

**Laporan Penelitian Individual
Kluster Pengembangan Program Studi**

**PENGUATAN STANDAR ISI PEMBELAJARAN
PADA PROGRAM STUDI SOSIOLOGI
FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
UIN WALISONGO SEMARANG**

**(Integrasi Muatan Nilai Sosial dalam Mata Kuliah
Ilmu Fikih)**



Peneliti:

**Dr. Moh. Fauzi, M.Ag
NIP. 19720517 199803 1 003
Lektor Kepala (IV/c)**

**DIBIYAI DANA BOPTN TAHUN 2018 LEMBAGA
PENELITIAN DAN PENGABDIAN
KEPADA MASYARAKAT (LP2M)
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG**



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN
KEPADA MASYARAKAT**

Jalan Walisongo No. 3-5 Telp.7601292 Semarang 50185
email:lp2m@walisongo.ac.id

SURAT KETERANGAN

Nomor : B-896/Un.10.0/L.1/TL.03/11/2018

Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) UIN Walisongo Semarang, dengan ini menerangkan bahwa penelitian yang dibiayai oleh Anggaran DIPA-BOPTN Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat Tahun 2018 dengan judul:

**PENGUATAN STANDAR ISI PEMBELAJARAN PADA PROGRAM
STUDI SOSIOLOGI FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK UIN
WALISONGO SEMARANG (INTEGRASI MUATAN NILAI SOSIAL
DALAM MATA KULIAH ILMU FIKIH)**

adalah benar-benar merupakan hasil Penelitian Dasar Pengembangan Program Studi yang dilaksanakan oleh:

Nama : Dr. Moh. Fauzi, M Ag
NIP : 19720517 199803 1003
Pangkat/Jabatan : Pembina Utama Muda (IV/c) / Lektor Kepala
Fakultas : Ilmu Sosial dan Politik

Demikian surat keterangan ini kami buat untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Semarang, 6 November 2018
Ketua

SHOLIHAN M

ABSTRAK

Pengelolaan Pendidikan Tinggi harus memenuhi standar Standar Nasional Pendidikan Tinggi (SNPT) yang di antaranya mencakup standar Pendidikan. Penjaminan standar Pendidikan, di antaranya terdapat standar isi pembelajaran yang kedalaman dan keluasan materinya, diejawantahkan dalam bentuk Mata Kuliah.

Ilmu Fikih merupakan salah satu Mata Kuliah tingkat Universitas sehingga harus diberikan kepada mahasiswa semua Fakultas, termasuk di Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP) UIN Walisongo. Untuk memenuhi tuntutan Standar Nasional Pendidikan Tinggi, muatan Mata Kuliah Ilmu Fikih pada Program Studi Sosiologi FISIP, seharusnya lebih ditekankan pada aspek nilai-nilai Sosial yang terdapat dalam berbagai bidang Fikih; *ibadat*, *mu'amalat*, *munakahat*, *jinayat*, yang diintegrasikan dalam Isi Pembelajaran Mata Kuliah Ilmu Fikih.

Pengumpulan data dilakukan dengan metode Dokumentasi dengan melakukan penelusuran substansi bidang-bidang Fikih untuk digali muatan nilai sosialnya, yaitu nilai yang mengajarkan untuk membantu/berderma atau memiliki keterkaitan dengan kehidupan masyarakat dan atau nilai yang mengajarkan untuk memperhatikan kepentingan/kemaslahatan umum. Data diolah dengan menggunakan *verstehen* sehingga ditemukan makna tersurat dan tersirat serta menghubungkan keduanya dengan sesuatu yang ada di luarnya, sehingga diperoleh makna yang lebih dalam dan lebih luas. Data kemudian dianalisis dengan *content analysis* (analisis isi), yakni dengan menginventarisir data, mensimplifikasikan, kemudian menggeneralisasikannya.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa di dalam masing-masing bidang Ilmu Fikih (*ibadat*, *mu'amalat*, *munakahat*, *jinayat*) sebagiannya mengandung muatan nilai sosial yang mengajarkan untuk suka menolong, membantu, berderma, dan lebih mengutamakan kepentingan orang lain serta kemaslahatan umum.

Ajaran nilai sosial tersebut diintegrasikan di dalam Rencana Pembelajaran Semester (RPS) Mata Kuliah Ilmu Fiqih di Prodi Sosiologi FISIP UIN Walisongo Semarang sehingga Fiqih bercorak sosiologis.

Keyword: Standar Isi Pembelajaran, SNPT, Nilai Sosial, Ilmu Fiqih

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Surat Keterangan.....	iii
Abstrak.	v
Daftar Isi	vii

BAB I

PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah.....	6
C. Tujuan Penelitian.....	7
D. Telaah Pustaka	7
E. Kerangka Konseptual.....	9
F. Metode Penelitian.....	12
G. Sistematika Penulisan Laporan.....	15

BAB II

STANDAR ISI PEMBELAJARAN DALAM STANDAR NASIONAL PENDIDIKAN TINGGI DAN SELUK-BELUK ILMU FIKIH.....	16
---	----

A. Standar Isi Pembelajaran dalam Standar Nasional Pendidikan Tinggi	16
B. Seluk Beluk Ilmu Fikih	18
B.1. Definisi Fikih dan Dinamika Maknanya	18
B.2. Term-Term terkait Fikih.....	27
B.3. Perbandingan dan Hubungan antara Syari'ah dan Fikih.....	33
B.4. Bidang-Bidang Fikih	34
C. Sejarah Pasang Surut Fikih.....	40
C.1. Kondisi Fikih Masa Rasulullah.....	41

C.2. Kondisi Fikih Masa Sahabat.....	48
C.3. Kondisi Fikih Masa Tabi'in.....	52
C.4. Kondisi Fikih Masa Kodifikasi dan Imam Mazhab	55
C.5. Kondisi Fikih Masa Kebekuan dan Kemunduran	57
C.6. Kondisi Fikih Masa Kebangkitan Kembali.....	66

BAB III

INTEGRASI MUATAN NILAI SOSIAL DALAM MATA KULIAH ILMU FIKIH	69
A. Mata Kuliah Ilmu Fikih dalam Struktur Kurikulum Program Studi Sosiologi FISIP UIN Walisongo.....	69
B. Integrasi Muatan Nilai Sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih	75
B.1. Muatan Nilai Sosial dalam Bidang <i>'Ibadat</i>	75
B.2. Muatan Nilai Sosial dalam Bidang <i>Mu'amalat</i>	99
B.3. Muatan Nilai Sosial dalam Bidang <i>Munakahat</i>	100
B.4. Muatan Nilai Sosial dalam Bidang <i>Jinayat</i>	101

BAB IV

PENUTUP.....	114
A. Kesimpulan	114
B. Rekomendasi.....	114
C. Kata Penutup.....	114

DAFTAR PUSTAKA	116
----------------------	-----

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Menurut Pasal 51, ayat (2) UU Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, Pemerintah menyelenggarakan Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi untuk mendapatkan Pendidikan Tinggi yang bermutu.¹ Untuk mencapai tujuan tersebut, Menteri² menetapkan Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi dan Standar Nasional Pendidikan Tinggi (SNPT) (Pasal 52, ayat [3] UU No. 12/2012).³ Menurut SNPT, pengelolaan Pendidikan Tinggi harus memenuhi standar-standar yang mencakup pelaksanaan Tridharma Perguruan Tinggi, yakni Pendidikan, Penelitian, dan Pengabdian kepada Masyarakat yang dilaksanakan secara

¹ Mutu Pendidikan Tinggi adalah tingkat kesesuaian antara penyelenggaraan pendidikan tinggi dengan Standar Pendidikan Tinggi yang terdiri atas Standar Nasional Pendidikan Tinggi dan Standar Pendidikan Tinggi yang ditetapkan oleh Perguruan Tinggi (Pasal 1, ayat [1] Permenristekdikti Nomor 62 Tahun 2016 tentang Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi.

²Menteri adalah Menteri yang menyelenggarakan urusan Pemerintahan di bidang pendidikan (Pasal 1, ayat [24] UU Nomor 12/2012). Menteri tersebut adalah Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi, sebelumnya bernama Menteri Pendidikan dan Kebudayaan.

³ Standar Nasional Pendidikan Tinggi (SNPT) adalah satuan standar yang meliputi standar nasional pendidikan, ditambah dengan standar penelitian, dan standar pengabdian kepada masyarakat (Pasal 1, ayat [18] UU Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi, jo. Pasal 1, ayat [15] PP Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi.

integratif, tidak dipisahkan satu dengan lainnya. Hal ini ditegaskan di dalam Pasal 2, Peraturan Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi Nomor 44 Tahun 2015⁴ tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi yang menyebutkan:

(1) Standar Nasional Pendidikan Tinggi terdiri atas:

- a. Standar Nasional Pendidikan;
- b. Standar Nasional Penelitian; dan
- c. Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat.

(2) Standar Nasional Pendidikan, Standar Nasional Penelitian, dan Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat sebagaimana dimaksud pada ayat

(1) merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam pelaksanaan tridharma perguruan tinggi.

Selanjutnya, khusus yang terkait dengan penjaminan standar Pendidikan, di dalamnya mencakup 8 (delapan) aspek, yakni: kompetensi lulusan, isi pembelajaran, proses pembelajaran, penilaian pembelajaran, dosen dan tenaga kependidikan, sarana dan prasarana pembelajaran, pengelolaan pembelajaran, dan pembiayaan pembelajaran (Pasal 4, ayat [1] Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015).

Khusus yang terkait standar isi pembelajaran, di dalam Pasal 8 ayat (1) dan (2) disebutkan “ (1) Standar isi pembelajaran merupakan kriteria minimal tingkat kedalaman dan keluasan materi pembelajaran. (2) Kedalaman dan keluasan materi pembelajaran sebagaimana dimaksud pada ayat (1) mengacu pada capaian pembelajaran lulusan. Capaian pembelajaran lulusan untuk program Sarjana (Strata 1), dirumuskan dalam rumusan Sikap dan Keterampilan Umum.

⁴ Peraturan tersebut merupakan pengganti Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 49 Tahun 2014 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.

Dalam aspek Sikap di antaranya dirumuskan pada huruf (c) berkontribusi dalam peningkatan mutu kehidupan bermasyarakat, berbangsa, bernegara, dan kemajuan peradaban berdasarkan Pancasila; (f) bekerjasama dan memiliki kepekaan sosial serta kepedulian terhadap masyarakat dan lingkungan. Sedangkan dalam aspek keterampilan umum, di antaranya dirumuskan pada huruf (a) mampu menerapkan pemikiran logis, kritis, sistematis, dan inovatif dalam konteks pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan dan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora yang sesuai dengan bidang keahliannya; (c) mampu mengkaji implikasi pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora sesuai dengan keahliannya...” (Lampiran Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015).

Untuk mewujudkan capaian lulusan pembelajaran tersebut, khususnya yang terkait dengan kedalaman dan keluasan materi pembelajaran, diejawantahkan dalam bentuk Mata Kuliah. Hal ini ditegaskan di dalam Pasal 9, ayat (4) yang menyebutkan: “Tingkat kedalaman dan keluasan materi pembelajaran sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dituangkan dalam bahan kajian yang distrukturkan dalam bentuk mata kuliah”. Materi pembelajaran suatu Mata Kuliah yang diberikan dosen kepada mahasiswa seharusnya disesuaikan dengan spesifikasi masing-masing Program Studi. Oleh karena masing-masing Program Studi memiliki karakteristik dan spesifikasi tertentu, maka *stressing* muatan Mata Kuliah seharusnya juga dibedakan antara satu Program Studi dengan yang lainnya. Perbedaan ini penting agar tingkat keluasan dan kedalaman materi pembelajaran dapat memenuhi capaian pembelajaran lulusan melalui standar isi sesuai yang diatur dalam Standar Nasional Pendidikan.

Ilmu Fikih merupakan salah satu Mata Kuliah tingkat Universitas yang harus diberikan kepada mahasiswa semua

Fakultas yang ada di UIN Walisongo Semarang. Karena Ilmu Fikih termasuk Mata Kuliah Universitas, maka sifatnya umum.⁵ Misalnya tidak disebut dengan nama Mata Kuliah Ilmu Fikih Sosial, Ilmu Fikih Sosial, atau nama lain yang sejenis dengannya. Hal ini berbeda dengan nama Mata Kuliah Ilmu KeIslaman lainnya yang termasuk kategori Mata Kuliah Jurusan atau Program Studi yang sudah spesifik. Misalnya Mata Kuliah Fikih Muamalah, Fikih Munakahat, Fikih Muamalat, Fikih Jinayat, Fikih Siyasat, Fikih Mawaris (Prodi Ahwalus Syakhsiyyah, Prodi Jinayat, Prodi Prodi Ilmu Falak, Prodi Ilmu Hukum),⁶ Mata Kuliah Tafsir Ayat-Ayat Sosial Politik, Mata Kuliah Hadis-Hadis Sosial Politik (Prodi Sosiologi),⁷ Mata Kuliah Ayat-Ayat dan Hadis Politik, Mata Kuliah Fikih Siyasah (Prodi Ilmu Politik),⁸ Mata Kuliah Tafsir Ayat dan Hadis Ekonomi, Mata Kuliah Fikih Muamalah Klasik/Kontemporer, Mata Kuliah Fikih Zakat (Prodi ekonomi Islam, Prodi Perbankan Syariah dan Prodi Akuntansi Syari'ah).⁹ Bahkan untuk Prodi tertentu, nama Mata Kuliah sangat spesifik. Misalnya Mata Kuliah Fikih korupsi, Fikih Jihad, Fikih Teroris (Prodi Jinayat),¹⁰ Mata

⁵ Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, *Buku Panduan Program Sarjana (S.1) dan Diploma (D.3) Tahun Akademik 2018/2019* (Semarang: UIN Walisongo, 2018), hlm. 226.

⁶ Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, *Buku Panduan*, hlm. 191, 193, 195, 197, 199.

⁷ Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, *Buku Panduan*, hlm. 236.

⁸ Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, *Buku Panduan*, hlm. 238.

⁹ Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, *Buku Panduan*, hlm. 228, 232, 234.

¹⁰ Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, *Buku Panduan*, hlm. 195.

Kuliah Fikih Arah Kiblat, Fikih Awal Waktu Shalat, Fikih Gerhana, Fikih Awal Bulan Qamariyah, Tafsir Hadis Falak (Prodi Ilmu Falak).¹¹

Oleh karena itulah, untuk memenuhi tuntutan Standar Nasional Pendidikan Tinggi, muatan Mata Kuliah Ilmu Fikih pada Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP), seharusnya lebih ditekankan pada aspek nilai-nilai Sosial yang digali dari khazanah kitab Fikih *salaf* dalam berbagai bidang Fikih, seperti bidang *ibadat*, *mu'amalat*, *munakahat*, *jinayat*. Pengayaan muatan nilai Sosial bagi mahasiswa Prodi Sosiologi akan memperluas dan memperdalam penguasaannya terkait pengetahuan dan ketrampilan khusus dalam bidang keilmuan Sosiologi. Penggalan muatan nilai Sosial di dalam materi-materi Fikih dalam berbagai bidangnya tersebut juga dalam rangka mewujudkan Visi UIN Walisongo yang telah mendeklarasikan sebagai Universitas Islam Riset Terdepan Berbasis pada Kesatuan Ilmu Pengetahuan untuk Kemanusiaan dan Peradaban pada Tahun 2038.¹² Integrasi nilai Sosial dalam materi pembelajaran MK Ilmu Fikih merupakan bentuk kesatuan ilmu; antara Ilmu Fikih yang selama ini ditempatkan sebagai Ilmu Agama dengan Ilmu Sosiologi yang selama ini dipandang sebagai Ilmu Sosial-Humaniora (baca: Ilmu Umum). Hasil penggalan muatan nilai Sosial kemudian dijadikan sebagai materi pembelajaran Mata Kuliah Ilmu Fikih yang dituangkan di dalam Rencana Pembelajaran Semester (RPS). Hal ini menunjukkan terjadinya interaksi antara pelaksanaan standar isi pembelajaran terkait dengan standar proses pembelajaran. Integrasi nilai Sosial dalam MK Ilmu Fikih dalam RPS merupakan pelaksanaan standar proses

¹¹ Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, *Buku Panduan*, hlm. 198.

¹² Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, *Buku Panduan*, hlm. 45.

pembelajaran, khususnya aspek karakteristik proses yang mengamanahkan salah satu sifatnya harus integratif melalui pendekatan antardisiplin dan multidisiplin (Pasal 11, ayat [4] Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015). Di sini terjadi integrasi antara disiplin ilmu Fikih (Ilmu Agama) dan Ilmu Sosiologi (Ilmu Sosial-Humaniora) yang menjadi basis pelaksanaan paradigma *unity of sciences* yang diusung UIN Walisongo Semarang dalam isi dan proses pembelajaran.

Berdasarkan uraian di atas, perlu dilakukan penelitian untuk menggali muatan nilai Sosial dalam literatur Kitab Fikih *salaf* sehingga terintegrasi di dalam Isi Pembelajaran Mata Kuliah Ilmu Fikih. Penelitian ini menjadi penting dikarenakan amanah Pasal 8, ayat (3) Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015 yang mewajibkan materi pembelajaran harus diambil dari hasil penelitian.¹³ Di sinilah penelitian ini memiliki urgensi untuk memberikan kontribusi akademik-ilmiah dalam penguatan Standar Isi Pembelajaran.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, penelitian ini akan mengkaji atas permasalahan, bagaimanakah integrasi muatan nilai sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih yang digali dari khazanah Fikih *salaf* ?

¹³ Pasal 8, ayat (3) Permendikbud No. 49/2014 menyebutkan: “Kedalaman dan keluasan materi pembelajaran pada program profesi, spesialis, magister, magister terapan, doktor, dan doktor terapan, wajib memanfaatkan hasil penelitian dan hasil pengabdian kepada masyarakat”.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk mengetahui integrasi muatan nilai Sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih yang digali dari literatur Fikih *salaf*.

Berdasarkan tujuan di atas, secara khusus hasil penelitian ini diharapkan dapat dijadikan sebagai acuan bagi dosen Mata Kuliah Ilmu Fikih di Prodi Sosiologi FISIP atau sejenisnya. Harapan lain yang lebih luas adalah, hasil penelitian ini dapat membuka cakrawala dosen untuk melakukan penelitian sejenis dengan fokus sesuai keahlian dan Prodinya masing-masing, sehingga dapat memperkuat Standar Isi Pembelajaran dalam capaian pembelajaran lulusan sesuai Standar Nasional Pendidikan Tinggi. Kegunaan khusus bagi UIN Walisongo adalah hasil penelitian dapat dijadikan contoh penerapan paradigma *unity of sciences* dalam Mata Kuliah Ilmu-Ilmu KeIslaman yang terintegrasi dengan dengan Ilmu-Ilmu Sosial-Humaniora dan Sains-Teknologi.

D. Telaah Pustaka

Tidak ada suatu pemikiran, kajian, dan penelitian seseorang pun yang terputus dari generasi sebelumnya. Penelitian ini juga merupakan mata rantai proses intelektualisme dalam keilmuan Islam yang terkait dengan usaha yang dilakukan intelektual sebelumnya. Karena itu, penelitian ini hanyalah menindaklanjuti penelitian sebelumnya dengan menekankan pada permasalahan yang belum dikaji, dan atau melakukan perubahan terhadap hasil kajian tentang permasalahan yang serupa (*continuity and change*), sehingga tampak perbedaannya; baik dari segi obyek maupun hasil temuannya. Oleh karena itu, telaah pustaka ini dimaksudkan untuk menjunjung tinggi *academic honesty* (kejujuran akademik), dan menghindarkan terjadinya *plagiat*, dan

duplikasi hasil penelitian yang merupakan suatu hal tabu di dunia akademik.

Berdasarkan penelusuran, peneliti dapat menguraikan beberapa kajian, penelitian yang sudah ada/sudah dilakukan sebelumnya yang topik kajiannya mirip/sejalan dengan rencana penelitian ini, namun berbeda dalam fokus/spesifikasi kajiannya. Beberapa kajian/penelitian hasil telaah pustaka tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Penelitian kolektif yang dilakukan pada tahun 2017 oleh Saekhu (et.al) dengan judul “Model Pengembangan Kualifikasi Kurikulum Nasional Indonesia (KKNI) sebagai Penguatan Mutu Program Studi di Lingkungan Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) UIN Walisongo Semarang”. Hasil penelitian menunjukkan bahwa setelah dilakukan analisis menggunakan SWOT (*Strength, Weakness, Opportunity, Treathen*), FEBI UIN Walisongo dari aspek eksternalnya sudah bagus, namun dari sisi internalnya justru belum bisa menunjang penguatan kelembagaannya;
2. Penelitian yang dilakukan oleh Iskandar dengan judul “Komitmen Pimpinan dalam Implementasi Sistem Penjaminan Mutu Akademik Perguruan Tinggi (Studi Kasus Pada IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi). Hasil penelitiannya adalah penjaminan mutu di IAIN STS Jambi itu berorientasi penguatan dan pemenuhan akreditasi prodi dan Institut;
3. Penelitian dengan judul “Pendekatan Humanistik dalam Pengembangan Kurikulum dan Pembelajaran Fiqih “ yang dilakukan oleh Nurul Afifah (STAIN Jurai Siwo Metro). Hasil penelitiannya adalah materi kurikulum fiqih MTs yang ada agar lebih mencerminkan kebutuhan siswa, perlu dimasukkan keseimbangan materi yang mencerminkan prinsip-prinsip pendidikan yang humanistik.

4. Penelitian yang dilakukan oleh Rorim Panday dosen Universitas Pakuan Bogor dengan judul “Strategi Peningkatan Mutu Perguruan Tinggi untuk Penguatan Daya Saing Menghadapi Masyarakat Ekonomi Asia Tenggara: Studi Kasus” . Hasil penelitiannya adalah bahwa di dalam pelaksanaan evaluasi Mutu Internal di Perguruan Tinggi masih terdapat beberapa kekurangan yaitu pada standar proses, standar sarana dan prasarasarana, standar penilaian, standar penelitian, standar pengabdian pada masyarakat dan standar kerja sama.
5. Penelitian Skripsi Achmad Nur Hidayat, dengan judul “Internalisasi Nilai-Nilai Humanistik dalam Pembelajaran Fiqih di MTs Negeri Tuban”. Hasil penelitiannya adalah pembelajaran Fiqih tanpa ancaman, tidak ada perbedaan antar siswa, dan menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, serta memupuk potensi yang dimiliki siswa.

Berdasarkan telaah pustaka di atas, penelitian ini sama sekali menunjukkan perbedaan dengan judul dan atau fokus kajian dari penelitian yang telah dilakukan sebelumnya. Namun kajian/penelitian yang dilakukan sebelumnya ini akan menjadi bagian *reference's sources* (sumber-sumber rujukan), sekiranya mempunyai hubungan dengan permasalahan dalam penelitian ini.

E. Kerangka Konseptual

Untuk menghindari terjadinya kesalahpahaman terhadap konsep yang terdapat di dalam judul penelitian, berikut ini diuraikan penjelasan beberapa konsep sebagai berikut:

1. Integrasi; pembauran sehingga menjadi kesatuan yang utuh
a t a u b u l a t . ¹⁴
2. M u a t a n ; b e r a r t i i s i . ¹⁵
3. Nilai Sosial

Kata “Nilai” berarti sifat-sifat (hal-hal) yang penting atau berguna bagi kemanusiaan.¹⁶ Sedangkan kata “Sosial” sepadan juga dengan kata “sosio” berarti berhubungan dengan masyarakat, sosial; berkenaan dengan masyarakat; memperhatikan kepentingan umum (suka menolong, menderma).¹⁷ Di sini, kata “Sosial” dimaksudkan sebagaimana makna leksikalnya tersebut. Berdasarkan makna tersebut, rangkaian kata “muatan nilai Sosial” dimaksudkan sebagai kandungan nilai yang memiliki keterkaitan dengan kehidupan masyarakat dan atau nilai yang mengajarkan untuk membantu/berderma/memperhatikan kepentingan/kemaslahatan umum.

4. Ilmu Fikih

Kata “Fikih” sebagai sebuah disiplin ilmu, didefinisikan dengan “*majmū’ah al-aḥkām al-syar’iyyah al-`amaliyyah al-mustafādah min adillatiha al-tafṣīliyyah*”¹⁸ (kumpulan hukum-hukum syara’ yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci). Definisi ini menempatkan Fikih sebagai produk hukum. Sedangkan obyeknya adalah perbuatan manusia dari aspek

¹⁴ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. II, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008), Cet. I, Edisi IV, hlm. 541.

¹⁵ Tim Penyusun, *Kamus Besar*, hlm. 931.

¹⁶ Tim Penyusun, *Kamus Besar*, hlm. 963.

¹⁷ Tim Penyusun, *Kamus Besar*, hlm. 1331-1332.

¹⁸ Ḥasan Aḥmad al-Khaṭīb, *al-Fiqh al-Muqāran* (Kairo: Dār al-Ta’lif, 1957), hal. 12; `Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hal. 11.

adanya hukum syara' bagi manusia itu. Definisi tersebut juga meniscayakan bahwa Fikih itu hukum produk hasil *ijtihad* manusia (Ulama'), bukan hukum langsung Allah.¹⁹ Oleh karena itulah, Fikih sebagai aturan hukum yang dihasilkan *fuqahā'* (*mujtahid*) melalui *istinbāt* (penggalian hukum) secara mandiri, memiliki ciri beragam dan berkembang sesuai dengan situasi dan kondisi masing-masing masyarakat tempat Fikih itu dirumuskan. Karena hal inilah dalam sejarah lahir berbagai macam madhhab Fikih, baik dari kelompok *Sunniy* maupun *Syī'iy*. Di antara mazhab-mazhab tersebut ada yang dapat mempertahankan eksistensinya seperti madhhab empat (*al-mazāhib al-arba'ah*), dan ada pula yang punah dalam perjalanan sejarahnya seperti madhhab *al-Awzā'iy*, *al-Tsawriy*, *al-Ṭabariy*, dan lain-lainnya. Masing-masing dari mazhab tersebut memiliki corak pemikiran yang berbeda satu dengan yang lainnya sesuai dengan konteks sosial yang mengitarinya.²⁰

Berdasar definisi tersebut, Fikih -menurut pendapat mayoritas pemikir Hukum Islam- dibedakan dengan konsep Syari'at, paling tidak dalam 4 (empat) hal; cakupan, sumber, nilai kebenaran, dan sifat berlakunya. *Pertama*, cakupan Syari'at lebih luas daripada Fikih, sehingga Fikih merupakan salah satu bagian dari Syari'at. *Kedua*, Syari'at bersumber dari Allah, sedangkan Fikih bersumber dari pemikiran *fuqahā'*. *Ketiga*, Syari'at mempunyai nilai kebenaran mutlak, sedangkan Fikih kebenarannya hanya relatif. *Keempat*, Syari'at bersifat universal-eternal, sedangkan Fikih hanya bersifat lokal-temporal.

Di dalam penelitian ini, Fikih dimaksudkan sebagai nama Mata Kuliah dengan nama Ilmu Fikih. Ilmu Fikih ini

¹⁹ Moh. Fauzi, *Sejarah Sosial Fikih* (Semarang: Walisongo Press, 2017), hlm. 20.

²⁰ Fauzi, *Sejarah Sosial Fikih*, hlm. 3-5.

merupakan kategori Mata Kuliah Universitas yang harus diambil setiap mahasiswa UIN Walisongo, termasuk mahasiswa Prodi Sosiologi pada Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP).

Berdasarkan uraian kerangka konseptual di atas, yang dimaksud dengan judul penelitian ini adalah kandungan nilai yang memiliki keterkaitan dengan kehidupan masyarakat dan atau nilai yang mengajarkan untuk memperhatikan kepentingan/kemaslahatan umum yang terdapat di dalam literatur Fikih *salaf*. Kandungan nilai tersebut diintegrasikan ke dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih sehingga lebih jelas corak dan karakteristiknya yang bernuansa Sosial.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis dan sumber data penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang mengfokuskan pada penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data primernya adalah Kitab-Kitab Fikih *salaf* yang menjelaskan nilai kandungan makna filosofisnya, seperti *Kitab Ihya' 'Ulum al-Din* karya Imam al-Ghazali. Selain itu, Kitab yang menjelaskan tentang hikmah/filosofi di balik ketentuan bidang-bidang Fikih. Misalnya, Kitab *Hikmah al- Tasyri' wa Falsafatuhu* karya 'Ali Ahmad al-Jurjawi. Sedangkan sumber data sekundernya adalah semua buku, tulisan, hasil penelitian yang terkait dengan judul penelitian ini.

2. Pengumpulan dan analisis data

Pengumpulan data dilakukan dengan metode Dokumentasi yang bersumber dari Kitab-Kitab Fikih *salaf* dan Kitab *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuhu* dengan melakukan penelusuran substansi dari bidang-bidang Fikih. Terkait hal ini

Fuqahā' berbeda-beda dalam membagi bidang-bidangnya.²¹ Ibnu Juzayy al-Kalabiy al-Maliki (w. 741 H) membagi bidang Fikih menjadi 2 (dua) bagian besar; yaitu, bidang *'Ibādāt* dan bidang *Mu`āmalāt* yang masing-masing bidang terdiri dari 10 (sepuluh) bidang.²² Pemilahan bidang Syari`at menjadi 2 (dua) kategori besar tersebut, didasarkan atas kategori subyek aturan-aturan hukum. Bidang *'Ibādāt* merupakan kewajiban keagamaan yang merupakan tugas pengabdian orang yang beriman kepada Tuhannya. Hal-hal yang termasuk kategori ini adalah, Salat, Haji, Puasa Ramadan, dan Zakat. Sedangkan bidang *Mu`āmalāt* itu lebih mengatur perilaku hubungan antara pribadi (*interpersonal*) daripada hubungan seorang mukmin dengan Sang Penciptanya.²³ Sedangkan Ibnu `Abidin al-Hanafi (w. 1252 H) membagi masalah Fikih menjadi 3 (tiga); *'Ibādāt*, *Mu`āmalāt*, dan *'Uqūbāt*, dan masing-masing bidang tersebut terdiri atas 5 (lima) macam bentuk.²⁴ Sementara di kalangan Syafi`iyyah, pengklasifikasian bidang Fikih dibagi menjadi 4 (empat) bidang sehingga dikenal dengan istilah *rubu`* (seperempat); yakni *rubu` 'Ibādāt*, *Mu`āmalāt*, *Munākahāt*, dan *Jināyāt*.²⁵

Untuk memudahkan analisis, penelitian ini menggunakan klasifikasi bidang Fikih menurut Ulama' Syafi`iyyah, yakni

²¹Lihat lebih lanjut, Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), hlm. 22-27.

²²Uraian selengkapnya, lihat karya Ibnu Juzayy al-Kalabiy, *al-Qawānīn al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

²³Nur Ahmad Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2000), hlm 13-14.

²⁴Muḥammad Amin (Ibnu `Ābidin), *Radd al-Muḥtār*, Juz I (T.tp.: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 79.

²⁵Lihat misalnya, Abī Zakariyyā Muḥyiddīn b. Syaraf al-Nawāwiy. *al-Majmū' Syarḥ al-Muḥadhdhab* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.).

bidang *Ibādāt*, *Mu`āmalāt*, *Munākahāt*, dan *Jināyāt*. Dari materi yang terdapat dalam bidang-bidang tersebut kemudian digali muatan nilai-nilai sosialnya, yaitu nilai yang memiliki keterkaitan dengan kehidupan masyarakat dan atau nilai yang mengajarkan untuk memperhatikan kepentingan/kemaslahatan umum. Untuk mendapatkan muatan nilai tersebut, data diolah dengan menggunakan *verstehen*, yakni pemahaman dengan menggunakan pola pikir yang divergen, kreatif dan inovatif sehingga ditemukan makna yang lebih jauh, dan bukan sekedar signifikansi. Dengan *verstehen* ditemukan makna tersurat dan tersirat serta menghubungkan keduanya dengan sesuatu yang ada di luarnya, sehingga diperoleh makna yang lebih dalam dan lebih luas.²⁶

Pengumpulan data tersebut diikuti dengan langkah menuliskan, mengklasifikasi, mereduksi dan menyajikan data. Setelah itu, data dianalisis dengan metode deskriptif analisis (*descriptive analysis*). Analisis deskriptif merupakan salah satu metode analisis yang bertujuan untuk menemukan gambaran dari hal-hal yang diteliti. Proses analisis ini dilakukan terus menerus dengan cermat.²⁷ Sedangkan untuk menganalisisnya digunakan *content analysis* (analisis isi), yakni dengan menginventarisir data, mengsimplifikasikan, kemudian menggeneralisasikannya.²⁸

²⁶ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi III (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), hlm. 80.

²⁷ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), Cet. X, hlm. 245.

²⁸ Lihat lebih lanjut, Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hlm. 49-51. Untuk penjelasan lebih lengkap tentang *content analysis*, lihat lebih lanjut Peter K. Manning and Betsy Cullum Swan, "Narrative, Content, and Semiotic Analysis", dalam Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (New Delhi: Sage Publications, t.th.), hlm. 463-466.

G. Sistematika Penulisan Laporan

Berdasarkan uraian dalam metode dan desain penelitiandi atas, penelitian ini dilaporkan dengan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama berjudul Pendahuluan. Bab ini terdiri dari Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Telaah Pustaka, Kerangka Konseptual, Metode Penelitian, dan Sistematika Penulisan Laporan.

Sedangkan bab kedua berjudul Standar Isi Pembelajaran dalam Standar Nasional Pendidikan Tinggi dan Seluk-Beluk Ilmu Fikih. Bab ini terdiri dari 2 (dua) sub bab. Sub bab Standar Isi Pembelajaran dalam Standar Nasional Pendidikan Tinggi, dan sub bab Seluk-Beluk Ilmu Fikih yang terdiri dari Definisi Fikih dan Dinamika Maknanya, dan Bidang-Bidang Fikih.

Bab ketiga berjudul Integrasi Muatan Nilai Sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih. Bab ini terdiri dari 3 (tiga) sub bab; sub bab Mata Kuliah Ilmu Fikih dalam Struktur Kurikulum Program Studi Sosiologi UIN Walisongo; sub bab Integrasi Muatan Nilai Sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fikih, dan sub bab Rencana Pembelajaran Semester (RPS) Mata Kuliah Ilmu Fikih Prodi Sosiologi.

Bab keempat penutup, yang terdiri dari kesimpulan, rekomendasi, dan kata penutup.

Pada bagian akhir dilengkapi dengan daftar pustaka dan lampiran.

BAB II
STANDAR ISI PEMBELAJARAN DALAM STANDAR
NASIONAL PENDIDIKAN TINGGI DAN SELUK-
BELUK ILMU FIKIH

A. Standar Isi Pembelajaran dalam Standar Nasional Pendidikan Tinggi

Berdasarkan Pasal 1 Permendikbud Nomor 49 Tahun 2014 yang diubah dengan Permenristekdikti Nomor 44 Tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi (selanjutnya disebut SNPT), Standar Nasional Pendidikan Tinggi, adalah satuan standar yang meliputi Standar Nasional Pendidikan, ditambah dengan Standar Nasional Penelitian, dan Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat.

Adapun tujuan SNPT disebutkan dalam Pasal 3:

- (1) Standar Nasional Pendidikan Tinggi bertujuan untuk:
- a. menjamin tercapainya tujuan pendidikan tinggi yang berperan strategis dalam mencerdaskan kehidupan bangsa, memajukan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan menerapkan nilai humaniora serta kebudayaan dan pemberdayaan bangsa Indonesia yang berkelanjutan;
 - b. menjamin agar pembelajaran pada program studi, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat yang diselenggarakan oleh perguruan tinggi di seluruh wilayah hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia mencapai mutu sesuai dengan kriteria yang ditetapkan dalam Standar Nasional Pendidikan Tinggi; dan
 - c. mendorong agar perguruan tinggi di seluruh wilayah hukum Negara Kesatuan Republik Indonesia mencapai mutu pembelajaran, penelitian, dan pengabdian kepada masyarakat

melampaui kriteria yang ditetapkan dalam Standar Nasional Pendidikan Tinggi secara berkelanjutan.

Jenis-jenis standar SNPT ditegaskan di dalam Pasal 2, Peraturan Menteri Riset, Teknologi dan Pendidikan Tinggi Nomor 44 Tahun 2015¹ tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi yang menyebutkan:

(1) Standar Nasional Pendidikan Tinggi terdiri atas:

- a. Standar Nasional Pendidikan;
- b. Standar Nasional Penelitian; dan
- c. Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat.

(2) Standar Nasional Pendidikan, Standar Nasional Penelitian, dan Standar Nasional Pengabdian kepada Masyarakat sebagaimana dimaksud pada ayat

(1) merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam pelaksanaan tridharma perguruan tinggi.

Standar isi pembelajaran merupakan salah satu aspek dalam penjaminan standar Pendidikan, di dalamnya mencakup 8 (delapan) aspek, yakni: kompetensi lulusan, isi pembelajaran, proses pembelajaran, penilaian pembelajaran, dosen dan tenaga kependidikan, sarana dan prasarana pembelajaran, pengelolaan pembelajaran, dan pembiayaan pembelajaran (Pasal 4, ayat [1] Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015).

Khusus yang terkait standar isi pembelajaran, di dalam Pasal 8 ayat (1) dan (2) disebutkan “ (1) Standar isi pembelajaran merupakan kriteria minimal tingkat kedalaman dan keluasan materi pembelajaran. (2) Kedalaman dan keluasan materi pembelajaran sebagaimana dimaksud pada

¹ Peraturan tersebut merupakan pengganti Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 49 Tahun 2014 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.

ayat (1) mengacu pada capaian pembelajaran lulusan. Capaian pembelajaran lulusan untuk program Sarjana (Strata 1), dirumuskan dalam rumusan Sikap dan Keterampilan Umum. Dalam aspek Sikap di antaranya dirumuskan pada huruf (c) berkontribusi dalam peningkatan mutu kehidupan bermasyarakat, berbangsa, bernegara, dan kemajuan peradaban berdasarkan Pancasila; (f) bekerjasama dan memiliki kepekaan sosial serta kepedulian terhadap masyarakat dan lingkungan. Sedangkan dalam aspek keterampilan umum, di antaranya dirumuskan pada huruf (a) mampu menerapkan pemikiran logis, kritis, sistematis, dan inovatif dalam konteks pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan dan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora yang sesuai dengan bidang keahliannya; (c) mampu mengkaji implikasi pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan teknologi yang memperhatikan dan menerapkan nilai humaniora sesuai dengan keahliannya...” (Lampiran Permenristekdikti No. 44 Tahun 2015).

Untuk mewujudkan capaian lulusan pembelajaran tersebut, khususnya yang terkait dengan kedalaman dan keluasan materi pembelajaran, diejawantahkan dalam bentuk Mata Kuliah. Hal ini ditegaskan di dalam Pasal 9, ayat (4) yang menyebutkan: “Tingkat kedalaman dan keluasan materi pembelajaran sebagaimana dimaksud pada ayat (2) dituangkan dalam bahan kajian yang distrukturkan dalam bentuk mata kuliah”.

B. Seluk Beluk Ilmu Fikih¹

B.1. Term Fikih: Definisi dan Dinamika Maknanya

¹ Uraian tentang seluk-beluk Fikih dan term serupa lainnya beserta pembedaan fikih dan sejarah perkembangannya, diadopsi dari Moh. Fauzi, *Sejarah Sosial Fikih* (Semarang: Walisongo Press, 2017), hal. 9-68.

Secara bahasa, kata *Fikih* yang berasal dari akar kata *faqiha yafqahu fiqhan* memiliki arti *al-fahm* (paham). Makna tersebut di antaranya terdapat dalam doa Nabi Musa ketika

diperintahkan Allah untuk mengemban *Risālah* di bukit Turisina: *"waḥlul 'uqdatan min lisānī yafqahū qawli"* (...Ya Allah, bukakan-lah simpul-simpul di lisan-ku agar mereka [umat-ku] memahami ucapan-ku). Demikian juga ucapan kaum Nabi Syu'aib ketika diajak untuk mengikuti ajaran-ajaran Allah: *"qālū yā Syu'aibu mā nafqahu kathīran mimmā taqūlū..."* (mereka berkata: wahai Syu'aib, kami tidak paham terhadap apa-apa yang kamu ucapkan...). Atas dasar makan ini, orang-orang Arab berkata: *"ū tiya fulānun fiqhan fi al-dīn"* (seseorang diberi kepahaman dalam agama). Makna Fikih dengan arti "paham" inilah, yang sejalan dengan Firman Allah: *"...liyatafaqqahū fi al-dīn..."* (...agar mereka menjadi orang yang paham tentang agama...). Demikian juga makna doa Nabi Muhammad kepada Ibnu Abbas: *"Allāhumma 'allimhu al-dīna wa faqqihhu fi al-ta'wīlī"* (Ya Allah, berikan-lah kepahaman tentang agama dan kepahaman tentang makna ajaran agama [kepada Ibnu Abbas]). Doa Nabi Muhammad ini kabulkan Allah sehingga Ibnu Abbas menjadi orang yang paling *'ālim* (paham) tentang makna dan ajaran dalam *Kitabullah* pada zamannya. Berdasarkan arti *etimologi* tersebut, Ibnu Sayyidihi berkata: *"faqiha 'anhu"* (dengan huruf *ha'* bertanda *kasroh*) berarti paham, sehingga dikatakan ungkapan: *"faqiha 'annī mā bayyanat lahu fiqhan idhā fahimahu"* (sesuatu dikatakan jelas bagi seseorang itu ketika dia memahami apa yang saya katakan). Al-Azhary berkata: *"qāla lī rajulun min kilābin wahua yashifu lī syaian, falammā faragha min kalāmihī, qāla: afaqihta? Yurīdu: afahimta?"* (ada seseorang dari Kabilah Kilab berkata kepadaku dengan menyebutkan sifat sesuatu, ketika dia selesai dari perkataannya, dia berkata dengan kalimat *"afaqihta"* yang dimaksud adalah *"afahimta"* (apakah kamu paham?). Demikian juga populer ungkapan *faquha yafqahu faqāhatan idhā šāra faqīhan wa sād al-fuqahā', rajulun faqīhun: 'ālimun* (seseorang disebut dengan *faqīh* artinya pandai). Setiap orang yang *'ālim* (pandai) tentang sesuatu disebut dengan

faqīh. Ungkapan *faqīh al-'arab* artinya orang Arab yang pandai.²

Selain diartikan dengan *paham*, kata *al-fiqh* diartikan juga dengan *al-'ilm* (mengetahui). Al-Fayr ūz Ābadi berkata: "*al-fiqh* (dengan huruf *fa'* dibaca *kasroh*) berarti *al-'ilm bi al-syai' wal fahm lah* (mengetahui sesuatu dan memahaminya). Menurut orang Arab tidak ada perbedaan maksud dari makna paham secara jelas maupun samar, semuanya termasuk dalam arti *fiqh*. Namun Abu Ishaq al- Maruzi berbeda pendapat dalam masalah ini. Menurutnya, *Fik ih* itu hanya terkait dengan pemahaman terhadap hal-hal yang samar-samar, bukan hal-hal yang jelas. Pendapat ini bisa dipatahkan dengan argumentasi bahwa para ahli bahasa meriwayatkan dari ungkapan orang-orang Arab bahwa *Fik ih* itu berarti paham secara mutlak, yang mencakup memahami perkara yang jelas dan samar. *Fik ih* berarti paham secara mutlak ini dikuatkan ayat terkait keadaan orang kafir dan kaum yang dijumpai *Dhulqarnayn* dengan ungkapan "*lā yakādūna yafqahūna hadūthan*" dan "*lā yakādūna yafqahūna qawlan*" (mereka hampir tidak bisa memahami cerita/ucapan).³

Sedangkan menurut terminologi, kata *fiqh* mengalami dinamika maknanya. Pada masa sebelum datangnya Islam, kata *fiqh* digunakan orang Arab dengan arti paham dan mengetahui, tanpa dibedakan antara satu ucapan dengan ucapan lain, dan antara suatu ilmu dengan ilmuyang lain. Setiap orang yang mengetahui tentang ilmu itu, dia disebut *faqīh* dalam ilmu tersebut. Orang yang menguasai banyak ilmu disebut dengan ungkapan *faqīh al-'arab wa 'ālimuha* (orang terpaham dan terpandainya orang Arab).

²Umar Sulaymān al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy* (Kuwait: Maktabah al-Falāh, 1982), hal. 9-10.

³Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 10-11.

Setelah Islam datang, kata *fiqh* secara umum hanya digunakan untuk hal yang terkait *'ilm al-dīn* (ilmu agama) saja, dikarenakan keutamaan dan kemuliaan ilmu agama itu mengalahkan ilmu-ilmu lainnya. Ilmu agama pada masa itu terkandung di dalam Kitabullah dan Sunnah Rasulullah. Atas dasar penggunaan arti ini, kata *faqīh* (bentuk *jamak*-nya *fuqahā'*) diartikan dengan orang yang menguasai ilmu agama. Dia pandai memahami arti *naṣ-naṣ* al-Qur'an, mampu mengeluarkan hukum-hukum yang terkandung di dalamnya. Arti inilah yang dikehendaki dalam beberapa Hadis, ucapan Sahabat, Tabi'in, dan Tabi'it Tabi'in bahwa *fuqaha'* adalah orang yang memiliki kecakapan pengetahuan dalam agama Allah. Mereka memahami dan memiliki pengetahuan tentang ajaran-ajaran Allah dalam Al-Qur'an dan petunjuk Rasulullah dalam al-Sunnah.⁴

Pengertian *fuqahā'* sebagai orang yang ahli dalam ilmu agama Islam tersebut berbeda dengan pendapat Ibnu Khaldun yang menyebut Sahabat yang ahli memberikan *fatwa* dengan sebutan *Qurrā'*. Namun sebutan *Qurrā'* ini tidaklah berlaku untuk semua Sahabat, namun hanya bagi Sahabat hafal Al-Qur'an, mengetahui *nāsikh-mansukh*, *muhkam-mutasyābih*, serta *dalālah* (petunjuk-petunjuk) lain yang mereka terima dari Rasulullah. Mereka disebut *Qurrā'* karena mereka-lah orang-orang bisa membaca dan mengkaji Kitabullah. Sementara orang Arab pada saat itu -secara umum- adalah orang yang *ummiyyah* (tidak pandai baca-tulis). Dalam perkembangannya, ketika wilayah Islam semakin meluas dan buta huruf masyarakat Arab lambat laun mulai hilang dengan pengenalan mereka dengan budaya baca-tulis, serta semakin gencarnya upaya penggalian hukum dan *fiqh* menjadi sempurna sehingga menjadi "pabrik" dan ilmu, maka mereka mengganti sebutan *Qurrā'* dengan nama *Fuqahā'* dan *Ulamā'*. Pada saat inilah para ahli *fiqh* dibagi menjadi 2 (dua) mainstream besar; ahli

⁴Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 12-13.

fiqh dengan metode *ra'y* dan *qiyās* (lebih mengedepankan peran akal/rasional) yang direpresentasikan *Fuqahā'* Iraq, dan ahli *fiqh* dengan metode ahli Hadis (lebih mengedepankan penggunaan dalil *nas* (*naql*) yang direpresentasikan *Fuqahā'* Hijaz.⁵

Uraian di atas menjelaskan bahwa term *fiqh* pada masa awal perkembangan Islam itu mencakup seluruh isi kandungan ajaran agama Islam itu sendiri (*al-dīn*). Seseorang disebut ahli *fiqh* (*fuqahā'*) ketika dia menguasai ilmu yang bersifat pokok seperti ilmu terkait *aqidah* maupun yang bersifat cabang seperti ilmu terkait hukum, dan dia juga mengetahui tentang ilmu terkait hati maupun terkait perbuatan fisik. Atas dasar inilah Imam Abu Hanifah memberi nama tulisan-tulisannya yang berisi tentang keimanan dengan nama "*al-fiqh al-akbar*". Pendek kata, term *fiqh* pada masa itu mencakup ilmu tentang *aqidah*, hukum, dan *akhlāq*/etika.⁶

Dalam perkembangannya, term *fiqh* mengalami dinamika penggunaan maknanya. Jika pada masa awal term *fiqh* digunakan untuk cakupan yang sangat luas, maka dalam perkembangan belakangan term *fiqh* mengalami penyempitan makna hanya untuk ilmu yang terkait dengan hukum Islam saja (*al-qānūn al-Islāmiy*).⁷ Hal ini terlihat dari beberapa definisi *fiqh* yang dikemukakan ulama' pada generasi berikutnya. Imam Haramayn al-Juwayni (w. 478 H) mendefinisikan *fiqh* dengan: "*al-ilm bi aḥkām al-tak līf aw al-ilm bi al-aḥkām al-syar'iyyah*" (ilmu yang mengkaji tentang pembebanan hukum atau ilmu yang mengkaji tentang hukum-hukum syara'). Hukum-hukum syara' ini bukanlah

⁵ `Abdurrahmān bin Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1993), hal. 353.

⁶Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 14-15.

⁷Lihat lebih lanjut, Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1994), hal. 1-10.

sesuatu yang hanya berdasarkan dugaan belaka, melainkan berdasarkan keyakinan yang wajib diamalkan karena adanya dugaan kuat yang menyerupai *dalīl qaṭ'iy*. *Khabar āhād* dan *qiyas* dalam *fiqh* itu wajib diamalkan bukan karena substansi keduanya, melainkan karena adanya hal lain yang mewajibkan untuk diamalkan, yakni *al-`ilm bi al-`amal* (ilmu untuk mengamalkan) yang merupakan *dalīl qaṭ'iy* (pasti) untuk menunjuk adanya kewajiban untuk mengamalkan ketika adanya riwayat *khabar āhād* dan digunakannya *qiyās*.⁸

Definisi *fiqh* yang maknanya senada dikemukakan Imam Al-Amidi (w. 631 H) yang mendefinisikan *fiqh* dengan: "*al-`ilm al- ḥāsil bi jumlah min al-aḥkām al-syar'iyyah al-furū'iyyah bi al-naẓr wa al-istidlāl*"⁹ (suatu ilmu yang menghimpun sejumlah hukum *syara'* yang bersifat cabang sebagai hasil dari usaha berpikir dan penggalian dalil secara mendalam).

Dari definisi-definisi *fiqh* di atas, Sulaymān al-Asyqar memerinci adanya beberapa kata kunci sebagai berikut:¹⁰

Pertama, adanya kata "*al`ilm*". *Fiqh* itu suatu ilmu, yakni sesuatu yang memiliki kaidah dan aturan tertentu.

Kedua, adanya kata "*al-aḥkām al-syar'iyyah*" yakni ilmu tersebut terkait dengan hukum-hukum yang diterima melalui jalur mendengarkan yang digali dari *syara'*, bukannya digali melalui akal, seperti pengetahuan bahwa alam jagad raya ini baru, dan bukan digali melalui inderawi, seperti pengetahuan bahwa api itu memiliki sifat membakar, serta

⁸Imām al-Ḥaramayn Abi al-Mā'ali `Abd al-Mālik bin `Abdullāh bin Yūsuf al-Juwayni, *al-Burhān, fī Uṣūl al-Fiqh* Juz I (T.Kt.: al-Wafā', T.Tt), Cet. III, hal. 78.

⁹Al-Imām `Ali bin Ahmad al-Āmidi, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz I (T.Kt.: Dār al-Kitāb al-`Arabi, 1986), Cet. II, hal. 22.

¹⁰Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 16-17.

bukan digali melalui etimologi maupun terminologi bahasa, seperti *fā`il* itu *i`rab*-nya *rafa`*, dan *maf`ūl bih* itu *i`rāb*-nya *naṣab*.¹¹ Hukum syara` merupakan kaidah-kaidah hukum yang ditunjuk oleh *syāri`* (Allah dan RasulNya) tentang berbagai masalah. Kaidah tersebut ada kalanya berupa pembebanan hukum berupa perintah atau larangan sehingga disebut *al-ḥukm al-syar`iy al-taklīfi*, dan ada juga yang sama sekali tidak mengandung pembebanan hukum, namun berisi penyebab atau penghalang adanya suatu hukum sehingga disebut *al-ḥukm al-syar`iy al-waḍ`iy*. Contoh hukum syara' *tak līfi* adalah membayar hutang itu wajib, membunuh itu haram. Dalam contoh ada pembenan hukum berupa perintah untuk membayar hutang dan larangan untuk melakukan pembunuhan. Sedangkan contoh hukum syara' *waḍ`iy* adalah syara` menentukan hukum *batal*-nya akad yang dilakukan orang gila. Ketentuan *batal* ini merupakan hasil dari perbuatan akad yang dilakukan orang gila tanpa adanya pembebanan hukum apa pun.

Ketiga, adanya kata "*al-`amaliyyah*" setelah kalimat "*al-aḥkām al-syar`iyyah*" menunjukkan bahwa hukum-hukum *fiqh* itu berhubungan dengan masalah-masalah yang bersifat praktis sebagai hasil perbuatan manusia, baik dalam ibadah maupun mu`amalah sehari-harinya.

Keempat, adanya tambahan kalimat "digali dari dalil-dalil yang rinci" menunjukkan bahwa *fiqh* itu hasil pengkajian dan penggalian dari dalil-dalil syara'. Adapun yang dimaksud dengan dalil-dalil yang rinci adalah rincian dalil dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Misalnya dalil firman Allah "

¹¹*I`rab* adalah suatu istilah dalam ilmu gramatikal Bahasa Arab yang terkait perubahan tanda baca di akhir suatu kalimat. Macam-macamnya ada 4 (empat) macam; *i`rāb rafa`*, *naṣab*, *khafḍ*, dan *jazm*. Masing-masing dari *i`rāb* tersebut mempunyai tanda-tanda yang berbeda-beda. Untuk mengetahui tentang hal tersebut lebih mendalam dapat dibaca dalam ilmu *naḥw*.

ḥurrimat `alaikum al-maytah wa al-dam wa laḥm al-khinzīr” kemudian dihasilkan hukum tentang haramnya bangkai, darah, dan daging babi. Demikian juga misalnya dalil sebuah Hadis *”uḥilla al-dhahab wa al-ḥarīr `alā al-ināthi min ummatī wa ḥurrima `alā dhukūrihā*” yang kemudian dihasilkan hukum bahwa emas dan sutra itu boleh digunakan bagi perempuan, namun haram bagi kaum laki-laki.

Definisi *fiqh* sebagai ilmu tentang hukum-hukum syara’ yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci tersebut merupakan definisi *fiqh* dalam perspektif ulama Usul Fikih. Dengan demikian, seseorang yang disebut *faqīh* hanyalah *mujtahid* saja. Sedangkan *fiqh* dalam perspektif *fuqahā’* adalah menjaga hukum-hukum *furū’* (bersifat cabang) saja, baik dengan pengkajian dalil-dalilnya maupun tanpa pengkajian.

Jika definisi di atas lebih mengarah pada *fiqh* sebagai ilmu, ada definisi lain yang menyebut *fiqh* itu sebagai produk hukum. *Fiqh* didefinisikan dengan *”majmū’ah al- aḥkām al-syar’iyyah al-`amaliyyah al-mustafādah min adillatiha al-taḥṣīliyyah*”¹² (kumpulan hukum-hukum syara’ yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci). Dengan definisi ini, obyek *fiqh* adalah perbuatan manusia dari aspek adanya hukum syara’ bagi manusia itu. Seperti adanya ungkapan shalat seseorang itu dipandang sah karena telah memenuhisyarat dan rukunnya, atau sebaliknya shalat orang ini itu batal karena ada syarat atau rukun yang tidak dipenuhinya. Demikian juga misalnya contoh jual beli seseorang dikategorikan haram karena mengandung riba di dalamnya, dan jual beli orang ini itu halal karena terbebas dari unsur yang menyebabkan keharaman atau kerusakan akadnya.

¹²Lihat misalnya Ḥasan Aḥmad al-Khaṭīb, *al-Fiqh al-Muqāran* (Kairo: Dār al-Ta’līf, 1957), hal. 12; `Abd al-Wahhāb Khallāf, *’Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hal. 11.

Adapun buah dan faedah mempelajari ilmu Fikih adalah mengetahui hukum-hukum syara' dan mendorong diri untuk memegang, menjaga dan mengamalkan hukum-hukum tersebut demi untuk mewujudkan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun akherat.¹³

Meskipun tujuan dari buah mempelajari Ilmu Fikih itu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun akherat, namun menurut Imam al-Ghazali, Ilmu Fikih itu termasuk *'ilm al-dunyā* (Ilmu Dunia) sebagai lawan dari *'ilm al-ākhirah* yang terkait dengan penataan hati. Karena termasuk Ilmu Dunia, *fuqahā'* itu termasuk *'ulamā'* *al-dunyā* (ulama' Dunia). Al-Ghazali menjelaskan alasannya karena hakikat diciptakannya dunia ini adalah untuk bekal kehidupan akhirat. Idealnya kehidupan dunia ini berjalan dengan damai dan adil. Namun kenyataannya dunia ini penuh dengan kekisruhan dan pertengkaran. Hal ini tentu memtuhkan pemimpin yang mengatur kehidupan menjadi damai dan tentram. Di sinilah diperlukan *fuqahā'* untuk membuat peraturan perundangan yang mengatur kehidupan warga negara yang dikenal dengan istilah *qānun al-siyāsah*.¹⁴ Pemikiran al-Ghazali ini menarik untuk diekspose karena bertentangan dengan *mainstream* pemikiran umat Islam yang mensakralkan Ilmu Fikih. Ketentuan-ketentuan hukum dalam Fikih dipandang sebagai hukum Allah yang sakral dan harus diterima tanpa boleh ada upaya untuk merekonstruksinya kembali. Pemikiran al-Ghazali tersebut dapat menjadi inspirasistrategi *humanisasi* ilmu-ilmu keislaman yang selama ini didengungkan. Hal ini menunjukkan adanya pemikiran *unity of sicences* (kesatuan ilmu pengetahuan) di kalangan *scholar* Muslim pada zaman dahulu.

¹³Al- Khaṭīb, *al-Fiqh al-Muqāran*, hal. 12.

¹⁴Lihat lebih lanjut, Abū Hāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Din*, Juz I (Semarang: Karya Toha Putra, t.th.), hal. 17-19.

Ilmu yang sangat erat dengan Ilmu Fikih adalah Ilmu Usul Fikih. Ilmu Usul Fikih didefinisikan dengan ”*al-`ilm bi al-qawā`id wa al-buḥūth allatī yutawaṣṣalu bihā ilā istifādah al-aḥkām al-syar`iyyah al-`amaliyyah min adillatihā al-tafṣīliyyah*” (ilmu tentang kaidah dan pembahasan yang bisa dijadikan alat untuk mendapatkan hukum syara’ yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci). Definisi lain ”*majmū`ah al-qawā`id wa al-buḥūth allatī yutawaṣṣalu bihā ilā istifādah al-aḥkām al-syar`iyyah al-`amaliyyah min adillatihā al-tafṣīliyyah*” (sekumpulan kaidah dan pembahasan yang bisa dijadikan alat untuk mendapatkan hukum syara’ yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci).¹⁵ Definisi ini menunjukkan bahwa objek Usul Fikih adalah dalil syara’ yang bersifat *kulliy* (umum) yang dijadikan dasar menetapkan hukum yang bersifat *kulliy*. Seorang ahli Usul Fikih mengkaji tentang ke-*hujjah*-an metode *Qiyās*, pembahasan *lafaz `ām-khāṣ*, dan lain-lainnya. Sedangkan tujuan dan faedah mempelajari Ilmu Usul Fikih adalah dapat menerapkan kaidah-kaidah untuk memahami dalil-dali yang rinci sehingga dapat ditemukan ketentuan hukum syara’ yang terkandung di dalamnya.¹⁶

B.2. Term-Term Terkait Fikih

Ada beberapa term yang terkait dengan Fikih, yang maknanya sering digunakan juga untuk menunjuk pada Ushul Fikih, dan Filsafat Hukum Islam. Term-term tersebut adalah *Syari`ah*, *Shari`a Law*, *Islamic Jurisprudence*, *Islamic Law*, *Islamic Legal Theory*, *Theories of Islamic Law*, dan *Islamic Methodology*. Penggunaan dan makna masing-masing dari term ini akan diuraikan berikut ini.

1. Term *Syarī`ah*

¹⁵Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, hal. 12.

¹⁶Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, hal. 13-14.

Memperbincangkan Fikih (hukum Islam) selalu terkait dengan term *Syari'ah* (Syari'at Islam). Dalam literatur hukum Islam, istilah syari'at dibedakan menjadi dua macam; syari'at dalam arti luas dan arti sempit.¹⁷ Menurut arti luas, Syari'at Islam yang ketentuan hukum-hukumnya terkandung di dalam Al-Qur'an itu meliputi bidang keyakinan (*al-i'tiqādiyyah*), etika (*al-khuluqiyah*), dan hukum-hukum praktis (*al-aḥkām al-'amaliyyah*).¹⁸ Sedangkan dalam arti sempit, syari'at Islam hanya merupakan bagian dari ajaran Islam yang terbatas pada masalah hukum-hukum praktis saja (fikih). Pergeseran makna inilah yang terjadi dalam sejarah di mana pada awal *fiqh* itu identik dengan makna *al-din* (agama) kemudian *fiqh* hanya dibatasi pada hukum saja sebagaimana uraian sub bab A di atas.

Sementara itu, Maḥmūd Syaltūt¹⁹ mengklasifikasikan ajaran Islam menjadi 2 (dua) bagian besar;

¹⁷Al- Khaṭīb, *al-Fiqh al-Muqāran*, hal. 8.

¹⁸Lihat misalnya Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, hal. 32-33.

¹⁹Maḥmūd Syaltūt adalah seorang pembaru hukum Islam Mesir yang pemikiran fikihnya *responsif* terhadap tuntutan jamannya. Di antara pemikirannya yang menunjukkan hal ini adalah tentang pembolehan inseminasi buatan jika berasal dari sperma suami, penghalalan bunga tabungan pos, pembolehan aborsi setelah didahului dengan pemeriksaan medis, dan lain-lainnya. Menurut penulis, meskipun Syaltūt telah melakukan pembaruan, namun dia masih membuat dikhotomi *naṣ qat'iy- naṣ ḥanniy*, di mana *naṣ qat'iy* tidak boleh disentuh *ijtihad*. *Metodologi istinbat* inilah yang menjadikan corak pembaruan hukum yang dilakukannya masih *parsial-ad.hoc*. Oleh karena itulah, pembuatan dikhotomi *naṣ qat'iy- naṣ ḥanniy* dengan konsekuensi *naṣ qat'iy* tidak boleh disentuh *ijtihad* tersebut harus dihilangkan. Tujuannya adalah agar syari'at Islam dapat mengikuti pergantian ruang dan perjalanan waktu. Lihat lebih lanjut, Moh. Fauzi, *Karakteristik Pemikiran Fikih Maḥmūd Syaltūt (Telaah atas Metodologi Istinbat Hukum)*, Penelitian Individual IAIN Walisongo tahun 2000 (tidak terbit).

`aqidah dan syari`ah sesuai dengan judul bukunya *al-Islām `Aqīdah wa Syarī`ah*.²⁰ Namun pada dasarnya cakupan ajaran Islam itu tidak hanya terbatas pada dua atau tiga bidang tersebut, melainkan meliputi seluruh ajaran Islam sehingga syari`at Islam itu sinonim dengan term *al-Dīn* (agama) atau identik dengan Islam itu sendiri. Hanya saja, dalam bahasa *fuqahā'*, Syari`at digunakan untuk hukum-hukum praktis saja.²¹

2. *Term Islamic Jurisprudence dan Term-Term Lainnya*

Menurut Khan Nyazee, mengkaji pemikiran Fikih dalam perspektif bahasa Inggris mendatangkan problem tersendiri.²² Problem ini terkait penggunaan term yang tepat untuk menerjemahkan Fikih yang ada dalam disiplin keIslaman dicarikan padanan katanya dari term Barat. Penggunaan term “Islamic Jurisprudence” misalnya tidak bisa memberikan makna yang jelas, karena kata “Jurisprudence” sendiri tidak jelas penggunaannya dalam terminologi hukum Barat. Problem ini terkait kepastian makna dan cakupan wilayah kajian “Jurisprudence” yang sangat luas. Khan Nyazee mengemukakan alasan sederhana bahwa term “Jurisprudence” di dunia Barat tidaklah dikembangkan secara sistematis dalam satu macam sistem hukum saja. Namun term tersebut dipengaruhi dari berbagai sistem hukum di dunia Barat. Sementara ketika kita menggunakan term hukum Barat dan term sistem hukum Barat terdapat banyak perbedaan pendekatan dengan perbedaan wilayah yurisdiksi hukum

²⁰Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām `Aqīdah wa Syarī`ah*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1966).

²¹Muḥammad al-Ghazāliy, *Hādihā Dīnunā* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1997), Cet. I, hal. 205. Lihat juga, Yūsuf Hāmid al-`Ālim, *al-Maqāṣid al-`Āmmah li al-Syarī`ah al-Islāmiyyah* (Riyād: al-Dār al-`Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmiy, 1994), Cet. II, hal. 20.

²²Lihat lebih lanjut, Imran Ahmad Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Selangor: The Other Press, 2003), hal. 1-2.

sehingga kata “Jurisprudence” tidak mempunyai makna yang sama. Di dunia hukum Barat, term “Jurisprudence” pertama kali digunakan oleh ahli hukum model *Roman Law Sistem*, namun mereka sama sekali tidak pernah mengembangkan menjadi sebuah subyek yang independen yang mereka sebut dengan *Jurisprudentia*. Dalam perkembangan beberapa dekade berikutnya, studi tentang “Jurisprudence” dikembangkan dan diubah secara radikal. Hasil dari aktivitas dan langkah ini mempengaruhi tema kajian subyek dari Jurisprudence dengan berbagai macam subyek, seperti: *Legal Theory* (teori hukum), *Theories of Law* (teori-teori hukum), *Legal Philosophy* (filsafat hukum), dan *General Theory of Law* (teori umum/kaidah hukum).

Menurut Khan Nyazee, bentuk modern kajian tentang “Jurisprudence” -dengan membandingkan dua sistem hukum- lebih mirip kajian yang dikembangkan ahli hukum Islam dalam ilmu Ushul Fikih. Tentu penyamaan ini hanya dalam hal format umumnya, karena tentu banyak perbedaan mendasar di antara dua sistem hukum yang berbeda.²³ Atas alasan inilah Khan Nyazee member judul bukunya yang berisi tentang teori Ushul Fikih dengan nama *Islamic Jurisprudence (Uṣūl al-Fiqh)*. Namun dalam buku yang lain, Khan Nyazee memberinya judul *Theories of Islamic Law The Methodology of Ijtihad*.²⁴

Penyamaan term “Jurisprudence” dengan “Ushul Fikih” oleh Khan Nyazee tersebut tidak sejalan dengan para ahli hukum Islam lain, baik sarjana Muslim maupun sarjana Barat yang menulis karyanya dalam Bahasa Inggris. Misalnya

²³Untuk mengetahui persamaan dan perbedaan antara term *jurisprudence* dalam sistem hukum Barat dan *usul al-fiqh* dalam sistem hukum Islam, lihat lebih lanjut Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence*, hal. 3-8.

²⁴Imran Ahmad Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law The Methodology of Ijtihad* (Selangor: The Other Press, 2002).

Kemal A. Faruki memberi judul bukunya *Islamic Jurisprudence*.²⁵ Namun isi bukunya justru hanya sedikit menyinggung tentang teori Ushul Fikih yakni terkait *ijtihad*. Selebihnya mengupas tentang sejarah Fikih, konsep *isma* (dosa) relevansinya dalam al-Qur'an, Sunnah, *Ijmā'*, *Qiyās*, dan *Ijtihad*, dan bahkan sampai membicarakan tentang konsep dalam dunia tasawuf seperti konsep *istirhām* (belas kasih) dan *ik hlāṣ* (kerelaan hati). Demikian juga Ahmad Hasan yang memberi judul bukunya *The Early Development of Islamic Jurisprudence*.²⁶ Buku ini lebih banyak mengupas sejarah Fikih dengan munculnya madhhab-madhhab Fikih. Kalau pun buku ini menyinggung tentang teori Ushul Fikih, titik tekannya lebih pada aspek sejarah perkembangan konsep- konsepnya bukan pada substansi teorinya. Sedangkan Wael B. Hallaq menggunakan padanan kata untuk Ushul Fikih dalam Bahasa Inggris dengan istilah *Islamic Legal Theory*. Judul bukunya adalah *A History of Islamic Legal Theory an Introduction to Sunni Uṣūl al-Fiqh*.²⁷ Sementara Fazlur Rahman menggunakan term *Islamic Methodology* sebagaimana judul bukunya *Islamic Methodology in History*.²⁸

Demikian juga term *Islamic Law* dalam Bahasa Inggris digunakan secara bergantian kadang-kadang dimaksudkan untuk *Uṣūl Fiqh*, namun kadang-kadang untuk *Fiqh*. Artinya, term *Islamic Law* digunakan sama maknanya dengan term *Islamic Jurisprudence*. Senada dengan term *Islamic Law* kadang-kadang digunakan juga term *Shari'a Law*.

²⁵Lihat Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers & Distributor, 1994).

²⁶Lihat Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1988).

²⁷Lihat, Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory an Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University press, 1997).

²⁸Lihat, Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994).

Di kalangan pemikir Muslim, menggunakan term tersebut secara berbeda-beda. misalnya Khaled Abou El Fadl memilih menggunakan term *Islamic Law* sebagaimana judul bukunya *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority, and Women*.²⁹ Dalam sebuah karya bunga rampai dari sebuah Simposium yang diedit oleh Norani Othman digunakan term *Shari'a Law*.³⁰ Sementara dalam buku bunga rampai yang lain digunakan term *Islamic Law*.³¹ Demikian juga di kalangan sarjana Barat. Misalnya N.J. Coulson memberi judul bukunya dengan *A History of Islamic Law*.³² Namun dalam tulisan yang lain Coulson menggunakan term *Islamic Jurisprudence* sebagaimana judul bukunya *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*.³³ Sedangkan Joseph Schacht memberi judul bukunya dengan *An Introduction to Islamic Law*.³⁴

Adapun ketika dilacak dalam literatur berbahasa Arab, term-term yang identik atau dimaksudkan semakna dengan term Fikih adalah term Fikih itu sendiri seperti karya al-Jaziri yang berjudul "*Kitāb al-Fiqh 'alā al-Madhāhib al-Arba'ah*" dan judul buku Hasan Ahmad al-Khatib "*al-Fiqh al-Muqāran*". Term lainnya adalah *al-Fiqh al-Islāmi* seperti judul buku Sulayman al-Asyqar "*Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*", dan

²⁹Lihat, Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority, and Women*, (England: Oneworld Publications, 2001).

³⁰Lihat, Norani Othman (ed.), *Shari'a Law and the Modern State* (kuala Lumpur: SIS Forum Berhad, 1994).

³¹Lihat, Tore Lindholm and Kari Vogt, *Islamic Law Reform and Human Rights Challenges and Rejoinders* (Oslo: Human Rights Publications, 1993).

³²Lihat, N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).

³³Lihat, N.J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago Press, 1969).

³⁴Lihat, Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (London: Oxford University Press, 1964).

judul buku Wahbah al-Zuhayli ”*al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuhu*”. Term lain yang disepadankan dengan makna term Fikih adalah *al-Tasyrī` al-Islāmi* seperti judul buku Salam Madkur ”*al-Ijtihād fī al-Tasyrī` al-Islāmi*”, dan judul buku Khuḍari Beik *Tārīkh al-Tasyrī` al-Islāmi*. Sedangkan term *al-Ḥukm al-Islāmi* sebagai terjemahan dari term Hukum Islam justru tidak ditemukan dalam literatur berbahasa Arab.

B.3. Perbandingan dan Hubungan antara Syari’ah dan Fiqh

Menurut Abou El Fadl, hakikat Syari’at Islam merupakan hukum-hukum Tuhan yang masih abstrak, sedangkan pemahaman dan implementasi secara konkrit dari hukum-hukum Tuhan itulah yang disebut fikih. Karena fikih merupakan hasil pemahaman maka hasilnya tidak sempurna, sementara kesempurnaan hanya milik Tuhan.³⁵ Atas dasar pemikiran semacam ini, penulis sependapat dengan mayoritas pemikir hukum Islam yang membedakan Syari’at dengan fikih. *Pertama*, cakupan Syari’at lebih luas daripada Fikih, sehingga Fikih merupakan salah satu bagian dari Syari’at. *Kedua*, Syari’at bersumber dari Allah, sedangkan Fikih bersumber dari pemikiran *Fuqahā’*. *Ketiga*, Syari’at mempunyai nilai kebenaran mutlak, sedangkan Fikih kebenarannya hanya relatif. *Keempat*, Syari’at bersifat universal-eternal, sedangkan Fikih hanya bersifat lokal- temporal.

Berpijak pada pemikiran fikih sebagai bentuk pemahaman dan upaya implementasi hukum Tuhan, penulis memilah bentuk Fikih menjadi 2 (dua) kategori. *Pertama*, pemikiran dan implementasi hukum yang bersifat individual sehingga tidak melibatkan institusi negara yang bentuknya berupa *Fikih* (Kitab Fikih), *Fatwā*, dan *Qaḍā’* (dalam

³⁵Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name*, hal. 32.

pengertian putusan *ḥakam/juru damai* melalui lembaga *arbitrase*). Hukum dalam kategori ini sama sekali tidak mempunyai daya ikat dan daya paksa bagi masyarakat. *Kedua*, pemikiran hukum yang penegakannya melalui kekuasaan negara (*siyāsah syar`iyyah*) yang bentuknya berupa *Qānūn*, *Siyāsah*, dan *Qaḍā'* (dalam pengertian putusan hakim melalui lembaga peradilan resmi). Hukum dalam kategori ini mengikat dan mempunyai daya paksa bagi masyarakat atau pihak-pihak yang berperkara.

Fikih merupakan aturan-aturan hukum yang dihasilkan *fuqahā'* (*juris*) -sebagai *mujtahid*- melalui *istinbat* secara mandiri. Fikih ini bercirikan tumbuh beragam sesuai dengan situasi dan kondisi masing-masing masyarakat di mana fikih dirumuskan. Karena hal inilah dalam sejarah dikenal berbagai macam madhhab fikih, ada yang dapat mempertahankan eksistensinya seperti madhhab empat (*al-madhāhib al-arba'ah*), ada pula yang punah dalam perjalanan sejarahnya seperti madhhab *al-awzā'i*, *al-tsawri*, dan lain-lainnya. Aturan hukum dalam fikih ini sama sekali tidak mengikat siapa pun, karena merupakan pendapat pribadi.

B.4. Bidang-Bidang Fikih

Syari'at Islam yang khusus berhubungan dengan hukum praktis, apabila dikembalikan kepada klasifikasi yang ada dalam kitab-kitab fikih, *fuqaha'* berbeda-beda dalam membagi bidang-bidang materinya. Perbedaan ini disebabkan perbedaan *faqīh* dalam memandang suatu materi Fikih masuk dalam bidang ini, sementara *faqīh* yang lain memasukkannya dalam bidang yang lain, atau suatu bidang yang dipandang seorang *faqīh* menjadi bidang yang berdiri sendiri, sementara *faqīh*

yang lain memandangnya hanya menjadi bagian dari suatu bidang tertentu.³⁶

Di kalangan Madhhab Mālikiyyah sebagaimana Ibnu Juzay al-Kalabiy (w. 741 H), membagi bidang fikih menjadi 2 (dua) bagian besar; yaitu, bidang *`ibādāt* dan bidang *mu`āmalāt* yang masing-masing bidang terdiri dari 10 (sepuluh) bidang.³⁷ Pemilahan bidang Fikih menjadi 2 (dua) kategori besar tersebut, didasarkan atas kategori subyek aturan-aturan hukum. Bidang *`ibādāt* merupakan kewajiban keagamaan yang merupakan tugas pengabdian orang yang beriman kepada Tuhannya. Hal-hal yang termasuk kategori ini adalah, Salat, Haji, Puasa Ramadan, dan Zakat. Sedangkan bidang *mu`āmalāt* itu lebih mengatur perilaku hubungan antara pribadi (*interpersonal*) daripada hubungan seorang mukmin dengan Sang Penciptanya.³⁸

Sedangkan Madhhab Hanafiyyah sebagaimana Ibnu `Ābidīn (w. 1252 H) -salah seorang ulama' Hanafiyyah- membagi bidang Fikih menjadi 3 (tiga) bidang besar; *`ibādāt*, *mu`āmalāt*, dan *`uqūbāt*. Masing-masing bidang ini terdiri dari 5 (lima) macam materi. Bidang *`ibādāt* terdiri dari materi tentang Sholat, Zakat, Puasa, Haji, dan Jihad. Bidang *mu`āmalāt* terdiri dari *al-mu`āwaḍāt al-māliyah* (tukar-menukar harta benda), *munāk ahāt* (terkait perkawinan), *muk hāsamāt* (perselisihan dalam harta benda), *al-amānāt* (penunai amanat), dan *al-tirk ah* (kewarisan/harta pusaka). Adapun bidang *al-`uqūbāt* (pidana) terdiri dari *qiṣāṣ*

³⁶Untuk mengetahui perbedaan *fuqaha'* di dalam menyusun bidang-bidang fikih dalam bab-bab kitab fikihnya, lihat Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), hal. 22-27.

³⁷Uraian selengkapnya, lihat Ibnu Juzayy al-Kalabiy, *al-Qawanin al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

³⁸Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2000), hal. 13-14.

(hukuman balasan setimpal), hukuman pencurian (*ḥad al-sariqah*), hukuman pezina (*ḥad al-zinā*), hukuman bagi penuduh zina (*ḥad al-qadhaf*), hukuman perampokan dan begal (*ḥad al-ḥirābah wa qat`u al-ṭarīq*), dan hukuman bagi orang konversi agama (*ḥad al-riddah*).³⁹

Klasifikasi bidang Fikih yang dibuat Ibnu `Abidin tersebut berubah ketika ditransformasikan ke dalam *Majallah al-Aḥkām al`Adliyyah* yang mengambil dari madhhab Hanafi. Dalam *muqaddimah Majallah* disebutkan, bahwa masalah- masalah fikih itu ada kalanya berhubungan dengan urusan akhirat, yakni *`ibādāt*; dan ada kalanya berhubungan dengan urusan dunia yang terbagi menjadi 3 (tiga) bidang; *munākahāt*, *mu`āmalāt*, dan *`uqūbāt*.⁴⁰ Letak perbedaannya adalah, di dalam *Majallah*, bidang *munākahāt* dijadikan bidang sendiri, sementara dalam klasifikasi Ibnu `Abidin dimasukkan ke dalam bidang *mu`āmalāt*.

Sementara di kalangan Syafi`iyyah, pengklasifikasian bidang fikih dibagi menjadi 4 (empat) bidang sehingga dikenal dengan istilah *rubu`* (seperempat); yakni *rubu` `ibādāt*, *rubu` mu`āmalāt*, *rubu` munākahāt*, dan *rubu` jināyāt*.⁴¹

Dari pembedangan materi Fikih yang berbeda-beda antara berbagai madhhab di atas, ulama` periode belakangan memerinci bidang-bidang tersebut menjadi lebih banyak lagi.

³⁹Lihat lebih lanjut Muḥammad Amin (Ibnu `Abidin), *Radd al-Muḥtār*, Juz I (T.tp.: Dār al-Fikr, 1979), hal. 79.

⁴⁰Lihat `Ali Ḥaydar, *Durar al-Hukkām Syarḥ Majallah al-Aḥkām al`Adliyyah*, Jilid I (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.), hal. 15.

⁴¹Lihat misalnya, Abī Zakariyyā Muḥyiddīn b. Syaraf al-Nawāwiyy. *al-Majmū` Syarḥ al-Muhadhdhab* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.).

Hasan Ahmad al-Khatib misalnya, memerinci bidang-bidang Fikih menjadi 8 (delapan) bidang sebagai berikut:⁴²

1. Bidang *`ibādāt*, yaitu hukum yang disyari'atkan untuk mengatur hubungan antara manusia dengan Allah Sang Penciptanya. Melalui ibadah ini kebenaran keimanan manusia bisa diuji. Ibadah juga dapat dijadikan sarana untuk membersihkan diri dan mensucikan hati serta bisa memperbaiki kehidupan individu dan masyarakat. Hal yang termasuk dalam kategori bidang *`ibādāt* ini adalah Sholat, Zakat, Puasa, Haji, Jihad, dan *Nadzar*.
2. Bidang *al-aḥwāl al-syakhṣiyyah* (hukum keluarga/Hukum Perdata dalam arti sempit), yaitu bidang yang mengatur tentang hukum-hukum yang berhubungan dengan keluarga, mulai sejak awal pembentukan keluarga melalui ikatan perkawinan sampai terjadinya pembubaran perkawinan melalui perceraian. Bidang ini juga mencakup aturan yang mengatur manusia mulai lahir sampai matinya dengan adanya pembagian harta peninggalannya di antara ahli warisnya. Materi Fikih yang termasuk bidang *al-aḥwāl al-syakhṣiyyah* ini adalah akad nikah, perceraian, pemberian nafkah, *al-ḥijr* (pelarangan melakukan perbuatan hukum terkait harta misalnya bagi anak di bawah umur), perwalian, wasiat, dan kewarisan. Menurut *Fuqaha'* bidang ini dimasukkan bidang *mu`amalat*.
3. Bidang *al-mu`āmalāt al-madaniyyah* (Hukum Perdata dalam arti luas), yaitu bidang hukum yang ditujukan untuk mengatur hubungan individu terkait transaksi harta benda dan hal-hal yang terkait akad-akad dalam transaksi harta benda. Materi Fikih yang termasuk bidang ini adalah hukum jual-beli, *al-ijārah* (sewa-menyewa), *al-mudāyanah* (hutang-piutang), *al-rahn* (gadai), *al-syuf'ah*

⁴²Al- Khaṭīb, *al-Fiqh al-Muqāran*, hal. 13-14.

(menutupi kekurangan harga), *al-ḥiwālah* (oper alih jual-beli), *al-kafālah* (jaminan tanggungan semacam melalui asuransi), *al-muḍārabah* (perkongsian seperti dalam praktek perbankan Syari'ah), pemenuhan akad, dan pemenuhan amanat.

4. Bidang *māliyyah Iqtisādiyyah* (perekonomian), yaitu bidang hukum yang dimaksudkan untuk mengatur hubungan harta benda antara negara dengan warga masyarakat dan hubungan antara orang kaya dan miskin. Bidang ini berhubungan dengan pengaturan *baitul māl* umat Islam, dari mana sumber pemasukan dan jenis-jenis harta yang dikelola serta pendistribusiannya oleh lembaga tersebut.
5. Bidang *uqūbāt* (Hukum Pidana), yaitu bidang yang mengatur hukum-hukum dengan tujuan menjaga dan menghormati jiwa manusia, melindungi agama, harga diri, akal, dan hartanya. Misalnya hukum *qiṣāṣ*, *ḥudūd*, dan *ta'zir*.⁴³
6. Bidang *al-Murāfa'āt* (Hukum Acara Peradilan), yaitu bidang hukum yang mengatur tata cara gugat-menggugat dan penuntutan, cara penuntutan, proses peradilan. Bidang ini dimaksudkan untuk mengatur penuntutan sehingga dapat mewujudkan keadilan di antara para pencari keadilan.
7. Bidang hukum yang dalam konteks sekarang ini mirip dengan *al-aḥkām al-dustūriyyah* (Hukum Tata Negara dan Perundang-undangan), yaitu bidang hukum mengatur

⁴³Untuk mengetahui pengertian dan seluk beluk tentang Hukum Pidana Islam (*Fiqh Jināyāt*), baca misalnya `Abdul Qādir `Awdah, *al-Tasyrī' al-Jinā'i al-Islāmi Muqāranan bi al-Qānūni al-Wad'iyy*, Juz I, II (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1992; Muhammad Salim al-Awwa', *Fi Uṣūl al-Nizām al-Jinā'iy al-Islāmi Dirāsah Muqāranah* (Beirūt: Dār al-Ma`ārif, 1973).

hubungan antara pemimpin dengan yang dipimpin. Seperti pemilihan pemimpin dan syarat-syaratnya, mengatur hak dan kewajiban pemimpin dan rakyat, hukum musyawarah, serta prinsip keadilan dan persamaan hukum.

8. Bidang hukum yang dalam konteks sekarang ini mirip dengan *al-duwaliyyah* (Hukum Internasional), yaitu bidang hukum yang mengatur hubungan antara negara Islam dengan negara lain dalam keadaan damai maupun perang, mengatur hubungan antar ummat beragama di negara Islam. Misalnya hukum tentang perang, tawanan perang, rampasan perang, perdamaian, pajak, ketentuan bagi *ahl al-dhimmah* (orang kafir yang tinggal di negara Islam dan sanggup membayar pajak yang dilindungi oleh negara Islam), *ahl al-ḥarb* (orang kafir yang tinggal di negara Islam dan menolak membayar pajak sehingga tidak dilindungi oleh negara Islam), dan lain-lainnya.

Berdasarkan uraian tentang diskursus term Fikih dan bidang-bidang materinya di atas, Syari'at Islam dalam arti sempit (Fikih), produknya dapat berupa Kitab Fikih, Fatwa ulama', keputusan Pengadilan Agama, peraturan perundangan di negeri muslim, *Qānūn*, (*legal decision*) dan *Siyāsah* (*ruler's statutes*). Dilihat dari substansinya, produk hukum ini ada yang bercorak tekstual-konservatif dan ada juga yang kontekstual-liberal. Perbedaan corak ini dikarenakan Hukum Islam sebagai produk hasil pemikiran (*ijtihad*) manusia. Sedangkan wilayahnya bisa meliputi bidang-bidang hukum di atas dengan perbedaan spesifikasi masing-masing dari produk Hukum Islam. Dalam materi bidang , *Mu'āmalāt*, *al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, dan *Jināyāt* relatif terjadi dinamika sesuai pergantian ruang dan perjalanan waktu. Bidang-bidang ini bisa berkembang secara dinamis sejalan dengan perjalanan masa. Sedangkan dalam bidang *Ibādāt* bersifat tetap karena bidang

ini bersifat *taken for granted* sehingga relatif tidak terjadi kontroversi.

C. Sejarah Pasang-Surut Fikih

Para pengkaji sejarah Fikih melihat bahwa hukum-hukum Fikih itu lahir dan tumbuh bersamaan dengan kelahiran Syariat Islam. Pada masa awal Islam, hukum-hukum yang bersifat praktis digali dari ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi. Hal ini dilakukan para Sahabat sejak Rasulullah masih hidup sampai beliau dalam bentuk fatwa, *ijtihād*, dan pendapat yang sangat banyak.⁴⁴

Pada perkembangan berikutnya, ketika masa Tabi'in, Tabi'it Tabi'in, dan Imam *Mujtahid*, wilayah negara Islam semakin meluas dan banyak orang non-Arab yang masuk Islam, sehingga umat Islam menghadapi persoalan dan kejadian baru yang menantang para *Mujtahid* untuk menyelesaikannya dengan mengerahkan daya upaya dan *ijtihād*-nya. Hal inilah yang menyebabkan wilayah pembuatan hukum Fikih semakin luas sehingga hasilnya mereka kodifikasi setelah mereka mengkajinya secara ilmiah berdasarkan dalil, *'illat* (*ratio-legis*/alasan hukum), dan landasan pola penalarannya. Demikiannlah keadaan perkembangan Fikih sebagaimana keadaan perkembangan ilmu-ilmu lainnya; mulai lahir, berkembang, dan kemudian matang. Setelah itu dilanda kebekuan dan kemunduran dengan adanya jargon "penutupan pintu *ijtihād*". Di sinilah perlunya kajian tentang sejarah perkembangan pasang-surut Fikih mulai lahirnya sampai kondisinya saat ini.⁴⁵

⁴⁴Umar Sulaymān al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy* (Kuwait: Maktabah al-Falāh, 1982), hal. 39.

⁴⁵Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 39-40.

Di kalangan pengkaji Fikih, ada perbedaan tentang pembagian periode sejarah perkembangan Fikih yang biasanya *inhern* terkait dengan perkembangan *ijtihad*. Muhammad Salam Madkur membaginya menjadi 4 (empat) periode, yaitu: periode Rasul, periode Sahabat, periode Tabi'in, dan periode Imam Madhhab.⁴⁶ Sedangkan Subhi Mahmasani membaginya menjadi 6 (enam) periode, yaitu: periode pemilik Risalah (masa Rasulullah), periode Khulafaur Rasyidin, periode Khilafah Bani Umayyah, periode keemasan (masa Khilafah Bani Abbas), periode keruntuhan dan kemunduran, dan periode kebangkitan modern.⁴⁷ Demikian juga Sulayman al-Asyqar membaginya menjadi 6 (enam) periode, namun dengan klasifikasi yang sedikit berbeda. Keenam periode tersebut adalah periode Rasulullah, periode Sahabat, periode Tabi'in, periode kodifikasi dan Imam *Mujtahid*, periode kebekuan dan kemunduran, dan periode modern saat ini.⁴⁸

Buku ini menggunakan klasifikasi sejarah perkembangan Fikih menjadi 6 (enam) periode dengan menguraikan karakteristik masing-masing periode sehingga terlihat konteks sosialnya.

C.1. Kondisi Fikih pada Masa Rasulullah

Sebelum menguraikan fase pembentukan Fikih masa Rasulullah, perlu diketahui tentang kondisi pembentukan hukum pada masa Arab Jahiliyyah. Model *tasyri'* (pembuatan) hukum yang berlaku pada masa Jahiliyyah adalah berdasarkan *urf* (tradisi) dan adat tanpa adanya konstitusi hukum tertulis.

⁴⁶Lihat, Muḥammad Salām Madkūr, *al-Ijtihād fī al-Tasyrī' al-Islāmi* (Tsarwat: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984), hal. 50-79.

⁴⁷Ṣubḥi Maḥmaṣānī, *al-Awḍā' al-Tasyrī'iyah fī al-Duwal al-'Arabiyyah Māḍīhā wa Ḥāḍiruhā* (Beirūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīnī, 1981), Cet. IV, hal. 90-114.

⁴⁸Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 39-40.

Dengan datangnya Islam, model tersebut sedikit demi sedikit berubah. Islam bukanlah sebagai sebuah agama saja, melainkan hadir dengan membawa seperangkat peraturan kemasyarakatan yang manusiawi, baik yang terkait dengan etika, transaksi antar manusia, dan aturan terkait rumah tangga dengan menitikberatkan pada asas kebenaran, keadilan, dan kemaslahatan. Nilai-nilai inilah yang diterapkan Rasulullah dalam penyelesaian atas berbagai persoalan hukum saat itu.⁴⁹

Periode Rasulullah ini dimulai sejak Muhammad diangkat menjadi Nabi dan Rasul (tahun 13 sebelum Hijrah) sampai wafatnya Rasulullah pada bulan Rabi`ul Awal Tahun 11 H. Solusi Al-Qur'an atas persoalan kemasyarakatan tidaklah diberikan secara sekaligus, melainkan secara bertahap (*tadrīj*) sesuai dengan kebutuhan riil yang dihadapi masyarakat saat itu. Latar belakang inilah yang dikenal dengan nama *asbābun nuzūl* (sebab-sebab diturunkannya suatu ayat al- Quran). Alasan pentahapan hukum ini adalah agar masyarakat Arab siap untuk meninggalkan adat dan tradisi masa lalunya serta siap menerima adanya hukum baru yang ditawarkan al- Qur'an. Contoh yang populer tentang pentahapan hukum ini adalah peng-*haram-an khamr* (arak) dan *maysir* (perjudian). Tahap pertama dilakukan dengan pemberian nasehat tanpa ada larangan (Q.S. 2:219). Tahap kedua dengan melarang mabuk hanya pada saat Salat saja (Q.S. 4:43). Tahap ketiga penegasan ke-*haram-an* secara terang-terangan dengan menyebut mabuk dan judi sebagai perbuatan setan (Q.S. 5:90-91).⁵⁰

Sumber pembuatan hukum pada masa Nabi adalah wahyu al-Qur'an, Sunnah Nabi baik berupa perkataan, perbuatan, maupun ketetapan yang bisa merupakan suatu *ilham* (intuitif dari Allah) dan bisa merupakan usaha *ijtihād*

⁴⁹Maḥmaṣānī, *al-Awḍā' al-Tasyrī'iyah*, hal. 89-90.

⁵⁰Maḥmaṣānī, *al-Awḍā' al-Tasyrī'iyah*, hal. 92

Nabi.⁵¹ Posisi Nabi saat itu adalah sebagai pemimpin umat, pemberi keputusan hukum, dan *mufti* (pemberi fatwa). Khusus terkait sikap Islam terhadap tradisi dan adat Jahiliyyah ada 3 (tiga) bentuk. *Pertama*, ada sebagian yang dihapus secara terang-terangan. Misalnya adat pernikahan *syighār* yang dibatalkan oleh Islam.⁵² *Kedua*, ada sebagian yang diakui oleh Islam di dalam *naṣ-naṣ* al-Qur'an. Misalnya tentang perempuan-perempuan yang *haram* dinikahi yang disebutkan di dalam Q.S An-Nisa' ayat 23. *Ketiga*, adat yang didiamkan oleh Nabi. Bagian ini termasuk kategori *Sunnah Taqrūriyyah*. Alasannya adalah, datangnya Risalah Islamiyyah tentu untuk menolak tradisi yang bertentangan dengan ajarannya. Ketika didiamkan berarti menunjukkan adanya persetujuan Nabi terhadap tradisi tersebut sesuai dengan kaidah "*al-sukūt fī ma'raḍ al-ḥājah bayān*" (diam dalam hal-hal yang dibutuhkan berarti memberikan penjelasan).⁵³

Pada periode Rasulullah ini telah diletakkan kaidah-kaidah pokoknya dan dasar-dasar umumnya yang telah berhasil mengubah sebagian besar adat Jahiliyyah dan menyisakan sebagiannya menjadi ajang luas *ijtihād* bagi ahli Fikih generasi berikutnya. Di antara dasar-dasar umum yang telah diletakkan Rasulullah adalah membangun umat dan masyarakat atas ikatan agama yang sebelumnya didasarkan

⁵¹*Ijtiḥād* pada masa Rasul tersebut tidaklah menjadi sumber *tasyri'* (penetapan hukum) yang mandiri, melainkan menjadi bagian dari sinaran wahyu. Lihat, Muḥsin Abdul Ḥāmid, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmi* (T.Kt.: Dār al-Sahwah, t.th.), hal 46.

⁵²Pernikahan *Syighār* adalah seorang laki-laki yang menikahkan anak perempuannya atau saudara perempuannya dengan laki-laki lain, dengan imbalan dia bisa menikahi anak perempuan atau saudara perempuan laki-laki tersebut tanpa adanya pemberian mahar. Nikah *Syighār* ini telah dibatalkan Islam melalui sebuah Hadis: "*lā syighāra fī al-Islām*" (Nikah *Syighār* itu sudah tidak dibolehkan Islam).

⁵³Maḥmaṣānī, *al-Awḍā' al-Tasyrī'iyyah*, hal. 93-94.

atas fanatisme kelompok; mengganti kekacauan dan penindasan serta pembunuhan dengan penegakan keadilan, keamanan, dan keteraturan. Pondasi lain yang berhasil diletakkan adalah pengaturan kehidupan keluarga dan perlindungan terhadap perempuan serta asas persamaan hukum dan penghormatan terhadap kepemilikan pribadi.⁵⁴

Periode masa Rasulullah dibagi menjadi 2 (dua) fase; fase Makkiah dan fase Madaniyah. Pada fase Makkiah pembebanan dalam bentuk hukum sangatlah sedikit dan terbatas. Karena pada masa ini keadaan kaum Muslimin masih lemah sehingga belum diijinkan untuk *jihad* melawan orang kafir. Pada fase ini, ayat al-Qur'an lebih banyak difokuskan untuk menjelaskan tentang pokok-pokok keimanan dan ajakan untuk keimanan serta penjelasan tentang perintah untuk menghiasi diri dengan akhlak yang baik seperti berbuat adil, kebajikan, memenuhi janji, memberikan maaf dan bersyukur. Pada saat yang bersamaan juga diperintah menjauhkan diri dari akhlak yang tercela seperti zina, membunuh, mengubur bayi perempuan secara hidup-hidup, curang dalam takaran dan timbangan, dan larangan dari perbuatan *kufur* atau yang mengarah padanya. Pada fase Makkiah ini memang sudah ada beberapa ajaran terkait hukum seperti Salat dan Zakat, namun sifatnya masih global. Penjelasan secara rinci baru dilakukan pada fase Madaniyah. Perintah Zakat misalnya, meskipun sudah ada pada fase Makkiah, namun sifatnya baru sebatas anjuran Infaq dan Sadaqah secara sukarela tanpa ada ketentuan dan aturan khusus yang mengaturnya. Hukum-hukum syara' yang diatur secara rinci pada fase Makkiah ini berhubungan dengan pokok-pokok *'aqidah* seperti *haram*-nya hewan yang disembelih untuk selain Allah atau terkait aturan untuk mengikis habis sifat-sifat tercela yang membahayakan kehidupan manusia. Di antara contoh ayat hukum yang

⁵⁴Maḥmaṣānī, *al-Awḍā' al-Tasyrī'iyah*, hal. 94.

diturunkan pada fase Makiyyah adalah Surat al-An'am yang menjelaskan tentang ke-*haram*-an memakan sembelihan dengan nama selain Allah atau tidak dengan menyebut nama Allah, serta penjelasan tentang hewan-hewan yang tidak boleh dimakan. Penjelasan hukum-hukum praktis ini berhubungan dengan keyakinan. Masyarakat saat itu menjadikan hewan-hewan yang diciptakan Allah tersebut untuk mendekatkan dirinya kepada berhala dan Tuhan-Tuhannya. Mereka menyembelih hewan tersebut atas nama Tuhan-Tuhan batal mereka. Pada sisi lain hal ini merupakan pembuatan hukum yang tidak diijinkan Allah. Mereka menetapkan hukum *halal-haram* sesuai keinginan hawa nafsunya. Mereka hidup dalam kekacauan. Pada kondisi semacam inilah Islam datang membawa seperangkat aturan hukum yang mengatur kehidupan mereka sehingga menjadi teratur.⁵⁵

Jika pada fase Makiyyah diletakkan penjelasan terkait pokok-pokok *'aqidah*, pada fase Madaniyyah pun bidang *'aqidah* ini masih diberi perhatian. Namun diturunkan juga ayat-ayat yang mengatur hukum-hukum praktis secara rinci. Ayat-ayat hukum pada fase Madaniyyah ini mencakup seluruh perbuatan manusia; mulai hal yang terkait *'ibadah* seperti Salat, Zakat, Puasa, dan Haji, hal terkait hukum Perdata seperti jual-beli dan sewa-menyewa, hal terkait hukum Pidana seperti hukuman terkait pembunuhan, pencurian, zina, dan perampokan, hal terkait hukum Keluarga seperti aturan tentang nikah, cerai, dan warisan, hal terkait hukum hubungan antar negara seperti peperangan dan hubungan umat Islam dengan non-Muslim serta perjanjian antar mereka termasuk terkait harta rampasan perang. Penjelasan ayat al-Qur'an dalam hal-hal tersebut tidaklah dijelaskan secara rinci melainkan hanya bersifat global saja. Rasulullah-lah yang kemudian menjelaskannya secara rinci, memberikan *takhshish* (pengkhususan) dan *taqyid* (pembatasan) atas keumuman al-

⁵⁵Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 41-44.

Qur'an, dan juga menentukan hukum baru ketika al-Qur'an tidak menyinggungnya sama sekali.⁵⁶

Alasan diturunkannya ayat yang menjelaskan hukum-hukum yang praktis pada fase Madaniyyah adalah karena perubahan eksistensi umat Islam. Setelah umat Islam hijrah ke Madinah mereka berubah menjadi komunitas masyarakat yang membentuk sebih negara kota (*city state*) sehingga membutuhkan seperangkat aturan hukum yang dijadikan pijakan hidup bermasyarakat, membangun karakter individu, melindungi kehidupan keluarga, dan mengatur hubungan antar individu dan antar negara.⁵⁷

Pada periode Rasulullah ini, sumber penetapan hukum (Fikih) adalah al-Qur'an dan al-Sunnah. Khusus yang terkait al-Sunnah, apakah ada hukum-hukum yang ditetapkan Rasulullah berdasarkan hasil *ijtihad*-nya tanpa berdasarkan Wahyu Allah? Umat Islam sepakat bahwa Nabi Muhammad dan Nabi-Nabi yang lain boleh melakukan *ijtihad* terkait kemaslahatan dunia, urusan perang dan lain-lainnya. Namun mereka berbeda pendapat tentang boleh-tidaknya Nabi ber-*ijtihad* dalam hukum syara' dan hal terkait urusan agama.⁵⁸ Jumhur ulama berpendapat bahwa Nabi boleh ber-*ijtihad* dalam hukum syara' dan urusan agama. Mereka menyatakan bahwa yang dimaksud ayat “*wa mā yantiqū `an al-hawā in huwa illā wahyun yūhā*” adalah al-Qur'an, bukan sesuatu yang

⁵⁶Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 44.

⁵⁷Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 44.

⁵⁸Untuk mengetahui boleh-tidaknya Rasulullah ber-*ijtihad*, lihat misalnya, Abū al-Ḥusayn al-Baṣri, *al-Mu`tamad fī Uṣūl al-Fiqh*, jilid II, Muḥammad Ḥamidullah (*ed*) (Damaskus: Dār al-Fikr, 1965), hal. 761-764; Abi Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazali, *al-Mustasfā min `Ilm al-Uṣūl*, Juz II (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), hal. 354-355; Muḥammad b. `Alī al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Juz IV, Sayyid al-Jamīlī (*ed*) (Beirūt: Dār al-Kitāb al-`Arabi, 1986), hal. 172-184.

keluar dari Nabi dalam bentuk al-Sunnah. Sementara kelompok yang berpendapat Nabi tidak boleh ber-*ijtihad* dalam masalah agama memahami segala sesuatu yang datang dari Nabi hakikatnya adalah Wahyu. Sementara dalam realitas kehidupan Nabi, ketika ada suatu persoalan hukum langkah Nabi selalu menunggu jawaban dari Wahyu. Kalau Wahyu yang ditunggu tidak datang, baru Rasul menyelesaikannya berdasarkan bimbingan Wahyu. Dalam hal ini Nabi bukanlah ber-*ijtihad*, melainkan hanya menjadi juru bicara atas nama Wahyu. Inilah yang dimaksud dengan ayat “*wa mā yantiqū ‘an al-hawā in huwa illā wahyun yūhā*”.⁵⁹ Khusus yang berkaitan dengan polemik *ijtihad* Rasul, al-Dahlawi menyatakan: “*ijtihad* Rasul bukanlah ber-*istinbat* (menggali hukum) dari *na* sebagaimana yang diduga (kebanyakan *Uṣūliyyūn*), melainkan Allah mengajarkan kepada Rasul tentang *maqasid al-syar’* (tujuan syara’), dan hukum- hukumnya.”⁶⁰

Pada umumnya, *ijtihad* yang dilakukan Rasulullah adalah ketika terjadi suatu peristiwa, dan wahyu al-Qur’an belum turun. Hasil *ijtihad* tersebut adakalanya dibenarkan al-Qur’an, dan ada juga yang disalahkannya. Di antara contoh *ijtihad* Rasul yang disalahkan al-Qur’an adalah tentang tawanan perang Badar. Dalam masalah ini Rasul mendukung pendapat Abu Bakar yang menghendaki agar tawanan tersebut dibebaskan dengan membayar *fiḍyah* (tebusan). Sedangkan Umar berpendapat agar tawanan tersebut dibunuh saja, karena akan membahayakan kelangsungan perjuangan

⁵⁹Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 58-59.

⁶⁰Lihat, Waliyullāh b. ‘Abd al-Raḥīm al-Dahlawi, *Ḥujjah Allāh al-Bālighah*, Juz I (Beirūt: Dār Ihyā’ al-‘Ulūm, 1990), Cet. I, hal. 241.

Islam. Setelah itu turunlah Q.S. Al-Anfal ayat 67 yang berisi kritikan atas keputusan yang diambil Rasul.⁶¹

Sedangkan *ijtihad* yang dilakukan para Sahabatnya semasa hidup Rasul adalah, dengan cara memahami dan menafsirkan ayat al-Qur'an dan atau petunjuk Rasul yang masih *interpretable*. Di antara contoh *ijtihad* Sahabat adalah, pemahaman terhadap larangan Rasul agar mereka tidak melaksanakan salat Asar, kecuali bila telah sampai di perkampungan Banî Quraydah. Sebagian Sahabat ada yang tetap melaksanakan Salat Asar dalam perjalanan (belum sampai di Bani Quraydah). Kelompok ini memahami Sabda Rasul dari segi maknanya. Mereka beralasan, bila salat Asar dilakukan di Bani Quraydah, maka waktunya akan habis. Sedangkan sebagian Sahabat yang lain memahaminya secara *harfiah-tekstual*, sehingga mereka baru salat asar setelah tiba di Bani Quraydah, meskipun waktunya habis. Kedua bentuk pemahaman Sahabat ini (sebagai hasil *ijtihad*) ternyata sama-sama dibenarkan oleh Rasul.⁶²

C.2. Kondisi Fikih pada Masa Sahabat

Sahabat adalah generasi teladan terdekat dengan kehidupan Rasulullah. Mereka mendapat ajaran langsung dari al-Qur'an dan bimbingan langsung dari Rasulullah. Periode Sahabat ini meliputi masa Abu Bakar, Umar bin al-Khattab, Usman bin Affan, dan `Ali bin Abi Thalib. Pada masa ini, Syari'at Islam-lah yang menjadi pedoman untuk mengatur kehidupan mereka. Dalam bidang *tasyri`* (penetapan hukum), ada beberapa persoalan yang dihadapi para Sahabat dan

⁶¹Lebih lanjut lihat, Muḥammad al-Ghazālī, *Fiqh al-Sīrah* (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīthiyah, t.th.), hal. 253-254; Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Mesir: Dār al-Nahdah al-`Arabiyah, 1975), hal. 233.

⁶² Lihat, Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 61-62.

mereka kemudian mengambil langkah-langkah strategis sebagai berikut.⁶³

1. Mereka mengkhawatirkan ada sebagian isi al-Qur'an yang hilang. Hal ini dikarenakan banyaknya para penghafal al-Qur'an yang gugur pada saat memerangi orang-orang *murtad* (konversi agama). Problem ini diselesaikan dengan melakukan *tadwinul qur'an* (kodifikasi al-Qur'an) pada masa Abu Bakar.
2. Mereka khawatir terjadinya perbedaan umat Islam terkait al-Qur'an sehingga masing-masing kelompok mengklaim memiliki kitab al-Qur'an menurut versinya. Problem ini diselesaikan dengan *unifik asi* Mushaf al-Qur'an pada masa Usman bin Affan.
3. Mereka khawatir munculnya pendustaan terhadap al-Sunnah. Problem ini diselesaikan dengan larangan memperbanyak meriwayatkan al-Sunnah.
4. Mereka khawatir umat Islam akan melenceng dan keluar dari garis ajaran agama, khususnya dalam bidang penetpan hukum. Problem ini diselesaikan dengan kodifikasi al-Sunnah. Pada masa awal Islam, mereka memang dilarang melakukan pembukuan al-Sunnah karena dikhawatirkan bercampur dengan al-Qur'an. Namun karena mereka hanya mengandalkan kuatnya hafalan dan tidak populernya budaya tulis-menulis, maka al-Sunnah perlu dikodifikasi untuk dijadikan pegangan umat Islam dalam kehidupannya.
5. Secara riil, para Sahabat menghadapi persoalan-persoalan baru yang tentu membutuhkan penyelesaian hukumnya, padahal belum ditemukan ketentuannya di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam persoalan ini para Sahabat melakukan *ijtihad* dengan mencari

⁶³ Lihat lebih lanjut, Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 63-77.

pijakannya dalam sinaran kedua sumber hukum tersebut. dalam ber-*ijtihad* ini mereka kadang-kadang dengan melakukan *qiyās*, kadang-kadang mendasarkan pada kemaslahatan umum sesuai dasar dan rahasia yang terkandung di dalam Syari'at Islam.

Meskipun pada periode Sahabat ini terjadi perbedaan-perbedaan, namun perbedaan tersebut sangatlah sedikit. Hal ini dikarenakan alasan-alasan sebagai berikut:

- a. Adanya Fikih (produk hukum) yang sangat banyak yang sudah mereka gunakan dalam kehidupan sehari-hari;
- b. Pada masa itu politik mengikuti agama, bukan agama yang mengikuti politik;
- c. Metode penetapan hukum yang dipegangi Sahabat, dengan mendasarkan hal-hal berikut:
 1. Adanya keharusan Sahabat-Sahabat senior (*kubbār al- ṣaḥābah*) untuk menetap di Madinah pada masa Khalifah Abu Bakar dan Umar sehingga kalau ada persoalan-persoalan dengan mudah bisa diselesaikan.
 2. Sahabat tidak mengharuskan penggunaan akal untuk ber-*ijtihad* dan penggalian hukum.
 3. Adanya wadah aturan *syūrā* ketika Khalifah menghadapi permasalahan yang perlu diselesaikan, maka meminta pendapat Sahabat senior melalui wadah tersebut.
 4. Sedikitnya periwayatan Hadis.
 5. Tidak adanya legalisasi syara' terhadap penggunaan *ra'y*
- d. Sedikitnya persoalan baru yang mereka hadapi dibandingkan dengan masa-masa berikutnya.

Adapun sebab-sebab terjadinya perbedaan Fikih pada masa Sahabat adalah:

1. Terjadinya persoalan baru yang belum pernah terjadi pada masa Nabi sebagai akibat perluasan wilayah negara Islam dan masuknya manusia dari berbagai lintas etnis, budaya memeluk Islam dengan membawa tradisi dan adat masing-masing. Hal ini tentu memerlukan *ijtihad* yang tentu berimplikasi terjadinya perbedaan-perbedaan hasil *ijtihad*-nya;
2. Perbedaan tingkat kecerdasan Sahabat dalam memahami *nas* dan kandungan hukumnya;
3. Perbedaan penguasaan terhadap Hadis, ada Hadis yang diterima sebagian Sahabat namun Sahabat lain tidak menerimanya;
4. Adanya perpencaran Sahabat keluar Kota Madinah, khususnya sejak masa Khalifah Usman yang mengizinkan para Sahabat menyebar keluar Madinah yang berimplikasi ilmu para Sahabat menyebar ke kota-kota di luar Madinah;
5. Adanya pergolakan politik sejak masa Usman yang berimplikasi pada perbedaan-perbedaan dalam bidang Fikih (hukum);
6. Adanya perbedaan tentang penggunaan *ra'y*. Sebagian Sahabat membolehkan menggunakan *ra'y*, sebagian lain melarangnya kecuali dalam keadaan darurat; dan
7. Adanya perbedaan tempat, kebutuhan, adat-tradisi tempat yang didiami Sahabat.

Pada periode Sahabat ini, sumber untuk menetapkan hukum berupa al-Qur'an, al-Sunnah, dan *ijtihad* Sahabat yang mereka sebut dengan nama *al-ra'y*. penggunaan *ra'y* Sahabat ini ketika dikaji dalam perspektif metode penggalian hukum yang belakangan muncul, mereka sebenarnya telah

menggunakan metode *Qiyās, Istihsān, Maṣlahah Mursalah*, dan juga mereka menggunakan *`urf* (adat).

C.3. Kondisi Fikih pada Masa Tabi'in

Periode Tabi'in ini dimulai sejak perebutan kekuasaan Khilafah antara Hasan bin `Ali bin Abi Thalib dengan Mu`awiyah bin Abi Sufyan yang terjadi pada Tahun 41 H sampai berakhirnya kekuasaan Bani Umayyah atau lebih sedikit dari masa tersebut. Pada periode ini meskipun masih ada nama Sahabat yang hidup namun jumlahnya sangat sedikit. Tabi'in sering disebut generasi terbaik setelah Sahabat karena mereka ikut merasakan hidup bersama generasi Sahabat, bahkan masih ada sebagian Sahabat yang menyertai kehidupan mereka.⁶⁴

Meskipun negara Islam telah menyebar luas ke berbagai belahan penjuru dunia, namun negara Islam adalah satu negara yang umatnya dengan mudah pindah dari satu wilayah ke wilayah lainnya. Demikian pula dengan para Tabi'in merantau dari satu wilayah ke wilayah lain demi untuk mendapatkan ilmu dari para Sahabat pendahulunya yang hidup di berbagai belahan wilayah. Misalnya Sahabat Ali dan Ibnu Mas'ud menetap di Kufah, Umar, Abdullah bin Umar, dan Zaid bin Tsabit menetap di Madinah, Abu Musa al-Asy'ari di Basrah, Mu'adz bin Jabal dan Mu'awiyah di Syam, Abdullah bin `Abbas di Makkah, Abdullah bin `Amr bin al-`Ash di Mesir. Dari berbagai belahan wilayah inilah ilmu dalam Islam menyebar ke berbagai penjuru dunia.

Sumber rujukan penetapan hukum pada masa Tabi'in ini adalah al-Qur'an, al-Sunnah, *ijtihad* para Sahabat. Apabila mereka tidak menemukan di dalam ketiganya, para Tabi'in ber-*ijtihad* dengan mendasarkan pada patokan dan sinaran ajaran dalam al-Qur'an, al-Sunnah serta kaidah-kaidah yang digunakan Sahabat dalam ber-*ijtihad*. Ada sebagian Tabi'in

⁶⁴Lihat lebih lanjut, Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 80-89.

yang sangat luas dan longgar dalam menggunakan *ra'y* sehingga mereka dikenal dengan sebutan *ahl al-ra'y*. Kelompok ini banyak ditemukan di Irak. Tokoh *ahl al-ra'y* generasi Tabi'in adalah Ibrahim bin Yazid al-Nakhai yang wafat Tahun 96 H.

Pada masa Tabi'in ini ada 2 (dua) kelompok yang berbeda dalam merumuskan hukum; kelompok Madinah dan kelompok Kufah. Kelompok Madinah lebih mengedepankan peran dalil *naqli* (*nas* al-Qur'an dan al-Sunnah) dibandingkan peran *ra'y* (akal). Tokoh Tabi'in dari kelompok Madinah adalah: Sa'id bin al-Musayyab (w. 94 H), `Urwah bin al-Zubayr (w. 93 H), Abu Bakar bin `Abdurrahman al-Makhzumi (94 H), `Ubaidillah bin `Abdullah bin `Utbah bin Mas`ud (w. 98 H), Kharijah bin Zaid bin Tsabit (w. 99 H), al-Qasim bin Muhammad bin Abi Bakar (w. 107 H), dan Sulayman bin Yasar (w. 107 H). Ketujuh orang ini dikenal dengan sebutan *al-fuqahā' al-sab`ah* (tujuh ahli Fikih). Tokoh lainnya adalah Abdullah bin Abdullah bin Umar, Salim bin Abdullah bin Umar, Aban bin Usman bin Affan, Abu Salmah bin Abdurrahman bin `Awf, Ali bin al-Husayn bin Ali bin Abi Thalib, dan Nafi Mawla ibn Umar. Sementara kelompok Kufah lebih mendahulukan peran *ra'y* (akal) dibandingkan penggunaan dalil *naş* al-Qur'an dan al-Sunnah. Di antara tokohnya adalah: `Alqamah bin Qays al-Nakhai (w. 62 H), al-Aswad bin Yazid al-Nakhai, Abu Maysarah `Amr bin Syurahil al-Hamdani, Masruq bin al-Ajda` al-Hamadani (w. 63 H), `Ubaydah al-Salmani, dan Syuraih bin al-Haris l-Kindy (w. 82 H). perlu diketahui bahwa perbedaan kedua kelompok Fuqaha' tersebut hanyalah pada persentase atau porsi penggunaan *ra'y* dan dalil *naş* dalam penetapan hukum. Artinya, kelompok Madinah pun masih menggunakan *ra'y*, namun lebih didominasi peran dalil *nas*. Demikian juga dengan kelompok Kufah masih menggunakan dalil *nas*, namun lebih didominasi penggunaan *ra'y*.

Pada periode Tabi'in ini ada 2 (dua) hal yang membedakan dengan periode sebelumnya. Pertama, terjadinya perbedaan yang semakin luas. Kedua, terjadinya kelonggaran dalam periwayatan al-Sunnah. Meluasnya terjadinya perbedaan disebabkan oleh beberapa faktor sebagai berikut:

1. Semakin banyaknya penggunaan *ra'y* sebagaimana uraian di atas;
2. Pergolakan politik yang menimpa Daulah Islamiyyah yang telah memecah belah persatuan dan kesatuan umat Islam. Di tengah-tengah perpecahan tersebut muncul kelompok tertentu yang menetapkan hukum syara' yang berbeda dengan pendapat kelompok *mainstream*, seperti kelompok Mu'tazilah dan Khawarij;
3. Penyebaran al-Sunnah ke daerah-daerah wilayah Daulah Islamiyyah sesuai dengan Sahabat yang membawanya;
4. Adanya perbedaan sosio-kultur wilayah-wilayah taklukan yang memiliki adat dan tradisi yang berbeda-beda. Masing-masing dari Fuqaha' Tabi'in ini menyesuaikan dengan situasi dan kondisi wilayahnya.

Sedangkan semakin merebaknya periwayan al-Sunnah disebabkan oleh hal-hal sebagai berikut:

1. Jika pada masa Sahabat mengkhawatirkan umat Islam akan lebih sibuk dengan al-Sunnah dengan melupakan all-Qur'an, maka pada masa Tabi'in posisi al-Qur'an sudah kokoh dengan adanya pembukuan dan unifikasi bacaan. Atas alasan inilah larangan memperbanyak meriwayatkan al-Sunnah sudah tidak relevan lagi;
2. Terkait terjadinya fitnah dan pergolakan, sebagian besar telah dijelaskan solusinya oleh Rasulullah dalam al-Sunnah. Penjelasan Rasulullah ini dipandang penting untuk disebarluaskan;

3. Adanya kejadian dan peristiwa baru yang memerlukan solusi hukum. Penjelasan solusi ini diyakini terdapat dalam hafalan riwayat Hadis; dan
4. Adanya anggapan dosa menyimpan ilmu sehingga harus disebarluaskan salah satunya melalui periwayatan Hadis.

Dampak dari merebaknya periwayatan Hadis adalah lahirnya orang-orang yang sebenarnya tidak memiliki kapabilitas sehingga banyak riwayat palsu. Bahkan ada kelompok manusia yang dengan sengaja memalsukan Hadis dengan tujuan merusak Islam. Kondisi inilah yang mendorong ulama' melakukan kajian tentang otentisitas suatu riwayat dengan meneliti keadaan si periwayat Hadis (*rāwī*).

Meskipun pada masa Rasulullah, masa Sahabat, dan masa Tabi'in persoalan hukum dan jawabannya sudah ada, namun Fikih belum menjadi sebuah disiplin ilmu. Fikih pada ketiga masa itu hanya ada dalam realitas kehidupan masyarakat, namun belum ada karya Fikih yang dibukukan. Lahirnya karya-karya Fikih baru terjadi pada masa berikutnya, yaitu masa Imam Madhhab sebagaimana uraian berikut ini.

C.4. Kondisi Fikih pada Masa Kodifikasi dan Imam Madhhab

Periode Imam madhhab ini dimulai sekitar awal abad ke-2 H atau abad 8 M ketika negara Islam di bawah kekuasaan Khalifah Abi al-`Abbas Abdillah yang dijuluki *al-Saffah* sampai pertengahan abad 4 H atau abad 10 M. Pada masa ini politik Islam mencapai puncak peradabannya, perekonomian stabil, dan secara khusus ilmu pengetahuan berkembang pesat. Karya-karya ilmiah berbahasa Persia dan Yunani diterjemahkan. Ilmu Tafsir dan Hadis pun turut berkembang. Pada masa ini ilmu Usul Fikih dan ilmu Fikih juga mengalami perkembangan yang luar biasa sehingga masa ini sering disebut dengan periode keemasan Fikih "*the Golden Age of*

Fiqh". Pendek kata, pada masa inilah lahirnya ilmu-ilmu keIslaman yang bermacam-macam; ilmu Tafsir, ilmu *Muṣṭalah al-Hadīth*, ilmu Usul Fikih, dan ilmu Fikih.⁶⁵

Adapun dalam tinjauan umum, Fuqaha' -dilihat dari pola penalarannya- terbagi menjadi 2 (dua) kelompok; kelompok *ahl al-ra'y* di Irak yang dipelopori Imam Abu Hanifah dan kelompok *ahl al-ḥadīth* di Hijaz yang dipelopori Imam Malik bin Anas. *Ahl al-ḥadīth* lebih mengedepankan penggunaan dalil *naṣ* al-Qur'an dan al-Sunnah dan meminimalisir penggunaan *ra'y*. Hal ini dikarenakan alasan Hijaz merupakan tempat lahirnya Sunnah Nabi dan tempat tinggal para Sahabat. Di samping itu, Hijaz merupakan wilayah yang penduduknya hidup dalam kesehajaan yang lebih dekat dengan kehidupan masyarakat pegunungan yang jauh dari problematika baru. Kondisi semacam inilah yang mendorong Fuqaha' di wilayah tersebut memandang cukup dengan *naṣ* dan *ijmā'* untuk menyelesaikan problematika hukum yang dihadapi. Berbeda dengan wilayah Irak yang penduduknya telah hidup dalam peradaban yang maju. Problematika hukum baru terus bermunculan yang memerlukan penyelesaian. Sementara Hadis sangat jarang ditemukan di Irak dibandingkan dengan Hijaz bumi lahirnya Hadis. Fuqaha' di Irak ini sangat hati-hati dan selektif dalam menerima suatu riwayat Hadis. Kondisi inilah yang mendorong Fuqaha' Irak lebih menggunakan *ijtihād* dan *ra'y* melalui dalil-dalil rasional seperti *Qiyās* dan *Istiḥsān*. Di antara 2 (dua) kelompok *fuqahā'* yang antagonis tersebut, lahir madhhab Fikih moderat yang menengahi keduanya, yaitu Madhhab Imam al-Syafi'i.

Pada periode inilah madhhab Fikih berkembang dengan pesat. Namun ada sebagian madhhab yang punah

⁶⁵Lihat lebih lanjut, Maḥmaṣānī, *al-Awḍā' al-Tasyrī'iyyah*, hal. 101-103.

seiring dengan perjalanan waktu. Di kalangan kelompok *Sunni*, madhhab yang masih mampu bertahan tinggal 4 (empat) madhhab, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Sedangkan di kalangan Syi'ah terdapat juga berbagai madhhab, yaitu Imamiyyah, Zaidiyyah, dan Isma'iliyyah.

Adapun cirikhas dari periode ini ditandai beberapa hal, yaitu: adanya pembukuan Sunnah Nabi, pembukuan permasalahan Fikih, lahirnya *Madrasah* (kelompok pemikir) Fikih, lahirnya madhhab-madhhab Fikih, dan meluasnya wilayah perbedaan.⁶⁶

Ijtihād dalam bidang Fikih sebenarnya tidak pernah berhenti dan mati. Karena *ijtihād* pada masa Rasul itu menjadi inspirasi agar *ijtihād* dilakukan secara terus-menerus tanpa berhenti. Apalagi pasca Rasulullah wafat, *ijtihād* menjadi sumber yang mandiri dan kebutuhan mendesak untuk menyelesaikan probematika sosial sesuai tuntutan zamannya. Bahkan ketika dilihat dari bentuknya, *ijtihād* masa Tabi'in dan generasi sesudahnya jauh lebih maju karena tuntutan zamannya dan perubahan kondisi masyarakatnya. Metodanya merupakan sintesa antara *naş/naqli* dan *`aqli* (rasio). Jika tidak ada perubahan yang mendorong pemakaian akal, maka pemikiran Fikih itu lambat-laun menjadi berhenti sebagaimana uraian di bawah ini.

C.5. Kondisi Fikih pada Masa Kebekuan dan Kemunduran

Sejak masa awal abad 4 H atau 10 M, secara perlahan namun pasti kekuasaan riil Daulah Abbasiyyah sudah lenyap dari muka bumi. Semakin melemahnya kekuasaan Abbasiyyah dimanfaatkan lawan-lawan politiknya dengan berbagai cara. Bani Umayyah mendirikan kembali Daulah Umayyah II di Andalusia, kelompok `Alawi mendirikan Daulah Fathimiyyah di Afrika, kelompok Bani Idris

⁶⁶Lihat lebih lanjut, Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 93-141.

mendirikan Khilafah III di Maghrib. Sejak masa itu Bani Abbasiyyah mulai kehilangan kekuasaan dalam berbagai aspek bidang kehidupan; politik, ekonomi, dan keilmuan. Puncaknya, Bani Abbasiyyah hancur setelah Baghdad diserang Hulago Khan pada Tahun 656 H atau 1258 M. Perkembangan berikutnya penetrasi Turki sedikit demi sedikit akhirnya bisa menguasai Kota “*al-Istānah*” pada Tahun 1453 M (pertengahan abad 9 H). Selanjutnya Turki berhasil menaklukkan Syam (Syiria dan Libanon) pada Tahun 1516 M, dan Mesir pada Tahun 1517 M. Khilafah Bani Umayyah II di Andalus juga runtuh pada Tahun 1492 M.

Kemunduran ilmu Fikih terjadi secara bertahap. Sejak kematian Imam al-Tabari (w. 310 H/ 922 M), di dunia Islam tidak muncul tokoh yang melahirkan Madhhab Fikih baru. Fuqaha’ pada masa itu hanya ber-*ijtihād* terhadap apa yang sudah dihasilkan para Imam Madhhab. Upaya lain adalah memberikan keterangan atas masalah-masalah, mencarikan *‘illat* hukumnya, dan men-*tarjīḥ* (memilih pendapat yang kuat) di antara berbagai pendapat yang ada. Pada masa ini karya yang dihasilkan hanya sekedar berupa Kitab *mukhtaṣar* (ringkasan dari suatu karya kitab), kitab *syarah* (kitab yang memberi penjelasan secara luas dari suatu karya kitab), kitab *ḥasyiyah* dan *takmilah* (kitab yang memberi penjelasan terhadap kitab *syarah*).

Kondisi tersebut diperparah dengan adanya fanatisme madhhab yang dilakukan penguasa dengan menjadikan madhhab tertentu menjadi madhhab negara. Misalnya Turki Usmani memilih madhhab Hanafi, Khilafah Ayyubi di Mesir menjadikan madhhab Syafi’i, Fathimiyyah di Mesir memilih madhhab Isma’ili. Fanatisme madhhab ini semakin menutup ruang untuk keluar dari madhhab tertentu dengan melakukan *ijtihād*. Atas dasar inilah, sejak awal abad 4

H, Fuqaha' mengemukakan slogan “*sad bāb al-ijtihād*” (penutupan pintu *ijtihād*).⁶⁷

Slogan “penutupan pintu *ijtihād*” tersebut diperdebatkan di kalangan pemikir dan pengkaji sejarah Fikih.⁶⁸ Berkaitan dengan slogan penutupan, Anderson menyatakan:⁶⁹ “dengan mengkristalnya ajaran *madhhab*, hak ber*ijtihād* hanya dibatasi sampai kira-kira akhir abad ke-3 H yang ditandai dengan diterimanya jargon “pintu *ijtihād* telah ditutup”. Schacht juga menjelaskan bahwa sejak awal abad IV H (sekitar tahun 900 M) para penerus dan pendukung seluruh *madhhab* (fikih) merasa cukup dengan karya para imamnya yang dianggap telah dapat memecahkan seluruh persoalan. Dalam perkembangannya, terjadi kesepakatan secara bertahap bahwa tak ada seorang pun yang dapat memenuhi kualifikasi untuk berpikir bebas (baca : ber*ijtihād*). Akibatnya, pada masa berikutnya seluruh aktivitas *ijtihād* hanyalah memberi penjelasan, mengaplikasikan, dan yang paling banyak hanya berupa penafsiran terhadap ajaran para pendahulunya. Penutupan ini sebagai tuntutan *taqlīd*. Yaitu, sebuah istilah yang pada asalnya diambil dengan cara mengikuti sahabat Nabi yang telah menjadi kebiasaan dalam *madhhab* hukum Islam awal, dan sekarang diartikan sebagai penerimaan secara penuh terhadap ajaran *madhhab* dan otoritasnya.⁷⁰

⁶⁷Maḥmaṣānī, *al-Awḍā' al-Tasyrī'iyah*, hal. 103-104.

⁶⁸Uraian tentang slogan “penutupan pintu *ijtihād*” diadopsi dan disarikan dari Tesis penulis yang sudah diterbitkan menjadi Buku dengan judul *Paradigma Ijtihād Kontemporer* (Semarang: Abshor, 2007), hal. 51-58.

⁶⁹J.N.D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London : the Athlone Press, 1976), hal. 7.

⁷⁰Lihat, Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), hal. 70-71. Lihat juga, H.A.R. Gibb, *Mohammedanism an Historical Survey* (New York: Oxford University Press, 1953), hal. 104; 149-150; N.J. Coulson, *a*

Munculnya gerakan penutupan sangat terkait dengan merebaknya *taqlīd* di dunia pemikiran hukum Islam. Gerakan ini mempunyai pengaruh yang kuat dan atau dipengaruhi oleh unsur dalam sejarah Islam. Di samping karena merasa cukup dengan karya pendahulu dan fanatik madhhab, kejumudan pemikiran hukum Islam, kestabilan institusi dan kebudayaan Islam juga ikut berperan. Intervensi penguasa ikut mewarnai ramai atau sepiunya kegiatan keilmuan. Keempat *khulafā' al-rāsyidūn*, penguasa umayyah, dan sebagian penguasa `Abbasiyyah sangat mendukung dan menghargai para ilmun.. Kebebasan berpikir pun dibuka lebar sehingga menghasilkan segudang karya sebagai buah karya intelektual. Namun, dengan intervensi penguasa yang mengharuskan mengikuti salah satu madhhab tertentu menyebabkan umat lebih cenderung *taqlīd* dan meninggalkan kesibukannya mencari ilmu-ilmu yang terkait dengan *ijtihād*. Merebaknya *taqlīd* juga disebabkan oleh runtuhnya negara Islam. Dinamis atau mandegnya kegiatan keilmuan menurut Ibnu Khaldūn juga sangat tergantung pada kemakmuran negara dan majunya peradaban.⁷¹ Sebab-sebab terjadinya *taqlīd* yang berakibat dikumandangkan jargon “penutupan” secara lebih rinci dikarenakan hal-hal sebagai berikut: (1) lemahnya pemerintahan `Abbasiyyah, (2) sempurnanya kodifikasi ajaran fikih dalam berbagai madhhab, (3) lemahnya kepercayaan diri para pemikir hukum (*fuqahā'*) untuk berijtihad, dan (4)

History of Islamic Law (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1964), hal. 81; Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hal. 77-78; John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press, 1982), hal. 10-12.

⁷¹ `Abd al-Raḥmān b. Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn* (Beirūt: Dār al-Kutub al`Ilmiyah, 1993), Cet. III, hal. 344-345, 355.

mengakunya orang-orang yang bukan ahli *ijtihād* sebagai ahli *berijtihād*.⁷²

Gerakan penutupan dimaksudkan sebagai tindakan *preventif* terhadap masuknya orang-orang yang bukan ahli *ijtihād* ikut terjun ke gelanggang *ijtihād*. Apabila orang-orang semacam ini ikut *berijtihād*, fikih yang dibangun imam terdahulu akan hancur.⁷³ Hal ini merupakan langkah positif demi kehati-hatian, sehingga tidak sembarang orang ikut *berijtihād* yang justru akan membahayakan Islam. Dari sini dapat diketahui bahwa jargon “penutupan” merupakan cikal-bakal lahirnya *limitasi* syarat-syarat *ijtihād*. Karena, *ijtihād* tidaklah boleh dilakukan oleh semua orang, melainkan hanya orang-orang yang telah memiliki keahlian *ijtihād* dan juga paham tujuan Islam secara umum.

Menurut al-Asyqar, kebekuan berpikir dan fanatisme madhhab pada periode tersebut disebabkan oleh beberapa hal:⁷⁴

1. Pengagungan (baca: peng-kultus-an) terhadap Imam madhhab secara berlebihan;
2. Metode pembukuan dan penyusunan kitab Fikih yang terlalu *madhhab oriented* (semua dikembalikan kepada pemikiran madhhab);
3. Semakin melemahnya kekuasaan politik Islam;
4. Pemaksaan penguasa untuk memberlakukan madhhab Fikih tertentu menjadi madhhab negara;

⁷²Lihat lebih lanjut, Muḥammad al-Khuḍari Beik, *Tārīkh al-Tasyrī' al-Islāmi* (Kairo: al-Tijariyah, t.th.), hal. 319-322; Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 146-16.

⁷³Wahbah al-Zuḥayli, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Juz II (Beirūt: Dār al-Fikr al-Islāmi, 1996), hal. 1085.

⁷⁴Lihat lebih lanjut, Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 146-165.

5. Adanya dugaan sebagian ulama yang mengumandangkan slogan bahwa setiap orang yang ber*ijtihad* itu benar. Akibat dari pernyataan ini umat Islam menjadikan pendapat imam dan madhhabnya itu sama dengan kebenaran Syari'at sehingga dijadikan dasar beragama dan penetapan hukum.

Ada sebuah pertanyaan besar, apakah gerakan penutupan memang benar-benar terjadi, ataukah hanya rekaan belaka? Para pemikir hukum Islam yang mengkaji sejarah sosialnya hampir sepakat bahwa sejak abad ke-3 H / ke-9 M dan atau abad ke-4 / ke-10 M aktivitas *ijtihad* benar-benar berhenti. Menurut Rahman, jargon penutupan memang tidak diketahui secara pasti kapan terjadi dan siapa yang melakukannya. Tidak ditemukan statement bahwa penutupan itu perlu atau diinginkan, atau tentang kenyataan penutupan itu sendiri masih kabur. Akan tetapi, dalam tulisan para penulis kemudian dinyatakan pintu *ijtihad* telah ditutup. Penilaian tersebut sebenarnya tidak tertuju kepada pernyataan yang mengarah pada penutupan. Dari sinilah Rahman menarik kesimpulan bahwa secara formal pintu *ijtihad* memang tidak pernah ditutup oleh siapapun. Namun kegiatan berpikir secara umumnya, perlahan-lahan namun pasti melanda dunia Islam berhenti.⁷⁵ Di sini Rahman mengakui adanya praktek *ijtihad* pernah berhenti selama beberapa abad.

Sementara itu, Wael B. Hallaq menegaskan bahwa pintu *ijtihad* tidak pernah tertutup baik secara teoritis maupun praktis. Dia mengemukakan bukti eksistensi *ijtihad* secara teoritis dalam literatur usul fikih. Menurutnya, dalam tulisan *usûliyûn* tidak ditemukan satu pun statement yang menunjukkan adanya penutupan.⁷⁶ Sedangkan secara praktis,

⁷⁵Lihat lebih lanjut, Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publishers, 1994), hal. 149-150, 172.

⁷⁶Lihat, Wael B. Hallaq, "Was the Gate of *ijtihad* Closed?", dalam "International Journal of Middle Eastern Studies", 16, I

ijtihād tetap berlangsung pada abad ke-3 dan ke-4 H / abad ke-9 dan ke-10 M yang diklaim sebagai masa mulai tertutupnya pintu *ijtihād*. Untuk mendukung argumentasinya, Hallaq menyebutkan sederetan nama-nama mujtahid yang ada pada masa tersebut. Seperti, Ibnu Surayj (306/918), al-Tabari (310/922), Ibnu Khuzayma (311/923), dan Ibnu Mundhir (316/928). Menurutnya, orang-orang tersebut -apakah membebaskan diri atau masih berafiliasi kepada madhhab hukum tertentu- jelas menunjukkan keaslian pendapatnya dalam bidang hukum Islam. Di samping itu, Hallaq juga membantah pendapat yang menyatakan bahwa pada sekitar abad ke-3 / ke-4 H para pemikir hukum Islam hanyalah membeo kepada imam madhhabnya. Dia menyebutkan nama-nama *mujtahid* yang meskipun sebagai pengikut madhhab tertentu, namun secara terbuka menentang atau tidak sejalan dengan ajaran yang ada pada madhhab atau imamnya. Seperti, Ibnu Hasan al-Tanukhi (318/930) seorang ahli hukum terkenal madhhab Hanafi yang berani keluar dari ajaran Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan al-Syaybani; `Ali b. al-Husayn b. al-Harbawayh (319 / 931) seorang ahli hukum terkenal madhhab Syafi`i yang dalam sejumlah kasus hukum menentang pendapat Syafi`i; dan lain-lainnya. Bahkan pada masa sesudahnya juga lahir mujtahid lain yang sangat menentang *taqlīd*. Seperti, `Abd al-Jabbar (415/1024), dan muridnya yang bernama al-Basri (436/1044), Ibnu `Abd al-Barr (463/1070), al-Khatīb al-Baghdadi (463 / 1070), al-Mawardi (450/1058), dan lain-lainnya.⁷⁷

(Cambridge: Cambridge University Press, 1984), hal. 4-7. Lihat juga tulisannya, dalam John L. Esposito (ed), *the Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1991), Vol. II, hal. 180-181.

⁷⁷Lihat lebih lanjut, Hallaq, "*Was the Gate of ijtihād Closed.*", hal. 10-18.

Hemat penulis, tesis Hallaq nampaknya lebih kuat dibandingkan tesis Rahman. Meskipun keduanya sama-sama menyatakan pintu *ijtihad* tidak pernah ditutup secara teoritis, namun Rahman mengakui kegiatan berpikir di dunia Islam pernah berhenti selama berabad-abad. Aktivitas *ijtihad* yang masih berlangsung pada masa-masa yang diklaim sebagai masa *taqlid* merupakan bukti konkrit bahwa pada masa tersebut di dunia Islam tidak pernah terjadi kevacuman kegiatan *ijtihad*. Ini berarti, secara praktis *ijtihad* tidak pernah berhenti.

Sedangkan tentang tertutupnya pintu *ijtihad* secara teoritis memang tidak ditemukan pernyataan yang secara tegas dan jelas menunjukkan adanya penutupan. Hemat penulis, dengan adanya klasifikasi *mujtahid* yang berimbas pada pengingkaran terhadap *mujtahid mutlaq* pasca imam madhhab, dan pengakuan terhadap kepunahannya, setidaknya menjadi indikasi pernah terjadi keminderan dan ketakutan intelektual di kalangan umat Islam. Hal ini merupakan rambu-rambu adanya penutupan pintu *ijtihad* (mutlak) secara teoritis, meskipun tidak dicetuskan secara *tek nis-formal*. Menurut Hallaq, terbuka atau tertutupnya pintu *ijtihad* sebenarnya ditentukan oleh dua elemen yang saling melengkapi : (1) ada atau tidaknya *mujtahid*, dan (2) kesepakatan ahli hukum untuk menutup atau membuka pintu *ijtihad* bilamana terjadi kepunahan *mujtahid*.⁷⁸

Sulayman al-Asyqar juga menegaskan bahwa pintu *ijtihad* tidak pernah ditutup dan tidak boleh ada seorang pun yang menyerukan penutupannya, karena beberapa alasan:⁷⁹

1. *Ijtihad* merupakan suatu perbuatan yang diperintahkan Allah dan dijadikan sumber rujukan penetapan hukum. Menutup pintu *ijtihad* yang dibuka oleh Allah berarti melawan Allah dan RasulNya;

⁷⁸Hallaq, "Was the Gate of *ijtihad* Closed.", hal. 21.

⁷⁹Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 167-168.

2. Menyeru menutup pintu *ijtihād* dengan alasan tidak ada orang yang memenuhi kualifikasi untuk ber*ijtihād* setelah abad 4 H, hanyalah ucapan tanpa dasar yang bertentangan dengan realitas. Karena pada masa yang diklaim sebagai masa *taqlid* ternyata masih banyak lahir ulama' yang mempunyai kontribusi besar dalam khazanah Fikih, seperti Ibnu Taymiyyah, Ibnul Qayyim, `Izzuddin bin Abdis Salam, al-Syaukani, al-Shan`ani, dan lain-lainnya;
3. *Ijtihād* merupakan suatu kebutuhan mendesak (primer) untuk kelanggengan dan kontinuitas Syari'at Islam di muka bumi. Karena kejadian dan peristiwa terus terjadi, sementara *naş* al-Quran dan al-Sunnah sudah berhenti. Hal ini tentu membutuhkan *ijtihād* dari umat Islam untuk menyelesaikan problematika hukum tersebut. Kondisi serupa juga dialami zaman dahulu ketika Rasulullah ber*ijtihād*, Sahabat pun juga melakukan *ijtihād*. Demikian juga generasi berikutnya melakukan *ijtihād* sesuai dengan kebutuhan dan problem yang dihadapi masing-masing zamannya.

Terlepas dari kontroversi ada dan tidaknya penutupan pintu *ijtihād*, kebakuan berpikir dan *taqlid* serta fanatik buta terhadap madhhab telah melahirkan dampak- dampak negatif, di antaranya:⁸⁰

- a. Ditinggalkannya kajian ilmu-ilmu yang berkaitan dengan *ijtihād*;
- b. Pengucilan dan hujatan terhadap orang-rang yang menekuni ilmu-ilmu terkait *ijtihād*;
- c. Merebaknya debat kusir dengan tujuan hanya membela kepentingan sempit kelompok madhhabnya;

⁸⁰Lihat lebih lanjut, Al-Asyqar, *Tārīkh al-Fiqh*, hal. 166-184.

- d. Munculnya perbedaan, permusuhan, dan saling membenci;
- e. Orang yang memiliki ilmu dipandang hina;
- f. Merebaknya fitnah disebabkan adanya *taqlīd* buta dan fanatik madhhab;
- g. Terjadinya pemaksaan madhhab tertentu menjadi madhhab negara untuk seluruh warga negaranya;
- h. Ulama sibuk memikirkan hukum sesuatu yang belum atau tidak mungkin terjadi; dan
- i. Merebaknya kebodohan dan sedikitnya ilmu.

C.6. Kondisi Fikih pada Masa Kebangkitan Kembali

Adanya jargon “penutupan pintu *ijtihād*” tersebut mengundang tanggapan balik dengan dikumandangkannya jargon “*fatḥ bāb al-ijtihād*” (pembukaan kembali pintu *ijtihād*). Kelompok ini menegaskan bahwa pintu *ijtihād* senantiasa terbuka selamanya, dan tak ada seorang pun yang dapat menutupnya. Sikap menghidupkan kembali semangat *ijtihād* sebenarnya telah didengungkan oleh Ibnu Taymiyah, Ibnu Qayyim al-Jawziyah, al-Suyutī, dan lain-lainnya. Pemikiran ini kemudian ditindaklanjuti oleh pemikir modern seperti, Muhammad bin Abdul Wahhab (di Saudi Arabia) dan Ahmad bin Abdurrahim al-Dahlawi yang lebih dikenal dengan nama Syaikh Waliyullah al-Dahlawi (di India). Kebangkitan ulama tersebut kemudian menjadi pemicu kebangkitan di dunia Islam melalui tangan Jamaluddin Afghani, Muhammad `Abduh, dan Rasyid Rida. Gerakan-gerakan ulama’ ini awalnya untuk *purifik asi* (pemurnian) ajaran Islam, namun berkembang menjadi gerakan peradaban, politik, dan keagamaan dunia Islam (Timur) melawan penjajahan dunia Barat. Al-Afghani menyerukan beberapa hal sebagai berikut:

4. Semangat negara Islam terbebas dari belenggu penjajahan dunia Barat;
2. Mengakui pluralisme agama;
3. Menentang penutupan pintu *ijtihad*;
4. Kembali kepada sumber utama al-Qur'an dan al-Sunnah;
5. Kebebasan dalam penggunaan rasio, politik, dan agama.

Garis besar perjuangan para pembaru tersebut adalah perlawanan terhadap kebodohan dan *taqlid* yang telah lama melanda umat Islam. Mereka menyerukan kecintaan pada ilmu dan giat ber-*ijtihad*, menjauhi ego sektoral keagamaan dan fanatik buta terhadap madhhab yang ada. Gelora perjuangan mereka telah berhasil menyebar ke berbagai belahan dunia Islam dengan membuka kesadaran umat Islam dalam membangun peradaban dan politik Islam.⁸¹

Kesibukan umat Islam pada aspek *spiritual* secara berlebihan dengan menghentikan *ijtihad* justru akan menghancurkan umat Islam dan melumpuhkan peradaban Islam. Oleh karena itu, masa sekarang ini adalah saatnya untuk bangkit kembali untuk melahirkan pemikiran-pemikiran Fikih yang menjawab dan menyelesaikan problem zamannya. Hal ini menjadi kewajiban individual Muslim (*farḍu 'ayn*) karena tantangan zaman ini tidak cukup diselesaikan sebagian umat Islam saja. Apabila hal ini dilakukan secara bersama-sama, maka akan terbangun kembali peradaban Islam yang maju dan mandiri.⁸²

Gelora untuk menghidupkan kembali semangat *ijtihad* bukan berarti melupakan sama sekali Fikih karya ulama *salaf*. Karya-karya mereka ini dijadikan khazanah dan bisa

⁸¹Lihat lebih lanjut, Maḥmaṣānī, *al-Awḍā' al-Tasyrī'iyyah*, hal. 107-114.

⁸²Abdul Ḥāmid, *Tajdīd al-Fikr*, hal. 66-67.

menjadi bahan pertimbangan bagi penyelesaian problem kontemporer. Karena kalau Fikih *salaf* gagal menjawab problem kontemporer itu bukan semata-mata terletak pada Fikih *salaf*, melainkan disebabkan hal-hal sebagai berikut.⁸³

1. Pakar hukum tidak memperhatikan Fikih *salaf* secara komprehensif;
2. Adanya pandangan kebenaran hanya pada madhhab yang diikuti secara fanatik tanpa mau melihat pada pendapat madhhab lain;
3. Adanya anggapan pendapat lain itu salah sehingga tidak digunakan;
4. Pakar hukum tidak menyelesaikan masalah yang dihadapi tidak dengan pemikiran *mujtahid*;
5. Kadang-kadang pakar hukum tidak merasakan hidup pada zamannya sehingga dia tidak mampu berkarya.

Berdasarkan hal-hal di atas, *ijtihad* harus terus berjalan, namun pakar hukum saat ini tidak harus memulainya dari nol, melainkan dengan melihat dan memperhatikan khazanah karya Fikih *salaf* yang masih dipandang relevan dengan situasi dan kondisi saat ini.

Gerakan-gerakan pembaruan tersebut kemudian berimplikasi pada persentuhan dunia Islam dengan kebudayaan dunia Barat, termasuk dalam masalah hukum. Dari sinilah mulai lahirnya Fikih model zaman modern dalam bentuk peraturan perundang-undangan yang berlaku di dunia Barat. Fikih telah diubah bentuknya dalam format Hukum Barat melalui legislasi Fikih menjadi Hukum Positif sebagaimana yang akan diuraikan pada bab berikutnya.

⁸³Abdul Ḥāmid, *Tajdīd al-Fikr*, hal. 66-67.

BAB III

INTEGRASI MUATAN NILAI SOSIAL DALAM MATA KULIAH ILMU FIKIH

A. Mata Kuliah Ilmu Fikih dalam Struktur Kurikulum Program Studi Sosiologi FISIP UIN Walisongo

Program studi Sosiologi merupakan salah satu Prodi yang ada di FISIP UIN Walisongo di samping Prodi Ilmu Politik.¹ Program Studi Sosiologi tersebut memiliki kurikulum dan kompetensi kurikulumnya. Menurut SK Rektor Nomor 131 Tahun 2018 tentang *Buku Panduan Program Sarjana (S.1) & Diploma 3 (D.3) Tahun Akademik 2018/2019* disebutkan sebagai berikut:²

a. Kurikulum Program Studi

1. Kurikulum adalah seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi, dan bahan pelajaran, serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu.
2. Penyusunan/pengembangan kurikulum dilakukan dengan memperhatikan prinsip-prinsip pengembangan ilmu, kemanfaatan/relevansi, minat dan bakat mahasiswa, menyeluruh dan sistemik, serta memperhatikan hasil pengkajian empirik.

¹Universitas Islam Negeri Walisongo, *Buku Panduan Program Sarjana (S.1) & Diploma 3 (D.3) Tahun Akademik 2018/2019* (Semarang: t.pn., t.th.), hlm. 72.

² Universitas Islam Negeri Walisongo, *Buku Panduan*, hlm. 73-75.

3. Kurikulum disusun mengacu pada standar kompetensi lulusan yang meliputi aspek pengetahuan, sikap, dan ketrampilan.
 4. Kurikulum program studi terdiri dari kurikulum inti dan kurikulum institusional.
 5. Kurikulum inti merupakan kelompok bahan kajian yang dikembangkan berdasarkan standar kompetensi yang berlaku secara nasional.
 6. Kurikulum institusional merupakan kelompok bahan kajian yang dikembangkan berdasarkan standar kompetensi yang ditetapkan oleh UIN Walisongo.
 7. Kurikulum yang ditetapkan bersifat fleksibel sehingga memungkinkan para mahasiswa mempunyai banyak pilihan terutama di bidang kompetensi tambahan.
 8. Kurikulum program studi sarjana ditetapkan oleh Rektor atas usulan Dekan setelah mendapat pertimbangan Senat Fakultas.
- b. Kompetensi Kurikulum Program Studi
1. Kompetensi kurikulum terdiri dari kompetensi dasar, utama, dan pilihan, yang merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan.
 2. a. Kompetensi dasar adalah kemampuan pokok yang harus dimiliki oleh setiap lulusan UIN Walisongo Semarang, terdiri dari:
 - (1) Inti, berlaku untuk seluruh PTAI di Indonesia.
 - (2) Institusional, berlaku khusus di UIN Walisongo sebagai ciri khas atau keunggulan komparatif.
 - b. Pengembangan kompetensi dasar inti serta penyusunan dan pengembangan kompetensi dasar institusional dilakukan oleh institut.

3. a. Kompetensi utama adalah kemampuan pokok khusus yang harus dimiliki oleh setiap lulusan program studi tertentu di UIN Walisongo Semarang, terdiri dari:
 - (1) Inti, berlaku untuk program studi tertentu di seluruh PTAI di Indonesia.
 - (2) Institusional, berlaku khusus di program studi tertentu di UIN Walisongo sebagai ciri khas atau keunggulan komparatif.
- b. Pengembangan kompetensi utama inti, serta penyusunan dan pengembangan kompetensi utama institusional dilakukan oleh program studi di bawah koordinasi Dekan dan dengan pertimbangan Senat Fakultas.
4. a. Kompetensi pilihan adalah kemampuan tambahan di luar kedua kompetensi tersebut yang bersifat opsional (pilihan) dan diharapkan dimiliki oleh lulusan dan bersifat institusional. Kompetensi ini dapat berupa:
 - (1) Pengayaan, yakni pendalaman kompetensi utama/khusus sesuai dengan bidang studinya.
 - (2) Penambahan wawasan, yakni kemampuan di luar kompetensi khusus.
 - (3) Pengakuan, yakni kemampuan yang diperoleh mahasiswa di luar kompetensi-kompetensi tersebut dan di luar kampus yang dapat dianggap sebagai keunggulan komparatif.
- b. Kompetensi pilihan sebagaimana tersebut di atas dapat berupa paket kelompok mata kuliah/kompetensi yang merupakan satu kesatuan atau mata kuliah/kompetensi lepas, baik yang ditawarkan oleh program studi yang bersangkutan, program studi lain dalam atau antar

fakultas, maupun transfer dari perguruan tinggi lain yang diakui.

- c. Penyusunan dan pengembangan kompetensi pilihan dilakukan oleh program studi di bawah koordinasi dekan dengan pertimbangan Senat Fakultas.

Adapun profil lulusan dalam struktur kurikulum Prodi Sosiologi dirumuskan sebagai berikut:³

VISI	MISI	TUJUAN	PROFIL LULUSAN	SKS
Program Studi terdapat dalam riset sosiologis pada kesatuan ilmu untuk kemanusiaan	1. Menyelenggarakan pendidikan dan pengajaran di bidang Sosiologi yang berbasis kesatuan ilmu pengetahuan	1. Menyiapkan lulusan dengan kemampuan akademik yang dapat diterapkan, mengembangkan dan/atau menciptakan ilmu pengetahuan	<p>Profil Utama</p> <p>Profil utama lulusan program studi Sosiologi adalah sosiolog, asisten peneliti, dan pekerja sosial yang memiliki wawasan keislaman. Profil tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:</p> <p>1. Lulusan Prodi Sosiologi adalah sosiolog yang akan bisa menjelaskan kondisi sosial masyarakat Indonesia dengan pendekatan ilmiah.</p>	Universitas: 32 Fakultas/ Prodi: 102 MK Pilihan: 10 (disediakan 28) Total: 144

³ Universitas Islam Negeri Walisongo, *Buku Panduan*, hlm. 108-109.

<p>an dan peradaban di tingkat nasional tahun 2025 .</p>	<p>untuk menghasilkan lulusan yang profesional dan berakhlak al-karimah;</p> <p>2. Meningkatkan kualitas penelitian Sosiologi untuk kepentingan Islam, ilmu dan masyarakat;</p> <p>3. Menyelenggarakan pengabdian</p>	<p>dan teknologi di bidang Sosiologi berdasarkan kesatuan ilmu pengetahuan.</p> <p>2. Mengembangkan dan menyebarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam bidang Sosiologi.</p>	<p>Lulusan Prodi sosiologi dapat menganalisis masyarakat dengan menggunakan akal sehat dalam kerangka teori secara kritis, konstruktif dan komprehensif.</p> <p>2. Lulusan Prodi Sosiologi adalah asisten peneliti yang mampu mengungkap berbagai akar persoalan sosial kemasyarakatan dan memberikan rekomendasi bagi pengambil kebijakan.</p> <p>3. Lulusan Prodi Sosiologi adalah pekerja sosial yang mampu menerapkan keilmuannya dalam rangka membantu dan mengatasi masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Sebagai pekerja sosial mampu</p>	
--	---	--	---	--

<p>4. Mengembangkan kerjasama dengan berbagai pihak dalam rangka pengembangan keilmuan Sosiologi.</p>	<p>untuk pengembangan masyarakat berbasis kearifan lokal;</p>		<p>melakukan intervensi sosial untuk menciptakan masyarakat yang demokratis, berkeadilan, berdaya saing, berkelanjutan, dan berkeadaban.</p> <p>Profil Tambahan Profil tambahan lulusan Program Studi Sosiologi adalah pendidik, pegawai pemerintahan ataupun swasta, politisi, mediator, dan wartawan.</p>	
---	---	--	---	--

Sedangkan posisi Mata Kuliah Ilmu Fiqih dalam Kurikulum termasuk Mata Kuliah Universitas dengan bobot 2 SKS dari total 32 SKS Mata Kuliah Universitas, sebagaimana

disebutkan dalam Lampiran SK Rektor Nomor 131 Tahun 2018 tentang Buku Panduan Program S.1 dan Diploma 3.⁴

B. Integrasi Muatan Nilai Sosial dalam Mata Kuliah Ilmu Fiqih

1. Nilai-nilai Sosial dalam bidang 'ibadat

Sebagaimana uraian pada bagian kerangka konseptual pada Bab I, bahwa yang dimaksudkan dengan nilai sosial adalah nilai yang memiliki keterkaitan dengan kehidupan masyarakat dan atau memperhatikan kepentingan/kemaslahaatan umum. Berdasarkan pengertian tersebut, di antara nilai-nilai sosial yang terdapat dalam bidang 'ibadat dapat diuraikan sebagai berikut:

Dalam masalah *thaharah* (bersuci), Islam mengajarkan sebelum menghadap Allah Dzat yang Maha suci, seorang hamba harus membersihkan dirinya terlebih dahulu dengan wudlu, dan atau mandi dengan air. Jika tidak ditemukan air, atau ada air namun ada halangan untuk menggunakannya, misalnya bagi orang yang sedang sakit anggota badannya jika terkena air, maka cara bersucinya dengan tayamum menggunakan debu. Thaharah mengajarkan nilai sosial bahwa manusia dalam melakukan interaksi sosial hendaknya selalu mengedepankan kebersihan lahiriyah dan batiniyyah. Tampil selalu bersih di hadapan manusia akan menciptakan perasaan senang, gembira dan bahagia, serta munculnya sifat trust di antara dua orang yang saling berinteraksi.

Hikmah thaharah dengan menggunakan air dalam wudlu dan mandi janabah adalah dapat menumbuhkan semangat dan menghilangkan sifat malas-malasan. Dari sifat semangat tersebut akan melahirkan ketulusan hati yang menyebabkan munculnya

⁴ Universitas Islam Negeri Walisongo, *Buku Panduan*, hlm. 185.

keikhlasan dalam berbuat.⁵ Orang berbuat dilandasi rasa keikhlasan tidak akan berbuat dengan mementingkan kepentingan pribadinya, melainkan lebih mengedepankan kepentingan umum dan kemaslahatan umat.

Wudlu dan mandi *janabah* mengajarkan kebersihan lahir sekaligus batin. kebersihan lahir tercipta dengan hilangnya kotoran dan noda yang terdapat pada anggota-anggota badan yang harus dialiri air saat bersuci. Di samping kebersihan lahiriyah tersebut, bersuci juga mengajarkan kebersihan batiniyyah, yakni manusia wajib menyingkirkan dari dalam dirinya sifat-sifat kotoran penyakit hati, seperti *takabbur* (sombong), *hiqd* (iri), *hasad* (dengki), *'ujub* (kagum dengan amal baik dirinya), *khulaya'* (bangga diri), dan sifat-sifat buruk lainnya.⁶

Orang yang dapat menyingkirkan sifat-sifat hina dan tercela tersebut dari dalam dirinya, akan dengan mudah menghormati dan memanusiakan manusia lain dalam seluruh aktivitas dan interaksi sosialnya.

Kebersihan itu ada 4 (empat) tingkatan. Tingkatan pertama, membersihkan hal-hal yang tampak (dhahir) dari segala kotoran dan noda. Tingkatan kedua, memberishkan anggota badan dari perbuatan jahat dan dosa. Tingkatan ketiga, membersihkan hati dari akhlak yang tercela dan hina. Tingkatan keempat, membersihkan hati dari selain Allah. Kebersihan tingkat keempat ini merupakan kebersihan yang bisa dilakukan oleh para Nabi dan para *shiddiqin*. Pada masing-masing tingkatan ini terkandung separonya amal. Karena tujuan utama dari amalnya hati adalah terbukanya keluhuran dan keagungan Allah. Seseorang tidak akan bisa *ma'rifah* (mengetahui Dzat Allah), kecuali kalau dia bisa mengosongkan hatinya dari selain Allah. Sedangkan tujuan utama

⁵Ali al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafatuhu*, Juz I (Singapura-Jedah: al-Haramayn, t.th.), hlm. 91.

⁶Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 92.

dari perbuatan hati adalah menghiasinya dengan akhlak *mahmudah* (akhlak yang terpuji) dan akidah yang benar. Hati tidak mungkin bisa bersih seperti ini kecuali apabila hati dibersihkan dari akidah yang rusak dan akhlak yang buruk dan hina. Demikian juga membersihkan anggota tubuh dari melanggar larangan-larangan Allah serta mengisinya dengan nilai-nilai ketaatan. Tercapainya kebersihan hati tersebut diraih melalui tahapan dimulai dari yang paling rendah. Artinya, seseorang tidak akan mungkin mencapai kebersihan hatinya dari sifat dan akhlak yang tercela serta mengisinya dengan akhlak yang terpuji, selama dia belum bisa membersihkan hatinya dari akhlak yang tercela dan mengisinya dengan akhlak yang terpuji. Selanjutnya, seseorang tidak akan dapat mencapai hal tersebut selagi dia tidak bisa membersihkan anggota tubuhnya dengan cara meninggalkan larangan Allah dan mengisinya dengan melakukan ketaatan kepada Allah.⁷

Nilai-nilai filosofi bersuci dan menjaga kebersihan yang disampaikan al-Ghazali tersebut secara tidak langsung mengajarkan nilai bahwa kebersihan itu mendidik pelakunya untuk lebih peduli kepada orang lain dan mendahulukan kepentingan dan kemaslahatan umum. Karena sifat-sifat ini termasuk akhlak yang terpuji yang hendaknya ditanamkan di dalam hati seseorang. Sebaliknya sifat egois yang hanya mementingkan diri sendiri merupakan akhlak yang tercela yang harus dijauhan dari hati seseorang. Pelajaran ini bisa diambil dari ibadah bersuci dan menjaga kebersihan.

Penyucian anggota wudlu dengan air, mulai melakukan hal-hal yang sunnah, seperti menyuci kedua tangan, berkumur dan memasukkan air ke lobang hidung, maupun yang wajib, seperti membasuh muka, kedua tangan sampai siku, mengusap rambut kepala, kedua daun telinga, dan membasuh kedua kaki sampai

⁷ Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz I (Semarang: Karya Thoha Putra, t.th.), hlm. 125.

mata kaki, mengandung kebersihan *hissiyyah* (yang tampak) dan *ma'nawiyah* (tidak tampak). Dengan mengalirkan air ke anggota-anggota badan tersebut akan menjadikannya bersih dari kotoran yang dapat menyebabkan lahirnya semangat dalam pelaksanaan ibadah. Sedangkan kebersihan *ma'nawiyah* dapat dijelaskan, bahwa membasuh kedua tangan sebelum wudlu mengajarkan perlunya menghilangkan dosa-dosa tangan seperti memukul, mengambil hak orang lain. Praktek ini mengajarkan agar manusia dalam melakukan interaksi sosial hendaknya dapat membersihkan dirinya dari perbuatan yang dapat merugikan hak-hak orang lain dan masyarakat secara luas. Dari berkumur mengajarkan manusia hendaknya menghindarkan dan mengendalikan lisannya dari perbuatan *ghibah* (menggunjing) dan *namimah* (mengadu-domba).⁸

Orang yang dapat menghindarkan dirinya dari menggunjing dan mengadu-domba, secara tidak langsung ikut berkontribusi menciptakan kedamaian masyarakat dan memperkuat terjadinya kohesi sosial. sebaliknya, orang yang menggunjing dan mengadu-domba, akan menciptakan kekacauan, kegaduhan dan disintegrasi sosial di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Oleh karena itulah, dua sifat buruk ini dicela Al-Qur'an. Orang yang suka menggunjing diibaratkan orang yang tega memakan daging jenazah saudaranya. Perbuatan memakan daging jenazah saudaranya ini tentu tidak disukai manusia pada umumnya. Dari sebuah gunjingan biasanya ditularkan dan diproduksi menjadi gunjingan yang terus bergulir. Prilaku ini lambat laun akan menimbulkan kekacauan dan kegaduhan di tengah masyarakat. Apalagi sifat mengadu domba lebih jelas dampak negatifnya di tengah kehidupan masyarakat. Dengan adanya adu domba, orang yang asalnya rukun menjadi saling bermusuhan yang berujung pada pertengkaran, percekocokan sampai saling bunuh membunuh. Berkumur dalam wudlu mengajarkan nilai

⁸Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 98.

menghindarkan diri dari kedua sifat menggunjing dan mengadudomba yang menimbulkan madlarat (bahaya) dalam kehidupan sosial.

Dalam Islam, *thaharah* tidak hanya dengan menggunakan air, namun bisa menggunakan debu yang disebut dengan *tayammum*. Hakikat *tayammum* adalah bersuci dengan menggunakan debu karena tidak ditemukannya air atau ada air namun terhalang menggunakannya karena kalau menggunakan air justru akan mendatangkan bahaya, misalnya akan menyebabkan sakit. Esensi dari pembolehan *tayammum* ini adalah Islam memberikan kemudahan. Filosofi semacam ini secara tidak langsung mengajarkan agar manusia sedapat mungkin memberikan kemudahan kepada orang lain. Peduli kepada orang lain, dan membantunya serta mendahulukan kepentingan umum merupakan bentuk memberikan kemudahan kepada orang lain. Hal ini merupakan ajaran nilai sosial yang terkandung di dalam ibadah *tayammum*.

Perbuatan ibadah lain adalah Shalat. Dalam praktek *Takbiratul Ithram*, setelah mushalli mengangkat kedua tangannya, maka tangan kanan diletakkan di atas tangan kiri. Praktek ini mengandung nilai bahwa manusia harus mendahulukan hal-hal yang baik dan bermanfaat bagi masyarakat dan menutup segala perbuatan yang dapat membahayakan kehidupan masyarakat.

Shalat mengajarkan agar manusia senantiasa menanamkan ketenangan hati sehingga menjadi manusia yang sabar dan tidak mudah susah dan gelisah ketika diberi ujian musibah. Dampak lanjutannya, orang yang sabar akan lebih mengedepankan kepentingan masyarakat umum dibandingkan kepentingan dirinya sendiri.

Ajaran nilai sosial juga dapat dilihat dari tata cara ucapan dan gerakan Shalat. Misalnya, ketika seseorang melakukan *ruku'*. Punggung dan leher merupakan salah satu anggota tubuh manusia yang menjadi simbol sifat kesempurnaan, kebanggaan dan

kesombongan. Namun ketika seseorang *rukū'* dengan membungkukkan bagian anggota tubuh tersebut berarti manusia secara sadar menunjukkan sifat kerendahan hati sebagai bentuk penghormatan kepada Allah Tuhan yang berhak menyandang sifat kesempurnaan dan kebanggaan. Demikian juga ketika orang yang Shalat sedang *sujud* dengan meletakkan anggota tubuh mukanya di atas tanah. Karena muka merupakan anggota tubuh manusia yang dipandang paling mulia dan terhormat. Ketika seseorang dengan sadar meletakkan di tanah tempat yang paling rendah dan hina sejajar dengan kaki, maka seseorang telah mengikrarkan kerendahan dan kehinaan dirinya di hadapan Allah SWT. Dengan *sujud* seseorang juga telah mengosongkan hatinya dari hal-hal duniawi yang hina dan mengisinya dengan mementingkan memuliakan Allah SWT. Pada saat *sujud* itulah menunjukkan pengakuan kehinaan terendah manusia di hadapan Allah SWT karena telah menempelkan hidungnya di tanah. Hidung merupakan anggota tubuh yang menjadi simbol kesombongan dan kemuliaan. Dengan meletakkannya di tanah saat *sujud*, seseorang telah mengakui posisi pada titik terendah kehinaan dirinya di hadapan Allah SWT.⁹

Manusia yang mengakui kerendahan dan kehinaan dirinya akan selalu mendahulukan dan mengutamakan kepentingan serta kemaslahatan umum dan masyarakat dibanding urusan pribadinya.

Ajaran nilai sosial lebih terlihat nyata dalam ibadah Shalat berjama'ah. Dari aspek nilai pahala, Shalat berjama'ah nilai pahalanya dibandingkan Shalat sendirian. Shalat berjama'ah mengajarkan nilai-nilai persatuan, saling cinta dan kasih-sayang sesama manusia. Shalat berjama'ah juga menanamkan nilai *equity* dan *equality* antar manusia tanpa melihat atribut sosial apa pun yang melekat pada dirinya. Shalat berjama'ah mengajarkan

⁹ Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 116.

persamaan antara tuan dan pembantunya, antara orang kaya dan miskin, antara orang 'Arab dan orang *Ajam* (non-Arab) di hadapan Allah SWT. Islam mengajarkan ukuran pembeda antara manusia adalah nilai ketaqwaannya kepada Allah SWT.

Shalat berjama'ah juga mengajarkan nilai saling mengenal, saling mencintai, saling menyanyangi, dan nilai persaudaraan sejati. Hal ini berawal dari orang-orang yang berbaris dalam satu *shaff* (barisan), muncul-lah sifat-sifat kelembutan hati antar sesama jama'ah yang bisa jadi sebelumnya belum saling mengenal. Dengan Shalat berjama'ah, muncul sifat kelembutan hati sehingga salah satu merasa bagian dari yang lain. Tumbuhnya ikatan hati antar jama'ah tersebut merupakan hakikat kebahagiaan hidup yang sesungguhnya.¹⁰

Sejalan dengan makna yang terkandung dalam Shalat Berjama'ah, menghadap kiblat saat shalat, salah satunya juga mengajarkan tumbuhnya rasa persaudaraan dan ikatan hati antar umat Islam.¹¹

Orang-orang yang hatinya terikat dalam satu ikatan tentu akan melahirkan sifat kelembutan hati dan saling menyanyangi, serta akan lebih mendahulukan kepentingan dan kemaslahatan umum dibandingkan urusan pribadinya.

Nilai sosial juga terdapat dalam ibadah Shalat *Jumu'ah*. Melalui Shalat *Jumu'ah*, umat Islam berkumpul di tempat yang sama dan pada waktu yang sama di bawah satu komando pimpinan Imam. Hal ini menunjukkan umat Islam ada dalam satu ikatan sosial yang kuat. Dengan demikian -sebagaimana Shalat berjama'ah-, Shalat *Jumu'ah* juga mengajarkan nilai persatuan dan persaudaraan umat Islam. Di dalam rangkaian Shalat *Jumu'ah* terdapat *khutbah* yang isinya mengingatkan dan

¹⁰Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 131-132.

¹¹Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm.164.

menyadarkan umat Islam untuk memperbaiki diri, baik terkait urusan dunia maupun urusan akhirat.¹²

Melalui Shalat *Jumu'ah* umat Islam dilatih untuk selalu mementingkan kepentingan umat dan masyarakat luas dengan adanya nilai-nilai persatuan dan persaudaraan sejati yang terdapat di dalam filosofi Shalat *Jumu'ah*.

Nilai persatuan dan persaudaraan sejati antar umat Islam dalam ikatan sosial yang kuat juga diajarkan melalui berbagai bentuk Shalat Sunnah yang dianjurkan dilaksanakan secara Berjama'ah atau proses pelaksanaannya dianjurkan melibatkan berbagai pihak. Misalnya, Shalat '*Idayn*' (Idul Fitri dan 'Idul Adha). Perhatian Islam terhadap pentingnya nilai persatuan dan persaudaraan ditunjukkan tidak hanya cukup dalam satu bentuk ibadah saja. Meskipun Islam sudah mensyariatkan anjuran Shalat Berjama'ah dan kewajiban Shalat Jumu'ah (bagi kaum laki-laki), namun kedua hal ini masih dianggap belum cukup. Untuk selalu mengingatkan umat Islam tentang pentingnya menjaga nilai persatuan dan persaudaraan sejati, Islam memandang penting dengan mengingatkan umat Islam setahun sekali melalui anjuran yang bersifat tahunan, yakni Shalat 'Idul Fitri dan Shalat 'Idul Adha. Shalat 'Idul Fitri yang dilaksanakan setelah umat Islam selesai melaksanakan ibadah Puasa Ramadhan yang mengajarkan nilai saling mencintai, saling mengasihi dan saling menyanyangi sesama umat manusia. Melalui puasa, seseorang yang mampu bisa merasakan derita orang miskin yang tidak mampu makan dan minum. Melalui puasa umat Islam dilatih untuk merasakan hidup senasib-sepenanggungan.¹³

Shalat sunnah lain yang dianjurkan dilaksanakan secara berjama'ah adalah Shalat Gerhana, baik Gerhana Bulan (*Khusuf*)

¹²Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 133, 136.

¹³Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm.137.

maupun Gerhana Matahari (*Kusuf*).¹⁴ Semua ibadah ini mengajarkan agar umat Islam memperkokoh tali persaudaraan sehingga tertanam dalam dirinya sifat cinta, kasih, dan sayang kepada sesama. Orang yang memiliki akhlak semacam ini, pasti akan mendahulukan kepentingan dan kemaslahatan masyarakat dan umat.

Shalat sunnah lainnya adalah Shalat *Istisqa'* (meminta turunnya hujan). Kekeringan yang terlalu lama akan menjadikan tanah gersang dan tandus sehingga tidak menghasilkan rizki hasil tanaman yang melimpah ruah. Oleh karena itu, kekeringan yang disebabkan lamanya tidak turun hujan merupakan salah satu bentuk *musibah* (ujian bencana) yang diberikan Allah kepada para hambanya. Menyikapi kondisi kekeringan akibat tidak adanya hujan, Islam mensyari'atkan anjuran untuk Shalat *Istisqa'*. Dalam kondisi semua orang merasa mendapat bencana, maka orang akan bersama-sama berdoa secara khusyu' dan *tadlarru'* (mengharapkan doanya dikabulkan). Oleh karena itulah disyari'atkannya Shalat *Istisqa'* disyari'atkan dengan tujuan agar Allah menurunkan kasih-sayang dan pertolonganNya dengan menurunkan hujan yang membawa keberkahan. Tanpa melihat dan memperhatikan atribut sosial yang berbeda, umat Islam dianjurkan semuanya keluar rumah menuju tanah lapang untuk melaksanakan Shalat *Istisqa'*. Bahkan dianjurkan mengajak anak-anak, orang tua, dan hewan ternaknya untuk ikut menyaksikan pelaksanaan Shalat *Istisqa'*. Hal ini untuk lebih menunjukkan rasa butuhnya manusia terhadap segera turunnya rahmat Allah berupa air hujan.¹⁵

Dalam Shalat *Istisqa'* yang tidak membedakan antar satu umat Islam (manusia) dengan manusia lain; baik saat itu dia secara pribadi membutuhkan air hujan ataukah tidak, semua umat

¹⁴Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 147-148.

¹⁵Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 145-146.

Islam dianjurkan ikut keluar melaksanakan atau menyaksikan Shalat *Istisqa'*. Bisa jadi ada di antara mereka yang profesinya tidak menghendaki turunnya hujan. Sebagai contoh profesi pembuat bata merah misalnya, meskipun secara pribadi dia menginginkan terik panas Matahari dan jangan sampai turun hujan-, namun atas nama solidaritas sosial dan kepentingan umum serta kemaslahatan masyarakat luas, dia tetap dianjurkan untuk melaksanakan atau menyaksikan pelaksanaan Shalat *Istisqa'*. Inilah ajaran Islam yang mengajarkan nilai sosial dengan mendahulukan kepentingan masyarakat dibandingkan kepentingan pribadi dan golongannya.

Ajaran lain yang menanamkan nilai sosial terdapat dalam ibadah Shalat *Janazah* dan hal lain yang terkait dengan pemulasaraan *Janazah* (memandikan, meng-kafani, menshalatkan, dan menguburkan *Janazah*). Di samping tata cara pelaksanaannya dilakukan secara berjamaah, dilihat dari segi hukumnya, Shalat *Janazah* ini *farldu kifayah*. Hukum ini meniscayakan sebagai bentuk ikatan solidaritas sosial. *Fardlu kifayah* sering didefinisikan sebagai kewajiban kolektif. Artinya kalau semua orang tidak ada yang melakukannya maka berdosa semua orang di wilayah tersebut. Meskipun bersifat kolektif, namun Islam memberikan apresiasi yang tinggi kepada orang yang mau melakukan hal-hal yang terkait pemulasaraan *Janazah* tersebut. Termasuk dalam kategori ini adalah orang yang melakukan *ta'ziyah* (memberikan pelipur lara dengan mendatangi rumah tinggalan si mayyit). Bahkan Islam menganjurkan memberikan makanan, minuman kepada keluarga orang yang mati pada hari meninggalnya.¹⁶ Ajaran ini menunjukkan betapa mulianya orang yang mementingkan kepentingan orang lain dan kemaslahatan masyarakat.

Ajaran nilai-nilai sosial juga terdapat dalam ibadah *adzan*.

¹⁶ Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 154-156.

Adzan merupakan pemberitahuan dan panggilan kepada oranglain (baca: umat Islam) untuk segera melaksanakan Shalat. Dengan adanya panggilan tersebut secara tidak langsung Islam mengajarkan agar manusia tidak bersikap egois dalam mencari pahala, namun harus berjiwa sosial meskipun dalam masalah ibadah. Nilai jiwa sosial bahkan diperkuat dengan adanya pemberian jeda waktu antara *adzan* dan *iqamah* dengan biasanya diselingi puji-pujian, shalawatan. Tradisi ini secara tidak langsung mengajarkan memberikan kesempatan kepada orang lain untuk bersama-sama mencari pahala dengan memberikan waktu tunggu supaya dapat ikut Shalat Berjama^{ah}.¹⁷

Ajaran nilai sosial juga terdapat dalam ibadah Zakat. Bahkan Zakat sering disebut sebagai ibadah sosial yang paling jelas. Inti dari Zakat adalah mengeluarkan harta untuk diberikan kepada orang lain dan kemaslahatan umum. Zakat mengajarkan kesalehan sosial.

Meskipun *fuqaha'* berbeda dalam membuat kategorisasi bidang fikih, namun mereka sepakat memasukkan Zakat ke dalam bidang „ibadah. Bahkan pemikir hukum Islam kontemporer semisal Mahmud Syaltut pun juga tetap memasukkan Zakat dalam bidang „ibadah.¹⁸ Menurut peneliti, pemikiran di atas harus dimodifikasi dengan memasukkan Zakat ke dalam bidang *mu`amalah*, bukan `ibadah. Dalam Zakat, dimensi sosial-horizontalnya lebih dominan dibandingkan dimensi ibadah-vertikalnya. Perubahan kategorisasi ini penting berkaitan dengan implikasi penggunaan metode *istinbat hukum* sebagai landasan berpikir.

Setelah Zakat dipandang bukan sebagai `ibadah melainkan termasuk kategori *mu`amalah*, peneliti meminjam metode

¹⁷ Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 157-158.

¹⁸ Lihat Mahmud Syaltut, *al-Islam `Aqidah wa Syari`ah* (Beirut: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 77.

landasan berpikir yang dikemukakan Asy-Syatibi (w. 790 H). Dalam bidang *ibadah*, berlaku pola pikir “الأصل نى العبادات الذعبد ” , sedangkan dalam bidang *mu’amalat* berlaku “الأصل نى المعاملات الإلبنات إلى المعاري”.¹⁹ Hanya saja dalam masalah ini Asy-Syatibi sebagaimana fuqaha“ madzhab tetap memasukkan Zakat (tentang *haul*, *nishab* dan kadar Zakat) termasuk ibadah.²⁰ Tentunya klasifikasi Asy-Syatibi ini perlu dikembalikan terlebih dahulu kepada klasifikasi yang penulis tawarkan di atas. Dengan menggunakan pijakan pola pikir tersebut, bidang *ibadah* bersifat *taken for granted*, artinya paket dari *syari’* (Allah dan RasulNya) yang bersifat *ghairu ma`qul ma`na* sehingga tidak ada ruang bagi akal untuk mengotak-atiknya dengan mencari *rasio-legis*-nya. Sementara dalam bidang *mu’amalat* bersifat *ma`qul ma`na* sehingga yang terpenting tujuannya tercapai, menerima rasionalisasi dan bahkan reaktualisasi dengan mendasarkan pada kemaslahatan manusia (*mashalil al-`ibad*), meskipun bentuk lahirnya berubah dari aturan asalnya. Dalam terminologi Ushul Fikih, dalam bidang `ibadah tidak berlaku penggunaan metode-metode *istinbat hukum*, baik yang berupa *bayani*, *ta`lili* dan *istislahi*.²¹

Sedangkan dalam bidang *muamalat* ini membutuhkan *ijtihad*

¹⁹Abi Ishaq Ibrahim b. Musa Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 211-212.

²⁰ Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, hlm. 215.

²¹*Bayani* adalah metode penggalian hukum yang didasarkan atas pendekatan kebahasaan (semantik-sintaksis), misalnya `am- khas, teori pemaknaan lafadz, dan lainnya. Sedangkan *Ta`lili* adalah metode penggalian hukum berdasarkan pencarian atas *rasio-legis* (alasan yang mendasari suatu ketentuan hukum), misalnya melalui metode *Qiyas* dan *Istihsan*. Sementara *Istislahi* adalah metode penggalian hukum yang didasarkan atas *nash-nash* umum dengan melihat nilai kemaslahatan yang terkandung di dalamnya, misalnya dengan metode *Maslahah Mursalah*.

untuk menjawab problematikanya dengan menggunakan metode-metode tersebut. *Ijtihad* di sini bisa bersifat *intiqā'i* (melakukan verifikasi dan falsifikasi berbagai pendapat *fuqaha'*, kemudian memilih salah satunya untuk digunakan penetapan hukum), dan bisa juga bersifat *insya'i* (menggali dari sumber al-Qur'an/al-Sunnah secara langsung kemudian menetapkan hukum yang telah berubah/berkembang dari aturan teks asalnya).

Konsekuensi dari penggunaan metode berpikir di atas adalah, aturan-aturan tentang Zakat yang digariskan dalam al-Qur'an maupun Rasulullah dapat dirasionalisasikan dan direaktualisasikan. Ketentuan tentang Zakat dapat dimodifikasi dan dikembangkan selama tujuan/ide dasarnya tercapai; baik terkait subyek, obyek, cara pemungutan dan distribusinya (pengelolaannya).

Dalam literatur fikih klasik, subyek Zakat itu hanya berupa individu/personal. Pada saat sekarang ini, harta tidaklah terbatas hanya dimiliki oleh individu melainkan juga dimiliki oleh lembaga atau badan hukum, semisal Yayasan, CV, PT, dan lain- lainnya. Oleh karena itu, subyek Zakat harus diperluas meliputi personal dan badan hukum. Perlu dan tidaknya perluasan subyek Zakat menurut Muhamamd Syahrur itu disesuaikan dengan situasi dan kondisi sistem ekonomi dan sosial yang perlu dirumuskan oleh *mujtahid* sesuai konteksnya.²²

Sedangkan terkait obyek Zakat, sesuatu yang harus dikeluarkan Zakatnya dalam banyak ayat al-Qur'an diungkapkan dengan kalimat yang bersifat umum, yakni kata "*amwal*" yang mencakup setiap yang dimiliki manusia yang bisa dijadikan sarana untuk kehidupan, menjaga eksistensi dan memenuhi kemaslahatannya (QS. 9:103; QS. 2:261; QS. 70:24-25). Dalam sebagian ayat yang lain disebutkan emas dan perak (QS. 9: 34-

²² Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm. 485.

35), buah-buahan tertentu (QS. 6:141), hasil kerja yang baik dan semua yang dikeluarkan oleh bumi (QS. 2:267).

Informasi al-Qur'an tentang obyek Zakat yang masih global tersebut kemudian dijelaskan oleh Rasulullah untuk mengoperasionalkan hukum-hukum Allah yang masih umum tersebut. Penjelasan Rasul ini meliputi tentang obyek Zakat dengan persyaratannya, *nishab* (batas pengenaan Zakat) dan kadar Zakat yang harus dikeluarkan. Obyek Zakat yang dijelaskan Rasul yang disepakati umat Islam meliputi: *al-naqd al-ta'amuli* (emas-perak yang dijualbelikan),²³ binatang ternak (unta, sapi, kambing),²⁴ tanaman (gandum, jewawut), dan buah-buahan (kurma, anggur).²⁵ Selain keempat kelompok jenis ini, semisal

²³ Kewajiban hasil tambang hanya terbatas pada emas dan perak didasarkan atas hadis: "*idza kanat laka mi'ata dirhamin wa hala `alayha al-hawlu fa fiha khamsatu darahima walaysa `alayka syaiun hatta yakuna laka `isyruna dinaran wa hala `alayha al-hawlu fa fiha nishfu dinarin, fama zada fabihisabi dzalika, wa laysa fi malin zakatun hatta yahula `alayhi al-hawlu*". Muhammad bin Isma'il ash-Shan`ani, *Subul al-Salam Syarh Bulugh al-Maram*, Juz II (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th.), hlm. 128.

²⁴ Kewajiban Zakat binatang ternak terbatas pada unta, sapi dan kambing tersebut didasarkan pada hadis yang sangat rinci. Lihat Ash-Shan`ani, *Subul al-Salam*, Juz II, hlm. 121-124.

²⁵ Keempat jenis tanaman dan buah-buahan tersebut didasarkan atas hadis yang diriwayatkan dari Abi Musa al-Asy`ari dan Mu`adz ketika keduanya diutus ke Yaman untuk mengajarkan ajaran Islam. Kepada keduanya Rasulullah berkata: "*la ta'khudza fi ash-shadaqah illa min hadzihi al-ashnaf al-arba`ah; asy-sya`ir wa al-hinthah wa az-zabib wa at-tamar*". Hadis ini menjadi dalil bahwa kewajiban Zakat tanaman dan buah-buahan hanya pada keempat jenis tersebut. Lihat Ash-Shan`ani, *Subul al-Salam*, Juz II, hlm. 132- 133.

rikaz,²⁶ hasil perniagaan, emas-perak yang dijadikan perhiasaan, dan lain-lainnya merupakan lapangan *ijtihad* yang masih diperdebatkan.

Dalam konteks sekarang, ketika cara orang mendapatkan harta itu berkembang tentunya apa yang disebut harta itu juga berkembang. Ketika al-Qur'an menyebutkan harta yang wajib dikeluarkan Zakat itu dengan kata *amwal*, maka kata ini perlu pengembangan pemaknaan. Pada masa Rasul, *amwal* dipahami terbatas pada 4 (empat) jenis harta tersebut. Inilah arti *amwal* pada saat itu. Pada saat ini *nash* (al-Qur'an dan al-Sunnah) memang sudah final, namun zaman dengan segala kompleksitasnya terus berkembang (*al-nushush mutanahiyah wa al-waqa'i' ghairu mutanahiyah*). Berdasarkan realitas ini, perlu teori-teori pemaknaan atas suatu lafadz (metode *bayani*) yang dalam ushul Fikih meliputi 3 (tiga) cara:

1. *Al-Wadl'iyyah* atau *lughawi*: memaknai lafadz berdasarkan arti kebahasaannya (etimologis-semantik);
2. *Al-Urfiyyah* atau *al-isti'mal*: memaknai lafadz berdasarkan pemakaian masyarakat Arab zaman Rasul;
3. *Al-Syar'iyyah* atau *al-haml*: memaknai lafadz berdasarkan keyakinan *mujtahid* bahwa arti itulah

²⁶ Tentang kewajiban Zakat *rikaz* didasarkan atas hadis: "*wa fi al-rikaz al-khumus*". Hanya saja dari hadis ini ulama' berbeda pendapat tentang hakikat *rikaz*. Ada yang berpendapat bahwa *rikaz* adalah harta yang terpendam di bumi yang merupakan peninggalan kekayaan orang-orang Jahiliyah. Pendapat yang lain menyatakan bahwa *rikaz* adalah *al-ma'adin* (barang tambang) yang dikhususkan untuk emas dan perak. Pendapat kedua ini banyak ditentang karena *al-ma'adin* itu memerlukan syarat *nishab* sedangkan *rikaz* tidak memerlukan *nishab*. Lihat Ash-Shan`ani, *Subul al-Salam*, Juz II, hlm. 136.

yang dikehendaki syari` (Allah dan Rasul) dari lafadz tersebut.

Ketika terjadi keraguan tentang ketiga arti tersebut, maka peraturan yang harus dipilih adalah arti *al-haml*, karena untuk menerangkan masalah syari`at inilah Rasul diutus. Kalau hal ini tidak dapat dilakukan maka dipakai arti *al-`urf* atau *al- isti`mal*-nya yang berlaku pada masa Rasul. Jika hal ini tidak dapat baru digunakan arti *lughawi*-nya.²⁷

Menurut al-Ghazali, syari`at itu mempunyai maksud sendiri terhadap makna suatu lafadz yang sering tidak sejalan dengan pemahaman biasa masyarakat Arab.²⁸ Pemikiran berbeda dikemukakan Asy-Syatibi, karena *nash* menggunakan bahasa Arab, maka memahami *nash* harus mengikuti aturan kebahasaan orang-orang Arab pada zaman Rasul. Aturan ini berlaku bagi lafadz (bentuk dan pemaknaan), arti dan susunan kalimat.²⁹

Sebagaimana uraian di atas, al-Qur`an menyebutkan sesuatu yang harus dikeluarkan Zakatnya dengan kata *amwal*.³⁰ Ketika dikembalikan kepada teori-teori pemaknaan tersebut, arti *lughawi* kata *amwal* (*mal*, bentuk *mufrad*-nya) adalah sesuatu yang cenderung disenangi manusia, sehingga menurut asalnya, *mal* adalah *ma yumlaku min al-dzahab wa*

²⁷ Al-Yasa` Abubakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah* (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 35-36.

²⁸ Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa min `Ilm al-Ushul*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 265 dan 271.

²⁹ Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Juz II, hlm. 82.

³⁰ Untuk mengetahui arti kata " *mal*", lihat misalnya Muhammad b. Mukarram al-Anshari (Ibnu Mandhur), *Lisan al-`Arab*, juz XIV (Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah, t.th.), hlm. 158.

al-f idlah (sesuatu yang dimiliki berupa emas dan perak). Dari arti inilah, *mal* digunakan untuk segala sesuatu yang diinginkan dan dapat dimiliki yang berupa *`ain*. Sedangkan kata *mal* menurut orang Arab (arti *isti`mal*) digunakan untuk unta, karena unta itulah harta yang paling banyak dimilikinya. Adapun pemaknaan *al-haml*, kata *mal* dapat berarti segala sesuatu yang dapat dimiliki.

Berdasarkan aturan teori pemaknaan lafadz yang harus mendahulukan arti *al-haml*, maka obyek Zakat yang dikemukakan dengan kata *amwal* dapat mencakup segala sesuatu yang dapat dimiliki. Pemaknaan inilah yang digunakan Syaltut dengan menyatakan:³¹ “*kullu ma yatamawwaluhu al-insan fi hadzihi al-hayah amwal*” (segala sesuatu yang dipandang sebagai harta oleh manusia di dunia ini bisa disebut harta). Oleh karena itu, ketentuan tentang obyek Zakat tidak bersifat final. Obyek Zakat tidak hanya terbatas pada harta-harta tertentu yang disebutkan dalam al-Qur'an maupun yang ditentukan oleh Rasul, melainkan mencakup segala yang berupa atau bernilai harta yang dihasilkan dari hasil bumi, laut dan udara, hasil usaha pencarian dan profesi,³² investasi, surat-surat berharga (semisal deposito, saham, obligasi),³³ uang (di

³¹ Syaltut, *al-Islam*, hlm. 105.

³² Hasil usaha pencarian adalah penghasilan dari pekerjaan yang mempunyai kontrak kerja baik tertulis maupun tidak antara dua pihak (pemberi kerja dan pekerja) yang biasanya disebut gaji, upah atau honorarium. Sedangkan hasil profesi adalah penghasilan dari pekerjaan bebas yang dilakukan oleh tenaga ahli baik yang terdaftar resmi maupun tidak terdaftar; misalnya dokter, pengacara, akuntan, notaris, makelar, dan pemberi jasa lainnya.

³³ Deposito surat tanda tabungan di bank dengan pemberian bunga yang besar dan jatuh temponya ditentukan. Sedangkan saham adalah surat tanda penyertaan modal dalam suatu perusahaan; baik yang berbentuk persekutuan maupun perseroan terbatas. Adapun obligasi adalah surat tanda pengakuan utang yang dikeluarkan oleh

tangan atau di bank), aktiva tetap,³⁴ dan lain-lainnya.³⁵ Pengembangan terhadap obyek Zakat yang disebabkan perkembangan laju perdagangan semisal penyertaan saham juga dikemukakan para pemikir hukum Islam kontemporer sebagaimana dikemukakan oleh Yusuf al-Qardlawi. Menurutnya, para pemikir sepakat bahwa saham dikenakan kewajiban Zakat, hanya saja mereka berbeda tentang apa saja (modal saja atau modal dan keuntungan).³⁶

Demikian juga ketentuan besarnya *nishab* dan kadar Zakat yang ditentukan oleh Rasulullah hendaknya dipahami sebagai batasan yang bersifat elastis. Lalu berapa ukurannya? Tampaknya petunjuk umum QS. 2: 219 yang menyatakan apa yang diberikan sebagai infaq (zakat dan shadaqah, pen.)

perusahaan atau pemerintah yang akan dilunasi dalam jangka waktu yang ditentukan dan adanya pendapatan bunga yang biasanya tercantum dalam surat obligasi. Mursyidi, *Akuntansi Zakat Kontemporer* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), hlm. 42.

³⁴ Aktiva tetap adalah harta yang dimiliki perusahaan atau seseorang yang mempunyai masa manfaat atau umur bernilai ekonomis lbih dari satu tahun dan dioperasikan dalam dunia usaha. Aktiva tetap ini bisa berupa barang berwujud seperti tanah, bangunan, peralatan; dan juga bisa berupa barang tidak berwujud, seperti hak paten dan hak cipta. Mursyidi, *Akuntansi*, hlm. 47.

³⁵ UU RI Nomor 38 Tahun 1999 jo. UU RI Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat juga sudah mengembangkan obyek Zakat. Dalam Pasal 11 ayat (2) disebutkan: emas, perak, uang, perdagangan, perusahaan, hasil pertanian, perkebunan dan hasil perikanan, hasil pertambangan, hasil peternakan, hasil pendapatan dan jasa, dan *rikaz*. Sedangkan mengenai ketentuan *nishab* dan kadar Zakat UU tersebut tidak menyebutkan secara jelas dan rinci, melainkan menyerahkan kepada hukum agama (ayat 3).

³⁶ Uraian selengkapnya lihat al-Qardlawi, *Fiqh al-Zakat*, Juz I, hlm. 523-525.

adalah "*al-`afwa*" (sesuatu kelebihan dari kebutuhan). Tentunya kelebihan dari kebutuhan esensial manusia secara wajar. Ketentuan elastis ini juga berlaku bagi ketentuan kadar Zakat Fitrah yang ditentukan Rasulullah sebesar 4 (empat)*mud* yang di Indonesia disepadankan dengan 2,5 kg. Ukuran ini tentunya tidak mesti diberlakukan sepanjang masa, melainkan disesuaikan dengan nilai uang dan harga sembako pada saat mengeluarkan Zakat. Kalau menurut terminologi Syahrur, batasan kadar Zakat yang dibuat Rasulullah, misalnya 1/40 (seper empat puluh) atau 2,5% merupakan *had adna* (batasan minimal), bukan *had a`la* (batasan maksimal).³⁷

Pengembangan Zakat dari aspek subyek, obyek dan pengelolaannya tersebut didasarkan atas prinsip pensyariaan hukum itu bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan mewujudkan keadilan bagi manusia. Ibnu al-Qayyim menulis:³⁸

إن الشريعة مبداهة وأساسها على الحكيم ومصالح العباد نى المعاش
والمعاد .. نكفل مسألتك خرج عه الرحمة إلى ضّها وعه المصلحت إلى المفردة
... فليست ج م الشريعة ...

Hal senada dikemukakan Imam Asy-Syatibi berdasarkan penelitian induktifnya. Beliau menulis:³⁹ “أول أسس دُرِيها م الشريعة “ أوها وض ع ج لمصالح العباد *Maslahat* di sini adalah menjaga *maqashid al-syari`ah*, yang bermuara pada 3 (tiga) asas;

³⁷ Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, hlm. 484-485.

³⁸ Ibnu al-Qayyim, *Ilam al-Muwaqqi`in `an Rabbil `Alamin*, Juz III (Beirut: Dar al-Jil, t.th.), hal. 3.

³⁹ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Juz II, hal. 7.

dlaruriyat (al-dlaruriyyat al-khamsah),⁴⁰ hajiyyat, dan tahsiniyat/kamaliyyat.⁴¹

Oleh karena pada saat sekarang bentuk dan pemilik harta, serta cara mendapatkannya sudah berkembang dan berubah, makaketika dibebaskan dari subyek dan obyek Zakat hanya semata- mata karena alasan pada zaman Rasulullah saw tidak dikenakan Zakat, tentunya tidak sejalan dengan tujuan kemaslahatan umat dan justru akan membawa *mafsadat* bagi umat Islam. Timbulnya *mafsadat* ini harus dicegah terlebih dahulu, dibandingkan melindungi kepentingan pemilik harta –dengan tidak mengenakan Zakat- yang hanya mengandung nilai *maslahat* baginya. Hal ini didasarkan atas kaidah: “*درء المناسد أولى من جلب المصالح*”.⁴² Di samping itu, melindungi *maslahat* pemilik itu hanya bersifat individu (*juz'iy*). Padahal syarat *maslahat* menurut al-Ghazali itu ada 3 (tiga); *dlarurah* (sangat mendesak), *qath'iyah* (pasti), dan *kulliyyah* (bersifat umum).⁴³ Dalam konteks Zakat, mengenakan Zakat terhadap semua yang berupa atau bernilai harta, merupakan tindakan *maslahat* yang memenuhi kriteria ketiga syarat, dibandingkan melindungi pemilik harta dengan tidak mengenakan Zakat atas hartanya semata-mata hanya karena pada zaman Rasul tidak dikenakan Zakat.

Setiap jiwa memang memiliki kecenderungan rakus terhadap harta. Anak kecil yang masih Magnetek ibunya pun memiliki sifat rakus terhadap air susu ibunya. Jika ada anak kecil lain yang menetek pada ibunya, maka anak kecil kandung akan berupaya

⁴⁰ Dikenal dengan 5 (lima) kebutuhan dasar yang harus dijaga; menjaga agama, jiwa, akal, diri (kehormatan), dan harta.

⁴¹ Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Juz II, hal. 3-15.

⁴² `Ali Ahmad An-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), hal. 170.

⁴³ al-Ghazali, *al-Mustashfa*, Juz II, hal. 295-303.

menyingkirkan anak kecil lain yang sedang menetek pada ibunya meskipun menyebabkan anak kecil tersebut sampai menangis. Sifat alamiah ini juga terjadi pada makhluk hewan.

Jika jiwa manusia pada dasarnya memiliki sifat rakus, sementara agama menuntut sifat loba, maka Zakat merupakan upaya latihan jiwa untuk belajar loba sedikit demi sedikit, sehingga sifat loba tersebut menjadi kebiasaan. Hal ini merupakan perjuangan terbesar dari seseorang. Karena kecenderungan manusia mencintai harta itu mengalahkan cinta pada dirinya sendiri. Oleh karena itulah Allah mendahulukan *al-mal* (harta) daripada *al-banun* (anak-anak). Karena watak manusia lebih cenderung kepada gemerlapnya kehidupan dunia. Maka secara pasti, kecenderungan manusia kepada harta itu lebih besar dibandingkan kecenderungannya kepada hal-hal lainnya.

Ketika seseorang mengeluarkan Zakat dengan mengalahkan kecenderungan jiwanya untuk menggenggam hartanya, maka orang tersebut hakikatnya menanamkan sifat loba. Sifat *bakhil* (kikir) merupakan hasil tidak adanya kepercayaan terhadap Allah yang Maha Kaya dan Pemberi rizki. Jika seseorang percaya bahwa Allah itu Dzat Maha Pencipta yang akan mengganti rizki bagi orang yang mau mengeluarkan Zakat kepada para fakir- miskin. Oleh karena itulah, sifat loba merupakan hasil dan buah dari iman yang sempurna. Atas dasar inilah Allah mencela orang yang kikir dengan memberikan padanya celaka dan kerugian.⁴⁴ Nilai sosial untuk mengedepankan kepentingan umum dan kemaslahatan umat juga dapat dilihat dari aspek 8 (delapan) *asnaf al-zakat* (golongan penerima Zakat) yang salah satunya adalah *sabilillah* (jalan Allah). Tujuh penerima Zakat yang lain (fakir, miskin, 'amil, mu'allaf, budak, *gharim*, dan *ibnu sabil*) semuanya bersifat kemaslahatan individual, maka *sabilillah* ini bersifat kemaslahatan umum. Kalau pun term *sabilillah* ini dipahami

⁴⁴ Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 172-173.

dalam makna orang yang berjuang menjaga benteng pertahanan dari serangan musuh, maka orang tersebut hakikatnya memperjuangkan kemaslahatan umum. Karena seandainya tidak ada pejuang tersebut maka negara dan tanah air akan dikuasai dan direbut oleh musuh tersebut.⁴⁵

Nilai sosial dalam ibadah yang bersifat filantropi juga terdapat dalam ajaran *waqaf*. *Waqaf* berarti menyerahkan harta (bergerak atau tidak bergerak) untuk dikelola oleh *nadlir* (orang yang mengelola harta wakaf) yang dipergunakan untuk kemaslahatan umum. Pada umumnya wakaf berupa harta tidak bergerak, seperti tanah, bangunan, sehingga nilai kemanfaatan harta tersebut bisa berjalan terus. Namun dalam perkembangannya, wakaf mulai dikembangkan juga untuk harta tidak bergerak melalui wakaf tunai berupa uang. Baik wakaf hartaberggerak maupun harta tidak bergerak tujuan penggunaan harta wakaf tetap sama, yakni untuk kepentingan umum dan kemaslahatan umat.

Nilai sosial juga diajarkan melalui ibadah *shaum* (puasa) yakni menahan makan dan minum serta hal lain yang membatalkan puasa mulai terbitnya fajar sampai terbenamnya Matahari yang disertai dengan niat. Ketika seseorang melakukan puasa dan dia merasakan haus dan lapar, maka akan lahir dalam dirinya sifat kasih-sayang dan belas kasihan kepada para fakir- miskin. Puasa yang mengajarkan sifat peduli kepada sesama yang nestapa ini berarti mengajarkan nilai kepedulian sosial.⁴⁶

Dalam pelaksanaan puasa, ada orang yang tidak mampu untuk melaksanakannya. Ketidakmampuan tersebut bukan sesuatu yang dibuat-buat, melainkan secara lahir-batin orang tersebut tidak mampu. Misalnya orang sakit menahun atau orang usia lanjut yang benar-benar sudah tidak mampu untuk melakukan

⁴⁵ Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 190.

⁴⁶ Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 204.

puasa. Bagi orang-orang dengan kriteria ini, Islam memberikan keringanan untuk tidak berpuasa, namun menggantinya dengan membayar *fidyah* (denda pengganti) berupa mengeluarkan makanan pokok sekitar 6 ons untuk mengganti 1 hari tidak puasa. Pembayaran *fidyah* merupakan bentuk kepedulian sosial. Jika diri seseorang tidak mampu untuk berpuasa -sebagai bentuk latihan ikut merasakan orang yang tidak mampu makan dan minum-, dia tetap bisa ikut melakukan kepedulian sosial dengan membayar *fidyah*.

Di dalam puasa juga terdapat syarat yang bersifat *bathin* (tidak tampak). Yaitu keharusan bagi orang yang sedang puasa untuk menjaga seluruh anggota tubuhnya dari perbuatan maksiat dan dosa. Menjaga lisan dari perkataan kotor, dusta, *ghibah* (menggunjing), dan lainnya. Menjaga telinga dari mendengarkan ucapan sia-sia dan suara yang tak pantas dan haram untuk didengarkan. Menjaga mata dari melihat sesuatu yang haram. Menjaga tangan dari melakukan perbuatan yang dilarang. Secara global, menjaga seluruh anggota tubuh dari segala hal yang diharamkan.⁴⁷

Orang puasa yang harus mengendalikan lisannya dari *ghibah* mengajarkan nilai agar orang puasa mengedepankan kemaslahatan umum dan masyarakat. Karena dari perbuatan *ghibah* bisa memunculkan fitnah. Jika fitnah berkembang di tengah masyarakat, maka akan terjadi kekacauan yang mengganggu kedamaian kehidupan sosial.

Ibadah lain yang mengajarkan nilai sosial adalah ibadah Haji. Haji telah menyatukan umat Islam yang datang dari seluruh penjuru dunia dengan perbedaan bahasa, etnis, suku, budaya, warna kulit, dan entitas sosial lainnya. Namun mereka secara bersama-sama berada dalam satu tempat sehingga saling mengenal dan saling kasih-sayang. Nilai persamaan juga

⁴⁷Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 220.

terkandung di dalam pakaian *ihram* dan *wukuf* di Arafah. Semua merasa sama, meskipun berbeda latar belakang atribut sosial dan strata sosialnya. Haji telah menanamkan dalam diri umat Islam tentang adanya persaudaraan sejati.⁴⁸

Rasa persamaan derajat dan persaudaraan mengajarkan nilai bahwa manusia hendaknya menanggalkan ego-nya dengan leih mementingkan kepentingan orang lain dan kemaslahatan umum.

Di dalam *manasik sa'i* juga mengandung ajaran nilai sosial untuk peduli kepada orang lain yang paling dekat dengan dirinya, yakni peduli kepada anak. Dalam catatan sejarah, *sa'i* merupakan peristiwa yang menggambarkan kejadian saat Hajar istri Nabi Ibrahim dan putranya Ismail yang masih bayi saat kehausan dan membutuhkan air. Hajar dan Ismail berjalan dari Sofa ke Marwah berulang-ulang untuk mencari air seraya memohon dan doa kepada Allah SWT agar melimpahkan RahmatNya dengan memberikan air. Akhirnya muncul-lah sumber air yang dikenal dengan nama Air Zamzam. Proses Hajar mencari air tidak-lah hanya memikirkan untuk dirinya sendiri melainkan juga untuk orang lain yang paling dekat yakni anaknya sendiri. Dengan demikian, ibadah *sa'i* mengajarkan nilai sosial untuk peduli kepada orang lain.

Ajaran nilai sosial juga ditunjukkan oleh ibadah Kurban. Berkurban dengan cara menyembelih hewan yang dagingnya dibagi-bagikan kepada orang lain merupakan bentuk kepedulian sosial yang nyata. Berkurban mengajarkan nilai agar manusia membunuh *nafsu bahimiyyah* (sifat hewani) yang menghabiskan hidupnya hanya untuk urusan "perut" dan "kemaluan". Kurban juga mendidik manusia untuk membunuh *nafsu maliyyah* (gila harta).

⁴⁸ Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 245-248.

2. Nilai-nilai Sosial dalam bidang *mu'amalat*

Secara umum, ajaran nilai sosial dalam *mu'amalat* ditunjukkan Islam dalam ketentuan syarat sahnya suatu akad, yakni tidak boleh ada *ghoror* (tipuan) dan manipulasi. Dua syarat ini secara tidak langsung mengajarkan kepada manusia agar dalam ber-*mu'amalat* jangan hanya memikirkan keuntungan pribadi, melainkan juga memikirkan hak orang lain dengan menghindari tipuan dan manipulasi.

Di antara ajaran nilai sosial dalam bidang *mu'amalat* adalah adanya larangan berusaha melalui *maysir* (judi, adu nasib dan sejenisnya). Praktik *maysir* akan berdampak pada terganggunya kedamaian dan kepentingan sosial dan masyarakat luas. *Maysir* hanya akan melahirkan manusia-manusia pemalas yang memimpikan mendapat harta secara instan. Perjudian akan menimbulkan saling permusuhan, saling marah antar pemain judi. Bagi pejudi yang menang akan merasa senang dan ketagihan, sementara bagi pejudi yang kalah akan ketagihan juga untuk mencoba dan mencoba kembali sampai dia mendapatkan kembali modal yang hilang. Kalau hasilnya dia tetap kalah, maka pejudi akan marah dan memusuhi pejudi yang menang.⁴⁹

Jika kondisi semacam ini dipelihara, maka akan terjadi kekacauan sosial. Oleh karena itu, untuk menjaga kepentingan sosial dan kemaslahatan masyarakat, Islam melarang *mu'amalat* melalui praktik *maysir*.

Nilai sosial dalam bidang *mu'amalat* juga terdapat dalam berbagai macam jenis akad yang bernuansa atau mengandung unsur saling tolong menolong, saling peduli kepada orang lain, dan atau saling menanggung. Seperti akad *kafalah* (menjamin hutang), *syirkah/mudlarabah/murabahah* (persekutuan modal dan kerja/usaha), *hiwalah* (pengalihan tanggung jawab hutang), dan *muzara'ah* (kongsi dalam modal dan penggarapan lahan sawah) ,

⁴⁹ Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, Juz II, hlm. 142-143.

dan lain-lainnya.

3. Nilai-nilai Sosial dalam bidang munakahat

Ajaran nilai sosial juga terdapat dalam bidang *munakahat* (pernikahan). Di antaranya adalah adanya anjuran untuk mengadakan *walimah al-arusy* (syukuran pengantin) sebagai bentuk *i'lan* (pengumuman terjadinya pernikahan). Dengan adanya *walimah* berarti seseorang telah memberitahukan kepada masyarakat bahwa dirinya sudah menikah dengan orang lain. Pemberitahuan -secara tidak langsung- ini akan menghilangkan gunjingan dan desas-desus di masyarakat tentang tuduhan perselingkuhan atau perzinaan.

Perhatian terhadap pentingnya penyelenggaraan *walimah al-arusy* yang merupakan bentuk kepedulian sosial tersebut, disampaikan dalam Hadis Nabi sebagai berikut:

“*a'linu al-nikah walaw bi al-dufuf*”

Artinya: “umumkan terjadinya suatu pernikahan, dengan memukul semacam rebana”.

“*Awlim walaw bisyatin*”

Artinya: “Selenggarakanlah *walimah*, walaupun hanya dengan menyembelih seekor kambing”.

Kepedulian Islam terhadap kepentingan sosial melalui *walimah*, dengan menentukan hukum menghadirinya adalah wajib. Hal ini didasarkan adanya Hadis Nabi yang diriwayatkan dari Ibnu 'Umar:

“*Ida du'ya ahadukum ila walimatini falya'tiha*”

Artinya: “Ketika salah satu di antara kalian diundang suatu *walimah*, maka datangilah *walimah* tersebut”.

Dari hadis tersebut ada ulama“ yang mewajibkan untuk menghadiri semua undangan *walimah*, baik *walimah al-arusy* maupun *walimah* lainnya. Ada juga ulama“ yang membedakan

jenis *walimah*-nya. Jika *walimah al-arusy* wajib menghadiri, jika bukan *walimah al-arusy* hanya sunnah menghadirinya.⁵⁰

Dalam konteks pernikahan saat ini yang mengharuskan pencatatan nikah, juga merupakan bentuk perhatian Islam terhadap nilai sosial. Pencatatan nikah merupakan bentuk pelibatan sosial dalam suatu pernikahan. Nikah bukanlah sekedar urusan dua orang yang menikah semata, melainkan juga urusan sosial diwakili oleh negara dengan mencatatnya sebagai bentuk pengakuan telah terjadinya suatu pernikahan. Demikian juga keharusan adanya saksi sebagai salah satu rukun nikah merupakan bentuk pelibatan masyarakat dalam pernikahan yang diwakili oleh saksi.

Demikian juga terkait perceraian. Perceraian juga bukan semata-mata urusan dua orang yang akan mengakhiri suatu ikatan pernikahan saja, melainkan juga menjadi urusan masyarakat. Menurut ketentuan peraturan perundang-undangan yang saat ini berlaku di Indonesia, perceraian baru dianggap sah ketika diucapkan di depan sidang Pengadilan. Hal ini merupakan bentuk pelibatan sosial dalam perceraian yang diwakili oleh Hakim.

4. Nilai-nilai Sosial dalam bidang jinayat

Nilai sosial juga diajarkan melalui adanya hukuman bagi Pezina. Perbuatan Zina, meskipun dilakukan antar pribadi, namun hakikatnya menciderai norma-norma susila dan norma sosial. Zina bukan saja perbuatan dosa antar dua orang saja, melainkan adanya kepentingan sosial yang dilanggar kedua orang tersebut. Oleh karena itulah, Islam memandang Zina sebagai sebuah delik pidana bukan aduan. Artinya begitu terjadi perbuatan Zina yang telah memenuhi unsur dan syarat-syaratnya, maka pelakunya mendapat hukuman, tanpa harus didahului dengan pengaduan. Hal ini berbeda dengan Hukum Pidana Positif yang berlaku di

⁵⁰ Lihat, al-Shan^{any}, *Subul al-Salam*, Juz III, hlm. 152-153.

Indonesia dalam KUHP yang menempatkan Zina sebagai delik Pidana aduan dan syarat pelakunya harus sudah terikat dalam pernikahan.

Ajaran nilai sosial juga terdapat dalam pemberian hukuman bagi penuduh Zina (*qadzaf*). Pemberian hukuman ini menunjukkan Islam sangat melindungi kepentingan sosial dan kemaslahatan umum. Jika setiap orang bebas menuduh orang lain melakukan Zina tanpa ada sanksi baginya, maka akan terjadi kekacauan sosial. Oleh karena itulah Islam membuat syarat yang ketat bagi orang yang menuduh orang lain berbuat Zina. Di antaranya harus ada 4 (empat) orang saksi yang melihat langsung masuknya alat kelamin laki-laki (*penis*) ke dalam kelamin perempuan (*vagina*). Bahkan seandainya salah satu dari empat orang tersebut memakai kaca mata misalnya, maka kesaksiannya tidak sah sehingga tuduhan Zina yang dilakukannya tidak bisa diterima.

Perlindungan Islam terhadap kemaslahatan masyarakat dalam bentuk kedamaian sosial, ditunjukkan dengan semakin memperketat tuduhan Zina antara suami dan istri. Jika suami atau istri dengan serampangan dan mudah saling menuduh Zina, maka akan mengganggu kedamaian sosial. Agar kepentingan masyarakat untuk hidup damai tetap terjaga, Islam membuat aturan yang ketat ketika suami atau istri saling menuduh pasangannya berbuat Zina melalui *li'an*. *Li'an* adalah sumpah dari sumac atau istri bahwa dirinya bersedia mendapat laknat dari Allah jika tuduhannya Zina terhadap masing-masing pasangannya adalah bohong atau tidak terbukti benar.

C. Integrasi Nilai Sosial dalam Rencana Pembelajaran Semester (RPS) Mata Kuliah Ilmu Fiqih di Program Studi Sosiologi

Mata Kuliah Ilmu Fiqih (Kode MK)	SKS : 2	Semester : 1
Program Studi	Sosiologi	Dosen : Moh. Fauzi
Capaian Pembelajaran	Menguasai konsep dasar dan paradigma keilmuan Fiqih, menguasai sosio-kultur yang melingkupi lahirnya pemikiran Fiqh dalam berbagai mazhab, sehingga mahasiswa memiliki sikap <i>tasamuh</i> (toleransi) terhadap pemikiran dan pengikut mazhab lainnya.	
Deskripsi Mata Kuliah	Mata Kuliah ini mengkaji latar belakang yang melingkupi lahirnya pemikiran Fiqh dan problematikanya, mulai saat kelahirannya sampai era modern termasuk Fiqh di Indonesia. Dengan demikian, corak dan karakteristik pemikiran masing-masing mazhab akan menjadi jelas. Kajian juga dilakukan dengan melihat langsung praktek fikih di tengah masyarakat (fikih sosiologis). Mata kuliah ini harus diambil oleh setiap mahasiswa Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik.	

Minggu ke-	Kemampuan yang diharapkan	Bahan Kajian	Deskripsi/Tugas mahasiswa	Konten Kesatuan Ilmu	Metode Pembelajaran	Waktu Belajar (menit)	Kriteria penilaian (Indikator)	Bobot	Referensi
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1	Memahami visi dan misi Universitas, Fakultas, dan Jurusan serta kontrak belajar dan menerapkannya secara konsisten, teknik perkuliahan, tujuan dan ruang lingkup perkuliahan Ilmu Fiqih.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Visi dan misi UIN Walisongo 2. Visi dan misi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik 3. Visi dan misi prodi sosiologi 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Membacakan Visi dan Misi : UIN, Fakultas dan prodi. 2. Mendiskusikan dan mencermati kontrak belajar, 	Integrasi nilai-nilai keislaman, sains, dan kearifan lokal dalam visi dan misi, kontrak belajar, dan RPS	Ceramah, curah gagasan, dan diskusi	2 x 50'	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menyebutkan visi dan misi UIN Walisongo 2. Menyebutkan visi dan misi Fakultas ISIP 3. Menye 	5%	-

		<p>4. Kontrak Belajar, RPS</p> <p>5. Teknik perkuliahan Ilmu Fikih</p> <p>6. Tujuan yang diharapkan dari perkuliahan Ilmu Fikih</p> <p>7. Ruang lingkup perkuliahan Ilmu Fikih</p>	<p>rencana perkuliahan semester, teknik, tujuan dan ruang lingkup perkuliahan Ilmu Fikih</p>				<p>butkan visi dan misi prodi sosiologi</p> <p>4. Menerapkan kontrak belajar dalam perkuliahan</p> <p>5. Menegaskan teknik dan tujuan perkuliahan Ilmu Fikih.</p>		
2	<p>Mahasiswa memiliki pengetahuan tentang pembagian ajaran-ajaran Islam secara garis besar dan posisi Ilmu Fikih dalam bingkai keilmuan Islam</p>	<p><i>1. Pembagian ajaran-ajaran Islam (‘Aqidah, Syari’ah, Akhlaq)</i></p> <p><i>2. Posisi Ilmu Fikih dalam bingkai Pohon Keilmuan Islam</i></p>	<p>1. Menjelaskan dan mendiskusikan pembagian ajaran-ajaran Islam secara garis besar dan posisi Ilmu Fikih dalam bingkai keilmuan Islam</p> <p>2. Penyampaian hasil bacaan dan dialog antar mahasiswa dan dosen</p>	<p>Penegasan Ilmu Fikih sebagai Ilmu dunia yang relatif, harus berubah sejalan dengan perubahan ruang dan waktu</p>	<p>Ceramah, dialog, dan diskusi</p>	<p>2 x 50’</p>	<p>Menjelaskan pembagian ajaran-ajaran Islam secara garis besar dan posisi Ilmu Fikih dalam bingkai keilmuan Islam</p>	<p>5%</p>	<p>Mahmud Syaltut, <i>al-Islam ‘Aqidah wa Syari’ah</i>, hlm. 2-5; Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, <i>Ihya’ Ulumiddin</i>, Juz I, hlm. 10</p>

3.	Mahasiswa memiliki pengetahuan tentang persamaan dan atau perbedaan pengertian Fiqh, Syari,,at, Hukum Islam, dan term-term lainnya	<ol style="list-style-type: none"> 1. Pengertian Fikih 2. Pengertian Syari,,at 3. Pengertian Hukum Islam 4. Pengertian term-term lainnya . 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjelaskan dan mendiskusikan pengertian Fiqh, Syari,,at, Hukum Islam, dan term-term lainnya 2. Penyampaian hasil bacaan dan dialog antar mahasiswa dan dosen 	Penegasan tentang kesalahpahaman dalam kehidupan masyarakat yang menempatkan Fikih sebagai Syari"at	Ceramah, dialog, dan diskusi	2 x 50'	Menjelaskan persamaan dan atau perbedaan pengertian Fiqh, Syari,,at, Hukum Islam, dan term-term lainnya	5%	Ahmad Hasan, <i>the Early Development of Islamic Jurisprudence</i> , hlm. 1-11; Imran Ahsan Khan Nyazee, <i>Islamic Jurisprudence</i> , hlm. 18-24; Kemal A. Faruki, <i>Islamic Jurisprudence</i> , hlm. 12-19; Nur Ahmad Fadhil Lubis, <i>A History of Islamic Law in Indonesia</i> , hlm. 1-10.
4.	Mahasiswa memiliki pengetahuan tentang faktor internal dan eksternal sebab-sebab perbedaan dalam fikih	or internal dan eksternal sebab-sebab perbedaan dalam Fikih	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjelaskan dan mendiskusikan faktor internal dan eksternal sebab-sebab perbedaan dalam Fikih 2. Penyampaian hasil bacaan dan dialog antar mahasiswa dan dosen. 	Menegaskan tentang perbedaan dalam Fikih merupakan <i>Sunnatullah</i>	Ceramah, dialog, dan diskusi	2 x 50'	Menjelaskan dan memahami faktor internal dan eksternal sebab-sebab perbedaan dalam Fikih.	5%	Ahmad Hasan al-Khatib, <i>al-Fiqh al-Muqaran</i> , hlm. 15-36; Muhammad Faruq al-Nabhan, <i>al-Madkhalli al-Tasyri' al-Islami</i> , hlm. 141-149.
5.	Mahasiswa memahami dan mampu menjelaskan sejarah pasang-surut pemikiran Fikih .	<ol style="list-style-type: none"> 1. Fikih masa pembentukan 2. Fikih masa Ke-emas- 	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjelaskan dan mendiskusikan sejarah pasang-surut pemikiran Fikih 2. Penyamp 	Menjelaskan tentang konteks sosial yang melingkupi sejarah pasang-surut pemikiran Fikih	Ceramah, dialog, dan diskusi	2 x 50'	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menjelaskan Fikih masa pembentukannya 2. Menjel 	5%	„Umar Sulaiman al-Asyqar, <i>Tarikh al-Fiqh al-Islami</i> , hlm. 39 dst; Muhammad al-Khudari Bik, <i>Tarikh al-Tasyri' al-Islami</i> , hlm. 4 dst; Muhammad „Ali al-

		<p><i>an</i></p> <p>3. <i>Fikih masa kemunduran/taqlid</i></p> <p>4. <i>Fikih masa kebangkitan kembali.</i></p>	<p>aian hasil bacaan dan dialog antar mahasiswa dan dosen.</p>				<p><i>askan Fikih masa Ke-emas-an</i></p> <p>3. <i>Menjelaskan Fikih masa kemunduran/taqlid</i></p> <p>4. <i>Menjelaskan Fikih masa kebangkitan kembali.</i></p>		<p>Sayis, <i>Tarikh al-Fiqh al-Islami</i>, hlm. 11 dst.</p>
6.	<p>Mahasiswa memiliki pengetahuan ttg mazhab-mazhab Fikih <i>Ahlu Sunnah wal Jama'ah</i> dan sosio-kulturnya (Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali)</p>	<p>Mazhab Fikih <i>Ahlu Sunnah wal Jama'ah</i> :</p> <p>1. Mazhab Hanafi dan sosio-kulturnya</p> <p>2. Mazhab Maliki dan sosio-kulturnya</p> <p>3. Mazhab Syafi'i dan sosio-kulturnya</p> <p>4. Mazhab Hanbali dan sosio-kulturnya</p>	<p>1. Menjelaskan mazhab-mazhab Fikih dan sosio-kulturnya (Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali)</p> <p>2. Penyampaian hasil bacaan dan dialog antar mahasiswa dan dosen</p>	<p>Menjelaskan konteks sosial yang mempengaruhi corak dan karakteristik pemikiran Mazhab Fikih <i>Ahlu Sunnah wal Jama'ah</i></p>	<p>Ceramah, dialog, dan diskusi</p>	<p>2 x 50'</p>	<p>1. Menjelaskan pemikiran Fikih Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali</p> <p>2. Menjelaskan sosio-kultur Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali</p>	<p>10%</p>	<p>Farouq Abu Zaid, <i>al-Syari'ah al-Islamiyyah bayna al-Muhafidzin wa al-Mujaddidin</i> (terjemahan)</p>
7.	<p>Mahasiswa memiliki pengetahuan bidang Fikih <i>Ibadah</i> dan nilai sosialnya</p>	<p>Bidang-bidang Fikih <i>Ibadah</i></p>	<p>1. Menjelaskan bidang-bidang Fikih <i>Ibadah</i></p>	<p>Penggalian nilai-nilai sosial dalam Hukum <i>Ibadah</i></p>	<p>Ceramah, dialog, dan diskusi</p>	<p>2 x</p>	<p>1. Menjelaskan bidang-bidang</p>	<p>5%</p>	<p>Ahmad Hasan al-Khatib, <i>al-Fiqh al-Muqaran</i>, hlm. 11-14;</p>

			2. Penyampaian hasil bacaan dan dialog antar mahasiswa dan dosen			50'	Fikih Ibadah 2. Menjelaskan nilai sosial dalam Hukum Ibadah		Fadhil Lubis, A <i>History...</i> , hlm. 13-16; Ibnu „Abidin, <i>Radd al-Muhtar</i> , Juz I, hlm. 79; Ibnu Juzay al-Kalabi, <i>al-Qawanin al-Fiqhiyyah</i> .
8.	UJIAN TENGAH SEMESTER								
9.	Mahasiswa memiliki pengetahuan tentang Fikih Ibadah sosiologis	Mengamati praktek-praktek ibadah: menghilangkan najis <i>mukhoffafah, mutawassithoh, mugholladloh</i> di Masyarakat (Masyarakat/Masjid/Musholla)	1. Menjelaskan praktek menghilangkan najis, wudlu dan sholat yang dijalankan masyarakat 2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek menghilangkan najis <i>mukhoffafah, mutawassithoh, mugholladloh</i> di masyarakat		Pengamatan di lapangan (mahasiswa membuat laporan didukung foto/video/lainnya)	2 x 50'	1. Mampu menganalisis praktek ibadah di masyarakat 2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek menghilangkan najis <i>mukhoffafah, mutawassithoh, mugholladloh</i> di masyarakat	10 %	Terjun di lapangan
10.	Mahasiswa memiliki pengetahuan tentang Fikih Ibadah	Mengamati praktek-praktek ibadah: wudlu dan sholat di	1. Menjelaskan praktek		Pengamatan di lapangan	2 x 50'	1. Mampu	10 %	Terjun di lapangan

	sosiologis	Masyarakat (Masyarakat/Masjid/Musholla)	menghilangkan wudlu dan sholat yang dijalankan masyarakat 2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek wudlu dan sholat masyarakat		(mahasiswa membuat laporan didukung foto/video/lainnya)		menganalisis praktek ibadah di masyarakat 2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek wudlu dan sholat masyarakat		
11.	Mahasiswa memiliki pengetahuan bidang Fikih <i>Mu`amalah</i> dan nilai sosialnya	Bidang-bidang Fikih <i>Mu`amalah</i> (Hukum Perdata)	1. Menjelaskan bidang-bidang Fikih <i>Mu`amalah</i> 2. Penyampaian hasil bacaan dan dialog antar mahasiswa dan dosen	Penggalian nilai-nilai sosial dalam Hukum <i>mu`amalah</i>	Ceramah, dialog, dan diskusi	2 x 50'	1. Menjelaskan bidang-bidang Fikih <i>Mu`amalah</i> 2. Menjelaskan nilai sosial dalam Fikih <i>Mu`amalah</i>	5%	Ahmad Hasan al-Khatib, <i>al-Fiqh al-Muqaran</i> , hlm. 11-14; Fadhil Lubis, <i>A History...</i> , hlm. 13-16; Ibnu „Abidin, <i>Radd al-Muhtar</i> , Juz I, hlm. 79; Ibnu Juzay al-Kalabi, <i>al-Qawanin al-Fiqhiyyah</i> .
12.	Mahasiswa memiliki pengetahuan tentang Fikih <i>Mu`amalah</i> sosiologis	Mengamati praktek-praktek <i>Mu`amalah</i> : Jual-beli, utang-piutang, gadai di Masyarakat (Masyarakat/pasar/pegadaian)	1. Menjelaskan praktek <i>Mu`amalah</i>: Jual-beli, utang-piutang, gadai yang dijalankan		Pengamatan di lapangan (mahasiswa membuat laporan didukung	2 x 50'	1. Mampu menganalisis praktek <i>mu`amalah</i> di masyarakat	10 %	Terjun di lapangan

			<p>masyarakat</p> <p>2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek <i>Mu'amalah:</i> Jual-beli, utang-piutang, gadai di masyarakat</p>				<p>g foto/vid eo/lainnya)</p>		<p>t</p> <p>2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek Jual-beli, utang-piutang, gadai di masyarakat</p>		
13.	Mahasiswa memiliki pengetahuan tentang Fikih <i>Mu'amalah</i> sosiologis	Mengamati praktek-praktek <i>Mu'amalah:</i> <i>Musarakah</i> dan <i>mudlorobah</i> di Bank Syari'ah, <i>muzaro'ah</i> , <i>musaqoh</i> petani di Masyarakat (Masyarakat/bank/sawah)	<p>1. Menjelaskan praktek <i>Mu'amalah:</i> <i>Musarakah</i> dan <i>mudlorobah</i> di Bank Syari'ah, <i>muzaro'ah</i>, <i>musaqoh</i> petani di Masyarakat</p> <p>2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek <i>Mu'amalah:</i> <i>Musarakah</i> dan <i>mudlorobah</i> di Bank Syari'ah, <i>muzaro'ah</i>, <i>musaqoh</i> petani di Masyarakat</p>		Pengamatan di lapangan (mahasiswa membuat laporan didukung foto/vid eo/lainnya)	2 x 50'	<p>1. Mampu menganalisis praktek mu'amalah di masyarakat</p> <p>2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek <i>Musarakah</i> dan <i>mudlorobah</i> di Bank Syari'ah, <i>muzaro'ah</i>, <i>musaqoh</i> petani di</p>	10 %	Terjun di lapangan		

							Masyarakat		
14.	Mahasiswa memiliki pengetahuan bidang Fikih <i>Munakahat</i> dan nilai sosialnya	Bidang-bidang Fikih <i>Munakahat</i> (Hukum Perkawinan)	<p>1. Menjelaskan bidang-bidang Fikih <i>Munakahat</i></p> <p>2. Penyampaian hasil bacaan dan dialog antar mahasiswa dan dosen</p>	Penggalian nilai-nilai sosial dalam Hukum <i>Munakahat</i>	Ceramah, presentasi makalah, dan diskusi	2 x 50'	<p>1. Menjelaskan bidangbidang Fikih <i>Munakahat</i></p> <p>2. Menjelaskan nilai sosial dalam Fikih <i>Munakahat</i></p>	5%	Ahmad Hasan al-Khatib, <i>al-Fiqh al-Muqaran</i> , hlm. 11-14; Fadhil Lubis, <i>A History...</i> , hlm. 13-16; Ibnu „Abidin, <i>Radd al-Muhtar</i> , Juz I, hlm. 79; Ibnu Juzay al-Kalabi, <i>al-Qawanin al-Fiqhiyyah</i> .
15.	Mahasiswa memiliki pengetahuan tentang Fikih <i>Munakahat</i> sosiologis	Mengamati praktek-praktek <i>Munakahat</i> di masyarakat (masyarakat/kantor KUA)	<p>1. Menjelaskan praktek <i>Munakahat</i> di masyarakat yang dijalankan masyarakat</p> <p>2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek <i>Munakahat</i> di masyarakat di masyarakat</p>		Pengamatan di lapangan (mahasiswa membuat laporan didukung foto/video/lainnya)	2 x 50'	<p>1. Mampu menganalisis praktek <i>Munakahat</i> di masyarakat</p> <p>2. Menjelaskan perbedaan-perbedaan yang ada dalam praktek <i>Munakahat</i> di masyarakat</p>	10 %	Terjun di lapangan
16.	UJIAN AKHIR SEMESTER					2 x 50'			

DAFTAR PUSTAKA

1. Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*.
2. Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.
3. Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence*.
4. „Umar Sulaiman al-Asyqor, *Tarikh al-Fiqh al-Islamiy*.
5. Muhammad al-Khudlari Bik, *Tarikh al-Tasyri' al-Islamiy*.
6. Farouq Abu Zaid, *Fikih: Antara Tradisionalis dan Modernis*.
7. Moh. Fauzi dan Ilyas Supena, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*
8. Moh. Fauzi, *Sejarah Sosial Fikih*
9. Ahmad Hasan al-Khatib, *al-Fiqh al-Muqaran*.
10. Ibnu „Abidin, *Radd al-Muhtar*.
11. Ibnu Juzay al-Kalabi, *al-Qawanin al-Fiqhiyyah*.

12. Muhammad „Ali al-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*.
13. Muhammad Faruq al-Nabhan, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami*.
14. Ahmad Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia*.

TUGAS MANDIRI

Membuat refleksi tentang relevansi pengetahuan dalam Ilmu Fikih untuk dikontekstualisasikan dalam kehidupan; baik kehidupan individu maupun kehidupan sosial.

TUGAS TERSTRUKTUR

- 1. Membaca referensi sesuai topik tentang sejarah, substansi Ilmu Fikih dan konteks sosialnya serta praktek di masyarakat.**
- 2. Menyampaikan hasil bacaan, dan pengamatan di lapangan serta mendiskusikannya di kelas dengan model pembelajaran aktif berbasis mahasiswa.**

ASPEK DAN BOBOT PENILAIAN

- 1. Tugas Mandiri (a) : 10%**
- 2. Tugas Terstruktur (b) : 20%**

3. Ujian Tengah Semester (c) : 30%

4. Ujian Akhir Semester (d) : 40%

Nilai Akhir = (a x 10%)+(b x 20%)+(c x 30%)+(d x 40%)

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan

Adapun kesimpulan penelitian ini adalah:

1. Di dalam masing-masing bidang Ilmu Fikih (*'ibadat, mu'amalat, munakahat, jinayat*) sebagiannya mengandung muatan nilai sosial yang mengajarkan untuk suka menolong, membantu, berderma, dan lebih mengutamakan kepentingan orang lain serta kemaslahatan umum.
2. Ajaran nilai sosial tersebut diintegrasikan di dalam Rencana Pembelajaran Semester (RPS) Mata Kuliah Ilmu Fikih di Prodi Sosiologi FISIP UIN Walisongo Semarang sehingga Fikih bercorak sosiologis.

B. Rekomendasi

Berdasarkan hasil temuan penelitian di atas, peneliti memberikan rekomendasi sebagai berikut:

1. Mata Kuliah Ilmu Fikih -sebagai Mata Kuliah Universitas-, dari aspek materi Isi Pembelajarannya, hendaknya dibedakan *stressing*-nya sesuai konsentrasi masing-masing Program Studi.
2. Untuk Program Studi Sosiologi, hendaknya lebih ditekankan pada aspek muatan nilai sosial yang terdapat di dalam bidang-bidang ilmu Fikih yang diintegrasikan dalam RPS.
3. Perlu dilakukan evaluasi RPS Mata Kuliah Ilmu Fikih agar sesuai dengan konsentrasi masing-masing Program Studi.

C. Kata Penutup

Alhamdulillah peneliti panjatkan kehadiran Allah swtatas limpahan rahmat dan karuniaNya penelitian ini dapat selesai dengan baik.

Namun demikian, hasil penelitian ini tentu masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, peneliti mengharapkan kritik konstruktif dari berbagai pihak demi penyempurnaan terhadap kekurangan dan kelemahannya.

Akhirnya, peneliti berdoa semoga penelitian yang masih jauh dari kesempurnaan ini dapat menjadi bahan yang bermanfaat bagi para pengambil kebijakan dalam merumuskan Kurikulum yang sesuai dengan konsentrasi masing-masing Program Studi.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Ḥāmid, ‘Abd al-Mājid. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmi*. Maghrib: Dār al- Āfāq al-Jadīdah, 1994.
- ‘Abdullāh b. al-Muqaffa’. *Risālah Ibn al-Muqaffa’ fī al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1989.
- ‘Abdurrahmān bin Khaldūn. *Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- ‘Ali Ḥaydar. *Durar al-Hukkām Syarḥ Majallah al-Aḥkām al-‘Adliyyah*, Jilid I. Beirut: Dār al- Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th..
- ‘Awdah, ‘Abdul Qādir. *al-Tasyrī` al-Jinā’i al-Islāmi Muqāranan bi al-Qānūni al-Wad’iy*, Juz I, II. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1992.
- Abdul Ḥāmid, Muḥsin. *Tajdīd al-Fik r al-Islāmi*. T.Kt.: Dār al-Sahwah, t.th.
- Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God’s Name Islamic Law, Authority, and Women*. England: Oneworld Publications, 2001.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*. Kairo: Sīna li al-Nasyr, 1994.
- Al-‘Ālim, Yūsuf Ḥāmid. *Al-Maqāṣid al-‘Āmmah li al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Riyād: al-Dār al-‘Ālamiyyah li al-Kitāb al-Islāmiy, 1994.
- Alamul Huda. *Fenomena Dzikir Berjamaah sebagai Sarana Perekat Sosial*, dalam *Jurnal Jurisdictie*, Vol. 2., No. 2; 12-2011.
- Al-Asbahiy, Mālik b. Anas *Al-Mudawwanah al-Kubrā*,

- Juz II. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.
- Al-Asyqar, ‘Umar Sulaymān. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy*. Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1982.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustashfa min `Ilm al-Ushul*, Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Haytami, Syihābudin b. Ḥajar. *Tuḥfah al-Muḥtāj bi Syarḥ al-Minhāj*, Juz IX. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1996.
- Al-Jaziri, `Abdurahman. *Kitab al-Fiqh `ala al-Madzahib al-Arba`ah*, Juz V. Kairo: Dar al-Bayan al-`Arabi, t.th.
- Al-Jurjawi, ‘Ali Ahmad. *Hikmah al-Tasyri’ wa Falsafathu*. Jeddah: Al-Haramayn, t.th.
- Al-Kalabi, Ibnu Juzay. *Al-Qawanin al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1998.
- Al-Kāsāni al- Ḥanafī, Abī Bakr b. Mas’ūd. *Kitāb Badā’i` al- Ṣanā’i` fi Tartīb al-Syarā’i`*, Juz III. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1997.
- Al-Khaṭīb, Ḥasan Aḥmad. *Al-Fiqh al-Muqāran*. Kairo: Dār al-Ta’lif, 1957.
- Al-Marghinānī, Abi al- Ḥasan ‘Alī b. Abī Bakr b. ‘Abd al-Jalīl. *Al-Hidāyah Syarḥ Bidāyah al-Mubtadī*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1990.
- Al-Mawardi. *Al-Ahk am al-Sulthaniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..
- Al-Musawī, `Abd al-Husayn Syaraf al-Dīn. *Al-Naṣ wa al-Ijtihād*. Najf: al-Najf, 1956.

- Al-Nabhān, Muhammad Fāruq. *Al-Madkhal li al-Tasyrī' al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Qalam, 1981.
- Al-Nadwi, `Ali Ahmad. *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam,
- Al-Nawāwiy. Abī Zakariyyā Muḥyiddīn b. Syaraf. *Al-Majmū' Syarḥ al-Muhadhdhab*.Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.
- Al-Qardlawi, Yusuf. *Fiqh al-Zakat*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1991.
- Al-Shan'ani, Muhammad bin Isma'il. *Subul al-Salam Syarḥ Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam*, Juz II. Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th.
- Al-Syāfi'i, Muhammad b. Idris. *Al-Umm*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1990.
- Al-Yasa` Abubakar. *Ahli Waris Sepertalian Darah*. Jakarta: INIS, 1998.
- Al-Zarqā', Muṣṭafā Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqh al- 'Ām*, Juz I. Damaskus: al-Adib, 1967-1968.
- Al-Zuḥayli, Muḥammad Mustafā. *Wasāil al-Ithbāt fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah fi al-Mu'āmalat al-Madaniyyah wa al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*, Juz I. Damaskus: Dār al-Bayān, 1982.
- Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām*. Mesir: Dār al-Nahdah al-`Arabiyyah, 1975.
- Anderson, J.N.D. *Law Reform in the Muslim World*. London : the Athlone Press, 1976.
- Ash Shiddieqy, Hasbi. *Pengantar Ilmu Fikih*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999.

- Asy-Syathibi. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Juz. II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Azizy, A. Qodri. *Ek lek tisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Coulson, N.J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Denzin, Norman K. and Lincoln, Yvonna S. (ed.). *Handbook of Qualitative Research*. New Delhi: Sage Publications, t.th.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology*. New Delhi: Sterling, 1990.
- Esposito, John L. (ed). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. II. New York: Oxford University Press, 1991
- Fadhil Lubis, Nur Ahmad. *A History of Islamic Law in Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2000.
- Faruki, Kemal A. *Islamic Jurisprudence*. Delhi: Adam Publishers & Distributor, 1994.
- Fauzi, Moh. *Sejarah Sosial Fik ih*. Semarang: Walisongo Press, 2017.
- Hallaq, Wael B. “*Was the Gate of ijthād Closed ?*”, dalam “*International Journal of Middle Eastern Studies*”, 16, I. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1994.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam the Classical Age*, Vol. I. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid*, Juz II. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.
- Ibnu `Abidin, Muhammad Amin. *Radd al-Muhtar*, Juz I. T.tt.: Dar al-Fikr, 1979.
- Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, Syams al-Din Abi `Abdillah Muhammad bin. Abi Bakr. *Flam al-Muwaqqi`in `an Rabb al-`Alamin*, Juz III. Beirut: Dar al-Jil, t.th.
- Ibnu Ḥazm, Abū Muhammad `Ali b. Ahmad b. Sa`id. *Al-Muḥallā bi al-Āthār*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.
- Ibnu Juzayy al-Kalabiy. *Al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1998.
- Ibnu Mandhur, Muhammad b. Mukarram al-Anshari. *Lisan al-`Arab*, Juz XIV. Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah, t.th..
- Ibnu Qudāmah, al-Maqdisi al- Ḥanbalī, Muḥammad. *Al-Mughnī*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.
- Ibnu Rusyd. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Semarang: Toha Putra, t.th.

- Maḥmaṣānī, Ṣubḥī. *Al-Awḍā' al-Tasyrī'iyah fī al-Duwal al-'Arabīyah Māḍīhā wa Ḥāḍīrahā*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīnī, 1981.
- Mayer, Ann Elizabeth, "The Shari`ah: A Methodology or a Body of Substantive Rules?", dalam, Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence*. Seattle: University of Washington Press, 1990.
- Mudzhar, M. Atho'. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Mudzhar, M. Atho'. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi III. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Mursyidi. *Akuntansi Zakat Kontemporer*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003.
- Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 2014 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Tinggi dan Pengelolaan Perguruan Tinggi.
- Permenristekdikti Nomor 32 Tahun 2016 tentang Akreditasi Program Studi dan Perguruan Tinggi.
- Permenristekdikti Nomor 44 Tahun 2015 jo. Permendikbud Nomor 49 Tahun 2014 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.
- Permenristekdikti Nomor 62 Tahun 2016 tentang Sistem Penjaminan Mutu Pendidikan Tinggi.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus*

- Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Rawwas Muhammad, Qal`ah Ji. *Mausu`ah `Umar bin al-Khottob*. Beirut: Dar an-Nafa`is, 1989.
- Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures: the Shape of Ideas to Come*. Selangor: Pelanduk, 1988.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. London: Oxford University Press, 1964.
- Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu`ashirah*. Damaskus: al-Ahali, 1990.
- Syaltut, Mahmud. *Al-Islam `Aqidah wa Syari`ah*. Beirut: Dar al-Qalam, 1966.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. II. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2012 tentang Pendidikan Tinggi.
- Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. *Buku Panduan Program Sarjana (S.1) dan Diploma (D.3) Tahun Akademik 2016/2017*. Semarang: UIN Walisongo, 2017.
- UU RI Nomor 38 Tahun 1999 jo. UU RI Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat.

