

PENGEMBANGAN ILMU FIKIH DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT ILMU

Oleh

Lina Kushidayati, Agus Fakhrina, Iman Fadhilah

Abstract

Fiqh has always been an important aspect in the live of Muslims. In the beginning of Islam, Muslim did not face problems as experienced by the later generations of Muslims therefore Muslims need to develop fiqh in accordance with the current situation. In this case, philosophy may provide a new perspective in the development of fiqh. This article discusses about historical development of fiqh and how philosophy contributes to it.

Keywords: *fiqh, philosophy, development*

Pendahuluan

Interaksi dunia Islam dengan dunia global menuntut umat Islam untuk mengkaji kembali aturan-aturan hukum (fiqh) yang selama ini dijadikan pedoman dalam kehidupan. Umat Islam masa kini tidak hanya dihadapkan pada persoalan-persoalan di kalangan mereka sendiri, akan tetapi juga harus bersinggungan dengan dunia yang semakin kompleks dan saling berkelindan. Persoalan agama (syariat dan fiqh) yang pada masa Rasulullah SAW dan para sahabat “demikian jelas dan satu” (Tariq Ramadan, 2002:51), serta pemahaman yang mendalam pada ajaran agama dikarenakan kedekatan dengan sumber wahyu, menjadikan generasi Muslim pertama hampir selalu bersepakat dalam memutuskan hukum. Kondisi ini berbeda dengan umat Islam generasi masa kini yang jarak dengan sumber wahyu (Rasulullah SAW) terpisah oleh masa lebih dari seribu tahun. Muslim generasi pertama juga tidak dihadapkan pada persoalan demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan gender, atau identitas sebagaimana yang dihadapi Muslim di era sekarang.

Adanya tuntutan sebagaimana disebutkan di atas, mengingat hukum Islam yang sering dan selalu menjadikan dasar umat Islam dalam kehidupan mereka adalah hukum Islam

hasil pemikiran ulama fikih Timur Tengah yang hidup pada masa klasik. Tentunya sebagai sebuah hasil pemikiran yang sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu, hukum Islam yang ada dalam kita klasik sebagian atau sebagian besarnya sudah tidak relevan lagi diterapkan.

Hasbi Ash-Shiddieqy sebagai orang pertama menggagas fikih ke-Indonesia-an menyatakan bahwa fikih yang dikembangkan oleh orang Islam Indonesia selama ini tidak lain adalah fikih Hijazi yang dibangun berdasarkan adat istiadat masyarakat Hijaz, atau fikih Misri yang diciptakan atas dasar adat orang Mesir, atau bahkan fikih Hindi sebagaimana yang diturunkan dari adat istiadat orang India. Menurutnya, memaksakan 'urf arab (Hijaz, Irak, Mesir, Syiria dan sebagainya) atau India diberlakukan untuk umat Islam Indonesia, bukan saja bertentangan dengan asas persamaan dan penghargaan atas *iradah* yang dianut oleh ajaran Islam, tetapi juga menjadikan fikih dirasa asing oleh umat. Akibatnya akan timbul sikap mendua dari kalangan pendukung fikih jika terjadi perbedaan antara fikih (hasil ijtihad) dengan adat. (Hedhri Nadhiran, 2012:251-260)

Kritikan semacam itu cukup beralasan, mengingat telah banyak fakta yang menunjukkan adanya benturan antara hukum Islam dengan isu-isu modern - seperti persoalan Hak Aasasi Manusia (HAM), keuangan, dan sebagainya - dan adat, budaya, dan tradisi lokal Indonesia - seperti persoalan pembagian harta warisan. Dengan demikian, kajian kritis akan fikih dalam perspektif filsafat ilmu menjadi menarik untuk dilakukan. Menarik untuk dilakukan karena fikih yang merupakan ilmu yang mengupayakan lahirnya hukum syara' amali dari dalil-dalil rinci. Tulisan ini akan membicarakan dengan ontologi, epistemologi fikih serta upaya pengembangan yang bisa dilakukan terhadap fikih sebagai ilmu.

Pengertian fikih

Kata fikih berasal dari bahasa Arab *faqih*-*yafqahu*-*fiqh* yang memiliki arti mengerti, memahami. Dalam banyak tempat, al-Qur'an menggunakan kata *fiqh* dalam pengertian umum, yaitu "pemahaman". Ekspresi al-Qur'an *liyatafaqqahu fi ad-din* (untuk memahami masalah agama) memperlihatkan bahwa pada

Pengembangan Ilmu Fikih dalam Perspektif Filsafat Ilmu

masa Nabi Saw. istilah fikih sebagai pengertian hukum Islam secara khusus belum digunakan. Pada masa itu fikih memiliki pengertian yang luas yang mencakup semua dimensi agama, seperti teologi, politik ekonomi dan hukum. (Mun'in A. Sirry, 1995:10) Bahkan sampai pada abad ke-2 H terminologi fikih masih mencakup persoalan telogi, akhlak dan hukum. Oleh karena itu wajar apabila Imam Abu Hanifah menulis sebuah kitab terkenal dengan judul "*al-fiqh al-Akbar*" yang di dalamnya mencakup masalah akidah, hukum dan akhlak. (Ahmad Hasan, 1970:3-4)

Ketika studi-studi masalah agama telah meluas, secara bertahap fikih akhirnya dibatasi pada masalah-masalah hukum. al-Amidi, seorang ulama fikih bermadzhab Syafi'i mendefinisikan fikih sebagai ilmu tentang kumpulan hukum-hukum syara' *furu'iyah* dengan cara mencurahkan pemikiran dan *istidlal*. (al-Amidi, *tt*:6) Dengan demikian dapat dikatakan bahwa produk fikih adalah kumpulan hukum syara' karena fikih adalah ilmu atau pengetahuan tentang hukum suatu perbuatan (baik wajib, haram, sunnah, mubah dan makruh) yang dikerjakan oleh manusia dimana hukum-hukum itu diketahui dengan cara mengeluarkannya dari dalil-dalil yang ada dalam nash al-Qur'an maupun Hadits.

Sebagai contoh hukum wajib shalat diambil dari perintah Allah dalam ayat aqamu al-shalat (dirikanlah shalat). Karena dalam al-Qur'an tidak dirinci bagaimana tata cara menjalankan shalat, maka dijelaskan melalui sabda Nabi Saw. "Kerjakanlah shalat, sebagaimana kalian melihat aku menjalankannya. Dari praktik inilah sahabat-sahabat, tabi'in dan fuqaha' merumuskan tata aturan shalat yang benar dengan segala syarat dan rukunnya. Dari contoh ini terlihat, perintah shalat dalam al-Qur'an dan Sunnah tersebut merupakan syari'ah sedangkan rumusan aturan shalat yang benar dengan segala syarat dan rukunnya adalah fikihnya.

Berbicara mengenai fikih, secara tidak langsung tersirat dalam benak kita istilah lain yang berkenaan dengan fikih yaitu: syari'at/syari'ah. Syari'ah secara bahasa artinya jalan ke tempat mata air, atau tempat yang dilalui air sungai. Sedangkan secara terminologi ulama ushul fikih, syariah memiliki arti titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, baik berupa

tuntutan, pilihan, atau perantara (sebab, syarat, atau penghalang). (Abd. Al-Wahab al-Khalaf, 1990:100) Dengan demikian syari'ah adalah peraturan yang diturunkan Allah kepada manusia agar dipedomani dalam berhubungan dengan Tuhannya, dengan sesamanya, dengan lingkungannya, dan dengan kehidupannya.

Dari kedua pengertian tersebut, antara fikih dan syari'ah terdapat beberapa perbedaan. Pertama, syari'ah diturunkan oleh Allah, jadi kebenarannya bersifat mutlak, sementara fikih adalah formulasi hasil kajian fuqaha' dan kebenarannya bersifat relatif, karena syari'ah adalah wahyu dan fikih adalah penalaran manusia. Kedua, syariah adalah satu (*unity*), sedangkan fikih beragam (*diversity*). Ketiga syari'ah bersifat otoritatif, fikih berwatak liberal. Keempat syari'ah stabil atau tidak berubah, fikih mengalami perubahan seiring dengan tuntutan ruang dan waktu. Kelima, syari'ah bersifat idealistis, fikih bercorak realistik. (Noel J. Coulson, 1969:116) Meski berbeda sebagaimana tersebut di atas, antara keduanya terdapat hubungan yang sangat erat, karena fikih adalah formula yang dipahami dari syari'ah. Syari'ah tidak bisa dijalankan dengan baik, tanpa dipahami melalui fikih atau pemahaman yang memadai dan diformulasikan secara baku.

Hakikat Hukum Islam

Dalam berbagai literatur hukum Islam memiliki pengertian yang sama dengan fikih sehingga penggunaan bisa saling menggantikan. Namun dalam tulisan ini penulis menggunakan istilah hukum Islam sebagai keluaran dari fikih melalui upaya penemuan hukum dari nash al-Qur'an maupun Hadits untuk memudahkan pemahaman hubungan antara fikih sebagai ilmu dan hukum Islam sebagai hasil dari ilmu. Hal ini karena pengertian fikih menurut para ahli hukum Islam (fuqaha) memiliki dua sisi, yaitu fikih sebagai ilmu dan fikih sebagai hasil ilmu. Fikih sebagai hasil ilmu disebut dengan kumpulan hukum-hukum syara' yang dihasilkan melalui ijtihad. Sedangkan fikih sebagai ilmu didefinisikan sebagai "ilmu yang mengupayakan lahirnya hukum syara' amali dari dalil-dalil yang rinci (al-Qur'an dan Hadits). (Abd al-Wahab al-Khalaf, 1990:11)

Karena hukum Islam merupakan keluaran dari fikih melalui upaya penemuan hukum dari nash al-Qur'an maupun

Hadits, maka hukum Islam dalam literatur ushul fikih klasik dipahami sebagai hukum yang bersumber dari kehendak Ilahi sehingga dinyatakan bahwa Pemberi Hukum (al-Hakim) dalam Islam adalah Allah. (Abd al-Wahab al-Khalaf,1990:96) Oleh karena itu setiap usaha penemuan hukum Islam, tidak lain merupakan upaya pencarian dan perumusan kehendak Ilahi.

Pemahaman seperti ini bukannya tidak menimbulkan permasalahan. Namun di sana muncul permasalahan apakah ini berarti aspek keuniversalan dan keabadian yang diatributkan kepada syari'ah sebagaimana tersebut di atas akan mempengaruhi anggapan kita terhadap hukum Islam. Universal berarti hukum Islam itu berlaku melintasi batas-batas negara. Sedangkan abadi berarti hukum Islam tidak mengalami perubahan atau bersifat transhistoris. Pandangan ini pernah menjadi *mainstream* di kalangan ulama ushul fikih masa lalu, dan bahkan sarjana muslim sekarang.

Pandangan ulama ushul fikih klasik sebagaimana disebutkan di atas bahwa hukum syara' tidak diciptakan dan dikembangkan, melainkan ditemukan dan dikenali melalui tanda-tanda hukum yang diberikan oleh Pembuat Hukum (Syari')/Allah, memunculkan pemahaman bahwa hukum Islam adalah hukum Tuhan sehingga ia dianggap suci. Fungsi mujtahid adalah sebagai *muzhir* (menyatakan, mengeluarkan), bukan sebagai *mutshibit* (menetapkan), sehingga wajar apabila kemudian Imam Syafi'i pernah menyatakan ketika menentang istihsan, "barangsiapa yang beristihsan maka ia telah membuat hukum". Pandangannya ini tidak lepas dari pengaruh aliran teologi Asy'ariyah yang berpendapat bahwa kalam Allah qadim, sehingga konsekuensinya hukum Islam yang digali dari al-Qur'an menjadi qadim pula.

Pandangan ini telah mendapatkan banyak kritikan dari para sarjana muslim belakangan seperti Fazlur Rahman misalkan. Ia menyatakan bahwa aturan-aturan hukum al-Qur'an tidak diturunkan dalam masyarakat yang kosong akan nilai dan aturan-aturan, sehingga kedudukannya secara umum merupakan solusi Ilahiyah terhadap situasi aktual saat itu sehingga ia mencerminkan situasi social dan ekologis masyarakat Arab periode legislasi dan sebelumnya. Dengan demikian ada ketrpaduan antara firman Allah dan kondisi sosial-ekologis

masyarakat Arab. (Ghufron A. Mas'adi, 1997:124) Senada dengan itu, M. Tahir Azhary sebagaimana dikutip oleh Imam Syaukani menjelaskan bahwa dalam sejarah Islam ketika Nabi Muhammad Saw. hijrah ke Madinah dan dipilih sebagai kepala Negara Madinah, masyarakat Islam yang terdiri dari Anshar dan Muhajirin secara faktual sudah terbentuk. Kemudian proses pembentukan hukum Islam terjadi secara evolusi bersama dengan proses kristalisasi komunitas Islam dalam Negara Madinah. Ini menunjukkan bahwa eksistensi hukum Islam dimulai sejak periode awal sejarah Islam, bersamaan dengan waktu pengangkatan Muhammad sebagai Nabi dan Rasul. (Imam Syaukani, 1997:177)

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa hukum Islam merupakan suatu yang menyebar, dimana aspek-aspek historis-sosiologis turut berperan dalam proses pembentukannya sekalipun dalam ayat-ayat al-Qur'an. Apabila dalam ayat-ayat al-Qur'an bersifat demikian, maka bagaimana dengan hukum Islam yang merupakan produk pemikiran para ulama fikih klasik? Tentunya bisa dijawab dengan jawaban yang sama seperti jawaban pada hukum Islam yang ada pada ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an.

Sumber dan Metode Memperoleh Hukum Islam

Berkenaan dengan sumber dan metode memperoleh hukum Islam, ada permasalahan mendasar yang perlu dijawab, yaitu bagaimana peran akal dalam menggali hukum Islam? Mengingat sebagaimana disebutkan di atas bahwa hukum Islam merupakan kehendak Ilahi, dimana Allah sebagai Syari'nya (Pembuat Hukumnya). Pertanyaan-pertanyaan, seperti: bagaimana pengetahuan yang sah mengenai hukum Ilahi dapat diperoleh? apakah hanya wahyu saja satu-satunya sumber untuk mengetahui hukum syara' atau dapatkah melalui akal manusia? jika memang dapat sejauhmana peranan akal dalam mencari dan menemukan hukum syara'? apakah akal dapat menemukan baik atau buruknya suatu perbuatan yang dilakukan manusia? dan dapatkah hukum syara' dikaitkan dengan baik dan buruk yang ditemukan oleh penalaran rasional manusia itu? perlu untuk dijawab.

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut sangat

berkaitan dengan aspek teologis. Untuk itu, dalam sejarah hukum Islam, muncul tiga aliran teologis berkenaan dengan masalah tersebut. Tiga aliran itu adalah: aliran tradisional (Asy'ariyah), aliran rasionalis (Mu'tazilah), dan aliran moderat (Maturidiyah). Aliran Asy'ariyah memberikan tekanan kepada kuasa dan kehendak mutlak Tuhan. Segala sesuatu tergantung kehendak-Nya yang bersifat mutlak itu. Karenanya, menurut pandangan ini tidak ada hubungan kausal yang efektif di alam ini sebab hal itu dapat membatasi kemutlakan kuasa dan kehendak Tuhan. Dalam kaitannya dengan manusia, pandangan yang menekankan kuasa dan kehendak mutlak Tuhan berakibat ditempatkannya manusia sebagai posisi yang lemah. Kompetensi akal hanya diakui secara amat minimal sehingga manusia dengan akalnya tidak mampu mengetahui baik buruknya suatu perbuatan yang menjadi obyek hukum. Baik buruk suatu perbuatan semata-mata karena perintah atau larangan Tuhan. Alasan Asy'ariyah antara lain adalah, seandainya baik buruk itu bersifat rasional dan dapat diketahui oleh akal, hal itu akan berakibat terjadinya perbedaan-perbedaan dalam menilai baik dan buruknya suatu perbuatan karena akal itu berbeda-beda tingkat kemampuannya dalam menilai perbuatan. (Muhammad Taqi al-Hakim, 1979:284-285) Atas dasar ini golongan Asy'ariyah sebagian besar berpendapat tidak ada hukum sebelum datangnya Rasul yang membawa syara'.

Berbeda dengan aliran Asy'ariyah, aliran rasionalis yang dimotori oleh aliran Mu'tazilah menyatakan bahwa akal manusia memiliki kompetensi yang cukup dalam untuk memahami yang baik dan buruk. Sebagai konsekuensinya orang yang belum menerima dakwah Rasul telah terkena *taklif syar'i* sehingga apabila ia berbuat baik akan dibalas dengan kebaikan dan bila berbuat buruk akan mendapat hukuman Ilahi. (Amir Mu'allim dan Yusdani, 2001:23-27)

Berbeda dari kedua aliran di atas, aliran moderat yang dimotori oleh aliran Maturidiyah (yang dalam fikih menganut madzhab Hanafi) berpendapat bahwa akal dapat mengetahui baik dan buruknya suatu perbuatan. Akan tetapi, dengan mengetahui baik buruknya suatu perbuatan tidak dengan sendirinya akan mengetahui hukum Allah tentang perbuatan itu. Dengan kata lain, pengetahuan tentang baik dan buruknya

itu tidak meniscayakan adanya pahala atas mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Dosa dan pahala tergantung kepada adanya dalil syar'i. Jadi menurut aliran ini, Tuhan adalah pemberi hukum syara', pemberi informasi tentang hukum dan akal hanya bisa mengetahui yang baik dan yang buruk. Konsekuensinya adalah tidak ada kewajiban hukum syar'i sebelum datangnya Rasul dan sebelum datangnya dakwah agama. (Amir Mu'allim dan Yusdani, 2001:27) Dengan demikian pandangan ini sejalan dengan Mu'tazilah dari segi kemampuan akal manusia mengetahui baik dan buruk dan sejalan dengan Asy'ariyah dari segi tidak adanya *taklif* dan hukum sebelum datangnya syari'ah dan sebelum datangnya dakwah.

Terlepas dari perdebatan kemampuan akal di antara ketiga aliran tersebut, fakta sejarah menunjukkan bahwa sebenarnya pada permulaan perkembangan Islam, peranan akal di kalangan kaum muslimin relatif lebih besar daripada dalam perkembangan kemudian. Hal ini dapat dilihat pada beberapa hasil ijtihad Umar ibn al-Khattab misalkan yang secara tekstual mungkin dianggap bertentangan dengan nash baik al-Qur'an maupun Hadits seperti pada masalah harta rampasan perang dan zakat. Umar pernah tidak membagikan harta rampasan perang yang berupa tanah pertanian di Damaskus kepada para tentara yang maju perang, namun membiarkannya dikuasai oleh penduduk setempat untuk dikelola dan hasilnya sebagian diserahkan kepada khalifah sebagai *kharaj* untuk digunakan menggaji para tentara. Keputusannya secara kasat mata terlihat bertentangan dengan ayat al-Qur'an surat al-Anfal ayat 41. Namun Umar memiliki pandangan lain. Menurutinya apabila harta rampasan perang itu dibagikan kepada para tentara maka tidak memberikan manfaat apa-apa atau hanya memberika sedikit manfaat, karena cenderung tanah pertanian tersebut akan terbenkakai. Sementara wilayah Islam semakin luas yang membutuhkan lebih banyak tentara untuk menjaganya dan tentunya membutuhkan lebih banyak gaji untuk mereka. Oleh karena itu, penduduk setempat dibiarkan tetap menguasainya untuk dikelola dan hasilnya sebagian diserahkan kepada khalifah sebagai *kharaj* untuk digunakan menggaji para tentara.

Bukan hanya itu, begitu besarnya penggunaan akal oleh masing-masing ahli hukum Islam di masing-masing daerah

memunculkan diversifikasi hukum dengan karakteristik kedaerahan masing-masing. Oleh karena itu, Abad ke-2 H merupakan abad di mana pemikiran hukum Islam berkembang menjadi aliran-aliran hukum yang bersifat kedaerahan. Hal ini dapat dilihat dengan munculnya mazhab hukum Hijaz, terutama mazhab hukum Madinah: mazhab hukum Iraq, terutama mazhab hukum Kufah: dan mazhab hukum Syiria pada masa itu.¹ Munculnya mazhab hukum yang bersifat kedaerahan ini dapat dipahami karena ternyata mereka selain mendasarkan diri pada al-Qur'an, apa-apa yang dianggap sebagai praktik Nabi dan umat Islam generasi awal yang hidup di sekitar Nabi, pada tingkatan tertentu juga sangat dipengaruhi oleh praktik-praktik administratif dan hukum yang berlaku di berbagai propinsi yang berbeda antara satu dengan tempat lain, di mana unsur kedaerahan itu begitu kental. (Wael B. Hallaq, 2000:23-24)

Terbentuknya aliran hukum yang bersifat kedaerahan ini tidak bisa lepas dari adanya peran para tokoh *tabi'in* di kota-kota itu. Di Madinah, kita bisa melihat tokoh-tokoh *tabi'in* seperti: Sa'id ibn Musayyab (w. 94 H/712 M), Urwah ibn al-Zubair (w. 93-4 H/711-12 M), Abu Bakr ibn Abd al-Rahman (w. 94-5 H/713 M), Ubaidullah ibn Abdullah (w. 98 H/716 M), Kharijah ibn Zaid (w. 99 H/117 M), Sulaiman ibn Yasar (w. 107 H/725 M), dan al-Qasim ibn Muhammad (w. 107 H/725 M), yang kemudian bisa disebut sebagai "tujuh *fuqaha'* Madinah". Eksponen terakhir di kota ini adalah Imam Malik (w. 179 H/795 M). Sedangkan di Makkah, terdapat nama-nama: Atha' ibn Abi Rabah (w. 114 H/732 M) dan Amr ibn Dinar (w. 126 H/743 M). Di Kufah, terdapat Alqamah ibn Qais (w. 62 H/681 M), Masruq ibn al-Ajda' (w. 63 H/682 M), al-Aswad ibn Yazid (w. 75 H/694 M), Syurairh ibn al-Harits (w. 78 H/697 M), Ibrahim al-Nakha'i (w. 96 H/714 M), al-Sya'bi (w. 103 H/721 M), Hammad ibn Abi Sulaiman al-Asy'ari (w. 120 H/737-8 M), dan eksponen yang terakhir adalah Abu Hanifah dan murid-muridnya. Sedangkan di Basrah, terdapat Muslim ibn Yasar (w. 108 H/726 M) dan Muhammad

¹ Ahmad Qodri A. Azisy, *Redefinisi Bermazhab dan Berijtihad: Ijtihad al-Ilmi al-Asri*, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Hukum Islam IAIN Walisongo, tidak diterbitkan, IAIN Walisongo, 12 Juli 2003, hlm. 31 dan 33; bandingkan Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, (Terj.), Jakarta: P3M, 1987, hlm. 43-58, Joseph Schaht, *Pengantar Hukum Islam*, (Terj.), Jakarta: Dirjen Binbaga Depag, 1985, hlm. 40-50:

ibn Sirin (w. 110 H/728 M). Sementara itu, di Syiria terdapat Qabisah ibnZuwaib (w. 86 H/705 M), Umar ibn Abd al-Aziz (w. 101 H/719 M), Makhul (w. 113 H/731 M), dan eksponen terakhir adalah al-Awza'i (w. 157 H/773-4 M). (Ahmad Qodri A. Azizy, 2003:32-33; Ahmad Hasan, 1994:19-20) Para tokoh *tabi'in* inilah yang mempengaruhi pengaruh pemikiran hukum kepada generasi selanjutnya di kota-kota itu.

Terdapat dua ciri mendasar yang menonjol pada aliran-aliran hukum tersebut. Ciri pertama adalah sifatnya yang kedaerahan, di mana hukum Islam pada saat itu begitu fleksibel dan mengakomodir unsur-unsur daerah, sehingga terjadi perbedaan dalam penetapan hukum karena perbedaan tempat atau wilayah. Ciri kedua adalah kebebasan berpendapat dalam pemikiran hukum, sehingga memunculkan praktik atau ulah pendapat personal dari tiap-tiap ulama. (Ahmad Qodri A. Azizy, 2003:38; Ahmad Hasan, 1994:21-23)

Kondisi yang demikian memunculkan gagasan tentang *ijma'* yang merupakan pendapat umum rata-rata dari masing-masing daerah, di mana ia menyisihkan pendapat yang terpercil, untuk melindungi masyarakat dari disintegrasi yang disebabkan oleh perbedaan-perbedaan di kalangan para ulama, (Ahmad Hasan, 1994:23) sehingga muncul istilah *ijma'* Madinah, *ijma'* Kufah, *ijma'* Basrah dan *ijma'* Syiria. (Ahmad Hasan, 1994:x)

Selain itu, para ulama juga membangun konsep *sunnah* atau amalan masyarakat di daerah tertentu, yang memiliki arti hampir sama dengan hukum kebiasaan atau adat/'urf pada umumnya, di mana dalam hal-hal tertentu antara *sunnah* masyarakat dengan *ijma'* kedaerahan itu mempunyai posisi yang erat, karena dapat saling mengisi dan bahkan dapat menjadi satu kesatuan. (Ahmad Qodri A. Azizy, 2003:38; Ahmad Hasan, 1994:23, 89) Hal ini dapat kita lihat bagaimana al-Awza'i mendefinisikan *sunnah* sebagai suatu amalan masyarakat yang boleh diciptakan oleh siapapun, di mana *Sunnah Rasul* sebagai pelindungnya. (Ahmad Hasan, 1994:91) Sementara itu, Malik memandang *sunnah* sebagai sesuatu yang tidak sepenuhnya terdiri dari tradisi yang berasal dari Rasulullah, dan juga bukan hanya merupakan tradisi dari sahabat atau *tabi'in*, namun juga praktik yang berlaku di kalangan masyarakat Madinah.²(Ahmad

² Malik menggunakan istilah *sunnah* dalam pengertian praktik yang telah mapan di Madinah dapat dibuktikan dengan pernyataan-pernyataannya

Hasan, 1994:93)

Sedangkan Abu Yusuf, mendefinisikan *sunnah* sebagai tindak dan peri laku Rasulullah sebagaimana dipraktikkan oleh umat Islam sepeninggal beliau. Bahkan ia secara radikal menolak hadits-hadits *ahad* yang berbeda dengan *sunnah* dan tradisi-tradisi yang dikenal oleh para ahli hukum. Menurutny, *sunnah* tentunya diketahui oleh orang-orang yang paham akan hukum dan ilmu (*ahl al-fiqh* dan *ahl al-ilm*). (Ahmad Hasan, 1994:96-97) Al-Syaibani tidak banyak berbeda dari Abu Yusuf dalam hal *sunnah*. Hal ini dapat kita lihat bagaimana ketika ia berargumentasi. Pertama, menunjukkan *sunnah* mengenai persoalan yang bersangkutan, kemudian didukungnya dengan mengutip tradisi-tradisi dari Rasulullah dan praktik sahabat, dan akhirnya dinyatakan pendapat dari Abu Hanifah dan para ulama Iraq pada umumnya. Pernyataannya “inilah pendapat Abu Hanifah dan para ahli hukum kami pada umumnya” mencerminkan warna kedaerahan setempat dalam kesimpulan-kesimpulannya. (Ahmad Hasan, 1994:99-100) Dengan demikian jelas bahwa dalam hal-hal tertentu antara *sunnah* masyarakat dengan *ijma'* kedaerahan itu mempunyai posisi yang erat, karena dapat saling mengisi dan bahkan dapat menjadi satu kesatuan.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sejak terbentuknya aliran-aliran hukum yang bersifat kedaerahan ini, gagasan tentang *ijma'* telah memainkan peranan yang signifikan dalam menjalankan doktrin mereka. *Ijma'* mengekspresikan doktrin umum di mana para ulama dan masyarakat sepakat, baik dalam suatu wilayah tertentu maupun secara umum. Tentang urusan-urusan yang menyangkut praktik-praktik umum, umat Islam dianggap berpartisipasi dalam pembentukan konsensus, sedangkan dalam hal-hal yang berhubungan dengan hukum merupakan monopoli para ulama.

Bagi orang-orang Iraq, *ijma'* diperluas ke seluruh negeri, namun dalam praktiknya tetap mempunyai karakter lokal. Hal sendiri dalam *al-Muwaththa'*. Pertama, ia menggunakan kata *sunnah* dan ungkapan-ungkapan seperti: *al-amr al-mujtama' alaihi indana* dengan cara yang saling dapat dipertukarkan. Kedua, dalam beberapa kasus ia sendiri merujuk pada praktik (*amal*). Ketiga, kadang-kadang ia merujuk pada konsensus ulama Madinah. Keempat, sejumlah bab dalam *al-Muwaththa'* diberi judul seperti “*Sunnah* dalam Masalah”, sedangkan yang lain diberi judul “*Amal* dalam Masalah”. Ini menyiratkan bahwa *sunnah* dan *amal* (praktik) baginya adalah identik. *Ibid*, hlm. 93

ini dapat kita lihat bagaimana mereka di dalam tulisan-tulisannya menggunakan ungkapan *al-amr al-mujtama' alaihi* (praktik yang disepakati) dan *'alaihi amr al-nas 'ammatan* (praktik orang banyak pada umumnya). (Ahmad Hasan, 1994:155)

Sementara itu, orang-orang Madinah, di lain pihak, meskipun sesekali sependapat dengan konsep dan klaim universalitas *ijma'* yang dilontarkan oleh orang-orang Iraq, mereka membatasi *ijma'* mereka hanya pada praktik umum saja di Madinah. Hal ini dapat dilihat bagaimana mereka menggunakan ungkapan *al-amr al-mujtama' alaihi 'indana* (praktik kami yang umumnya disepakati). (Ahmad Hasan, 1994:157; Ahmad Muhammad Nur Saif, 2000:100)

Dari uraian di atas jelas terlihat bahwa aspek kesejarahan begitu kental dalam perkembangan hukum Islam. Dengan begitu terjawab sudah bahwa hukum Islam bukanlah suatu hukum Tuhan yang dipandang abadi dan universal, namun hukum Islam merupakan hukum Tuhan yang mengatur kehidupan umat manusia dimana unsur-unsur sosiologis-historis juga terasa kental di dalamnya. Dengan demikian, penggunaan akal dalam porsi yang besar mutlak diperlukan.

Berkenaan dengan metode memperoleh hukum Islam, metode-metode yang telah dikembangkan oleh para ulama fikih meliputi: metode deduktif (*istinbath*), metode induktif (*istiqrā'i*), metode genetika (*takwini*), metode dialektika (*jadal*). Metode deduktif (*istinbath*), yaitu metode penarikan kesimpulan khusus (mikro) dari dalil-dalil yang umum (al-Qur'an dan Hadits). Ali Hasaballah melihat ada dua cara pendekatan yang dikembangkan oleh para ulama ushul dalam melakukan *istinbath*, yaitu: (a) pendekatan melalui kaidah kebahasaan: dan pendekatan melalui pengenalan makna atau maksud syariah (*maqashid syari'ah*). Metode induktif (*istiqrā'i*), yaitu metode pengambilan kesimpulan umum yang dihasilkan dari fakta-fakta khusus. Metode induktif ini banyak dipakai oleh para ahli fikih beraliran rasionalis. Metode genetika (*takwini*), yaitu penelusuran untuk mengetahui latar belakang munculnya nash. Metode ini menggunakan pendekatan sejarah. Metode dialektika (*jadal*), yaitu suatu metode yang menggunakan penalaran melalui pertanyaan-pertanyaan atau pernyataan-pernyataan yang bersifat teas dan anti tesa. (Amir Mu'allim dan Yusdani,

2001:30-32)

Sementara itu, pola atau pendekatan ijtihad dapat dibagi ke dalam tiga pola, yaitu: pola *bayani* (kajian semantik), pola *ta'lili* (penentuan *illat*), dan pola *istislahi* (pertimbangan berdasarkan nas umum). (Amir Mu'allim dan Yusdani, 2001:61-64) Pola pertama meliputi semua aspek yang berkaitan dengan kajian kebahasaan (semantik): kapan suatu lafal diartikan secara majaz, bagaimana memilih salah satu arti dari lafal musytarak, mana ayat yang umum, yang diterangkan (*'am, mubayyan*) dan mana yang khusus, yang menerangkan (*khash, mubayyin*) dan mana pula yang *dhanni*, kapan suatu perintah dianggap wajib, kapan pula dianggap sunnah, kapan larangan itu untuk haram dan kapan pula untuk makruh dan seterusnya. Menurut al-Ghazali pola pendekatan kebahasaan ini merupakan pilar utama ushul fikih yang dengannya mujtahid dapat menggali dan memetik hukum dari sumber-sumbernya.

Perhatian al-Ghazali dan ulama klasik lain terhadap pentingnya penguasaan bahasa Arab dalam memahami al-Qur'an dan Hadits disadari pula oleh para pemikir muslim kontemporer, seperti Mohammed Arkoun, Ali Harb, Muhammad Abed al-Jabiri, dan Muhammad Syahrur. Syahrur, misalnya mengemukakan teori-teori yang sangat menarik, berupa teori batas (*nadharaiyat al-hudud*). Berkaitan dengan teori batas ini, M. Amin Abdullah menjelaskan bahwa Syahrur menganggap terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam *al-Kitab* dan *al-Sunnah* yang menetapkan batas bawah dan batas atas bagi seluruh perbuatan manusia. Batas bawah merupakan batas minimal yang dituntut hukum dalam kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan batas maksimalnya. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimalnya tidak sah, demikian pula yang melebihi batas maksimalnya. (M. Amin Abdullah, 2002:135-136)

Pola kedua meliputi semua penalaran yang menjadikan *'illat* sebagai titik tolaknya. Di sini dibahas cara-cara menemukan *'illat*, penggunaan *'illat* dalam qiyas dan hikmah di dalam istisnahan serta perubahan hukum itu sendiri sekiranya ditemukan *'illat* baru.

Pola ketiga meliputi mengidentifikasi masalah-masalah yang tidak mempunyai nash khusus sebagai rujukan. Dalam

pola ini, ayat-ayat umum dikumpulkan guna menciptakan beberapa prinsip umum, yang digunakan untuk melindungi dan mendatangkan kemaslahatan tertentu. Prinsip-prinsip umum ini disusun dalam tiga tingkatan: *dlaruriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*). Prinsip umum ini dideduksikan kepada persoalan yang ingin diselesaikan.

Ketiga pola tersebut merupakan pola dalam rangka memahami tujuan penetapan hukum Islam, yaitu kemaslahatan hidup dan kehidupan manusia. Dalam kaitan ini, ketiga pola tersebut dapat diterapkan secara bersamaan, yaitu memahami nash, menelusuri 'illat nash dan memikirkan secara mendalam tentang kemaslahatan yang merupakan tujuan penetapan hukum. Dengan demikian pengetahuan akan *maqashid al-syari'ah* dalam menetapkan suatu hukum menjadi sangat penting.

al-Syatibi menempatkan pengetahuan akan tujuan-tujuan hukum sebagai syarat pertama yang harus dipenuhi seseorang yang akan melakukan ijtihad, setelah itu baru syarat kedua, yaitu kemampuan menarik kandungan hukum secara deduktif atas dasar pengetahuan dan pemahaman *maqashid al-syari'ah* dengan bantuan pengetahuan bahasa Arab, al-Qur'an, al-Sunnah, dan ilmu-ilmu bantu yang lain. Dalam pandangan al-Syatibi *maqashid syari'ah* adalah masalah. Masalah ini meliputi lima tujuan hukum atau hikmah fundamental (*hikmat asasiyah*) yang harus diketahui oleh mujtahid dalam penetapan hukum, yaitu menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga harta, (Al-Syatibi, 1997:20) yang dibedakan dalam tiga peringkat secara hirarkis, yaitu: *dlaruriyat*, *hajiyat*, dan *tahsiniyat*. (Al-Syatibi, 1997:7) Pada hakikatnya, baik kelompok *dlaruriyat*, *hajiyat*, maupun *tahsiniyat*, dimaksudkan memelihara ataupun mewujudkan kelima pokok tersebut, hanya saja peringkat kepentingannya berbeda satu sama alin. Kebutuhan dalam kelompok pertama dapat dikatakan sebagai kebutuhan primer, yang kalau kelima pokok itu diabaikan, akan berakibat terancamnya eksistensi kelima pokok itu, kebutuhan dalam kelompok kedua dapat dikatakan sebagai kebutuhan sekunder. Artinya kalau kebutuhan itu diabaikan, maka tidak akan mengancam eksistensinya, melainkan mempersulit dan mempersempit kehidupan manusia. Sedangkan kebutuhan dalam kelompok ketiga erat kaitannya dengan upaya menjaga

Pengembangan Ilmu Fikih dalam Perspektif Filsafat Ilmu

etiket sesuai dengan kepatutan, dan tidak akan mempersulit apalagi mengancam eksistensi kelima pokok itu.

Senada dengan al-Syatibi, al-Syaukani juga menekankan pentingnya pengetahuan tentang *maqashid syari'ah* ini. Menurutnya, orang yang berhenti pada lahir nash atau hanya melakukan pendekatan tekstual serta terikat dengan nash yang *juz'i* (partikularistik) dan mengabaikan maksud-maksud terdalem dalam pensyariaan hukum, akan terjerumus pada kesalahan-kesalahan dalam ijtihad. (Al-Syaukani, *tt*:256)

Pengembangan Ilmu Fikih

Fikih sebagai ilmu sangat mungkin untuk dikembangkan terlebih lagi dengan melihat uraian di atas bahwa hukum Islam sebagai keluaran dari fikih merupakan hasil pemikiran yang sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu sehingga memiliki aspek sosiologis dan kesejarahan. Fikih sebagai ilmu memiliki konsekuensi-konsekuensi logis, berupa: fikih bersifat skeptis, bersedia dikaji ulang dan tidak kebal kritik. (Amir Mu'allim dan Yusdani, 2001:32-34)

Bersifat skeptis artinya pernyataan-pernyataan atau keputusan-keputusan yang dihasilkan dari fikih melalui pendekatan-pendekatannya bersifat *dhanni*, artinya suatu kebenaran yang dihasilkan dari pemikiran atau ijtihad, dimana ijtihad memiliki pengertian "upaya seorang ahli fikih dengan kemampuannya untuk mewujudkan hukum-hukum amaliyah yang diambil dari dalil-dalil terinci". Pengertian ini menunjukkan bahwa ijtihad adalah upaya memperoleh kepastian hukum dari dalil-dalil (nash-nash). Berarti ijtihad adalah perjuangan memahami nas saja, sementara ada kemungkinan banyak masalah-masalah yang tidak terdapat nashnya secara jelas karena terjadinya perubahan / perkembangan peradaban manusia.

al-Syahrastani menyatakan bahwa nash-nash boleh jadi berhenti (berakhir), sedangkan peristiwa-peristiwa hukum tak pernah berhenti, dan sesuatu yang tidak berhenti tidak diatur oleh sesuatu yang terhenti. (Abu al-Fath Muhammad al-Syahrastani, 1992:200) Pernyataan ini memunculkan pemahaman bahwa ijtihad bukan hanya terhadap materi-materi nash melainkan juga terhadap masalah-masalah di luar muatan nash. Ijtihad ini dinamakan oleh ahli fikih sebagai *ijtihad bi al-ra'yi*. Abdul Wahab

Khallaf mendefinisikan *ijtihad bi al-ra'yi* sebagai “upaya optimal dengan menggunakan pemikiran dan metode-metode tertentu untuk memperoleh suatu hukum syara’ atas suatu peristiwa/ masalah yang tidak dihukumi oleh suatu nash”. (Abd al-Wahab al-Khalaf, 1993:7)

Baik ijtihad terhadap nas-nas tertentu maupun *ijtihad bi al-ra'yi* dalam rangka memperoleh suatu ketetapan hukum, hasil keduanya adalah skeptic/dhanni. Inilah yang dimaksud dengan konsekuensi logis dari kedudukan fikih sebagai ilmu. Ikutan dari konsekuensi tersebut adalah fikih harus bersedia dikaji ulang dan tidak kebal terhadap kritik. Upaya kritik ini bisa melalui studi perbandingan madzhab, *tarjih*, dan *tashih*. Konsekuensi inilah yang menunjukkan bahwa suatu pemikiran madzhab fikih bisa jadi benar, tetapi ada kemungkinan salah. Terhadap adanya kemungkinan benar dan salah inilah yang memberi peluang untuk dilakukan kritik.

Pengembangan yang bisa dilakukan dalam ilmu fikih ini adalah di antaranya mengarahkan kepada konteks ruang dan waktu. Maksudnya adalah dalam melakukan perumusan hukum, seorang mujtahid harus mempertimbangkan ruang (tempat) dimana permasalahan hukum itu muncul. Dalam hal ini unsur lokalitas perlu diperhatikan. Hal yang sama juga berkenaan dengan waktu. Artinya fikih produk masa klasik tentunya sudah tidak relevan lagi untuk masa saat ini, untuk itu seorang mujtahid perlu memperhatikan waktu kapan masalah hukum itu muncul. Tampaknya dalam hal ini teori Fazlur Rahman tentang gerak ganda (*double movement*) bisa diterapkan.

Fazlur Rahman adalah sosok yang memanfaatkan konsep hermeneutika dalam upaya pembaharuan hukum Islam. Gagasan Rahman tentang *double movement* (gerakan ganda) juga digunakan oleh Gadamer dengan nuansa yang berbeda. Gerakan ganda tersebut adalah (1) dari masa kini ke masa turunya al-Quran: dan (2) dari masa lalu kembali ke masa kini. (Fazlur Rahman, 1984:5) Dengan metode ini, Rahman berusaha untuk menghubungkan antara teks dengan konteks. Rahman tidak menggunakan logika hukum deduktif a-historis, tetapi menggunakan metode induktif yang diikuti dengan deduksi dengan mempertimbangkan konteks. (Ahwan Fanani, 2010:194-209)

Pengembangan Ilmu Fikih dalam Perspektif Filsafat Ilmu

Gerakan pertama terdiri dari dua tahap, pertama memahami makna asal dari teks tertentu dengan cara mengkaji situasi dan permasalahan yang mendasari lahirnya teks tersebut. Dalam memahami makna al-Quran, diperlukan juga kajian tentang situasi makro dalam masyarakat Arab. Langkah kedua adalah melakukan generalisasi atas makna tersebut untuk mendapatkan nilai moral sosial yang lebih umum. Sementara itu gerakan yang kedua membutuhkan penelitian yang mendalam tentang konteks sejarah dan sosial pada masa sekarang dengan tujuan untuk menentukan prioritas dalam penerapan nilai-nilai al-Qur'an. Jika dua gerakan tersebut bisa dicapai, maka makna al-Quran akan hidup dan berlaku efektif kembali. Pada dasarnya gerakan yang kedua adalah koreksi atas hasil dari gerakan pertama yang tidak lain adalah proses untuk memahami dan penafsiran atas teks al-Quran. Jika pemahaman atas ayat al-Quran tidak bisa diaplikasikan maka kemungkinan ada kekeliruan dalam mengkaji situasi dan kondisi masa kini atau kekeliruan dalam memahami al-Quran. (Fazlur Rahman, 1984:6-7) *Double movement* tersebut diatas melibatkan perjuangan intelektual yang biasa disebut sebagai *ijtihad*.

Bukan hanya itu, teori batas yang dikeluarkan oleh Syahrur juga bisa digunakan sebagai satu bentuk pertimbangan dalam menetapkan hukum Islam dalam suatu lingkup batas atas dan bawah. Menurut Syahrur, untuk mengetahui pesan hokum, perlu digambarkan perbedaan antara dua hal yang bertentangan tapi saling melengkapi. Pertalian dua hal ini bias dijumpai dalam "kitab". Dua hal tersebut adalah *istiqamah* dan *hanifiyyah*. Hubungan antara keduanya sepenuhnya dialektis, kesatuan dan perubahan saling mengikat. Dialektika ini diperlukan karena hal itu menunjukkan bahwa hokum itu bias atau dapat beradaptasi di setiap waktu dan tempat (*shalih li kulli zaman wa makan*). Di sini Syahrur memperluas inti persoalan dari teorinya, yang disebut teori batas (*Theory of Limits/Hudud*). Pada dasarnya manusia bergerak ke dalam *hanifiyyah* dalam/melalui batas-batas ini yang mewakili jalan lurus.

Teori batas ini dapat digambarkan sebagai berikut: perintah Tuhan yang diekspresikan dalam al-Qur'an dan Sunnah mengatur/memberikan batas yang lebih rendah dan batas yang lebih tinggi kepada seluruh perbuatan-perbuatan manusia. Batas

yang lebih rendah mewakili ketetapan hukum minimum dalam sebuah kasus, dan batas maksimum yang lebih atas.

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Syahrur menyimpulkan adanya enam teori limit (*nadhariyyah al-hudud*): (Wael B. Hallaq, 2000:367-371)

1. Keadaan batas minimal (*halah al-hadd al-adna*), yaitu ketentuan hukum yang hanya memiliki batas minimal, seperti: batas minimal perempuan yang haram dinikahi (Qs. al-Nisa': 22-23), batas minimal makanan yang diharamkan: bangkai, darah, dan daging babi (Qs. al-Maidah: 3):
2. Keadaan batas maksimal (*halah al-hadd al-a'la*), yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal, seperti: batas maksimal hukuman potong tangan bagi pencuri (Qs. al-Maidah: 38), batas maksimal hukuman *qishash* bagi pembunuh sengaja (Qs. al-Isra: 33, al-Baqarah: 178):
3. keadaan batas minimal dan maksimal secara bersamaan (*halah al-hadd al-adna wa al-hadd al-a'la ma'an*), yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas minimal dan maksimal sekaligus, seperti: masalah pewarisan (Qs. al-Nisa': 11-14), masalah poligami (Qs. al-Nisa' 3):
4. Keadaan batas minimal dan maksimal yang bertemu pada satu titik (*halah al-hadd al-adna wa al-hadd a'la fi nuqthah wahidah*), yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas minimal dan maksimal, dan keduanya bertemu pada satu titik, tidak boleh kurang-tidak boleh lebih (tidak ada alternatif lain), seperti: hukuman jilid bagi pezina (Qs. al-Nur: 2):
5. *Halah al-hadd al-a'la bi khathth muqarib li mustaqim*, yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal, di mana batas tersebut tidak boleh disentuh sebab dengan menyentuhnya berarti telah melanggar ketentuan (*had*) Allah, seperti batas pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang dimulai dari tidak saling sentuh hingga hubungan yang mendekati zina (Qs. al-Isra: 32):
6. *Halah al-hadd al-a'la mujib mughlaq la yajuzu tajawuzuhu*,

Pengembangan Ilmu Fikih dalam Perspektif Filsafat Ilmu

wa al-hadd al-adna salib yajuzu tajawuzuhu, yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal dan minimal, di mana batas maksimalnya bernilai positif dan tidak boleh dilampaui, sementara batas minimalnya negatif boleh dilampaui, seperti batas maksimal yang bernilai positif berupa riba dan batas minimal yang bernilai negatif berupa zakat. Batas minimal ini boleh dilampaui yaitu dengan berbagai bentuk sedekah di samping zakat

Meminjam Muhyar Fanani tentang ushul fiqh, sudah saatnya juga fiqh diberi orientasi ke depan agar bisa menyesuaikan dengan kondisi masa kini. Menggunakan konsep Feyerabend, prinsip pengembangbiakan dan prinsip apa saja boleh, kebebasan berkegiatan perlu untuk pengembangan ilmu, termasuk fiqh. Satu hal yang tidak boleh dilupakan adalah bahwa kebebasan pengembangan keilmuan harus memberi kontribusi serta memiliki tanggung jawab. Fiqh sebagai produk hukum selanjutnya tidak boleh dilepaskan dari unsur religiusitasnya, tanpa membatasi kreativitas itu sendiri. Di atas semuanya itu, pertimbangan masalah sebagai *maqashid syari'ah* menjadi syarat utama untuk menentukan validitas hasil pemikiran hukum Islam. (Muhyar Fanani, 2010:200)

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa hukum Islam bukanlah hukum Tuhan yang bersifat universal dan abadi, namun ia merupakan hukum Tuhan yang memiliki aspek sosiologis dan historis. Oleh karena itu fikih sebagai ilmu dalam mengupayakan hukum Islam dapat dikembangkan. Dan dalam konteks ini, maka fikih sebagai ilmu ia bersifat skeptis, bersedia dikaji ulang dan tidak kebal kritik. Pandangan seperti ini mutlak diperlukan sebagai landasan dalam pengembangan ilmu fikih. Metode apapun bisa digunakan selagi ia berada dalam koridor untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer*, dalam Ainurrofiq (ed.), "Mazhab" Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer", Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002
- Al- Khalaf, Abd al-Wahab al-Khalaf, *Mashadir al-Tasyri' Fima La nashsha Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam
- al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Juz 1, Beirut: al-Maktab al-Islami, tt.
- al-Ghazali, *al-Mustasyfa min ilm al-Ushul*, Juz I, Kairo: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, t.th.
- Al-Hakim, Muhammad Taqi, *al-Ushul al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqarin*, Mu'assasah al-Bait 'Alaihim al-Salam, 1979
- al-Jashsash, Abu Bakr, *Kitab al-Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar al-Kutub al-Mishriyah
- al-Khalaf, Abd al-Wahab, *Ilm al-Ushul al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, 1990
- al-Syafi'i, *Kitab al-Umm*, Jilid VII, Kairo: al-Mathba'ah al-Amiriyah, 1325 H
- Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad, *al-Milal wa Mihal*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1992
- al-Syairozi, *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*, Makkah: Muhammad Shaleh Ahmad Mashur al-Baz, t.th.
- Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, Juz 2, Dar Ibn Affan, 1997
- Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, tt.

Pengembangan Ilmu Fikih dalam Perspektif Filsafat Ilmu

- Alwani, Taha Jabir al, *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, (Terj.), Yogyakarta: UII Press
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, (Terj.) Yogyakarta, LKiS, 1994
- Azizy, Ahmad Qodri A. *Redefinisi Bermazhab dan Berijtihad: Ijtihad al-Ilmi al-Asri*, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Hukum Islam IAIN Walisongo, tidak diterbitkan, IAIN Walisongo, 12 Juli 2003, hlm. 31
- Coulson, Noel J., *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, (Terj.), Jakarta: P3M, 1987
- Azizy, Ahmad Qodri A., *Redefinisi Bermazhab dan Berijtihad: Ijtihad al-Ilmi al-Asri*, Pidato Pengukuhan Guru Besar dalam Bidang Ilmu Hukum Islam IAIN Walisongo, tidak diterbitkan, IAIN Walisongo, 12 Juli 2003
- Coulson, Noel J., *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969
- Fanani, Ahwan, "Ushul Fiqh versus Hermeneutika tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer" *Islamica*, Vol. 4, No. 2, Maret 2010, hal 194-209
- Fanani, Muhyar, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Suni*, (Terj.), Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000
- Harun, Nasrun, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Logos, 1995
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institut, 1970

- Lina Kushidayati, Agus Fakhрина, dan Iman Fadhilah
- Hasan, Ahmad, *Ijma'*, (Terj.), Bandung: Pustaka, 1985
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (Terj.), Bandung: Pustaka, 1994
- Malik ibn Anas, *Muwaththa' al-Imam Malik*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002
- Mas'adi, Ghufron A., *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997
- Mas'adi, Ghufron A., *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997
- Muallim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2001
- Nadhiran, Hedhri, *Corak Pemikiran Hukum Islam Hasbi Ash-Shiddieqy: Antara Purifikasi dan Modernisasi*, dalam "Media Syariah", Vol. XIV No. 2 Juli - Desember 2012, hlm. 251 - 260
- Nurlaelawati, Euis, *The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010
- Philips, Abu Ameenah Bilal, *The Evolution of Fiqh*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2002
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: the University of Chicago Press, 1984
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: the University of Chicago Press, 1984

Pengembangan Ilmu Fikih dalam Perspektif Filsafat Ilmu

Ramadan, Tariq, *Teologi Dialog Islam-Barat: Pergumulan Muslim Eropa* (terj. Abdullah Ali), Bandung: Mizan, 2002

Saif, Ahmad Muhammad Nur, *Amal Ahl al-Madinah: Baina Mushthalahat Malik wa Ara' al-Ushuliyin*, Uni Emirat Arab: Dar al-Buhuts li al-Dirasat al-Islamiyah wa ihya al-Turats, 2000

Schaht, Joseph, *Pengantar Hukum Islam*, (Terj.), Jakarta: Dirjen Binbaga Depag, 1985

Sirry, Mun'in A., *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995

Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, Beirut: Syirkah al-Mathbu'ah li al-Tauzi' wa al-Nasyr, 2000

Syaukani, Imam, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997