

Pengembangan Fikih Indonesia (Studi Terhadap Kajian Fiqih di Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo)

Akmal Bashori

Universitas Sains Qur'an (UNSIQ) Wonosobo

akmal_ashter@yahoo.co.id

Abstract

Empiricism is a philosophy doctrine that emphasizes the role of experience in acquiring knowledge in excavation of Islamic law (istidlal) or known as al-tajribat al-hissiyat. This method departs from the induction field observations, and the reality of a society as the main source for legislation jurisprudence by using the senses and the intellect. Imam Shafi'i himself uses this method of digging the legal and produces two different opinions; qaulqadim and qauljadid. Similarly, Ma'had Aly Situbondo, Islamic legal thought the product was much influenced by the reality of Indonesian society. The results of this study found that Ma'had Aly (1) in the excavation law always look at the empirical reality (2) MA successfully develop jurisprudence in Indonesia by revitalizing the epistemology of classical Islamic law, the text diversification, expansion of the concept of ta'wil and reconstruction schools of thought (Madhab).

Keywords: *Empiricism, Ma'had Aly, Fiqh Development*

Abstrak

Empirisme adalah doktrin filosofi yang menekankan peran pengalaman dalam memperoleh pengetahuan dalam penggalian hukum Islam (*istidlal*) atau dikenal dengan *al-tajribat al-hissiyat*. Metode ini berangkat dari pengamatan lapangan induksi, dan realitas masyarakat sebagai sumber utama legislasi yurisprudensi dengan menggunakan indra dan intelek. Imam Syafi'i sendiri menggunakan metode penggalian hukum ini dan menghasilkan dua pendapat yang berbeda; *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Demikian pula Ma'had Aly Situbondo, pemikiran hukum Islam produk banyak dipengaruhi oleh

kenyataan masyarakat Indonesia. Hasil penelitian ini menemukan bahwa Ma'had Aly (1) dalam penggalian hukum selalu melihat realitas empiris (2) Ma'had Aly berhasil mengembangkan yurisprudensi di Indonesia dengan merevitalisasi epistemologi hukum Islam klasik, diversifikasi teks, perluasan konsep dari *ta'wil* dan rekonstruksi *madhab*.

Kata kunci: Empirisme, Ma'had Aly, Perkembangan Fiqih

1. Pendahuluan

Arab adalah materi bagi Islam (*al-Arab madah al-Islâm*), demikian adagium yang dinisbatkan kepada khalifah Umar bin Khattab r.a. Bahan dasar berarti asal usul dan pilar dasar (Khalil Abdul Karim, 2003: 14). Artinya bahwa Islam dibangun di atas tradisi masyarakat Arab, karena tidak ada suatu gagasan pun yang bersifat *eternal* turun di ruang hampa tanpa ada sebab sosiologis yang melatar belakangi turunnya gagasan tersebut.

Pada dasarnya hukum Islam (baca: fiqih) pun merupakan produk interaksi mujtahid dengan faktor sosial, budaya dan politik yang melingkupinya. Sekedar contoh pemikiran Imam asy-Syâfi'î yang mengalami evolusi dari *qaul al-qadîm (old opinion)*, suatu pandangan tentang persoalan-persoalan keagamaan yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Baghdad, menuju *qaul al-jadîd (new opinion)* yang ia kemukakan ketika ia tinggal di Mesir. Dari dua model pemikiran tersebut, ternyata terdapat beberapa pandangan *qaul al-qadîm (old opinion)*, yang direvisi dalam *qaul al-jadîd (new opinion)* (Ahmad Hasan, 2001: 24-25).

Perbedaan kedua paradigma fikih di atas tidak lepas dari pengamatan Asy-Syâfi'î terhadap realitas masyarakat Baghdad dan Mesir, karena faktor sosial, budaya dan politik yang ia hadapi ketika ia tinggal di Baghdad dan Mesir sangat berbeda. Walhasil Indra yang digunakan untuk melihat sebuah realitas, oleh karena itu dalam konteks ini, ia juga dapat dikatakan tokoh empirisme.

Karena, hukum Islam secara empiris melalui pengolahan terhadap data-data empiris memiliki kemampuan untuk meramal berbagai kemungkinan yang bakal terjadi di masyarakat (Abu Yazid, 2010: 104). Akan tetapi, eksistensi hukum Islam di tengah-tengah masyarakat sekarang ini yang semakin terkepung oleh arus modernitas dan globalisasi, mulai dipertanyakan efektivitasnya dalam menjawab persoalan-persoalan keumatan yang semakin kompleks. Bahkan, menurut Coulson (1964: 149) hukum Islam dipandang tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan zaman dan kehilangan relevansinya dengan kebutuhan hukum masyarakat modern.

Karena, masyarakat lebih senang mendasarkan diri pada praksis pendapat fuqaha. Bukan berarti hal ini salah, akan tetapi jika dikaitkan dengan semangat untuk mengajak umat ke arah yang lebih cerdas dan dinamis, pandangan tersebut menjadi tidak relevan, mengingat percepatan dinamika masyarakat sering tidak sebanding dengan ketersediaan fatwa dalam fiqh yang cenderung statis. Dalam istilah komunitas Ma'had Aly, "ibarat sedang berjalan, problemnya naik mobil sementara fiqh-nya berjalan kaki" (Tanwirul Afkar, 2000: xviii). Sehingga mau tidak mau hukum Islam harus bersentuhan dan berkenalan dengan metode filsafat (rasional) dan metode berpikir sains (empiris) pada umumnya.

Mahasantri Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah melalui kelompok diskusi Tanwirul Afkar mencoba menyikapi permasalahan fiqh kontemporer, yang ada di masyarakat dewasa ini dengan cara merevitalisasi dan mengaktualisasikannya. Menurut kelompok ini ada dua problem mendasar untuk merevitalisasi fikih, yakni metodologi, dan legitimasi (Tanwirul Afkar, 2000: viii), dan menggunakan format ilmu sosial sebagai ilmu empiris dalam kegiatan penelitian fiqh agar fiqh tidak kehilangan vitalitas dan *elan* dasarnya.

Dalam perspektif seperti itu, dalam tulisan ini, *pertama*, akan membawa peta percaturan dunia empirisme pemikiran hukum Islam Ma'had Aly baik pada level pemikiran epistemologis yang dikembangkan maupun wilayah praksis, yang tercermin dari karya-

karyanya, khususnya dalam 2 buku karya mereka yakni, *Fiqih Rakyat: Pertautan Fiqih dengan Kekuasaan*, dan *Fiqih Realitas: Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. Kedua, melalui pemikirannya tersebut, sejauh mana Ma'had Aly dapat pengembangan kajian fiqih di Indonesia? Oleh karena itu, dalam tulisan ini akan mengkaji permasalahan tersebut dengan menggunakan pendekatan filosofis-*uṣūli*.

Ada beberapa alasan mengapa Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah dipilih, *Pertama*, karena mereka berdiri dan hidup di tengah-tengah arus deras perubahan sosial yang dahsyat pada era global sekarang ini. *Kedua*, mereka datang dari tradisi pesantren yang mempertahankan nilai-nilai salafisme, dan memiliki tradisi keislaman (*ulûm ad-dîn*) yang kuat. *Ketiga*, mereka sengaja dipilih untuk mewakili suara intelektual pesantren yang hidup dalam dunia baru di era global. *Keempat*, Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah mempunyai kemampuan untuk mendialogkan dan mempertautkan antara paradigma *ulûm ad-dîn*, *al-fikr al-Islâmî* dan *dirâsat islâmiyyah* kontemporer dengan baik. Yakni, fikih dan *uṣûl fiqih* yang didialogkan, dipertemukan dengan sungguh-sungguh untuk tidak menyebutnya diintegrasikan dengan *dirâsat islâmiyyah* yang menggunakan sains modern, *social sciences* dan *humanities kontemporer* sebagai pisau analisis dan cara berpikir keagamaannya secara empiris-metodologis.

2. Empirisme Fiqih Ma'had Aly Situbondo

Empirisme diambil dari bahasa Yunani *empeiria* yang berarti pengalaman, atau suatu doktrin filsafat yang menekankan peranan pengalaman dalam memperoleh pengetahuan dan pengetahuan itu sendiri dan mengecilkan peran akal. Akan tetapi, tidak berarti bahwa rasionalisme ditolak sama sekali. Dapat dikatakan bahwa rasionalisme dipergunakan dalam kerangka empirisme, atau rasionalisme dilihat dari bingkai empirisme. Meskipun kata itu berasal dari Yunani, namun tokoh yang membawa filsafat ini berasal dari Inggris

abad ke-17, yakni Thomas Hobbes (1588-1679) (Emma Dysmala Somantri, 2012: 492).

Metode penemuan kebenaran dalam Islam, mendasarkan kepada dua sumber hukum yang *naqli* dan *aqli*. *Pertama*, sumber hukum *naqli* yaitu Al-Qur'an dan Sunnah adalah sumber yang diterima melalui penuturan yang berkesinambungan, hakekatnya sumber *naqli* juga adalah sumber *aqliyah*. Untuk menjamin bahwa Al-Qur'an itu diperoleh secara *naqliyah* ternyata memerlukan tiga metode: *at-Tajribat al-Hissiyat* (pengalaman empirik), *at-Tawatur* atau transmited data (data yang ditransmisi melalui periwayatan yang ketat) dan *al-Istiqra'* yaitu pengujian kebenaran sumber *naqli* secara induktif.

At-Tajribat al-Hissiyat yang merupakan pengalaman indrawi atau empirik adalah salah satu metode untuk memperoleh pengetahuan hukum Islam. Langkah yang dilakukan untuk memperoleh pengetahuan empirik tersebut adalah dengan melalui pengamatan dan penelitian tentang suatu realitas yang berulang-ulang dan merupakan akibat dari realitas itu (Juhaya S. Praja, 1995: 51). Oleh karenanya, pengetahuan *al-Tajribat* dalam hukum Islam merupakan pengetahuan manusia yang diperoleh dari indra dan akalunya secara bersama-sama (Juhaya S. Praja, 1995: 53).

Apabila seseorang mengetahui sesuatu berdasarkan pengalaman maka pengetahuan itu dapat menjadi argumen (*istidlâl*) bagi orang lain yang tidak mengalaminya. Dengan kata lain kebenaran pengalaman seseorang dapat menjadi sumber kebenaran bagi orang lain dalam filsafat hukum Islam adalah untuk mendukung kebenaran sumber hukum Islam yakni sumber *naqliyyah*. Dasar hukumnya Al-Qur'an, [2]: 2: "*Kitab (Al-Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa*".

Lalu, apa objek yang harus diamati? Jawabannya tentu realitas sosial yang harus diamati untuk menetapkan hukum baru. Meskipun pengamatan gejala sosial lebih susah untuk diamati ketimbang teks, mengingat *pertama*, gejala sosial lebih kompleks, untuk itu diperlukan

penjelasan lebih dalam untuk mampu menerangkan gejala tersebut. *Kedua*, pengamatan indrawi dalam realitas sosial lebih sukar karena gejala sosial yang tak terulang. *Ketiga*, mujtahid tidaklah bersikap sebagai penonton yang menyaksikan suatu proses kejadian sosial, tetapi ia merupakan bagian integral dari objek kehidupan yang ditelaahnya.

Oleh karena itu, fakta sejarah menunjukkan bahwa para juris Islam selalu memperhatikan realitas masyarakat dalam mengembangkan pola *istinbâḥ* hukumnya. Hal ini menurut Abu Yazid (2005: xvi) dapat dimaklumi sebab penempatan temuan hukum sesuai konteks realita adalah bentuk lain dari penerapan nilai-nilai etis yang amat dianjurkan dalam Islam. Maka, ia sangat memperhatikan kemaslahatan masyarakat dalam bidang muamalat, karenanya diterangkan '*illat* hukum atau sebab hukum, agar hukum-hukum itu berkisar seputar '*illat*-nya (Hasby Ash-Shiddiqie, 2000: 26). Inilah sebabnya hukum Islam dalam bidang mu'amalat disesuaikan dengan lingkungan dan perubahan masa sesuai dengan keadaan sosial.

Komposisi Al-Qur'an sendiri misalnya, kita menemukan dua term yang saling melengkapi, term ayat *qauliyyah* dan ayat *kauniyyah*. Jenis pertama adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang secara verbal tersurat diwahyukan oleh Allah SWT. Sementara jenis ayat kedua merupakan ayat realitas. Jika jenis ayat pertama dapat ditelusuri pemaknaannya secara semantik dan verbal, jenis ayat kedua memerlukan daya nalar dan *tafakkur* (perenungan) tentang kebesaran Tuhan dengan segala ciptaan-Nya. Dengan kata lain, ayat *kauniyyah* dalam Al-Qur'an dapat memantulkan daya kreativitas nalar manusia untuk selalu berpikir logis menyikapi realitas hidup (Abu Yazid, 2005: xii). Oleh karena itu, Rahman pun dalam karyanya *Major Themes of the Qur'an* (1980), menyebutkan dan mencoba menelusuri ayat *kauniyyah* seperti manusia, alam, kenabian dan seterusnya.

Lebih lanjut dalam buku *Fiqh Realitas, Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*, Abu Yazid (2005: xii-xiii) mengatakan:

“Untuk menelusuri konteks yang melatari pewahyuan di atas, dalam studi Al-Qur’an dan al-Hadis lalu muncul misal teori *asbâb an-nuzûl* (sebab turunnya Al-Qur’an), *asbâb al-wurud* (sebab turunnya al-Hadis), prinsip *at-tadarruj fi al-tasyri’* (penahapan datangnya syari’at), *nasikh mansukh* (teks ayat yang satu dapat menggani kedudukan ayat yang lain), *at-ta’arudl wa at-tarjih* (mekanisme seleksi jika terjadi polarisasi teks). Sekurang-kurangnya ilmu seperti itu dapat mengantarkan kesadaran akan pentingnya menyikap kaitan inheren antara wahyu dengan konteks sosiologis ummat manusia”.

Dari kutipan di atas kita dapat melihat bahwa dalam mengambil kesimpulan hukum Islam (*istinbâṭ al-aḥkâm*) Ma’had Aly menggunakan pola *at-tajribat al-hissiyat* (empirisme). mengingat kemunculan teks Al-Qur’an dan juga perkembangan doktrin [hukum-hukumnya], secara intrinsik terkait dengan realitas-realitas sosio politik yang berkembang (Farid Esack, 1993: 119). Di samping kontestasi ideologis, berbagai kepentingan yang otonom (individu, kelompok, kelas) saling bersaing antara yang satu dengan lainnya untuk tujuan politik dan ekonomi jangka pendek. Logika ruang kontestasi ideologis tersebut berimplikasi, misalnya bahwa pemahaman Al-Qur’an yang benar harus dimulai dengan mendudukkannya pada situasi kontekstual dominasi Quraiys, dan karenanya sebagai bagian dari aparatur ideologi ia memperkuat kelas masyarakat tertentu.

Kekuatan empirisme Ma’had Aly dalam proyek revitalisasi fikih, sebenarnya, tidak hanya pada kedalaman pemahamannya terhadap objek dan realitas yang ditemukan relevansinya dengan keberagaman manusia, tetapi juga pada kedalamannya terhadap nilai-nilai Al-Qur’an dan Ḥadīs yang diperoleh dari bangunan empiriknya. Sebagaimana tertuang dalam Abu Yazid (2005: xv, 2014: 91-92) kemudian merekomendasikan untuk menyatukan tiga komponen dasar dalam pembentukan sebuah hukum, yakni:

“Untuk kepentingan mediasi pemahaman teks dan realitas sekurang-kurangnya harus diintegrasikan tiga unsur penting. *Pertama, Fiqih an-Nushus*. Yakni teks wahyu baik berupa ayat-ayat Al-Qur’an maupun hadis. Keberadaan teks selain ada yang memberikan petunjuk hukum secara umum yang kemudian disebut dalil *kulli* adapula yang berupa dalil *juz’i* yakni teks yang secara partikular memberikan penjelasan hukum tertentu. *Kedua, fiqih al-waqi’i*, adalah konteks realitas yang mesti diperhatikan dalam setiap proses pengambilan hukum. Keberadaan konteks realitas ini sangat penting lantaran teks wahyu tidak hadir dalam ruang kosong, melainkan punya tujuan untuk menebar keadilan dan kemaslahatan di tengah realitas masyarakat. *Ketiga, fiqih at-tanzil*, adalah penetapan kandungan hukum teks wahyu pada konteks realitas di tengah masyarakat. Dalam proses ini peran nalar ijtihad sangat penting untuk menakar hubungan simbiosis antara substansi teks di satu pihak dan realitas masyarakat yang cenderung berkembang di pihak lain.

Perpaduan ketiga komponen tersebut perlu diterapkan secara berimbang dalam setiap proses pengambilan keputusan hukum, agar produk yang dihasilkan selain mempunyai dasar pijakan wahyu, juga kompatibel dengan perkembangan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan. Dengan pola seperti ini hukum-hukum muamalah dalam Islam selalu beranjak dinamis sesuai irama perubahan dan tidak akan mudah lekang oleh waktu. Ma’had Aly dalam kutipannya tersebut merasakan nilai penting sebuah pengalaman, namun demikian, di samping bisa diperoleh melalui pengalaman dengan melihat realitas empirik di masyarakat, pengetahuan ilmiah menurutnya juga dapat dipertanggungjawabkan keakuratannya.

3. Pengalaman Dimunculkan Bukannya Tanpa Tujuan

Fikih yang dipraktikkan umat Islam sekarang ini umumnya merupakan produk pemikiran ulama mazhab klasik seperti Hanafi, Maliki, Asy-Syafi’i, dan Hanbali. Di Indonesia Majelis Ulama Indonesia

(MUI) dan dua organisasi massa Islam terbesar, Muhammadiyah dan Nahdhotul Ulama (NU), dalam menetapkan suatu hukum tidak dapat melepaskan diri dari fiqh mazhab empat tersebut seperti yang tertuang dalam Kumpulan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Himpunan Keputusan Majelis Tarjih Pusat Muhammadiyah dan Masail Diniyah hasil Mukhtar dan Munas Ulama Nahdhatul Ulama (NU).

Iskandar Usman (1994: 170) menjelaskan bahwa fikih yang menjadi rujukan umat Islam Indonesia sekarang ini pada umumnya adalah hasil ijtihad ulama generasi terdahulu yang tidak kurang 10 abad ke belakang, telah terjadi apa yang disebut Arkoun (1990: 172-173) sebagai *taqdis al-afkâr ad-dîniyyah* (pensakralan pemikiran keagamaan). Bila demikian halnya, pembakuan terhadap fikih seperti di atas (dapat atau) bahkan sering menjadi masalah laten. Pasalnya fikih oleh sebagian ulama diperlakukan sebagai norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat. Kemudian ia diartikan sebagai kumpulan keputusan hukum agama sepanjang masa, diperparah dengan anggapan bahwa fikih merupakan kitab suci kedua setelah Al-Qur'an (Sahal Mahfudz, 2007: 21). Sehingga pemikiran keagamaan muslim seolah-olah menjadi *taken for granted* dan *ghairu qabilin li an-niqas* serta *immune* untuk dikaji secara kritis historis-ilmiah.

Padahal, fikih merupakan sebuah pemahaman atau pengetahuan (Ziba Mir-Hosseini, 2005: xxxi), maka semestinya cara memandang fikih sebagai sesuatu yang formalistik-*immutabel* tidak terjadi, yang ada hanyalah pandangan bahwa fiqh bersifat dinamis-*adaptability* bahkan responsif. Ditambah lagi tempat atau keadaan dan lingkungan yang berbeda Boleh jadi dengan permasalahan yang sama seorang ulama memberikan fatwa yang berbeda karena keadaan lingkungan dan tempat tinggal masyarakat yang berbeda. Berkenaan dengan itu, Ibn Qoyyim al-Jauziyah (Vol. 3, tt : 27) memperkenalkan sebuah adagium penting: *Taghayyur al-fatwa bi taghayyur al-azmân wa al-amkinah* (perubahan fatwa karena perubahan waktu dan tempat). Adagium ini bukan saja memperlihatkan watak fleksibilitas fikih, tetapi juga kesesuaiannya dengan diktum-diktum alam. Sebab, kondisi-kondisi dalam sebuah masyarakat tidak akan pernah tetap,

tetapi senantiasa mengalami perubahan. Karena, satu-satunya fenomena yang tidak berubah adalah perubahan itu sendiri.

Untuk itu, Muhammad Arkoun (1989: 5) tidak pernah berhenti melakukan ijtihad, hal itu menurutnya adalah upaya intelektual untuk menemukan jawaban-jawaban memadai atas persoalan keagamaan (fikih). Lebih lanjut Arkoun (1990: 172-173) menyarankan memanfaatkan hukum-hukum dan temuan-temuan ilmu-ilmu sosial sebagai pertimbangan untuk menginovasi, memperbaiki, menyegarkan, membangun kembali konstruksi keilmuan dan metodologi agama Islam, jika hampir seluruh wilayah kerangka keilmuan (ilmu pengetahuan alam perilaku dan agama) telah mengalami perubahan dan penyesuaian dalam metodologi, bahasa, cara penyampaian, pengemasan dan penguraiannya, serta alat-alat bantu yang digunakan, mengapa ilmu keislaman klasik masih tetap seperti apa adanya tanpa mengalami perubahan yang berarti? Melihat fenomena tersebut Arkoun merasakan kegelisahan, sampai menulis;

“...para ahli fikih tidak mengetahui hal itu. Mereka mempraktikkan jenis interpretasi terbatas dan membuat metodologi tertentu, yakni fikih dan perundang-undangan. Dua hal itu mengubah wacana qur'an yang mempunyai makna mitis-majazi yang terbuka bagi berbagai makna dan pengertian, menjadi wacana baku yang kaku, dan telah diabaikannya historis norma-norma dan hukum-hukum fikih itu seakan-akan berada diluar sejarah dan diluar kemestian sosial; menjadi suci: tidak boleh disentuh dan didiskusikan. Para ahli fiqih telah mengubah fenomena sosio-historis yang temporal dan bersifat kekinian menjadi semacam ukuran ideal dan hukum transenden yang kudus/suci, yang tak dapat diubah dan diganti. Semua bentuk kemapanan dan praktik yang lahir dari hukum-hukum dan ukuran-ukuran ini kemudian mendapat landasan pensakralan dan transendensi ketuhanan yang mencabutnya dari fondasi atau dari persyaratan-persyaratan biologis, sosial, ekonomi, dan ideologis. Demikianlah, historisitas diabaikan dan dibuang

oleh ortodoksi yang mapan. Keadaan seperti ini berlangsung terus sampai hari ini, bahkan pembuangan historisitas itu menjadi bertambah-tambah sesuai dengan perjalanannya waktu.

Di sinilah lalu muncul pembahasan mengenai reinterpretasi terhadap nas wahyu, seperti yang dilakukan Abdullah Seed (2006), membuka pintu ijtihad *ala* Fazlur Rahman (1969), dekonstruksi *ala* Muhammad Syahrour (1990), ataupun Kritik Nalar Islam *ala* Muhammad Arkoun (1990) dan sebagainya. Dengan kata lain kebanyakan ulama menghendaki tetap adanya pemikiran fikih yang mampu memberi solusi dan jawaban terhadap perubahan sosial. Inti yang hampir disepakati adalah fikih pada hakikatnya untuk menciptakan kemaslahatan umat manusia, yang harus sesuai dengan tuntutan perubahan, sehingga selalu diperlukan ijtihad dan ijtihad baru (Qodri Azizy, 2004: 32), atau dalam bahasa Akh. Minhaji (2005: viii-xii) *continuity and change* dalam pemikiran hukum Islam.

Selain persoalan di atas yang menurut Ma'had Aly Situbondo sangat mendasar adalah proses kritisisme yang didasarkan pada pengalaman realitas. Fikih sesungguhnya merupakan gerakan moral dengan menjunjung hak dan kewajiban masing-masing pihak secara proporsional dalam pergaulan hidup sehari-hari. Berpijak pada prinsip keadilan, kesetaraan, permusyawaratan, saling menerima, transparan, tidak ada paksaan dan lain lain. Selama mengacu pada prinsip tersebut fikih tidak memerlukan dalil teks secara terperinci dan mendetail. Karena menurut al-Amidi (t.t: I: 130) hukum asal fikih muamalah adalah boleh dilakukan (*al-aṣl fi al-mu'âmalât al-ibâhah*). Dari kaidah ini dapat disimpulkan bahwa fikih bersifat fleksibel dan kompatibel dengan perubahan yang terus terjadi dalam kehidupan bermasyarakat.

Secara tegas Ma'had Aly, sebuah lembaga yang didirikan pada tahun 1990 ini, memilih *concern* dalam bidang fikih, dilandasi oleh beberapa latar historis; *pertama*, wasiat Kyai Hasyim Asy'ari kepada Kyai As'ad yang berbunyi "*kamu As'ad supaya banyak mencetak kader-kader fuqahâ di akhir zaman*" (Abu Yazid, 2010: 19); *kedua*, disiplin ilmu

fikih dinilai sebagai perwajahan Islam paling kongkret lantaran langsung bersentuhan dengan problem kemasyarakatan. Fikih dalam pemaknaannya yang hakiki tidak bisa dipasung hanya mengurus persoalan halal dan haram secara statis dan stagnan (Abu Yazid, 2010: 23); *ketiga*, berkembangnya jumlah umat Islam yang begitu cepat, maka lahirlah suatu kebutuhan bagi para ulama dan umara untuk mengendalikan atau membimbing umat dalam perilaku sosial dan politik sehingga dengan demikian fikih lebih menonjol perannya.

Selain tersebut di atas juga sebagai respon kegelisahan intelektual menyangkut mekanisme pengambilan keputusan hukum (*istinbâṭ al-aḥkâm*) yang berkembang selama ini dimana terdapat kejumudan yang terjadi pada lembaga *bahsul masâ'il* Syuriah Nahdlatul Ulama (NU) hampir di semua bidang (Abu Yazid, 2010: 79).

“.....munculnya pemikiran Ma’ahad Aly yang cukup berani dalam menganalisa fiqih, sengaja dirancang untuk mendalami, bertujuan mencari alternatif lain untuk membongkar kejumudan fikih (Tanwirul Afkar, 2000: xvii). Juga, disinyalir jawaban-jawaban *fiqhiyyah* yang diberikan *bahsul masa'il* NU, menurut kelompok kajian Ma’had Aly dirasa amat lugas, tidak sungguh-sungguh memahami kasus yang hendak dihukumi (*mahkum fiḥ*), miskin ilustrasi, dan terpaksa menyerah (*mawquf*) ketika jawaban *qauli* di kitab-kitab kuning (*kutub al-sfrah, the yellow themes*), tidak ditemukan (Tanwirul Afkar, 2000: xxii)”.

Mengingat masalah yang dihadapi masyarakat sekarang berbeda dengan masa lampau, dimana tempus dan lokus serta adat istiadat yang berbeda, membuat fikih tak berdaya karena fikih bersifat lokalitas. Oleh karena itu, agar kembali memperoleh *elan vitalnya* upaya membangun kembali fiqih, bukan dengan membuangnya, melainkan merevitalisasi dan mengaktualisasi.

4. Menghindari Pembusukan Keilmuan Fiqih

Problem yang dihadapi intelektual muslim dewasa ini adalah *uṣūl al-fiqh* belum mampu menghadapi peradaban kontemporer. Menyikapi hal itu, Muhammed Arkoun (1990: 172), menawarkan pemahaman ulang tentang tradisi. Ia mempertanyakan semakin kaburnya dimensi historisitas (*tarikhiyyah*) dalam keilmuan fikih. Ia mempertanyakan keabsahan pengekaln teori-teori fikih yang telah disusun beberapa abad lampau yang masih diajarkan. Sementara itu problematika dan problematika era sekarang telah mengalami perubahan yang signifikan. Abduh (1977: 140-141) juga mempertanyakan kenapa generasi-generasi terdahulu dianggap lebih *qualified* untuk melakukan ijtihad? Sementara ketersediaan ilmu pengetahuan lebih banyak sekarang?

Menurut Iqbal (1989: 165) lebih karena sikap masyarakat muslim konservatif yang tidak siap melakukan diskusi kritis mengenai fikih. Sehingga sikap demikian, jelas semakin menampakkan fikih dalam kekakuan dan kejumudannya (*rigidity*). Jalan satu-satunya untuk membuang hal tersebut adalah menggalakkan kembali tradisi ijtihad, yang disebut oleh Iqbal sebagai *the priciple of the movement*. Selanjutnya Iqbal (1989: 174) mengkritik doktrin tertutupnya pintu ijtihad dengan menyatakan:

“Partly by the crystallization of legal thought in Islam, and partly by that intellectual laziness wich, especially in the period of spiritual decay, turns great thinkers intonidols”. (penutup pintu ijtihad itu hanyalah fiksi semata yang sebagaimana disebabkan oleh kristalisasi pemikiran dalam hukum Islam dan sebagian lainnya oleh kemalasan intelektual yang terutama dalam periode kebangkrutan spiritual, telah mengubah pemikir-pemikir besar menjadi berhala-berhala.

Di samping itu, yang menyebabkan fikih buntu dan buntung untuk berpihak pada *al-maṣālih al-ammah* adalah bunyi teks yang tidak mendukung atau bahkan bertentangan dengan realitas. Karena menurut *usul fiqh*, jika sebuah teks dianggap *qaṭʿi*, ia tidak dapat

diganggu gugat (A.W. Khallaf, 2010: 35). Dengan kata lain ungkapan teks-teks yang termasuk dalam katagori *qaṭʿi* tidak dapat dipahami selain dari makna lafalnya yang asli (Abu Ishaq Asy-Syatibi, I: 1991).

Sebab, acapkali kata-kata yang dianggap *qaṭʿi*, jika dipraktikkan akan berlawanan dengan fakta sosiologis suatu masyarakat. Jika fakta yang selalu disalahkan, fikih bakal terbelenggu dan diacuhkan umatnya sendiri, diakui eksistensinya namun ditampik peranannya (Tanwirul Afkar, 2000: xx). Oleh sebab itu, upaya untuk membangun paradigma dan merekonstruksi epistemologi hukum Islam era sekarang, tidak bisa tidak, kecuali dengan cara menggunakan pendekatan multidisiplin, interdisiplin, bahkan transdisiplin. Ahli hukum Islam kontemporer harus familiar dengan studi sosial, sensitif dan bersentuhan dengan isu-isu humanities kontemporer secara lebih dekat lagi.

Jika kita merujuk kepada pendapat para ahli seperti Harvey Cox (1984: 183) atau Lucian W. Pye (1965: 8), maka setidaknya kita dapat melihat ada tiga hal yang dijadikan tolak ukur era modern; 1) ilmu pengetahuan yang berujung kepada rasionalisme, 2) negara-bangsa yang bermuara kepada nasionalisme, 3) memandang sebelah mata peran agama yang berujung pada sekularisme. Ketiga masalah ini pulalah yang sekaligus menjadi tantangan umat seiring dengan datangnya kemodernan ke dunia Islam sejak abad 19 lampau.

Derasnya arus budaya Barat sekuler dan lemahnya etika sosial serta lemahnya prinsip-prinsip keadilan (di Indonesia), secara potensial dapat memacu munculnya dua tipe sikap keberagaman yang menonjol. *Pertama*, agama akan dipandang sebagai wahana penebus dosa melalui ritual-ritual pribadi dan, *kedua*, akan munculnya paham keagamaan yang literalistis-formalistis sebagai reaksi terhadap alam pikiran gaya hidup yang sekuler-relativistis. Maka, menghadirkan kembali iklim wacana kenabian yang bersifat terbuka dan dinamis—kemudian menyempit dan menjadi pasif dengan adanya pembakuan doktrin oleh para mujtahid agung pada periode pasca sahabat—merupakan jalan yang harus ditempuh demi menghadapi kedua trend di atas. Oleh karena itu, sekarang ini perlu

diaktualisasikan kembali sumbangan Islam dalam wacana peradaban dunia dengan cara melakukan reinterpretasi terhadap ajaran Islam (fikih) dan tradisi yang ada serta bersikap terbuka dan dialogis.

Struktur bangunan keilmuan fikih harus dilihatnya sebagai produk sejarah pemikiran keagamaan biasa yang sebenarnya, hanya berlaku pada penggal waktu dan ruang tertentu. Meskipun nilai-nilai dan ajaran-ajaran Islam sering disebut-sebut sebagai bersifat *transendental-universal* (*ṣâlih li kulli zamân wa makân*), tetapi jika nilai-nilai itu dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat tertentu, yang *notabene* terkurung oleh kepentingan sosial politik ekonomi tertentu, maka nilai tersebut tidak lagi bersifat *transendental-universal* dalam artian yang sebenarnya. Mau tidak mau warna lokal juga ikut membentuknya.

Di era modern, kematangan keilmuan manusia adalah pada saat mereka telah mampu menjaga dan mempertahankan kekhasan ilmu-ilmu keislaman di tengah pemikiran dilematis. Untuk menghindari keputaran dan pembusukan ilmu fikih, umat Islam harus mampu mempertahankan kekhasan ilmu-ilmu keislaman (fikih) di tengah arus global. Hal ini dapat dimulai dengan mengajukan gagasan reaktualisasi metodologis sebagaimana kelompok kajian Ma'had Aly Situbondo sampaikan:

"pertama, Kajian fikih bisa mengikuti percepatan sosial-global yang sedang terjadi. Caranya, harus direvitalisasi agar menjadi sistem pengetahuan masyarakat yang fungsional dalam menjembatani kesenjangan antara tingginya arus dinamika masyarakat di satu sisi dan lambannya produktivitas fikih di sisi lain. Semua perangkat analisis dan sumber hukum (masâdir al-ahkâm) yang tersedia dalam khazanah usul fiqih yang sangat kaya seperti Al-Qur'an, al-hadîs, ijmâ, qiyâs, istihsân, istiṣlah, hukm al-aṣl, syar'u man qablana, 'urf, saẓ az-zar'ah, dan sebagainya harus didayagunakan secara optimal. Hal ini dipandang mendesak karena selama ini sumber-sumber hukum tersebut sering digunakan hanya terbatas pada empat sumber pertama itupun menurut kelompok kajian Ma'had Aly

hanya *qiyâs* mesin yang paling canggih (Tanwirul Afkar, 2000: xviii).

Kedua, melakukan diversifikasi teks (mengeluarkan teks tandingan) dengan ukuran maslahat (begi kepentingan rakyat). Jika sebuah teks membawa kemaslahatan, apapun statusnya, hadis tersebut tetap bisa dijadikan sumber hukum yang punya hak mentakhsis menasakh atau dinasakh, dan hak-hak lain secara penuh, sebagaimana diatur dalam usul fiqh. Dalam hal ini Komunitas Kajian Ma'had Aly mendasarkannya kepada sebuah kaidah "*I'malu ad-dalîlaini khairun min ihmâli a^hadiahimâ*" (menggunakan dua dalil sekaligus lebih baik daripada membuang salah satu) (Tanwirul Afkar, 2000: xx).

Ketiga, strategi perluasan wilayah *ta'wîl*, mereka menilai bahwa dalam perumusan konsep *qaṭ'î-zannî* telah terjadi inkonsistensi antara disiplin fikih dan teologi (Dalam disiplin teologi terdapat konsep *muhkam-mutasyabih* yang memiliki makna "setara" dengan konsep *qaṭ'î-zannî*). Mereka mengambil contoh kata "*yad*" yang dalam disiplin teologi (ilmu kalam) dimasukkan dalam kategori *mutasyâbih* (dianggap tidak jelas maknanya), bisa bermakna kekuasaan, tangan, atau sebagian dari tangan saja. Itulah sebabnya, dalam ayat "*yad Allah fauqa aidihim*" (QS al-Fath: 10), dan "*wa as-samâ'a banainâha bi aidin*" (QS az-zariyat: 47) sah bahkan harus di-*ta'wîl*. Akan tetapi, kata "*yad*" dalam disiplin fiqh dianggap *qaṭ'î* sehingga dalam ayat yang menjadi dalil bagi *had as-sariqah* (pidana pencurian) "*as-sâriqu wa as-sariqatu faqta'û aidiyahumâ*" tidak bisa diterapkan *ta'wîl* dan tidak bisa diganggu gugat (Tanwirul Afkar, 2000: xxi).

Ketiga cara inilah yang coba diterapkan sebagai kerangka kerja Ma'had Aly untuk menghindari pembusukan keilmuan fikih. Ini menunjukkan bahwa metode *istinbâṭ* hukum yang digunakan oleh santri Ma'had Aly, dalam terminologi epistem Abid Al-Jabiri, tidak hanya menggunakan epistemologi *bayani* dan *burhani*, melainkan juga menggunakan *irfani*.

Mengenai diversifikasi teks di atas menurut Musahadi (2012) dalam disertasinya mengatakan bahwa, konsep mereka, memuat dua makna sekaligus; *Pertama*, keterbukaan terhadap *source of knowledge* dari tradisi mazhab mana pun, baik *written texts* maupun *social texts* untuk membangun “pengetahuan yang benar” mengenai hukum Islam. *Kedua*, menjadikan maslahat sebagai poros pengambilan simpulan hukum (*istinbât al-ahkâm*) dari teks. Tampak sekali, basis epistemologis yang mereka anut mengacu pada teori analisis *maqâshid as-syarî'ah* sebagai sebuah cara untuk bisa menggapai tujuan substantif kehadiran aturan hukum. Sebagaimana pendahulunya seperti, Al-Ghazâlî (w. 504 H), At-Thûfi (w. 716 H), dan juga Asy-Syâthibi (w. 780 H) yang telah memulai untuk membangun landasan hukum yang bersinggungan dengan *maqâshid as-syarî'ah*.

Mereka berprinsip bahwa jika memang suatu teks secara makna hakiki (makna yang spontan terpahami) tidak berpihak pada masalah, maka teks tersebut dapat dimaknai lain dengan menempuh jalan *ta'wîl*, karena—pada prinsipnya—*ta'wîl* adalah mengambil makna yang lebih jauh, tetapi masih dalam koridor kata itu, dengan menyisihkan makna yang dekat karena ada alasan yang mendukung. Cara kerja (*ta'wîl*) seperti ini mirip dengan cara kerja *istihsân* dalam teori *usul fiqh* Abû Ḥanifah, yakni meninggalkan *qiyâs jâlî* untuk mengambil *qiyâs khâfi* karena pertimbangan *maṣlahat*.

Penggunaan teori *istihsân* sebagaimana diintroduksi oleh Abû Ḥanifah jelas menempatkan mereka dalam posisi yang berseberangan dengan Imam Asy-Syâfi'î yang secara tegas menolak istihsan. Hal ini menarik mengingat mereka adalah komunitas dari sebuah lembaga pendidikan tinggi pesantren yang secara eksplisit bernama “Ma’had Aly Salafiyah Syafi’iyyah” yang dalam arti sederhana bermakna Pesantren luhur bermazhab salaf dan bermazhab Asy-Syâfi’î.

Istihsân dalam teori *uṣūl al-fiqh* dikenal sebagai teori yang kontroversial, karena memiliki semangat liberal dalam arti “semangat meninggalkan makna teks yang bersifat ilahiyyah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia yang didasarkan pada analisis rasional”. Karena penggunaan teori istihsan inilah maka Abû Ḥanifah

dikenal sebagai pionir *ahl ar-ra'y* dalam sejarah pemikiran hukum Islam. "Keberanian" Ma'had Aly untuk mengadopsi model epistemologi fikih yang seperti ini tentu dapat menghindarkan dari pembusukan fikih, di samping berdampak signifikan dalam produk-produk kajian fikih yang mengikuti perkembangan zaman.

Konsep perluasan *ta'wil* yang dipegangi oleh komunitas Ma'had Aly menunjukkan kecenderungan mengarah tidak hanya interpretasi teks akan tetapi konteks. Di sini maha santri Mahad Aly menggugat, mengapa dalam soal Tuhan yang lebih abstrak mereka berani melakukan *ta'wil* jika bertentangan dengan akal, seperti dalam sifat *esa* Allah yang terdapat dalam surat Al-Ikhlash. Ayat ini biasanya dinyatakan *qa'î*, namun perselisihan tetap saja terjadi, karena masih ada pertanyaan, apanya yang *esa*? Dan seterusnya. Sedangkan dalam persoalan fikih yang lebih konkrit dan dapat diukur mereka tidak berani (Tanwirul Afkar, 2000: xxi). Dalam posisi inilah Musahadi (2012) dalam disertasinya menyebut Ma'had Aly sebagai metodologi yang menghasilkan produk-produk fikih lain daripada umumnya, dan menempatkannya pada pemikir liberal di pesantren. Sedangkan Pujiono Abd. Hamid (2014) menempatkan Ma'had Aly sebagai pemikir fikih progresif.

Sebagai wujud dari revitalisasi di atas dan untuk menghindari pembusukan fikih adalah produk pemikiran agama di Ma'had Aly yang sudah diterbitkan dalam sebuah buku. Tema-tema yang dikembangkan dalam buku tersebut memiliki idealisme cukup tinggi dalam menyikapi aneka permasalahan keagamaan kontemporer di masyarakat. Semua itu bermula dari buletin Tanwirul Afkar, yang terbit setiap hari Jum'at. Akumulasi penerbitan buletin Tanwirul Afkar telah dihimpun dalam bentuk buku, antara lain; *Fiqih Rakyat: Pertautan Fiqih dengan Kekuasaan LkiS* (2000), *Fiqih Realitas: Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*, Pustaka Pelajar (2005), dan *Fiqih Today: Respon Fiqih Tradisional Terhadap Persoalan Modern*, Erlangga (2007). Semua karya tersebut mengandung nilai kebaruan yang menyebabkan fikih terasa selalu *up to date* sehingga

tidak ditinggal oleh pemeluknya dan hanya menjadi koleksi di meja cendekiawan fiqih *an sich*.

5. Ma'had Aly dan Agenda Pengembangan Kajian Fiqih di Indonesia

Sejauh bisa diamati, pembaruan pemikiran Islam dan proses revitalisasi kemapanan tradisi fiqih sudah mulai dirintis. Ada beberapa lompatan metodologis yang perlu kita catat dari pencapaian para ahli fiqih pembaru. Alih-alih larut dalam stagnasi intelektual, para ahli fiqih pembaru terbukti berhasil melakukan pembongkaran epistemologis yang sekian lama dianggap telah mapan. Untuk membuktikan tesis ini kita hendaknya mendiskusikan revitalisasi epistemologi (*uṣūl al-fiqh*) yang dikembangkan oleh kelompok kajian fiqih Ma'had Aly Situbondo dalam konteks pengembangan kajian fiqih di Indonesia.

Ma'had Aly melalui gerbong Tanwirul Afkar-nya jelas telah melakukan pengembangan hukum-hukum fiqih, yang terlihat dalam beberapa buku karyanya di atas. Hal itu karena memang tujuan utama Ma'had Aly: *membentuk kader ahli fiqih yang mengerti tuntutan zamannya (faqih zamânih)*. Strategi yang mereka tempuh dalam mengembangkan fiqih tidak cukup pada level pengambilan keputusan hukum (*istinbath*) yang bersifat *qauliy*, yakni mengikuti opini fuqaha terdahulu yang ada dalam kitab-kitab fiqih. Namun, jauh dari itu, Ma'had Aly berani melepaskan diri dari keterkungkungan peninggalan pemikiran mazhab (kitab fiqih klasik) (Tanwirul Afkar, 2000: xxviii).

Setelah itu—menurut mereka—kajiannya mesti dilanjutkan ditingkat *manhajî* (metodologi) agar bisa mengikuti percepatan yang sedang terjadi, maka, tidak ada alternatif lain kecuali menjadikan *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi yang digunakan secara intensif. Sehingga meluasnya medan *taqlid* dalam sistem berpikir *fuqahâ* paling tidak dapat diminimalisir. Maka, perlu mengeksplorasi dan merevitalisasi perangkat-perangkat teoretik yang ditawarkan dalam disiplin usul fiqih dalam semua tradisi pemikiran mazhab.

Revitalisasi yang bersifat metodologis (*uṣūl al-fiqh*) salaf, menjadi strategi pertama yang dilakukan, mengingat selama ini masyarakat, terutama kalangan pesantren, menempatkan *uṣūl al-fiqh* (ijtihad) hanya menjadi pengetahuan teoretik dan kurang fungsional (Tanwirul Afkar, 2000: xviii). Kedua, mendiversifikasi teks dan ketiga, melebarkan wilayah *ta'wīl* (sebagaimana dijelaskan di bagian sebelumnya). Hal tersebut seperti yang dilakukan Hasan Turobi (2003) salah satu pemikir Islam asal Sudan, yang mencoba menawarkan pemikiran cemerlang untuk meninjau ulang metodologi *uṣūl al-fiqh* dengan menulis buku yang berjudul *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* (pembaharuan *uṣūl al-fiqh*) agar lebih kontekstual dan relevan dengan kebutuhan masyarakat Islam modern. Namun, buku kecil itu kurang elaboratif karena hanya memberikan catatan-catatan kecil terhadap korpus *uṣūl al-fiqh* klasik yang begitu mapan.

Untuk mengembangkan fikih di Indonesia, dalam level tertentu seorang tidak harus mengikuti mazhab fikih jikalau seseorang mampu mengidentifikasi dirinya sebagai orang yang mampu memahami aturan Allah secara paripurna (mujtahid), maka orang tersebut tidak perlu bermazhab, bahkan tidak boleh (Tanwirul Afkar, 2000: 184, bandingkan dengan Musthafa Muhammad Asy-Syak'ah, 1994).

Mereka juga merekomendasikan boleh berpindah mazhab fikih. Karena mengikuti mengikuti mazhab tertentu dapat mempersempit langkah seseorang. Sebab manakala seorang butuh melakukan sesuatu yang sebenarnya baik, akan tetapi pendapat imām mazhab yang diikutinya tidak mengizinkan, dia terpaksa tunduk atau menabrak pendapat imām mujtahid tersebut. Di sinilah letak strategisnya kebolehan berpindah mazhab (Tanwirul Afkar, 2000: 185). Jika hal tersebut dilakukan, tak ayal, kajian fikih bisa mengikuti percepatan sosial-global yang sedang terjadi di berbagai bidang.

Dalam hal ini, Ma'had Aly sendiri mencontohkan perpindahan mazhab dalam pemikirannya, misalnya dalam menyikapi masalah status upah pekerjaan melacur. Mereka berpendapat (Abu Yazid,

2005: 121-122), upah dari melacur halal, lebih lanjut mereka mengatakan:

“....atas dasar kemaslahat umat, *hot money* (uang panas) hasil melacur boleh digunakan teruntuk pembangunan... lebih-lebih membiarkan uang tanpa dimanfaatkan untuk pembangunan adalah hal yang ironis. Karena membiarkan uang pajak hasil lokalisasi tersebut, sama artinya dengan menyia-nyiaikan harta benda. Sedangkan jika pemerintah tidak menarik retribusi sama sekali, berarti pemerintah justru akan menyuburkan praktik prostitusi karena akan menguntungkan bagi pelaku seksual”

Dalam hal ini mereka mengambil argumen dari pendapat mazhab Hanafi, bahwa orang melacur boleh menerima upah yang halal, selama terjadi akad transaksi. Misalnya dengan akad ijarah (sewa). Di sini seorang laki-laki (hidung belang) diasumsikan sebagai penyewa barang. Perempuan adalah yang menerima sewa dan tubuh perempuan dipandang sebagai barang yang disewakan. Meskipun ijarah model ini dianggap fasid. Karena barang yang disewakan termasuk barang yang dilarang. Akan tetapi, jika (misalnya) si perempuan menggugurkan akad model ini upahnya tetap menjadi halal (Abu Yazid, 2005: 119). Jadi, meskipun perbuatan melacurnya dilarang namun menurut Ma'had Aly upah yang dihasilkan dari praktik tersebut halal. Pola ini merupakan bukti bahwa Ma'had Aly melakukan rekonstruksi bermazhab dengan meninggalkan pendapat Imâm Asy-Syâfi'î untuk kepentingan maşlahat.

Walaupun ide-ide baru telah bermunculan, (misalnya) seperti yang dikembangkan Ma'had Aly, namun sistematisasi dan pengorganisasian ide itu menjadi satu kesatuan metodis yang saling melengkapi belumlah dilakukan oleh para sarjana *uşûl al-fiqh* dengan baik. Ide-ide baru itu masih terkesan jalan sendiri-sendiri tidak saling menyapa dan belum sinergis. Akibatnya ide-ide baru itu belum menjelma menjadi kekuatan baru yang solid dalam pembaharuan *uşûl al-fiqh*. Inilah persoalan yang berada dihadapan para pemerhati *uşûl al-fiqh* saat ini.

6. Penutup

Pengembangan fikih di Indonesia yang ditawarkan Ma'had Aly ini, memiliki cita rasa yang khas, jauh dari klaim kebenaran (*ta'assub mazhab*) *a priori*, fleksibel, kompromistis dan beberapa pemikiran hukumnya yang sarat nuansa keindonesiaan menjadikan produk tersebut dapat dinikmati oleh semua kalangan, dan menjadi tanda semakin berkembangnya kajian fiqh Indonesia. Pengembangan ini bertujuan agar fikih selalu *fresh*, mampu merealisasikan tujuan syari'at semaksimal mungkin. Bila hukum tidak dikembangkan [diperbarui], maka fikih akan ketinggalan zaman tidak sesuai dengan masyarakat modern. Dan akan ditinggalkan oleh masyarakat karena hukum tidak mampu menjawab permasalahan yang dihadapi masyarakat. karena fikih memang diciptakan untuk merealisasi kemaslahatan umat dan untuk menjamin kebahagiaan dan kesejahteraan mereka di dunia-akhirat (*sa'âdatuddârain*).

Dalam mengembangkan kajian fikih di Indonesia secara metodis, Ma'had Aly; (1) melakukan revitalisasi metodologis, yaitu menggunakan model pembacaan baru dan murni terhadap persoalan epistemologi (*usul fiqh*) lama—dari berbagai mazhab fikih—tetapi, dengan bentuk, metode dan pola yang selalu diperbarui. (2) menghadirkan teks tandingan (diversifikasi teks), dan (3) melakukan perluasan *ta'wil* dan melakukan rekonstruksi bermazhab, dengan tidak fanatik terhadap mazhab fikih tertentu akan tetapi mengambil pendapat mazhab yang sesuai dengan duduk permasalahan. Metode tersebut dikembangkan untuk lebih memperkaya wawasan pengembangan fikih di Indonesia dan sekaligus wawasan fikih Indonesia di masa mendatang. []

Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad. *Risâlah at-Tauhid*. Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1977.
Arkoun, Muhammad. *Al-Islâm: Ahlaq wa Siyâsah*. terj. Hasyim Salih. Beirut: Markaz al-Inma al-Qaumi, 1990.

- _____. *Rethinking Islam Today*. Washington DC: Georgetown University, 1989.
- Azizy, A. Qodry. *Elektisime Hukum Nasional; Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gema Insani, 2004.
- Coulson, Noel J. *A Historis of Islamic Law*. Edinburg: University Press, 1964.
- Cox, Harvey. *Religion in the Secular City*. New York: Simon and Schuster, 1984.
- Esak, Farid. *Qur'anic Hermeneutic: Problem and Prospects*. Muslim World, 1993.
- Pujiono, Abd. Hamid. *Genealogi Paradigma Fiqh Pogresif di Pesantren (Studi Atas Cikal-Bakal Berdirinya Ma'had Aly Al-Qism al-Fiqh di Pondok Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo)*. Jurnal FENOMENA, Vol. 13, No. 2 Oktober 2014.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence, Pakistan: Islamic Research Institut, 2001.*
- Hosseini, Ziba Mir. *Perkawinan dalam Kontroversi Dua Mazhab*. terj. Abu Bakar Eby Hara et all. Jakarta: International Center for Islamic and Pluralism, 2005.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institut of Islamic Culture, 1989.
- Jauziyyah, Ibn Qayyim, Al-. *I'lâm al-Muwaqqi'în An-Rabb 'Alamîn*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Karim, Khalil Abdul. *Historisitas Syari'at Islam*. terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.
- Khallaf, Abdul Wahab. *Ilmu Uṣūl al-fiqh*. Jakarta: Darul kutub al-Ilmiyah, 2010.
- Mahfudz, Sahal. *Nuansa Fiqih Sosial*. Yogyakarta: LkiS. Cet. ke-VII, 2007.
- Minhaji, Akhmad. "Continuity and Change" dalam Amir Muallim dan Yusdani, *Ijtihad dan legislasi Muslim kontemporer*, Yogyakarta: UII Press, 2004.
- Musahadi. *Dinamika Kajian Hukum Islam di Pesantren (Studi tentang Elemen Liberal dalam Kajian Fiqh di Ma'had Aly Salafiyah*

- Syafi'iyah Sukorejo Situbondo*), Semarang: Disertasi IAIN Walisongo, 2012.
- Amidi, Ali bin Muhammad, Al-. *Al-Iḥkâm fî Uṣûl al-Aḥkâm*, Riyadh: Darussomayyi, 2003.
- Praja, Juhaya S. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: LPPM Universitas Islam Bandung, 1995.
- Pye, Lucian W. *Aspects of Political Development*. Boston: Little Brown, 1965.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- _____. *Islam*. terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka.
- Somantri, Emma Dismala. *Epistemologi Hukum Islam, Rasional-Empirik (Aqliyah-Tajribiyah)*. Jurnal Wawasan Hukum, Vol. 26. No. 01 Februari 2012.
- Syak'ah, Musthafa Muhammad, Asy-. *Islâm Bilâ Mazâhib*. Dâr al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1994.
- Syâtibî, Abu Ishaq Muḥammad, Asy-. *Al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Syari'ah*. Beirut: Dar ar-Rasyad al-Hadisah. Jilid. I, 1991.
- Shiddieqie, Hasbi Muhammad, Ash-. *Memahami Syari'at Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Tim Redaksi Tanwirul Afkar Ma'had Aly PP. Salafiyah Syafi'iyah Situbondo. *Fiqih Rakyat: Pertautan Fiqih dengan Kekuasaan*. Yogyakarta: LkiS, 2000.
- _____. *Fiqih Realitas: Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer*. (ed. Abu Yazid). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Turobi, Hasan. *Fiqih Demokrasi*. Bandung: Arasy, 2003.
- Usman, Iskandar. *Istiḥsân dan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Yazid, Abu. *Islam Moderat*. Jakarta: Erlangga, 2014.
- _____. *Aspek-Aspek Penelitian Hukum, Hukum Islam-Hukum Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- _____. *Membangun Islam Tengah: Refleksi Dua Dekade Ma'had Aly Situbondo*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009.