

# PEMBAHARUAN PEMIKIRAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA

(THE REFORMATION OF ISLAMIC LEGAL THOUGHT  
IN INDONESIA)

*Rahimin Affandi Abdul Rahim, Mohd Anuar Ramli & Nor hayati Md Dahlal*

## **Abstract**

Basically, this article will discuss the development of Islamic law thought in Indonesia. According to the dynamic characters of Islamic law, these developments have led to the various trends such as conservative, liberal, moderate etc. The current trend of thought will be analyzed derived from the selected works and writings of contemporary Muslim-Indonesian scholars especially from Islamic higher institutions in Indonesia. In order to achieve the objective, this study will use a qualitative approach. Based on the findings, it was found that their thoughts and methodologies are more advanced than the other Islamic countries. This advancement happened because of their openness to ideas and new methodology, whether they were from western or Middle East scholars.

*Keywords: Islamic law, liberal, conservative, Islamic higher institution & Indonesia*

## **Pengenalan**

Perkembangan hukum Islam [baca:fiqh] di Indonesia melalui fasa yang panjang. Ia bermula dari permulaan pengislaman rantau Alam Melayu sehinggalah terbentuknya negara-bangsa yang ada pada hari ini. Seajar dengan itu, lahir tokoh-tokoh yang mengembangkan hukum Islam di Indonesia sama ada pada zaman klasik mahupun kontemporari. Ia turut diwarnai dengan pelbagai aliran pemikiran hukum sama ada berbentuk konservatif ataupun liberal. Dalam perkembangan mutakhir, telah lahir pelbagai gagasan pembaharuan hukum Islam. Di antaranya "Fiqh Indonesia" oleh Ash-Shiddieqy, "Fiqh Mazhab Nasional" oleh Hazairin, "Reaktualisasi Ajaran Islam" oleh Munawir Sjadzali, "Agama Keadilan" oleh Masdar F. Mas'udi, dan "Fiqh Sosial" oleh Sahal Mahfudz dan Ali Yafie. Pada dasarnya, artikel ini akan memfokuskan kepada pemikiran hukum Islam yang diperbincangkan dalam pelbagai peringkat wacana ilmiah yang membabitkan sarjana kontemporari di Indonesia. Untuk itu, beberapa hasil karya mereka akan diteliti khususnya untuk melihat tren perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia.

## **Perkembangan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia**

Secara umumnya, perkembangan pembaharuan pemikiran hukum Islam di Indonesia telah melalui fasa kemuncak terutama selepas pasca Suharto (rezim orde baru). Ia dijana oleh tiga faktor yang utama. Pertama, peranan besar yang dimainkan oleh tokoh pembaharu-akademik Indonesia moden seperti Harun Nasution, Nurcholish Majid, Hasbi Ash-Shiddieqy,<sup>1</sup> Mukti Ali<sup>2</sup> dan sebagainya. Kesemua tokoh ini telah meletakkan asas utama yang jitu untuk pengajian ilmu-ilmu keislaman, iaitu dengan menekankan kepentingan diterapkan pendekatan rasionalisme dan metodologi kajian yang betul, bagi memajukan program pembangunan keilmuan Islam moden. Tindakan ini secara langsung memperlihatkan keberanian untuk menyoal dan mencabar dominasi tradisi ortodoksi mazhab Shafi'i yang berasaskan kepada pendekatan tradisionalisme.<sup>3</sup> Batu asas ini kemudiannya untuk jangka masa yang panjang telah melahirkan sejumlah besar gagasan pemikiran Islam moden sama ada dalam aspek perundangan ataupun teologi yang diusahakan oleh kalangan sarjana Islam yang lain.

Selain itu, sikap keterbukaan sarjana Indonesia dengan idea-idea luar (Barat dan Timur Tengah) menyumbang ke arah perkembangan hukum Islam. Misalnya penerapan teori dan model analisis moden yang perlu diguna pakai dalam usaha memahami persoalan hukum Islam semasa.<sup>4</sup> Oleh sebab itu, ianya lebih bersifat reproduksi idea tokoh Islam luar negara Islam yang disesuaikan dengan nilai-nilai tempatan Indonesia. Berbanding dengan sarjana Malaysia yang dilihat lebih cenderung menerima pakai pandangan al-Qaradhawi, al-Maududi, Syed Qutb, Fathi Yakan, Muhammad Ghazali, kalangan sarjana Indonesia lebih terbuka dengan turut menerima pakai pandangan sarjana Islam yang agak kontroversi seperti Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, Abid al-Jabiri, Nasr Abdul Hamid, Hassan Hanafi dan sebagainya.<sup>5</sup>

Begitu juga dengan suasana kehidupan sosiopolitik- intelektual masyarakat Indonesia yang agak rencam dan susah turut menyumbang kepada perkembangan hukum Islam yang beragam. Bersesuaian dengan teori yang dikemukakan oleh Ibn Khaldun yang menyatakan bahawa suasana kehidupan yang rumit dan susah akan menyebabkan anggota sesuatu masyarakat itu lebih berusaha keras di dalam memberikan respons terbaik bagi menghadapi cabaran ini.<sup>6</sup> Dalam keadaan ini sarjana Islam Indonesia dilihat terpaksa mengambil sikap yang lebih proaktif bagi menjalani kehidupan seharian, lebih-lebih lagi dalam soal yang membabitkan wacana keilmuan Islam moden. Hal ini terbukti dengan meluasnya usaha penerbitan, penterjemahan, penyaringan dan kupasan terhadap sesuatu kajian ilmiah Islam yang dilakukan oleh kalangan sarjana Islam Indonesia. Apa yang menariknya, usaha keilmuan ini telah mendapat respons yang amat baik daripada penduduk Indonesia, yang memang terkenal dengan tabiat membaca dan budaya ilmu yang cukup tinggi.<sup>7</sup>

## Tren Pembaharuan Pemikiran Hukum Dalam Konteks Indonesia Semasa

Dalam perkembangan mutakhir, terdapat beberapa tren dalam pembaharuan hukum Islam di Indonesia. Ianya dapat dilihat dalam beberapa bahagian, di antaranya;

### *Penerapan Pendekatan Filsafat Dalam Kajian Hukum Islam*

Dalam soal ini, sarjana Indonesia lebih cenderung menerapkan pendekatan filsafat di dalam semua kajian Islam, termasuklah di dalam bidang hukum Islam. Mereka sering mengaitkan kelemahan intelektual umat Islam semasa dengan faktor penerimaan mutlak terhadap asas dan tren memusuhi bidang filsafat yang diletakkan secara tidak langsung oleh Imam Ghazali.<sup>8</sup> Akibatnya, seperti mana ditegaskan oleh Fazlur Rahman, sikap memusuhi filsafat ini telah menjemput kepada kelemahan pemikiran umat Islam: *“philosophy is however a perennial intellectual need and has to be allowed to flourish both for its own sake and for the sake of other disciplines, since it inculcates a much-needed analytical-critical spirit and generate new ideas that become important intellectual tools for other sciences not least for religion and theology. Therefore a people that deprives itself of philosophy necessarily expose itself to starvation in terms of fresh ideas- in fact it commits intellectual suicide.”*<sup>9</sup>

Pendekatan filosofis ini memiliki sifat keilmuan, inklusif dan terbuka. Kelebihan pendekatan ini untuk bidang pengajian syariah boleh dirujuk kepada tiga perkara yang utama; pertama, pencarian dan perumusan idea atau gagasan yang bersifat mendasar (*fundamental ideas*) dalam berbagai persoalan; kedua, pengenalan dan pendalaman persoalan serta isu-isu fundamental dapat membentuk cara berfikir yang bersifat kritis dan ketiga, proses ini bakal membentuk mentaliti dan kaedah berfikir yang mengutamakan kebebasan intelektual, sekali gus mempunyai sifat toleran terhadap pelbagai pandangan dan kepercayaan yang berbeza serta bebas daripada fanatisme. Ringkasnya, dengan pendekatan filsafat ini penekanan utama akan lebih diberikan kepada soal penyediaan metodologi dan proses berfikir yang lebih kritikal dan analitikal dalam menangani sesuatu persoalan keilmuan. Untuk itu, kajian filsafat ini tidak harus dihentikan setakat pendedahan tentang produk dan sejarah filsafat sarjana Islam silam semata-mata tanpa diaplikasikan secara berkesan oleh sarjana Islam semasa.<sup>10</sup>

Bagi menunjukkan kepentingan pendekatan filosofis ini dalam konteks pengajian syariah, sarjana Indonesia telah mengemukakan suatu contoh penting yang mana pendekatan yang anti kepada ilmu filosofis dan ilmu bukan agama yang diamalkan dalam tradisi pengajian Islam klasik telah menjemput kemunduran kepada umat Islam. Walaupun diakui bahawa Islam secara dasarnya menekankan sifat kesepaduan ilmu dan tidak membezakan di antara ilmu agama dan bukan agama,<sup>11</sup> tetapi secara realitinya, gabungan di antara kedua-dua ilmu ini kurang diberikan perhatian oleh institusi pendidikan Islam di zaman pertengahan, sama ada di Madrasah ataupun al-Jamiah. Apa yang jelasnya, ternyata subjek-subjek ilmu bukan agama (*profane*) seperti ilmu alam, biologi, matematik dan falsafah yang menjadi tunjang asas kepada pengembangan Sains & Teknologi kurang diterapkan secara bersepadu di dalam institusi-institusi tersebut.<sup>12</sup> Bahkan, mengikut kupasan sesetengah sarjana, di dalam sistem pengajian pendidikan Islam ini tumpuan

khusus lebih diberikan kepada ilmu agama, khususnya ilmu fiqh dan pada masa yang sama telah wujud semacam pertentangan terhadap ilmu bukan agama.

Tidak keterlaluan kalau dikatakan bahawa fenomena ini timbul bersama-sama dengan merebaknya penyakit taqlid di dunia intelektual umat Islam. Bagi sesetengah sarjana, pandangan fuqaha yang secara kuat terpengaruh dengan paradigma taqlid mempunyai kaitannya dengan pegangan ilmu kalam yang menentang pandangan muktazilah yang kononnya terlalu meninggikan kemampuan akal melebihi sumber wahyu itu sendiri. Sebagai respons keterlaluan yang diberikan kepada aliran Muktazilah, fuqaha ini telah mula meremehkan, memandang sinis pada peranan akal dan lebih suka berpegang dengan worldview taqlid, mereka berpendapat bahawa peranan akal adalah terbatas sifatnya dan tidak mampu menggarap pengetahuan yang terkandung di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah.<sup>13</sup>

Menurut Harun Nasution, pandangan fuqaha ini yang secara kuat terpengaruh dengan paradigma taqlid dan dakwaan buruk yang kononnya aliran Muktazilah terlalu bergantung kepada akal semata-mata tanpa memerlukan bantuan wahyu adalah tidak tepat dan salah, yang malangnya telah disebarkan sehingga ianya dianggap sebagai betul oleh masyarakat awam. Pada hakikat sebenarnya golongan ini masih lagi kuat berpegang kepada wahyu, disertakan dengan penekanan tentang peri pentingnya penggunaan akal yang waras dalam kehidupan.<sup>14</sup> Pandangan progresif ala Muktazilah ini kemudiannya telah disokong oleh kebanyakan sarjana reformis Islam.<sup>15</sup>

Fenomena taqlid dan sifat anti terhadap ilmu Sains & Teknologi ini yang timbul selepas kejatuhan mazhab Muktazilah telah diulas oleh seorang sarjana dengan katanya;

*“memang sebelum kehancuran aliran teologi Muktazilah pada masa Khalifah al-Ma'mun (198-218/813-833), mempelajari ilmu-ilmu umum yang bertitik tolak dari penggunaan akal dan kajian-kajian empirikal, bukan sesuatu yang tidak ada dalam kurikulum madrasah. Tetapi dengan pemakruhan, untuk tidak menyatakan pengharaman, penggunaan nalar setelah runtuhnya Muktazilah, ilmu-ilmu umum yang sangat dicurigai itu dihapuskan dari kurikulum madrasah; mereka yang cenderung dan masih berminat kepada ilmu umum ini terpaksa mempelajari secara sendiri-sendiri, atau bahkan di bawah tanah, kerana mereka dipandang sebagai ilmu subversif yang dapat dan akan menggugat kemapanan doktrin Sunni, terutama dalam bidang kalam dan fiqh.”<sup>16</sup>*

Sifat legalisme sistem pengajian syariah yang statik ini secara pasti tidak menaungi malah telah menjejaskan perkembangan pengajian S & T itu sendiri. Hal ini boleh dilihat sebagai contohnya daripada kekangan yang terpaksa dihadapi oleh pakar perubatan Islam di dalam usaha mereka untuk mengembang dan menjalankan penyelidikan terhadap bidang ini secara lebih mendalam lagi. Apa yang berlaku adalah para fuqaha secara keras telah melarang penggunaan organ mayat dibedah untuk dikaji secara mendalam oleh pakar perubatan Islam ini. Akibatnya, pengajian ilmu perubatan Islam yang dilakukan di hospital-hospital

lebih menjurus kepada kajian secara teoretikal semata-mata dan bukannya dilanjutkan ke peringkat praktikal yang lebih mendalam lagi.<sup>17</sup>

Dalam contoh yang lain, Amin Abdullah telah menekankan peri pentingnya dilakukan proses *reviewing* (ulangkaji) terhadap pendekatan penyelesaian masalah yang biasanya dipakai dalam kajian keilmuan Islam, termasuklah dalam bidang hukum Islam. Baginya, terdapat tiga bentuk tren penyelesaian masalah yang biasanya digunakan; pertama, deduktif (sangat menekankan pergantungan kepada sesuatu teks); kedua, induktif (ilmu yang bersumberkan kepada realiti sejarah yang difikirkan dan disusun oleh manusia) dan ketiga abduktif (pendekatan yang bersifat *logic of discovery* dan bukannya *logic of justification*).

Bagi Amin Abdullah, tren abduktif ini sangat sesuai diguna pakai untuk konteks kajian keislaman moden, memandangkan ianya menggunakan kerangka filsafat, yang terdiri dari enam langkah yang utama; (1) pengenalan latar belakang masalah, (2) pembentukan hipotesis, (3) interpretasi terhadap teori, (4) proses pengujian di lapangan terhadap sesuatu teori sarjana awal, (5) penganalisan yang menggunakan kaedah induktif dan deduktif dan akhirnya (6) proses pengambilan kesimpulan. Dengan cara ini, sarjana zaman moden boleh melihat dengan jelas sama ada sesuatu pandangan ataupun *qaul* yang dikemukakan oleh fuqaha silam itu masih relevan ataupun tidak dengan kehendak dan realiti zaman moden.<sup>18</sup>

### ***Penggabungan Tiga Pola Pemikiran Dalam Kajian Hukum Islam***

Sarjana Indonesia begitu terpengaruh dengan kupasan yang diberikan oleh Abid al-Jabiri. Berasaskan kepada kupasan Abid al-Jabiri ini, mereka berpendapat bahawa proses pembangunan keilmuan Islam telah menggunakan tiga pola pemikiran yang utama yang digunakan secara terpisah dan tidak dijalinan secara bersepadu. Ketiga-tiga pola ini adalah;

Pertama, pendekatan Bayani yang menjadi asas utama kepada pemikiran fiqh Islam. Pola ini lebih menumpukan perhatian kepada teks al-Qur'an dan al-Sunnah yang dianggap sebagai sumber kebenaran mutlak. Akal dianggap lebih bersifat sekunder di dalam menjelaskan dan membela teks yang wujud. Kekuatan pendekatan ini lebih memberikan perhatian kepada aspek tatabahasa dan sastera Arab. Untuk mendapatkan pengetahuan, tren Bayani ini akan mementingkan tiga perkara yang utama; pertama, redaksi lafaz teks dengan menggunakan kaedah bahasa Arab yang baku; kedua, menitikberatkan otoriti transmisi sesuatu teks nas agar ianya betul dan tidak terkeliru ataupun salah. Hal ini telah menyebabkan timbulnya ilmu riwayat hadis dan ketiga, menitikberatkan penggunaan metode Qiyas.<sup>19</sup>

Apa yang jelasnya, walaupun pemikiran Islam amat memerlukan tren bayani ini, penggunaan pola Bayani ini secara berlebihan akan menimbulkan permasalahan yang khusus seperti mana diulas oleh A. Khudri Soleh dengan katanya: *kerana hanya mendasarkan diri pada teks pemikiran Bayani menjadi terbatas dan terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental bukan substantif, sehingga kurang bisa dinamis mengikuti perkembangan sejarah dan sosial masyarakat yang begitu cepat berubah. Kenyataannya, pemikiran Islam saat ini yang masih banyak didominasi pemikiran Bayani Fighiyah kurang bias merespons dan mengimbangi perkembangan peradaban dunia.*<sup>20</sup> Hal yang sama ditegaskan oleh Amir Mualim: *dominasi dan orientasi pemahaman Bayani yang berlebihan akan menimbulkan persoalan dalam pemikiran hukum Islam. Kecenderungan*

kepada eksklusif isme dan truth-claim merupakan salah satu efek negatif yang selama ini dilakukan oleh sebahagian juris Muslim.<sup>21</sup>

Kedua, pendekatan Burhani yang mendasarkan diri kepada kekuatan rasio yang dilakukan melalui dalil-dalil logika. Hal ini dijelaskan oleh Amir Muallim dengan katanya: *ianya menjadikan realiti teks dan konteksnya sebagai sumber kajian. Dalam pendekatan Burhani ini tercakup metode ta'lili yang berupaya memahami realitas teks berdasarkan rasionalitas; dan metode istilah yang berusaha mendekati dan memahami realiti atau konteks berdasarkan filosofis. Realiti tersebut meliputi realiti alam, realiti sejarah, realiti sosial mahupun realiti budaya. Tambahnya lagi; pemahaman terhadap realiti sosial keagamaan dan sosial keislaman menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan sosiologi, antropologi, kebudayaan dan sejarah. Dalam model pendekatan Burhani, keempat-empat metode ini berada dalam posisi yang saling berhubungan secara dialektik dan saling melengkapi membentuk jaringan keilmuan.*<sup>22</sup>

Ketiga, pendekatan Irfani yang biasanya digunakan oleh ahli tasawuf Islam. Ianya adalah pendekatan pemahaman yang bertumpu kepada pengalaman *batiniyyah, zauq, qalb, wijdan, basirah* dan intuisi. Kebenaran ilmiah yang diperoleh melalui pendekatan ini memang tidak boleh dinafikan sama sekali, namun begitu, penggunaannya secara berlebihan juga akan menimbulkan masalah kepada masyarakat awam yang mungkin tidak memahaminya secara mendalam.

Bagi sarjana Indonesia, untuk konteks zaman moden ini, para sarjana Islam, termasuklah pemikir hukum perlu mengetahui titik kekuatan dan kelemahan ketiga-tiga tren pemikiran ini dan perlu memadukannya secara integral bagi menghasilkan pemikiran yang mantap dirujuk kepada penggunaan kesemua aspek positif yang terkandung di dalam ketiga-tiga tren pemikiran tersebut. Apa yang tragisnya, sejarah Islam pernah menyaksikan pertentangan yang wujud di antara kalangan fuqaha, teologi dan sufi akibat daripada perbezaan kerangka pemikiran yang digunakan ini.<sup>23</sup> Atas dasar inilah, pengalaman sejarah pahit ini perlu dijauhkan agar ianya tidak berulang lagi; yang boleh dilakukan melalui medium institusi pendidikan Islam.<sup>24</sup>

Contoh integrasi antara tren pemikiran Bayani dan Burhani dalam pemikiran hukum Islam boleh dilihat kepada gagasan yang cuba menggabungkan (sintesis) di antara ilmu usul al-fiqh dengan keilmuan moden lain yang sekali gus bakal melengkapkan lagi kaedah penyelidikan hukum Islam alternatif untuk zaman moden ini. Walaupun diakui ilmu usul al-fiqh ini memang hebat dan berteraskan worldview Islam sepenuhnya (tren Bayani), tetapi untuk konteks zaman moden ini ianya tidak boleh berdiri sendiri dan perlu disokong serta digabungkan dengan disiplin keilmuan lain.<sup>25</sup>

### ***Pemakaian Pendekatan Dekonstruksi Dalam Kajian Hukum Islam***

Pada dasarnya kaedah dekonstruksi ini diperkenalkan sebagai lanjutan kepada program tajdid pemikiran Islam, yang berkembang di dalam era tahun-tahun 1980-2000. Buat pertama kali, konsep ini dikemukakan oleh Muhammad Arkoun untuk melakukan reformasi terhadap pemikiran perundangan Islam, yang kemudiannya turut diperlengkap lagi oleh beberapa sarjana Islam moden lain. Dalam konteks rantau Asia Tenggara, pandangan Muhammad Arkoun ini telah mendapat sambutan hangat dari kalangan sarjana Islam di Indonesia, yang kemudiannya cuba mengulas tentang kerelevanannya dengan konteks dunia moden.



Matlamat utama kaedah ini antara lainnya untuk mencapai beberapa perkara yang utama, iaitu; pertama, membebaskan umat Islam daripada budaya Taqlid yang secara kuat telah mencengkam pemikiran umat Islam, sehingga menyebabkan terjadinya tragedi konflik berdarah sesama sendiri dan wujudnya kekosongan ilmu keislaman dalam bentuk jawapan terhadap persoalan kemanusiaan semasa. Kedua; meneruskan semangat ijtihad (penyelidikan dan penjaanahan daya fikir intelektual) yang dilihat telah menjadi asas utama kepada kejayaan pembangunan tamadun intelektual umat Islam silam. Ketiga; meneruskan program pembangunan dan pengembangan metodologi keilmuan Islam, sebagai lanjutan kepada usaha pengilmuan yang dilakukan oleh sarjana Islam silam. Proses pengilmuan yang membabitkan penelitian ulang kaji terhadap kaedah dan teori silam dirasakan amat perlu bagi menjamin keutuhan perkembangan ilmu Islam untuk konteks zaman moden ini dan keempat, membersihkan Islam daripada segala nisbah keburukan yang sering dikaitkan dengan sikap negatif terhadap kebudayaan sesuatu masyarakat. Oleh sebab itu demi untuk menjaga kemurnian Islam, proses dekonstruksi ini amat perlu dilakukan dan seterusnya patut dikemukakan dengan teori baru yang lebih sejiwa dengan Islam.<sup>26</sup>

Proses dekonstruksi terhadap warisan fiqh silam, mengikut kupasan para sarjana perlu menggunakan beberapa kaedah yang utama. Antaranya;

Pertama, analisis persejaraan secara kritikal. Ianya perlu menggunakan dua metode yang khusus;

- (i) Meneliti secara kritikal terhadap tahap-tahap perkembangan pemikiran intelektual umat Islam di zaman silam yang dikatakan dapat dibahagikan kepada tiga zaman yang utama; pertama, zaman klasik yang amat murni; zaman Rasulullah; kedua, zaman Taqlid-Sholastik; berkembangnya fenomena Taqlid dan ketiga, zaman moden yang menyaksikan pertembungan dunia Islam dengan dominasi penguasaan dunia barat.<sup>27</sup>
- (ii) Meneliti secara analisis arkeologi ilmu (proses gali, kaji, tapis dan ambil kesimpulan) umat Islam yang dapat dibahagikan kepada tiga tahap yang utama; pertama, tahap lapisan tradisi yang murni (zaman Rasulullah) yang meletakkan asas worldview keilmuan Islam yang sebenar; kedua, tahap lapisan yang telah tercemar dengan unsur negatif daripada pengamalan budaya Taqlid sholastik dan ketiga, tahap lapisan yang tercemar diperkukuhkan dengan relasi kuasa politik, dikenali dengan Ortodoksi, yang biasanya sering menggunakan pendekatan yang menekan dan sering menggunakan kekerasan. Tahap ini juga menyaksikan produk pemikiran keagamaan yang dihasilkan melalui akal fikiran yang relatif sifatnya telah disakralkan dan cuba dianggap sebagai kebenaran mutlak yang tidak boleh dikaji secara kritikal oleh sarjana terkemudian.<sup>28</sup>

Kedua, pemakaian analisis kritikal yang perlu menggunakan beberapa kaedah dan pendekatan;

- (i) Menganalisis secara kritikal terhadap kerangka epistemologi ilmu-ilmu Islam yang dibangunkan oleh sarjana Islam silam.

- (ii) Mendapat bantuan daripada ilmu moden seperti ilmu sains sosial dan S&T.
- (iii) Menggunakan pendekatan yang bebas daripada fanatik mazhab dan *selective borrowing* dengan kaedah barat moden.
- (iv) Membahagikan tradisi khazanah keilmuan Islam kepada dua jenis; Syariah dan Fiqh. Syariah adalah bersifat mutlak, suci dan tidak terikat dengan kontekstual (sesuai untuk sebarang masa, keadaan dan tempat). Manakala fiqh pula adalah terhasil daripada usaha penganalisisan akal dan terpengaruh dengan budaya masyarakat tempatan, bukan bersifat mutlak dan boleh dikritik- ulang kaji oleh sarjana terkemudian.<sup>29</sup>

Ketiga, pemakaian kaedah analisa Hermeneutik (pentafsiran) yang membabitkan disiplin filologi yang mengkaji tentang teks, pengarang, pengaruh dan latar belakang masyarakat yang menyebabkan sesuatu teks itu lahir.<sup>30</sup> Sebagai contohnya, seseorang pengkaji yang ingin mengkaji kitab al-Risalah karangan Imam Shafi'i perlu membayangkan dirinya untuk menyelami intisari pemikiran Imam Shafi'i dan meletakkan dirinya berada di zaman Imam Shafi'i sendiri.<sup>31</sup>

Dalam tradisi pengkajian hukum Islam, kaedah pentafsiran ini yang biasanya dilakukan terhadap nas syarak (al-Qur'an dan al-Sunnah) menggunakan tiga pendekatan yang utama; *Qawa'id al-Lughawiyyah* (kaedah kajian bahasa), *Qawa'id al-Tashri'iyyah* (kaedah perundangan hukum) dan *Qawa'id al-Maqasidiyyah* (kaedah masalah ataupun objektif yang dikehendaki oleh syarak). Untuk konteks zaman moden, dengan realiti sosio-politik yang berbeza dengan realiti silam, fuqaha moden lebih suka menggunakan kaedah *Maqasid* ini, yang dilihat tidak terlalu rigid dan boleh diaplikasikan dalam realiti moden.

Sebagai contohnya, hasil daripada analisis yang menggunakan model dekonstruksi ini terhadap warisan fiqh klasik yang membabitkan isu bias gender dan kaitannya dengan teori kepimpinan wanita Islam, kita dapat merumuskan beberapa perkara yang utama;

Pertama, kita terpaksa menggunakan pendekatan realisme dengan mengakui bahawa memang terdapat elemen bias gender yang cukup ketara di dalam warisan fiqh silam, khususnya fiqh munakahat dan politik. Hal ini boleh dirujuk kepada dua elemen yang utama; *pertamanya*, wujudnya pandangan yang dinisbahkan kepada Islam tentang keburukan diri wanita dan *keduanya* diperkuatkan lagi dengan wujudnya sejumlah besar tafsir dan hadis yang berbentuk misoginis (merendahkan status wanita). Secara jelas, kedua-dua elemen ini pada matlamat akhirnya : untuk menafikan kredibiliti wanita sebagai pemimpin. Secara terperinci, kita boleh memecahkan kedua elemen ini dalam beberapa jenis yang utama, iaitu; pertama, pandangan yang merendahkan kedudukan wanita sebagai insan yang lemah akal dan berasal dari asas kejadian yang buruk (tulang rusuk). Bertitik tolak kepada dua perkara ini menyebabkan timbul dakwaan bahawa golongan wanita tidak boleh memegang sesuatu jawatan yang penting di dalam masyarakat.<sup>32</sup> Kedua; pandangan yang berat sebelah dalam institusi nikah yang kerap menganggap golongan isteri sebagai objek yang lebih rendah daripada suami. Hal ini boleh dilihat dari tindakan yang membebaskan tugas isteri kepada peranan domestik (kerja rumah) tanpa dibantu oleh suami.<sup>33</sup> Ketiga; nisbah buruk yang menganggap



wanita sebagai punca segala keburukan yang timbul di dalam masyarakat<sup>34</sup> dan keempat, pandangan yang menyatakan wanita adalah pelengkap keinginan nafsu golongan lelaki.<sup>35</sup>

Pada dasarnya, kita terpaksa menerima hakikat bahawa soal penindasan wanita memang berlaku di dalam masyarakat, yang rata-ratanya dipelopori oleh golongan lelaki yang kemudiannya telah diabsahkan secara salah oleh sesuatu agama dan sosiologi masyarakat.<sup>36</sup> Berbanding dengan agama selain Islam, ternyata secara tegasnya Islam adalah agama yang menekankan usaha mengangkat martabat wanita yang digambarkan mempunyai persamaan hak di sisi Allah. Apa yang jelasnya, usaha yang mengungkit isu-isu penindasan wanita memang dialu-alukan oleh kebanyakan sarjana Islam, malahan isu ini telah dijadikan penekanan utama oleh gerakan Islam moden,<sup>37</sup> setelah didapati melalui pengamatan ulama Islam persoalan penindasan wanita ini memang wujud di dalam masyarakat akibat dari pendekatan songsang yang diamalkan oleh proses sosiologi pendidikan keluarga masyarakat moden, ditambah pula dengan pentafsiran ulamak yang rata-ratanya turut terpengaruh dengan sosiologi yang bias lelaki ini.<sup>38</sup>

Kedua, pengaruh elemen logosentrisme (budaya Taqlid) dapat dikesan di dalam warisan fiqh silam. Akibatnya, melalui kaedah analisis arkeologi tahap ilmu ke atas sistem fiqh silam, mendapati sistem fiqh yang dihasilkan di zaman sholastik telah disucikan yang kemudiannya diperkukuhkan dengan;

- (i) Kuasa ortodoksi-politik yang biasa menggunakan pendekatan kekerasan politik bagi proses penyebaran dan penguatkuasaan undang-undang. Apa yang menyedihkan, ianya penuh dengan muatan ideologi yang bersifat memihak dan bias kepada sesuatu kumpulan politik atau mazhab yang tertentu.<sup>39</sup>
- (ii) Tanggapan yang menyatakan era fuqaha sholastik yang dikenali sebagai era Salaf dianggap sebagai generasi yang terbaik di antara semua generasi Islam. Ianya tidak boleh di ulangkaji secara telaah kritikal yang bakal menjejaskan kredibiliti era ini.<sup>40</sup>

Begitu juga dengan analisis kritikal epistemologi telah mendapati kebanyakan pandangan yang bersifat bias gender dapat dikesan pengaruhnya; pertama, daripada sumber keagamaan luar Islam (Israiliyyat) dan mitos daripada tamadun Yunani, Rom dan parsi. Bahan literatur Islam tanpa disedari telah diresapi dengan pengaruh israiliyyat (bukan Islam) yang menganggap asal usul dan kedudukan wanita itu lebih rendah berbanding dengan lelaki.<sup>41</sup> Sebagai contohnya, elemen persamaan tentang sifat bias gender ini antara teologi Islam dan fahaman agama bukan Islam (Kristian, Yahudi dan Hindu) dapat dikesan berpunca dari konsep *original sin*; kononnya kerana dosa Hawa telah menyebabkan semua golongan wanita sepanjang sejarah akan menanggung 10 jenis penderitaan yang tidak dialami oleh golongan lelaki.<sup>42</sup> Kedua; daripada sumber hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah dan Abu Bakrah, yang menyatakan: (a) sifat kelemahan biologi dan akal wanita dan (b) sifat kegagalan dan kemusnahan yang bakal timbul sekiranya wanita dilantik sebagai pemimpin. Walaupun kedua-dua hadis ini telah dibuktikan secara ilmiah (segi matannya) bersifat cacat dan ditolak, tetapi ianya masih diguna pakai oleh umat Islam. Jika dilihat dalam konteks sejarah

Alam Melayu misalnya, ternyata kebenaran hadis ini boleh dipertikaikan, memandangkan kedatangan beberapa orang pemimpin negara Islam di Aceh yang terdiri dari wanita. Kebolehan mereka dirakamkan sebagai paling bermutu sehingga mengatasi kepemimpinan golongan lelaki sendiri.<sup>43</sup>

Merujuk kepada analisis epistemologi ini juga, Shaheen Sardar Ali telah menyebut kelemahan sikap sesetengah umat Islam yang lebih cenderung untuk menilai dan menerima sesuatu teks syarak secara literal semata-mata tanpa melihat kepada maksud dan maslaah yang tersirat di sebalik sesuatu nas tersebut. Akibatnya, tafsiran secara literal terhadap ayat al-Qur'an yang agak terhad tentang isu wanita telah diperengkap lagi dengan tafsiran akal relatif fuqaha era Taqlid, yang secara pastinya bakal menonjolkan sifat bias gender di dalam penerangan tentang isu wanita.<sup>44</sup>

Ketiga, pengaruh budaya masyarakat patriaki telah mempengaruhi penulisan kitab fiqh yang dihasilkan pada zaman skholastik (pasca zaman Rasulullah SAW) khususnya di zaman kerajaan Umawi dan 'Abbasi yang dapat dicirikan dengan sifat dominasi golongan lelaki dan wanita tidak menceburi lapangan kemasyarakatan yang lebih luas seperti lelaki. Antara lain latar belakang masyarakat Arab di zaman Sholastik ini telah digambarkan pelbagai rupa; pertama, berlakunya proses meninggalkan ajaran egalitarian Islam yang diasaskan oleh Rasulullah SAW di zaman awal. Kedatangan Islam dengan perutusan Nabi Muhammad SAW telah membawa pengajaran Tauhid yang turut disertakan dengan pembelaan terhadap tiga golongan manusia; wanita, kanak-kanak dan golongan hamba, yang sebelumnya sering dijadikan mangsa kezaliman oleh golongan feudalis Arab jahiliah. Malangnya, selepas kewafatan Rasulullah, khususnya di zaman pemerintah Bani Umayyah yang diikuti kemudiannya dengan generasi lain, agenda pembelaan terhadap tiga golongan ini semakin dilupakan, yang telah mencapai puncaknya dengan berkembangnya sekali lagi tradisi ala patriaki jahiliah di dalam masyarakat Islam. Budaya patriaki ini yang lebih meninggikan golongan lelaki dan memandang rendah terhadap peranan bermakna golongan wanita secara tidak disedari telah mempengaruhi fuqaha Islam di dalam merumuskan sistem fiqh Islam.<sup>45</sup> Kedua, fenomena Harem yang berkembang di dalam kerajaan Islam. Wanita sering dijadikan objek seks (gundik) untuk kaum lelaki dan fenomena ini kemudiannya telah dianggap fenomena ala Timur Tengah yang biasa dan ketiga; wanita tidak menceburi bidang kemasyarakatan seperti pentadbiran dan politik, yang menyebabkan status kedudukan mereka semakin terpinggir di dalam masyarakat.<sup>46</sup>

Lagipun, dalam menangani kesemua elemen ketidakadilan di dalam aspek sosiopolitik ini, para ulama Islam dikatakan tidak menjalankan tugas yang proaktif secara langsung. Rata-ratanya sarjana Islam di zaman sholastik ini telah dikesan lebih menggunakan pendekatan pemikiran ala idealistik semata-mata, yang melihat dan menerangkan sesuatu perkara secara ideal yang kononnya bersesuaian dengan kehendak al-Qur'an dan al-Sunnah, tetapi tidak bertindak mengkritik penyelewengan yang dilakukan oleh pemerintah semasa.<sup>47</sup> Mereka sepatutnya bertindak sebagai *agent of check and balance* yang berfikir yang lebih kritikal terhadap penyelewengan yang berlaku di dalam masyarakat, khususnya yang membabitkan ketidakadilan gender. Sejarah telah mencatatkan bagaimana selepas zaman imam Mujtahid yang mengamalkan sikap bebas yang tidak mahu

bersekongkol dengan pihak pemerintah yang zalim, tradisi ini tidak diteruskan lagi di zaman yang terkemudiannya. Sebaliknya, tanpa disedari, dengan berkembangnya fenomena ortodoksi, mereka telah dijadikan alat utama untuk tujuan pengukuhan keabsahan sesuatu kuasa politik dan diikuti juga dengan pengukuhan sesuatu mazhab dalam Islam.<sup>48</sup>

## **Penyesuaian Metodologi Hukum Islam Dengan Fenomena Pemodenan**

Rata-ratanya majoriti sarjana Indonesia beranggapan hukum Islam mampu berhadapan dengan pemodenan yang membawa perubahan sosial dan suasana baru yang berbeza sama sekali dengan realiti silam. Mereka menerima proses pemodenan-pembangunan yang timbul secara positif-perlu disertakan dengan pelbagai mekanisme khusus bagi menjadikan hukum Islam tetap relevan untuk konteks semasa.<sup>49</sup> Pada kerangka asasnya, mereka berpegang kepada teori keluwesan hukum Islam berhadapan dengan perubahan masyarakat.

Bagi menghidupkan teori ini, serangkaian besar sarjana Indonesia seperti Hasbi Ash-Shiddique, Hazarin, Munawir Sazali, Mansour Fakih, Mujjiono Abdillah, Akh. Minhaji dan banyak lagi telah menekankan beberapa perkara yang utama, antaranya;

Pertama, kepentingan menghidupkan peranan institusi ijtihad dan penentangan terhadap fenomena Taqlid. Dalam soal ini, antara lainnya beberapa perkara perlu dijalankan;

- (1) Menyebarkan pandangan bahawa pintu ijtihad masih lagi terbuka pada masa sekarang sehinggalah hari Kiamat. Dalam konteks yang lebih luas, ijtihad ini perlu memabitkan proses berinterpretasi terhadap doktrin Islam yang menyebabkan kemunduran pemikiran Islam.<sup>50</sup>
- (2) Model ijtihad moden perlu didasarkan kepada tiga elemen; (a) menggalakkan pengkajian dalam bidang usul al-fiqh, fiqh al-muqaranah, siyasah Syariyyah dan hikmat al-tahri'; (b) menggalakkan pandangan yang tidak mewajibkan berpegang hanya kepada mazhab yang empat dan (c) mengembangkan toleransi dalam bermazhab.<sup>51</sup>
- (3) Mengkritik tindakan sistematis yang cuba menghalang amalan ijtihad, yang diperincikan dengan dua perkara; (a) mitos syarat kualiti fuqaha yang terlalu ketat sehingga dikatakan tiada seorang pun fuqaha moden yang mampu mencapai taraf fuqaha dan (b) tindakan reinterpretasi (ulangkaji) terhadap pandangan fuqaha silam hanya akan menimbulkan keadaan huru-hara di dalam pegangan bermazhab.<sup>52</sup>
- (4) Menangani secara kritikal semua warisan fiqh memandangkan ianya adalah produk yang lahir hasil interaksi pemikiran fuqaha dengan suasana sosiobudaya yang mengelilinginya.
- (5) Mengkritik pola pendidikan tradisional yang dilihat gagal melahirkan fuqaha yang kompeten. Hal ini berlaku memandangkan kerana semua kitab yang digunakan sebagai bahan pengajaran terdiri dari kitab muqallid (ulama abad XIII-XIX Hijrah). Secara substantifnya, kitab-kitab

ini tidak mencantumkan dalil, miskin kepelbagaian pendapat dan tidak memperlihatkan cara-cara beristinbat. Bahkan kebanyakannya ditulis secara sepihak dan berat sebelah.<sup>53</sup>

Kedua, kepentingan melakukan proses kontekstual hukum Islam. Dalam soal ini, Hasbi dan Hazarin menyarankan tentang perlunya diterapkan pendekatan sosio-kultural-historis dalam segala upaya merumuskan hukum Islam. Ini membawa maksud bahawa hukum Islam boleh berubah menurut situasi dan kondisi yang mengitarinya. Bagi Hasbi misalnya, *kontekstualisasi hukum Islam ini boleh berlaku kerana dua alasan yang utama; pertama, adanya kaedah fiqh dalam bidang muamalat yang menyatakan bahawa hukum asal semua perbuatan adalah dibolehkan hingga ada hukum yang melarangnya. Kedua, adanya hadis yang menyatakan bahawa kamu lebih mengetahui urusan duniamu. Hadis ini secara langsung menggalakkan umat Islam untuk membenar dan melakukan pentafsiran baru di dalam hukum Islam bagi memberi respon terhadap perubahan sosial yang terjadi di dalam masyarakat.*<sup>54</sup>

Pendekatan kontekstualisasi ini dikatakan mempunyai asas epistemologi dan teologi yang sangat kuat di dalam Islam- terjelma dengan wujudnya tujuh sumber yang dapat dijadikan asas kepada elemen kemudahan dan keluwesan hukum Islam. Ketujuh sumber ini terdiri dari;

- (i) Prinsip *isqat* (gugurnya kewajiban pada saat keuzuran).
- (ii) Prinsip *naqs* (pengurangan) – seperti mengasharkan sembahyang bagi musafir.
- (iii) Prinsip *tabdil* (pengantian)- seperti tayamum sebagai ganti wudu’.
- (iv) Prinsip *taqdim* (mendahulukan) – seperti dibolehkan menjamakkan sembahyang dengan jamak taqdim.
- (v) Prinsip *ta’kir* (menunda) – seperti dibolehkan menjamakkan sembahyang dengan jamak Ta’kir.
- (vi) Prinsip *takhyir* (mengubah) – seperti dibolehkan mengubah aturan sembahyang dalam keadaan bahaya.
- (vii) Prinsip *rukhsah* (kelonggaran) – seperti dibolehkan memakan makanan haram dalam keadaan darurat.<sup>55</sup>

Ketiga, menekankan kepada proses menerapkan konsep masalah berasaskan keadilan sebagai tujuan hukum Islam. Pada dasarnya, sarjana Indonesia telah menjadikan konsep masalah ini secara asas utama dalam menjalankan program pembaharuan pemikiran hukum Islam. Mengikut pandangan Hasbi, upaya memecahkan masalah hukum Islam tidak cukup hanya bertumpu kepada metode Qiyas semata-mata seperti mana dipakai secara meluas dalam mazhab Shafi’i. Tindakan ini bakal menyebabkan hukum Islam tidak mampu memenuhi tuntutan perubahan zaman, bahkan seandainya metode Qiyas ini dipaksakan pemakaiannya dalam konteks zaman moden, ianya bakal menyebabkan banyak kemaslahatan manusia akan terabai. Atas dasar inilah beliau menekankan peri pentingnya penetapan kaedah penetapan hukum yang berasaskan konsep masalah.<sup>56</sup>

Dalam konteks Indonesia yang secara kuat didominasi oleh mazhab Shafi'i, pandangan Hasbi ini ternyata agak maju sekali, memandangkan kupasan kitab usul al-fiqh yang dijadikan kurikulum pengajian di Pesantren, kitab al-Bayan tulisan Abdul Hamid Hakim hanya terhenti setakat empat sumber hukum Islam iaitu al-Qur'an, al-Sunnah, Ijmak dan Qiyas.<sup>57</sup> Apa yang jelasnya, tidak ada langsung perbincangan yang membabitkan soal masalah dan sadd al-zara'i yang biasanya digunakan dalam kitab usul al-fiqh mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali.<sup>58</sup> Hanya selepas akhir abad ke-20M barulah kitab usul al-fiqh dari pelbagai mazhab lain dijadikan bahan pengajian tentang metodologi di institusi pendidikan Islam di Indonesia.<sup>59</sup>

Metode pengembangan hukum Islam berasaskan konsep Masalah ini dilihat telah berjaya mempengaruhi sebahagian besar penganut Islam, termasuklah di kalangan tradisionalis sendiri (Nahdatul Ulama). Sebagai contohnya, dalam tahun-tahun 1988-1991, Bahsul al-Masa'il dalam NU dikesan telah menerima pakai lima karakter pengembangan hukum, iaitu;

- (i) Interpretasi teks-teks fiqh secara kontekstual.
- (ii) Perubahan pola bermazhab daripada bermazhab secara *qauli* kepada *manhaji*.
- (iii) Verifikasi mendasar yang membezakan antara ajaran Islam yang pokok (usuli) dan cabang (*furū'*).
- (iv) Fiqh dihadirkan sebagai etika sosial dan bukannya hukum positif negara.
- (v) Pemilihan metodologi penetapan hukum secara filosofis, khususnya yang membabitkan masalah budaya dan sosial.<sup>60</sup>

## **Mengulang kaji Pendekatan Kajian Terhadap Persoalan Hukum Islam**

Dalam soal ini, sebagai lanjutan daripada penerapan kaedah filsafat dalam kajian Islam, kita boleh menyaksikan kemajuan pemikiran yang ditawarkan oleh sarjana Indonesia. Kemajuan ini boleh dilihat dari beberapa perkara yang utama. Ianya terdiri dari;

Pertama, pendedahan tentang kelemahan pendekatan kajian hukum Islam yang bersifat legal formalistik. Pada kebiasaannya, sesuatu kajian yang membabitkan analisis hukum Islam yang diusahakan oleh fuqaha Islam lebih bersifat legal formalistik (halal ataupun haram), yang menyebabkan kupasannya lebih bersifat kaku dan cenderung kepada tindakan menghukum dan bukannya bersifat konstruktif bagi mendidik golongan sasaran kajian, anggota masyarakat. Sebaiknya, sarjana Islam perlu memikirkan untuk menggunakan pendekatan kajian yang lebih terbuka dan *holistic* (menyeluruh) dalam proses penilaian sesuatu persoalan hukum Islam. Hal ini bersesuaian dengan tren perubahan paradigma keilmuan yang secara lantang disuarakan oleh banyak pihak. Ianya terdiri daripada tiga pendekatan iaitu *mechanism*, *organism* dan *pragmatism*. Pendekatan *mechanism* merupakan pendekatan yang lebih terbuka berbanding pendekatan legal formalistik, yang memberikan penekanan kepada sifat pokok sesuatu mekanisme iaitu soal

kontinuiti dan mekanis. Menurut paradigma ini semua gejala kehidupan adalah bersifat bersinambungan dalam proses mekanis yang terus bergerak. Ianya paling sesuai diterapkan dalam kerangka kajian yang membabitkan elemen kemasyarakatan, memandangkan masyarakat manusia bukannya static dan selalu berubah, samada ke arah yang lebih baik ataupun sebaliknya. Pendekatan *organism* adalah di mana seluruh realiti kehidupan pada dasarnya berjalan secara harmonis, *integrated*, penuh perkaitan antara faktor dalaman dan luaran serta penuh dengan kepastian. Atas dasar ini, kaedah terbaik untuk memahami realiti kehidupan manusia perlu menggabungkan kesemua bentuk disiplin keilmuan, seperti sejarah, sosiologi, ekonomi dan sebagainya. Manakala pendekatan pragmatism adalah di mana semua fenomena kemanusiaan yang dikaji adalah bersifat kontekstual, tidak ada satu pun dalam kehidupan ini yang tidak berkait dengan konteks dan keadaannya yang bersifat khusus. Atas dasar ini, kajian terhadap elemen manusia akan menjadi lebih mendalam sekiranya dilihat kepada aspek konstektual sesuatu objek yang dikaji.<sup>61</sup>

Bukan setakat kalangan fuqaha Islam, kelemahan yang sama turut dialami oleh sesetengah kalangan yang terdidik melalui sistem pendidikan sekular, yang kononnya telah mengajarkan paradigma pemikiran moden. Mengulas kelemahan pendekatan sekularis dan tradisionalis melampau, Amir Muallim memperincikan beberapa kekeliruan ilmu yang secara langsung menjejaskan pemahaman mereka terhadap hakikat hukum Islam yang sebenar. Ia merangkumi subjektiviti, manipulasi, justifikasi, interpolasi dan inakurasi. Subjektiviti adalah mengambil sikap tertentu yang tidak matang terhadap sesuatu nas akibat kejahilan memahami Islam secara *holistic*, manipulasi, melepaskan dalil syarak dari situasi dan keadaan semasa sesuatu nas syarak di turunkan, justifikasi tindakan menundukkan nas syarak agar bersesuaian dengan realiti yang ada ataupun mencari pembenaran terhadap praktik baru dengan cara menundukkan nas syarak kepada pentafsiran yang sesuai, interpolasi, memasukkan nas ke dalam kerangka berfikir tertentu, seperti faham sosialisme yang telah secara kuat dipegang oleh seseorang yang memang bertentangan dengan prinsip Islam dan inakurasi merupakan sikap ketidaktahuan dan ketidaktelitian berpegang kepada nas yang tidak valid dan tidak relevan dalam menangani sesuatu persoalan yang timbul.<sup>62</sup>

Kedua, peri pentingnya dilakukan proses ulangkaji terhadap pendekatan kajian hukum Islam yang diamalkan di dalam pengajian syariah semasa. Mengikut pengamatan yang dilakukan oleh Lukman S. Tahir, terdapat dua tren yang biasanya dipakai oleh fuqaha di dalam melihat persoalan agama dengan masyarakat.<sup>63</sup> Kedua-dua tren ini adalah tren *transcendental-spekulatitive* dan tren historis dan *deductive-monolitic*. Tren *transcendental-spekulatif*; tren yang meletakkan Tuhan sebagai kuasa unggul dan terlepas dari dunia realiti yang membabitkan masyarakat. Tuhan digambarkan sebagai lebih bersifat metafizik dan tidak menyentuh dimensi kemanusiaan yang serba tidak sempurna. Bagi menangani tren ini, beliau mencadangkan agar sarjana Islam bukan setakat membincangkan soal kekuasaan tuhan yang maha mutlak, tetapi perlu juga memikirkan bagaimana kaedah terbaik untuk menyerap dan meniru beberapa sifat Tuhan yang serba sempurna secara fungsional untuk dilaksanakan di dalam kehidupan bermasyarakat. Tren historis dan deduktif-monolitik; yang memandang Islam yang dipelajari bukan Islam pada masa sekarang tetapi lebih menyentuh isu Islam di zaman awal dan pertengahan



Islam. Oleh sebab itu, sebagai pendekatan proaktif, institusi pengajian Islam perlu menggunakan pendekatan yang mengambil kira realiti semasa dengan perkiraan ilmu moden. Lebih tepat lagi, warisan silam hanya patut dihargai dan dijadikan sebagai asas *precedent* untuk kajian umat Islam semasa. Dalam soal ini juga, kita tidak sepatutnya memandang negatif terhadap isu pemodenan. Bagi sesetengah sarjana Islam moden, agama Islam itu sendiri amat bersifat moden, yang boleh dilihat daripada beberapa ciri yang utama, iaitu;

- (i) Menekankan pemusatan kepada manusia yang dipimpin bersesuaian dengan lunas-lunas Islam (bertentangan dengan pendekatan barat yang meletakkan manusia dan nafsunya sebagai pusat segala perkara).
- (ii) Menekankan pembentukan manusia yang berasaskan kerangka etos Islam yang memiliki tanggungjawab dan jujur di dalam hubungan dengan manusia dan alam.
- (iii) Menggalakkan penyertaan masyarakat sama ada golongan majoriti ataupun minoriti di dalam perjalanan sesuatu institusi kerajaan.
- (iv) Menunda kesenangan jangka pendek untuk kesenangan jangka panjang.
- (v) Memanfaatkan waktu dan etos kerja yang cemerlang.
- (vi) Yakin dengan keadilan dapat disebarikan kepada manusia.
- (vii) Menekankan pengamalan budaya ilmu sebagai kaedah untuk melahirkan kreativiti akal yang tinggi.
- (viii) Menyanjung tinggi bakat dan kemampuan serta penghargaan diberikan berdasarkan prestasi dan bukannya berasaskan kepada paradigma feudalisme.<sup>64</sup>

Ketiga, kepentingan menjalankan program reformasi pengajian Syariah bagi menangani gejala Taqlid. Usaha reformasi ini kalau tidak direncanakan secara proaktif dan berwawasan jauh, pasti akan mengalami kegagalan, memandangkan ianya terpaksa berhadapan dengan warisan budaya Taqlid yang begitu mengakar di dalam dunia pendidikan Islam.<sup>65</sup> Hal ini tidak boleh ditangani secara retorik semata-mata, tetapi memerlukan strategi yang tuntas dan perumusan teologi tajdid era moden bagi menghakis akar Taqlid ini. Istilah teologi tajdid ini telah menjadi asas intelektual utama di beberapa negara umat Islam seperti Indonesia, yang mengikut kupasan sarjana "Islam Kultural" dan "Islam Rasional",<sup>66</sup> rumusan teologi silam yang diusahakan oleh para teologian silam boleh dikatakan terlalu dangkal dan tidak mengandungi metodologi khusus tentang bagaimana harus menghadapi cabaran manusia di zaman moden ini.<sup>67</sup> Hal ini antara lainnya diterangkan sebagai: "*berbagai persoalan empirik yang melekat dalam realitas kehidupan masyarakat moden seperti kemiskinan, hak asasi manusia, demokrasi, kebersihan, tertib lalu lintas, lingkungan hidup, kebodohan, keterbelakangan, ketidakadilan, penindasan dan sederet persoalan lain dirasakan oleh para pengamat kurang mendapat porsi kepedulian yang mengigit dari pemikiran teologis ulamak.*"<sup>68</sup>

Secara tegas boleh dikatakan bahawa kejayaan sesuatu proses reformasi yang terpimpin bergantung sepenuhnya kepada wujudnya suatu kerangka pemikiran tajdid yang menjadi landasan utama kejayaan proses ini. Tinggal lagi, ternyata landasan pemikiran yang kondusif ini boleh dikatakan sebagai tidak wujud di dalam sejarah perkembangan pendidikan Islam sebagai akibat daripada dominasi pemikiran Taqlid. Dengan beberapa pengecualian tertentu, rata-ratanya sejarah pemikiran pendidikan Islam seperti mana diterangkan oleh Azra Ayumardi terdiri daripada; pertama, sejarah sosial dan politik umat Islam yang cenderung cuba mengabsahkan legitimasi sesuatu kuasa politik umat Islam, walaupun ianya terang-terangan berteraskan kepada sistem pemerintahan yang zalim dan menindas rakyat. Pendek kata, amat sedikit kalangan sejarawan Islam silam yang cuba menerangkan perseptif sejarah dari sudut pandangan golongan yang tertindas dan lebih menumpukan pandangan golongan pemerintah ataupun para ulama yang bertindak cergas sebagai tali barut dan tukang mengabsahkan kepada sesuatu dasar pemerintah. Kedua; langkanya suatu kajian sejarah yang cuba menganalisis sesuatu perkembangan kemasyarakatan umat Islam secara komprehensif dan kritikal yang menggunakan garis panduan al-Qur'an dan al-Sunnah. Ketiga; kajian sejarah pendidikan Islam cuba disucikan sehingga tidak kelihatan suatupun aspek kelemahan yang terkandung di dalamnya. Apa yang menyedihkan lagi, terdapat sesetengah kajian sejarah yang dihasilkan yang bersifat bias dan cuba merendahkan pandangan seseorang tokoh pemikir Islam selain daripada pengikut mazhab Sunni. Bahkan, dalam sesetengah keadaan, neraca kebenaran sesuatu pandangan itu lebih didasarkan kepada perseptif Imam Ghazali tanpa memperincikannya secara adil menggunakan perspektif perbandingan dengan sarjana Islam lain.<sup>69</sup>

Jika ditelusuri dari perspekktif sejarah, kita akan mendapati bagaimana sejarah *precedent* pendidikan Islam silam, dimulai dengan era penubuhan Madrasah seperti Nizamiyyah<sup>70</sup> dan Universiti al-Azhar sendiri,<sup>71</sup> terdapat sejumlah pendekatan negatif dari sudut matlamat dan pedagogi pengajaran yang telah diwarisi secara langsung oleh institusi pendidikan Islam terkemudian iaitu pendekatan ala taqlid dan pendekatan anti subjek filsafat dan keilmuan bukan agama. Pendekatan ala Taqlid yang menafikan kebolehan seseorang pelajar, tidak menghargai kreativiti pelajar<sup>72</sup> dan yang penting sekali, sejak awal lagi pembentukan kurikulum pengajian lebih berteraskan kepada prinsip eksklusif kepada mazhab sendiri yang bertujuan mengukuhkan mazhab Sunni serta menafikan kebenaran mazhab Islam yang lain.<sup>73</sup> Di zaman terkemudiannya, pendekatan ini telah menimbul sikap anti yang keterlaluan (*westophobia*) terhadap sistem pengajian Islam ala barat tanpa melihat kepada beberapa aspek positif yang dimiliki oleh sistem pengajian ini.<sup>74</sup> Pendekatan anti subjek filsafat dan keilmuan bukan agama – sehingga menyebabkan pemberatan hanya diberikan kepada ilmu agama semata-mata sehingga menafikan sumbangan bermakna yang bakal diberikan oleh keilmuan bukan agama. Mereka juga amat tidak menyetujui subjek filsafat yang dikatakan berasal daripada tamadun bukan Islam dan menuduh sarjana filsafat Islam seperti Ibn Sina dan al-Farabi sebagai sesat yang perlu dijauhi<sup>75</sup> – sehingga sebagai akibat jangka panjangnya telah melahirkan kalangan pelajar ala bebalisme, iaitu tidak mementingkan sifat kritikal, fanatik melulu dan tidak terbuka dengan pandangan orang lain.

Keempat, peri pentingnya diterapkan pendekatan kajian usul al-fiqh dalam bentuk yang baharu. Sejumlah besar sarjana Indonesia menyuarakan kepentingan untuk memahami disiplin usul al-fiqh dalam konteks yang lebih luas lagi tidak seperti mana biasa difahami di dalam kerangka pemahaman klasik.<sup>76</sup> Bagi Akh. Minhaji, ianya perlu difahami sebagai ilmu yang mempelajari dasar, metode, pendekatan dan teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam.<sup>77</sup> Atas dasar inilah ianya dikatakan sebagai "*queen of Islamic sciences*". Hal ini bertepatan dengan pandangan al-'Alwani yang menyatakan: "*usul al-fiqh is rightly considered to be the most important method of research ever devised by Muslim thought. Indeed as the solid foundation upon which all Islamic disciplines are based, usul al-fiqh not only benefited Islamic civilization but contributed to the intellectual enrichment of world civilization as a whole*".<sup>78</sup> Pandangan ini juga menegaskan bahawa kegunaan usul al-fiqh sepatutnya tidak dihadkan kepada persoalan hukum Islam semata-mata, tetapi patut dilanjutkan penggunaannya kepada bidang di luar hukum Islam.

Lanjutan daripada pandangan ini, beliau menyatakan bahawa disiplin usul al-fiqh ini bukan sebagai ilmu yang statik, tertutup dan telah pun disempurnakan oleh fuqaha silam yang mustahil untuk ditokok tambah oleh fuqaha yang terkemudian. Sebagai suatu disiplin ilmu, ianya perlu sentiasa berkembang mengikut peredaran zaman. Ringkasnya, bersesuaian dengan konsep ilmu itu sendiri, yang boleh diuji kaji, dinilai kembali dan diperkemas oleh sarjana di dalam zaman yang berbeza, hal yang sama perlu diterapkan kepada disiplin usul al-fiqh ini. Contoh yang mendukung pandangan ini boleh dilihat daripada perbincangan fuqaha silam sendiri, yang bermula dengan teori Amal penduduk Madinah (dibawa oleh Imam Malik), teori Ra'y (dibawa oleh Imam Abu Hanifah), teori Ijtihad-Qiyas (Imam Shafi'i), teori masalah (dibawa oleh Shatibi) dan banyak lagi teori lain tentang pendekatan di dalam usul al-fiqh yang dikemukakan oleh fuqaha Islam sepanjang zaman.<sup>79</sup> Kesemua teori-teori ini menunjukkan bagaimana fuqaha Islam memahami tentang sifat kesemasaan disiplin usul al-fiqh ini yang menggalakkan dan mengakui faktor penggunaan daya intelektualisme seseorang fuqaha di dalam menghadapi masalah kehidupan sezaman. Walaupun teori-teori baru di dalam disiplin usul al-fiqh ini sentiasa berkembang, tetapi fungsinya adalah sama iaitu untuk menterjemah wahyu Allah (paradigma tekstual) bagi menjawab persoalan hukum yang timbul di dalam masyarakat (paradigma kontekstual).<sup>80</sup>

Kelima, membahagikan kajian hukum Islam kepada dua wilayah yang utama, kajian normatif dan sosiologi hukum. Selanjut dengan itu juga sarjana Indonesia telah melahirkan pelbagai bentuk penulisan yang menerangkan tentang kaedah dan metodologi penyelidikan ilmiah Islam dan isu moden yang lebih sistematik.<sup>81</sup> Hal ini secara langsung telah memangkinkan kelahiran sejumlah besar karya ilmiah Islam dalam pelbagai isu moden yang memberikan penekanan utama kepada penggunaan kaedah metodologi yang tepat dan sesuai dengan objek yang dikaji.<sup>82</sup>

Bagi kajian normatif hukum Islam, pelbagai model kajian ilmiah alternatif telah ditonjolkan bagi manfaat setiap pengkaji Islam yang berminat.<sup>83</sup> Dalam soal ini, sebagai contohnya Cik Hasan Bisri telah menawarkan tujuh model kajian hukum Islam; (1) kajian dalil fiqh, (2) kaedah fiqh, (3) ulama fiqh, (4) pemikiran fuqaha, (5) mazhab fiqh, (6) kitab fiqh dan (7) substansi fiqh.<sup>84</sup> Apa yang lebih penting lagi, bagi sarjana Indonesia, setiap warisan fiqh silam yang berbeza dengan sumber wahyu (syariah) perlu dikaji secara historis-kritikal kerana ianya bukan bersifat

suci, memandangkan setiap produk pemikiran pada dasarnya merupakan hasil interaksi si pemikir dengan lingkungan sosiokultural ataupun sosiopolitik yang mengitarinya.<sup>85</sup>

Manakala bagi kajian sosiologi hukum Islam pula, tumpuan khusus kaedah ini bertujuan memastikan keseimbangan di antara idealisme yang terkandung dalam hukum Islam (*law in book*) dengan realiti perlaksanaannya di dalam masyarakat (*law in action*). Memandangkan kaedah ini masih lagi terlalu baru, proses pembangunan kaedah ini perlu dibangunkan secara sintesis oleh sarjana hukum Islam moden berasaskan kepada disiplin sosiologi undang-undang barat.<sup>86</sup>

Antara kandungan yang difikirkan perlu untuk kaedah sosiologi hukum Islam ini pertama; kajian keberkesanan hukum Islam yang telah dilaksanakan di dalam masyarakat, sama ada ianya mampu menyelesaikan masalah hukum ataupun sebaliknya. Kedua; kajian tentang dampak hukum Islam yang terlaksana yang menumpukan perhatian terhadap kesan dari aplikasi hukum untuk jangka masa panjang dan pendek. Ketiga; kajian tentang struktur dan lembaga (organisasi) yang bertanggungjawab memutus dan menguatkuasakan hukum Islam di dalam masyarakat dan keempat, kajian tentang teori-teori yang menjayakan dan menggagalkan pelaksanaan hukum Islam yang kedapatan di dalam sejarah perundangan Islam.

Keenam, kepentingan menerapkan sikap responsif terhadap karya yang dihasilkan oleh genre orientalis barat khususnya yang membabitkan pendekatan yang salah yang digunakan untuk pengajian keilmuan Islam. Seajar dengan itu, sarjana Indonesia, khususnya lulusan daripada institusi pendidikan Islam barat telah melahirkan pelbagai karya bernas yang menonjolkan elemen positif dan negatif pendekatan pengajian Islam ala barat ini.

Apa yang jelasnya, tanpa menafikan sifat negatif yang memang terdapat di dalam kaedah pengajian ala orientalisme, system pengajian Islam barat yang berteraskan falsafah filosofis- sejarah ini memang bersifat terbuka dan tanpa sifat fanatik walaupun terhadap tokoh ternama orientalis sendiri. Dalam pendekatan pengajaran yang diajarkan, tiga perkara penting ditekankan iaitu Pendekatan yang menjadikan karya sarjana Islam dan orientalis, Pendekatan yang mengaitkan hukum Islam dengan sejarah dan realiti perkembangan semasa dan Pendekatan yang selalu mengikuti perkembangan metodologi terkini di dalam sesuatu kajian terhadap Islam. Pendekatan yang menjadikan karya sarjana Islam dan orientalis (seperti karya Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Patricia Crone, John Burton dan sebagainya) sebagai bahan kajian yang amat digalakkan kepada setiap pelajar untuk menganalisis, mengkritik dan mengemukakan pandangan baru di dalam setiap isu yang dibentangkan. Pendekatan ini mendapat dorongan dan pengawasan sepenuhnya oleh para pengajar yang rata-ratanya terdiri dari kalangan sarjana orientalis sendiri.<sup>87</sup> Hasilnya, pelajar dilatih dan dipaksa untuk bersikap kritikal sehingga melahirkan pelbagai teori baru yang diutarakan oleh sarjana orientalis sendiri yang mengkritik dan menolak sama sekali teori lama ala reduksionis yang berkaitan dengan hukum Islam.<sup>88</sup> Pendekatan yang mengaitkan hukum Islam dengan sejarah dan realiti perkembangan semasa biasanya menekankan kepada tujuh perkara iaitu;

- a) Asal usul hukum Islam.
- b) Elemen pengaruh luar yang masuk ke dalam hukum Islam.

- c) Pandangan pro dan kontra tentang adakah hukum Islam bersifat tetap ataupun boleh berubah mengikut perkembangan zaman.
- d) Hubungan antara hukum dan pendidikan agama pada masa pertengahan Islam.
- e) Konflik antara kelompok realis dan idealis dalam studi hukum Islam.
- f) Status wanita dan kanak-kanak dalam tradisi hukum Islam di pelbagai zaman.
- g) Isu reformasi hukum Islam.<sup>89</sup>

Manakala pendekatan yang selalu mengikuti perkembangan metodologi terkini di dalam sesuatu kajian terhadap Islam berhubungan dengan sentiasa mengikuti perkembangan sesuatu teori baru yang dan metodologi kajian ilmiah. Pada mulanya kajian yang diusahakan oleh orientalis tidak menggunakan kaedah ilmiah yang betul seperti menggunakan sumber mitos<sup>90</sup> yang bersifat anti kepada Islam,<sup>91</sup> tetapi hal ini telah mula berubah apabila genre orientalisme barat telah terpengaruh dengan kaedah saintifik yang dibawa oleh gerakan *Reinassance*.<sup>92</sup> Berbanding dengan keadaan dunia akademik umat Islam pada masa itu yang berpusat di Timur Tengah yang terjebak di dalam budaya taqlid dan mengabaikan pengetahuan sains, dunia akademik barat yang berpusat di Eropah ternyata telah menerima pakai kaedah saintifik ini yang menjadikan mereka lebih bersifat progresif dengan pelbagai pencapaian sains dan teknologi yang agak tinggi.<sup>93</sup> Kemudiannya, bidang pengajian orientalis barat yang menumpukan perhatian terhadap masyarakat di sebelah timur, yang termasuk di dalam kategori ilmu kemanusiaan telah turut diresapi dengan elemen kaedah saintifik ini.

Akibat langsung daripada perubahan pendekatan metodologi kajian ini sebagai contohnya boleh dilihat daripada penolakan sarjana orientalis sendiri terhadap metodologi kajian ala sekularisme<sup>94</sup> seperti kaedah Historisisme yang anti kepada sesuatu ajaran agama<sup>95</sup> kepada suatu pendekatan kajian Islam yang lebih baik yang dikenali dengan kaedah fenomenologi (*ethno methodology*) yang mengkaji sesuatu objek dari kaca mata penganut objek yang dikaji.<sup>96</sup> Dalam pendekatan ini, pemahaman terhadap sesuatu pegangan keagamaan hanya boleh dibuat dengan cara memasuki alam fikiran masyarakat yang dikaji untuk mengetahui sebab utama sesuatu perlakuan yang berkaitan dengan nilai-nilai keagamaan dibuat oleh penganutnya.<sup>97</sup> Maksudnya, kajian ini terpaksa mengambil kira soal luaran dan dalaman (*spiritual*) yang menjadi pendorong kepada sesuatu tindakan. Dalam soal ini, banyak sarjana luar yang cuba untuk mengkaji Islam telah terkeliru kerana bergantung kepada sumber yang diberikan oleh sarjana orientalis yang memusuhi Islam.

Ringkasnya, sebagai akibat daripada pengamalan pendekatan filosofis ini yang disertakan dengan penggunaan kaedah yang betul, telah lahir beberapa orang sarjana orientalis baru yang lebih bersimpati dengan ajaran Islam.<sup>98</sup> Secara jelas, orientalis dari kategori ini rata-ratanya telah tertarik dengan ketokohan Rasulullah SAW<sup>99</sup> berbanding dengan tokoh-tokoh dunia yang lain.<sup>100</sup> Di samping itu juga, tindakan yang memberi gambaran positif ini timbul kerana mereka merasa tertekan dengan serangan anti agama yang dikenakan oleh fahaman sekularisme terhadap

agama Kristian,<sup>101</sup> berbanding dengan ajaran Islam yang lebih bersifat toleran terhadap agama Kristian. Keadaan ini juga kemudiannya telah mendorong mereka mengambil sikap yang lebih simpati dan mengakui kebenaran ajaran Islam.<sup>102</sup>

## Kesimpulan

Sehubungan dengan itu, beberapa rumusan penting dapat disimpulkan agar boleh dimanfaatkan bagi tujuan memperkasakan lagi pemikiran hukum Islam semasa. Pertama, kepentingan menerapkan pendekatan filsafat dengan segala mekanisme analisis yang kritikal di dalam sistem pengajian Islam. Kedua, setiap sarjana hukum Islam perlu memadukan ketiga-tiga tren pemikiran Bayani, Burhani dan Irfani dalam proses penghasilan sesuatu pandangan membabitkan persoalan hukum. Apa yang lebih penting lagi, sarjana hukum Islam juga perlu mengamalkan sikap terbuka di dalam memahami dan menangani setiap pandangan yang dikeluarkan oleh sarjana lain. Ketiga, keperluan sarjana hukum Islam berpegang kepada teori keluwasan hukum Islam berhadapan dengan perubahan masyarakat - dengan menerima pakai model kajian hukum Islam yang membabitkan wilayah normatif dan sosiologi. Lebih tepat lagi kedua model kajian ini perlu dipelajari dan diterapkan sepenuhnya bagi tujuan membangunkan disiplin hukum Islam semasa. Keempat, sistem pendidikan perundangan Islam semasa perlu sentiasa di ulangkaji bagi tujuan penambahbaikan yang sepatutnya, agar ianya sentiasa relevan dengan kehendak semasa. Kelima, model analisis dekonstruksi-filosofis mungkin boleh digunakan sepenuhnya untuk tujuan penganalisisan kritikal terhadap warisan fiqh Islam, di samping ianya boleh digunakan bagi tujuan menghakis budaya taqlid yang mendominasi pemikiran hukum Islam semasa dalam dunia Islam.

## Nota Hujung

---

<sup>1</sup> Hasbi Ash-Shiddiequi, *Syariah Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 40-44.

<sup>2</sup> A. Mukti Ali, *Ilmu perbandingan agama di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 61-63.

<sup>3</sup> Fauzan Salleh, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX*, (Jakarta : PT Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm. 27-29.

<sup>4</sup> Lihat sebagai contohnya pendekatan analisis dekonstruksi (teori yang dibawa oleh Muhammad Arkoun) yang dipakai dalam kajian hukum Islam, Syafiq Hashim, *Hal-hal Yang Tak Terfikirkan Tentang Isu-isu Keperempuan dalam Islam*, (Bandung: Pustaka Mizan, 2001); Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Jender Tentang Literature Islam," dalam *Jurnal al Jam'i'ah*, no. 64, v. xii, (1999), hlm. 192-194.

<sup>5</sup> Amin Abdullah "Kajian Ilmu Kalam di IAIN: Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman Pada Era Milenium Ketiga," dalam *Al-Jamiah*, no. 65, VI, (2000), hlm. 94.

<sup>6</sup> Muhammad Firdaus Nurul Huda, *Kesan Perubahan Sosial Terhadap Hukum Islam: Satu Kajian Tentang Metodologi Syariah dan Pelaksanaannya*, (Kuala Lumpur: Thinker's Library, 2002), hlm. 40-42.



- <sup>7</sup> Azyumardi Azra, *Islam reformis : Dinamika intelektual dan gerakan*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 213-223.
- <sup>8</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama : Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 231-234.
- <sup>9</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 157-158.
- <sup>10</sup> Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Islam Historis; Dinamika Studi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002), hlm. 9-10.
- <sup>11</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge, 1987), hlm. 60-61.
- <sup>12</sup> Kata pengantar oleh Azyumardi Azra dalam Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, H. Afandi terj., (Jakarta, 1994), hlm. vii-viii dan 66-77.
- <sup>13</sup> Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian world*, (London : Oxford University Press, 2001), hlm. 20-28.
- <sup>14</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional : Gagasan dan Pemikiran*, (Jakarta : Pustaka Bulan Bintang, 1989), hlm. 132-138.
- <sup>15</sup> Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Muktazilah*, (Jakarta: Pustaka Bulan Bintang, 1987), hlm. 43-58.
- <sup>16</sup> Kata pengantar oleh Azyumardi Azra dalam Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, H. Afandi terj., (Jakarta, PT Raja Grafindo Persada 1994), hlm. ix.
- <sup>17</sup> Ismail Faruqi, *The Cultural atlas of Islam*, (New York : Cambridge University Press, 1986), hlm. 324-325.
- <sup>18</sup> Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN," hlm. 84-88.
- <sup>19</sup> A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 188-190.
- <sup>20</sup> Ibid., hlm. 191.
- <sup>21</sup> Amir Mualim, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. 109.
- <sup>22</sup> Ibid., hlm. 111.
- <sup>23</sup> Untuk melihat contoh pertentangan yang diakibatkan oleh ketiga tren pemikiran ini, sila lihat Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001).
- <sup>24</sup> Mahmud Arif, "Pertautan Epistemologi Bayani dan Pendidikan Islam Masa Keemasan", dalam *al-Jamiah*, v. 40, no. 1, (2002), hlm. 126-154.
- <sup>25</sup> Amir Mualim, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, hlm. 112-115.
- <sup>26</sup> Ibrahim Abu Rabi', "Issues in Contemporary Arab Thought: Cultural Decolonization dan the Challenges of the 21<sup>st</sup> Century", dalam *Intellectual Discourse*, v. 5, no. 2, (1997), hlm.170-173; H.M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Usul al-Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer", dalam Riyanto (ed.), *Neo Usul Fiqh : Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press, 2004), hlm. 137-138.
- <sup>27</sup> Ilyas Supena, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 80-96.

<sup>28</sup> Ibid., hlm. 109-125.

<sup>29</sup> Ibid., hlm. 114-115.

<sup>30</sup> Sebagai maklumat lanjut sila baca Khaled M. Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, R. Cecep Lukman Yasin terj., (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2001), hlm.vii-xvii; dan Muhammad 'Ata al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan: Kaum Beriman Menalar al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern*, Ilham B. Saenong terj., (Jakarta: Khazanah Pustaka Keilmuan, 2004), hlm. 3-34.

<sup>31</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika al-Quran : Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), hlm. 91-100.

<sup>32</sup> Syafiq Hashim, *Hal-hal yang Tak Terfikirkan; Tentang Isu-isu Keperempuanan Dalam Islam*, (Bandung: Pustaka Mizan, 2001), hlm. 51-54.

<sup>33</sup> Ibid., hlm. 150-152.

<sup>34</sup> Muhammad Hasbi Umar, "Paradigma Baru Teologi Perempuan (upaya mewujudkan kesamaan gender di dalam Islam)", dalam *Jurnal Tasawwur Islam*, jilid 7, (2002), hlm. 101-105.

<sup>35</sup> Ibid., hlm. 101-105.

<sup>36</sup> Rahimin Affandi Abd. Rahim, "Persoalan Gender di Dalam Perundangan Islam di Malaysia: Satu Analisis Ringkas," dalam *Wanita dan Perundangan Islam*, (Kuala Lumpur : Penerbit Ilmiah, 2001), hlm. 1-2.

<sup>37</sup> Najib Ghabian, "Islamists and Women In The Arab World: From Reaction To Reform", dalam *The American Journal of Social Sciences*, v. 12, no. 1, (1995), hlm. 19-35.

<sup>38</sup> Lihat Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pergulatan Pemikiran Feminis dalam Wacana Islam," dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender Dalam Islam*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 3-26.

<sup>39</sup> Akh. Minhaji, "Persoalan Gender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam," dalam Siti Ruhaini Dzuhayatin (ed.), *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, hlm. 210-211.

<sup>40</sup> Ilyas Supena, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, hlm. 83-84.

<sup>41</sup> Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Jender Tentang Literature Islam", dalam *Jurnal al Jani'ah*, no. 64, v. xii, (1999), hlm. 192-194.

<sup>42</sup> Ibid., hlm. 196-197.

<sup>43</sup> Maklumat lanjut boleh didapati dalam Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Islam Historis; Dinamika Studi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002).

<sup>44</sup> Maklumat lanjut boleh dilihat dalam Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law; Equal Before Allah, Unequal Before Man*, (London: Kluwer Law International, 2002), hlm. 42-44.

<sup>45</sup> Syafiq Hashim, *Hal-hal Yang Tak Terfikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*, hlm. 81-132.

<sup>46</sup> Nasaruddin Umar, "Metode Penelitian Berperspektif Jender Tentang Literature Islam," hlm. 197-198.

<sup>47</sup> Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), hlm. 47-49.

- <sup>48</sup> Rahimin Affandi Ab Rahim, "Hubungan antara Ulama dan Pemerintah di dalam Sejarah Tamadun Islam", dalam *Jurnal Pengajian Melayu*, v. 4, (1994).
- <sup>49</sup> Mujiyono Abdillah, *Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Social: Sebuah Refleksi Sosiologis Atas Pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2003), hlm. 1-3.
- <sup>50</sup> Harun Nasation dan Azyumardi Azra (ed.), *Perkembangan Moden Dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), hlm. 10.
- <sup>51</sup> Ibrahim Husein, "Memecah Permasalahan Hukum Baru," dalam Haidar Baqir (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 44-45.
- <sup>52</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama keadilan : Risalah Zakat dalam Islam*, (Jakarta: P3M, 1991), hlm. 1.
- <sup>53</sup> Nouruzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia : Pengagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 74.
- <sup>54</sup> Ibid, hlm. 77-78.
- <sup>55</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia : Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKIS, 2005), hlm. 200-201.
- <sup>56</sup> Ibid., hlm. 201-202.
- <sup>57</sup> Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 115.
- <sup>58</sup> Lihat Marzuki Wahid, *Fiqh Mazhab Negara : Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), hlm. 132.
- <sup>59</sup> Ibid., hlm. 133-134.
- <sup>60</sup> Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), hlm. vii.
- <sup>61</sup> Mastuhu, "Penelitian Agama Islam : Perspektif Antar Disiplin Ilmu: Tinjauan Disiplin Sosiologi," dalam *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam : Tinjauan Antar-Disiplin Ilmu*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 1998), hlm. 91-104
- <sup>62</sup> Amir Mualim, *Ijtihad dan legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. 54-56.
- <sup>63</sup> Lukman S. Tahir, *Studi Islam Interdisipliner : Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah*, (Yogyakarta: QIRTAS, 2004), hlm. 133-141.
- <sup>64</sup> Lihat H. Syahrin Harahap, *Islam; Konsep dan Implementasi Pemberdayaan*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacaana Yogya, 1999), hlm. 11-25.
- <sup>65</sup> Lihat H. Munzir Hitami, *Mengonsep Kembali Pendidikan Islam*, (Pekan Baru: Infinite Press, 2004), hlm. 59-63.
- <sup>66</sup> Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis : Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002), hlm. 267-287.
- <sup>67</sup> Tim Penulis Paramadina, *Fiqh Lintas Agama : Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Yayasan Wakaf 2004), hlm. 1-15.
- <sup>68</sup> Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernism*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 47-48.
- <sup>69</sup> Azyumardi Azra, *Historigrafi Islam Kontemporer: Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 65-70.

- <sup>70</sup> M. Akmansyah, "Madrasah Nizhamiyyah," dalam H. Abuddin Nata (ed.), *Sejarah Pendidikan Islam : Pada periode klasik dan pertengahan*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 62-66.
- <sup>71</sup> Imamudin, "Madrasah Tingkat Tinggi (Universitas al-Azhar)," dalam H. Abuddin Nata (ed.), *Sejarah Pendidikan Islam: Pada Periode Klasik dan Pertengahan*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 79-80.
- <sup>72</sup> Lihat Akh. Minhaji, "Persoalan Gender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam," hal. 27-29.
- <sup>73</sup> M. Akmansyah, "Madrasah Nizhamiyyah," hlm. 65-68.
- <sup>74</sup> Untuk maklumat lanjut sila lihat Rahimin Affandi Abdul Rahim, "Orientalisme dan Keutuhan Ummah Islam : Suatu Analisis", dalam *Jurnal Syariah*, v. 9, bil. 1, 39-41; Akh. Minhaji, "Kontribusi Dr Wael Hallaq dalam Kajian Hukum Islam," dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 115-142.
- <sup>75</sup> Kata pengantar oleh Azyumardi Azra dalam Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, H. Afandi terj., (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. ix.
- <sup>76</sup> Hal ini jelas terbukti apabila UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta cuba mengasaskan suatu bentuk kajian usul al-fiqh yang lebih bersifat moden, yang digelar sebagai usul al-fiqh mengikut Mazhab Jogja. Maklumat lanjut boleh didapati dalam Riyanto (ed.), *Neo Usul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press, 2004).
- <sup>77</sup> Akh Minhaji, "Persoalan Gender dalam Persepktif Metodologi Studi Hukum Islam," hlm. 200-207.
- <sup>78</sup> Taha Jabir al-'Alwani, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Virginia : IIIT, 1990), hlm. xi.
- <sup>79</sup> Akh Minhaji, "Persoalan Gender dalam Persepktif Metodologi Studi Hukum Islam," hlm. 200-206.
- <sup>80</sup> Ibid.
- <sup>81</sup> Maklumat lanjut boleh didapati dalam Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta : UII Press, 1999), hlm. 31-33.
- <sup>82</sup> Sila lihat M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 36-45.
- <sup>83</sup> Lihat sebagai contohnya, Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000); H. Syahrin Harahap, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Usuluddin*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000).
- <sup>84</sup> Cik Hassan Bisri, *Model Penelitian Fiqh : Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, (Bogor: Penerbitan Kencana, 2003).
- <sup>85</sup> H.M. Atho Mudzhar, "Social History Approach to Islamic Law", dalam *al-Jamiah*, v. 61, (1998), hal. 78-80.
- <sup>86</sup> H.M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 36-47.
- <sup>87</sup> Maklumat lanjut boleh dilihat dalam Ratno Lukito, "Studi Hukum Islam Antara IAIN dan McGill," dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*, hlm. 152-162.

- <sup>88</sup> Maklumat lanjut boleh didapati dalam Akh. Minhaji, "Kontribusi Dr Wael Hallaq dalam Kajian Hukum Islam," dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Pengalaman Belajar Islam di Kanada*, hlm. 115-142.
- <sup>89</sup> Kamaruzzaman Bustaman Ahmad, *Wajah Baru Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 2004), hlm. 30-35.
- <sup>90</sup> E.E. Calverley, *Islam : An Introduction*, (American University: Cairo Press, 1958), hlm. 2-3.
- <sup>91</sup> Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1966), hlm. 6.
- <sup>92</sup> Mohd Natsir Mahmud, *Orientalisme : al-Quran di Mata Barat (sebuah studi evaluatif)*, (Semarang : Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 51-54.
- <sup>93</sup> Taha Jabir al-Alwani, "Taqlid and the Stagnation of the Muslim Mind", dalam *The American Journal of Social Sciences*, v. 8, no. 3, (1991), hlm. 513.
- <sup>94</sup> M. A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, H.M. Rasyidi terj., (Jakarta : Pustaka Bulan Bintang, 1980), hlm. 36.
- <sup>95</sup> Ahmad Ghorab, *Subverting Islam : the Role of Orientalist Centres*, (Kuala Lumpur: Open Press Publication, 1995), hlm. 13-14.
- <sup>96</sup> Maklumat lanjut tentang pendekatan ini boleh didapati dalam Zainal Kling, *Antropologi Tafsiran : Sumbangan Kebudayaan Melayu Kepada Teori*, Syarahan perdana untuk pengukuhan profesor, (Kuala Lumpur, Penerbit Universiti Malaya, 1994).
- <sup>97</sup> J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, (The Hague, 1973), hlm. 412.
- <sup>98</sup> Tokoh-tokoh dari golongan ini adalah seperti John Esposito, John Voll, Richard Bulliet, Leon T. Hadar dan ramai lagi. Maklumat lanjut boleh didapati dalam Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam; Clash of Cultures or Clash of Interest*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), hlm. 29-34.
- <sup>99</sup> W.M. Watt, "Carlyle on Muhammad", dalam *The Hibbert Journal*, v. XLIX, (1951), hlm. 253.
- <sup>100</sup> Maxime Rodinson, "The Western Image and the Western Studies of Islam," dalam *The Legacy of Islam*, (Oxford : Oxford University Press, 1974), hlm. 38-39.
- <sup>101</sup> M. A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, H.M. Rasyidi terj., (Jakarta: Pustaka Bulan Bintang, 1980), hlm. 87.
- <sup>102</sup> Lihat Rahminah Muharam, "Hubungan Islam dan Kristian Dalam Konteks Dokumen Vatican 11", dalam *Pemikir*, (Oktober-Disember 2000), hlm. 202-212.

