

Reaktualisasi Hukum Islam di Indonesia

Teguh Prawiro

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Dpk. STAI Muslim Asia Afrika

Email: teguh.prawiro@uinjkt.ac.id

ABSTRAK

Ini adalah fakta bahwa umat Islam adalah mayoritas penduduk Indonesia. Uniknya, keinginan untuk menerapkan hukum Islam sebagai sistem hukum bagi mereka hanya muncul dari kelompok minoritas mayoritas ini. Ada beberapa faktor yang dapat diasumsikan dan diidentifikasi menjadi penyebab fenomena ini. Di antara faktor-faktor tersebut, tampaknya yang paling dominan adalah kondisi internal hukum Islam itu sendiri yang dirasa tidak mampu menyentuh nilai-nilai keadilan bagi rakyatnya. Oleh karena itu, harus disadari pentingnya reformasi atau pembaharuan hukum Islam di Indonesia menuju sistem hukum yang lebih sensitif terhadap kebutuhan umat Islam Indonesia. Salah satunya dengan selalu memperhatikan nilai-nilai Indonesia sebagai pertimbangan untuk melakukan reformasi. Sehingga umat Islam Indonesia dapat merasakan keadilan dan manfaat yang lahir dari pelaksanaannya. Namun, tidak semua elemen hukum Islam dapat dikompromikan secara fleksibel dengan sistem hukum adat. Unsur-unsur yang dimaksud di sini adalah yang termasuk dalam ajaran konstan dalam hukum Islam. Oleh karena itu, ketika kebutuhan lokal dihadapkan dengan ajaran konstan dalam hukum Islam, setidaknya itu akan memberikan dua bentuk kompromi alternatif satu sama lain berada di kutub yang berlawanan. Di satu sisi, untuk memenuhi kebutuhan lokal (adat) mereka, beberapa Muslim mengalahkan Syariah dengan teknik Syariah. Sementara di sisi lain, beberapa Muslim masih mempertahankan keberadaan ajaran konstan dalam hukum Islam di atas kebutuhan lokal mereka dengan rekayasa sosial.

Kata Kunci : Reaktualisasi Hukum Islam, Paradigma Hukum, Atsawabit, Almutaghayirat, Rekayasa Syariah, Rekayasa Sosial

ABSTRACT

It is a fact that the Muslims are the majority of Indonesia's population. Uniquely, the desire to apply Islamic law as a legal system for them only emerged from the minority group of this majority. There are several factors that can be assumed and identified to be the cause of this phenomenon. Among these factors, it seems that the most dominant is the internal condition of Islamic law itself which is felt to be unable to touch the values of justice for its people. Therefore, it must be realized the significance of reform or renewal of Islamic law in Indonesia towards a legal system that is more sensitive to the needs of Indonesian Muslims. One of them is by always paying attention to Indonesian values as a consideration for carrying out reforms. So that Indonesian Muslims can feel the justice and benefits that are born from its implementation. However, not all elements of Islamic law can be flexibly compromised with customary law systems. The elements referred to here are those included of constant teachings in Islamic law. Therefore, when local needs are confronted with the constant teachings in Islamic law, at least it will give two alternative forms of compromise with each other being in opposite poles. On the

one hand, in order to fulfill their local (customary) needs, some Muslims beat Sharia with Sharia engineering. While at the other side, some Muslims still maintain the existence of constant teachings in Islamic law above their local needs with social engineering.

Keywords : Reactalization of Islamic Law, Legal Paradigm, Atsawabit, Almutaghayirat, Sharia Engineering, Social Engineering

Pendahuluan

Sebuah ironi yang jarang disadari umat Islam Indonesia adalah realitasnya sebagai komunitas terbesar di dunia namun tidak didukung dengan kontribusinya dalam berbagai dimensi kehidupan bagi perkembangan Islam dalam skala lokal apalagi global. Meskipun penulis tidak terlalu sepatutnya untuk selalu merujuk akar sejarah primordial pribadi bangsa Indonesia, dimana diindikasikan bahwa ketika dunia luar telah sampai pada tahap kehidupannya yang rasional, leluhur bangsa Indonesia malah masih terbenam dalam pola kehidupan yang irasional. Secara ironis sering dituturkan perbandingan dua peradaban dalam era yang sama. Dalam waktu yang bersamaan ketika Alghazali dan Ibn Rusyd beradu argumentasi secara ilmiah tentang filsafat, Ken Arok dengan culas merebut kekuasaan yang ada. Namun demikian sesungguhnya memang tidak mudah untuk menafikan relevansi ini begitu saja. Sekiranya memang demikian, berarti, keterasingan dan ketertinggalan bangsa Indonesia dari dinamika perkembangan dunia patut diduga mempunyai relevansi dengan sejarah kehidupan leluhur bangsa di masa lalu.

Meski demikian kehidupan beragama umat Islam Indonesia sesungguhnya sama sekali tidak hampa dari hiasan gelombang-gelombang pemikirannya. Walau kecil, riak-riak gelombang tersebut senantiasa muncul ke permukaan. Adakalanya gelombang itu menyiram kegersangan kehidupan keberagamaan umat Islam. Akan tetapi tidak jarang gelombang tersebut malah menghempaskan sistem beragama yang telah dianggap mapan. Fenomena ini juga berlaku dalam eksistensi hukum Islam di Indonesia. Sehingga khazanah hukum Islam di Indonesia kaya dengan dinamika pemikirannya yang dihadirkan para cendikiannya. Dinamika ini pada akhirnya membangun sebuah wacana yang sering diidentifikasi sebagai upaya reaktualisasi hukum Islam di Indonesia.

Kesadaran untuk mengaktualkan kembali (reaktualisasi) hukum Islam ini sebenarnya secara umum berawal dari kesadaran sebagian umat Islam akan ketertinggalan sistem hukum Islam dari sistem hukum lainnya (terutama sistem hukum Barat). Kesadaran itu muncul manakala performance hukum Islam yang diwarisi dari ulama klasik dipaksa berkompetisi dengan sistem hukum Barat atau kemapanan sistem hukum modern lainnya. Hal yang sama pernah terjadi di Turki, sebagaimana yang terlihat dalam kasus Tandzimat di Turki. Dimana tujuan awal Tandzimat sebenarnya adalah untuk menata perundang-undangan hukum Islam, yang tekanannya pada segi tatanan, bentuk, dan format hukum Islam.

Usaha yang sama dalam konteks Indonesia tampak terlihat pada pembentukan Kompilasi Hukum Islam (KHI). Kompilasi Hukum Islam sebagai hasil ijtihad dalam hukum Islam dibentuk dengan menghimpun dan menyeleksi berbagai pendapat ulama fiqh dalam beberapa mazhab mengenai persoalan yang berkaitan dengan perkawinan, kewarisan, dan perwakafan. Pembentukan KHI dilakukan dengan perencanaan yang matang dan cenderung sangat hati-hati. Dalam masa dua tahun, sebagaimana yang tercantum dalam SKB ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama, dipersiapkan pula hal-hal yang mengarah pada pembentukan

kesadaran hukum masyarakat muslim supaya siap untuk menerima hasil akhir dari kompilasi sebagai hukum yang benar dan adil.¹

Pembahasan

Dalam hal pemikiran hukum Islam, wacana reaktualisasi di Indonesia muncul dalam berbagai aspeknya. Akan tetapi dalam tulisan ini penulis batasi pada dua kasus reaktualisasi hukum Islam. Kasus pertama, dalam bidang *faraidl* (waris). Menurut ketentuan dasar Islam (Alquran), ditetapkan bahwa anak laki-laki mendapatkan bagian dua kali lebih banyak dari bagian anak perempuan. Seperti yang ditegaskan dalam surat Annisa 176 di bawah ini:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرُؤًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثُ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حِظِّ الْأُنثَيَيْنِ قُلِ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya:

Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalālah).191) Katakanlah, "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalālah, (yaitu) jika seseorang meninggal dan dia tidak mempunyai anak, tetapi mempunyai seorang saudara perempuan, bagiannya (saudara perempuannya itu) seperdua dari harta yang ditinggalkannya. Adapun saudara laki-lakinya mewarisi (seluruh harta saudara perempuan) jika dia tidak mempunyai anak. Akan tetapi, jika saudara perempuan itu dua orang, bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan. Jika mereka (ahli waris itu terdiri atas) beberapa saudara laki-laki dan perempuan, bagian seorang saudara laki-laki sama dengan bagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu agar kamu tidak tersesat. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."

191) Kalālah ialah orang yang wafat tanpa meninggalkan bapak dan anak.

Menurut Munawir Sjadzali, ketentuan ketentuan seperti yang termaktub dalam ayat di atas sudah tidak lagi mencerminkan semangat keadilan bagi masyarakat Islam Indonesia.² Hal ini, menurutnya, dapat dilihat antara lain dari banyaknya penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan umat Islam atas ketentuan ayat tersebut. Menurutnya, penyimpangan ini tidak saja dilakukan oleh anggota masyarakat Islam awam, namun bahkan dilakukan juga oleh para ulamanya.

Dalam praktiknya, supaya tidak dipandang telah melanggar ajaran Islam, banyak ulama yang melakukan *alhielah* (*devising*) untuk menghindari ketentuan tersebut. Biasanya semasa masih hidup, orang tua membagi harta yang akan menjadi peninggalan kepada anak-anaknya sebagai hibah tanpa memandang secara diskriminatif terhadap perbedaan jenis kelamin.

Menurut Munawir Sjadzali, sebenarnya yang tidak disadari oleh pelaku *alhielah* di atas adalah bahwa mereka secara tidak langsung, dapat dipandang,

¹ Lihat Busthanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 58.

² Baca Munawir Sadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 4-7.

sudah tidak mempercayai lagi keadilan hukum waris Islam. Karena seandainya mereka mempercayainya, niscaya mereka tidak akan mengambil tindakan *pre-emptive* tersebut. Padahal dari segi akidah, sikap beragama seperti ini dianggap berbahaya.³ Oleh karena itu, Munawir Sadjali tampak lebih cenderung untuk memberikan bagian yang sama kepada para ahli waris, tanpa memperhatikan perbedaan jenis kelamin. Sayangnya, kecenderungan ini tidak dibarengi dengan argumentasi-argumentasi teologis atau kerangka berfikir yang dapat melegitimasi keabsahannya. Melainkan semata berdasarkan alasan-alasan sosiologis dan kebutuhan-kebutuhan pragmatis yang melatar belakangnya. Dengan kata lain, karena adanya perbedaan antara sistem sosial, di Jawa khususnya, dengan sistem sosial bangsa Arab pada masa pembentukan hukum Islam (*al tasyri*).

Munawir Sjadzali sebenarnya tetap berusaha mendapatkan legitimasi atau pembenaran bagi keabsahan pendapatnya. Ada beberapa teladan sejarah, menurutnya yang dapat menjadi preseden hukum, yang dapat dipakai sebagai dasar pijakan bagi sistem pemikiran yang bernuansa pemberontakan atau penyimpangan terhadap eksistensi nash (Alquran dan Hadis).

Dalam pandangannya, beberapa tokoh Islam telah mempraktikkan teladan hukum yang berupa penyimpangan terhadap Alquran dan Hadis.⁴ Di antara tokoh-tokoh Islam yang telah dianggap pernah melakukan penyimpangan terhadap nash adalah, Umar ibn al Khathab dengan beberapa kasus, seperti, modifikasi pemanfaatan ghanimah, pengabaian bagian zakat bagi mualaf dalam suatu masa, dan peniadaan *had al saraqah* (had pencurian) dalam sebuah kasus pencurian di masa paceklik. Umar ibn Abd al Aziz dengan kasus pelarangan penerimaan hadiah bagi para pejabat negara dan karyawan pemerintahan. Dan Abu Yusuf al Hanafi dengan fatwanya mengenai perubahan ketentuan hukum yang berdasarkan adat akibat adanya perubahan adat itu sendiri.

Kasus kedua, wacana reaktualisasi zakat dalam dinamika pemikiran hukum Islam yang digagas oleh Masdar F. Masudi. menurutnya, pemikiran dan praktek zakat selama ini senantiasa disertai dengan tiga kelemahan dasar, yang sekaligus menjadi ciri pokok yang saling kait-mengait. Pertama, kelemahan pada segi filosofisnya. Kedua, kelemahan pada segi struktur dan kelembagaannya. Dan ketiga, kelemahan pada segi manajemen operasionalnya. Di mana komplikasi atau akumulasi dari ketiganya menjadikan ajaran zakat yang pada dasarnya merupakan proses sosial, dengan jangkauannya yang menyentuh realitas sosial, menjadi sekedar aktivitas personal yang sepenuhnya tergantung pada kesadaran individual.⁵

Kelemahan yang menyangkut segi filosofis zakat adalah akibat tidak adanya pandangan sosial yang mendasari praktik zakat. Pelaksanaan zakat pada umumnya dipahami sebatas sebagai apresiasi perintah atau kewajiban yang berasal dari sang Pencipta tanpa dibarengi pemahaman substansial nilai-nilai aksiologisnya dalam kehidupan. Sehingga ajaran zakat tereduksi menjadi aktivitas yang a-sosial dan teralienasi dari fungsi dasar yang *inherent* ada di dalamnya. Sementara akibat kelemahan yang berkaitan dengan struktur dan kelembagaan zakat, seperti konsep zakat, komoditas zakat, waktu zakat, dan siapa-siapa (obyek) yang berhak menerimanya (*al mustahiq*), menjadikannya sebagai ajaran yang formalistis a-

³ Munawir Sadjali, *ibid.*, hlm. 8.

⁴ Bahkan secara lebih spesifik bagian ini beliau tempatkan ke dalam sebuah sub-bab tersendiri da;am karyanya tersebut. Hal itu mungkin untuk menunjukkan betapa bahwa penyimpangan itu telah benar-benar terjadi. Lihat Munawir Sjadzali, *ibid.*, hlm. 37.

⁵ Baca Masdar F. Masudi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 37.

historis. Dan terakhir, kelemahan pada segi manajemen dan operasionalnya menyebabkan praktik zakat kandas di tangan feodal keagamaan.⁶

Padahal, menurutnya, pada zaman Nabi sampai dengan zaman *al khulafa al rasyidin*, secara konsisten pengelolaan zakat dalam wujud kelembagaannya, secara substansial, tidak mempunyai perbedaan signifikan dengan pengelolaan pajak di era modern ini. Di mana otoritas pengelolannya berada di bawah tanggung jawab pemerintah. Zakat dipungut dan ditasharufkan (didistribusikan) oleh pemerintah. Berdasarkan realitas di atas, Masdar sampai pada kesimpulan bahwa meskipun zakat dan pajak berbeda, tapi bukan untuk dipisahkan apalagi diperhadapkan secara konfrontatif. Karena keduanya adalah bagaikan ruh dan badan. Karena ajaran zakat, sebagai konsep keagamaan adalah berdimensi ruhaniyah dan personal. Akan tetapi, ajaran zakat dalam konsep kelembagaannya bersifat profan dan sosial, yang implementasinya dapat terwujud dalam institusi pajak. Oleh karena itu, menurutnya, umat Islam yang telah membayar pajaknya, dengan niat sebagai zakat, maka telah menggugurkan (menunaikan) kewajiban agamanya. Dan sebagai konsekwensinya, penunaian kewajiban zakat tanpa melalui otoritas negara berubah menjadi sedekah biasa yang tidak dapat menggugurkan substansi kewajiban zakat.

Atsawabit Wal Mutathawiyat

Para ulama biasanya membagi *nushush al-syari'ah* dalam dua karakter atau bentuk, yaitu yang konstan (*al-tsawabit*) yang dinamis (*al-Mutathawir*). Bentuk pertama merupakan *nushush* yang dianggap stabil dan abadi, yang secara universal berlaku sepanjang masa. Keberadaannya dalam integritas syariah sangat jelas dan tegas, sehingga tidak memerlukan penalaran logika untuk memahaminya. Dalam istilah Syatibi kategori ini disebut dengan *kulliyah abadiyyah*, yang menjadi parameter kemaslahatan manusia.⁷

Sementara yang kedua merupakan kategori *nushush* yang dinamis dan *interpretable*. Oleh karena itu, kategori *nushush* model ini, secara teoritis, dapat mengakomodasi perkembangan zaman dan berbagai permasalahan yang menyertainya. Namun, sekali lagi, pengembangannya tetap bergantung kepada kreativitas manusianya.⁸

Meskipun tidak ada catatan yang pasti berkenaan dengan lahirnya klasifikasi terhadap *nushush al-syari'ah* di atas, namun mayoritas ulama sepakat mengakui substansi keberadaannya dalam pemikiran hukum Islam. Tentunya tidak

⁶ Menurut Masdar, mereka yang mempunyai otoritas keagamaan dalam praktiknya juga menerima upeti, sebagaimana yang diterima oleh penguasa (pemerintah). Bedanya, di mana yang pertama bernama zakat, yang tentunya dipandang kental dengan nuansa religius, sementara yang terakhir bernama pajak, yang kering dari nuansa keagamaan. Dengan otoritas keagamaan yang mereka miliki, tidak jarang zakat ditasharufkan secara subjektif. Dengan niatan maupun tidak. Seperti yang terlihat dalam fenomena pembauran urusan (termasuk di dalamnya, milik) pribadi dengan urusan umum. Lihat Masdar F. Mas'udi, *Ibid.*, hlm. 70.

⁷ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Abdullah Daraz, tahq.) (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), vol. I, hlm. 35.

⁸ Ada beberapa istilah dalam hukum Islam yang mengindikasikan eksistensinya kedua karakter tersebut. Misalnya, term-term *al-qathi- al-dzani*, *al-taabudi- al-taaquli*, dan *al-muhkam- al-mutasyabih*, serta *al-ashliyah- al-muayyidah*. Di mana pasangan istilah yang pertama menunjukkan sesuatu yang konstan, sementara pasangan yang terakhir menunjukkan sesuatu yang dinamis dan *interpretable*.

terlepas dari variasi-variasi atau karakteristik dan redaksional yang diberikan sebagai konsekuensi logis dari perbedaan pemahaman masing-masing ulama.

Sebenarnya ada dua kepentingan utama yang selalu menjadi perhatian berkaitan dengan klasifikasi *nash* atau *dalil* --antara yang konstan (*al-tsabit*) dengan yang dinamis (*al-mutathawir*)-- dalam hukum Islam, di samping ia merupakan realitas yang sesungguhnya nyata. Kepentingan pertama adalah berkaitan dengan penentuan yang menjadi wilayah ijtihad. Karena tidak semua *nash al-syari'ah* menjadi wilayah yang dapat dimasuki oleh nalar manusia (ijtihad). Kategori *nushush* ini dipandang tidak memerlukan aktivitas ijtihad untuk memahaminya. Karena ijtihad hanya efektif dan valid pada *nushush* yang dzani sifatnya, dan pada sesuatu yang tidak dikenai *khitab* syariah. Sebagaimana yang ditegaskan hadis di bawah ini:

حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن ابن عون عن الحارث بن عمرو بن أخی المغيرة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ (ابن جبل) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضى إذا عرض لك القضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأياً ولا ألو. فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله⁹

“Hafsh bin Umar telah menceritakan kepada kami, (yang bersumber) dari Syu’bah, dari Abu ‘Aun, dari Alharits bin ‘Amr dari anas sahabat Mu’adz bin Jabal Bahwasanya Rasul, ketika hendak mengutus Mu’adz bin Jabal ke Yaman (sebagai hakim), bertanya: “Bagaimana kamu akan memutuskan suatu perkara yang dihadapkan kepadamu?”. Mu’adz menjawab: “aku akan memutuskannya berdasarkan Alquran”. (Selanjutnya) Rasul bertanya: “Bagaimana sekiranya tidak kamu dapatkan (solusinya) dalam Alquran?”. Mu’adz menjawab: “Akan aku putuskan berdasarkan teladan Rasul (Sunah)”. Rasul bertanya kembali: “Bagaimana sekiranya tidak kamu dapatkan (solusinya) dalam Alquran dan Sunah?”. Mu’adz-pun menjawab: “Aku akan berijtihad berdasarkan rasioku, dan tidak akan mengabaikannya”. Kemudian Rasul menepuk dadanya, seraya berkata: “Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufik kepada utusanku terhadap sesuatu yang melegakanku”.

Secara tekstual, seakan hadis di atas menjelaskan bahwa aktivitas ijtihad hanya berlaku pada permasalahan yang ditinggalkan *nushush al-syari'ah*. Di mana pada akhirnya, makna tekstual ini membangun sebuah konsep yang menyatakan *“la ijtihada fi ma fi al-nash*, tidak dibutuhkan ijtihad pada hal-hal yang ada nash atau ketentuannya.¹⁰ Menurut penulis, aktivitas ijtihad --ketika berhadapan dengan persoalan yang tidak ada ketentuan nashnya-- dapat mengambil bentuk analogi (*al-qiyasah*) dengan persoalan yang mempunyai *illah* serupa, yang ada ketentuan nashnya (*al-ijtihad al-talili*).¹¹

⁹ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), vol. III, hlm. 303.

¹⁰ Lihat Ibn Qayim al-Jauziyah, *A'lam al-Muwaqi'in an Rab al-'Alamin*, (Muhammad Muhyidin Abd al-Syakir, tahq.), (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), vol. II, hlm. 260.

¹¹ Hal ini senada dengan pendapat Syafi'i yang membatasi makna ijtihad dengan qiyas (analogi). Beliau menyatakan: *هما (أى الإجتهد والقياس) اسمان لمعنى واحدا*. Selengkapnya lihat Muhammad ibn Idris al-Syafi'i, *Al-Risalah*, (tahq. Ahmad Muhamad Syakir), (Kairo: Dar al-Turats, 1979), hlm. 477.

Konsep *la ijthada fi ma fih al-nash* di atas pada hakikatnya belum dapat dikatakan final. Karena sebenarnya umat Islam ketika berhadapan dengan *nushush al-syariah*, selain berkewajiban untuk memahami makna *nushush* tersebut (*al-ijthad al-bayani*) untuk kepentingan *tasyri* (pembentukan hukum), juga mempunyai kewajiban untuk mengimplementasikan *nushush* tersebut dalam praktek kehidupan umat Islam (untuk kepentingan *al-qadla*).¹²

Lebih jauh, penentuan wilayah yang dapat dijadikan wahana ijthad ini dimaksudkan untuk memberikan atribusi *syar'i* bagi setiap hasil ijthad yang dilakukan umat Islam. Atau setidaknya dianggap sebagai sesuatu yang dihasilkan dari *syara'* (الشئ المكتسب من الشرع). Terutama pada hasil *al-ijthad al-istishlahi* yang mempunyai unsur spekulasi yang sangat tinggi.¹³ Sehingga ia tidak dapat dipandang dipandang sebagai sesuatu yang sekular sama sekali, yang hampa nilai-nilai Ilahiyah.

Sementara kepentingan kedua berkaitan erat dengan penetapan kejelasan dan kesamaran sebuah *dalil*. Harus diakui bahwa tidak semua *dalalah* mempunyai kualitas kejelasan yang merata. Karena masing-masingnya mempunyai tingkat kejelasan lafaz yang berbeda. Misalnya, ulama Hanafiyah membagi kejelasan dan kesamaran dalil hukum berdasarkan lafaznya kedalam delapan kategori. Menurut mereka, tingkat kejelasan sebuah lafaz dibagi menjadi empat kategori, yaitu *al-muhkam*, *al-mufassar*, *al-nash*, dan *al-dzahir*. Karena tingkat kejelasannya sangat tinggi, maka dua kategori yang pertama menurut mereka tidak memerlukan interpretasi bagi pemahamannya. Karena itu keduanya dianggap bukan merupakan domein ijthad (*laisa majalan li al-ijthad*). Sementara dua yang terakhir, karena kandungannya yang masih *interpretable* dan meskipun dipandang sebagai lafaz yang jelas, akan tetapi, secara teoritis, masih membutuhkan dan membuka peluang penakwilan atau interpretasi bagi pemahamannya. Dan yang berkaitan dengan tingkat kesamaran sebuah lafaz, mereka membaginya kedalam kategori. *al-mutasyabih*, *al-mujmal*, *al-musykil*, dan *al-khafi*. Menurut mereka, selain dua kategori terakhir yang pertama di atas (kategori *al-nash* dan *al-dzahir*), dan semua kategori ini sebenarnya yang menjadi tempat berlakunya olah nalar (ijthad) manusia.

Jumhur ulama, dengan alur yang sama namun dengan istilah yang lebih sederhana, membagi kejelasan dan kesamaran sebuah lafaz tiga kategori. Berkaitan dengan kejelasan sebuah lafaz, mereka memakai terminologi *al-nash* dan *al-dzahir*.

¹² Dengan redaksi yang berbeda namun dalam substansi yang sama dikenal dua bentuk ijthad yang harus dilakukan umat Islam. Pertama adalah ijthad istinabathi, yaitu usaha untuk menemukan dan menentukan hukum. Dan kedua ijthad tathbiqi, yaitu usaha untuk menerapkan hasil ijthad istinabathi dalam berkehidupan.

¹³ Bentuk-bentuk ijthad di atas tidak terlepas dari upaya memahami *maqashid al-syari'ah*. Menurut Syatibi, ada empat sumber yang dapat dipakai untuk mengetahui *maqashid al-syari'ah*. Pertama, *maqashid al-syari'ah* dapat diketahui melalui kandungan redaksi Alquran maupun hadis (*al-manshush*). Hal ini mempunyai kaitan yang sangat erat dengan masalah kebahasaan (semantik), yang kemudian melahirkan bentuk *ijthad bayani*.

Kedua, melalui *ma'qul al-ma'na* atau '*illah* yang menjadi dasar hukum. Dari sini kemudian dikembangkan konsep qiyas (*al-ijthad al-ta'lili*). Ketiga, melalui *al-maqashid al-tabi'ah*. *Al-maqashid al-tabi'ah* ini tidak terdapat dalam redaksi nash (kecuali dalam beberapa kasus saja). Ia juga tidak *inherent* terdapat dalam '*illat* hukum.

Oleh karena itu kedudukannya sebatas sebagai pendukung apa yang terkandung dalam redaksi *nash* atau *illat*. Dan keempat, melalui *sukut al-syari'*. Dari kedua yang terakhir ini, berkembang bentuk *ijthad istishlahi*. Baca Abu Ishaq al-Syatibi, *Ibid.*, vol. II, dalam topik *Maqashid*.

Sedangkan yang berkaitan dengan kesamarannya, mereka hanya memberi atribusi *al-mujmal*. Kategori *al-nash*, dalam pandangan mereka merupakan sebuah kategori tertinggi bagi kualitas kejelasan sebuah lafaz. Karenanya, ia tidak memerlukan dan tidak membuka peluang ijtihad atau interpretasi terhadapnya. Sebaliknya, ketiga kategori lainnya masih memerlukan dan membuka peluang bagi ijtihad untuk memahaminya. Kategori *al-dzahir* misalnya, meskipun termasuk ke dalam kualifikasi lafaz yang jelas, tetapi ia masih membuka peluang ijtihad.

Oleh karena itu, seharusnya pengembangan hukum Islam ke depan harus tetap memperhatikan kerangka normatif hukum Islam (mengorientasikan persoalan-persoalan duniawi pada dimensi wahyu) tanpa mengabaikan argumentasi rasionalnya. Bukan malah menyimpang darinya dan terjebak pada pola pikir yang liar. Di sinilah sebenarnya relevansi *syariah Islamiyah* sebagai tuntunan berkehidupan sampai akhir masa, sekaligus untuk menjaga genealoginya sebagai ajaran yang diturunkan Allah untuk kebaikan dan kemsalahatan manusia.

Membangun Paradigma Hukum

Dalam banyak teori hukum tidak dapat berdiri sendiri. Banyak faktor yang mempengaruhi eksistensi hukum yang berlaku dalam masyarakat. Pemikiran ini sebenarnya berangkat dari realitas dan kesadaran yang sangat sederhana, yaitu kalau para ulama dan imam mazhab yang tinggal dalam beberapa wilayah yang berbeda mampu mengembangkan hukum Islam dengan berbagai karakteristiknya tanpa kehilangan substansi hukum Islam, mestinya umat Islam di Indonesia juga mampu menghadirkan nuansa hukum Islam yang bercitrakan Indonesia tentunya tanpa meninggalkan substansi hukum Islam. Karena itu, harus disadari kitab-kitab fiqh (kitab kuning) yang selama ini menjadi rujukan utama umat Islam hampir di seluruh dunia, tidak lain merupakan hasil ekspresi atas *syari'ah Islamiyah* yang dilandasi kultur lokal tertentu dari bangsa Arab dan atau Timur-Tengah pada umumnya. Ironisnya, justeru hasil ijtihad mereka dipandang sebagai ajaran yang universal dan *established*.

Penghadiran nuansa hukum Islam yang bercitrakan Indonesia menjadi sangat signifikan bagi pengembangan dan penerapan hukum Islam di Indonesia. Pembangunan paradigma hukum Islam keindonesiaan ini menjadi sangat realistis manakala hukum Islam tidak dihadapkan secara konfrontatif (*contrary*) dengan adat (hukum adat) yang berlaku di Indonesia. Di samping itu, upaya mengakomodasi adat diharapkan mampu menghadirkan sebuah sistem hukum Islam yang lebih membumi bagi masyarakat muslim Indonesia.

Akan tetapi tidak semua elemen hukum Islam dapat dikompromikan dengan sistem hukum adat atau kebutuhan-kebutuhan lokal secara fleksibel. Elemen yang dimaksud di sini adalah yang termasuk dalam kategori *al tsabit* (ajaran yang konstan) dalam hukum Islam. Oleh karena itu, ketika kebutuhan-kebutuhan lokal berhadapan secara konfrontatif dengan ajaran *al tsabit* (yang konstan) dalam hukum Islam setidaknya akan melahirkan dua bentuk alternatif kompromi yang satu dengan lainnya berada dalam kutub yang saling berlawanan. Di satu kutub, demi untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan lokalnya (adat), sebagian umat Islam mengalahkan *syari'ah Islamiyah* dengan berbagai formula dan argumentasi yang diberikan. Sementara di kutub lainnya, sebagian umat Islam tetap mempertahankan eksistensi ajaran yang konstan dalam hukum Islam di atas kebutuhan-kebutuhan lokalnya.

Rekayasa Syariah

Istilah rekayasa syariah dalam tulisan ini meskipun terinspirasi dari terminologi rekayasa sosial (*social engineering*), namun sama sekali tidak mempunyai kaitan fungsional maupun operasional dengannya. Karena term rekayasa dalam tulisan ini tidak diartikan sebagai penerapan kaidah-kaidah ilmu dalam suatu bidang tertentu.¹⁴ Melainkan sebagai sebuah usaha untuk menampakkan sesuatu yang bukan sebenarnya sesuai dengan maksud yang dituju pelakunya (perekayasa atau tukang rekayasa).

Secara semantik, arti term rekayasa yang demikian tidak mempunyai sandaran normatif-linguistik dalam bahasa Indonesia. Setidaknya makna yang demikian tidak dapat diketemukan dalam kamus-kamus baku bahasa Indonesia. Akan tetapi makna substansi yang penulis kehendaki dapat dan sering dijumpai dalam praktik kehidupan sehari-hari, terutama kaitannya dengan kehidupan politik di Indonesia. Di mana, kalau diperhatikan, ternyata penggunaan term rekayasa dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia lebih mengacu pada konotasi yang negatif.

Konsekwensinya, penggabungan antara term rekayasa, dalam arti penampakan sesuatu yang bukan sebenarnya, dengan term syariah melahirkan sebuah realitas yang menenggelamkan substansi syariah itu sendiri. Realitas ini dapat berupa usaha-usaha meninggalkan syariah melalui metode atau celah yang dianggap konstitusional (*legitimated*). Misalnya, karena pertimbangan kebutuhan individual dan atau sosial yang subjektif serta praktik-praktik penyimpangan hukum terdahulu yang dianggap oleh sebagian orang merekomendasi dan melegitimasi keabsahan proses rekayasa syariah.

Dalam terminologi di atas, semangat rekayasa syariah tampaknya sejalan dengan konsep *alhielah* dalam hukum Islam. Dalam teori hukum Islam *alhielah* merupakan salah satu konsep mengenai perbuatan hukum yang mengesahkan perpindahan status atau kondisi hukum kepada status atau kondisi hukum yang dikehendaki pelakunya secara tidak transparan (*al khafi*)¹⁵. Dengan kata lain *alhielah* merupakan usaha untuk menampakkan perbuatan atau ucapan yang tidak sesuai dengan maksud utamanya.¹⁶

Menurut penulis, *alhielah* sama sekali tidak identik dengan teori *sad al dzariah*, yang dalam banyak hal dan oleh banyak kalangan sering dianggap mirip. Bahkan keduanya saling bertolak belakang. Di mana *sad al dzari'ah* dilakukan untuk mengantisipasi atau menutup kemungkinan terjadinya kerusakan, sementara *alhielah* dalam praktiknya malah sering membuka jalan bagi ketidakstabilan syariah.¹⁷ Terlebih, menurut Fazlur Rahman, adanya literatur tentang *alhielah*, yang memungkinkan seseorang menghindari ketentuan hukum, menunjukkan adanya

¹⁴ Dalam kamus besar bahasa Indonesia term rekayasa diartikan sebagai penerapan kaidah-kaidah ilmu dalam pelaksanaan (seperti perancangan, pembuatan konstruksi, serta pengoperasian kerangka, peralatan, dan sistem yang ekonomis dan efisien). Oleh karena itu, merekayasa berarti melakukan rekayasa atau menerapkan kaidah-kaidah ilmu dalam melaksanakan sesuatu. Lihat, Anton M. Moeliono dkk. (Tim Penyusun), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), hlm. 737.

¹⁵ Baca Ibn Qayim al Jauziyah, *A'lam al Muwaqi'in 'an Rab al 'Alamin*, (Beirut: Dar al Jael, tt.), vol. III, hlm. 240.

¹⁶ Ibn Qayim, *ibid.*, hlm. 162.

¹⁷ Ibn Qayim, *ibid.*, hlm. 159.

dislokasi antara moralitas dan hukum.¹⁸ Dan menurut penulis, antara keduanya dalam Islam tidak dapat dipisahkan. Hukum harus senantiasa mampu mengekspresikan nilai moralnya.

Dalam konteks Indonesia, menurut penulis, praktik rekayasa syariah sebenarnya telah dihadirkan secara eksplisit dalam wacana reaktualisasi hukum Islam yang berkaitan dengan hukum kewarisan yang telah disampaikan oleh Munawir Sjadzali. Berdasarkan pertimbangan sosiologis, berawal dari lokal masyarakat Jawa, yang berpengaruh pada struktur sosialnya, termasuk di dalamnya keluarga dan kehidupan ekonominya, hukum kewarisan Islam, yang menentukan bagian dua banding satu bagi laki-laki dan perempuan dalam pembagian harta pusaka, menurut Munawir, menjadi kehilangan relevansinya untuk mewujudkan nilai keadilannya.

Dalam skala yang lebih makro, menurut penulis, spirit rekayasa syariah juga dapat dilihat pada konsep naskh internal Alquran dalam arti penghapusan atau pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh ketentuan hukum yang datang terkemudian. Padahal, konsep naskh yang demikian, yang selama ini diterima dan dipahami oleh mayoritas umat Islam. Di samping itu, sebagaimana yang diungkapkan Mahmud Muhammad Thaha, eksistensi naskh sebagai sesuatu yang final dan permanen dalam Alquran berimplikasi pada penolakan bagian dari agama yang terbaik.¹⁹ Berkaitan dengan naskh dalam Alquran, beliau memahaminya sebagai penundaan pemberlakuannya untuk sementara waktu. Dan apabila telah sampai pada waktunya, ayat yang dinasakh tersebut akan berlaku kembali.

Dari paparan di atas menjadi jelas, bahwa yang menjadi pijakan dasar eksistensi naskh dalam Alquran selama ini adalah adanya pertentangan antara ayat Alquran secara lahiriah. Di sini-lah kiranya tesis Ahmad Hasan yang menyatakan bahwa konsep naskh lahir ketika umat Islam tidak mampu mengkompromikan dua ayat yang secara lahiriah saling bertentangan mendapatkan pembenaran. Secara lebih lengkap beliau menyatakan:

*“How and when the idea of the abrogation of certain Quranic verses emerged in the early history of Islam is not easy to establish. It seems, however, most probable that when the commentators and the jurists could not reconcile certain apparently contradictory verses, they propounded this theory”.*²⁰

Selanjutnya Ahmad Hasan juga mengatakan:

*“The idea of abrogation of the Quranic verses must have already appeared towards the end of the first century of the Hijrah, because it existed in the early schools of law. Ibrahim al Nakhai (d. 96 AH) is reported to have said that verse 5: 106 has been abrogated”.*²¹

Ke belakang, rekayasa syariah secara substansial dapat pula dilihat dalam praktik *istihsan* yang telah sempat dilakukan oleh sebagian pengikut Abu Hanifah. Meskipun teori ini berasal dari Abu Hanifah, namun beliau tidak menetapkan metodologi operasionalnya. Sehingga setelah masa Abu Hanifah, *istihsan* berkembang secara liberal, karena ia dipahami sebagai sesuatu yang terlintas baik dalam pikiran. Namun prinsip *istihsan* yang memberi peluang untuk memilih

¹⁸ Fazlur Rahman, *Hukum dan Etika dalam Islam*, (Jurnal Studi-studi Islam al Hikmah, edisi April-Juni 1993), hlm. 40.

¹⁹ Baca Abdullah Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (terj. Ahmad Suaedi dan Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 101.

²⁰ Lihat Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (India: Adam Publishers & Distributors, tt.), hlm 63.

²¹ Ahmed Hasan, *ibid.*, hlm. 64.

menggunakan dalil yang lemah meskipun ada dalil yang lebih kuat karena pertimbangan masalah dapat menjadi alternatif bagi umat Islam untuk memahami syariah secara lebih terbuka.

Rekayasa Sosial

Rekayasa sosial atau *social engineering* adalah salah satu bentuk strategi perubahan sosial, selain *social planning* (perencanaan sosial) dan *change management* (manajemen perubahan).²² Dari ketiga istilah tersebut, meskipun menunjukkan makna yang identik, rekayasa sosial memiliki jangkauan makna yang paling luas dan lebih pragmatis. Karena secara inheren rekayasa sosial mengandung aspek perencanaan, namun tidak seluruh perencanaan dapat diimplementasikan sehingga teraktualisasikan secara pragmatis. Sementara apabila dibandingkan dengan *change management*, rekayasa sosial lebih memiliki kepastian makna. Obyek dari manajemen perubahan dapat ditafsirkan sebagai perubahan dalam arti yang sangat luas, sedangkan obyek dari rekayasa sosial sangat jelas, yaitu perubahan sosial menuju suatu tatanan dan sistem baru sesuai dengan apa yang dikehendaki *the social engineer*.

Akan tetapi yang menjadi konsentrasi atau fokus dalam tulisan ini bukanlah ketajaman diksi istilah rekayasa sosial itu sendiri, dibandingkan istilah perubahan-perubahan sosial lainnya, melainkan pada substansi perubahannya itu sendiri. Di mana perubahan tersebut dapat diarahkan pada struktur sosial beserta pola-pola hubungan sosialnya. Perubahan ini dimaksudkan untuk menciptakan suasana damai dan kondusif dalam mengapresiasi aspek-aspek hukum Islam yang tidak mungkin didamaikan atau dikompromikan dengan kondisi sosial yang terdahulu. Tujuannya, agar keadilan dan kemaslahatan yang menjadi inti hukum Islam dapat diimplementasikan dan diaktualisasikan sehingga dapat dirasakan oleh umat Islam, meskipun dengan latar kebudayaan yang variatif. Lebih jauh, rekayasa sosial, dalam tulisan ini, dimaksudkan untuk membentuk perilaku masyarakat Islam secara berangsur-angsur menuju budaya baru yang berintikan syariah.

Meskipun tidak bersepakat dalam keseluruhannya, penulis melihat bahwa wacana reaktualisasi hukum Islam yang ditawarkan oleh Masdar F. Mas'udi mengenai zakat, menemukan relevansinya dengan tujuan yang hendak dimaksud dengan semangat rekayasa sosial di atas. Karena kalau diperhatikan argumentasi-argumentasi yang beliau bangun sama sekali jauh dari nuansa rekayasa syariah sebagai terminologi yang penulis bangun.²³ Menurut penulis, idealnya, sebelum menerjemahkan zakat dengan term pajak, Masdar memberikan konsep yang jelas mengenai institusi pajak. Sehingga apa yang hendak dituju ajaran zakat dapat diimplementasikan secara utuh oleh institusi pajak. Sebagaimana term salat yang diterjemahkan dengan term *sembahyang* bagi orang Jawa. Meskipun term *sembahyang* itu sendiri berasal dari tradisi di luar Islam, yaitu menyembah *sang Hyang* (dewa). Namun karena dalam praktiknya term ini dapat mewakili term salat

²² Term *social engineering* diperkenalkan oleh Less dan Presley. Sementara term *social planning* berasal dari M. N. Ross. Dan term *change management* dari Ira Kaufman. Lihat Dimitri Mahayana, *Antara Dosa Sosial Dan Rekayasa Sosial* dalam Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial Reformasi atau Revolusi?*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), hlm.vi.

²³ Uniknya, justeru Munawir Sjadzali tidak bisa menerima tawaran reformulasi konsep zakat yang dihadirkan Masdar ini. Menurutnya, umat Islam tetap wajib membayar zakat meskipun telah diwajibkan membayar zakat.. Munawir Sjadzali dkk., *Zakat dan Pajak*, (B. Wiwoho dkk., ed.), (Jakarta: Bina Rena Pariwara, 1991), hlm. 21.

bagi orang Islam, maka term ini-pun diterima dan dipakai orang Islam Jawa, khususnya. Seandainya, yang seperti ini yang dapat dipenuhi oleh institusi pajak, maka eksistensi negara yang semula dianggap sekuler akan memiliki nilai transendensinya.²⁴ Namun bila wacana tersebut tidak disertai dengan alternatif konsep-konsep kenegaraan dengan administrasi pendistribusian zakat dalam baju pajak, maka wacana tersebut dengan perlahan namun pasti memasuki area rekayasa syariah. Akan tetapi, kelihatannya, meskipun tidak secara eksplisit beliau menghadirkannya, secara substansial ide-idenya tersebut menuju arah rekayasa sosial. Dan sejarah panjang hukum Islam dengan jelas telah menunjukkan sebuah teladan mengenai proses perubahan sosial secara gradual dalam pembinaan (penerapan) hukum Islam.

Kesimpulan

Demikianlah pola pembinaan hukum yang telah diteladankan dalam Islam. Yaitu, sebuah pola perubahan yang gradual (bertahap) dalam pembinaan hukum Islam, sehingga mampu meredam gejolak-gejolak psikologis umat Islam. Sayangnya proses sosialisasi, dalam pembinaan hukum Islam, secara gradual (bertahap) sebagaimana yang telah diteladankan di atas sering dianggap sebagai sebuah proses penghapusan (*al naskh*) dalam hukum Islam. Menurut Nashr Hamid Abu Zaid, Alquran adalah sebuah teks yang dihasilkan melalui mekanisme budaya.²⁵ Artinya, teks Alquran terbentuk dalam realitas dan budaya dalam suatu masa tertentu. Karenanya, banyak unsur-unsur budaya manusia yang ikut andil dalam membentuk teks-teks tersebut sebagai hasil dialektika yang kreatif antara *syari'ah Islamiyah* dengan kebudayaan Arab waktu itu. Bahkan lebih jauh, menurut Nurcholish Madjid, agama dan budaya tidak dapat dipisahkan. Akan tetapi, meskipun antara keduanya tidak dapat dipisahkan namun tetap dapat dibedakan. Dan tidak-lah dibenarkan mencampur aduk antara keduanya.²⁶

Disinilah, sekali lagi, signifikansi analogi historis kontekstual antara budaya Nabi Muhammad yang Arab dengan budaya umat Islam Indonesia dan umat Islam lainnya yang hidup di zaman serta wilayah yang berbeda sama sekali. Sudan misalnya, salah satu negeri Islam Afrika yang menerapkan hukum Islam, sama sekali tidak mengabaikan atau menafikan realitas budayanya dalam penerapan hukum Islam di negaranya. Dalam *Qanun Ushul al Ahkam al Qadlaih* (Undang-undang tentang dasar-dasar pengambilan keputusan atau ketetapan) dijelaskan bahwa, tradisi (*al 'urf*) lokal bangsa Sudan dapat dijadikan salah satu dasar keputusan atau ketetapan hukum selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip *syari'ah Islamiyah* dan nilai-nilai keadilan universal.²⁷

²⁴ Sebagai catatan, ketika penulis dalam proses finalisasi tulisan ini, menurut Menteri Agama, Said Aqil Husain al Munawar, mulai tahun 2002 wajib pajak yang telah mengeluarkan zakat akan mendapatkan keringanan sekitar 2,5 persen dalam membayar pajak penghasilan. (Kompas, 22 November 2001).

²⁵ Nashr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap 'Ulum Alquran*, (Kompas, 27 Mei 2001).

²⁶ Baca dalam Ali Audah dkk., *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok*, (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993), hlm. 172.

²⁷ Secara tekstual ketentuan Undang-undang tersebut adalah sebagaimana di bawah ini:

مراعاة العرف والفكر في المعاملات فيما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو مبادئ العدالة الفطرية

Lihat Almukasyifi Thaha al Kabasyi, *Tathbiq al Syari'ah al Islamiyah fi al Sudan bain al Haqiqah wa al Itsarah*, (ttp.: Al Zahra li al I'lam al 'Arabi, 1986), hlm. 26.

Berdasarkan uraian di atas, reaktualisasi hukum Islam di Indonesia hendaknya senantiasa melestarikan pola akomodasi hukum Islam terhadap budaya (hukum adat) yang harmonis, sebagaimana yang telah ditunjukkan dalam pergumulannya selama ini. Sehingga umat Islam Indonesia tidak kehilangan akar budayanya atau identitas bangsanya. Akan tetapi apabila kompromi dan atau akomodasi tidak dimungkinkan, maka rekayasa sosial, dalam rangka membentuk sebuah tatanan masyarakat yang kondusif bagi pembedaan dan penerapan elemen-elemen yang konstan (*al tsabit*) dalam hukum Islam, dapat dipandang sebagai sebuah solusi yang kreatif bagi pengembangan hukum Islam.

Daftar Pustaka

- Al Ghazali, Muhammad, *Nadzarat fi Alquran*, Kairo: Dar al Kutub al Haditsah, 1961
- Al Hudlari bik, Muhammad, *Tarikh al Tasyri' al Islami*, Beirut: Dar al Fikr, 1967
- Al Kabasyi, Almukasyifi Thaha, *Tathbiq al Syari'ah al Islamiyah fi al Sudan bain al Haqiqah wa al Itsarah*, ttp.: Al Zahra li al I'lam al 'Arabi, 1986
- Al Razi, Muhammad, *Tafsir al Fakhr al al Razi*, Beirut: Dar al Fikr, 1985
- Al-Jauziyah, Ibn Qayim, *A'lam al-Muwaqi'in 'an Rab al-'Alamin*, (Muhammad Muhyidin Abd al-Syakir, tahq.), Beirut: Dar al-Fikr, 1995
- Al-Syafi'i, Muhammad ibn Idris, *Al-Risalah*, (tahq. Ahmad Muhammad Syakir), Kairo: Dar al-Turats, 1979
- Al-Syatibi, Abu Ishaq, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Abdullah Daraz, tahq.) Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975
- An-Na'im, Abdullah Ahmad, *Dekonstruksi Syari'ah*, (terj. Ahmad Suaedi dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta: LKiS, 1994
- Arifin, Busthanul, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996
- Audah, Ali, dkk., *Islam dan Kebudayaan Indonesia: Dulu, Kini, dan Esok*, Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1993
- Dawud, Abu, *Sunan Abi Dawud*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Hasan, Ahmed, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, India: Adam Publishers & Distributors, tt.
- Khalaf, Abdul Wahab, *Mashadir al Tasyri' al Islami fi ma la Nash fi hi*, Kuwait: 1972
- Lukito, Ratno dalam *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies, 1998
- Masudi, Masdar F., *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991
- Moeliono, Anton M., dkk. (Tim Penyusun), *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995
- Munawir Sjdzali dkk., *Zakat dan Pajak*, (B. Wiwoho dkk., ed.), Jakarta: Bina Rena Pariwara, 1991
- Nasr, Seyyed Hussein, *Ideals and Realities of Islam*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1975
- Rahman, Fazlur, *Hukum dan Etika dalam Islam*, Jurnal Studi-studi Islam al Hikmah, edisi April-Juni 1993
- Rahman, Fazlur, *Islam*, (terj. Ahsin Muhammad), Bandung: Pustaka, 1984
- Rakhmat, Jalaluddin, *Rekayasa Sosial Reformasi atau Revolusi?*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999
- Sadzali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997
- Thalib, Sajuti, *Receptio A Contrario*, Jakarta: Academica, 1980

Thalib, Sajuti, dkk., *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia In Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, tt..

Thalib, Sajuti, *Receptio in Complexu, Theorie Receptie, dan Receptio A Contrario*, dalam Sajuti Thalib dkk., *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia in Memoriam Prof. Mr. Dr. Hazairin*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, tt.

Zahrah, Abu, *Ushul al Fiqh*, Kairo: Dar al Fikr al Arabi, 1958

Zaid Nashr Hamid Abu, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap 'Ulum Alquran*, Kompas, 27 Mei 2001

Zaid, Nashr Hamid Abu, *Ma'fhum al nash: Dirasat fi 'Ulum Alquran*, Kairo: Al Haiat al Mishriyah, 1993