

Section: Articles  
Editor: Faradila Hasan

### Peer Review

#### Round 1

Review Version: 2260-6029-2-RV.DOCX 2023-02-13  
Initiated: 2023-02-13  
Last modified: 2023-02-18  
Uploaded file: Reviewer A 2260-6040-1-RV.DOCX 2023-02-18  
Editor Version: 2260-6030-1-ED.DOCX 2023-02-13  
Author Version: 2260-6190-1-ED.DOCX 2023-04-06  
2260-6190-2-ED.DOCX 2023-04-06

#### Round 2

Review Version: 2260-6029-4-RV.DOCX 2023-04-26  
Initiated: 2023-04-06  
Last modified: 2023-05-12  
Uploaded file: Reviewer B 2260-6285-1-RV.DOCX 2023-05-09  
Reviewer A 2260-6303-1-RV.DOCX 2023-05-12

### Editor Decision

Decision: Accept Submission 2023-05-28  
Notify Editor: Editor/Author Email Record 2023-05-28  
Editor Version: 2260-6030-2-ED.DOCX 2023-04-06  
2260-6030-3-ED.DOCX 2023-04-26  
Author Version: 2260-6190-3-ED.DOCX 2023-05-28 DELETE  
Upload Author Version: [input field]



Citation Statistic by Author My ID

- Scopus: 5 Citedness
- Sinta: 2 Sinta Rank
- 1223 Citations
- 16

QUICK MENU

## USHUL FIQH KE-INDONESIAAN

**Abstrak:** Tujuan dari artikel ilmiah ini adalah untuk mengenalkan ilmu ushul fiqh yang bercirikan ke-Indonesiaan, yang disari dari nalar pikir serta aplikasi di lapangan oleh para ulama di Indonesia. Artikel ini merupakan rangkasan dari Buku Ajar Ushul Fiqh (Ke-Indonesia) untuk PTKIN. Hasilnya adalah, bahwa materi-materi dasar di dalam ilmu ushul fiqh tidak dapat tergantikan, dan harus terus diajarkan, namun informasi tentang pemaknaan hukum Islam dalam berbagai perspektif dengan kajian ushul fiqh yang terimplementasi di lapangan oleh para ulama Indonesia, seperti pentingnya reaktualisasi *maqashid al-syari'ah* dalam konteks ke-Indonesiaan, memahami alur inkulturasi wahyu dan budaya lokal, *ilhaq al-masail bi nazhairiha*, bermadzhab secara *qauli* dan *manhaji*, dan juga menjadikan *ijtihad jama'i* atau kolektif sebagai solusi tepat untuk Indonesia sebagai bentuk kehati-hatian (*ihdiyath*) para ulama.

**Kata Kunci:** Ushul Fiqh, Ke-Indonesiaan, Pengenalan Akademik, Kajian Teori

**Abstract:** *The purpose of this scientific article is to introduce the science of ushul fiqh which is characterized by Indonesianness, and is extracted from reasoning and application in the field by scholars in Indonesia. This article is a summary of the Usul Fiqh (To-Indonesia) Textbook for PTKIN. The result is that the basic materials in the science of ushul fiqh cannot be replaced, and must continue to be taught, but information about the meaning of Islamic law from various perspectives with ushul fiqh studies implemented in the field by Indonesian scholars, such as the importance of re-actualizing maqashid al-shari'ah in the Indonesian context, understand the flow of inculturation of revelation and local culture, ilhaq al-masail bi nazhairiha, qauli and manhaji sects, and also make ijtihad jama'i or collective as the right solution for Indonesia as a form of prudence (ihdiyath) scholars.*

**Keywords:** Ushul Fiqh, Indonesianness, Academic Introduction, Theory Study

**Commented [A1]:** judul terlalu ambigu dengan tanpa adanya fokus masalah

**Commented [A2]:** apa dasar hukumnya? mana referensi metode anda?

**Commented [A3]:** artikel penelitian atau review buku ajar?

**Commented [A4]:** agak berbeda mungkin dengan pendekatan ushul fikih atau pendekatan kebudayaan. ini lebih relevan. tapi apa yang menarik dalam penelitian ini?

## Pendahuluan

Ada banyak sumber kajian tentang Mata Kuliah Ushul Fiqh yang selama ini dijadikan rujukan oleh mahasiswa di PTKIN baik yang bersumber dari kitab-kitab berbahasa Arab (klasik ataupun kontemporer) maupun yang berbahasa Indonesia hasil dari penerjemahan dari kitab-kitab berbahasa Arab atau hasil karya para ulama di Indonesia. Salah satu Buku yang populer adalah Ushul Fiqh 1 dan 2 karya Amir Syarifuddin, Guru Besar di Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang. Namun referensi ushul fiqh yang mencirikan ke-Indonesiaan dalam hal meneraca kesenjangan antara skrip dan konteks menuju substansi hukum yang *shalih li kulli zaman wa makan* (senantiasa menjadi solusi kapanpun dan dimanapun Islam berada) secara terstruktur dalam bentuk buku ushul fiqh masih belum ditemukan. Adapun karya-karya yang berkenaan dengan ke-Indonesiaan secara parsial bisa didapatkan, dari mulai karya Hasbi Ash-Shidieqy tentang Fiqh Indonesia,<sup>1</sup> Hazairin dengan teori Kewarisan Bilateral,<sup>2</sup> Gus Dur dengan Pribumisasi Islam,<sup>3</sup> Munawir Sjadzali dengan Kontekstualisasi Ajaran Islam,<sup>4</sup> dan lain sebagainya.

Perkembangan selanjutnya diskusi tentang hal ini terus berlangsung demi mensinergikan hukum Islam baik produk maupun metodologinya dengan nilai-nilai ke-Indonesiaan, tentunya melalui pengalaman lapangan oleh para pengkaji hukum Islam di Indonesia, seperti kajian Rizki dkk., tentang metodologi fikih keindonesiaan,<sup>5</sup> Adelina Nasution tentang Narsisme Ulama: Dilema dan Posibilitas Rekonstruksi Ushul Fiqh di Indonesia,<sup>6</sup> Ahmad Edwar tentang ide pembaruan hukum Islam di Indonesia beserta tokoh-tokohnya, hingga munculnya istilah Fiqh yang bernuansa keindonesiaan,<sup>7</sup> dll.

Sebagai bentuk kontribusi ilmiah, maka dibutuhkan satu pengayaan ilmiah yang lebih spesifik menunjukkan kekhususan model ushul fiqh ke-Indonesiaan yang terstruktur sebagai bentuk pengenalan dan diajarkan ke mahasiswa-mahasiswa di seluruh Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) sehingga semangat moderasi beragama yang digaungkan oleh Kementerian Agama dan bahkan dengan perintah mendirikan Rumah Moderasi Beragama dapat terwujud, karena pondasi berpikir dalam berinteraksi, tidak hanya bersandar pada produk-produk fiqh yang selama ini mapan di masyarakat dan didapatkan dari buku-buku

**Commented [A5]:** secara umum memang terjadi fikih berbasis kebudayaan Indonesia. tapi dalam pendekatan ushul fikih, saya rasa referensinya sama hanya cara pandang yang berbeda.

<sup>1</sup> Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas Dan Gagasannya: Biografi, Perjuangan Dan Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

<sup>2</sup> Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al Quran Dan Hadits* (Jakarta: Tintamas, 1990).

<sup>3</sup> Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita : Agama Masyarakat Negara Demokrasi, The Wahid Institution*, 2006, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.

<sup>4</sup> Sulastomo, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Tempint, 1995).

<sup>5</sup> M. Rizki Syahrul Ramadhan, dkk., "Metodologi Fikih Keindonesiaan: Studi Komparatif Perspektif Filsafat Hukum Islam" *AHKAM: Jurnal Hukum Islam*, 9, No. 2 (2021), <https://doi.org/10.21274/ahkam.2021.9.2.431-460>

<sup>6</sup> Adelina Nasution, "Narsisme Ulama: Dilema dan Posibilitas Rekonstruksi Ushul Fiqh di Indonesia" *Al-Ahkam*, 28, No. 2 (2018), <http://dx.doi.org/10.21580/ahkam.2018.28.2.2308>

<sup>7</sup> Ahmad Edwar, "Indonesian Jurisprudence: Islamic Law Transformation In Law System Of Indonesia" *KORDINAT: Jurnal Komunikasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam*, 19, No. 2 (2020), [10.15408/kordinat.v19i2.18994](https://doi.org/10.15408/kordinat.v19i2.18994)

fiqh baik tradisional maupun kontemporer, namun lebih jauh lagi, dengan mengenal dan memahami cara berpikir mereka sehingga membentuk produk fiqh mereka.

Salah satu kajian yang dapat diajarkan adalah tentang bagaimana bagaimana memahami al-Qur'an dengan tepat, baik sebagai skrip maupun sebagai wahyu Allah swt yang terus hidup. Perlu dinarasikan bahwa antara wahyu dan manusia sebagai pembentuk budaya tidak berjalan terpisah, namun ia saling membutuhkan dan saling mengisi demi terbentuknya sebuah kemaslahatan yang lebih besar dunia dan akhirat, untuk itulah wahyu yang selanjutnya menjadi al-Qur'an tidak turun secara langsung dengan pemilihan dialek bahasa yang ketat dan menafikan dialek lainnya, namun ia turun berangsur-angsur dan mengakomodasi dialek lainnya atau yang biasa dikenal dengan tujuh *qira'at* (model bacaan).<sup>8</sup>

Pola berpikir seperti ini tentu dapat menegasi pemahaman yang selama ini berkembang bahwa syari'at telah berlaku dari *top down*, di mana semua perintah dari atas dan yang di bawah melaksanakan secara utuh perintah tersebut tanpa harus berpikir implikasinya. Padahal wahyu yang selanjutnya menjadi al-Qur'an tidak pernah menafikan akal sebagai sumber suci lainnya yang diberikan oleh Allah swt untuk membaca firman suci-Nya yang telah diturunkan ke dunia ini. Untuk itu, perlu disampaikan bahwa wahyu tidak akan pernah turun kecuali karena bumi membutuhkan arahan lebih lanjut dari Allah swt, maka pada saat itulah bertemu antara kehendak bumi dengan petunjuk Ilahi dalam bentuk wahyu dan selanjutnya menjadi Kitab Suci. Proses di mana bumi membutuhkan petunjuk ini selanjutnya bisa dimaknai sebagai proses *bottom up*.

Selain daripada itu, juga perlu dipaparkan tentang kekhasan penggunaan beberapa teori dan aksi oleh para ulama di Indonesia, seperti teori *ilhaq al-masail bi nazhairiha* (menetapkan hukum sesuatu, berdasarkan hukum yang telah ada sebelumnya karena ada kesamaan substansi), pembacaan ulang atas teori *maqashid al-syari'ah* (maksud ditetapkannya suatu hukum syari'ah) dalam dimensi ke-Indonesiaan, penerapan ijtihad *jama'i* (kolektif), dan lain sebagainya. Melalui pembahasan-pembahasan ini, maka ada upaya untuk mensinkronisasikan relasi antara regulasi agama dengan karakter lokal suatu daerah, seperti Indonesia. Inilah yang akan menjadi fokus kajian dalam artikel ini, yakni upaya pengenalan akademik atas model ushul fiqh ke-Indonesiaan bagi seluruh mahasiswa di PTKI beserta para pengampu mata kuliah.

### **Memaknai Hukum Islam di Indonesia**

Umat Islam sebagai penganut agama mayoritas di Indonesia turut menyandarkan sistem hukumnya kepada Hukum Islam yang selanjutnya memiliki beragam pemaknaan ketika dikaitkan ke dalam naskah-naskah klasik, seperti dikaitkan dengan istilah *al-syari'ah* atau *al-fiqh*, atau *al-qanun*. Istilah hukum Islam pada dasarnya merupakan frasa yang termasuk kategori frasa atributif, yakni frasa yang berfungsi untuk mensifati, di mana kata kedua menjadi sifat dari kata

---

<sup>8</sup> Ahmad Rajafi, "Implikasi Yuridis Riwayat Tentang Kesalahan Penulisan Dalam Mushaf Usmani," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 2017, 137–38, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24090/mnh.v1i12.2017>.

pertamanya, sehingga istilah hukum Islam dapat diartikan sebagai hukum yang bersifat Islami atau digali dari nilai-nilai Islam.<sup>9</sup>

Adapun pemaknaan hukum Islam yang dikaitkan menjadi *syari'ah*, *fiqh*, maupun *qanun*, maksudnya adalah:

1. *Syari'ah*: Ahmad Hasan secara konkret menjelaskan kata *al-syari'ah* sebagai *al-nushush al-muqaddasah* (skrip yang suci) dari al-Qur'an dan sunnah yang *mutawatir* (yang tidak diragukan kebenarannya) dan sama sekali belum dicampuri oleh pemikiran manusia. Dalam wujud ini menurutnya, syari'ah disebut *al-thariqah al-mustaqimah* yakni cara atau ajaran yang lurus, dengan muatan bahasannya meliputi masalah *aqidah* (keimanan), *'amaliyah* (hukum perbuatan manusia) dan *khuluqiyah* (nilai-nilai budi pekerti yang lahir dari hati sanubari);<sup>10</sup>
2. *Fiqh*: Secara definitif, *fiqh* diibaratkan dengan ilmu karena *fiqh* itu semacam ilmu pengetahuan. *Fiqh* adalah apa yang dapat dicapai oleh *mujtahid* dengan *zhan* (perasangka ilmiah)-nya, sedang ilmu tidak bersifat *zhanni* seperti *fiqh*. Namun karena *zhan* dalam *fiqh* ini kuat maka ia mendekati ilmu, karenanya dalam definisi ini ilmu digunakan juga untuk *fiqh*. Untuk itu, bila ditinjau dari sifat hukum Islam yang universal, sehingga dapat diaktualisasikan di seluruh penjuru dunia sehingga melahirkan hukum yang mampu diimplementasikan kapanpun dan dimanapun, maka narasi *bi al-ahkam al-'amaliyyah* (melalui hukum-hukum yang berkuat masalah perbuatan manusia) dalam definisi *fiqh* harus dimasukkan, karena sifat *jami'* betul-betul terangkum di dalamnya akibat banyaknya hukum-hukum perbuatan manusia di era ini dan tentunya di era yang akan datang dan lebih maju dari era ini, yang tidak ditemukan secara tekstual di dalam naskah primer Islam, seperti kontak dialogis antara Islam – yang ditarik dari nilai-nilai kemaslahatan – dengan berbagai pendekatan termasuk budaya lokal, yang kemudian melahirkan hukum baru yang tentunya juga Islami. Selain itu juga harus dimasukkan dalam narasi definisi *fiqh* yakni *min al-thuruq al-ijtihadiyyah* (berdasarkan pada metode *ijtihad*) yang berimplikasi pada seberapa jauh hukum Islam mampu mendedikasikan dirinya untuk melahirkan nilai-nilai kemaslahatan umat, dan bukannya seberapa jauh kebenaran itu tertuang di dalam naskah primer Islam semata;
3. *Qanun*: Secara definitif, *qanun* (peraturan perundang-undangan) merupakan hukum universal (*kulli*) yang bersesuaian dengan bagiannya, dan bisa diketahui hukumnya.<sup>11</sup> Ada tiga pembagian bila ditinjau dari sisi implementasinya, yakni; (1) *al-qanun al-duali* yakni kumpulan kaidah dan peraturan yang dibuat untuk mengatur hubungan antara negara (internasional) yang wajib dipatuhi oleh setiap negara, dan ia juga bermakna sebagai hukum nasional; (2) *al-qanun al-dusturi* yakni Undang-Undang

<sup>9</sup> Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan dan Keilmuan Hukum Islam* (Jakarta: Lintas Pustaka, 2008) h. 97; Bedakan dengan Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003) h. 26-27

<sup>10</sup> Kutbuddin Aibak, *Metodologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008) h. 50

<sup>11</sup> Asy-Syarif Ali bin Muhammad Al-Jarjani, *Kitab At-Ta'rifat* (Jeddah: Al-Haramain, t.t.) h. 171

Dasar atau kumpulan kaidah yang mengatur dasar negara dan hubungan kerja sama antara sesama anggota masyarakat, baik yang tidak tertulis (konvensi) maupun tertulis (konstitusi); (3) *al-qanun al-jaza'i* yakni undang-undang publik untuk mengatur hubungan antara anggota masyarakat dan negara sebagai pemegang kekuasaan. Secara spesifik ia mengatur tentang tindak kejahatan pidana atau istilah lainnya adalah *al-qanun al-'uqubat* dengan tujuan untuk melindungi anggota masyarakat dari kejahatan orang lain.<sup>12</sup>

### Ushul Fiqh dalam Kerangka Berpikir Ke-Indonesiaan

Pada konteks ke-Indonesiaan, dikenal dua pola dalam perumusan hukum Islam bila tidak ditemukan atau ditemukan konteks yang berbeda dengan narasi di dalam *nushush al-syari'ah* (skrip syari'ah), yakni dikembalikan kepada otoritas ulama yang berada di dalam organisasi masyarakat Islam untuk mengeluarkan fatwa hukum dengan cara *ijtihad jama'i*<sup>13</sup> (perumusan hukum secara kolektif) dan atau menyerahkan konsep hukum atas dasar kajian bersama para ahli (ulama, akademisi, praktisi, politisi, dll.) yang hasilnya dibahas di Dewan Perwakilan Rakyat untuk diwujudkan menjadi undang-undang.

Adapun dalam hal ini, urgensi kajian berada pada konteks yang pertama, di mana umat dihadapkan pilihan untuk mengikuti keputusan hukum berdasar kepada putusan organisasi masyarakat Islam yang telah diikuti atau melalui putusan Majelis Ulama Indonesia secara *qauli* (produk putusan hukum), atau menarik hukum secara kolektif berdasar pada pengetahuan hukum yang mumpuni, berdasar pada *manhaj* (metodologi) yang telah diajarkan oleh para ulama terdahulu.

Tata cara berdasar pada konsep *manhaji* (metodologis) dilakukan dengan *istinbath jama'i* (penggalan dan penetapan hukum secara kolektif), dan ini bila tidak ada *aqwal* (produk-produk putusan hukum) dari imam madzhab empat atau *aqwal* dari ulama madzhab empat, atau oleh para ahlinya. Adapun dalam hal yang diketemukan *aqwal*-nya namun masih berbeda (*mukhtalaf fiha*) maka dilakukan *taqrir jama'i* (penetapan secara kolektif) oleh para ahlinya.

Penjelasan ini menegaskan keterikatan ulama di Indonesia dengan penjelasan dan metodologi berpikir para ulama terdahulu, khususnya dari para penggagas madzhab, meskipun demikian, pembaruan di dalam mewujudkan fiqh baru merupakan keniscayaan. Sehingga tidak menutup kemungkinan adanya penerimaan atas metode-metode baru di dalam *ushul fiqh* yang lahir dari para ahli kekinian, termasuk yang lahir dari para ulama atau ahli di Indonesia. Kaidah populer yang digunakan adalah:

المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجديد الأصح

---

<sup>12</sup> Abdul Aziz Dahlan...(et al.), *Ensiklopedia Hukum Islam*, Vol. 5 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001) Cet. 7, h. 1443-1444

<sup>13</sup> Totok Jumanoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqh* (Jakarta: Amzah, 2005) h. 116

Artinya: “*Senantiasa menjaga nilai-nilai tradisi lama yang baik, namun juga terbuka untuk berinovasi dengan nilai-nilai baru yang menghadirkan solusi lebih baik.*”<sup>14</sup>

### **Maqashid Al-Syari'ah Ke-Indonesiaan**

*Maqashid al-syari'ah* (maksud-maksud ditetapkan suatu hukum syari'ah) merupakan penelusuran terhadap tujuan-tujuan Allah swt dalam menetapkan hukum, dari sisi logika berpikir, ketika tujuan-tujuan tersebut diketahui oleh *mujtahid*, atas dasar itulah dilakukan pemahaman hukum Islam dan selanjutnya digunakan dalam pengembangan dalam rangka menjawab permasalahan baru. Poin utama dari *maqashid al-syari'ah* adalah kemaslahatan yang secara primer dibatasi dalam lima hal, yaitu; agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), keturunan (*al-nasl*), dan harta (*al-mal*). Setiap hal yang mengandung penjagaan atas lima hal tersebut disebut *maslahah* (kemaslahatan) dan setiap hal yang membuat hilangnya lima hal disebut *mafsadah* (kerusakan).<sup>15</sup>

Adapun dalam konteks ke-Indonesiaan, dibutuhkan reaktualisasi atas *maqashid al-syari'ah*. Istilah reaktualisasi dipinjam dari teori reaktualisasi ajaran Islam yang digagas oleh Munawir Sjadzali, seorang Menteri Agama masa Orde Baru yang menjabat selama dua periode berturut-turut (1983-1993).<sup>16</sup> Secara kebahasaan, makna dari reaktualisasi adalah; memperbarui dengan sesuatu yang sudah pernah ada sebelumnya (menghidupkan kembali); memperbarui sesuatu yang sudah kadaluarsa (tambal sulam); atau memperbarui dengan perwajahan yang baru sama sekali atau kreasi-inovatif.<sup>17</sup>

Pada konteks reaktualisasi, *maqashid al-syari'ah* harus mampu membongkar sekat-sekat beragama yang eksklusif dan berorientasi radikal dan membuat teror, menuju formulasi beragama yang moderat, mampu hidup rukun dan damai dengan yang berbeda dengannya, baik pada aspek akidah maupun pengamalan ajaran agama, serta bersikap arif atas pluralitas yang bersifat *sunnatullah* di masyarakat.

Untuk konteks Indonesia, caranya adalah dengan merujuk pada kesepakatan bersama anak bangsa (*mitsaqan ghalizan*) ketika mendirikan negara ini, yakni Pancasila serta memaknai filosofi budaya bangsa yang termaktub di lambang Garuda yakni *bhineka tunggal ika*, di mana Indonesia adalah negara dengan aneka ragam suku bangsa, adat, ras, dan agama. Indonesia adalah negara yang plural dan multikultural, hanya dengan saling menerima perbedaan yang ada, maka bangsa ini menjadi besar, pada sisi inilah reaktuliasi *maqashid asy-syari'ah* bermain untuk mewujudkan rasa aman dan damai, khususnya kepada umat beragama dengan semangat moderasi beragama.

---

<sup>14</sup> Muhammad al-Ghazali, *al-Ta'ashub wa al-Tasamuh bain al-Masihiyah wa al-Islam* (Mesir: Nahdhah Mishr, 2005) h. 72

<sup>15</sup> Muhammad Said Romadhon al-Buti, *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Beirut: Dar al-Muttahidah, 1992) h. 71

<sup>16</sup> Munawir Sjadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam,” in *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Panjimas, 1988), 8–9.

<sup>17</sup> Abu Husain Ahmad bin Faris bin Zakaria, *Mu'jam Maqayis Al-Lughah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1979).

Ilustrasinya adalah, jika Allah sebagai Tuhan yang Maha Besar telah menciptakan keanekaragaman, mengapa sebagai manusia lalu mengecilkan Tuhan dengan mengeksklusifkan nilai-nilai keberagaman, sehingga menganggap yang lain sebagai produk gagal dan berimplikasi pada dosa dan kekafiran, lalu merendahkan mereka sembari menyebut-nyebut nama-Nya yang Maha Besar dalam aksi-aksi demonstrasi.

Sebagai contoh adalah menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*). Jika selama ini kajian tentang menjaga keturunan lebih terfokus pada konteks perkawinan, maka aksi reaktualisasi tidak hanya pada proses perkawinannya akan tetapi lebih pada apa yang wajib mewarnai sehingga produksi perkawinan berkontribusi pada kemoderasian beragama di Indonesia. Setidaknya pola yang dilakukan adalah; *Pertama*, memulai untuk melakukan pemilihan pasangan yang berkualitas dan anti sikap menyalahkan apalagi menganggap orang yang berbeda dengannya sebagai pelaku bid'ah, kafir, murtad, syirik, dan lain sebagainya. Karena, sifat dan sikap anak memiliki keterkaitan yang kuat dengan orang tuanya, bahkan Nabi Muhammad saw memperjelas dengan informasi bahwa kecenderungan pilihan beragama seorang anak bergantung pula pada orangtuanya,<sup>18</sup> karena pada hakikatnya setiap orang lahir dalam fitrahnya yang suci.<sup>19</sup>

Bagi mereka yang mudah mengafirkan orang lain yang berbeda, lambat laun mereka tidak akan sungkan untuk mengafirkan orangtuanya ketika berbeda dengannya dan pada akhirnya lisan serta perbuatan mereka dengan mudahnya mengalirkan darah orang-orang yang berbeda sehingga berani untuk melakukan aksi-aksi teror dan bom bunuh diri.<sup>20</sup>

*Kedua*, memberikan pendidikan yang tepat kepada anak. Mengenai hal ini, Allah swt di dalam al-Qur'an telah memberikan petunjuk bahwa anak sebagai keturunan memiliki empat kategorisasi, yakni sebagai penenang hati dan penyejuk jiwa (QS.25:74), perhiasan dunia (QS.18:46), fitnah dan ujian (QS.64:15), serta menjadi musuh (QS.64:14). Untuk itulah dibutuhkan usaha yang maksimal oleh setiap orangtua agar dapat menjadikan anak-anak mereka sebagai penenang hati dan penyejuk jiwa, maka wajar jika Allah menginformasikannya dengan bentuk permohonan yang dapat digunakan ketika berdoa kepada-Nya.

Memberikan pendidikan yang ramah tentang Islam harus diawali dari rumah, setelah itu wajib untuk memilih tempat pendidikan yang tidak menjebak anak-anak menjadi radikal dan bahkan sebagai pelaku teror, karena Polisi sebagai institusi keamanan resmi di Indonesia telah memberikan informasi yang cukup mengejutkan, di mana teroris saat ini lebih membidik santri-santri cerdas sebagai anggota,<sup>21</sup> bahkan masuk ke pesantren-pesantren yang memiliki keamaan visi

---

<sup>18</sup> Malik bin Anas, *Muwatha' Al-Imam Malik* (Mesir: Dar al-Ihya' at-Turats al-Arabi, 1995).

<sup>19</sup> Saman Hudi and Moh. Qurtubi, "Fitrah Manusia Sebagai Modal Kesalehan Individual," *Pendidikan & Kajian Aswaja* 6, no. 2 (2020): 17–24, <http://ejournal.ujj.ac.id/index.php/KYM/article/view/998>.

<sup>20</sup> M. Khoiril Huda, "Mengapa Aman Abdurrahman Mengafirkan Kedua Orang Tuanya?," *Islami.Co*, 2020, <https://islami.co/mengapa-aman-abdurrahman-mengafirkan-kedua-orang-tuanya/>.

<sup>21</sup> Achmad Nasrudin Yahya, "Polisi: Kelompok Teroris JI Incar Murid Pesantren Cerdas Ranking 1-10," *Kompas.Com*, 2020,



dengan mereka.<sup>22</sup> Berdasar pada fakta tersebut, maka konsep reaktualisasi menjaga keturunan adalah, melakukan upaya pembentengan diri baik sebelum pernikahan dan setelah dikaruni anak keturunan dari ajakan dan bujukan serta paham yang menyimpang, terlebih lagi jika secara frontal melawan pemerintah dan menganggapnya sebagai *thoghut*.

### **Inkulturasasi Wahyu dan Budaya Lokal**

Sulit menentukan istilah yang tepat melalui pendekatan ilmu antropologi budaya untuk menggambarkan suatu pertemuan akomodatif antara wahyu yang bersifat suci dan non-material (mistis) yang datangnya dari Tuhan dan tidak terikat dengan bagan kebudayaan apapun, dengan hasil kreasi manusia berupa kebudayaan, termasuk seperti penggunaan istilah inkulturasasi. Akan tetapi, (bukan sebagai apologi) dari berbagai istilah seperti inkulturasasi, akulturasasi, asimilasi, integrasi, dan lain-lain, istilah yang dirasa tepat untuk menggambarkan perspektif tersebut hanyalah istilah inkulturasasi. Premis filosofisnya didasarkan atas petunjuk bahwa maksud dan tujuan dari istilah inkulturasasi adalah sebuah upaya untuk melakukan kontak dialogis antara maksud Tuhan yang tertuang di dalam Kitab Suci yang bersifat universal, dengan kebudayaan masyarakat Indonesia yang plural namun bersifat lokal.

Prosesnya sama seperti penyampaian awal pewahyuan kepada masyarakat Arab melalui risalah Muhammad saw dan kemudian membentuk kebudayaan baru yang kuat di dunia bernama Islam. Proses seperti inilah yang mengilhami para pendakwah awal Islam di Nusantara, seperti penggunaan wayang sebagai media dakwah. Jika ditelusuri keabsahannya dari sisi skriptualis-normatif-yuridis Islam, maka penggunaan wayang adalah perbuatan dosa karena membuat sesuatu yang menyerupai manusia dan ia tergolong perbuatan *bid'ah*. Namun hal tersebut tetap digunakan oleh beberapa wali yang tergabung di dalam Walisongo dan berdampak positif berupa proses Islamisasi tercepat di dunia tanpa pertumpahan darah sedikitpun.

Pertanyaannya, apakah para wali-wali tersebut tidak mengetahui dalil-dalil tekstual tentang permasalahan di atas? dan apa yang melatarbelakangi pemikiran mereka sehingga menegasi nas} agama tersebut secara skriptualis? Tentunya sebagai seorang wali, mereka sangat mengetahui dalil-dalil tersebut, namun cara baca merekalah yang berbeda dengan kebanyakan ulama saat itu, sehingga menghasilkan produk yang lebih konstruktif, yakni melalui penghormatan yang mendalam atas kearifan budaya lokal yang bergerak di dalam masyarakat.

Rasionalisasi utama atas historis di atas adalah, bahwa dalam proses Islamisasi yang terjadi di masa awal Islam termasuk di Nusantara, terakumulasi pada terbentuknya budaya baru bernama Islam, dan hal ini berimplikasi positif bagi masyarakat di dalamnya. Muaranya adalah Allah sebagai pemilik wahyu, di mana wahyu itu pada asalnya tidaklah bersuara, tidak berbentuk, dan tidak bisa dirasa,

---

<https://nasional.kompas.com/read/2020/12/27/17355081/polisi-kelompok-teroris-ji-incar-murid-pesantren-cerdas-ranking-1-10?page=all>.

<sup>22</sup> Callistasia Wijaya, "Rekrutmen 'ketat' Jemaah Islamiyah Disebut Libatkan Pesantren: Kemenag Minta Masyarakat Laporkan Kegiatan Tak Biasa," *Bbc.Com*, 2020, <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-55426562>.

akan tetapi ketika Titah langit turun ke bumi dan melakukan kontak dengan manusia sebagai pemangku Titah Tuhan, maka berubahlah bentuk wahyu menjadi ada bunyinya dan bentuk huruf atau tulisannya.

Perubahan dari yang sifat abstrak menjadi materi pada wahyu tersebut, memunculkan pertanyaan dasar (*al-ushul*), apakah wahyu yang berbentuk saat ini sama seperti sifat dasarnya yang abstrak? apakah wahyu yang telah turun ke dunia tersebut – yang katanya bervisi universal – tidak terikat dengan ruang dan waktu dunia pula yang bersifat lokal?<sup>23</sup> Itulah pertanyaan-pertanyaan yang harus terjawab secara ilmiah. Selanjutnya, ketika semua firman Allah tersebut telah berbentuk dan bersuara melalui lisan utusan-Nya yakni Muhammad saw yakni bahasa Arab dengan 7 ragam bacaan suku besar di Tanah Arab saat itu, dan tertulis di atas *shuhuf* dengan *font arabic* pula, maka di manakah sifat universalitasnya? bukankah ketika wahyu menjadi Arabis, maka ia telah menjadi lokal?

Problematik ontologis tersebut menghasilkan sintesa, di mana Islam setelah pengejawantahan wahyu dari lisan Nabi Muhammad saw berupa bahasa Arab beserta unsur-unsur kebudayaannya, maka hal tersebut dapat dikategorikan sebagai bagian dari evolusi budaya yang terjadi di Tanah Arab saat itu. Dan ketika wahyu tersebut menyebar ke seluruh penjuru dunia, maka tidak dapat dielakkan akan terjadinya perkawinan budaya antara Islam Arab dengan wilayah baru yang ditempatinya, seperti Eropa, Asia dan Afrika, termasuk ke Nusantara. Untuk itu, menjadi sangat ideal jika kita berani untuk melihat universalitas Islam melalui dasar utamanya yakni Allah secara langsung, bukan dengan cara berpijak pada Islam hasil akomodasi dengan budaya lokal Arab.

Meskipun demikian, penalaran di atas perlu digarisbawahi sebagai sebuah asumsi argumentatif. Pengejawantahannya akan sangat menyulitkan mengingat manusia yang hidup pasca wafatnya Rasulullah Muhammad saw tidak ada satu pun yang memiliki wewenang yang sama dengan Sang Rasul dalam menerima dan memahami maksud universal dan hakiki dari wahyu Allah swt. Adapun gelar *khalifatullah fi al-ardh* (wakil Tuhan di bumi) hanya sebatas kewenangan *zhahiriyah* (yang nampak di mata) bukan *bathiniyah* (yang rahasia dan tersembunyi). Untuk itu, sebagai manusia dan umat Muhammad saw harus dapat menerima atas takdir keberadaan wahyu Allah yang sudah terbukukan dan tersekat dalam satu ragam bahasa saja di dunia saat ini. Oleh karenanya, proses inkulturasi yang dimaksud dalam membaca wahyu Allah sehingga responsif haruslah melalui kenyataan historis di atas, di mana ketika evolusi wahyu dari yang bersifat abstrak

---

<sup>23</sup> Problem status ontologis al-Qur'an juga dapat semakin berkembang dengan memasuki ruang ilmu kalam melalui berbagai pertanyaan tentang mekanisme pewahyuan, apakah Nabi Muhammad saw menyampaikan wahyu Allah kepada sahabat atas dasar "mendengar" (*copy-paste*) ataukah melalui proses "memahaminya". Karena jika di dasarkan atas proses "mendengar" maka bagaimana pula implikasinya dengan persamaan *Kalam* (ucapan Tuhan) antara *makhluk* (ciptaan Tuhan) dan *khaliq* (Sang Pencipta), karena ketika *kalam* berubah menjadi berbahasa Arab yang merupakan bahasa makhluk dari lisan seorang makhluk, maka pantaskah Tuhan disamakan dengan makhluk sebagaimana paham antropomorfisme? Begitu juga dengan proses "memahaminya", jika hal ini dibenarkan maka dalam memahami maksud Tuhan akan semakin dinamis dan kebutuhan akan pentingnya suatu pembaruan (*tajdid*) akan semakin terbuka, sehingga kontak dialogis antara makhluk dengan Allah swt akan terus berlangsung sesuai inspirasi besar Islam yakni al-Qur'an.

menjadi materi dengan bentuk suara dan bahasa lokal Arab, maka ia perlu dipahami sebagai bentuk atau bagian dari kelahiran budaya baru di muka bumi ini.

Argumentasi di atas secara *i'tiqadiyyah* (keyakinan agama) masih berada dalam kerangka *i'tiqad ahl al-sunnah wa al-jama'ah* yang mengimani adanya al-Qur'an dalam dua pemahaman, yakni bersifat *qadim* (kekal) dalam hal isi dan bersifat *hadits*<sup>24</sup> (baru) dalam hal bentuk. Lebih dipertegas dan diperinci lagi pemahaman di atas, maka substansi dari wahyu Allah bisa diklasifikasi sebagai sesuatu yang *qadim* dan ketika ia telah berevolusi menjadi tulisan, suara dan bahasa Arab maka ia harus dipahami sebagai sesuatu yang *hadits* dan terangkum dalam unsur-unsur baru di dalam kebudayaan.

Oleh karenanya, untuk dapat memahami wahyu Allah yang bersifat *qadim* mestilah dilalui dari jalur *hadits*-nya terlebih dahulu, yakni menjalin komunikasi yang intensif dengan unsur-unsur budaya lainnya, yakni manusia. Manusia sebagai bagian dari kebudayaan memiliki akal pikir yang diciptakan oleh Allah swt dengan kelebihan dan kekurangannya, namun memiliki kedudukan yang sama sucinya dengan al-Qur'an. Hal ini sejalan dengan maksud Allah memberikan mandat penguasaan atas al-Qur'an kepada manusia bukan disebabkan karena kekuatan fisik, akan tetapi karena kepemilikan akal yang tidak dimiliki oleh makhluk lainnya.

Secara normatif, sesuatu yang suci hanya dapat dilah oleh sesuatu yang suci pula, untuk itu wahyu Allah yang bersifat suci dalam hal substansi harus dipahami melalui akal manusia yang tercipta suci pula. Rasionalisasinya adalah, bahwa pembacaan atas wahyu Allah yang telah menjadi bagian dari kebudayaan melalui jalan komunikasi dengan manusia yang juga bagian dari kebudayaan itu sendiri, tidak boleh di dasarkan atas kehendak menguasai atau dikuasai, mempengaruhi atau dipengaruhi, sakral atau profan, superior atau inferior, namun harus belangsung secara alamiah (*at-tadarruj*) dengan saling mengisi dan memahami secara *equal*.

Dalam konsep ini, tidak ada lagi istilah budaya harus sesuai dengan al-Qur'an ketika menciptakan budaya baru yang membawa kemaslahatan bagi semua, akan tetapi keduanya harus seiring sejalan dengan dasar kemaslahatan itu sendiri. Prinsipnya adalah, bahwa akal yang suci tidak akan pernah didasarkan atas hawa nafsu sehingga akan seirama dengan maksud Allah di dalam al-Qur'an yang juga menghendaki kebaikan (*jalb al-mashalih wa dar'u al-mafasid*). Berdasarkan prinsip ini, maka menjadi sesuatu yang sangat alamiah, ketika muncul berbagai ragam tafsir tentang satu ayat al-Qur'an, karena beragamnya pola pikir dan rasa yang dikembangkan oleh akal dari para *mufassir* tersebut.

Oleh karenanya, dalam mensinergikan antara akal dan wahyu, proses inkulturasi wahyu Allah (*al-syari'ah*) dengan budaya lokal dalam pembentukan

---

<sup>24</sup> Untuk mendapatkan posisi yang moderat di dalam masyarakat, mazhab aswaja menegaskan bahwa kalam Allah merupakan sifat Allah yang *qadim* yang berdiri atas zat-Nya yang *qadim*, sehingga tidak layak *madlul*-Nya yakni al-Qur'an dikatakan sebagai makhluk, adapun huruf dan suara baru disebut hal yang baru atau *hadits*. Pendapat umum seperti ini akan semakin rumit ketika akan diimplementasikan dalam pembaharuan hukum Islam, karena akan selalu ditakut-takuti oleh dosa, neraka dan siksa kubur bagi yang beranggapan berbeda dengan mayoritas. Untuk itu, prinsip *qadim* dan *hadits* dalam aswaja tersebut harus dapat merepresantasi kehendak *al-syari'ah* yang progresif dan responsif, dengan mereformasi makna *qadim* dari sifat Tuhan kepada substansi maksud Tuhan, dan makna *hadits* kepada keterikatan teks dan konteks. Sehingga dengan demikian, kesucian Kalam Allah akan terus terjaga, dan pemaknaan terhadapnya akan semakin dinamis.

hukum di masa awal Islam – sebagaimana yang telah dipaparkan di bab dua – menggunakan tiga pendekatan yakni *tahmil* (*accept or continue the tradition*), *tahrim* (*prohibit the existence of a tradition*) dan *tagyir* (*receive and reconstruct the tradition*), dan meliputi tiga tahapan yakni sosialisasi di mana wahyu berdialog dengan masyarakat tentang arti penting nilai yang diinformasikan sebagai suatu kebenaran, asimilasi di mana wahyu mulai mengubah tradisi berdasarkan nilai-nilai yang dikandungnya, dan integrasi yakni perpaduan antara nilai-nilai al-Qur'an dengan tradisi yang ada,<sup>25</sup> haruslah secara optimal diimplementasikan dalam menilai hukum-hukum Allah saat ini.

### **Bermadzhab Secara *Qauli* dan *Manhaji***

Secara garis besar, dalam memutuskan hukum paling tidak ada dua pendekatan yaitu bermadzhab *qauli* (mengikuti produk hukum yang telah dilahirkan oleh para ulama) dan *manhaji* (metode produksi hukum yang digunakan oleh para ulama).<sup>26</sup> Secara operasionalnya antara kedua pendekatan ini mempunyai corak yang berbeda. Bermadzhab secara *qauli* hanya memerlukan penguasaan pada kemampuan melacak dan memahami teks-teks kodifikasi fiqih yang sudah matang –meskipun belum final – yang telah dirumuskan baik ulama terdahulu maupun kontemporer. Bermadzhab secara *qauli* tidak seberat bermadzhab secara *manhaji*. Bermadzhab secara *qauli* hanya dapat merespon persoalan yang pernah direpon oleh nash al-Qur'an dan al-Hadits dan yang telah dikodifikasi oleh ulama.

Madzhab *qauli* adalah madzhab yang dipahami sebagai pendapat, fatwa seorang mujtahid atau mufti dalam memutuskan hukum *fiqhiyyah*. Dapat pula diartikan, madzhab *qauli* adalah produk hukum yang dihasilkan oleh seorang mujtahid yang kemudian dikokohkan sebagai pedoman oleh para pengikutnya. Semisal pendapat Imam Syafi'i tentang kewajiban niat dalam melaksanakan wudhu'. Pendapat Imam Syafi'i tersebut selanjutnya disebut Madzhab Syafi'i.

Adapun bermadzhab secara *manhaji* adalah jalan pikiran atau metode (*manhaj*) yang digunakan seorang *mujtahid* dalam memahami dan menetapkan hukum *fiqhiyyah*. Seperti metode yang digunakan oleh Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i dan Imam Ahmad Bin Hambal. Salah satu contohnya adalah dalil *istihsan* yang digunakan oleh Imam Hanifah, sementara Imam Syafi'i menolaknya. Secara histori, timbulnya madzhab disebabkan perbedaan produk hukum yang digali oleh para imam mujtahid. Sedangkan perbedaan mengenai produk hukum itu disebabkan perbedaan *manhaj* (metode) yang dikembangkan oleh masing-masing imam madzhab dalam berijtihad. Berbicara tentang manhaj tidak akan lepas dari percaturan mengenai pengetahuan tentang ijtihad.

Ijtihad merupakan perkara yang penting dalam pembentukan hukum. al-Qur'an dan al-Sunnah akan menjadi barang mati yang tidak akan pernah mampu merespons problematika umat manusia, tanpa peran ijtihad. Kedudukan ijtihad harus secara terus-menerus ada supaya produk hukum yang dikeluarkan senantiasa bermuatan *mashlahah* (kemaslahatan) serta sejalan dengan denyut nadi

---

<sup>25</sup> Lihat Ali Sodikun, "Inkulturas Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Pelaksanaan Qishash-Diyat", *Disertasi*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008), h. 100

<sup>26</sup> Afifuddin Muhajir, *Metodologi Kajian Fiqih: Pendekatan Bermadzhab Qaulidan Manhaji* (Sukorejo: Ibrahim Pres, 2009) h. 24

perkembangan zaman. Ending dari *ijtihad* ini adalah untuk menghasilkan hukum Islam yang membawa kemashlahatan dan menolak kemadlaratan bagi umat manusia, karena *ijtihad* dari segi etimologi ialah mengerahkan seluruh kemampuan untuk mencapai sesuatu yang berat (sulit), baik sesuatu yang sulit tersebut dalam hal pikiran atau materi atau bahkan kedua-duanya (pikiran dan materi).<sup>27</sup> Atas dasar ini Imam Ghazali mengatakan tidak tepat apabila kata *ijtihad* dipergunakan untuk melakukan sesuatu yang mudah lagi ringan.<sup>28</sup>

Setidaknya dalam madzhab *manhaji* terdapat dua penerapan logika, yakni induktif dan deduktif. Logika induktif digunakan untuk menarik kesimpulan dari kasus-kasus individual yang mempunyai jangkauan sangat spesifik menjadi kesimpulan yang bersifat umum. Sedangkan logika deduktif adalah sebaliknya, yakni digunakan untuk menarik kesimpulan dari hal yang bersifat umum menjadi kasus yang bersifat individual.

Dalam tradisi pemikiran ilmu *ushul fiqh*, penggunaan logika induktif sering direpresentasikan oleh madzhab jurisprudensi *ahnaf*. Metode yang dipakai memiliki beberapa karakteristik, yaitu; *Pertama*, keterkaitan antara *ushul fiqh* dengan masalah cabang-cabang *fiqh* yang dijadikan dalil dan sumber utama kaidah-kaidah *ushul*. Apabila ada kaidah *ushul* yang bertentangan dengan *ijtihad fiqh* para imam dan ulama madzhab Hanafi, mereka menggantinya dengan kaidah yang sesuai. *Kedua*, tujuan dari metode ini adalah mengumpulkan kaidah-kaidah *fiqh* hasil *ijtihad* para ulama madzhab Imam Hanafi dalam kaidah-kaidah *ushul*. *Ketiga*, metode ini terlepas dari kajian teoritis dan lebih bersifat praktis.<sup>29</sup>

Sedangkan logika deduktif banyak digunakan oleh madzhab jurisprudensi *mutakallimin* yang dilokomotif oleh Imam Syafi'i. Dinamakan madzhab *mutakallimin* karena mayoritas ulama penyusun kitab dalam aliran ini berasal dari ulama kalam yang beragama, seperti Syafi'iyah, Malikiyah, dan Hanabilah. Imam Syafi'i dengan risalahnya memberikan kontribusi besar dalam bidang ilmu *ushul fiqh* yang setara dengan Aristoteles dalam bidang logika. Namun demikian, ada pendapat yang mengatakan bahwa sebelum Imam Syafi'i telah muncul karya-karya dalam bidang ini, seperti karya Abu Yusuf dan al-Syaibani. Tetapi karya tersebut tidak terkodifikasi mapan dan tidak sampai pada kita.<sup>30</sup>

Adapun model bermadzhab secara *manhaji* yang dikembangkan oleh ulama di Indonesia adalah penggalan hukum untuk menjawab permasalahan yang dihadapi dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun imam madzhab sebagaimana telah dijelaskan di atas. Metode terakhir ini sebenarnya merupakan upaya memutuskan hukum dengan langsung kembali al-Qur'an, al-Hadits dan seterusnya dengan menggunakan alat bantu *qawa'id ushuliyah* dan *qawa'id fiqhiyah*, dan dilakukan secara *jama'i* (kolektif) dan bukan personal.

---

<sup>27</sup> Qutb Mushtafa Sanu, *al-Ijtihad al-Jama'i al-Mansyud fi Dau'i al-Waqi'i al-Mu'ashir* (Bairut: Dar al-Nafa'is, 2006) h. 20

<sup>28</sup> Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Mustashfa* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002) h. 350

<sup>29</sup> Tholhah Hasan, dkk., *Logika Fiqh Dan Ushul Fiqh* (Sukorejo: Ibrahimy Pres, 2009) h.

<sup>30</sup> Tholhah Hasan, dkk., *Logika...*, h. 100

### ***Ilhaq al-Masail bi Nazhairiha***

Kata *ilhaq* secara etimologi berarti menyamakan, menghubungkan.<sup>31</sup> Sedangkan secara terminologi, *ilhaq* diberi pengertian, sebagai proses penyamaan status hukum suatu kasus, yang belum dijawab oleh kitab, dengan kasus, yang status hukumnya, telah ditemukan dalam kitab (*al-mu'tabarah*).<sup>32</sup> KH. Sahal Mahfudh mengartikan *ilhaq*, dengan *tanzhir al-masa'il bi nazha'iriha*, yaitu menetapkan hukum sesuatu berdasarkan hukum sesuatu yang sama, yang telah ada.<sup>33</sup> Sedangkan KH. Aziz Masyhuri mendefinisikan *ilhaq*, sebagai upaya menyamakan hukum suatu kasus atau masalah yang belum dijawab oleh kitab, dengan kasus atau masalah serupa, yang telah dijawab oleh kitab, Dengan kata lain *ilhaq* adalah menyamakan suatu masalah dengan pendapat tentang suatu masalah yang sudah jadi.<sup>34</sup>

Menurut Abdul Mun'im, penjawaban persoalan fiqh melalui mekanisme *ilhaq*, pada hakekatnya merupakan penerapan *al-qawa'id al-fiqhiyah*. Beliau menjelaskan bahwa ini merupakan cara untuk menyelesaikan masalah baru dengan merujuk kepada *al-qawa'id al-fiqhiyah* inilah yang disebut dengan upaya pengembangan hukum (*takhrij*) dengan cara *ilhaq al-masa'il bi nazha'iriha* (menyamakan permasalahan dengan padanannya).<sup>35</sup> Artinya, pola *ilhaq* merupakan menyamakan hukum suatu kasus atau masalah yang belum dijawab oleh kitab kuning dengan hukum kasus atau masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah "jadi"), harus dibawa pada ranah *ilhaq far' 'ala far' likawnihima taht qa'idah* (menyamakan suatu kasus baru dengan kasus lama karena keduanya berada dalam cakupan kaidah yang sama).

Prosedur pelaksanaan *ilhaq* sama dengan prosedur *qiyas*. Mekanisme dan prosedur *qiyas*, untuk menjawab masalah baru dengan mencontoh jawaban terhadap masalah lama yang telah tersedia, adalah gagasan keberadaan *al-qawa'id al-fiqhiyah*. Namun pada tataran aksi tentu berbeda dengan *qiyas* yang menjadi kompetensi *ushul al-fiqh* yang memiliki unsur 'illah dengan persyaratan ketat. Teknis penetapan hukum dengan menggunakan metode *ilhaq* "persis" dengan *qiyas* yang memiliki rukun utama yakni; *al-ashlu*, *al-far'u*, *hukmu al-ashl* dan 'illah. Adapun rukun dari *ilhaq* terdiri dari; *mulhaq bih* (sesuatu yang belum ada ketetapan hukumnya), *mulhaq 'alaih* (sesuatu yang sudah ada ketentuan hukumnya) dan *wajh al-ilhaq* (faktor kemiripan antara *mulhaq bih* dengan *mulhaq 'alaih*) oleh para *mulhiq* (pelaku *Ilhaq*) yang ahli. Manakala *Ilhaq* tidak mungkin dilakukan karena tidak adanya *mulhaq* dan *wajh al-ilhaq* sama sekali di dalam kitab, maka dilakukan *istinbath jama'i* dengan prosedur bermadzhab secara *manhaji* oleh para ahlinya.

<sup>31</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997) h. 1259

<sup>32</sup> LTN PBNU, *Ahkam al-Fuqaha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya: Khalista, 2011) h. 470

<sup>33</sup> Sahal Mahfudh, "Bahth al-Masa'il dan Istinbath Hukum NU", dalam *Kata Pengantar Ahkam al-Fuqaha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya: LTN PWNu Jatim, 2011) h. ix

<sup>34</sup> Abdul Aziz Masyhuri, *Ahkam al-Fuqaha' fi Muqarrarat Mu'tamarat Nahdhah al-'Ulama* (Surabaya: Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah, t.th.) h. 365

<sup>35</sup> Abdul Mun'im, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif, Menemukan Hakekat Hukum, Model al-Qawa'id al-Fiqhiyah* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2009) h. 259

Ungkapan ketawadhuan para ulama di Indonesia nampak sekali ketika menyebutkan kata *istinbath* dalam perumusannya, yang diartikan sebagai *istikhraj al-hukm min kutub al-madzahib al-arba'ah* (mengeluarkan hukum dari kitab-kitab yang lahir dari madzhab empat) sebagai bentuk penghindaran terhadap penggunaan kata *ijtihad* yang bermakna *istikhraj al-hukm min mashadirih al-ashliyyah* (mengeluarkan hukum dari sumber asasi yakni al-Qur'an dan al-Sunnah).

Selanjutnya, dalam mengimplementasikan metode *ilhaq al-masa'il bi nazhairiha* harus memenuhi persyaratan sebagai berikut:

1. Masa'il (permasalahan-permasalahan) yang dikaji harus *indiraj* (termasuk) di bawah *dhabith*.
2. Tidak ada *fariq* (pembeda) antara *mulhaq* dengan *mulhaq bih*.
3. *Mulhiq* (orang yang melakukan *ilhaq*) adalah *al-faqih al-muqallid*, yaitu sosok yang memiliki pengetahuan fiqh yang memadai untuk mengetahui permasalahan-permasalahan *fiqhiyyah* yang lain dengan cepat.
4. Alatnya adalah *al-qawa'id* dan *al-dhawabith* yang dikeluarkan oleh *ashhab* (murid-murid al-Syafi'i) dari nas al-Imam (al-Syafi'i) dan *ushul*-nya.

Prosedur kerjanya adalah sebagai berikut:

1. Memahami secara benar tentang suatu kasus (*tashawurul masalah*) yang akan di-*mulhaq*-kan (*mulhaq alaihi*);
2. Mencari kesesuaiannya yang ada di dalam kitab yang akan di-*ilhaq*-i (*mulhaq bih*);
3. Mencari persamaannya (*wajhul ilhaq*) terhadap kedua masalah tersebut yaitu antara *mulhaq alaihi* dan *mulhaq bih*;
4. Menetapkan hukum atas *mulhaq alaihi* seperti hukum *mulhaq bih*.

Penjelasan tentang *ilhaq* ini menjadi sarana untuk memperluas pengetahuan mahasiswa bahwa para ulama di Indonesia memiliki kualitas yang mumpuni sehingga mampu merumuskan salah satu metode hukum dengan menampilkan ketawadhuan yang tinggi atas ilmu yang dititipkan oleh Allah swt.

### **Ijtihad Jama'i (Kolektif)**

Sangat sulit di era ini menemukan manusia yang memiliki kapasitas sempurna sebagai *mujtahid mutlak* seperti Imam al-Syafi'i atau Imam Abu Hanifah. Jangankan *mujtahid mutlak*, level *mujtahid madzhab* yang ahli soal metode syafi'iyah secara lengkap saja – misalnya – sudah sangat susah. Karenanya, saat ini yang bisa diupayakan adalah menghimpun beberapa pakar untuk berdiskusi dalam *ijtihad kolektif* atau *ijtihad jama'i*. *Ijtihad kolektif* (*ijtihad jama'i*) dianggap sebagai solusi yang tepat untuk mengatasi krisis pemikiran di dunia Muslim karena memungkinkan penyelesaian masalah modern, kontemporer dan kompleks. Salah satu alasannya adalah sejumlah ulama Muslim dari berbagai madzhab dan berbagai disiplin ilmu dapat duduk bersama untuk melakukan *ijtihad* secara kolektif. Hal ini berbeda dengan awal terbentuknya madzhab ketika ulama secara individu menafsirkan Kitab Suci.

Prosedur *ijtihad kolektif* ini harus diikuti, karena para cendekiawan Muslim menghargai dan memahami bahwa masalah di era modern jauh lebih kompleks daripada di masa kenabian lima belas abad yang lalu. Oleh karena itu, komunitas Muslim saat ini mengharap para cendekiawan Muslim untuk memberikan

jawaban yang luas atas masalah mereka, tidak hanya dari sudut pandang hukum Islam, tetapi juga dari sudut pandang lain. Dengan *ijtihad jama'i*, seluruh “pakar atau ahli” dalam berbagai disiplin ilmu, baik ilmu sains, sosial, dan hukum Islam, dapat berkumpul merumuskan sebuah produk hukum yang berkemajuan, bijak, dan berkeadilan. Dalam penyusunan Fikih Difabel, misalnya, NU dan Muhammadiyah – dengan masing-masing kelompok kerjanya, NU dengan Bahtsul Masail dan Muhammadiyah dengan Majelis Tarjih – tidak saja mengundang pakar hukum Islam tetapi juga mengundang aktivis difabel, termasuk para penyandang difabel.

Ijtihad kolektif biasanya dilakukan oleh sebuah lembaga fatwa yang memang memiliki otoritas penuh dari Negara dan masyarakatnya. Di Timur Tengah ada *Dar al-Ifta'* di Mesir yang merupakan lembaga fatwa resmi tertua di dunia yang masih ada sampai saat ini. Sedangkan di Eropa ada *The European Council For Fatwa and Research*, lembaga fatwa ini bersifat independen dan merupakan gabungan dari banyak ulama besar dari berbagai negara di dunia. Adapun di Indonesia ditemui beberapa lembaga fatwa keislaman di antaranya Lembaga Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama, dan Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah. Dengan demikian, pengambilan keputusan hukum Islam secara kolektif (*jama'i*) dengan mempertimbangkan keadaan masyarakat sangat relevan dengan pemikiran masyarakat modern.

### **Kesimpulan**

Berdasar pada penjelasan-penjelasan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa ushul fiqh ke-Indonesiaan adalah bagian mata kuliah yang wajib untuk diajarkan oleh mahasiswa di PTKIN sebagai bentuk pengenalan atas nalar ushul fiqh dengan khas Indonesia yang disari dari metode dan aplikasi di lapangan oleh para ulama' di Indonesia. Komposisi materi utamanya selain dari materi dasar di dalam ilmu ushul fiqh, yakni mencakup tema pemaknaan hukum Islam yang terimplementasi di Indonesia, ushul fiqh dalam kerangka berpikir ke-Indonesiaan, reaktualisasi *maqashid al-syari'ah* dalam konteks ke-Indonesiaan, inkulturasi wahyu dan budaya lokal, bermadzhab secara *qauli* dan *manhaji*, *ilhaq al-masail bi nashairiha*, dan *ijtihad jama'i* atau kolektif sebagai solusi.

### **Daftar Pustaka**

- Aibak, Kutbuddin., *Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008
- Al-Buti, Muhammad Said Romadhon., *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Beirut: Dar al-Muttahidah, 1992
- Al-Ghazali, Abu Hamid., *al-Mustashfa*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002
- Al-Ghazali, Muhammad., *al-Ta'ashub wa al-Tasamuh bain al-Masihiyah wa al-Islam*, Mesir: Nahdhah Mishr, 2005
- Al-Jarjani, Al-Syarif Ali bin Muhammad., *Kitab At-Ta'rifat*, Jeddah: Al-Haramain, t.t.
- Anas, Malik bin., *Muwatha' Al-Imam Malik*, Mesir: Dar al-Ihya' at-Turats al-Arabi, 1995
- Dahlan, Abdul Aziz...(et al.), *Ensiklopedia Hukum Islam*, Vol. 5, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2001



- Edwar, Ahmad., "Indonesian Jurisprudence: Islamic Law Transformation In Law System Of Indonesia" *KORDINAT: Jurnal Komunkasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam*, 19, No. 2 (2020), [10.15408/kordinat.v19i2.18994](https://doi.org/10.15408/kordinat.v19i2.18994)
- Hasan, Tholhah., dkk., *Logika Fiqh Dan Ushul Fiqh*, Sukorejo: Ibrahimy Pres, 2009
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Al Quran Dan Hadits*, Jakarta: Tintamas, 1990
- Huda, M. Khoirul., "Mengapa Aman Abdurrahman Mengafirkan Kedua Orang Tuanya?," *Islami.Co*, 2020, <https://islami.co/mengapa-aman-abdurrahman-mengafirkan-kedua-orang-tuanya/>.
- Hudi, Saman., and Qurtubi, Moh., "Fitrah Manusia Sebagai Modal Kesalehan Individual," *Pendidikan & Kajian Aswaja* 6, no. 2 (2020): 17–24, <http://ejurnal.uij.ac.id/index.php/KYM/article/view/998>.
- Idri, *Epistemologi Ilmu Pengetahuan dan Keilmuan Hukum Islam*, Jakarta: Lintas Pustaka, 2008
- Jumantoro, Totok., dan Amin, Samsul Munir., *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2005
- LTN PBNU, *Ahkam al-Fuqaha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, Surabaya: Khalista, 2011
- Masyhuri, Abdul Aziz., *Ahkam al-Fuqaha' fi Muqarrarat Mu'tamarat Nahdhah al-'Ulama*, Surabaya: Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah, t.th.
- Muhajir, Afifuddin., *Metodologi Kajian Fiqih: Pendekatan Bermadzhab Qaulidan Manhaji*, Sukorejo: Ibrahimy Pres, 2009
- Munawwir, Ahmad Warson., *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997
- Mun'im, Abdul., *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif, Menemukan Hakekat Hukum, Model al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Nasution, Adelina., "Narsisme Ulama: Dilema dan Posibilitas Rekonstruksi Ushul Fiqh di Indonesia" *Al-Ahkam*, 28, No. 2 (2018), <http://dx.doi.org/10.21580/ahkam.2018.28.2.2308>
- Rajafi, Ahmad., "Implikasi Yuridis Riwayat Tentang Kesalahan Penulisan Dalam Mushaf Usmani." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam*, 2017, 137–38, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24090/mnh.v11i2.2017>.
- Ramadhan, M. Rizki Syahrul, dkk., "Metodologi Fikih Keindonesiaan: Studi Komparatif Perspektif Filsafat Hukum Islam" *AHKAM: Jurnal Hukum Islam*, 9, No. 2 (2021), <https://doi.org/10.21274/ahkam.2021.9.2.431-460>
- Rofiq, Ahmad., *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003
- Sanu, Qutb Mushtafa., *al-Ijtihad al-Jama'i al-Mansyud fi Dau'i al-Waqi'i al-Mu'ashir*, Bairut: Dar al-Nafa'is, 2006
- Shiddiqi, Nouruzzaman., *Fiqh Indonesia, Penggagas Dan Gagasannya: Biografi, Perjuangan Dan Pemikiran Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997
- Sjadzali, Munawir., "Reaktualisasi Ajaran Islam," in *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Panjimas, 1988

- Sodiqun, Ali., "Inkulturası Al-Qur'an dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Pelaksanaan Qishash-Diyat", *Disertasi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008
- Sulastomo, *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali*, Jakarta: Temprint, 1995
- Wahid, Abdurrahman., *Islamku, Islam Anda, Islam Kita : Agama Masyarakat Negara Demokrasi, The Wahid Institution*, 2006, <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Wijaya, Callistasia., "Rekrutmen 'ketat' Jemaah Islamiyah Disebut Libatkan Pesantren: Kemenag Minta Masyarakat Laporkan Kegiatan Tak Biasa," *Bbc.Com*, 2020, <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-55426562>.
- Yahya, Achmad Nasrudin., "Polisi: Kelompok Teroris JI Incar Murid Pesantren Cerdas Ranking 1-10," *Kompas.Com*, 2020, <https://nasional.kompas.com/read/2020/12/27/17355081/polisi-kelompok-teroris-ji-incar-murid-pesantren-cerdas-ranking-1-10?page=all>.
- Zakaria, Abu Husain Ahmad bin Faris bin., *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979