwa kecenderungan tekstualitas yang berlebihan dalam metode penemuan hukum, pada gilirannya telah memunculkan kesulitan dan ketidak cakapan hukum Islam itu sendiri dalam merespon dan meyambut gelombang perubahan sosial. Kajian terhadap fiqh klasik yang hanya berorientasi pada hukum yang berada pada teks dan kurang memperhatikan

---

<sup>10</sup> Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 74.

<sup>11</sup> Taha Jabir al Alwani, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. Yusdani, cet- ke-1 (Yogyakarta: UII Press, 2001), xvi.

hukum yang ada dalam realitas empiris, maka tidak mustahil akan selalu tertinggal oleh sejarah bahkan akan ditinggalkan karena tidak relevan lagi dengan situasi umatnya.<sup>12</sup>

Untuk menghasilkan hukum Islam yang responsif terhadap berbagai persoalan umat seperti yang dimaksud di atas, sudah barang tentu tidak akan terlepas dari berbagai macam kajian dan peranan para tokoh agama salah satunya seperti AR Fakhruddin dengan menggunakan metode-metode, pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam memahami ajaran Islam.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya bahwa metode yang digunakan oleh AR. Fakhruddin merupakan proses penalaran yang bermuara pada suatu gerakan dalam menemukan status hukum dari sumber utama hukum Islam seperti al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Berpijak dari hal ini maka kerangka metode istinbat AR. Fakhruddin dalam melahirkan pemikiran hukum Islam (fikih) terpola pada beberapa hal sebagai berikut :

### **1. Merujuk Kepada Al-Qur'an dan Hadis Sebagai Sumber Utama Hukum Islam**

Hal ini terlihat ketika A.R. Fakhruddin menjawab persoalan persoalan hukum yang diajukan kepadanya. Segala pertanyaan yang diajukan kepadanya terlebih dahulu ditelusuri dasarnya pada Al-Qur'an dan Sunnah secara langsung. Merujuk langsung kepada al-Qur'an dan Sunnah dilakukan AR. Fakhruddin terutama masalah yang bersifat *ta'abbudi* dan sudah dijelaskan secara detail.

---

<sup>12</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia*, 259.

Seperti ketika menjawab beberapa pertanyaan yang berkaitan dengan masalah ibadah maupun muamalah, diantaranya :

#### a. Hukumnya Shalat Jama' Berdasarkan Keperluan

Menjawab pertanyaan ni AR. Fakhruddin menjawab dengan merujuk langsung kepada Al Qur'an surat An Nisa' ayat 103

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا  
الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

AR.Fakhruddin menegaskan bahwa shalat diwajibkan atas orang-orang mukmin dengan ketentuan waktu. Selanjutnya surat Al Baqarah ayat 238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

*"Peliharalah semua shalatmu dan peliharalah shalat wustha. Berdirilah untuk Allah dalam shalatmu dengan khusyu'."*<sup>13</sup>

Memelihara shalat berarti mengerjakan shalat tersebut dalam batasan waktu yang telah ditentukan, memenuhi syarat dan rukunnya, serta dilakukan dengan khusyu'.

AR. Fakhruddin juga menyebutkan rujukan langsung dalam hadits Nabi saw. riwayat Turmudzi dari Ali ibn Abi Thalib ra:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجُهَنِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ  
بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

<sup>13</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* edisi 2002

وَسَلَّمَ قَالَ لَهُ يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ لَا تُؤَخِّرُهَا الصَّلَاةُ إِذَا أَتَتْ وَالْجَنَازَةُ إِذَا حَضَرَتْ وَالْأَيُّمُ إِذَا  
وَجَدْتَ لَهَا كُفْمًا قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ وَمَا أَرَى إِسْنَادَهُ بِمُتَّصِلٍ<sup>14</sup>

"Rasulullah Saw bersabda: tiga hal jangan kau perlambat, yaitu: shalat jika telah tiba waktunya, jenazah telah siap dan perempuan gadis atau janda jika telah mendapat laki-laki yang sekufu".

Selain hadits di atas, hadits Nabi saw. yang diriwayatkan Bukhari-Muslim dari Abdullah bin Mas'ud ra. Berikut ini menyatakan bahwa ketika diajukan pertanyaan mengenai amalan yang paling dicintai Allah, beliau menjawab: "Shalat pada waktunya".

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ الْعَيْزَارِ أَحْبَبَ بَنِي  
قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَمْرٍو الشَّيْبَانِيَّ يَقُولُ حَدَّثَنَا صَاحِبُ هَذِهِ الدَّارِ وَأَشَارَ إِلَى دَارِ عَبْدِ اللَّهِ  
قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الصَّلَاةُ عَلَى وَفَيْهَا  
قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ ثُمَّ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي بَعْضُ وَلَوِ  
اسْتَرَدُّهُ لَرَادَنِي

Menurutnya ayat dan hadits tersebut di atas menunjukkan kita harus berusaha sedapat mungkin melaksanaka shalat fardlu tepat waktu sesuai dengan batasan yang telah ditentukan. Sebab barang siapa sengaja melalaikan waktu shalat tersebut akan termasuk golongan orang yang dinyatakan dalam surat Al Ma'un :

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ

"Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang menjalankan shalat, tetapi melalaikan shalat itu."<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Muhammad Ibn Isa' Al-Tirmidzi, *Al-Jami' Al-Tirmidzi*, Kitab. Janazah, Bab. Menyegerakan mengubur Janazah, No. Hadis. 995.

<sup>15</sup> QS. 107: 4-5.

Namun demikian jika kita menghadapi berbagai kesulitan yang tidak mudah diselesaikan dan diatasi untuk dapat mengerjakan shalat pada waktunya, ajaran agama Islam telah memberikan jalan keluar sebagaimana disebutkan dalam surat Al Haj ayat 78 :

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"Dia (Allah) tidak menjadikan dalam agama suatu kesempitan sedikit pun atas kamu."<sup>16</sup>

Oleh karena itu, jika kita menghadapi kesulitan berat yang menyangkut hajat hidup yang tidak bertentangan dengan norma ajaran Islam, sehingga mempersulit dan menghalangi kita untuk dapat melakukan shalat waktunya, terdapat hadits Ibnu Abbas ra. yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Daud, Turmudzi dan Nasa'i yang menyatakan:

حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ زَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعًا جَمِيعًا وَثَمَانِيًا جَمِيعًا

"Sungguh, Nabi saw. mengerjakan shalat di Madinah tujuh raka'at dan delapan raka'at yaitu antara Dzuhur dan Ashar, dan antara Maghrib dan Isya'."

#### **b. Qadla Puasa dan Fidyah**

Ketika ada pertanyaan mengenai Qadla puasa dan fidyah. Apakah wajib orang yang berhalangan puasa ramadlan mengqadla puasanya?

<sup>16</sup> QS. 22 : 78.

Bagaimanakah hubungannya dengan fidyah dalam puasa. Dengan merujuk langsung kepada Al-Qur'an dan hadis AR. Fakhruddin menjelaskan mengenai hal ini. Sebagaimana terdeskripsikan dalam jawabannya bahwa keterangan mengenai masalah tersebut di atas, dapat kita lihat dalam surat Al Baqarah ayat 184 :

أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

*"(Berpuasa) pada hari yang tertentu. Jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (kemudian berbuka puasa), maka wajib baginya berpuasa sebanyak hari yang ditinggalkan pada hari-hari lain. Dan ajib bagi orang-orang yang berat menjalankan puasa (jika ia tidak berpuasa) untuk membayar fidyah; memberi makan seorang miskin. Barang siapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itulah yang lebih baik baginya. Dan berpuasa adalah lebih baik bagimu jika kamu mengerti."<sup>17</sup>*

Ayat di atas memberikan penjelasan tentang bolehnya orang yang sakit atau bepergian untuk tidak berpuasa. Akan tetapi mereka wajib mengqadla atau mengganti puasa yang ditinggalkan tersebut pada hari lain sejumlah puasa yang ditinggalkan. Demikian pula orang yang usia atau pekerjaan yang terlalu berat, boleh tidak berpuasa, namun wajib mengganti puasa yang ditinggalkan itu dengan membayar fidyah atau denda berupa makanan yang diberikan kepada orang-orang miskin.

Ketentuan qadla dan fidyah ditetapkan kepada orang yang meninggalkan puasa dengan sebab yang berbeda dan pengganti puasa yang ditinggalkan berbeda pula. Tidak ada sumber yang dapat menjadikan

<sup>17</sup> QS. 2 : 184.

sandar untuk menetapkan kewajiban meng-qadla sekaligus fidyah bagi orang yang meninggalkan puasa (tidak puasa pada bulan Ramadhan) karena sesuatu sebab. Demikian pula pendapat yang menyatakan bahwa orang; meninggalkan puasa dan belum mengqadla setelah lewat satu bulan dari bulan Ramadhan harus meng-qadla dan sekaligus membayar fidyah juga tidak ada sumber nash yang dijadikan pegangan.

### c. Perkawinan dan Makanan Ahli Kitab

AR. Fakruddin menjabarkan bahwa Apa yang dimaksud dengan Ahli Kitab dalam berbagai ayat Al Qur'an ialah kaum Yahudi dan Nasrani termasuk mereka yang sekarang tergolong dalam keduanya. Berbeda dengan orang kafir, sembelihan Ahli Kitab halal dimakan muslim dan sebaliknya demikian pula perkawinan antara laki-laki muslim dengan mereka. Hal tersebut dapat dilihat dalam Surat Al-Maidah ayat 5 :

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ

*:"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (yang disembelih) orang-orang yang diberi Al Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal(pula) bagi mereka (lihat terjemahan selanjutnyasampai akhir ayat)".<sup>18</sup>*

Menurutnya pengertian ayat di atas menunjukkan tidak mutlaknya pembacaan asma Allah saat penyembelihan hewan, karena ahli kitab tidak akan membaca kalimat basmalah sebagaimana muslim. Dengan demikian dari segi syarat pembacaan asma Allah tersebut maka memakan makanan kalengan yang tidak jelas apakah disembelih dengan membaca basmalah

<sup>18</sup> QS. 5 : 5

atau tidak sebenarnya tidak perlu dijadikan persoalan. Hal itu juga dijelaskan dalam hadits Rasul yang mengajarkan mengijinkan kita memakan makanan hantaran yang tidak diketahui apakah dagingnya diperoleh dari hewan yang disembelih dengan asma Allah dengan terlebih dahulu membaca basmalah sebelum memakannya. Selanjutnya mengenai masalah perkawinan dengan dapat dijelaskan bahwa laki-laki muslim boleh mengawini perempuan Ahli Kitab. Walaupun demikian harus diperhatikan kemungkinan perpindahan agama si laki-laki kepada agama si perempuan. Jika hal itu dikhawatirkan akan terjadi, maka perkawinan keduanya tidaklah termasuk diperbolehkan.

Hal tersebut juga merupakan prinsip larangan perkawinan antara perempuan muslim dengan laki-laki Ahli Kitab dan perkawinan muslim dengan kaum musyrik sebagaimana dapat dilihat dalam surat Al Baqarah ayat 221 :

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ وَلَا مَؤْمِنَةً حَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

*"Janganlah kamu mengawini perempuan musyrik sehingga mereka beriman sedangkan hamba perempuan yang mukmin lebih baik daripada perempuan musyrik walaupun menakjubkanmu, dan janganlah dikawinkan...."*<sup>19</sup>

Al Mumtahanah ayat 10:

فَلَا تَزْعُمُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَأَتَوْهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ

*"Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. Dan berikanlah kepada*

<sup>19</sup> QS. 2 : 184.



*mereka (suami-suami) mereka mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir...".<sup>20</sup>*  
 Sekali lagi apa yang dimaksud dengan Ahli Kitab adalah mereka

yang beragama Yahudi maupun Nasrani (termasuk Kristen dan Katholik).

Walaupun demikian hendaknya diingat bahwa perkawinan muslim dengan mereka akan mengakibatkan akibat sosial yang rumit seperti masalah akibat waris-mewarisnya, pendidikan anak-anak mereka dan berbagai masalah sosial lainnya. Oleh karena itu sedapat mungkin hal-hal tersebut dipertimbangkan secara masak sebelum perkawinan antara keduanya dilakukan, baik oleh orang-tua maupun oleh masing-masing calon.

#### **d. Pernikahan Wanita Hamil Sebab Zina**

Rujukan kembali kepada Al-Qur'an dan hadis secara langsung juga terlihat pada jawaban AR. Fakhruddin tentang pernikahan wanita hamil sebab zina. Menurutnya tuntunan Islam yang melarang pernikahan wanita hamil adalah wanita yang berada dalam keadaan *'iddah* baik karena ditalak atau karena suaminya meninggal dunia. Sementara itu kasus wanita hamil dalam pertanyaan di atas tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori wanita hamil dalam keadaan *'iddah* tersebut. Oleh karena itu wanita hamil sebab zina yang tidak dalam status kawin dengan lelaki lain termasuk dalam "*wa uhillah lakum ma-wara-a dza-likum*" (dihalalkan bagi

---

<sup>20</sup> QS. 60 : 10.

kamu wanita-wanita tersebut di atas) sebagaimana tercantum dalam ayat 24 surat An Nisa-':

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

*"Dan (diharamkan juga bagi kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapanNya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian itu mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina."<sup>21</sup>*

Berdasarkan pengertian atas ayat tersebut, maka akad-nikah bagi wanita hamil zina dapat dipandang sah. Namun demikian, persoalan lain yang segera muncul adalah bagaimana kedudukan anak yang dilahirkan oleh wanita yang hamil zina tersebut. Seorang anak yang lahir dari hubungan zina adalah anak yang hanya mempunyai hubungan keluarga dengan si ibu dan tidak mempunyai hubungan nasab dengan lelaki yang menyebabkan kehamilan ibunya. Demikian pula dengan lelaki yang kemudian menjadi suami sang ibu yang tidak menjadi sebab kehamilan yang melahirkan si anak tersebut. Anak yang demikian tidak akan pernah memiliki hubungan dengan seorang ayah secara sah.

Dari produk pemikiran AR. Fakruddin di atas terlihat bagaimana kerangka metodologis yang digunakannya, terlihat setiap pertanyaan selalu di jawab dengan merujuk langsung pada Al-Qur'an dan Sunnah.

<sup>21</sup> QS. 4 : 24.

Dengan ini nampaknya AR. Fakhruddin tidak menggunakan pola madzhabi, artinya kerangka fiqih yang dikembangkan tidak merujuk pada konsep madzhab yang berkembang di dunia Islam. Pola ini sebenarnya merupakan resepsi dari konsep besar yang dibangun oleh organisasi Muhammadiyah<sup>22</sup> yang mengusung Ijtihad dengan cara “kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah”. AR. Fakhruddin sebagai tokoh besar Muhammadiyah tentu membangun paradigma metodologis fikihnya dengan pola demikian.

## 2. Berorientasi Pada *al-Maslahah*

Pola ini terlihat dari beberapa jawaban yang di ajukan kepada AR. Fakhruddin

### a. Meminjam dan Menabung Uang di Bank

Demikian juga mengenai hukum meminjam dan menabung uang di Bank. AR. Fakhruddin menjelaskan bahwa Muktamar Tarjih di Sidoarjo tahun 1968 menetapkan bahwa bunga Bank milik negara merupakan masalah *musytabihat*. Terhadap masalah yang *musytabihat* sedapat mungkin dihindari kecuali ada alasan lain yang berkaitan dengan kemaslahatan umum sesuai dengan tuntunan Islam. Bank Pemerintah

---

<sup>22</sup> Muhammadiyah adalah organisasi kemasyarakatan yang memiliki basis agama dalam gerakannya. Didirikan oleh K. H. Ahmad Dahlan pada tanggal 18 November 1912 di Yogyakarta. Untuk memberikan kepastian hukum dalam perspektif Islam (fikih) terhadap problem yang terjadi pada masyarakat. Yang meliputi permasalahan ibadah, ekonomi, politik, kesehatan dan lain sebagainya. Muhammadiyah membentuk lembaga yang disebut dengan Majelis Tarjih. Majelis Tarjih merupakan sebuah lembaga di bawah pimpinan pusat Muhammadiyah dan Lajnah Tarjih adalah sidang yang akan membahas masalah-masalah yang akan ditarjih. Lajnah Tarjih memusatkan perhatiannya untuk melakukan penelitian dalam bidang ilmu agama dan hukum Islam sehingga didapatkan kemurniannya. Lihat pula Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3S, 1985), 92-93. Lihat juga Weinata Sairin, *Gerakan Pembaharuan Muhammadiyah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995), 24.

dipandang sebagai lembaga yang diperhunakan untuk memenuhi kepentingan umum yang sangat kecil kemungkinannya untuk rugi, berbeda halnya dengan Bank-Bank swasta lainnya. Dengan demikian tidaklah ada halangan untuk menabung dan meminjam Uang pada Bank milik Pemerintah jika hal itu dilakukan untuk memenuhi hajat hidup sejalan dengan ajaran Islam.

Meskipun Fatwa Majelis Tarjih terbaru mengenai hal ini menghukumi status bunga bank adalah riba.<sup>23</sup> Namun demikian analisis penulis menyatakan bahwa masih ada kebolehan menggunakan jasa bank pemerintah dalam pandangan AR. Fakhruddin selama keberadaan lembaga-lembaga keuangan syariah belum mampu memenuhi kebutuhan masyarakat luas, dan selama pengelolaan lembaga keuangan Syariah belum mencerminkan nilai-nilai ekonomi Islam.<sup>24</sup>

#### **b. Jual Beli harta Wakaf**

Dalam kasus ini AR. Fakhruddin menegaskan bahwa sebuah hadits mengabarkan tentang cerita Ibnu Umar mengenai wakaf 'Umar yang berupa tanah yang ditentukan tidak boleh dijual, dihibahkan dan diwaris. Persoalan segera timbul ketika tanah wakaf tersebut tidak memenuhi fungsi sebagaimana mestinya, sementara Al Qur'an mengajarkan agar ummat Islam tidak memubadzirkan harta sebagaimana surat Al Isra' ayat 26 dan 27 berikut.

---

<sup>23</sup> Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah nomer. 08 tahun 2006.

<sup>24</sup> Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest A Study of Riba and Its Contemporary Interpretation*, edisi Indonesia *Menyoal Bank Syariah Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*, Arif Matuhin (terj.) (Jakarta: Paramadina, 1996), 54-55.

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا

*"Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan, dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaithan dan syaithan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya".<sup>25</sup>*

Untuk mengatasi dan menyelesaikan permasalahan di atas dapat digunakan prinsip *maslahatul mursalah* yaitu prinsip pilihan terhadap alternatif terbaik atas berbagai kemungkinan keburukan yang akan timbul. Amalan wakaf adalah termasuk amal jariyah utama dalam ajaran Islam. Orang yang berwakaf akan memperoleh ganjaran (pahala) baik ketika ia masih hidup maupun setelah meninggal jika harta wakaf tersebut masih dapat diambil manfaatnya untuk kepentingan umum sesuai dengan ajaran Islam. Jika suatu saat sifat manfaat harta wakaf tersebut hilang, maka ganjaran wakif (orang yang berwakaf) dengan sendirinya akan terhenti pada saat hilangnya manfaat harta yang diwakafkan tersebut.

Untuk mengatasi berbagai kemungkinan di atas, agar harta wakaf tetap dapat memenuhi fungsinya maka dapatlah dibenarkan jika harta wakaf tersebut diubah. Perubahan tersebut baik bentuknya atau dijual dan dibelikan harta atau benda lain (tanah) dengan tujuan agar harta wakaf tersebut dapat memenuhi fungsinya kembali sebagai harta wakaf. Perubahan demikian juga dapat dibenarkan dengan tujuan untuk memperoleh manfaat yang lebih besar.

---

<sup>25</sup> QS. 17 : 26-27.

Sekadar contoh dapat dikemukakan misalnya, sebagaimana pertanyaan yang diajukan di atas suatu harta wakaf berwujud tanah ternyata tempatnya kurang strategis. Oleh karena itu nilai manfaat dan fungsi wakaf tersebut tidaklah dapat dicapai secara maksimal, panitia atau penerima amanat wakaf dapat memindahkan tanah wakaf tersebut dengan cara yang benar (mungkin dengan menjualnya lebih dahulu atau menukarnya) ke tempat lain yang lebih strategis. Dengan pemindahan tersebut diharapkan harta wakaf di atas dapat berfungsi dan bermanfaat secara maksimal dan ganjaran di wakif pun akan lebih besar dan terus-menerus.

Produk pemikiran hukum Islam di atas yang dikemukakan oleh AR. Fakhruddin memperlihatkan pertimbangan kemaslahatan sebagai pertimbangan dalam menentukan produk hukum yang di keluarkan. Dari konsep ini juga AR. Fakhruddin menerapkan slogan ijtihad sebagai pintu menuju pembaharuan dalam hukum Islam.

Konsep *al-Maṣlahah* nampaknya jadi rujukan metodologis dalam penetapan hukum Islam khususnya para reformis, sebagaimana AR. Fakhruddin yang terafiliasi dengan organisasi Muhammadiyah sebagai organisasi reformis modern pada abad 20. Kelompok reformis menginterpretasikan konsep-konsep dan institusi-institusi Islam tradisional terpenting, yakni konsensus (*ijmā'*), penafsiran ulang (*ijtihād*) dan prinsip-prinsip hukum semisal kemaslahatan bersama (*maṣlahah*).

Dari pengertian di atas, maka dapat dikatakan bahwa jiwa dan prinsip hukum Islam bersifat konstan, permanen, stabil dan tidak dapat berubah sepanjang masa, betapapun kemajuan peradaban umat manusia. Sementara itu peristiwa hukum, teknis dan cabang-cabangnya mengalami perubahan dan berkembang sejalan dengan perkembangan zaman.<sup>26</sup> Hal ini sesuai dengan kaidah fiqhiyah dan usūliyah yang menyatakan bahwa perubahan hukum itu selain dipengaruhi oleh perubahan tempat dan waktu, juga 'illah<sup>27</sup> (alasan) hukum. Konsep ini juga nampaknya yang dikembangkan oleh AR. Fakhrudin dalam melahirkan produk pemikiran hukum Islam (fikih)

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان<sup>28</sup>

“tidak bisa diingkari berubahnya hukum sesuai dengan berubahnya zaman”

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما<sup>29</sup>

“ adanya hukum sesuai dengan ada atau tidaknya 'illat”

Jadi, dari kedua kaidah di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa (1)

perubahan waktu, tempat dan kondisi dapat mempengaruhi perubahan hukum, dan (2) peran 'illah (alasan) hukum sangat menentukan validitas

<sup>26</sup> Fathurahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-2 (Jakarta: Logos, 1999), 42.

<sup>27</sup> Secara etimologis 'illah berarti "nama bagi sesuatu yang menyebabkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain dengan keberadaannya". Sedangkan secara terminologis, terdapat beberapa pandangan yang beragam di kalangan ulama usūl fiqh. Namun mayoritas ulama Hanafiyah, Hanabilah dan sebagian ulama Syafi'iyah mendefinisikan 'illah sebagai "suatu sifat (yang berfungsi) sebagai pengenalan bagi suatu hukum". Jadi, "sifat pengenalan" dalam rumusan definisi tersebut, sebagai tanda atau indikasi keberadaan suatu hukum. Kajian lebih jauh tentang hal ini, lihat Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, cet. ke-2 (Jakarta: Logos, 1997), 76-81.

<sup>28</sup> Menurut Subhi Mahmassani, kaidah tersebut perlu disempurnakan dengan diberi tambahan kalimat "تغير الأمكنة والأحوال". Lebih lanjut, lihat Şubhī Maḥmassanī, *Falsafah at-Tasyī' fī al-Islām: Muqaddimah fī Dirāsah asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah 'Alā Daw Mazāhibihā al-Mukhtalifah wa Daw al-Qawānīn al-Ḥadīṣah*, cet. ke-3 (Beirut: Dār al-'Ilm, 1961), 201.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 202.

eksistensi suatu hukum. Sehubungan dengan poin yang kedua, Mahmassani mengatakan:

إن الحكم الشرعي مبنى على علة يدور مع علته وجودا وعدمًا<sup>30</sup>

‘sesungguhnya hukum syariat dibangun atas dasar ada atau tidaknya ‘illat’

Sebagai masalah teori hukum, diskursus adaptabilitas hukum Islam terhadap perubahan sosio-kultural telah menjadi persoalan kontroversial dalam sejarah *uṣūl al-fiqh*,<sup>31</sup> sehingga memunculkan beragam teori yang ditawarkan dalam merespon perubahan sosial-kultural tersebut. Menurut M. Khalid Masud, munculnya teori *qiyās*,<sup>32</sup> *istiḥsān*,<sup>33</sup> *istiṣḥāb*<sup>34</sup> dan *istiṣlāḥ*<sup>35</sup> merupakan jawaban terhadap

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Masud, *Islamic Legal Philosophy*, 166.

<sup>32</sup> Qiyās berasal dari bahasa Arab yang berarti “mengukur”, “menyamakan”, atau “membandingkan” sesuatu antara dua hal dengan mencari persamaan-persamaannya, baik yang *konkret* maupun *abstrak*. Dengan demikian, qiyās adalah timbangan, sedangkan menurut istilah ialah menerapkan hukum *aṣal* kepada cabang karena keduanya mempunyai *illat* hukum yang sama menurut mujtahid yang menetapkan. Baca Haroen, *Ushul*, 62-63; Yusuf Qardhawi, *Keluasan dan Keluwesan Hukum Islam*, alih bahasa Salim Bazemool (Solo: Pustaka Mantiq, 1993), 20. Lihat juga Masjufuk Zuhdi, *Pengantar Hukum Syari’ah*, cet. ke-2 (Jakarta : Haji Masagung, 1991), 75.; Marsum, *Jinayat : Hukum Pidana Islam* (Yogyakarta: UII, 1988), 39.

<sup>33</sup> Istiḥsān secara etimologis adalah menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu. Sedang secara terminologi, Imam al-Sarakhsī, seorang ahli *uṣūl fiqh* Hanafi, mengatakan istiḥsān adalah meninggalkan qiyās dan meninggalkan yang lebih kuat dari itu, karena adanya dalil yang menghendaknya serta lebih sesuai dengan kemashlahatan umat manusia. Ini berarti, dalam menghadapi kasus-kasus tertentu metode qiyās sulit diterapkan karena ‘illatnya lemah, maka istiḥsān ini sebagai salah satu alternatif dalam memecahkan setiap kasus yang terjadi. *Ibid.*, 102-103; Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, cet. ke-5 (Bandung: al-Ma’arif, 1986), 100; Hussein Khalid Bahreisj (ed.), *Kamus Standar Hukum Islam* (Surabaya: Tiga Dua, 1997), 100; Qardhawi, *Keluasan dan Keluwesan*, 23-25.

<sup>34</sup> Istiṣḥāb secara definitif adalah minta bersahabat, membandingkan sesuatu atau mendekatkannya. Menurut Imam Ghazali, istiṣḥāb adalah berpegang pada dalil akal atau syara’, bukan didasarkan karena tidak mengetahui adanya dalil, tetapi setelah dilakukan pembahasan dan penelitian cermat, diketahui tidak ada dalil yang mengubah hukum yang telah ada. Jadi, Istiṣḥāb menunjukkan bahwa hukum-hukum yang sudah ada pada masa lampau tetap berlaku untuk zaman sekarang dan yang akan datang, selama tidak ada dalil yang mengubah hukum itu. Misalnya, dalam hal perkawinan. Setelah berlangsungnya akad nikah antara seorang perjaka dengan seorang perawan dan setelah berlangsungnya hubungan suami istri, suami mengatakan bahwa istrinya sudah tidak perawan lagi. Tuduhan suami ini tidak dapat dibenarkan, kecuali ia dapat



kebutuhan adaptabilitas hukum Islam.<sup>36</sup> Pada dasarnya teori-teori tersebut mengandung pertimbangan kebaikan (kemaslahatan) bagi umat manusia, di samping bukti adaptabilitas hukum Islam terhadap perubahan sosio-kultural. Mahmassani menyatakan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam seperti pertimbangan *maṣlaḥah* dan fleksibilitas hukum Islam dalam praktek dan tekanan pada penggunaan ijtihad memperlihatkan bahwa hukum Islam dapat di adaptasikan dengan perubahan sosial.<sup>37</sup> Jadi, prinsip *maṣlaḥah* tersebut menempati posisi yang sangat penting dalam proses adaptabilitas hukum Islam terhadap perubahan sosio-kultural. Lantas, bagaimana caranya agar suatu *maṣlaḥah* itu dapat diterapkan dalam merumuskan hukum Islam.

Dari konsep di atas tentang kemaslahatan nampaknya jadi bahan pertimbangan AR. Fakhruddin dalam menetapkan status hukum, yang menarik di sini pada persoalan status hukum “bank”, dimana AR. Fakhruddin membedakan antara bank pemerintah dan non pemerintah, sebagaimana terlihat jawaban AR. Fakhruddin ketika di tanya tentang hal tersebut.

---

mengemukakan bukti-bukti yang kuat, karena pada dasarnya seorang perawan belum melakukan hubungan suami istri. Lihat *Ibid.*, 111; Bandingkan dengan Haroen, *Ushul.*, 128-129; Bahreisj (ed.), *Kamus Standar.*, 101.

<sup>35</sup> Ada dua istilah yang biasa dipakai ulama uṣūl, yakni *al-istiṣlāḥ* yang dipelopori oleh kalangan Hanabilah dan *al-maṣlaḥah al-mursalāh* dari kalangan Malikiyah. Kata *istiṣlāḥ* secara semantik berarti mencari kemaslahatan atau kebaikan. Adapun *maṣlaḥah* mursalah berarti kebaikan-kebaikan yang menjadi dasar pertimbangan dalam pengkajian hukum untuk persoalan-persoalan yang tidak dinyatakan dalam naṣṣ. Dengan demikian, *istiṣlāḥ* atau *maṣlaḥah* mursalah adalah menetapkan hukum bagi suatu kejadian yang belum ada naṣṣnya dengan memperhatikan kepentingan *maṣlaḥah*. Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993), 48; Lihat juga Qardhawi, *Keluasan dan Keluwesan.*, 29.

<sup>36</sup> Masud, *Islamic Legal Philosophy.*, 166-169.

<sup>37</sup> Mahmassanī, *Falsafah at-Tasyīr.*, 158-162.

### c. Menjual Kulit binatang kurban

A.R. Fakhruddin menjelaskan bahwa hukum menjual kulit binatang kurban, tergantung pada tujuan penjualan kulit hewan tersebut. Selama bertujuan untuk kemashlahatan atau bisa ditukarkan dengan kambing lain yang untuk dikurbankan juga maka tidak dilarang, hal ini didasarkan pada *al-maṣlahah al-mursalah*. A.R. Fakhruddin juga merujuk kepada hadis Nabi saw yang menjelaskan ketentuan mengenai larangan mengambil sebagian hewan kurban untuk biaya penyembelihan.<sup>38</sup>

## 3. Mempertimbangkan Tradisi yang Baik (‘urf *sahih*)

### a. Mengenai Titel Haji Bagi Orang Telah Melakukan Haji

Menjawab masalah pencantuman titel haji di depan nama seseorang yang telah menunaikan ibadah haji, bagi A.R Fakhruddin bukanlah masalah peribadatan atau juga bukan masalah yang berkaitan dengan aqidah (keimanan). Masalah ini merupakan masalah duniawiyah yang dilakukan orang sesuai dengan lingkungan dan adat istiadat yang berkembang dalam masyarakat.

Lebih lanjut AR.Fakhruddin menegaskan bahwa pelebelan titel ‘Haji’ bukanlah suatu perbuatan bid’ah. Hal ini tergantung pada maksud dan niat si pemakai itu sendiri. Jika seseorang mencantumkan titel haji dengan maksud agar ia lebih berhati-hati dalam hidupnya; tindak-tanduk dan perilakunya agar sesuai dengan titel yang dipandangnya (Islam),

---

<sup>38</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Islam yang Menggembirakan (Jawab Pak A cR & Problem Kecsaharian)* (Yogyakarta: Metro, 2012), 293-294.

maka perbuatan mencantumkan titel tersebut justru mempunyai nilai positif (baik). Sebaliknya, jika maksudnya untuk takabur dan maksud kurang baik lainnya, sudah barang tentu mengandung nilai negatif (buruk).<sup>39</sup>

Selanjutnya jika kita memperhatikan apa yang berkembang dalam masyarakat, maka pencantuman title haji dapat ditempatkan sebagai adat-kebiasaan yang sifatnya netral, sebagaimana titel-titel/gelar-gelar lain yang ada dalam kehidupan bermasyarakat.

#### **b. Memakai kopiah dalam shalat**

Menjawab pertanyaan ini AR.Fakhrudin menjelaskan ritual ibadah tidak hanya harus memenuhi syarat dan rukun melainkan juga selayaknya memperhatikan nilai-nilai adab, seperti menggunakan kopiyah yang baik dan tidak sampai menutupi dahi. Dari penjabaran ini terlihat bagaimana AR.Fakhrudin mempertimbangkan tradisi masyarakat Indonesia. Karena dalam masyarakat Indonesia memakai kopiyah dianggap tradisi yang baik atau dalam istilah ushul fiqh adalah *'urf sahih*.

#### **c. Jabat Tangan Dalam Islam**

Menjawab pertanyaan yang berkaitan dengan hukum jabat tangan yang terbiasa dilakukan ketika seseorang meminta maaf yang kemudian diikuti dengan jabat tangan. Mengenai hal ini AR.Fakhrudin menjelaskan bahwa hal tersebut tidak ditemukan petunjuknya dari al-qur'an maupun hadis, namun hal ini dapat dipandang sebagai kebiasaan

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 225-226.

yang boleh dilakukan selama tidak dengan lawan jenis yang bukan muhrimnya. Dari jawaban yang diberikan AR.Fakhrudin menunjukkan kuatnya pertimbangan *'urf*.

## **B. Karakteristik Pemikiran Hukum Islam A.R.Fakhrudin**

### **1. Produk Pemikiran Berbentuk Fatwa**

Dari penelusuran penulis terhadap pemikiran hukum Islam AR.Fakhrudin terlihat beberapa karakteristik yang menjadi ciri khas produk pemikiran hukumnya. Yang pertama adalah seluruh produk pemikirannya disajikan dalam bentuk *'fatwa'*. Artinya pemikiran hukum islam yang dilahirkan (fikih) merupakan bentuk interaktif seorang AR. Fakhrudin dan masyarakat luas yang terbentuk dalam metode tanya jawab, artinya keputusan hukum yang di lahirkan oleh AR. Fakhrudin mayoritas berbentuk fatwa atau jawaban dari pertanyaan masyarakat yang meminta status kejelasan hukum terhadap suatu masalah tertentu. Sejauh penelusuran penulis AR. Fakhrudin tidak melahirkan suatu karya deskriptif yang berkaitan dengan dengan hukum Islam, baik tentang ushul fiqh ataupun fiqh itu sendiri.

Munculnya fatwa dikarenakan adanya suatu perkara akibat perkembangan sosial yang dihadapi oleh umat. Fatwa merupakan sesuatu yang krusial karena merupakan respon internal terhadap pelbagai persoalan di mana anggota-anggota ummah sendiri memandangnya sebagai hal yang sangat penting dalam rangka menunaikan kewajiban yang diberikan Tuhan dengan benar. Di Indonesia, selain MUI, fatwa dikeluarkan oleh tiga Ormas

Islam yang memiliki anggota ummah yang besar, yaitu PERSIS<sup>40</sup>, Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama' (NU).<sup>41</sup>

Fatwa berasal dari bahasa Arab الفتوي yang berarti jawaban atau keputusan. Orang yang memberikan fatwa disebut *mufti*.<sup>42</sup> Quraish Shihab mengartikan fatwa sebagai penjelasan hukum tentang persoalan yang musykil.<sup>43</sup> Sedangkan Kamal Muchtar berpendapat fatwa sebagai ketetapan atau keputusan hukum tentang sesuatu masalah atau peristiwa yang dinyatakan oleh seorang mujtahid, sebagai hasil ijtihadnya.<sup>44</sup> Definisi yang lain menyebutkan:

*“Fatwa is a formal opinion or decision, treating a moral, legal or doctrinal question, issued by some one recognized as*

<sup>40</sup> PERSIS (Persatuan Islam), suatu organisasi sosial, pendidikan dan keagamaan yang didirikan di Bandung 17 september 1923 (1342 H) atas prakarsa K.H. Zamzam dan H. Muhammad Yunus, dua *orang* saudagar asal Palembang. Organisasi ini bertujuan untuk mengamalkan segala ajaran Islam, dalam segi kehidupan anggotanya dan masyarakat, dan untuk menempatkan kaum muslimin pada ajaran akidah dan syari'at yang murni berdasarkan al-Qur'an dan as-sunnah. Lihat Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), 764.

<sup>41</sup> NU didirikan pada tanggal 31 Januari 1926 (16 Rajab 1344 H) di wilayah Kertopaten Surabaya. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, cet. I, (Solo: Jatayu, 1985), 15. Dalam NU, fatwa-fatwa dirumuskan melalui forum yang digelar secara reguler yang dinamakan *bahtsul masail*. Sebagai institusi fatwa dalam tunuh organisasi NU, lembaga *bahstul masail* (LBM) bertanggung jawab memberikan kepastian hukum terhadap persoalan yang berkembang di masyarakat. Persoalan hukum tersebut merupakan masalah-masalah yang diajukan untuk dicarikan kepastian hukumnya. Masalah yang diajukan dibahas dalam forum yang diadakan oleh *Lembaga Bahtsul Masail* dengan perangkat metodologi yang dianutnya. Lihat Soeleiman Fadeli dan Muhammad Subhan, *Antologi Sejarah Istilah Amaliah Uswah NU* (Surabaya: Khalista, 2007), 75. Lihat pula John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, j.4 (Bandung: Mizan, 2001), 148.

<sup>42</sup> Louis Ma'loef, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, cet. 37 (Beirut: Dar al-Masyriq, 1998), 569. Lihat pula Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. 3 (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), 275.

<sup>43</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, vol.2, cet. IV (Ciputat: Lentera Hati, 2006), 602.

<sup>44</sup> Kamal Muchtar, dkk. *Ushul Fiqh, J.II* (Yogyakarta: Darma Bakti Wakaf, 1995), 177.

*knowledgeable in the juridical sciences of islam. While it has no binding force, it is regarded as an authoritative interpretation*"<sup>45</sup>

Pengertian fatwa menurut syara' sebagaimana yang diungkapkan oleh Yusuf al-Qardawi ialah menerangkan hukum syara' dalam suatu permasalahan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan baik si penanya itu jelas identitasnya maupun tidak, baik perseorangan maupun kolektif.<sup>46</sup> Sedangkan makna fatwa menurut MUI adalah Fatwa adalah jawaban atau penjelasan dari ulama mengenai masalah keagamaan dan berlaku untuk umum.<sup>47</sup>

Fatwa lahir dari munculnya persoalan yang musykil dan belum jelas hukumnya. Hal ini karena tidak didapati dalil-dalil dari al-Qur'an dan al-hadis yang secara jelas menerangkannya. Fatwa senantiasa dilematis, di satu sisi ia sangat dibutuhkan oleh umat sementara di sisi lain ia ditolak karena perbedaan pandangan dan kepentingan. Persoalan dalam hal *muāmalah*<sup>48</sup> lebih banyak memicu terjadinya *ikhtilāf*<sup>49</sup> (perbedaan pendapat) dibanding dengan persoalan *'ubūdiyyah*. Hal ini karena persoalan-persoalan *muāmalah*

<sup>45</sup> Jonathan Z. Smith (edt), *The Harper Collin Dictionary of Religion* (American Academy of Religion, 1995), 358.

<sup>46</sup> Yusuf Qardhawi, *Al-Fatwa Baina Al-Indhibit Wat Tasyayub*, diterjemahkan oleh Ahmad Yasin, *Fatwa Antara Ketelitian Dan Kececerobohan* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 5.

<sup>47</sup> [www.MUI.or.id/Pedoman Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia](http://www.MUI.or.id/Pedoman%20Penetapan%20Fatwa%20Majelis%20Ulama%20Indonesia) akses 25 Pebruari 2010.

<sup>48</sup> Dalam arti sempit muamalah adalah aturan-aturan Allah yang wajib ditaati yang mengatur manusia dengan manusia dalam kaitannya dengan cara memperoleh dan mengembangkan harta bendan. Sedangkan dalam arti luas muamalah adalah aturan-aturan (hukum) Allah untuk mengatur manusia dalam kaitannya dengan urusan duniawi dalam pergaulan sosial. Lihat Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 2-3.

<sup>49</sup> Ikhtilaf berarti pertentangan antara seorang dengan yang lainnya dalam hal metode yang ditempuh baik dalam perkataan maupun perbuatan. Ada 3 macam khilaf: *al-khilāf amlāhu al-hawā* (khilaf yang ditunggangi oleh ahwa nafsu dan kepentingan pribadi), *al-khilāf amlāhu al-haq* (khilaf dalam kebenaran) dan *al-khilāf baina al-madh wa al-dzamm* (khilaf antara yang terpuji dan tercela). Lihat Taha Jabir Fayyad al-Alwani, *Kitab Al-Ummah, Adab Al-Ikhtilaf Fi Al-Islam* (Kuwait: Dar al-Qalam, tt), 23-31.

senantiasa berkembang dan kompleks sejalan dengan perkembangan zaman. Sementara persoalan-persoalan ibadah tetap dan tidak banyak mengalami perubahan.

Keputusan hukum tentang suatu persoalan (fatwa) adalah hasil *ijtihad*<sup>50</sup> dari seorang mujtahid (orang yang melakukan ijtihad), dan meskipun masing-masing *mujtahid* menempuh metode dan prosedur yang sama dalam meng-*istimbath*-kan hukum hasilnya tidak selalu sama dan bahkan berbeda. Perbedaan ini dipengaruhi oleh kepribadian *mujtahid*, latar belakang sosial dan keilmuan serta kondisi masyarakat di mana ia tinggal. Fatwa tidak bersifat mengikat, otoritas fatwa berlaku bagi mereka yang meyakini atau anggota-anggota dari pihak yang mempunyai otoritas fatwa. Hal ini dikarenakan esensi fatwa adalah nasehat.

Dari beberapa definisi yang dikemukakan di atas dapat disimpulkan bahwa fatwa adalah jawaban dari suatu pertanyaan atau penjelasan hukum tentang persoalan yang musykil, yang diberikan seseorang atau lembaga yang diakui kredibilitasnya secara umum, di mana fatwa tersebut merupakan hasil ijtihad mufti. Dari analisis di atas maka seluruh hasil interaksi tanya jawa AR. Fakhruddin dengan masyarakat luas melahirkan keputusan hukum (fatwa) merupakan hasil Ijtihad dari seorang AR. Fakhruddin, dan hal ini menjadi karakteristik produk fikihnya.

---

<sup>50</sup> Ijtihad berasal dari akar kata *jahada*, yang berarti “mencurahkan segala kemampuan” atau “menanggung beban”. Ijtihad menurut arti bahasa ialah, usaha yang optimal dan menanggung beban berat. Lihat Louis Ma’luf, *Al-Munjd fi al-Lugat wa al-A’lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 105-106. Dalam terminologi fikih ijtihad berarti mengerahkan segala tenaga dan fikiran untuk menyelidiki dan mengeluarkan hukum yang terkandung dalam al-Qur’an dengan syarat tertentu. Lihat Abdul Aziz Dahlan, dkk, (edt), *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 136.

## 2. Mesinergikan Pendekatan Bayani Burhani dan Irfani

Dari analisis penulis terhadap karya-karya AR.Fakhrudin terlihat sinergi yang kuat dari tiga pendekatan *bayani*, *burhani* dan *irfani*. Meskipun tidak secara eksplisit istilah ini disebutkan, namun dari berbagai fatwa hukum yang dikeluarkan menunjukkan bagaimana seorang AR.Fakhrudin memiliki berbagai perspektif yang mengkolaborasikan pendekatan bayani, burhani dan irfani.

Pensinergian tiga pendekatan ini merujuk pada apa yang dijelaskan oleh Syamsul Anwar, dimana putusan tarjih menetapkan bahwa ada tiga pendekatan yang digunakan dalam proses ijtihad hukum Muhammadiyah yakni *bayani*, *burhani* dan *irfani*. Bayani berorientasi pada kebenaran dan norma yang berasal dari al-Qur'an dan sunnah (teks) hal ini disepakati oleh seluruh umat Islam. Sedangkan *burhani* merujuk pada kebenaran rasio dan pengalaman empiris dalam bertindak.<sup>51</sup> Sedangkan *irfani* adalah pemahaman yang bertumpu pada instrument pengalaman batin, *zauwq*, *qalb*, *wijdan*, *bashirah* dan intuisi.<sup>52</sup>

Jauh sebelum Muhammadiyah melegalkan tiga pendekatan ini dalam Munas Tarjih nya,<sup>53</sup> AR. Fakhrudin sudah mempraktekannya secara aplikatif di berbagai fatwa hukum yang dikeluarkan, hal ini bisa terlihat di beberapa contoh berikut ini :

---

<sup>51</sup> Lihat Syamsul Anwar, 'Manhaj Ijtihad/Tajdid dalam Muhammadiyah' dalam *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*, (Yogyakarta: MT-PPI PP Muhammadiyah, 2005), 76-77.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 78.

<sup>53</sup> Buku Agenda Musyawarah Nasional ke-27 Tarjih Muhammadiyah di Universitas Muhammadiyah Malang 16-19 Rabiul Akhir 1431 / 1-4 April 2010.



### a) Hukumnya Shalat Jama' Berdasarkan Keperluan

Berdasarkan pertanyaan yang diajukan kepada AR.Fakhrudin, di mana penanya mengajukan pertanyaan berkaitan dengan sulitnya menjalankan shalat maghrib pada waktunya dikarenakan berbenturan dengan waktu kuliah, bolehkah dalam seperti ini menjamak shalat.

Menjawab pertanyaan ini AR. Fakhrudin dengan lugas terlebih dahulu mendeskripsikan dasar normatif yang ada pada nash. Bahwa menjaga shalat pada waktu yang telah ditentukan menjadi suatu keharusan sebagaimana yang ditegaskan dalam surat al-Nisa 103 dan al-Baqarah 238

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

"Peliharalah semua shalatmu dan peliharalah shalat wustha"<sup>54</sup>

Kemudian AR.Fakhrudin memperkuat dengan hadits Nabi saw. riwayat Bukhari Muslim dari Abdullah bin Mas'ud ra. mengenai amalan yang paling dicintai Allah, beliau menjawab: "Shalat pada waktunya".

سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ قَالَ الصَّلَاةُ عَلَى وَقْتِهَا قَالَ  
ثُمَّ أَيُّ قَالَ ثُمَّ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ قَالَ ثُمَّ أَيُّ قَالَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي بَيْنَ وَلَوْ  
اسْتَرَدْتُهُ لَرَأَيْتَنِي

Ayat dan hadits tersebut di atas menunjukkan kita harus melaksanaka shalat fardlu tepat waktu sesuai dengan batasan yang telah ditentukan. Sebab barang siapa sengaja melalaikan waktu shalat tersebut akan termasuk golongan orang yang dinyatakan dalam surat Al Ma'un :

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ # الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ

<sup>54</sup> QS. 2 : 238.

*"Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang menjalankan shalat, tetapi melalaikan shalat itu."<sup>55</sup>*

Jawaban yang diuraikan AR.Fakhrudin dengan terlebih dahulu menjabarkan dasar normatif nya merujuk pada al-Qur'an dan hadis memperlihatkan pendekatan *bayani* yang di gunakan oleh AR.Fakhrudin. Karena sebagai seorang faqih sudah menjadi suatu prinsip menyandarkan keputusannya pada nash sehingga argumen bayani menjadi sangat jelas.

Namun demikian AR.Fakhrudin tidak berhenti pada ketentuan normatif yang ada (*bayani*), akan tetapi menggunakan perspektif *burhani* yakni mempertimbangkan (rasionalisasi) kondisi realitas yang ada, dimana jika menghadapi berbagai kesulitan yang tidak mudah diselesaikan dan diatasi untuk dapat mengerjakan shalat pada waktunya, ajaran agama Islam telah memberikan jalan keluar sebagaimana disebutkan dalam surat Al-Haj ayat 78 :

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A  
وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

*"Dia (Allah) tidak menjadikan dalam agama suatu kesempatan sedikit pun atas kamu."<sup>56</sup>*

Karena itulah menurut AR.Fakhrudin ketika menghadapi kesulitan mengerjakan sholat pada waktu kuliah maka pada saat itu diperbolehkan menjamak shalat tersebut. AR.Fakhrudin mendasari hal

---

<sup>55</sup> QS. 107 : 4-5

<sup>56</sup> QS. 22 : 78.

ini dengan hadits Ibnu Abbas ra. yang diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Daud, Turmudzi dan Nasa'i yang menyatakan:

سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ زَيْدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعًا  
جَمِيعًا وَثَمَانِيًا جَمِيعًا

*"Sungguh, Nabi saw. mengerjakan shalat di Madinah tujuh raka'at dan delapan raka'at yaitu antara Dzuhur dan Ashar, dan antara Maghrib dan Isya'."*

Sinergi pendekatan bayani dan irfani sebagaimana yang di jelaskan di atas, disempurnakan dengan pendekatan irfani dimana setelah membolehkan menjamak shalat dalam kondisi perkuliahan, AR.Fakhruddin menegaskan bahwa sebaiknya hal ini tidak dijadikan kebiasaan yang dapat mengakibatkan menganggap remeh kewajiban mengerjakan shalat pada waktunya, dan sudah seharusnya untuk menata kembali jadwal perkuliahan yang ada.<sup>57</sup>

Dari jawaban AR.Fakhruddin di atas menunjukkan bagaimana pendekatan irfani yang digunakannya begitu kental, tidak hanya pertimbangan normatif maupun realitas, tapi juga mempertimbangkan *zawq*, bahwa meskipun diberikan dispensasi untuk menjamak shalat namun tidak diperbolehkan untuk dijadikan kebiasaan, sebagai bentuk etika beribadah di hadapan Allah.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Abdul Munir Mul Khan, *Islam yang Menggembirakan (Jawab Pak A eR & Problem Keseharian)* (Yogyakarta: Metro, 2012), 151-156.

<sup>58</sup> *Ibid.*,

## b) Zakat Piutang

Dari jawaban AR.Fakhrudin atas pertanyaan yang berkaitan dengan zakat piutang terlihat sinergi yang berkelindan antara pendekatan bayani burhani dan irfani. Dalam hal ini (zakat piutang) AR.Fakhrudin merujuk langsung kepada nash, dan ketika tidak ada satu dalil pun yang menjelaskan hal tersebut, AR.Fakhrudin merujuk pada pendapat sahabat dan para fuqaha. Menurutnya mengenai hal ini terdapat dua pendapat dikalangan sahabat. Ibnu Umar, Aisyah dan Ikrimah tidak menetapkan zakat atas piutang dengan alasan, bahwa harta piutang bukanlah kepemilikan sempurna dari kedua belah pihak (yang berpiutang / berhutang). Pendapat ini juga yang dipegang mazhab zahiri.<sup>59</sup>

Sedangkan Al-Nakhai' seorang Tabi'in besar berpendapat sebaliknya bahwa zakat piutang wajib dizakati dengan ketentuan jika hutang ini bersifat produktif dan konsumtif, dan kewajiban menzakati menjadi tanggung jawab orang yang berhutang.

Selain rujukan yang di gunakan AR.Fakhrudin yang secara eksplisit jelas menunjukan karakter bayani yang kuat, namun AR.Fakhrudin tidak hanya sami di situ, lebih jauh dia menjelaskan bahwa kewajiban zakat tidak hanya ditentukan oleh kepemilikan harta semata namun juga pertimbangan fungsi sosial dari harta tersebut. Argument

---

<sup>59</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Islam yang Menggembirakan (Jawab Pak A cR & Problem Kcsharian)* (Yogyakarta: Metro, 2012), 193-198.

yang dibangun oleh AR.Fakhruddin tersebut jelas menunjukkan pendekatan burhani.<sup>60</sup>

Secara bijak AR.Fakhruddin juga menambahkan bahwa, jika harta itu digunakan untuk kebutuhan konsumtif seseorang maka tidak dikenai wajib zakat baik bagi piutang maupun yang berhutang. Lain halnya jika harta piutang itu digunakan untuk selain kabutuhan konsumtif seperti pengembangan property, maka dikenai kewajiban zakat setelah memenuhi *haul* dan *nisab* yang ditentukan. Hal ini pun sama ketika seseorang meminjam dana kepada lembaga (bank, koperasi) dan digunakan sebagai modal usaha maka orang yang berhutang dikenai kewajiban zakat. Nalar yang dikembangkan AR.Fakhruddin tersebut mengindikasikan adanya pendekatan irfani.

### 3. Prinsip (*al-taisir*) Mempermudah

Karakteristik ini dapat terlihat dari jawaban jawaban AR. Fakhruddin terhadap beberapa pertanyaan yang diajukan kepadanya diantaranya :

#### a) Persoalan Wanita Haid dan Mushaf

Dengan gambalang AR. Fakhruddin menjawab menyentuh mushaf untuk membaca atau memindahkan dari suatu tempat ke tempat lain berbeda dengan menyentuh mushaf untuk mempelajari atau membacanya. Bagi seseorang yang berhadats besar seperti junub, nifas dan haid tidaklah dilarang menyentuh mushaf untuk membawa atau memindahkan dari satu tempat ke tempat yang lain, hal tersebut berbeda

---

<sup>60</sup> *Ibid.*,

dengan membaca atau mempelajarinya karena hal itu merupakan suatu kegiatan ibadah yang tertuju kepada Allah. Oleh karena itu Islam mengajarkan menghormati mushaf untuk keperluan ibadah tersebut di atas dengan menghormati mushaf untuk keperluan ibadah tersebut di atas dengan suci dari hadats besar dan secara khidmat. Namun demikian jika ada keperluan lain yang mendesak seperti mengajar di sekolah sementara untuk bersuci orang yang bersangkutan mengalami kesulitan atau belum waktunya seperti wanita-haid, maka menyentuh mushaf dalam keadaan hadas besar (tidak suci/ sedang haid) tidak dapat dikategorikan sebagai tidak menghormati Al Qur'an. Beberapa sahabat seperti Ibnu 'Abbas, Asy Sya'bi, dan para fuqaha seperti Al Dlahhak, Ibnu Hazm membolehkan orang yang berhadats menyentuh mushaf, bahkan Ibnu Hazm membolehkan orang yang sedang junub menyentuh dan membaca mushaf Al Qur'an.<sup>61</sup>

#### **b) Jual Daging Kurban untuk Kepentingan Publik**

Jawaban terhadap pertanyaan yang diajuakannya mengenai jual daging qurban untuk kepentingan publik. Dengan tegas AR.Fakhrudin menjelaskan bahwa selain untuk memenuhi perintah Allah sebagai bukti keikhlasan beribadah, daging hewan qurban itu sebagian bisa dimakan oleh *mudlahhi*, yaitu orang yang berkurban sebanyak 1/3 dari seluruh daging hewan kurban tersebut. Sementara 2/3 hewan kurban diperuntukkan bagi masyarakat, yakni fakir miskin. Jatah 1/3 daging qurban bagi pembangu qurban itu bisa dimakan sendiri atau diberikan

---

<sup>61</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Islam yang Menggembirakan (Jawab Pak A cR & Problem Kcscharian)* (Yogyakarta: Metro, 2012), 310.

kepada siapa saja yang menurutnya perlu diberi bukan karena miskin melainkan kolega atau teman sejawat. Artinya: "kemudian apabila telah roboh (mati binatang kurban itu), maka makanlah sebagiannya dan berikanlah orang-orang yang rela dengan keadaannya (tidak memintaminta) dan orang yang minta-minta." Artinya: "makanlah daging-daging kurban itu dan simpanlah (HR Ahmad dan Al-Hakim dari Abu Sa'id dan Qatadah bin Nu'man)."<sup>62</sup>

Sebagian ulama (Hanfiah) membolehkan daging hewan kurban itu dijual dengan pertimbangan bentuk uang akan lebih bermanfaat bagi usaha pemberdayaan atau Pembebasan masyarakat dari jeratan kemiskinan. Sebagian lagi hanya boleh menjual bagian daging kurban yang jika dibagikan kepada fakir-miskin akan mempersulit mereka seperti kulit, kaki atau tanduk.

Sebagian masyarakat juga menjual kulit, kuku dan tanduk lalu uangnya dipakai untuk membeli kambing lalu disembelih untuk dimakan panitia kurban. Merekaberalasan bahwa kulit, kaki atau tanduk itu menjadi hak orang yang berkorban sehingga sepanjang atasperkenan sohibul qurban tindakan demikian dibolehka Namun alangkah baiknya jika mendahulukan usaha baei pembebasan fakir-miskin dari jerat kemiskinan, kecuali jika panitia qurban itu tergolong miskin.

Pada persolan menjual kulit binatang qurban, nampak AR.

Fakhrudin mendasari hasil fatwanya dengan pertimbangan at-taisir /

---

<sup>62</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Islam yang Mcnggembirakan (Jawab Pak A cR & Problem Kcsharian)* (Yogyakarta: Metro, 2012), 290-294.

memberi kemudahan, dimana dia menjabarkan bahwa berkaitan dengan problem yang muncul dalam masyarakat sesuai dengan perubahan tata kehidupan di atas, perlu kita telaah makna hadits Rasul berikut. Artinya:

Dari AH bin Abi Thalib berkata: "Saya diperintahkan Rasulullah untuk mengurus binatang-binatang qurbannya dan agar saya membagi-bagikan daging dan kulit-kulitnya serta pakaiannya kepada orang-orang miskin; saya tidak boleh memberikan bagian daripadanya sebagai upah menyembelihnya." (H.R. Bukhari-Muslim).<sup>63</sup>

Berdasarkan hadits di atas diperoleh ketentuan-ketentuan mengenai larangan mengambil sebagian hewan qurban untuk biaya penyembelihan. Jika kita pahami, maka pengambilan sebagian dari hewan qurban tersebut makna hukumnya sama dengan menjual, karena upah yang diterima si penyembelih berarti menjadi haknya. Selanjutnya mengenai menjual kulit hewan qurban terdapat hadits yang dikutip oleh Asy Syaukani dalam kitabnya *Nailul Author* V/137 yang menyebutkan agar memanfaatkan kulit hewan qurban tetapi dilarang menjualnya. Yang menjadi masalah kemudian adalah larangan menjual kulit dengan maksud untuk upah atau hasil penjualan itu dikembalikan kepada orang yang berqurban dan bukan untuk shadaqah.<sup>64</sup>

Mengingat hal tersebut maka persoalannya terletak pada tujuan penjualan kulit hewan qurban tersebut. Oleh karena itu, jika tujuan penjualan kulit hewan qurban tersebut adalah untuk shadaqah agar lebih

---

<sup>63</sup> *Ibid.*,

<sup>64</sup> *Ibid.*,



bermanfaat apalagi jika ditukarkan (dibelikan) kambing lain dan juga disembelih untuk qurban dalam pertimbangan *maslahatul mursalah* (mencari nilai yang lebih manfaat) tidaklah menjadi halangan. Demikian pula penjualan yang hasilnya untuk kegiatan agama seperti pembangunan masjid dan keperluan masjid lainnya.<sup>65</sup>

Dari beberapa pertanyaan di atas terlihat bagaimana jawaban yang disajikan seorang AR. Fakhruddin terkesan fleksibel artinya tidak faanatik terhadap madzhab atau pendapat tertentu, melalui jawabannya AR. Fakhruddin menyajikan beberapa pendapat sebagai alternatif dan berfungsi untuk memudahkan sehingga penanya dapat mengambil pendapat mana yang akan di terapkan. Untuk hal hal yang berkaitan dengan kepentingan publik atau kemashlahatan umum nampaknya AR. Fakhruddin amat memperhatikannya sehingga kesimpulan hukum yang dikeluarkannya selalu berpijak pada prinsip mempermudah dan tidak mempersulit.

#### **4. Bersifat Fikih Akhlaqi**

Bangunan fikih AR.Fakhruddin tidak hanya bertumpu pada *nash* semata namun juga pertimbangan moral etis yang mendasari AR.Fakhrudin menetapkan status hukum terhadap suatu persoalan, hal ini bisa terlihat dari beberapa contoh di bawah ini :

---

<sup>65</sup> *Ibid.*,

### a) **Sholat Memakai Kopyah**

Menjawab pertanyaan ini terlihat bagaimana argumen yang dibangun oleh AR.Fakhrudin dengan menyatakan bahwa, bahwa sholat dengan menggunakan kopyah adalah lambang etika atau menunjukkan adab dalam beribadah yang dengan tentu menggunakan kopyah yang layak digunakan bukan sekedar penutup kepala terlebih penutup yang dianggap kurang pantas seperti topi di balik. Menurut AR.Fakhrudin beradab dalam beribadah merupakan suatu keharusan terlebih kita menghadap Allah swt maka seluruh penghambaan dan penghormatan harus kita lakukan.<sup>66</sup>

### b) **Pernikahan Wanita Hamil Sebab zina dan Menghadiri Acara Walimah**

Dalam kasus ini AR.Fakhrudin memberikan penjelasan yang cukup gamblang. Pernikahan seorang perempuan hamil akibat zina tetap dianggap sah merujuk kepada hukum nikah dengan berbagai syarat dan rukunnya, namun berbeda dengan menghadiri walimahan yang tidak dianjurkan oleh AR. Fakhrudin. Secara implisit AR.Fakhrudin ingin menyatakan bahwa menghadiri walimah perempuan hamil akibat zina tidak mencerminkan etika yang baik, atau seakan akan mengahadirinya menggambarkan bersuka ria atas pernikahan seorang yang hamil akibat zina. Terlihat bagaimana AR.Fakhrudin kental pertimbangan moral etisnya dalam proses keputusan hukum yang dilahirkannya.

---

<sup>66</sup> Abdul Munir Mulkan, *Islam yang Menggembirakan (Jawab Pak A cR & Problem Kesharian)* (Yogyakarta: Metro, 2012), 71.

Pendapat A.R. Fakhruddin ini sesuai dengan pendapat jumhur ulama yang membolehkan menikahi perempuan hamil akibat zina dengan laki-laki yang menghamilinya. A.R Fakhruddin juga membolehkan dinikahi dengan laki-laki lain yang tidak menghamilinya sesuai dengan pendapat madzhab Syafi'i. Akan tetapi diutamakan dinikahkan dengan laki-laki yang menghamilinya.<sup>67</sup> Konteks ini juga selaras dengan ketentuan yang terdapat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 53 ayat 1 yang menyatakan bahwa "*seorang wanita di luar nnikah, dapat di kawin-kawin dengan pria yang menghamilinya*".<sup>68</sup>

### **C.Kontribusi Pemikiran AR.Fakhruddin terhadap Pengembangan Hukum Islam**

Secara khusus pemikiran hukum Islam AR. Fakhruddin ini memiliki *social significance* sebagai kontribusinya terhadap perkembangan hukum Islam. Produk produk hukum yang dilahirkan oleh AR. Fakhruddin dalam bentuk fatwa telah memberikan kontribusi besar terhadap masyarakat. Karena fatwa menempati kedudukan yang strategis dan sangat penting. Secara sistematis hukum Islam di Indonesia terbentuk dalam beberapa diktum hukum. Ada empat produk pemikiran hukum Islam yang berkembang dan dikenal dalam perjalanan sejarah Islam, yaitu, kitab-kitab fiqh, fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama dan peraturan perundangan di

---

<sup>67</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, juz. 2 (Semarang: Usaha Keluarga, tt), 30.

<sup>68</sup> Himpunan Undang-Undang RI (t.tp: Citra Media Wacana, 2009), 443.

negeri-negeri Muslim. Keempat produk hukum tersebut memiliki karakteristik masing-masing.<sup>69</sup>

Kitab-kitab fiqh lebih bersifat menyeluruh dan meliputi semua aspek bahasan hukum Islam. Sedangkan ‘*fatwa*’ ulama bersifat kasuistik karena merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Pada dasarnya fatwa tidak mempunyai daya ikat/tidak mengikat apa lagi ‘hak memaksa’, dalam arti si peminta fatwa tidak harus mengikuti isi/hukum fatwa yang diberikan kepadanya. Biasanya fatwa bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa.

Keputusan-keputusan pengadilan agama bersifat mengikat kepada pihak-pihak yang berperkara. Sampai tingkat tertentu keputusan pengadilan agama juga bersifat dinamis karena merupakan usaha memberi jawaban sekaligus menyelesaikan masalah yang diajukan ke pengadilan pada suatu waktu tertentu. Adapun peraturan perundangan di negeri-negeri Muslim memiliki sifat yang lebih mengikat dengan wilayah yang lebih luas. Orang yang terlibat dalam perumusannya juga tidak terbatas pada *fuqaha* atau ulama, melainkan juga para politisi dan cendekiawan lainnya.

Diakui atau tidak belakangan ini “fatwa” menjadi sesuatu yang banyak diperbincangkan, bahkan implikasi dari sebuah fatwa memunculkan

---

<sup>69</sup> Muhammad Atho Mudzhar dkk, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-Kitab Fiqh* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 203; Muhammad Atho Mudzhar, *Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*. 1-2. <http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Reaktualisasi.html>. bandingkan Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia Edisi I, Cet III* (Jakarta: Raja Grafindo, 1998), 8-9.

kontroversial pada domain sosial dan politik, “fatwa juga mampu memobilisasi masa menjadi kekuatan yang kokoh. Hal ini menunjukkan bahwa “fatwa” memiliki pengaruh yang kuat terhadap sikap keberagaman masyarakat Indonesia khususnya. Terlebih lagi di masa sekarang ini, dimana transformasi sosial budaya terus berkembang menjadikan kebutuhan umat Islam terhadap ‘status hukum’ dari berbagai persoalan yang secara eksplisit belum ditetapkan *syara*’ menjadi semakin meningkat.<sup>70</sup> Disinilah letak urgensi “*fatwa*” sebagai jawaban bagi masyarakat muslim yang mempertanyakan status hukum sebuah persoalan. Kondisi ini juga yang menjadikan hukum Islam terus berkembang menjadi sumber inspirasi moral yang dapat digelar dan diaktualisasikan dalam pentas keragaman hidup pada setiap zaman dan kondisi sosial yang berbeda-beda.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> Perubahan yang terjadi dalam masyarakat merupakan gejala umum. Dalam arti bahwa perubahan tersebut akan mengenai gejala sosial yang dinamakan hukum. Sehingga, di sadari atau tidak, perubahan yang terjadi dalam praksis sosial dan budaya akan berpengaruh terhadap nilai-nilai yang berkaitan dengan hukum. Budaya (*cultur*) berarti hasil karya, rasa dan cipta yang didasarkan atas karsa, sedang berkaitan dengan kebiasaan (*customary of law*), berarti hukum yang timbul dari adat istiadat yang diakui oleh masyarakat. Definisi tentang sosial dan budaya terlihat jelas seperti yang di kemukakan oleh Moeslim Abdurrahman, dengan mengutip pendapat Tolcott Parsons dalam *Theories of Society* bahwa budaya adalah sistem yang berkaitan dengan ide-ide dan nilai-nilai yang dianut oleh kelompok masyarakat tertentu. Sosial berarti suatu sistem yang berkaitan dengan interaksi sejumlah kelompok-kelompok dalam masyarakat. Baca Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 173 dan 175; Soerjono Soekanto, *Kamus Sosiologi* (Jakarta: Rajawali Pers, t.t.), 74, 176, 177 dan 334.

<sup>71</sup> Beberapa catatan penting tentang perubahan sosial dalam kaitannya dengan perubahan hukum Islam, baca Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Phylosophy: A Study of Abu Ishaq Al-Shatibi's Life and Thought* (Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1977), 1-5, 20-24 dan 287-311; idem, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian W. Asmin (Surabaya: Al-Ikhlash, 1995), 23-28, 42-49, 297-311 dan 329-342; Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), 211-220 dan 246-258; Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa Ahsin Mohammad, cet. ke-2 (Bandung: Pustaka, 2000), 32-36; idem, *Membuka Pintu Ijtihad*, alih bahasa Anas Mahyuddin, cet. ke-3 (Bandung: Pustaka, 1995), 265-271; idem, *Islam*, alih bahasa Ahsin Mohammad, cet. ke-4 (Bandung: Pustaka, 2000), . 376-393.

Dalam konteks inilah apa yang dilakukan oleh AR. Fakhruddin menjadi penting. Dengan menjawab berbagai pertanyaan yang diaajukan kepadanya posisi AR. Fakhruddin sama dengan seorang *mufti*. Dengan karakteristik pemikirannya yang fleksibel serta menjunjung tinggi kemashlahatn menjadikan produk hukum yang digulirkannya selalu adaaptif terhadap situasi dan kondisi yang berbeda. Hal ini juga mengajarkan kepada masyarakat ditengah kondisi demokratis untuk selalu meenghormati perbedaan pendapat dan menjunjung tinggi kebebasan berfikir selama masih dalam koridor etik.

Kontribusi yang paling jelas sejauh yang penulis teliti adalah pada dua poin penting di bawah ini :

### **1. Integrasi Trilogi Pendekatan (*bayani burhani dan irfani*)**

Berkaitan dengan banyak hal, era modern saat ini telah mengantarkan fiqih (hukum Islam) pada posisi problematis. Fiqih tidak hanya kesulitan menuntaskan berbagai masalah dan isu sosial kontemporer tapi juga masih gagap mendefinisikan eksistensinya, terutama dalam konteks merumuskan metode hukum yang *viable* dipergunakan menuntaskan berbagai masalah tersebut. Coulson memandang hal ini yang menjadi salah satu sebab terjadinya ketegangan antara teori dan praktek dalam sejarah penerapan hukum Islam.<sup>72</sup> Di sisi lain, problem akut ini pula yang sekarang ini telah menstimulasi berbagai upaya pembaruan dalam bidang ini.

---

<sup>72</sup> Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969), 58-76.

Secara umum setidaknya ada tiga level yang mesti dilakukan dalam upaya merekonstruksi fiqih. *Pertama*, level pembaruan metodologis yaitu perlunya interpretasi terhadap teks-teks fiqih klasik secara kontekstual, *Kedua*, pembaruan level etis yaitu perlunya menghindari upaya formalisasi dan legalisasi fiqih, dan lebih meneguhkannya sebagai etika sosial. *Ketiga*, pembaruan level filosofis yaitu mengantarkan fiqih sebagai yang selalu terbuka terhadap filsafat ilmu pengetahuan dan teori-teori sosial kontemporer.

Dari apa yang dilahirkan AR.Fakhrudin dalam keputusan hukumnya terhadap berbagai masalah, terlihat kontribusi besar yang dilahirkannya, yakni pengintegrasian tiga pendekatan mendasar dalam hukum Islam, yaitu *bayani, burhani dan irfani*. Setiap jawaban fiqih yang diajukannya terlihat bagaimana seorang AR.Fakhrudin mengkolaborasikan tiga pendekatan ini, sehingga keputusan hukumnya memiliki nuansa yang normatif sekaligus 'arif dan bijaksana.

Selama ini kajian fiqh didominasi oleh pendekatan *bayani* sebagai pondasi dasar, namun titik kulminasi pendekatan ini menjadikan fiqh rigid dan terkesan kaku sekaligus menjadi justifikasi keselamatan dan kesesatan. Sebagai sebuah rujukan hukum, fiqh tampak subjektif hitam-putih, benar-salah, dan halal-haram.<sup>73</sup> Akibatnya, fleksibilitas, kreatifitas dan produktifitas pemahaman yang mesti tampil dalam proses ijtihad, musnah

---

<sup>73</sup> Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), viii. Lihat juga, Nurcholis Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004), 135. Lihat juga, Zuhairi Misrawi dkk, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 282-300.

dan hilang begitu saja. Dengan begitu, al-Qur'ān dan Sunnah (bayani) tidak lagi menjadi sebuah “organisme sumber hukum Islam” yang hidup dan berkembang sejalan dengan peredaran zaman. Pada puncaknya, pengkayaan khazanah hukum Islam dan tradisi keilmuan Islam lainnya menjadi *stagnan* dan cenderung terperangkap pada cara pandang *legal-formalistik* dan pengabdian terhadap penangkapan nilai-nilai moralitas kolektif dalam arena kehidupan nyata.<sup>74</sup>

Di sisi lain pendekatan *burhani* yang berlebihan sehingga cenderung melakukan kontekstualisasi yang serampangan tidak jarang membawa arus liberalisasi terhadap teks agama. Demikian juga pendekatan *irfani* yang tidak didasari oleh pondasi bayani yang kuat akan menjadikan fiqh keluar dari prinsip dasar syariat.

Keseimbangan tiga nalar ini (*bayani, burhani dan irfani*) menjadikan bangun fikih menjadi responsif dan solusi bagi permasalahan ummat di sepanjang zaman. Meski secara formal AR.Fakhrudin tidak pernah menggunakan tiga istilah pendekatan ini, namun praktek proses instibat al ahkam yang dijalannya amat kental dengan pengintegrasian tiga pendekatan tersebut.<sup>75</sup> Dalam Konteks ini sebenarnya AR.Fakhrudin mencoba memposisikan kecenderungan tekstualitas yang berlebihan dalam metode penemuan hukum yang pada gilirannya memunculkan kesulitan dan ketidak-

---

<sup>74</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan Risalah Zakat (pajak) Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), XV-10

<sup>75</sup> Menariknya pengintegrasian tiga pendekatan ini (*bayani, burhani dan irfani*) dicanangkan secara forma oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah pada Munas Tarjih Muhammadiyah ke-25 di Jakarta pada tahun 2000, tapi secara aplikatif integrasi tiga pendekatan ini sudah dilakukan oleh AR.Fakhrudin dalam fatwa-fatwa nya jauh sebelum itu.



cakupan hukum Islam itu sendiri dalam merespon dan menyambut gelombang perubahan sosial. AR.Fakhrudin juga mencoba mengembangkan kajian fiqh klasik yang *law in book oriented* menjadi fiqh yang memperhatikan *law in action*.

## 2. Membangun Fikih Akhlaki

Istilah fikih akhlaki di sini merupakan istilah yang penulis buat untuk menggambarkan fiqh yang dibangun berbasis moral etik. Sejauh ini penulis melihat bahwa hal ini menjadi ciri khas dari pemikiran hukum Islam AR.Fakhrudin, dimana setiap jawaban dari persoalan yang diajukan selalu didasari oleh pertimbangan moral dan akhlak. Nampaknya ini merupakan pengaruh kuat dari sosok AR. Fakhrudin sendiri sebagai seorang sufi Muhammadiyah yang berorientasi pada nilai-nilai akhlak.<sup>76</sup>

Nilai-nilai tasawuf yang dijalani terkristalisasi dalam segenap aspek kehidupan AR. Fakhrudin dan mempengaruhi produk fikih yang dihasilkannya. AR. Fakhrudin mendasari bangunan fikih nya kepada landasan etis dan moral, sehingga hukum Islam tampil dengan corak dan ciri-ciri yang unik yaitu, keterpeliharaan motivasi moral dan keterjagaan agar hukum secara organis selalu berkait dengan aspek-aspek moralitas.<sup>77</sup> Salah satu jalan untuk mengembangkan hukum Islam adalah menjaga proporsionalitas interpretasi, dengan mencermati prinsip-prinsip ajaran etika

---

<sup>76</sup> Lebih jauh lihat hasil disertasi Masyitoh Chusnan, *Tasawuf Muhammadiyah: Menyelami Spiritual Leadership AR.Fakhrudin* (Jakarta: Kubah Ilmu, 2009)

<sup>77</sup> Fazlur Rahman, "Hukum dan Etika Dalam Islam", 41.

dan moralitas al-Qur'ān yang bersifat terbuka. Prinsip-prinsip itu diserap dan dicermati sedemikian rupa melalui realitas kehidupan sekitar.

Pemahaman mengenai aspek-aspek moral dalam kajian hukum Islam dimaksudkan untuk mencapai ideal moral yang selalu harus diperjuangkan dalam kehidupan masyarakat serta tampil sebagai *ratio legis* dalam setiap legislasi sebuah keputusan hukum. Ideal moral yang dimaksud adalah aspek moral tertinggi yang berada di bawah panduan universalitas-universalitas nilai yang terdapat dalam teks suci. Sebagai contoh, keadilan, kehormatan, keindahan dan kemaslahatan manusia universal menjadi nilai-nilai moral yang mesti ditegakkan, karena al-Qur'ān menekankan hal tersebut.<sup>78</sup>

Secara praktis hukum ketika masuk dalam wilayah moral tidak semata-mata digunakan untuk mengukur baik buruknya perbuatan manusia, tapi lebih dari pada itu bagaimana hukum dapat memberikan semangat dan menciptakan serta melestarikan kesejahteraan dan ketertiban umum.<sup>79</sup>

Dalam kaitan ini, moralitas hukum berarti berkenaan dengan segi nilai fundamental-universal yang dimaksudkan sebagai konsep dan ajaran yang serba meliputi (komprehensif) dan sekaligus menjadi pangkal pandangan hidup tentang baik dan buruk, benar dan salah yang harus dibumikan selaras dengan tuntutan zaman yang kian dinamis dan berlaku bagi siapa saja,

---

<sup>78</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'ān*, (Minneapolis: Bibliatheca Islamica, 1989), 38.

<sup>79</sup> Franz Magins-Suseno, *Etika Dasar Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, (Jogjakarta: Pustaka Jaya, 1987) 19.

dengan melampaui batas-batas budaya dan kepentingan tertentu.<sup>80</sup> Berdasarkan tolok ukur moral itulah, suatu produk hukum memiliki tingkat bobot yang harus selalu diapresiasi dan diselidiki sesuai dengan gerak dinamika zaman.

Dalam konteks ini, fikih akhlaki AR. Fakhruddin menemukan relevansinya. Hukum Islam tidak saja secara sederhana dipahami sebatas melingkupi masalah-masalah ritual-formal, melainkan juga mencakup segi-segi kompleksitas kehidupan moral perbuatan manusia.<sup>81</sup> Bahkan secara luas fikih akhlaki AR. Fakhruddin digali dari nilai-nilai agama, tradisi, adat istiadat dan ideologi-ideologi tertentu.

Penulis memandang basis moral etik yang mendasari pemikiran hukum Islam AR. Fakhruddin dimaksudkan agar muatan hukum Islam dapat berlaku pada semua orang dalam segala lingkaran situasi. Hal ini sesuai dengan teori yang menegaskan bahwa prinsip moral adalah prinsip universal yang meliputi unsur keadilan (justice), kebijaksanaan (wisdom) keseimbangan (balancing), persamaan hak asasi manusia, rasa hormat terhadap martabat manusia sebagai person individu, keberanian (courage) dan kesederhanaan (temperance).<sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Robert C. Solowon, R, Andre Karo-karo, *Ethics, A Brief Introduction*, terj., *Etika Suatu Pengantar*, (Jakarta: Erlangga, 1987), 06.

<sup>81</sup> Hukum Islam menurut Schacht adalah diciptakan dengan metode rasional yang bertolak dari interpretasi dan kaidah-kaidah moral serta nilai-nilai agama yang kemudian secara elaboratif menjadi suatu pembahasan hukum. Lihat, Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford at the Clarendon Press, 1996), 04

<sup>82</sup> Lawrence Kohlberg, *Tahap-tahap Perkembangan Moral*, (Jogjakarta: Kanisius, 1995), 82-16. Penjelasan klasifikasi nilai-nilai moral di atas, bisa juga dilihat pada Amin Abdullah,

H.A.R. Gibb sebagaimana dikutip oleh Dr. Fathurrahman Djamil mengatakan, bahwa hukum Islam memiliki jangkauan paling jauh dan alat efektif dalam membentuk tatanan sosial dan kehidupan masyarakat Islam. Hukum Islam memiliki norma-norma etika, baik dan buruk, kejahatan dan kebajikan yang secara ideal harus diikuti oleh masyarakat.<sup>83</sup> Sistem hukum yang secara substansial tidak berakar pada prinsip keadilan dan moralitas akan mengalami kepunahan dan sama sekali tidak mencerminkan cita kemaslahatan manusia. H. M. Rasjidi juga menegaskan hukum dan moral harus selalu bersanding padu dan saling menjalin kerja sama, karena dimensi moral adalah substansi atau pokok dari hukum (*maqāṣid*) yang mesti selalu diperjuangkan.<sup>84</sup> Oleh karena itu, hukum Islam adalah kode atau norma-norma hukum dan sekaligus panduan moral yang diupayakan dapat mempengaruhi semua aspek kehidupan sosial, ekonomi dan aspek-aspek lainnya.

Di sinilah kontribusi pemikiran hukum Islam AR.Fakhrudin yang menempatkan hukum Islam dan moralitas secara fungsional dan saling kait mengait. Berbicara hukum Islam tanpa menyertakan dimensi moralitas akan dianggap sebagai sesuatu yang ganjil. Karena dalam Islam, antara hukum

---

"Konsepsi Etika Ghazali dan Immanuel Kant (Telaah Kritis Konsepsi Etika Mistik dan Rasional)", dalam *Jurnal al-Jami'ah*, (Vol. 1998) 10.

<sup>83</sup> Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, 156.

<sup>84</sup> M. Rasjidi, *Keutamaan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), 18.

dan agama, hukum dan moral satu sama lain tidak bisa dipisahkan hal inilah yang jadi pembeda dengan hukum Barat.<sup>85</sup>

Fikih akhlaki yang dibangun AR. Fakhruddin juga berasal dari nalar *'irfani* yang digunakannya dimana berbicara hukum Islam tidak hanya semata mengikuti secara eksplisit apa yang tertuang di dalam al-Qur'<sup>an</sup> dan hadits. Sejarah perkembangan hukum Islam menjadi bukti bahwa hukum Islam memiliki keterikatan dengan konteks ketetapan-ketetapan tertentu yang dibuat manusia dalam perjalanan sejarah yang menyertainya.<sup>86</sup> Pertumbuhan pemikiran hukum Islam sejak dari masa Sahabat, Tabi'in dan para pengikutnya hingga pada masa munculnya para imam mazhab, menunjukkan bahwa hukum Islam merupakan hasil kreasi dan dinamika sejarah yang mesti disertakan dalam proses pengembangan hukum Islam.

Sebagai contoh bahwa konsep *mahar* yang dalam Islam menjadi kontrak pernikahan di mana perempuan memiliki hak, jauh sebelum itu ia merupakan tradisi Arab yang dalam praktiknya diberikan oleh seorang laki-laki kepada kerabat perempuan, baik dari pihak ayah maupun keluarganya sebagai pemiliknya yang *nota bene* sebagai kontrak jual beli, bukan sebagai kontrak pernikahan sebagaimana dipraktikkan Islam. Dalam pada itu, al-Qur'<sup>an</sup> memberikan moral baru bahwa mahar harus diberikan kepada calon

---

<sup>85</sup> Syaṛī'ah yang dalam perkembangannya digunakan sebagai istilah teknis sistem hukum Islam adalah mengandung hal-hal seperti ajaran kebersihan (*thaharah*) dan masalah-masalah pribadatan lainnya, yang dalam sistem Barat tidak dimasukkan dalam kateogore hukum. Lihat, Nurcholish Majdid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), 46.

<sup>86</sup> Amir Mu'allim & YUSDANI, *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, (Jogjakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 16.

istri. Di sini, konsep mahar tidak lagi menjadi kontrak jual beli, melainkan telah berubah menjadi hak istri yang sewaktu-waktu ia berkenan mengembalikan mahar itu dan pernikahan menjadi batal. Di sinilah kemudian dalam pengadilan agama dikenal institusi gugat cerai.<sup>87</sup>

#### **D.Konsep Fikih Adaptif K.H A.R Fakhruddin**

Istilah fikih adaptif di sini merupakan istilah yang penulis munculkan berdasarkan penelusuran penulis terhadap pemikiran fikih A.R. Fakhruddin. Istilah ini terbangun dari sebuah rumusan dasar yang bertumpu pada perpaduan antara metode Istinbat, karakteristik dan Kontribusi pemikiran A.R. Fakhruddin yang melahirkan konsep fikih adaptif.

Secara historis, istilah adaptif sangat melekat pada ‘fikih’ bahkan menjadi perdebatan diantara para pakar hukum Islam mengenai apakah dalam realitasnya hukum Islam bisa berubah atau tidak, perdebatan inilah yang kemudian melahirkan dua perspektif yang berbeda, yakni, adaptabilitas dan keabadian.<sup>88</sup>

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

<sup>87</sup> Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Persepektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad, cet. 1 (Jakarta: P3M, 1964), 17.

<sup>88</sup> Pandangan keabadian mengatakan bahwa hukum Islam tidak berubah dan dalam kenyataannya ia tidak bisa berubah. Hal ini didasarkan pada konsepnya sendiri, yakni hukum Islam tidaklah bisa disesuaikan dengan perubahan sosial karena ia terpisah dari relitas sosial. Oleh karena itu, bagi mereka, “keabadian” bahwa aturan-aturan yang digariskan oleh hukum Islam bersifat statis, final, kekal, mutlak dan tak bisa diubah. Sebaliknya, pandangan adaptabilitas berbeda dengan keabadian, bahwa menurut mereka hukum Islam berubah dan kenyataannya memang ia berubah bahkan bisa diubah lebih lanjut. Jadi, pandangan ini menekankan bahwa dalam prakteknya hukum Islam telah memberi tempat kepada perubahan-perubahan sosial sebagai tanggapan terhadap kebutuhan-kebutuhan sosial karena dalam pokok permasalahan serta metodologinya ia memperlihatkan daya suai (*fleksibel*) terhadap perubahan sosial. Lihat Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Phylosophy: A Study of Abu Ishaq Al-Shatibi's Life and Thought* (Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1977), 21.

Istilah “adaptabilitas”,<sup>89</sup> ini tiada lain merupakan bentuk dari kata “adaptasi”. Dalam *Collins Dictionary of Sociology* misalnya, disebutkan bahwa adaptasi adalah cara yang ditempuh oleh sistem sosial tentang segala hal, yang mengatur atau bereaksi terhadap lingkungan mereka.<sup>90</sup> Adapun dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, istilah adaptasi diartikan sebagai, (1) penyesuaian, dan (2) penyaduran.<sup>91</sup> Dalam *Advanced English-Indonesian Dictionary* sendiri, istilah adaptasi diartikulasikan sebagai penyesuaian diri dengan lingkungan atau kondisi.<sup>92</sup> Jadi, dengan beberapa definisi di atas, istilah “adaptabilitas” berarti perubahan untuk menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi baru.

Bangunan fikih adaptif juga bersumber dari sifat dasar fikih itu sendiri sesuai dengan kaidah fiqhiyah perubahan hukum itu selain dipengaruhi oleh perubahan tempat dan waktu, juga *'illah* hukum.<sup>93</sup>

لا يَنكُرُ تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ<sup>94</sup>

<sup>89</sup> Istilah ini dapat diartikan sebagai suatu kesepakatan para ahli mengenai makna dari sesuatu setelah terlebih dahulu meninggalkan makna kebahasaannya. Lihat A. Khaer Suryaman, *Pengantar Ilmu Hadis* (Jakarta: IAIN Jakarta, 1982), 13; Mustafa al-Siba'i, *Sunnah dan Perannya dalam Penetapan Hukum Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991); Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, cet. ke-3 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), 7 dan 371.

<sup>90</sup> David Jary dan Julia Jary, *Collins Dictionary of Sociology* (Inggris: Harper Collins Publishers, 1991), 6.

<sup>91</sup> W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, cet. ke-5 (Jakarta: Balai Pustaka, 1976), 15.

<sup>92</sup> Peter Salim, *Advanced English-Indonesian Dictionary*, cet. ke-3 (Jakarta: Modern English Press, 1991), 11; Lihat juga Pius A. Partanto dan M. Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, t.t.), 4. Istilah lain yang mempunyai persamaan (berdekatan) dengan “adaptasi” adalah “adaptabel”, “adaptabilitet” dan “adaptatif”. Yang dimaksud dengan adaptabel adalah mudah mengadaptasikan diri dengan kondisi dan situasi. Adaptabilitet berarti kemampuan menyesuaikan diri. Sedang adaptatif bersifat mudah menyesuaikan diri. Lihat *Ibid*.

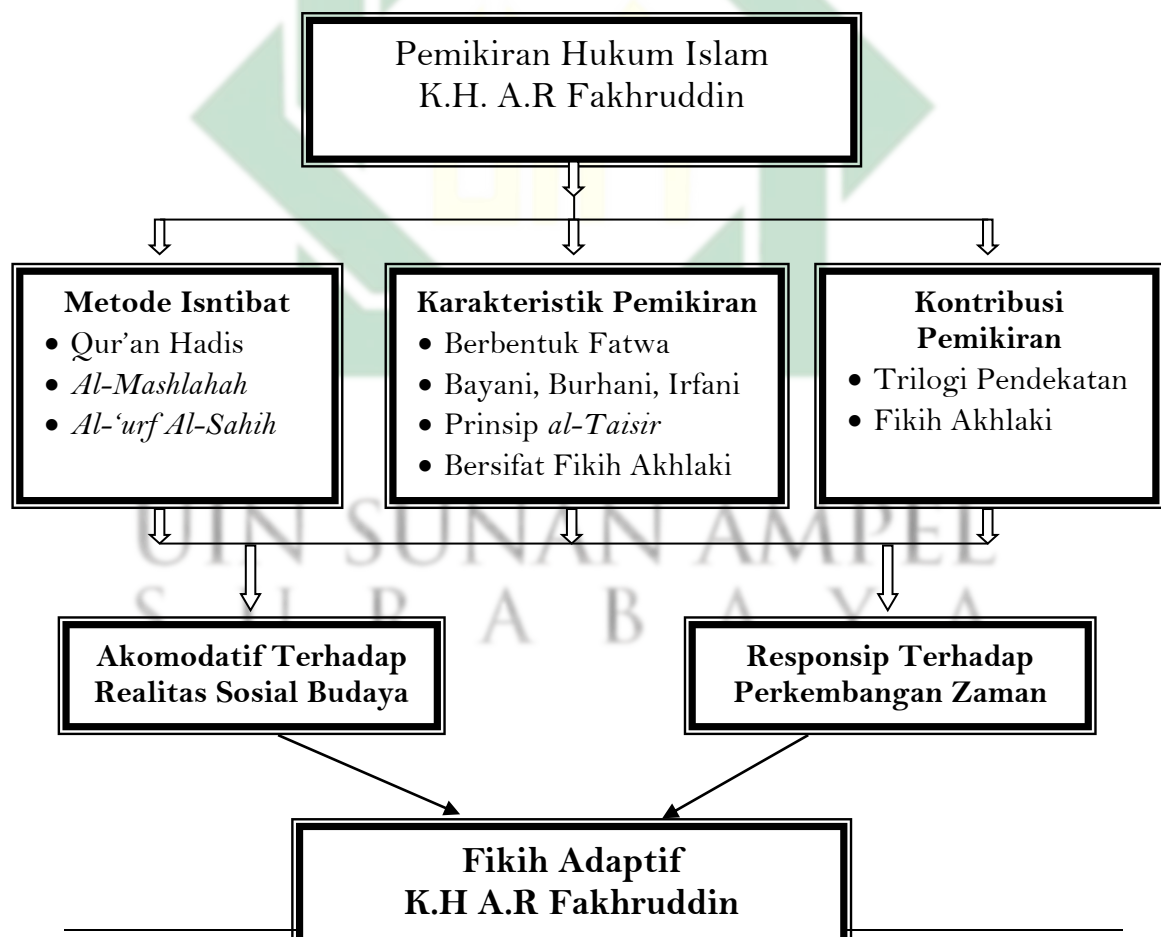
<sup>93</sup> Secara etimologis *'illah* berarti "nama bagi sesuatu yang menyebabkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain dengan keberadaannya". Sedangkan secara terminologis, terdapat beberapa pandangan yang beragam di kalangan ulama *uṣūl* fiqh. Namun mayoritas ulama Hanafiyah, Hanabilah dan sebagian ulama Syafi'iyah mendefinisikan *'illah* sebagai “suatu sifat (yang berfungsi) sebagai pengenal bagi suatu hukum”. Jadi, “sifat pengenal” dalam rumusan definisi tersebut, sebagai tanda atau indikasi keberadaan suatu hukum. Kajian lebih jauh tentang hal ini, lihat Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, cet. ke-2 (Jakarta: Logos, 1997), 76-81.

*Tidak dipungkiri, bahwa berubahnya hukum sesuai dengan perubahan zaman*

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما<sup>95</sup>

Dari kedua kaidah di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa (1) perubahan waktu, tempat dan kondisi dapat mempengaruhi perubahan hukum, dan (2) peran 'illah (alasan) hukum sangat menentukan validitas eksistensi suatu hukum.

Adapun nalar fikih adaptif K.H. A.R Fakhruddin bisa dilihat dari bagan di bawah ini



<sup>94</sup> Menurut Subhi Mahmassani, kaidah tersebut perlu disempurnakan dengan diberi tambahan kalimat "تغير الأمكنة والأحوال". Lebih lanjut, lihat Şubhī Maḥmassanī, *Falsafah at-Tasyī' fī al-Islām: Muqaddimah fī Dirāsah asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah 'Alā Ḍaw Mazāhibihā al-Mukhtalifah wa Ḍaw al-Qawānīn al-Ḥadīṣah*, cet. ke-3 (Beirut: Dār al-'Ilm, 1961), 201.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 202.



Istilah fikih adaptif merupakan bangunan konsep fikih yang menyelaraskan dengan kondisi social dimana hukum Islam itu teraplikasikan. Istilah ini mengingatkan kita pada berbagai ide besar berkaitan dengan Hukum Islam yang pernah muncul dari para tokoh pembaharu. Ide tentang ‘Fikih Indonesia’ yang digulirkan oleh Hasbi Ash-Shiddieqy (1905-1975 M), ‘Fikih Madzhab Nasional’ yang dibangun oleh Hazairin (1906-1975 M), kemudian gagasan tentang ‘Reaktualisasi Ajaran Islam’ oleh Munawwir Syadzali, tidak ketinggalan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang mengusung ide ‘Pribumisasi Islam’, dan yang cukup populer gagasan tentang ‘Fikih Sosial’ yang disemaikan kepada Sahal Mahfudz dan Ali Yafie.

Kesemuanya ide tersebut bermuara pada satu ide yang sama, yakni bagaimana melahirkan fikih yang cocok dengan kondisi masyarakat Indonesia. Karena bagaimanapun acuan fikih yang selama ini kita pakai terlahir dari konteks yang berbeda dengan masyarakat Indonesia. Meskipun heritage klasik yang kita miliki tersebut begitu besar kontribusinya terhadap pembangunan pemikiran Islam di Indonesia, namun tidak jarang sudah tidak relevan dengan perkembangan social masyarakat Indonesia saat ini hal inilah kemudian memunculkan ide ide konstruksi fikih yang selaras dengan kondisi social masyarakat Indonesia.

Demikian juga istilah ‘Fikih Adaptif’, meskipun istilah ini secara eksplisit tidak pernah di keluarkan oleh A.R. Fakhruddin, namun penelusuran penulis

menemukan bahwa bangunan pemikiran fikih A.R Fakhruddin mencerminkan konsep yang penulis istilahkan dengan ‘Fikih Adaptif’. Dalam bangunan paradigma Fikih Adaptif A.R Fakhruddin menginginkan hukum Islam yang *rahmatan lil alamin* yang mampu menjadi kepribadian masyarakat Muslim Indonesia, dan hal ini hanya bisa dilakukan jika fikih bisa akomodatif dan responsif terhadap kondisi sosial masyarakat Indonesia.

Konsep Fikih Adaptif dari pemikiran A.R Fakhruddin terkonsep dari perpaduan tiga element dasar, yakni metode Istinbat, karakteristik pemikiran dan kontribusi pemikiran A.R. Fakhruddin. Metode Istinbat yang menjadi pondasi dasar dalam penetapan hukum Islam terlihat acuan *Al-Maṣlahah* menjadi prioritas A.R Fakhruddin jika suatu masalah tidak terdapat cantolan *nash*-nya, dan pertimbangan ‘Urf cukup kuat dari keputusan-keputusan hukum yang di lahirkan A.R. Fakhruddin.

Karakteristik dan kontribusi pemikiran A.R. Fakhruddin ikut mencerminkan wajah Fikih Adaptif, dimana salah satu dari karakteristiknya yang paling dominan adalah pensinergian nalar *bayani burhani* dan *irfani* dalam proses penetapan hukum Islam (fikih). Meskipun karakteristik fikih itu sendiri adalah bayani dimana orientasi teks sangat dominan namun dalam proses penerapannya tidak bisa tanpa pertimbangan *burhani* yang mencerminkan realitas sosial. Inilah yang difahami dan diaplikasikan oleh A.R. Fakhruddin dalam menjawab segala pertanyaan yang diajukan kepadanya terutama yang berkaitan dengan persoalan kemasyarakatan.

Tidak berhenti di situ, nalar *'Irfani* yang berbeda secara diametral dengan tradisi fikih yang bayani, dalam pemikiran A.R.Fakhrudin cukup jelas terlihat dalam pertimbangan hukumnya. Sehingga *bayani burhani dan irfani* berjalan beriring dengan proses penetapan hukum. Secara singkat dapat dijabarkan bahwa 'Fikih Adaptif' dari A.R. Fakruddin terkonsep dari tiga element dasar yang terpadu dan terkoneksi sifat fikihnya yang akomodatif terhadap realitas social dan responsive terhadap perkembangan zaman (sebagaimana yang terlihat dalam bagan di atas). Semua ini terlihat dari berbagai jawaban dari pertanyaan yang diajukan kepadanya.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Setelah penulis melakukan deskripsi dan analisis terhadap bangunan fikih AR.Fakhruddin maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Metode instibat AR.Fakhruddin dalam bangunan fikihnya meliputi *pertama*, merujuk kepada al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama hukum Islam, *Kedua*, berorientasi pada *al-Mashlahah*. *Ketiga*, mempertimbangkan tradisi yang baik (*'urf sahih*), dalam konteks ini tradisi lokal yang baik menjadi pertimbangan AR.Fakhruddin dalam penetapan hukum.
2. Karakteristik dari fikih AR.Fakhruddin diantaranya: *pertama*, produk pemikiran yang dilahirkan berbentuk fatwa hukum sebagai solusi bagi masyarakat. *Kedua*, mensinergikan pendekatan *bayani burhani* dan *irfani* dari berbagai fatwa hukum yang dikeluarkan. *Ketiga*, prinsip *al-taisir* (mempermudah), yakni digunakan ketika seseorang mengalami kesulitan dalam mengamalkan ajaran agama, *Keempat*, bersifat fikih akhlaki, dimana dalam keputusan hukum AR.Fakhruddin tidak hanya bertumpu pada *nash* semata namun juga pertimbangan moral etis terhadap suatu persoalan.
3. Kontribusi pemikiran AR.Fakhruddin terhadap pengembangan hukum Islam terletak pada dua point penting. *Pertama*, integrasi trilogi pendekatan *bayani burhani* dan *irfani*. *Kedua*, membangun fikih akhlaki, dimana setiap jawaban dari persoalan yang diajukan selalu didasari oleh pertimbangan

moral dan akhlak. Konsep fikih adaptif yang dibangun A.R. Fakhruddin merupakan perpaduan dari element dasar dari fikih yang terbangun dari metode istinbat, karakteristik dan bertumpu pada pijakan realitas fikih yang akomodatif dengan realitas sosial budaya dan responsif terhadap perkembangan zaman.

### **B. Implikasi Teoretik**

Perkembangan zaman senantiasa menuntut hukum Islam harus senantiasa *adaptif* dan *responsif*, maka konstruksi fikih AR.Fakhrudin layak dipertimbangkan sebagai upaya menemukan kembali kreatifitas hukum Islam agar terus berkembang menjadi sumber inspirasi moral yang dapat digelar dan diaktualisasikan dalam pentas keragaman hidup pada setiap zaman dan kondisi sosial yang berbeda.

Dari titik ini secara nyata fikih adaptif yang dibangun A.R Fakhruddin memberikan penegasan bahwa jika selama ini kaum pembaharu diklaim sebagai komunitas ahlul hadis yang berafiliasi dengan madzhab Hanbalian dan terkesan kurang adaptif dengan tradisi, maka penelitian ini menemukan bukti baru bahwa klaim tersebut tidak selamanya benar, dimana A.R. Fakhruddin menunjukkan model pemikiran fikih adaptif dari kaum pembaharu dengan bukti beberapa masalah yang diungkap dalam disertasi ini.

Konstruksi fikih AR.Fakhrudin setidaknya juga memberi pengaruh terhadap perkembangan hukum Islam di Indonesia di lihat dari beberapa aspek. *Pertama*, integrasi trilogi pendekatan yang digunakan AR. Fakhruddin memberikan inspirasi kuat dalam mengembangkan pemikiran hukum Islam di

zaman sekarang ini dengan meniscayakan adanya berbagai pendekatan dalam menentukan status hukum, bahkan perkembangan *science* baik *human science* maupun *natural science* layak untuk diakomodir sebagai pertimbangan dalam menetapkan hukum. *Kedua*, fikih akhlaki sebagai basis elementer hukum yang dikembangkan AR Fakhruddin sesungguhnya merupakan bentuk kemaslahatan universal (*tahqīq al-Maṣāliḥ* atau *Manāfi al-Ibād*) yang berupa prinsip-prinsip moral yang oleh mayoritas fukaha' juga dianggap sebagai tujuan syarī'ah. Penelusuran visi moral tersebut, selanjutnya diupayakan menjadi sarana strategis untuk menjangkarkan semangat hukum Islam kepada realitas kemanusiaan yang terus berubah.

Dengan seperangkat nilai moral dalam proses pengambilan keputusan hukum, dan memperhatikan hubungan timbal balik antara “wahyu ketuhanan” yang bermuara pada prinsip moral universal dan “sejarah kemanusiaan” yang selalu berkembang dan dinamis. Dalam kerangka inilah, tokoh Muhammadiyah ini menekankan adanya berbagai pendekatan dalam proses pembentukan hukum Islam yang tidak kehilangan prinsip-prinsip moral dan spritual yang mengajarkan kebaikan dan keburukan dalam kehidupan manusia.

Penelusuran visi moral dalam hukum Islam diupayakan menjadi sarana strategis untuk menjangkarkan semangat hukum Islam kepada realitas kemanusiaan yang terus berubah. Di sinilah implikasi teoritis yang nyata dari pemikiran hukum seorang AR.Fakhruddin semangat spritual dan intelektualnya terkesan *genuine* yang berusaha menempatkan hukum Islam

(*fiqh*) sebagai teks keagamaan yang selalu hidup bersinergi dan terus mengalir (*travelling teks*) melampaui batas-batas formalisme.

### C. Keterbatasan Studi

Studi disertasi ini terfokus pada pemikiran hukum Islam / fikih A.R Fakhruddin yang hanya berada pada bidang fikih ibadah dan muamalah. Masih banyak spektrum kajian yang bisa dikaji oleh peneliti selanjutnya, misalnya pada wilayah fikih siyasah dan fikih jinayah AR. Fakhruddin. Fikih siyasah dalam pengertian hubungan agama dan negara menjadi wacana penting untuk diungkap dari pemikiran AR. Fakhruddin, terlebih yang berkaitan dengan bentuk negara, eksistensi Pancasila sebagai dasar negara yang kesemuanya itu berdasar pada sinergi tiga pendekatan (*bayani burhani dan irfani*) dan nilai-nilai fikih akhlaki. Demikian juga fikih jinayah, salah satu wacana kontroversial penerapan Hukum Pidana Islam di Indonesia, seperti hukuman mati, rajam, potong tangan.

### D. Rekomendasi

Kajian atas pemikiran AR. Fakhruddin selama ini telah banyak dilakukan dengan mengambil tema dan pendekatan yang beragam, seperti penelitian pemikiran dakwahnya, kehidupan spiritualnya, konsep kepemimpinannya, serta pemikiran kemuhammadiyahannya. Berbeda dengan tema penelitian sebelumnya, penelitian ini mengambil fokus pemikiran hukum Islam yang meliputi metode instinbat, karakteristik, konstruksi fikih dan kontribusinya terhadap pengembangan hukum Islam di Indonesia.

Dari berbagai proses penelitian yang penulis jalani dalam menemukan struktur pemikiran hukum Islam AR.Fakhrudin, ada beberapa catatan penting sebagai rekomendasi bagi peneliti dan lembaga fatwa di berbagai ormas keagamaan :

1. Pentingnya sinergi tiga pendekatan (*bayani burhani dan irfani*) dalam pengembangan hukum Islam di tengah arus modernisasi yang menuntut hukum Islam agar selalu selaras dengan perkembangan zaman
2. Pentingnya menyajikan fikih yang berbasis pada nilai moral dan etik sehingga dapat memberikan solusi dan pengayoman terhadap umat Islam.
3. Inspirasi terpenting dari sosok AR.Fakhrudin adalah selain seorang ahli fikih (intelektual hukum) juga seorang spiritual yang memiliki kesalehan keagamaan yang mendalam. Hal ini layak diteladani bagi seluruh element yang ikut berkecimpung di lembaga fatwa di berbagai ormas keagamaan, sehingga tidak hanya tinggi inteletuanya akan tetapi juga memiliki kualitas spriritual dan integritas moral yang tinggi.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin, "Konsepsi Etika Ghazali dan Immanuel Kant, Telaah Kritis Konsepsi Etika Mistik dan Rasional)", dalam *Jurnal al-Jami'ah*, Vol. 1998.
- "Rekonstruksi Metodologi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius", dalam Ahmad Baidowi, dkk. (ed.), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*, Yogyakarta: SUKA-Press, 2003.
- Abdurrahman, Asjmuni *Sorotan Terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijtihad*, makalah pidato pengukuhan jabatan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, tanggal 25 Mei 1996.
- Abdurrahman, Moeslim, *Islam Transformatif*, cet. ke-2, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Abou El Fadl, Khaled M, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- Ainun Nadjib, Emha, *Pak AR Profit Kyai Merakyat*, dalam tulisan Imam Anshari Saleh, Yogyakarta: Dinamika, 1995.
- Anwar, Syamsul, 'Manhaj Ijtihad/Tajdid dalam Muhammadiyah' dalam *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban*, Yogyakarta: MT-PPI PP Muhammadiyah, 2005.
- Atho Mudzhar, Muhammad dkk, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-Kitab Fiqh*, Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- , *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, cet. ke-1,, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- , *Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*.  
<http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Reaktualisasi.html>.
- Aziz Dahlan, Abdul dkk, (edt), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Bekker, Anton dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Buku Agenda Musyawarah Nasional ke-27 Tarjih Muhammadiyah di Universitas Muhammadiyah Malang 16-19 Rabiul Akhir 1431 / 1-4 April 2010.

- Chusnan, Masyitoh, *Tasawuf Muhammadiyah: Menyelami Spiritual Leadership AR.Fakhruddin*, Jakarta: Kubah Ilmu, 2009.
- Coulson, Noel James. *Hukum Islam dalam Persepektif Sejarah*, terj. Hamid Ahmad, cet. 1, Jakarta: P3M, 1964.
- , *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. 3, Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Djamil, Fathurahman *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-2, Jakarta: Logos, 1999.
- , "Tajdid Muhammadiyah Pada SeratusTahun Pertama", dalam *Tajdid Muhammadiyah Untuk Pencerahan Peradaban*, Yogyakarta : MT-PPI Dan UAD Press, 2005.
- Effendi, Satria *Ushul Fiqh*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana, 2005.
- Esposito, John L, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, j.4, Bandung: Mizan, 2001.
- Fadeli, Soeleiman dan Muhammad Subhan, *Antologi Sejarah Istilah Amaliah Uswah NU*, Surabaya: Khalista, 2007.
- Fakhruddin, A.R. *Jawaban Kyai Muhammadiyah, Mengurai Jawaban Pak AR Dan 274 Permasalahan Dalam Islam*, Abdul Munir Mulkhan, Penyusun., Yogyakarta : Kreasi Wacana, 2002.
- , *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, (tp: t.t.).
- Soal Jawab yang Ringan-Ringan*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, Cet. Kedua 2012.
- , *Mikul Dhuwur Mendem Jero*, diterbitkan tahun 1982.
- , *Pancasila Kabeberaken, Agama Islam Kawedharaken*, tahun 1983,
- , *Muhammadiyah Abad XV Hijriah*, terbitan tahun 1985.
- , *Tiga Puluh Pedoman Anggota Muhammadiyah*, diterbitkan tahun 1985.
- , *Muballigh Muhammadiyah*, terbitan tahun 1985
- , *Muhammadiyah MenjelangMuktamar ke-42 di Yogyakarta, 1989*.

- , *Soal Jawab yang Ringan-Ringan*, diterbitkan pada tahun 1990.
- , *Selamat Tahun Baru*, yang diterbitkan tahun 1990
- , *Tuntunan Salat Menurut Cara Rasulullah Saw.*, diterbitkan tahun 1992.
- , *Menyongsong Sidang Tanwir Muhammadiyah di Solo-Surakarta (1994)*
- , *Mengenang Pak AR*, disusun pada tahun 1995 oleh Tinni Ghafiruddin
- , *Pedoman Anggota Muhammadiyah*, diterbitkan tahun 1995.
- , *Memelihara Ruh Muhammadiyah*, diterbitkan pada tahun 1996.
- , *Jawaban Kyai Muhammadiyah Mengurai Jawaban Pak AR dan 274 Permasalahan dalam Islam (2004)*.
- , *Islam yang Menggembirakan: Jawaban Pak AR & Problem Keseharain (2012)*
- , *Pilihlah Pimpinan Muhammadiyah yang Tepat*, (t.t).
- , *Peringatan Maulid Nabi Besar Muhammad Saw*, (t.t).
- , *Muhammadiyah adalah Organisasi Dakwah Islamiyah*, (t.t).
- , *Abad XV Hijriah, Abad Kerukunan dan Kemajuan*, (t.t).
- Fuad, Mahsun *Hukum Islam Indonesia; Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Halim Barkatullah, Abdul dan Teguh Prasetyo, *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang*, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Hallaq, Wael B. "The Frimacy of the Qur'an in Syatibi Legal Theory" dalam Wael B. Hallaq dan Donald P. Little (Ed.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden : EJ.Brill, 1991.
- Haroen, Nasrun *Ushul Fiqh I*, cet. ke-2, Jakarta: Logos, 1997.
- Hasballah, Ali *Uşūl al-Tasyī' al-Islām*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1959.
- Hornbay, A.S. *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1963.

- Hosen, Ibrahim “Memecahkan Permasalahan Hukum Baru,” dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (ed) *Ijtihad Dalam Sorotan* , cet IV, Bandung: Mizan, 1996.
- Ishak, Abu Al-Syatibi, *al- Muwafaqat fi usul al-Ahkam*, Beirut : Dar al- Fikr, tt.
- Isfahani, Ar-Ragib *Mu'jam Mufradāt Al-Fāz Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1392 H/1992 M.
- J.N.D. Anderson, *Islam Law in the Modern World*, New York: New York University Press, 1954.
- Jabiri, (al), Abid, Muhammad *al-Mas'alah al-thaqafiyah fi al-Watan al-'Arabi*, Libanon : Markaz Dirasat al Wahdah al- 'Arabiyyah,1999.
- Jabir, (al), Alwani, Taha *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, terj. Yusdani, cet- ke-1, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- , *Kitab Al-Ummah, Adab Al-Ikhtilaf Fi Al-Islam*, Kuwait: Dar al-Qalam, tt.
- Jainuri, Achmad, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*, Ahmad Nur Fuad (terj.), Surabaya, LPAM, 2002.
- Kementrian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* edisi 2002
- Khalid Bahreisj, Hussein (ed.), *Kamus Standar Hukum Islam*, Surabaya: Tiga Dua, 1997.
- Khalid Mas'ud, Muhammad *Islamic Legal Philosophy*, Islamad : Islamic Research Instiut,1977.
- , *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian W. Asmin, Surabaya: Al-Ikhlās, 1995.
- , *Islamic Legal Phylosophy: A Study of Abu Ishaq Al-Shatibi's Life and Thought*, Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1977.
- Kohlberg, Lawrence, *Tahap-tahap Perkembangan Moral*, Jogjakarta: Kanisius, 1995.
- Ma'loef, Louis *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, cet. 37, Beirut: Dar al-Masyriq, 1998.

- Madjid, Nurcholis dkk, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004).
- Madjid, Nurcholis, dkk, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Mahfudz, Sahal *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Mahmassani, Subhi *Falsafah at-Tasyī' fī al-Islām: Muqaddimah fī Dirāsah asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah 'Alā Ḍaw Mazāhibihā al-Mukhtalifah wa Ḍaw al-Qawānīn al-Ḥadī'sah*, cet. ke-3, Beirut: Dār al-'Ilm, 1961.
- Marsum, *Jinayat : Hukum Pidana Islam*, Yogyakarta: UII, 1988.
- Mas'udi, Masdar F. *Agama Keadilan Risalah Zakat (pajak) Dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Mas'adi, Ghufron A. *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, cet. ke-2, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Masyitoh, "A.R. Fakhruddin Wajah Tasawuf Dalam Muhammadiyah", *Millah*, Vol.VIII, No. 1, Agustus, 2008.
- Minhaji, Akh. "Supremasi Hukum dalam Masyarakat Madani, Perspektif Sejarah Hukum Islam), dalam *Unisia*, No. 41/XXII/2000.
- Misrawi, Zuhairi dkk, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.
- Mu'allim, Amir & Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi Antara Teori dan Fungsi*, Jogjakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Mubarok, Jaih *Metodolog Ijtihad Hukum Islam*, cet. ke-1, Yogyakarta: UII Press, 2002.
- Muchtar, Kamal dkk. *Ushul Fiqh, J.II*, Yogyakarta: Darma Bakti Wakaf, 1995.
- Muḥammad Ibn Muḥarram, Jamāludin *Lisān al-'Arab*, Mesir: Dār al-Miṣriyyah at-Ta'lif wa at-Tarjamah, t.t.
- Munir Mulkhan, Abdul, *Islam yang Menggembirakan (Jawab Pak A eR & Problem Keseharian)*, Yogyakarta: Metro, 2012.
- Nashir, Haedar *Welas Asih dan Gembira dalam Muhammadiyah*, Suara Muhammadiyah, 16 -30 April 1995.

- Noer, Deliar *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3S, 1985.
- Majdid, Nurcholish *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Qardawi, Yusuf *al-Ijtihad fi al- Syari'ah al- Islamiyyat ma'a nazaratin Tahliliyyat fi al-Ijtihad al- Mu'ashir*, Kuwait : Dar al-Qalam, 1985.
- , Yusuf *Al-Fatwa Baina Al-Indhibit Wat Tasyayub*, diterjemahkan oleh Ahmad Yasin, *Fatwa Antara Ketelitian Dan Kecerobohan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- , Yusuf *Al-Fatwa Baina Al-Indhibit Wat Tasyayub*, diterjemahkan oleh Ahmad Yasin, *Fatwa Antara Ketelitian Dan Kecerobohan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- , Yusuf, *Keluasan dan Keluwesan Hukum Islam*, alih bahasa Salim Bazemool, Solo: Pustaka Mantiq, 1993.
- Rafiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia Edisi I, Cet III*. Jakarta: Raja Grafindo, 1998.
- Rahman, Fazlur *Membuka Pintu Ijtihad*, alih bahasa Anas Mahyuddin, cet. ke-3, Bandung: Pustaka, 1995.
- , *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa Ahsin Mohammad, cet. ke-2, Bandung: Pustaka, 2000.
- , *Islam*, alih bahasa Ahsin Mohammad, cet. ke-4, Bandung: Pustaka, 2000.
- , *Major Themes of The Qur'an*, Minneapolis: Bibliatheca Islamica, 1989.
- Rasjidi, Muhammad, *Keutamaan Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- Rosyada, Dede *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993.
- Rusli, Nasrun *Konsep Ijtihad Asy-Syaukani: Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 1999.
- S.D. Goitein, "The Birth-Hour of Muslim Law; an Essay in Exegesis" dalam Jurnal *The Muslim World*, vol. L Hartford: The Hartford Seminary Foundation, 1960.

- Sairin, Weinata *Gerakan Pembaharuan Muhammadiyah* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995).
- Salman Ghanim, Muhammad *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Schacht, Joseph , *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford at the Clarendon Press, 1996.
- Shihab, M. Quraish *Tafsir Al-Misbah*, vol.2, cet. IV, Ciputat: Lentera Hati, 2006.
- Smith, Jonathan Z. (edt), *The Harper Collin Dictionary of Religion*, American Academy of Religion, 1995.
- Soekanto, Soerjono, *Kamus Sosiologi*, Jakarta: Rajawali Pers, t.t.
- Solowon, Robert C. R, Andre Karo-karo, *Ethics, A Brief Introduction*, terj., *Etika Suatu Pengantar*, Jakarta: Erlangga, 1987.
- Suara Muhammadiyah, *Pikiran dan Tindakan Pak AR*, edisi No. 8, 16 - 30 April 1995.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. ke-2, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997
- Suhendi, Hendi *Fiqh Muamalah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Sukandarrumidi, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2002.
- Surakhmad, Winarno *Dasar dan Tehnik Research*, Bandung: Tarsito, 1978.
- , Winarno *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar dan Metode Teknik*, Bandung: Tarsio, 1990.
- Suratmin, *Perikehidupan, Pengabdian dan Pemikiran Abdur Razaq Fakhruddin dalam Muhammadiyah*, Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.
- Suseno, Franz Magins, *Etika Dasar Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, Jogjakarta: Pustaka Jaya, 1987.
- Syarīf al-Umari, Nadiyah, *Ijtihād Fi al-Islām; Uṣūluhu, Ahkāmuhu, Afāquhu*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1981.
- Syarifuddin, Amir *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1990.

- Syarifuddin, Amir *Ushul Fiqh; Jilid I*, cet. ke-1, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 5.
- Tahir Azhary, Muhammad *Negara Hukum, Suatu Studi Tentang Prinsip-Prinsipnya dilihat dari segi hukum Islam , Implementasinya Pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, Jakarta : Bulan Bintang, 1992.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.
- Usman, Iskandar *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, cet. ke-1, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994
- Wahāb Khalāf, Abdul *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, cet XII, Kairo: Da'wah Islāmiyyah Syabab al-Azhar, 1978.
- Wahab Khallaf, Abdul *'ilm Usul al-Fiqh*, Kairo : Dar al-'Ilm, 1978.
- Wahid, Abdurrahman “Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan”, Editor. Tjun Surjaman, *Hukum Islam Di Indonesia ; Pemikiran Dan Praktek*, Bandung : PT Remaja Rosdakarya, 1991.
- Yahya, Mukhtar dan Fatchur Rahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, cet. ke-5, Bandung: al-Ma'arif, 1986.
- Yusuf, M. Yunan Yusron Razaq, Sudarnoto Abdul Hakim, Ed., *Ensiklopedi Muhammadiyah*, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Zahrah, Abū *Uṣūl al-Fiqh*, ttp: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- Zuhdi, Masjfuk *Pengantar Hukum Syari'ah*, cet. ke-2, Jakarta : Haji Masagung, 1991.