



Miftahul Huda

# PLURALISME Hukum Islam dalam Masyarakat Multikultur

Studi atas Kitab al-Mizān al-Kubrā  
Karya al-Sha'rānī (1492-1565)

# PLURALISME HUKUM ISLAM DALAM MASYARAKAT MULTIKULTUR

Studi atas Kitab al-Mizān al-Kubrā Karya al-Sha'rānī (1492-1565)



Miftahul Huda

# **PLURALISME HUKUM ISLAM DALAM MASYARAKAT MULTIKULTUR**

Studi atas Kitab al-Mizān al-Kubrā Karya al-Sha'rānī (1492-1565)

  
**Sanabil**

Pluralisme Hukum Islam dalam Masyarakat Multikultur:  
Studi atas Kitab al-Mīzān al-Kubrā Karya al-Sha'rānī (1492-1565)  
© Sanabil 2023

Penulis : Miftahul Huda  
Editor : Moh. Asyiq Amrulloh  
Layout : Sanabil Creative  
Desain Cover : Fariz Al-Hasni

*All rights reserved*

Hak Cipta dilindungi Undang Undang  
Dilarang memperbanyak dan menyebarkan  
sebagian atau seluruh isi buku dengan tujuan komersial  
tanpa izin tertulis dari penerbit

Cetakan 1 : Juli 2023  
ISBN : 978-623-317-402-2

Penerbit:  
Sanabil  
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram  
Telp. 0370- 7505946, Mobile: 081-805311362  
Email: sanabilpublishing@gmail  
Website: sanabilpublishing .com

## PEDOMAN TRANSLITERASI

آ = ‘	ز = z	ق = q
ب = b	س = s	ك = k
ت = t	ش = <u>sh</u>	ل = l
ث = <u>th</u>	ص = ṣ	م = m
ج = <u>dj</u>	ض = <u>d</u>	ن = n
ح = <u>h</u>	ط = ṭ	ه = h
خ = <u>kh</u>	ظ = <u>z</u>	و = w
د = d	ع = ‘	ي = y
ذ = <u>dh</u>	غ = <u>gh</u>	ة = a
ر = r	ف = f	تا = āt

### Vokal Pendek

‘ = a

ـِ = i

ـُ = u

### Vokal Panjang

ا = ā

و = ū

ي = ī

ي = ī

### Diftong

وا = au

اي = ai

ى = ā

### Kata Sandang

ال = al-

وال = wa al-





## KATA PENGANTAR

---

---

Pengembangan pemikiran tentang perbedaan konsep hukum Islam (*ikhtilāf*) dan cara menanganinya masih tetap relevan hingga sekarang. Di samping alasan akademik untuk terus mengembangkan kajian hukum Islam, ternyata hingga kini masalah tersebut juga masih menjadi salah satu faktor disharmoni sosial serta menjadi penghambat yang signifikan bagi ikhtiar mendorong kemajuan di berbagai bidang kehidupan.

Dewasa ini dan di masa depan, suatu konsep formula manajemen sosial di tengah keragaman menjadi semakin urgen mengingat penduduk bumi yang kian padat, saling berhimpitan, dan semakin multikultur. Jika tidak bisa dikelola dengan baik, berbagai perbedaan primordial tersebut akan mudah dieksploitasi untuk kepentingan-kepentingan tertentu, seperti ekonomi, politik, dan bahkan militer.

Tulisan ini berupaya melakukan eksplorasi, kajian kritis, dan mengungkap kembali pemikiran al-Sha'rāni mengenai masalah tersebut dari berbagai sudut pandang beserta konteks sejarahnya agar dapat diidentifikasi horizon pemikiran yang

masih relevan bagi kehidupan umat di masa sekarang dan di masa depan.

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah swt. atas perkenan, *hidāya*, dan *tawfīq*-Nya sehingga tulisan ini dapat diselesaikan. Di samping itu, penulis juga mengucapkan terima kasih dan penghargaan yang tulus kepada berbagai pihak yang telah berpartisipasi dalam penyelesaian tulisan ini sehingga dapat diterbitkan untuk masyarakat luas.

“*Djazākum Allāh ahsan al-djazā*” “

Mataram, Mei 2023

Miftahul Huda



## DAFTAR ISI

---

---

PEDOMAN TRANSLITERASI .....	v
KATA PENGANTAR .....	vii
DAFTAR ISI .....	ix
BAB 1 PENDAHULUAN TENTANG <u>IKHTILÂF</u> AL-FUQAHÂ‘ .....	1
A. Urgensi Pengkajian .....	1
B. Lingkup Studi .....	8
C. Survei Pustaka Terdahulu .....	12
BAB 2 <u>IKHTILÂF</u> AL-FUQAHÂ‘ DALAM PERSPEKTIF	
HISTORIS .....	19
A. Makna <u>Ikhtilâf</u> al-Fuqahâ‘ .....	19
B. Implikasi <u>Ikhtilâf</u> dalam Kehidupan Sosial .....	25
C. Faktor Terjadinya <u>Ikhtilâf</u> .....	33
D. Bentuk Respons terhadap <u>Ikhtilâf</u> .....	40
E. <u>Ikhtilâf</u> al-Fuqahâ‘ dalam Wacana Hermeneutika ..	45
F. Revitalisasi Tradisi <u>Ikhtilâf</u> .....	68

BAB 3 AL-SHA'RÂNI: TOKOH PEMBAHARU DALAM FIKIH DAN TASAWUF.....	73
A. Biografi dan Jejak Intelektual .....	73
B. Latar Historis Pemikiran al-Sha'râni.....	87
C. Tantangan terhadap al-Sha'râni.....	103
D. Karya-Karya Intelektual .....	107
E. Gambaran Umum Kitab al-Mîzân al-Kubrâ .....	110
 BAB 4 MEMBANGUN HARMONI SOSIAL DI TENGAH KERAGAMAN MAZHAB HUKUM .....	115
A. Keluasan Lingkup Makna <u>Sharf</u> 'a.....	116
B. Mizân: Prinsip Solusi Masalah <u>Ikhtilâf</u> .....	120
C. Argumen Teori Mîzân .....	136
D. Implikasi Teoretis Konsep Mîzân .....	154
E. Pembelaan atas Para Imam Mazhab .....	160
 BAB 5 REORIENTASI FIKIH: DARI NALAR IDEALISTIK KE NALAR REALISTIK.....	167
A. Justifikasi Tiga Sistem Episteme .....	170
B. Pragmatisme dalam Penerapan Hukum.....	191
C. Perubahan Hukum Mengikuti Dinamika Situasi.....	197
D. <u>Idjtihâd</u> dan <u>Taqlîd</u> dalam Fikih.....	207
 BAB 6 DARI PLURALISME MENUJU TRANSFORMASI SOSIAL	211
A. Hukum dan Transformasi Moral.....	212
B. Hukum dan Spirit Pembebasan.....	231
C. Hukum dan Transformasi Sosial .....	241
D. Pluralisme Hukum Islam dan Tantangan Masa Depan .....	251
 BAB 7 PENUTUP.....	259
DAFTAR PUSTAKA.....	265

## PENDAHULUAN TENTANG IKHTILÂF AL-FUQAHÂ'

---

### A. Urgensi Pengkajian

**B**agi kaum muslimin, hukum Islam (*fikih*)<sup>1</sup> menempati posisi yang sentral karena aturannya yang mencakup semua aspek kehidupan mereka.<sup>2</sup> Apa yang dinamai “hukum Islam” sesungguhnya akan lebih tepat lagi jika diapresiasi sebagai keseluruhan dari tata hidup religius dalam Islam itu sendiri.<sup>3</sup> Lazimnya, setiap diskusi tentang hukum Islam

---

<sup>1</sup> Pandangan yang menganggap pengertian hukum Islam sebagai “terjemahan” dari istilah *fikih* seperti digunakan di sini, sekalipun populer, tidak menjadi konvensi yang diterima oleh seluruh pakar hukum Islam. Noel J. Coulson, misalnya, mengartikan *fikih* sebagai jurisprudensi Islam, sedangkan Anderson dalam salah satu karyanya melihatnya sebagai *qânûn* atau perundangan negara. Sebagian ulama ada juga yang membedakan makna hukum Islam dalam konteks prinsip-prinsip umumnya (*sharîʿa*) dan dalam konteks konsep teknis aplikasinya (*fikih*). Dalam kajian hukum modern, hukum dibedakan dari moral dari sisi legalitasnya sehingga dalam konteks itu *fikih* belum bisa disebut sebagai hukum dalam pengertian yang sepenuhnya.

<sup>2</sup> Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam Jurnal *Prisma* (Jakarta: LP3ES), nomer 4, Agustus 1975. Lihat pula Seyyed Hossein Nasser, *Islamic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981), 24-30.

<sup>3</sup> JND Anderson, *Islamic Law in Modern World* (New York University Press, 1959), 4; Bandingkan juga dengan D.B. McDonald, *Moslem Theology Jurisprudence and Constitutional Theories* (New York University Press, 1907), serta Nasser, *Ideals and Realities of Islam* (London: George and Allen Unwin, 1966), 105-106.

selalu melibatkan keyakinan dan sikap keagamaan umat Islam yang paling mendasar. Dalam ajaran Islam, titah-titah Ilahi pada akhirnya memanasifestasikan diri secara konkret dalam bentuk seperangkat hukum-hukum tertentu dan bukan sekadar berupa perintah-perintah moral general yang abstrak<sup>4</sup>

Sebagai agama, Islam diyakini oleh pemeluknya memiliki nilai kebenaran absolut dan final, tetapi fikih, sebagai konsep aplikasinya, tidak lepas dari pengaruh perubahan zaman dan *interplay* dengan situasi.<sup>5</sup> Norma-norma keagamaan tersebut disimpulkan oleh para ulama melalui proses *idjtihâd* dari sumber-sumber keagamaan (*al-mašâdir al-dîniyya*) yang secara tekstual ternyata sering berbeda satu sama lain. Dari gugusan informasi yang saling berbeda itu kemudian ditarik rumusan norma-norma hidup dengan menggunakan metodologi, pendekatan, dan kaidah penafsiran (*tarîqa al-istinbât*) tertentu.<sup>6</sup>

Sebagai hasil penafsiran yang senantiasa berkembang, lingkungan historis dan atmosfer sosio-kultur yang melingkupi pribadi para penafsirnya amat berpengaruh, baik terhadap pilihan referensi, metode, dan pola pendekatan maupun kesimpulan akhir dari *idjtihâd* tersebut. Hasil-hasil penafsiran tersebut kini menjadi perbendaharaan pemikiran hukum (*tharwa fihiyya*) yang luar biasa banyaknya dan sejumlah besar di antaranya dilestarikan dengan baik dalam karya-karya fikih di berbagai lingkungan mazhab yang berbeda-beda.

---

4 Nasser, *Islamic Life and Thought*, 24.

5 Ahmad Chatib, *Hukum Islam dan Perubahan Masyarakat* (Jakarta: Intermasa, 1980), 357-371. Lihat juga Yusuf Qaradhawi, *Ijtihad Kontemporer Kode Etika dan Berbagai Penyimpangannya*, terj. Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 7-10.

6 Kaidah-kaidah interpretasi ini dikenal dengan istilah *ușul al-fiqh*. Deskripsi luas mengenai teori-teori interpretasi hukum dalam Islam, lihat al-Yasa Abu Bakar, "Beberapa Teori Penalaran Fikih dan Penerapannya" dalam Tjun Sudjarman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Rosdakarya, 1994), 173-208. Juga Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), khususnya Bab IV dan V, 109-188.

Luasnya spektrum *ikhtilâf* (perbedaan kesimpulan hukum di antara para ulama) sesungguhnya merupakan “berkah” bagi umat Islam, yaitu dengan tersedianya banyak alternatif cara mengamalkan ajaran agama yang bisa mereka pilih sesuai dengan kebutuhan dan kondisi masing-masing.<sup>7</sup> Legitimasi mengenai hal ini sering disitir dari sebuah hadits Rasul, “*ikhtilâf ummatî rahma*” (perbedaan pendapat di antara umatku adalah karunia),<sup>8</sup> sekalipun dari sudut pandang tertentu otentisitas hadis itu masih menjadi kontroversi.<sup>9</sup> Akomodasi terhadap prinsip pluralitas hukum seperti itulah, antara lain, yang menjadi salah satu jawaban mengapa hukum Islam dapat berkembang di lingkungan-lingkungan sosio-budaya yang sangat kontras sekalipun dalam waktu yang bersamaan.

Sedemikian pentingnya kajian mengenai perbedaan pendapat ini dalam kajian hukum Islam menjadikan pemahaman yang memadai tentang *ikhtilâf* menjadi tidak terelakkan. Mengutip peribahasa Arab klasik, Noel J. Coulson melukiskan betapa pentingnya pemahaman tentang *ikhtilâf* tersebut, “Barang siapa belum memahami seluk-beluk *ikhtilâf*, niscaya tidak akan bisa merasakan aroma fikih” (*man lam ya’rif al-ikhtilâf lam yashumm râ’iha al-fiqh*).<sup>10</sup>

---

7 Ada dua pandangan dalam menyikapi fakta *ikhtilâf* ini. Kelompok pertama menolak *ikhtilâf* karena memandangnya sebagai *bid’a* dan menjadi penyebab kemunduran umat. Pandangan kedua justru melihatnya sebagai bukti konkret bahwa sekalipun Islam berdiri kokoh di atas dasar keyakinan akan kebenaran mutlak, Islam tetap memberikan ruang gerak yang luas bagi perkembangan pemikiran.

8 Misalnya seperti dinyatakan oleh al-Ṭabari dalam *Ikhtilâf al-Fuqahâ’* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, tt.), 6.

9 Syekh Nasiruddin al-Albani, misalnya, menolak keras validitas hadits tersebut. Mengutip pandangan Allamah Subky mengenai hadits tersebut dia mengatakan “*Sanad da’if dan maudû’-nya* saja tidak ditemukan apalagi yang *shâhîh*”. Lihat Mun’im A Sirry, “Ke Arah Rekonstruksi Tradisi *Ikhtilâf*”, *Jurnal Ulumul Quran* (Jakarta: LSAF, no. 4 vol. V 1994), 59.

10 Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), 21.

Dalam realitasnya, beragam konsep hukum tersebut menimbulkan dilema-dilema tersendiri bagi umat Islam, baik secara individual maupun kolektif.<sup>11</sup> Lahirnya mazhab-mazhab hukum yang menjadi salah satu bukti cemerlangnya aktivitas intelektual generasi awal umat Islam (abad I hingga III Hijriah) ternyata belakangan justru banyak membawa efek yang tidak menguntungkan. Di antara konsekuensi yang serius adalah terganggunya suasana *ukhuwwa* di antara mereka serta munculnya berbagai kesulitan dalam merumuskan bentuk respons bersama terhadap modernitas dengan tetap berpegang pada nilai fundamental ajaran agama yang mereka yakini.

Banyak faktor yang berpengaruh dalam hal ini, tetapi di antara yang terpenting adalah kekaguman yang berlebihan terhadap para *founding fathers* dan para tokoh mazhab, yang secara perlahan mengikis semangat kritik para ulama dan cenderung membatasi kegiatan intelektual hanya pada upaya mengoleksi, memahami, mengembangkan, membela, membukukan, dan menyebarluaskan pemikiran para imam mazhab itu.<sup>12</sup> Berkembangnya semangat sektarian ini paralel dengan kecenderungan melemahnya kreativitas dan semangat inovasi untuk menciptakan konsep-konsep pemikiran yang baru.

Implikasi lainnya adalah menurunnya intensitas dialog intelektual lintas mazhab secara sehat. Lebih dari lima abad belakangan ini, sekalipun dunia mengalami perkembangan historis yang sangat dramatis di berbagai bidang, pemikiran para ulama hampir-hampir tidak beranjak dari isu-isu “pinggiran” yang sebenarnya telah dibahas oleh para ulama

---

11 Di antara *academic problem* mengenai hal ini, antara lain, dapat disimak pada Ubaid al-Haqq “Kebangkitan Kembali Islam: Tantangan Perubahan” dalam Taufiq Abdullah (ed) *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1988), 460-483. Lihat juga Anderson, *Islamic law*, 81-100.

12 Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 132.

sebelumnya. Hingga sekarang ini banyak ulama yang masih suka menghabiskan energi intelektual mereka untuk membahas berbagai kasus lama yang sudah dibukukan dan diperdebatkan selama berabad-abad. Dalam konteks kehidupan bermasyarakat, sikap intelektual seperti itu dengan sendirinya kian menyuburkan bibit konservatisme di segala bidang kehidupan dan memupuk semangat sektarian yang amat destruktif.

Meskipun telah tersedia konsep hukum yang beraneka ragam, sebagian besar masyarakat tetap tidak dapat memperoleh manfaat yang berarti karena secara kultural mereka terlanjur terdidik untuk secara apriori mengafiliasikan dirinya (dan hanya mau berhubungan) dengan aliran pemikiran atau mazhab tertentu. Apa yang oleh Coulson digambarkan sebagai bentuk konflik dan ketegangan di antara konsep-konsep hukum Islam yang ada, yakni antara prinsip kesatuan (*unity*) dan keragaman (*diversity*), tetap tidak terpecahkan.

Menanggapi keadaan tersebut sejumlah ulama berupaya melakukan terobosan dengan studi hukum lintas aliran, studi komparasi (*muqârana al-madhâhib*) serta *tardjîh*. Ibn Qudamah (w. 620 H/1223), seorang tokoh ulama mazhab Hanbali, adalah satu di antara perintis penting. Melalui *magnum opus*-nya, *al-Mughnî*, ia melakukan kajian kritis atas berbagai pandangan fikih kemudian dikomparasikan dengan pandangan tradisional yang berkembang di lingkungan mazhab Hanbali. Langkah ini diikuti oleh para ulama pada kurun-kurun sesudahnya.<sup>13</sup> Sekalipun usaha tersebut merupakan langkah yang penting, ternyata belum cukup kuat untuk mengubah arus utama alam pikiran umat yang cenderung bernuansa sektarian dan terkotak-kotak secara ketat berdasarkan mazhab-mazhab yang ada.

---

13 Coulson, *Conflicts and Tensions*, 33-34.

Di sinilah masalahnya, bahwa pada tahapan aplikasi, kesahihan sebuah konsep hukum Islam ternyata belum cukup jika didekati hanya dari sisi cara penalarannya (*ṭarîqa al-istinbât-nya*) terhadap warisan teks-teks syariat yang ada, melainkan perlu pendekatan lebih komprehensif, yang meliputi (1) telaah komparatif dari sisi metode dan pendekatan dalam *istinbât-nya*; (2) kajian epistemologis, khususnya seputar masalah sumber pengetahuan mengenai hukum Islam yang dianggap abash; (3) kajian dari aspek filsafat moral di balik pengamalan hukum Islam serta obsesi religius orang-orang beriman; dan (4) analisis dari perspektif historis dan sosio-kultur.

Al-Sha'râni (898-973 H / 1492-1565) adalah ulama yang berusaha mengapresiasi semua masalah tersebut dan menuangkannya dalam tesis-tesisnya secara komprehensif. Untuk mendukung tesisnya itu, disertakan pula argumen yang berlapis-lapis, baik dari *naṣṣ* al-Quran, Sunnah, penjelasan historis maupun elaborasi rasional. Menurutnya, keragaman pemikiran dan pengamalan hukum Islam dalam kehidupan umat tidak hanya merupakan realitas historis (*das sein*) yang harus diterima, namun juga merupakan keharusan moral (*das sollen*). Tentu, agar apresiasi dapat dipahami dengan baik, pemikiran tersebut harus dilihat terlebih dahulu secara *fair* sesuai dengan tahapan perkembangan intelektual, tantangan, situasi sosio-historisnya, dan baru kemudian meletakkannya pada perspektif sekarang dan masa depan.

Beberapa aspek penting yang terdapat dalam pemikiran al-Sha'râni adalah *pertama*, adanya upaya meneguhkan kaitan etika dengan legalitas (antara *sharî'a* dan *haqlîqa*) dalam teori dan aplikasi hukum Islam; dan juga kombinasi pendekatan epistemologis antara tradisi (*tradition*), rasio (*reason*) dengan *kashf* (*intuition*) pada sisi lainnya. Melalui pendekatan etika yang kuat, hukum Islam seharusnya tidak dipersepsi dan dihayati

semata-mata sebagai norma yang bersifat formalistik, karena di samping membuat pengamalan agama menjadi kering dari muatan reflektif filosofis dan keharuan religius dalam ibadah kepada Allah, cara pandang yang sepenuhnya formalistik juga sering memunculkan klaim-klaim kebenaran (*truth claims*) dari kelompok tertentu yang dapat memicu konflik antarwarga masyarakat.

Sekalipun aspek formalitas tidak boleh diabaikan dalam menjalankan syariat, setiap orang seharusnya berusaha meningkatkan intensitas penghayatan religiusitasnya dari waktu ke waktu sepanjang hayatnya. Dalam pandangan al-Sha'râni, penghayatan nilai etika religius itu tercermin dari pilihan konsep (mazhab) fikih yang diamalkan tiap-tiap orang.

*Kedua*, konsepnya yang sangat akomodatif terhadap dinamika kultur sosial. Bagi al-Sha'râni, historisitas fikih merupakan hal yang secara fundamental memang harus diterima. Oleh karena itu, makna hukum Islam tidak boleh dibatasi hanya yang tertuang secara eksplisit dalam al-Quran dan Sunnah (*mâ shahidat lahû al-sharî'a sharîhan*) atau pemikiran yang telah dikembangkan para *salaf al-şâlih* generasi awal saja (sahabat dan *tâbi'în*), tetapi juga mencakup produk intelektual semua *mudjtahid*, yang sejalan dengan pesan universal syariat, sekalipun Nabi tidak pernah menyatakannya secara eksplisit (*wa in lam yuşarrih bihî al-shâri'*).

*Ketiga*, keyakinan akan kebenaran kesimpulan hukum semua ulama *mudjtahid*, khususnya empat mazhab utama yang terus berkembang hingga kini. Menurutny, kesimpulan hukum semua *mudjtahid* tidak hanya bisa diterima dalam konteks kebenaran teoretiknya, tetapi pada level aplikasinya juga berada pada kedudukan yang setara. Dengan demikian, jika seseorang pada akhirnya harus mengamalkan suatu pendapat atau mazhab tertentu, hal itu bukan berarti pendapat itu satu-satunya yang

benar sementara yang lain salah, melainkan pendapat itulah yang paling sesuai dengan kemampuan maksimal dan kondisi dirinya. Pandangan seperti ini berbeda dengan para ulama yang berpandangan bahwa jika terdapat banyak pendapat mengenai satu masalah, pada prinsipnya yang benar hanyalah satu.<sup>14</sup>

Konsistensi sikapnya untuk membenarkan semua mazhab yang dikembangkan para imam *mudjtahid*, baik lewat pendekatan *bayâni*, *burhâni*, maupun *‘irfâni*, menunjukkan obsesinya yang kuat untuk mengakomodasi semua bagian dari khazanah intelektual umat Islam demi tegaknya prinsip keadilan, nilai-nilai moral yang luhur serta spirit persaudaraan Islam (*ukhuwwa islâmiyya*) yang luas dan otentik.

*Keempat*, adanya penghargaan yang tinggi atas otonomi, kebebasan, dan tanggung jawab moral individu dalam memilih konsep fikih yang hendak diamalkan. Seperti dituturkan dalam karyanya itu, al-Sha’râni menyatakan, “Mazhab (fikih) manapun yang dipilih oleh seorang *muqallid* (penganut setia mazhab itu) dan kemudian dia amalkan dengan penuh kepatuhan dan keikhlasan niscaya akan mengantarkannya ke pintu sorga”.<sup>15</sup>

## B. Lingkup Studi

Buku ini disusun untuk mengkaji pokok-pokok pandangan al-Sha’râni atas fakta keragaman mazhab hukum sebagaimana yang dituangkan dalam karyanya, *al-Mîzân al-Kubrâ* beserta tantangan historisnya, serta sebuah tinjauan dalam konteks hukum sebagai sarana transformasi sosial. Untuk mengkaji secara lebih rinci, masalah tersebut dirumuskan dalam sejumlah pertanyaan: (1) Bagaimana konstruksi pemikiran al-Sha’râni mengenai pluralisme hukum? (2) Mengapa dia memiliki

---

14 Amir Saied al-Zaybari, *Kaifa Nakūnu Faqīhan, Mukhtaṣar Kitāb al-Faqīh wa al-Mutafaqqih lil-Khaṭīb al-Baḡhdādy* (tt: Dār Ibn Hazm, tt.), 133.

15 Al-Sha’râni, *al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 9.

pandangan seperti itu? Atau dengan kata lain, apa alasan-alasan historis yang melatari pemikirannya mengenai pluralisme hukum? (3) Bagaimana posisi pemikiran al-Sha'râni tersebut dan apa yang dapat dipetik darinya jika dilihat dalam perspektif peran hukum sebagai sarana untuk melakukan transformasi sosial?

*Pluralisme*, dalam studi etika, antara lain diartikan sebagai suatu paham bahwa dalam kehidupan manusia terdapat sejumlah sifat atau perilaku yang secara intrinsik memang memiliki nilai kebaikan dan *summum bonum* (nilai kebaikan tertinggi, *the ultimate goodness*) pada setiap orang terletak pada kesungguhannya dalam mengerahkan kemampuan terbaiknya untuk mewujudkan sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan baik tersebut dalam dirinya, dalam kehidupan sehari-hari.<sup>16</sup>

Dari pengertian di atas, ada tiga hal yang perlu digarisbawahi: *pertama*, keragaman bentuk perilaku manusia yang bisa dianggap sebagai kebajikan tidak hanya dilihat sebagai sebuah kenyataan, tetapi juga sebagai keharusan moral. *Kedua*, nilai kebaikan dari setiap perbuatan manusia tidak hanya ditentukan dari bentuk lahiriahnya, tetapi pada korelasi antara bentuk formal itu dengan kesungguhannya dalam mengerahkan kemampuan terbaiknya. *Ketiga*, atas dasar kedua hal tersebut, aspek formal dari perbuatan baik adalah bersifat relatif sesuai dengan relativitas kondisi orang yang menjalankannya.<sup>17</sup> Dalam studi ini, pengertian dasar tentang pluralisme tersebut digunakan sebagai titik tolak dalam mengkaji pemikiran al-Sha'râni mengenai *ikhtilâf* sebagaimana yang dikemukakan dalam karyanya *al-Mîzân al-Kubrâ*.

---

<sup>16</sup> Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes and Noble Book, 1931), 85. Bandingkan juga dengan Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield, Adam & Co, 1971), 98.

<sup>17</sup> Dalam aspek tertentu, paham pluralisme sangat erat kaitannya dengan dua paham etika lainnya, yakni *subjektivisme* dan *relativisme*. Lihat Angeles, *Dictionary of Philosophy*, 85.

*Ikhtilâf al-fuqahâ* adalah perbedaan konsep hukum yang disimpulkan para ulama lewat *idjtiyhâd* mereka, yakni aktivitas intelektual yang dilakukan para ahli hukum (secara individual atau kolektif) untuk menggali konsep-konsep norma hukum (*fikh*).<sup>18</sup> Mengenai penyebab terjadinya *ikhtilâf*, Wahbah al-Zuhaili menyebut enam faktor, yaitu (1) perbedaan pemahaman dan pilihan dalam hal arti kosa kata tertentu dalam bahasa Arab; (2) perbedaan sumber *riwâya* yang digunakan; (3) perbedaan jenis sumber materiil yang dipakai; (4) pemakaian kaidah *uṣūl* yang berbeda; (5) penerapan metode *qiyas*; dan (6) timbulnya problematika *ta'ârud* dan *tardjîh* di antara sumber-sumber hukum (*dalîl*) yang ada.<sup>19</sup> Para ulama mengembangkan sistematikanya sendiri-sendiri dalam kajian yang lebih detail dan semua yang telah disebutkan belum termasuk faktor hermeneutika yang kurang tersentuh, kecuali dengan isyarat yang samar-samar.

Dari banyaknya faktor yang berpotensi menimbulkan *ikhtilâf*, dapat ditarik pengertian bahwa sesungguhnya perbedaan itu sangat sulit dihindari dan memang seharusnya dianggap wajar. Seperti dinyatakan Seyyed Hossein Nasser bahwa sebagai agama yang dianut tidak hanya masyarakat negeri tertentu saja, melainkan tersebar di seluruh belahan dunia, Islam justru harus lebih memperhitungkan (dan mengapresiasi) kemungkinan terjadinya interpretasi yang beragam mengenai konsep-konsep hukumnya.<sup>20</sup>

---

18 Al-Baidâwi mendefinisikan *idjtiyhâd* sebagai upaya mengerahkan segenap kemampuan guna menggali hukum-hukum agama (*istifrâgh al-djuhd fi dark al-ahkâm*). Seperti dikutip Ibrahim 'Abbas al-Dharwy, *Teori Ijtihad dalam Hukum Islam*, terj. HS Agil al-Munawwar (Semarang: Dimas, 1983), 7-10. Lihat juga Muhammad Abu Zahra, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 379. Muhammad Khalid Mas'ud, "Nature of Islamic Law" dalam HS Bhatia (ed.) *Studies in Islamic Law and Society* (New Delhi: Deep & Deep Publication, 1989), 33-49.

19 al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî*, 69-71.

20 Seyyed Hossein Nasser, *Menjelajah Dunia Modern*, terj. Hasti Tarekat (Bandung: Mizan, 1995), 57.

Secara keseluruhan studi ini tidak diarahkan kepada aspek komparasi materi hukumnya, kecuali dengan menyebut beberapa kasus sebagai ilustrasi dan contoh pembahasan. Fokus perhatiannya adalah pada pola pengelolaan (model “manajemen konflik”) atas keragaman fikih beserta argumen yang dibangun al-Sha’râni, melalui pendekatan *uṣūl al-fiqh* dan *etika*.

*Uṣūl al-fiqh*, seperti dijelaskan Hassan Hanafi, adalah disiplin ilmu yang membahas (prosedur) penalaran hukum keagamaan dari sumber-sumbernya.<sup>21</sup> Al-Taftazani mendefinisikan *uṣūl al-fiqh* sebagai ilmu pengetahuan yang membahas dasar-dasar hukum syariat, yang berupa prinsip-prinsip umum dan prosedur penalaran dari prinsip-prinsip tersebut.<sup>22</sup> Berbagai masalah yang dibahas dalam disiplin ini antara lain tentang kualifikasi *mudjtahid*, sumber-sumber hukum berikut prosedur verifikasi, seleksi, serta pemahaman maknanya. Namun, tinjauan *uṣūl al-fiqh* di sini hanya difokuskan pada pandangan al-Sha’râni mengenai sumber-sumber pengetahuan tentang hukum yang dapat diterima, serta untuk melakukan evaluasi atas kesahihan dalil-dalil *naṣṣ* yang digunakan untuk mendukung teorinya itu lewat verifikasi pada sejumlah literatur “standar” (misalnya *al-kutub al-sitta*).

Dari kajian tersebut dapat diketahui pokok pemikiran al-Sha’râni berkaitan dengan sejumlah permasalahan epistemologis yang penting,<sup>23</sup> seperti bolehkah rasio dan atau intuisi dijadikan dasar penetapan hukum dan bagaimana kedudukan serta hubungannya satu sama lain. Jawaban terhadap pertanyaan ini

---

21 Hassan Hanafi, *Dirâsât Islâmiyya* (Mesir: Maktba al-Injliz al-Misriyya, tt.), 61-62.

22 Al-Taftazani, *Dirâsât fi al-Falsafa al-Islâmiyya*, 98. Kajian kritis mengenai sejumlah kelemahan metodologis dari *uṣūl al-fiqh* antara lain dapat dilihat pada tulisan Muhammad Sa’ied al-Asymawi, “Fikih Islam” dalam Heijer, Johannes den. *et.al.* (eds) *Islam Negara dan Hukum* (Jakarta: INIS, 1993), 124-126.

23 *Epistemologi* adalah bagian dari filsafat yang membahas hakekat, asal usul, struktur, metode, dan validitas pengetahuan. Lihat Angeles, *Dictionary of Philosophy*, 78. Lihat juga Runes, *Dictionary of Philosophy*, 94.

pada gilirannya akan berguna untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan berikutnya, seperti apakah semua hasil *idjtihâd* bisa dibenarkan dan metode penalaran hukum apa saja yang boleh digunakan untuk menggali dan menemukan hukum.

Tinjauan filsafat di sini dibatasi pada lingkup *etika*,<sup>24</sup> atau filsafat moral. Telaah dari perspektif filsafat moral misalnya digunakan untuk mengidentifikasi dan mengkonstruksi jawaban al-Sha'râni mengenai sejumlah masalah etika yang penting berkaitan dengan penerapan hukum syariat, seperti ukuran-ukuran apakah yang seharusnya digunakan untuk menilai (dan memilih) konsep fikih yang hendak diamalkan; bolehkah (dalam arti bisa dibenarkan secara moral) seseorang dengan sengaja memilih-milih mazhab fikih yang “ringan-ringan” saja dalam situasi yang “normal” saja, atau bolehkah berganti-ganti mazhab tanpa alasan tertentu.

Dari telaah fundamental seperti itu akan diperoleh perluasan wacana mengenai hukum Islam dari berbagai sudut pandangnya, guna melengkapi kajian-kajian yang sudah ada. Perspektif semacam itu juga sangat berguna dalam kajian *fiqh muqâran* (perbandingan hukum) yang begitu banyak referensinya.

### C. Survai Pustaka Terdahulu

Diskursus mengenai *ikhtilâf al-fuqahâ'* (perbedaan pemahaman para ulama mengenai hukum Islam), yang mengakibatkan terjadinya keragaman konsep hukum (baik dalam pemikiran maupun penerapannya), sesungguhnya telah

---

<sup>24</sup> *Etika* adalah cabang dari filsafat yang mengkaji masalah nilai baik dan buruk dalam arti susila. Secara detail, penggunaan istilah *etika* (khususnya dalam bahasa Indonesia) menyiratkan berbagai bias makna. Akan tetapi, pengertian yang digunakan di sini adalah etika sebagai cabang kajian filsafat; yaitu ilmu tentang baik/buruk ketika berbagai kemungkinan etis (asas dan nilai-nilai tentang apa yang dianggap baik dan buruk) yang telah diterima begitu saja oleh masyarakat, dijadikan kajian yang sistematis dan metodis. Etika dalam pengertian inilah yang juga disebut sebagai *filsafat moral*. Lihat K. Berten, *Etika* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 4. Lihat juga Angeles, *Dictionary of Philosophy*, 82 dan juga Runes, *Dictionary of Philosophy*, 98.

melewati lorong sejarah yang panjang, bahkan sepanjang sejarah perkembangan hukum Islam itu sendiri. Sikap ulama terhadap masalah ini pun amat bervariasi. Para sahabat Rasul sendiri juga sering berbeda persepsi mengenai apa makna atau pesan utama yang sesungguhnya dikehendaki oleh Rasulullah saw. dalam sejumlah perkataan, Tindakan, dan sikapnya, bahkan ketika Rasul masih hidup bersama mereka.<sup>25</sup>

Pada era selanjutnya, pembahasan tentang *ikhtilâf* memunculkan disiplin khusus yang disebut 'ilm *al-khilâf*. Sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Azim al-Daib, kendati diskursus mengenai *ikhtilâf* baru dirumuskan menjadi sebuah disiplin ilmu khusus beberapa abad belakangan, tetapi sebenarnya secara substansial munculnya cukup awal, tidak jauh dari masa-masa permulaan kodifikasi fikih (*'ahd al-tadwîn*).<sup>26</sup>

Karya-karya ilmiah mengenai *ikhtilâf* dapat dikelompokkan menjadi dua kategori. *Pertama*, karya-karya yang mengkaji *ikhtilâf* dari sisi materi hukumnya, seperti berbagai pemikiran hukum mengenai shalat, zakat, haji, perkawinan, perniagaan, dan pidana yang disertai dengan perbandingan dalil dari masing-masing pihak atau tidak, juga baik yang meliputi pokok bahasan yang luas maupun yang hanya membahas topik-topik tertentu saja.

---

25 Di masa hidup Rasulullah saw. perbedaan persepsi semacam ini sering terjadi. Misalnya dalam sebuah hadits yang cukup populer disebutkan bahwa ketika para sahabat hendak menempuh perjalanan menuju kampung Bani Quraizah, Rasul mengatakan, "Barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah jangan shalat hingga sampai di kampung Bani Quraizah". Ketika di perjalanan masuk waktu shalat ashar, sebagian sahabat tetap tidak shalat hingga sampai tujuan, bahkan sampai waktunya habis. Mereka ini berpegang pada makna harfiah pernyataan Rasul tadi. Sementara kelompok sahabat lainnya menunaikan shalat di perjalanan itu. Mereka yang disebut belakangan ini berpendapat bahwa yang dimaksud Rasulullah saw. sesungguhnya bukan melarang shalat di perjalanan itu, tetapi perintah untuk mempercepat langkah agar nantinya masih punya waktu shalat Ashar di tempat tujuan. Lihat Yusuf Qardhawi, *Fiqh Praktis bagi Kehidupan Moderen*, terj. Abdul Hayyi al-Kattani, dkk. (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 84-86.

26 Sirry, "Ke Arah Rekonstruksi", 59-61.

Karya-karya yang tergolong dalam kategori ini secara historis dapat dilacak ke belakang hingga awal-awal sejarah perkembangan *idjtihâd*. Ada yang menyebut Imam Malik bin Anas (93-179 H) dengan karyanya *al-Muwatta'* sebagai orang pertama yang menyusun karya tentang *ikhhtilâf*. Imam al-Awzâ'î (w. 157 H) menyusun kitab yang membantah kitab *Siyar* Imam Abu Hanifah, dan sebagai tanggapannya, salah seorang murid terbaik Imam Abu Hanifah, yaitu Abu Yusuf (w. 182/798) kemudian menyusun karyanya *al-Radd 'alâ Kitâb Siyar al-Awzâ'i*. Murid Imam Abu Hanifah yang lain, Muhammad bin al-Hasan al-Shaibani (w. 189/804) juga menyusun kitab *al-Siyar al-Kabîr* dan *al-Hudjadj al-Mubayyina* yang menjelaskan perbedaan pola pikir ahli fikih Madinah dan Irak. Masih banyak karya awal mengenai *ikhhtilâf* ini, termasuk *al-Umm* karya Imam Shafi'i (w. 204/820).<sup>27</sup>

Survai pustaka belakangan yang secara khusus mengkaji perbandingan konsep-konsep fikih antara lain pernah dilakukan oleh Frederick Kern di sejumlah museum dan perpustakaan di Barat dan Timur Tengah. Dari pelacakannya itu, yang dibatasi hingga tahun 600-an Hijriah, sebagian masih berupa manuskrip (*makhṭūṭa*) dan tidak sedikit pula yang tidak utuh lagi, ditemukan setidaknya-tidaknya 12 karya, yaitu *Ikhtilâf al-Fuqahâ'* (oleh Abu Dja'far al-Taḥâwi, 229-321 H); *al-Taḍjîrîd* (oleh al-Qadûri, 362-428 H); *Ta'sîs al-Nazar* (oleh al-Dabbûsi al-Hanafi, w. 430 H); *al-Khilâfiyyât* (oleh al-Baihaqi, al-Shafi'i, 384-458 H); *al-Wasâ'il fî Furûq al-Masâ'il* (oleh Ibnu Djamâ'a al-Shafi'i, w. 493 H); *Hilya al-'Ulamâ fi ikhtilâf al-Fuqahâ'* (oleh Abu Bakar Muhammad bin Ahmad al-Shâshi al-Mustazhiri al-Shafi'i, w. 507 H), *Manzûma* (oleh al-Nasafi al-Hanafi, w. 538 H); *al-Ṭarîqa al-Ridawiyya* (oleh Rida al-Din al-Sarakhsi al-Hanafi 488-552 H), *al-Ishrâf 'alâ*

---

27 Muhammad Abu al-Faḥ al-Bayanuni, *Islam Warna-Warni: Tradisi Beda Pendapat dalam Islam*, terj. Abdul Syukur dkk. (Jakarta: Hikmah, 2003), 174-175.

*Madhâhib al-Ashrâf* (oleh Abu Huraira al-Hanbali w. 555 H); dan *Taqwîm al-Nazar* (oleh Dahlan al-Shafi'i w. 589 H).<sup>28</sup>

Di samping yang telah disebutkan, masih banyak karya mengenai *ikhtilâf* yang terus bermunculan hingga kini, baik yang mencakup topik-topik pembahasan fikih yang luas maupun yang hanya membahas topik-topik tertentu saja. Semua itu belum termasuk analisis komparatif yang selalu disertakan dalam literatur *tafsîr âyât al-ahkâm* (tafsir ayat-ayat hukum) dan Hadist hukum, seperti *al-Djâmi' li Ahkâm al-Qurân* karya al-Qurtûbi (w. 668 H), *Ahkâm al-Qurân* karya Ibn al-'Arabi serta karya-karya komentar (*sharh*) atas Hadist hukum seperti *Subul al-Salâm (sharh Bulûgh al-Marâm)* karya al-Şan'âni dan *Fiqh al-Sunna* karya Sayyid Sabiq.

Kategori yang kedua adalah karya-karya yang tidak membahas perbedaan materi hukum, melainkan berupa studi historis dan filosofis atas masalah *ikhtilâf*, misalnya yang berkaitan dengan latar belakang, faktor-faktor penyebab, sejarah perkembangan, bentuk-bentuk respons para ulama serta konsep-konsep alternatif yang ditawarkan untuk menangani persoalan tersebut. Beberapa karya tokoh intelektual kontemporer yang termasuk dalam kategori ini misalnya sebagai berikut.

1. *al-Islâm wa al-Ta'addudiyya: al-Ikhtilâf wa al-Tanawwu' fi Itâr al-Wihda* karya Dr. Muhammad Imarah.<sup>29</sup>
2. *al-Şahwa al-Islâmiyya baina al-Ikhtilâf al-Mashrû' wa al-Tafarruq al-Madhmûm*, karya pakar hukum Islam kontemporer Dr. Yusuf al-Qaradhawi.<sup>30</sup>

---

28 Ibn Djarir al-Ṭabari, *Ikhtilâf al-Fuqaha'* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyya, tt), 4-11 (Bagian Pengantar), 6.

29 Edisi terjemahan karya ini dalam bahasa Indonesia diterbitkan oleh penerbit Gema Insani Press Jakarta tahun 1999 dengan judul *Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan kemajemukan dalam Bingkai Persatuan..*

30 Edisi terjemahan karya ini dalam bahasa Indonesia diterbitkan oleh Robbani Press, Jakarta tahun 2001 dengan judul *Gerakan Islam antara Perbedaan yang Dibolehkan*

3. *Dirâsât fi al-Ikhtilâfât al-‘Ilmiyya: Haqîqatuhâ, Nash’atuhâ, Asbâbuhâ wa al-Mawâqif al-Mukhtalafa minhâ* karya Dr. Muhammad Abu al-Fath al-Bayanuni.<sup>31</sup>

Dari segi sifat pembahasannya, karya-karya tentang *ikhtilâf* yang membahas materi hukumnya dapat dikelompokkan secara garis besar ke dalam tiga kategori sebagai berikut.

### 1. Deskriptif

Karya-karya dalam kelompok ini hanya memaparkan segi pandangan-pandangan fikih tanpa menjelaskan dalil-dalil, argumentasi dan analisis yang mendasarinya. Termasuk dalam kategori ini misalnya *Rahma al-Umma fî Ikhtilâf al-A‘imma* karya Abu ‘Abdillah Muhammad bin ‘Abdurrahman al-Dimashqi al-Shâfi‘i. Seperti dikatakan penyusunnya, dalam karya yang mencakup empat mazhab utama dalam fikih ini memang sengaja tidak disertakan dalil dan analisisnya secara lengkap (*mudjarrada ‘an al-dalîl wa’l-ta’lîl*) agar isinya lebih mudah untuk dihafalkan para pembacanya.<sup>32</sup>

Tidak disebutkannya semua dalil secara lengkap adalah semata-mata karena keinginan penyusunnya untuk menjadikan kitab karyanya itu lebih ringkas, lebih mudah dipahami dan diamalkan oleh para pembacanya. Dengan kata lain, hal itu bukan karena penyusunnya tidak mendasarkan karyanya itu kepada ketentuan al-Quran, Sunnah, dan dalil-dalil syariat lainnya, melainkan karena menyesuaikan dengan visi penulisan, kebutuhan jaman dan tradisi penulisan yang berkembang pada waktu itu.

---

*dan Perpecahan yang Dilarang: Fiqhul Ikhtilâf.*

<sup>31</sup> Edisi terjemahan karya ini dalam bahasa Indonesia diterbitkan oleh penerbit Hikmah Jakarta tahun 2001 dengan judul *Islam Warna-Warni Tradisi Beda Pendapat dalam Islam*.

<sup>32</sup> Abu ‘Abdillah Muhammad al-Dimashqi, *Rahmat al-Umma fi al-Ikhtilaf al-A‘imma* (Beirut: tt), 3-5.

## 2. Eksplanatoris

Dalam karya-karya kelompok ini, di samping dipaparkan posisi pandangan fikih yang berbeda-beda, dijelaskan pula dalil-dalil serta argumentasi yang mendasari masing-masing pendapat tersebut. Namun, di situ tidak disertai penilaian mengenai kekuatan dan kelemahan pendapat-pendapat yang ada atau penjelasan tentang pendapat yang cenderung dipilih oleh penulisnya. Karya al-Djaziri, *al-Fiqh 'alâ al-Madhâhib al-Arba'a*, secara umum termasuk dalam kategori ini. Karya lebih awal yang juga tergolong dalam kelompok ini antara lain adalah *Bidâya al-Mudjtahid wa Nihâya al-Muqtaṣid* karya Ibn Rushd al-Andalusi (w 595 H).

## 3. Eksplanatoris-Evaluatif

Karya-karya dalam kelompok ini di samping memaparkan berbagai pandangan fikih, dalil-dalil, dan argumen yang mendasarinya, juga disertai penjelasan tentang pendapat yang didukung penyusunnya, baik dengan memilih salah satu dari pendapat yang sudah ada, atau dengan mengemukakan alternatif lain; yang biasanya merupakan kombinasi unsur-unsur dari berbagai pendapat yang sudah ada; misalnya *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuh* karya ulama kontemporer Wahbah al-Zuhaili, seperti dikemukakan sendiri oleh penyusunnya sebagai berikut.

“Kadang kala juga saya sebutkan *tarđjîh* (evaluasi untuk memilih yang lebih unggul) di antara banyak pendapat yang ada, sejauh yang saya ketahui, khususnya dalam menangani hadist-hadist yang *da'îf*; atau pendapat yang dalam pandangan saya, lebih mencerminkan upaya mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kerusakan.”<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), Jilid I, 10-11.



## IKHTILÂF AL-FUQAHÂ' DALAM PERSPEKTIF HISTORIS

### A. Makna *Ikhtilâf al-Fuqahâ'*

Secara etimologis istilah *ikhtilâf al-fuqahâ'* adalah gabungan dari kata *ikhtilâf* yang bermakna perbedaan, variasi atau keragaman (*difference, variety, variant*)<sup>34</sup> dan kata *fuqahâ'*, bentuk jamak dari kata *faqîh*, yang artinya orang yang ahli dalam lapangan fikih (jurisâprudensi Islam atau hukum Islam)<sup>35</sup>. Dengan demikian, makna dasar *ikhtilâf al-fuqahâ'* adalah perbedaan pandangan para ahli hukum Islam.

Dalam terminologi kajian hukum Islam pada umumnya, *ikhtilâf al-fuqahâ'* diartikan sebagai perbedaan di antara para ulama fikih mengenai konsep aturan hukum yang mereka simpulkan lewat penalaran dari sumber-sumbernya (*dalîl*).

<sup>34</sup> Milton Cowan, ed. *Dictionary of Modern Written Arabic*, (London: McDonald & Evan, 1960), 273.

<sup>35</sup> Berbeda dengan *Kalâm* misalnya yang lebih menitikberatkan pada pendekatan kognitif ('*ilmi*), disiplin fikih lebih bersifat praktis ('*amaly*). Oleh karena itu, para ahli fikih (*al-faqîh* yang bentuk pluralnya *fuqahâ'*) mendefinisikan fikih sebagai disiplin pengetahuan tentang aturan-aturan (norma-norma) praktis yang digali dari *dalîl* syariat secara rinci (*tafsîli*). Lihat Ibn Subki al-Shâfi'i, *Matn Djam' al-Djawâmi'* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), Juz I, 25.

Norma-norma tersebut meliputi aspek yang luas, baik dalam kehidupan individual maupun kolektif; baik hubungan antarsesama manusia, antara manusia dengan Tuhannya, maupun antara manusia dengan lingkungan alamnya.

Meskipun dalam perkembangannya konsep-konsep fikih akhirnya terpolarisasi ke dalam berbagai aliran pemikiran, sebenarnya para ahli hukum tidak memperdebatkan persoalan apakah norma-norma hukum harus sepenuhnya bersumber dari wahyu (*sam'iyât*) ataukah dari pertimbangan akal (*'aqlîyyât*), karena dalam kenyataannya fikih merupakan penjabaran “rasional” atas informasi wahyu itu ke dalam bentuk norma hidup yang berupa perintah, anjuran, larangan, dan pembolehan untuk melakukan ataupun meninggalkan jenis-jenis perbuatan tertentu.

Para ulama fikih sepakat bahwa al-Quran dan Sunnah adalah sumber utama dari semua konsep norma hidup tersebut, tetapi mereka berbeda pandangan tentang bagaimana seharusnya menarik pesan-pesan normatif dari teks-teks syariat (*al-nuṣūṣ al-sharî'iyya*) tersebut menjadi seperangkat aturan hukum spesifik yang aplikatif. Dengan demikian, permasalahannya tidak terletak pada status dan posisi kedua sumber utama tersebut, melainkan pada perbedaan dalam interpretasi dan cara mengaplikasikannya dalam kehidupan. Sebagaimana dinyatakan Ahmad Amin, perbedaan tersebut berakar pada perbedaan tingkat dan kadar rasionalitas yang dipergunakan dalam menarik kesimpulan hukum dari sumber-sumbernya.<sup>36</sup>

Bagi generasi yang hidup jauh sesudah masa kenabian (*'ahd al-nubuwwa*), di samping perbedaan pendekatan dalam interpretasi atas sumber-sumber yang ada, persoalan otentisitas dan validitas informasi (*riwâya*) tentang kehidupan Nabi

---

36 Ahmad Amin, *Duḥâ al-Islâm* (Kairo: Maktaba al-Nahda al-Misriyya, tt.), Juz II, 154.

juga menjadi masalah tersendiri yang untuk menanganinya melahirkan banyak perspektif, metode dan pendekatan, sehingga menjadi faktor lain lagi yang juga berpengaruh terhadap munculnya *ikhtilâf* di antara ulama tersebut.<sup>37</sup>

Dengan pola pendekatan yang bersifat *deduktif-normatif-doktriner*, sebagian *faqîh* berpegang pada prinsip pemahaman literal (*harfîy*). Dengan pendekatan ini seluruh pernyataan *al-shâri'*,<sup>38</sup> baik yang berisi pesan moral maupun petunjuk teknis aplikasinya, dipahami sebagai ketentuan final yang isinya disimpulkan dari analisis deduktif terhadap teks-teks syariat secara literal.<sup>39</sup> Semua jenis perbuatan spesifik yang (dalam konteks apa pun) pernah diperintahkan secara eksplisit oleh *al-shâri'* adalah selalu baik secara etik dan apa saja yang pernah dilarang adalah selalu buruk. Perbuatan-perbuatan tertentu bernilai baik atau buruk karena adanya perintah atau larangan yang disampaikan secara eksplisit oleh *al-shâri'*. Kesimpulan itu berlaku secara absolut dan final mengatasi semua batasan ruang, waktu, dan kondisi.<sup>40</sup> Pola pikir seperti ini dikenal dengan istilah pendekatan tekstual (*al-manhadj al-harfîy*).<sup>41</sup>

---

37 Dalam kajian *uṣūl al-fiqh* validitas informasi tersebut lazim dikenal dengan istilah *thubūt* atau *wurūd*. Para ulama *uṣūl* membedakan teks-teks syariat ke dalam dua kategori: *qaṭ'iy al-thubūt/wurūd* (yang dipercaya memiliki validitas pasti) dan *zanniy al-thubūt/wurūd* (yang tidak memiliki kepastian sehingga untuk menggunakannya memerlukan dukungan bukti-bukti / argumentasi tambahan).

38 Secara literal, *al-shâri'* artinya “yang membuat syariat”, tetapi yang dimaksud di sini adalah Rasulullah saw. yang bertugas menyampaikan ajaran syariat sebagaimana yang diterimanya lewat wahyu yang diterima dari Allah swt.

39 Syed Ameer Ali, *Mohammedan Law* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1986), vol. I, 26-27.

40 Dalam bentuk yang ekstrem, *mazhab* yang disebut sebagai aliran antirasionalis ini antara lain dipelopori oleh Ibnu Hazm (w. 1064 M) dan Ibnu Taimiyah (w. 1328 M). Mereka menolak keabsahan pemikiran dialektik dan teleologis dan menganggap makna harfiah *naṣṣ* syariat sebagai sumber tertinggi (*ultimate sources*) dari kebenaran religius. Lihat Madjid Fakhry, *A History of Islam Philosophy* (Columbia University Press, 1983), 4.

41 Sejalan dengan pola penafsiran seperti ini, dalam kajian *uṣūl al-fiqh* dikenal kaidah *al-'ibra bi 'umūm al-lafz lâ bi khusūṣ al-sabab*.

Jika dilacak ke akar teologisnya, pola pemahaman seperti itu akan mengarah kepada doktrin kemahakuasaan Allah. Dengan atribut kemahakuasaan itu, Dia tidak hanya menciptakan manusia, malaikat, jin, dan seluruh semesta raya, tetapi juga menentukan nilai moral dari setiap jenis perbuatan. Kebajikan adalah jenis perbuatan apa saja yang oleh Tuhan telah (pernah) dinyatakan baik dan sebaliknya keburukan adalah jenis perbuatan apa saja yang telah (pernah) dikatakan buruk oleh-Nya. Sesuai dengan tujuan penciptaannya, tugas manusia hanyalah mematuhi firman-Nya karena seperti dinyatakan al-Quran (QS 2: 216), kebaikan hakiki memang tidak selalu sejalan dengan perasaan, keinginan, dan pikiran manusia (QS 6: 116). Sebagai hamba Allah, setiap muslim seharusnya mengikuti “petunjuk” wahyu tersebut dengan iman dan ikhlas karena manusia tidak diciptakan oleh Allah swt. kecuali untuk mengabdikan kepada-Nya dengan penuh keikhlasan. (QS. 98:5).

Dengan pola pendekatan seperti itu, analisis rasional-situasional dalam mengambil kesimpulan hukum dengan sendirinya menjadi amat kecil peluangnya (jika tidak tertutup sama sekali) karena semua gagasan dasar tentang kandungan hukum dan pesan moral dalam semua teks syariat telah diterima dari semula secara teologis. Jika dalam penerapannya muncul citra atau kesan kesenjangan antara norma tersebut dengan kesadaran etis publik atau berlawanan dengan kebutuhan nyata dalam kehidupan manusia, jalan yang harus ditempuh adalah menundukkan hati pada keyakinan bahwa di balik fenomena ketidaksesuaian itu pasti terdapat rahasia *hikma ilâhiya* yang agung.<sup>42</sup>

---

42 Sekalipun dari sisi tinjauan filsafat moral dan implementasinya mengundang banyak pertanyaan, keunggulannya pada sisi-sisi tertentu telah membuat paham semacam itu tetap menarik pengikut yang tidak sedikit jumlahnya dari dahulu hingga sekarang. Sebuah catatan kritis mengenai hal ini antara lain dapat dilihat dalam Yusuf al-Qaradhawi, *Fikih Praktis bagi Kehidupan Modern*, terj. Abdul Hayyi al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 86-87.

Para *faqîh* lainnya yang cenderung kepada pola pendekatan *induktif-historis-empiris/rasional*, meskipun secara prinsip juga sepakat bahwa semua teks informasi syariat (*wahyu*) adalah benar, berpendapat bahwa setiap teks syariat pada dasarnya dimaksudkan sebagai respons terhadap situasi tertentu<sup>43</sup> sehingga dalam mencari rumusan hukum spesifik yang hendak diterapkan ketika situasi kehidupan yang telah berubah. Mereka berusaha menelaah setiap teks (*naşş*) wahyu tersebut berdasarkan konteks pewahyuannya (*nuzûl*) untuk menemukan tujuan dan gagasan moralnya yang lebih mendasar. Pendekatan seperti ini lazim dikenal dengan istilah pendekatan kontekstual.

Berdasarkan pola pikir yang disebutkan belakangan itu, teks-teks keagamaan (*al-nuşûş al-shar'iyya*) yang berisi peraturan yang sifatnya teknis harus dipahami sebagai bentuk respons aktual *al-shâri'* atas situasi riil pada periode pewahyuan (*'ahd al-nuzûl*). Dengan kata lain, ia merupakan bagian dari manifestasi historis perjuangan membumikan pesan moralnya ke dalam bentuk norma kehidupan yang sesuai dengan kebutuhan dan kesiapan sosiologis pada masanya. Oleh karena itu, ketika terjadi perkembangan permasalahan kemanusiaan yang berbeda dari yang dihadapi generasi awal dahulu, petunjuk dan contoh teknis tersebut tidak lagi dianggap sebagai satu-satunya alternatif yang harus dipegangi, melainkan hanya sebagai salah satu di antara alternatif lainnya yang dapat dipilih secara rasional.

Perbedaan dua pola pendekatan tersebut menjadi faktor utama terjadinya perbedaan pendapat (*ikhtilâf*) di antara para *faqîh* mengenai status hukum berbagai kasus kehidupan manusia (*waqa'i al-hayâ al-insâniyya*). Sekalipun mereka memiliki kesamaan pandangan dalam masalah-masalah yang fundamental dan universal, jika menyangkut hal yang sifatnya

---

43 Sejalan dengan pola penafsiran seperti ini, dalam kajian *uşûl al-fiqh* dikenal kaidah *al-'ibra bi khusûş al-sabab lâ bi 'umûm al-lafz*.

teknis, akan terjadi perbedaan pandangan yang terkadang amat jauh. Para *faqîh* kelompok pertama menganggap semua petunjuk teknis dalam teks syariat sebagai aturan yang final dan absolut, sedangkan *faqîh* lainnya menganggap hanya salah satu di antara alternatif lainnya, yang nilai kebenaran aplikatifnya bersifat relatif, temporal, dan situasional.

Baik pendekatan *literal* maupun *kontekstual* dengan semua varian dan modifikasinya yang bergerak di antara dua posisi ekstrem itu telah menarik banyak pendukung sejak generasi awal umat Islam hingga sekarang. Secara sporadis perdebatan intelektual di antara kedua kelompok itu telah lama terjadi lewat berbagai karya dari masing-masing pihak, tetapi suatu telaah yang benar-benar serius untuk membandingkan keduanya baru dilakukan dalam waktu yang agak belakangan.

Perkembangan *ikhtilâf* di kalangan kaum Syiah atau para pengikut *ahl al-bayt* (sebutan lain untuk komunitas Syiah) memiliki karakteristik tersendiri. Dalam tradisi keagamaan yang berpegang teguh pada prinsip *imâma* (kepemimpinan) dari kalangan *ahl al-bayt* (keluarga dan keturunan Nabi), kecenderungan polarisasi pandangan keagamaan tidak seluas pada kaum *sunni* karena menurut keyakinan kaum Syiah, otoritas kenabian, kepemimpinan (duniawi), dan *mardja'iyya* (peran sebagai rujukan dalam masalah keagamaan) semuanya diteruskan oleh para imam dari *ahl al-bayt* yang berjumlah dua belas orang mulai dari Imam Ali bin Abi Ṭalib hingga Imam Muhammad al-Mahdi.<sup>44</sup> Kemudian setelah masa kegaiban al-Mahdi (tahun 874), peran historis para imam tersebut dilanjutkan oleh para ulama yang diakui kepakarannya dalam

---

44 Penganut doktrin syiah dua belas imam (*shî'a ithnâ ashariya*) merupakan kelompok terbesar di antara sekte-sekte di kalangan kaum Syiah. Di samping mereka masih adat sekte-sekte yang lebih kecil, seperti Syiah Zaydiyyah dan Isma'iliyyah. lihat Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, cet ke-5 tahun 2005), 256-262.

ilmu keagamaan, integritas pribadi, dan kecakapannya dalam membina umat.<sup>45</sup> Seluruh komunitas kaum Syiah menekankan bahwa imam yang adil adalah dari keturunan Nabi (*ahl al-bayt*) melalui putrinya Fatimah dan Ali. Ini adalah doktrin fundamental yang membedakan mereka dari mayoritas kaum Sunni yang mengakui kepemimpinan tanpa memandang apakah ia berasal dari kalangan *ahl al-bayt* atau bukan.<sup>46</sup>

Semasa hidupnya, para imam suci itu berperan sebagai pemimpin duniawi dan sekaligus sebagai *marđja'* bagi umat sehingga jika terdapat perbedaan pandangan di antara para pengikut *ahl al-bayt*, penyelesaiannya dikembalikan kepada para imam tersebut yang keputusannya harus diterima secara mutlak, sehingga perselisihan dalam hal apa saja dapat segera diselesaikan dan tidak berlarut-larut hingga berakibat pada terbentuknya berbagai *firq*a di dalam masyarakat.

## B. Implikasi Ikhtilâf dalam Kehidupan Sosial

Al-Quran, sebagai kitab suci dan petunjuk bagi kaum muslimin ke arah jalan lurus (QS 46: 30), tidak cukup jika hanya dipahami seperti layaknya sebuah dokumen hukum dengan seluruh aturan detailnya. Jika diperlakukan demikian, ayat-

---

45 Husen Muhammad al-Kaff, "Berselisih, Haruskah? Tinjauan atas Perselisihan Ahlussunah dan Syiah", dalam Jurnal *al-Huda* (Jakarta: Islamic Centre Jakarta al-Huda) vol 2 nomor 6 / 2002, 32.

46 Perbedaan fundamental antara kaum Sunni dan Syiah adalah pada doktrin *khilâfa* (pada kaum Sunni) dan *imâma* (pada kaum Syiah). Menurut kaum Sunni, para khalifa adalah para pengganti Nabi yang terpilih atau dipilih untuk menggantikan Nabi dan memegang kewenangan sebatas pada kepemimpinan politik dan militer, bukan pada kewenangan religinya. Otoritas penafsiran ajaran agama setelah wafatnya Nabi dipegang oleh *idjma'* atau keputusan kolektif umat (konsensus para ulama). Menurut kaum Syiah dalam konsepnya tentang *imâma*, kepemimpinan umat setelah wafatnya Nabi adalah dipegang oleh para imam yang meskipun bukan Nabi, mereka adalah orang-orang suci yang mendapatkan *ilhâm* ilahi, terbebas dari dosa dan terbebas dari kesalahan. Para imam tersebut harus berasal dari keturunan Nabi dan Ali. Para imam memegang kewenangan baik kepemimpinan dalam urusan duniawi maupun keagamaan. Lihat John L. Esposito, *Islam Warna-Warna Ragam Jalan Menuju Jalan Lurus*, terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina 2004), 56-57. Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam*, 253.

ayatnya yang terbatas jumlahnya tidak akan bisa mengakomodasi semua permasalahan umat manusia hingga sekecil-kecilnya yang timbul dari perkembangan peradaban yang luas lingkungannya dan terus berlangsung secara berkesinambungan.

Timbulnya *ikhtilâf* di antara para ulama membawa sejumlah implikasi penting bagi kehidupan kaum muslimin, baik secara individual maupun kolektif. Secara teoretis, *ikhtilâf* sebenarnya mengandung makna positif, yakni dengan tersedianya lebih banyak alternatif konsep hukum yang dapat dipilih untuk diamalkan sehingga hukum Islam secara keseluruhan akan mempunyai daya adaptabilitas yang tinggi terhadap setiap perkembangan situasi. Tentu saja dalam menyikapi keragaman pendapat, diperlukan adanya pandangan yang positif secara timbal balik di antara pihak-pihak yang berbeda pendapat.

Ketika masih hidup bersama para sahabatnya, Rasulullah saw. banyak menyampaikan pesan untuk saling menghargai serta tidak saling mengecam atau meremehkan satu sama lain, sekalipun terdapat perbedaan pandangan yang tajam. Perbedaan pemikiran justru harus dianggap sebagai kekayaan yang membuat suasana kehidupan menjadi lebih indah dan dinamis. Dalam suasana seperti itu masing-masing dapat menyerap pelajaran yang berharga dari pihak lain untuk menyempurnakan apa yang telah dimilikinya karena setiap orang atau kelompok masyarakat pada dasarnya selalu mempunyai kelebihan dan kelemahannya sendiri.

Dalam menanggapi perbedaan pendapat, juga diperlukan sikap kritis terhadap setiap pendapat. Tradisi berpikir kritis yang berkembang pada masa-masa awal perkembangan Islam telah menjadi salah satu kunci keberhasilan dalam pengembangan peradaban yang unggul. Dalam suasana perbedaan itu, mereka tetap menegakkan akhlak yang baik (*al-akhlâq al-karîma*) terhadap pihak lain. Para ulama generasi awal itu bahkan menggariskan

semacam ketentuan “kode etik” bahwa dalam menyampaikan fatwa hukum hendaknya setiap *muftî* sedapat mungkin lebih menyesuaikan isi fatwanya itu dengan mazhab dan kondisi orang yang minta fatwa dan bukan mazhab sang *muftî* itu.

Generasi awal umat Islam (sahabat Nabi dan *tabi'în*) juga banyak memberikan teladan mengenai hal ini. Perbedaan pendapat justru memungkinkan mereka untuk saling menutupi kekurangan satu sama lain. Di samping itu, setiap orang dari mereka tetap dapat diterima sebagai imam dan mau menjadi makmum bagi yang lain dalam segala hal. Apresiasi di antara para ulama antara lain juga tampak pada komentar-komentar bernada pujian di antara sesama ulama *ashâb al-madhâhib*. Imam al-Shafi'i, misalnya, tanpa merasa canggung minta ikut “berguru” kepada Imam Ahmad (yang sebelumnya justru menjadi muridnya) setelah belakangan dia mengetahui keahlian Imam Ahmad dalam bidang Hadits *riwâya*. Suatu ketika Imam al-Shafi'i berkata kepada muridnya itu, “Anda lebih tahu dari pada kami tentang *khabar (hadîth)* yang sahih. Oleh karena itu, jika nanti Anda menemukan lagi *khabar* yang sahih, beritahukanlah kepada kami agar kami dapat mengambilnya, baik perawai *khabar* itu orang Kufah, Basrah atau Syam.” Sebaliknya, pengakuan Imam Ahmad tentang al-Shafi'i yang sangat ahli dalam fikih dan *dirâya* Hadits tampak jelas dalam komentarnya, “Kalau saja tidak ada al-Shafi'i niscaya kita tidak mengetahui fikih hadis. Dia itu laksana matahari bagi dunia dan laksana kesehatan bagi manusia. Lihatlah apakah ada yang dapat menggantikan keduanya!”<sup>47</sup>

Demikian pula pernyataan al-Shafi'i tentang Imam Abu Hanifah dan Imam Malik bin Anas. Mengenai Imam Abu Hanifah dia pernah menyatakan, “Dalam hal fikih semua orang telah

---

47 Muhammad Imarah, *Islam dan Pluralitas*, terj. Abdul Hayyi al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 184.

berhutang budi kepada Abu Hanifah”. Mengenai Imam Malik, dia menyatakan, “Malik bin Anas adalah guruku, darinya aku mendapatkan ilmu. Jika kata “ulama” disebut-sebut, Malik bin Anas adalah bintangnya”.<sup>48</sup> Apresiasi tulus terhadap pribadi dan hasil pemikiran orang lain serta sikap kritis terhadap setiap pendapat, yang dipadukan dengan spirit inovasi, semua itu menjadi prasyarat bagi tumbuhnya tradisi pemikiran yang sehat dan dinamis.

Dalam perkembangan selanjutnya, mewujudkan iklim intelektual yang baik ternyata tidak mudah. Bahkan, yang sering terjadi justru sebaliknya, yang ditandai dengan *pertama*, berkembangnya primordialisme hingga menimbulkan kesulitan dan kesengsaraan bagi umat. Catatan sejarah, baik di masa lalu maupun belakangan, menunjukkan bahwa umat Islam di dunia ini mengikuti aliran pemikiran hukum yang beraneka ragam. Namun, kepatuhan terhadap mazhab tertentu yang tidak disertai dengan tradisi bersikap kritis dan apresiatif terhadap pandangan yang berbeda pada akhirnya menyebabkan umat Islam terperangkap dalam ikatan primordialisme yang menyesakkan kehidupan mereka.

Dalam kehidupan sehari-hari, hal itu telah menimbulkan hambatan psikologis untuk menjalin komunikasi dan kerja sama yang saling menguntungkan di berbagai bidang. Kurangnya kesadaran akan kewajiban menghormati hak dan kebebasan orang lain untuk mengikuti pendapat yang diyakini seringkali membuat orang saling melanggar prinsip kebebasan itu. Dengan melontarkan klaim-klaim kebenaran (*truth claims*) serta dimotivasi semangat menyebarluaskannya, terjadinya benturan-benturan pun tidak terelakkan. Akhirnya, yang terjadi kemudian adalah serangkaian siklus ketegangan dan konflik antarwarga masyarakat. Oleh karena itu, kemudian terjadi

---

48 Imarah, 184.

sejumlah ironi dalam hubungan antarliran itu, sekalipun pihak masing-masing sama-sama mengklaim diri sebagai pengikut ajaran Nabi Muhammad serta sama-sama mengaku berpegang pada al-Kitab dan Sunnah.

Al-Sha'râni mensinyalir adanya perdebatan sengit yang pernah terjadi di kawasan Transoxania (*mâ warâ'a al-nahr*) antara para ulama mazhab Hanafi dan mazhab Shafi'i. Sedemikian sengitnya perdebatan itu dan sedemikian bernafsunya masing-masing pihak untuk menang dan untuk menjatuhkan argumentasi lawan, hingga serial perdebatan itu terjadi berlarut-larut selama beberapa hari. Lebih ironis lagi juga dikatakan bahwa demi menjaga stamina fisik dalam perdebatan itu, masing-masing pihak yang berdebat itu sama-sama rela meninggalkan puasa wajib di siang hari bulan Ramadan.<sup>49</sup>

Fanatisme mazhab juga telah menimbulkan banyak kesulitan dalam kehidupan umat karena ditetapkannya banyak aturan dalam perdagangan, pertanian, agraria, politik, serta bidang-bidang lainnya yang tidak sesuai dengan spirit utama ajaran Islam dan kebutuhan historis yang ada. Suatu penelitian yang cermat akan menemukan banyak bukti bahwa fikih yang berkembang pada periode sahabat Nabi dan generasi salaf biasanya cenderung memilih pandangan yang termudah, sedangkan yang berkembang sesudahnya cenderung memilih yang lebih hati-hati (ketat). Namun, akumulasi dari sikap hati-hati itu akhirnya berkembang menjadi “belenggu” yang sebelumnya telah dilepaskan Nabi dari kehidupan umat.<sup>50</sup>

Pada institusi negara, semangat primordialisme juga sering dibawa-bawa. Campur tangan, preferensi, dan dukungan penguasa terhadap mazhab tertentu untuk “menggilas” mazhab lainnya, baik dalam mazhab hukum atau lainnya, pada

---

49 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 46.

50 Al-Qaradhawi, *Fiqh Praktis*, 23.

kenyataannya justru malah menimbulkan antipati dan resistensi yang kuat dari mereka yang berada di luar kekuasaan.

*Kedua*, kecenderungan menyempitnya wawasan berpikir kaum muslimin (termasuk para ulama) dalam melihat persoalan kehidupan mengabaikan banyak bidang yang sesungguhnya lebih mendesak untuk ditangani dan banyak agenda strategis yang tidak tergarap. Ketertarikan para ulama terhadap bidang yang satu ini (bidang hukum, khususnya dalam masalah ritual sehari-hari) telah menyedot bagian besar energi intelektual mereka. Wacana umum bahwa hukum adalah induk dari segenap pengetahuan (*the queen of sciences*) tentang keselamatan hidup di dunia dan akhirat, akhirnya direduksi hanya pada aspek ritual yang sempit. Padahal, sesungguhnya jika dilihat secara luas, aspek tersebut hanyalah sebagian kecil saja dari keseluruhan syariat Islam. Masih banyak agenda lain yang lebih urgen dan perlu lebih diperhatikan, seperti pesan untuk menegakkan supremasi hukum, keadilan sosial, pengembangan ekonomi masyarakat marginal, membangun sistem dan budaya politik yang sehat (*clean and good governance*), pelestarian lingkungan hidup, pengembangan seni dan budaya, dan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Hal itu juga menyebabkan kaum muslimin banyak menyia-nyaiakan talenta serta minat mereka kepada pengembangan peradaban secara umum demi menekuni detail-detail diskusi fikih yang cenderung monoton, berwawasan sempit, dan kurang prospektif. Akibatnya, diskursus hukum, lebih bernuansa normatif, tidak menyentuh permasalahan aktual yang dihadapi umat. Kajian-kajian itu tidak mengungkapkan fakta permasalahan sosial yang sesungguhnya serta upaya untuk menemukan solusinya, melainkan lebih mengekspresikan keinginan melayani semangat primordial para ilmuwan sendiri.

Karena perdebatan dilakukan dalam bingkai pembahasan yang amat normatif tanpa acuan umum yang disepakati bersama, perdebatan itu menjadi berlarut-larut dan sulit menemukan titik temu. Oleh karena itu, sejak tradisi berpikir kreatif tergeser oleh semangat sektarian dan primordialisme, kajian hukum menjadi amat miskin dari ide-ide terobosan dan temuan teori baru yang segar, inovatif, dan inspiratif

*Ketiga*, terganggunya perkembangan pemikiran hukum itu sendiri. Fanatisme mazhab telah menghalangi terciptanya arus dialog intelektual antaraliran pemikiran secara sehat, kritis, dan kreatif. Perkembangan pemikiran hukum mengalami diskontinuitas sehingga setiap upaya pengembangan yang lebih jauh selalu harus dimulai lagi dari titik nol.

Rupanya, kekaguman yang berlebihan terhadap kehebatan para *founding fathers* dan para tokoh mazhab (*ridjâl al-madhâhib*) telah melemahkan semangat kritis yang pernah dimiliki generasi-generasi ulama sebelumnya dan cenderung membatasi aktivitas ilmiah umat Islam sekedar usaha memahami, mengembangkan, membela, dan menyebarkan pemikiran-pemikiran para imam mazhabnya.<sup>51</sup>

Melemahnya tradisi berpikir kritis tersebut menjadikan kaum muslimin kehilangan motivasi untuk menemukan ide-ide terobosan yang orisinal. Bahkan, pemikiran para imam itu cenderung “disakralkan” (*taqdîs al-afkâr al-dîniyya*). Energi intelektual umat tidak lagi diarahkan untuk menghasilkan temuan-temuan kreatif (*logic of discovery*), melainkan justru terjebak pada sikap pengagungan, pengulangan, dan justifikasi terhadap hasil temuan sebelumnya (*logic of justification* dan *logic of repetition*).<sup>52</sup> Bahkan lebih jauh, pribadi-pribadi para imam itu

---

51 Mun'im A Sirry, *Sejarah Fikih Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1995.), 132.

52 Akh. Minhadjji, “Ushul Fikih dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah” dalam Amin Abdullah dkk. *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*

pun cenderung disakralkan pula (*taqdîs ridjâl al-dîn*) seolah-olah mereka adalah manusia super yang terbebas dari kesalahan (*ma'sûm*) yang tingkatannya menyamai atau bahkan melampaui Nabi.

Untuk mewujudkan suasana pertukaran pemikiran yang sehat, harus tersedia ruang kebebasan bagi setiap orang untuk mengembangkan dan menawarkan gagasan-gagasannya. Semua ide yang masuk dalam “bursa” pemikiran itu nantinya akan dikritisi oleh para intelektual dan publik yang luas. Melalui proses seleksi alamiah, nanti sejarah akan mencatat ide-ide yang lebih relevan dengan kebutuhan jamannya. Ide-ide “terbaik” yang terus bertahan itu bisa sepenuhnya berasal dari pihak tertentu atau merupakan sintesa unsur-unsur terbaik dari berbagai ide yang turut “berkompetisi” tersebut.

Dalam kajian hukum, para ulama belum membuat distingsi yang jelas, tegas dan sistematis, misalnya. antara gagasan etika umum dan rumusan rinci aturan hukumnya. Tuntutan-tuntutan etis dalam hubungan antar manusia, antara manusia dengan Tuhannya dan lingkungan hidupnya, yang secara luas terdapat dalam al-Quran dan Hadits, cenderung dikaburkan oleh aksentuasi yang terlalu kuat pada detail *legal norm*-nya.

Tercerabutnya konsep hukum dari semangat moralnya yang utama ini menjadikan pengamalan hukum dirasakan sebagai rutinitas dan beban sehingga menghalangi upaya peningkatan kualitas hidup di berbagai aspek. Padahal, seharusnya pengamalan ajaran agama bisa menjadi wahana pencerahan batin, pengembangan potensi kreatif dan etos pembebasan bagi setiap individu, baik bagi dirinya sendiri maupun orang lain, serta peningkatan kualitas pengabdian terhadap kemanusiaan secara luas. Para ahli hukum cenderung memahami teks al-Quran

---

(Yogyakarta: Tiara Wacana Yogja, 2000), 73-74.

dan Hadits sebagai dokumen hukum, seperti membaca pasal undang-undang yang terinci dengan pola logika tertutup (*closed logical system*). Tidak aneh jika kitab suci umat Islam ini dalam banyak hal justru menjadi “belunggu” bagi sebagian penafsirnya (untuk berpikir kreatif) dan bukan menjadi sumber inspirasi, pembangun kreativitas, dan pelita pencerahan intelektual.

Upaya-upaya serius perlu dilakukan untuk melakukan evaluasi, rekonstruksi, dan reorientasi pemahaman hukum syariat. Hal itu dilakukan agar rumusan norma hukum yang bersumber dari nilai fundamental ajaran Islam itu bisa menemukan kembali *élan vital*-nya serta dapat memainkan kembali peran historisnya secara riil dalam peningkatan kesejahteraan hidup umat manusia.

### C. Faktor Terjadinya *Ikhtilâf*<sup>53</sup>

Dengan merangkum materi dari sejumlah literatur, Romli SA mengidentifikasi faktor yang, baik secara sendiri-sendiri atau bersamaan, merupakan akar terjadinya perbedaan pendapat tersebut sebagai berikut.<sup>54</sup>

1. Perbedaan pendapat mengenai (pilihan) arti kosakata tertentu yang terdapat dalam teks syariat (*al-nuṣūṣ al-shar’iyya*). Hal ini karena sebagaimana dalam bahasa-bahasa lainnya, dalam bahasa Arab juga banyak terdapat kata

---

<sup>53</sup> Yusuf al-Qaradhawi membagi faktor penyebab terjadinya perbedaan dalam paham keagamaan ini (termasuk dalam Fikih) ke dalam dua kelompok besar. *Pertama* adalah faktor moral atau mentalitas. Termasuk dalam kategori ini adalah perasaan bangga yang berlebihan terhadap pendapat sendiri, buruk sangka terhadap orang lain, egoisme, fanatik terhadap mazhab, etnis, negara, jamaah/organisasi, pemimpin, dan sebagainya. *Kedua* adalah faktor-faktor yang berhubungan dengan perbedaan pemikiran, perspektif, dan cara pendekatan terhadap suatu isu keagamaan tertentu. Pada bagian inilah sesungguhnya yang merupakan kajian ilmiah tentang *ikhtilâf*. Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqhul Ikhtilâf*, terj. Aunul Rafiq Shaleh Tamhid (Jakarta: Robbani Press, 2001), 11-13.

<sup>54</sup> Romli SA, *Muqaranah Madhahib fil Ushul* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), 13-18. Bandingkan juga dengan Muhammad Abu al-Fath al-Bayanuni, *Islam Warna-Warni: Tradisi Berbeda Pendapat dalam Islam*, terj. Abdul Syukur Abdul Rozaq (Jakarta: Hikmah, 2003), 26-87.

*mushtarak* (homonim), yakni kata yang sekaligus memiliki lebih dari satu makna leksikal atau jenis ambivalensi makna dalam bentuknya yang lain. Kata *qurū'*, misalnya, menurut para ulama Hejaz, berarti suci (tidak sedang haid), sementara ulama Iraq justru mengartikannya dengan haid; masing-masing mengemukakan argumennya sendiri. Perbedaan ini membawa implikasi dalam memahami ayat al-Quran (QS. 2: 228) yang isinya berhubungan dengan masalah *'idda*, yakni masa tenggang bagi seorang perempuan yang kehilangan suaminya karena perceraian dapat menikah kembali dengan orang lain.

2. Perbedaan yang berkaitan dengan masalah hadits.<sup>55</sup> Perbedaan ini bisa terjadi karena (1) adanya *riwâya* hadits yang sampai kepada ulama tertentu ternyata tidak sampai kepada ulama lainnya; (2) perbedaan dalam menilai kualitas suatu hadits tertentu; sebagian ulama menilainya sahih dan dapat dijadikan landasan hukum, sedangkan menurut ulama lainnya tidak sahih sehingga ada hadits yang diterima sebagai *hujjdja* oleh ulama tertentu, tetapi ditolak oleh lainnya; dan (3) perbedaan kriteria dalam menetapkan hadits-hadits yang boleh dan yang tidak boleh diamalkan. Sebagian ulama menetapkan syarat-syarat tertentu yang tidak dipersyaratkan oleh ulama lainnya sehingga sekalipun para ulama itu mungkin sepakat mengenai kesahihan suatu Hadits dari sisi *riwâya*, mereka berbeda pendapat mengenai apakah kandungan maknanya harus diterapkan dalam kehidupan sekarang ataukah tidak.
3. Perbedaan penggunaan kaidah bahasa dalam memahami *naşş*. Misalnya, sebagian ulama berpendapat bahwa lafaz

---

55 Faktor-faktor penyebab *ikhtilâf* yang berakar dari perbedaan pandangan mengenai beberapa aspek dari Hadits, antara lain, dapat dilihat pada Muhammad 'Awwama, *Athar al-Hadîth al-Sharîf fî Ikhtilâf al-A'immah al-Fuqahâ'* (Kairo: Dar al-Salam, 1987).

'*amm* menunjuk arti yang pasti (*qaṭ'î al-dalâla*) jika tidak terdapat *takhṣîṣ*, sedangkan menurut ulama yang lain, lafal '*amm* pada dasarnya bersifat *zannî* (hipotetis).

4. Perbedaan kesimpulan dalam men-*tardjîh* dalil-dalil yang dinilai saling berlawanan (*al-ta'ârud baina al-adilla*).
5. Perbedaan pendapat mengenai penggunaan metode *qiyâs* dalam mengambil kesimpulan hukum (*istinbât*). Masalah ini mencakup perbedaan pendapat yang luas lingkungannya dan terjadi bukan hanya antara yang menyetujui metode *qiyâs* dan yang menolaknya, tetapi juga di antara ulama yang sama-sama menyetujui penggunaan *qiyas*, yakni dalam intensitas, cakupan, dan persyaratan dalam penggunaan metode itu. Para ulama yang menolak *qiyâs* beralasan bahwa dalil itu didasarkan pada penggunaan akal, padahal akal pada dasarnya tidak bisa dijadikan landasan hukum, sedangkan ulama lainnya berpendapat bahwa *qiyâs* bisa dijadikan *hudjdja* hukum dengan persyaratan tertentu. Namun, kebanyakan ulama *uṣûl* cenderung membolehkan penggunaan *qiyâs*.
6. Perbedaan penggunaan sumber-sumber hukum di luar *naṣṣ* (*dalîl naqlî*). Dalam kajian hukum Islam dikenal dua jenis *dalîl* hukum syara', yaitu *dalîl 'aqlî* dan *naqlî*. Pengertian *dalîl naqlî* adalah dalil tekstual yang terdapat dalam al-Kitab dan al-Sunnah atau seringkali disebut dengan dalil yang disampaikan secara tekstual (*manṣûṣa*), sedangkan *dalîl 'aqlî* didasarkan pada pertimbangan akal atau sering disebut dengan dalil *idjtihâdiyya*. Terhadap penggunaan *dalîl 'aqlî* tersebut para ulama banyak berbeda pendapat. Perbedaan terjadi karena sejumlah ulama menerima dalil-dalil '*aqlî* tertentu, sedangkan ulama yang lain tidak menerimanya. Di antara dalil '*aqlî* itu adalah *istihsân*, *al-maṣlahah al-mursala*, *istiṣlâh*, *al-'urf*, *shar'u man qablana*, *qawl al-ṣahâbi*, dan '*amal ahl al-madîna*. Misalnya perbedaan antara Imam Hanafi

yang menggunakan *istihsân* dengan Imam al-Shafi'i yang menolaknya.

7. Perbedaan persepsi mengenai alasan ('illah) yang dipakai dalam penerapan metode *qiyâs*.
8. Perbedaan pendapat dalam masalah *nasakh*, yakni penghapusan atau penggantian suatu ketentuan hukum dengan ketentuan hukum baru yang datang kemudian. Sebagian ulama berpendapat bahwa dalam hukum syariat terdapat *nasakh*, sedangkan ulama lainnya menolak keberadaan *nasakh* itu. Di antara ulama yang menerima itu pun terjadi perbedaan pendapat apakah *nasakh* itu antarsesama ayat al-Quran, sesama Hadits, ayat al-Quran dengan Hadits atau Hadits dengan ayat al-Quran. Terdapat pula perbedaan pendapat mengenai penerapan *nasakh* itu secara detail pada ayat-ayat atau hadits-hadits tertentu.

Dengan pola klasifikasi yang lain, faktor penyebab terjadinya *ikhhtilâf* secara keseluruhan dapat dikelompokkan ke dalam empat bagian sebagai berikut.<sup>56</sup>

*Pertama*, perbedaan dalam aspek yang berkaitan dengan sumber (*dalîl*) syariat, baik dari ayat-ayat al-Quran maupun Hadits.<sup>57</sup> Termasuk dalam kategori ini adalah (1) perbedaan dalam pilihan ayat al-Quran atau teks Hadits yang dipakai sebagai dasar hukum atas suatu kasus tertentu; (2) adanya *riwâya* Hadits yang sampai pada ulama tertentu dan tidak kepada ulama yang lain; (3) perbedaan kriteria dalam penilaian kualitas suatu Hadits

---

<sup>56</sup> Bandingkan dengan sistematika dan kerangka pembahasan oleh Hasan Ahmad al-Khatib dalam *al-Fiqh al-Muqâran* (Kairo: Dar al-Ta'lif, 1957), 15-25. Juga dengan Muhammad Fathi al-Duraini, *Buhûth Muqâranâ fî al-Fiqh al-Islâmî wa Uşûlihi* (Beirut: Muassasa al-Risala, 1994), mulai 109 dan seterusnya. Juga dengan Abu Zahrah, *Târîkh al-Madhâhib al-Islâmiyya* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt), Juz II, 56-78. Serta Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, 166-167.

<sup>57</sup> Al-Duraini, *Buhuth Muqârana*, 155-159. Lihat juga al-Khatib, *Al-Fiqh al-Muqâran*, 17-24.

dan kriteria mengamalkannya; (4) perbedaan kesimpulan dalam melakukan *tardjîh* atas dua sumber informasi *dalîl* yang berbeda; (5) perbedaan dalam penggunaan prinsip *nasakh* antarteks yang isinya dinilai saling bertentangan; dan (6) perbedaan pandangan mengenai penggunaan sumber di luar *naşş* yang berasal dari analisis rasional dan pertimbangan sosiologis seperti *qiyâs*, *istihsân*, fatwa sahabat, *idjmâ'*, dan '*amal ahl al-madîna*'.

*Kedua*, perbedaan pendapat karena faktor-faktor yang berhubungan dengan karakteristik linguistik Bahasa Arab<sup>58</sup>. Termasuk dalam kelompok ini adalah (1) adanya kosakata yang memiliki dua atau lebih arti denotatif (*al-ma'nâ al-haqîqi*); (2) perbedaan pendapat mengenai kebolehan menggunakan makna konotatif (*al-ma'nâ al-madjâzî*) dalam mengambil kesimpulan hukum; (3) perbedaan porsi penggunaan kaidah kebahasaan (*al-qawâ'id al-lughawiyya*) dalam memahami *naşş*. Misalnya, sebagian ulama berpendapat bahwa lafaz '*âmm* menunjuk arti yang pasti (*qaṭ'î al-dalâla*) jika tidak terdapat *takhsîs*, sedangkan menurut kelompok ulama lainnya makna semua lafaz '*âmm* pada dasarnya bersifat *zannî* (hipotetis); (4) perbedaan persepsi tentang kekuatan mengikat dari bentuk pesan tertentu. Misalnya, apakah suatu perintah selalu menunjuk hukum *wâdjîb*, *sunna* (anjuran yang tidak terlalu mengikat), atau lainnya. Juga apakah suatu kalimat larangan selalu menunjuk hukum *harâm*, *makrûh*, atau bisa lainnya; dan (5) perbedaan pandangan tentang penggunaan *mafhûm mukhâlafa* sebagai dasar hukum.

*Ketiga*, kondisi lingkungan alam dan perkembangan sosial di tempat tinggal masing-masing ulama. Faktor lingkungan tersebut sangat menentukan arah, visi, tema pokok, dan bentuk aturan hukum yang mereka kembangkan. Pada tingkat tertentu perkembangan pemikiran hukum merupakan respons langsung terhadap perkembangan situasi sosial yang ada, sedangkan

---

58 Al-Duraini, *Buḥūth Muqârana*, 151-155.

kompleksitas permasalahan sosial adalah berbanding lurus dengan tingkat perkembangan peradabannya. Faktor ini pula menjelaskan mengapa sejak awal pola pemikiran ulama Hejaz sudah berbeda dengan ulama dari kawasan lainnya terutama dari Iraq dan Syiria.

Ketika pengaruh Islam meluas ke luar semenanjung Arabia dan sejumlah sahabat Nabi kemudian tinggal di wilayah-wilayah baru, para ulama (sahabat) tersebut harus menghadapi suasana kehidupan, permasalahan sosial dan “pertanyaan akademik” baru yang jauh lebih kompleks, baik dalam bidang ekonomi, politik, kebudayaan, pertanian, perpajakan, dan masalah sosial lainnya.

Dibandingkan dengan masyarakat di Iraq, pranata sosial di Hejaz jauh lebih sederhana sehingga apa yang mereka lihat langsung dari kehidupan Nabi beberapa tahun sebelumnya sudah cukup memadai untuk menyelesaikan setiap permasalahan yang muncul. Faruq Abu Zaid dengan tepat menjelaskan bahwa Imam Abu Hanifah di Irak dengan pertumbuhan masyarakatnya yang cepat dihadapkan pada problem-problem yang lebih kompleks dari pada ahli-ahli hukum di Hejaz yang masyarakatnya lebih dekat dengan pola kehidupan masyarakat Badui, sehingga Abu Hanifah terpaksa lebih sering menggunakan *ra’y* dibanding para ahli hukum Hejaz. Bagi orang-orang Hejaz (makna harfiah) al-Quran dan Sunnah Rasul sudah mencukupi.<sup>59</sup>

Faktor alam berupa jarak yang jauh dari Iraq ke Medinah juga menimbulkan kesulitan tersendiri untuk memperoleh informasi otentik mengenai kehidupan Nabi akibat belum ada sarana komunikasi yang dapat bekerja dengan cepat. Itulah sebabnya ulama-ulama Iraq memiliki pola pikir yang lebih mengandalkan rasio dan lebih “canggih”, sedangkan pemikiran

---

<sup>59</sup> Seperti dikutip Asghar Ali Engineer dalam *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta: LkiS, 1993), 26.

ulama Hejaz lebih sederhana dan lebih berorientasi pada makna harfiah teks.

*Keempat*, perbedaan karakter pribadi, alam pikiran, dan wawasan sosial di antara para *râwî* hadits dan para ulama *mudjtahid*. Faktor ini memiliki pengaruh yang luas karena perbedaan dalam hal ini akan membawa implikasi perbedaan sudut pandang, jangkauan nalar sosial, prioritas agenda garapan, pilihan metode dan pendekatan serta proporsi penggunaan pertimbangan rasio dalam menyimpulkan sebuah ketentuan hukum dari sumber-sumbernya (*dalîl*).

Dengan wawasan dan visi sosial yang berbeda-beda, pesan utama yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran, sabda Nabi, tindakan, kebijakan, dan sikapnya terhadap suatu kasus atau situasi dapat dipahami secara berbeda oleh dua orang sahabat atau dua orang ulama *mudjtahid*. Bahkan, boleh jadi pandangan seorang *mudjtahid* berubah di kemudian hari ketika wawasannya berkembang atau menghadapi situasi yang baru sehingga dia akan “membaca” kembali teks-teks tersebut dengan semangat dan wawasan barunya itu. Munculnya *qawl qadîm* dan *qawl djadîd* dari Imam al-Shafi’i menjadi bukti mengenai hal itu.

Faktor perbedaan karakter pribadi itu pula membedakan, misalnya, antara sahabat Abu Hurairah dengan ‘Umar bin Khattab; atau antara Ibnu ‘Umar dengan Ibnu Mas’ud. Sekalipun mereka semua adalah para sahabat yang sangat dekat dengan Nabi, dan dengan setia menyertai perjalanan Nabi dalam berbagai situasi, karena wawasan dan latar belakang pribadi yang berbeda-beda, mereka pun sering berbeda pendapat tentang apa yang sesungguhnya menjadi pesan utama dari suatu pernyataan, Tindakan, atau sikap Nabi.

Karena perbedaan wawasan sosial dan pandangan dunia itu pula, sejumlah sahabat berpandangan bahwa seluruh gerak dan

diam Nabi hingga dalam masalah pribadi keseharian yang kecil-kecil (*fi djamî' harakatihî wa sakanatihî*) adalah bagian dari Sunnah yang harus diikuti (*al-sunna al-muttaba'a*) seperti gaya duduk, kesukaan terhadap jenis makanan tertentu, model penataan rambut, dan gaya berjalan.<sup>60</sup> Sementara sahabat-sahabat yang lainnya tidak menganggap hal-hal “kecil” seperti itu sebagai bagian dari Sunnah yang harus diikuti karena mereka ini lebih memusatkan perhatiannya pada visi-visi sosio-moral yang lebih besar dan lebih berwawasan ke depan.<sup>61</sup>

#### **D. Bentuk Respons terhadap *Ikhtilâf***

Dalam menanggapi fakta keragaman mazhab hukum, kaum muslimin secara umum terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah mereka yang memandang terjadinya *ikhtilâf* sebagai penyimpangan (*bid'a fî al-umma*) dan menganggapnya sebagai salah satu penyebab kemunduran umat, sedangkan kelompok kedua justru melihat *ikhtilâf* sebagai hal yang wajar dan bahkan sebagai berkah karena terjadinya keragaman mazhab itu akan memberikan banyak kemudahan dan fleksibilitas dalam pengamalan syariat.

Berkembangnya tradisi *ikhtilâf* juga dianggap sebagai bukti bahwa Islam, meskipun berdiri kokoh di atas kebenaran mutlak, tetap memberi ruang gerak yang diperlukan bagi dinamika

---

60 Sebuah contoh akan dapat lebih memperjelas masalah ini. Dalam sebuah koleksi Hadits diceritakan bahwa saat makan Rasul biasanya menggunakan tiga jari tangannya dan menjilatinya setelah selesai makan. Ada pula yang meriwayatkan bahwa Rasul juga menjilati mangkuk makannya itu seraya bersabda, “Kalian kan tidak tahu bagian yang mana (dari makanan itu) yang benar-benar mendatangkan berkah”. Kedua Hadits ini dikoleksi oleh Imam Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*-nya. Hadits yang pertama diriwayatkan oleh Malik dan yang kedua oleh Jabir (keduanya adalah sahabat-sahabat terkemuka dalam periwayatan Hadits). Lihat al-Nawawi, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Mesir: al-Matba'a al-Misriyya, 1924), vol. 13, 204-205.

61 Abdul Majid Mackeen, “Some Thoughts on The Theory of The Following Sunna”, dalam *Jurnal Islamic Quarterly* (London: The Islamic Cultural Centre, edisi ke-4/1984), 244.

dan perkembangan pemikiran dari masa ke masa.<sup>62</sup> Khalifah 'Umar bin 'Abdul 'Aziz dari dinasti Umayyah (memerintah 99-100 H/717-720) diriwayatkan pernah menyatakan, “Saya kurang suka jika semua sahabat Rasulullah saw. tidak berbeda pendapat karena jika (dalam segala hal) mereka hanya menghasilkan satu pendapat saja, manusia akan berada dalam kesulitan. Mereka adalah para imam yang (seharusnya) diikuti. Jika seseorang boleh mengikuti salah satu (siapa pun) dari mereka, ia berada dalam kondisi yang lapang.”. Imam al-Qasim bin Muhammad pernah ditanya tentang hukum pembacaan surah *al-Fâtiḥah* makmum dalam shalat berjamaah yang *djahr* (imam mengeraskan bacaan *al-Fâtiḥah*-nya). Dia pun menjawab, ”Jika anda membacanya, di antara sahabat Rasul ada yang membacanya. Jika anda tidak membacanya, di antara para sahabat Rasul pun juga ada yang tidak membacanya.”<sup>63</sup>

Sebagian kalangan ulama *salaf* bahkan ada yang menerapkan prinsip penerimaan atas keragaman kebenaran dalam masalah-masalah akidah (*i'tiqâdiyya*) yang tidak asasi. Perbedaan pandangan terjadi di antara berbagai kelompok umat akibat tidak adanya *naṣṣ* yang *qaṭ'iy al-thubūt* dan *qaṭ'iy al-dalâla* atau terdapatnya banyak *naṣṣ* yang arah pengertiannya yang berbeda-beda, seperti kontroversi mengenai asal-usul perbuatan hamba dan kehendak bermaksiyat.

Sebagai bentuk konsep kategorisasi teoretik yang lebih detail tentang pola-pola sikap terhadap keragaman mazhab tersebut, dapat pula digunakan konsep sebagai berikut.

Pertama, *eksklusivisme*, yaitu pandangan yang mengklaim bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada pada pendapat,

---

62 Mun'im A Sirry, “Ke Arah Rekonstruksi Tradisi Ikhtilâf”, dalam Jurnal *Ulumul Quran* (Jakarta: LSAF), nomor 4 vol. V Tahun 1994, 58-59.

63 Al-Bayanuni, *Islam Warna-Warni*, 98. Lihat pula al-Qaradhawi, *Fiqhul Ikhtilâf*, 153-162.

aliran pemikiran atau mazhab yang dianut dirinya dan bukan yang ada pada orang lain. Mereka yang berpola pikir seperti ini berpandangan bahwa semua pemikiran dan mazhab hukum yang terdapat di tengah masyarakat, selain yang mereka ikuti, adalah keliru, sesat, dan menyesatkan. Hanya pendapat mereka sendiri yang benar dan menjamin keselamatan.

Kedua, *Inklusivisme*, yaitu pandangan yang mengklaim bahwa paham atau mazhabnya memiliki kebenaran dan mendatangkan keselamatan yang lebih sempurna dibanding dengan mazhab atau aliran pemikiran yang lain. Namun, orang lain pun masih diakui kemungkinannya memperoleh keselamatan asalkan memenuhi kriteria umum sebagaimana yang terdapat pada aliran yang mereka anut itu. Dengan demikian, jalan kebenaran dan keselamatan masih mungkin dimiliki oleh orang lain sekalipun kebenaran yang ada pada orang-orang luar itu mereka nilai masih kurang sempurna.

Ketiga, *Paralelisme*, yaitu pandangan bahwa semua aliran pemikiran dan mazhab meskipun berliku-liku dan terlihat saling bersimpangan, sebenarnya semua mempunyai titik-titik kesejajaran yang memungkinkan untuk bisa saling bertemu pada akhir peziarahan manusia. Kedudukan semua aliran dan mazhab pada dasarnya sejajar, tidak ada yang lebih sempurna secara mutlak dari yang lain dalam segenap sisinya karena masing-masing mempunyai keunggulannya sendiri pada sisi tertentu dan memiliki kekurangan pada aspek yang lain. Oleh karena itu, mengikuti mazhab yang manapun sebenarnya sama saja asalkan dilakukan secara bertanggung jawab dengan pertimbangan proporsionalitas dari berbagai sisinya, baik yang berkenaan dengan kondisi, kepentingan individual, maupun dalam konteks melindungi kepentingan kolektif.

Keempat, *Pluralisme*, yaitu pandangan yang mengklaim bahwa memang terdapat banyak jalan menuju “Yang Satu” yang

menunjukkan dirinya-Nya dengan banyak cara. Setiap orang hendaknya mengikuti jalannya sendiri-sendiri sebaik mungkin agar memperoleh keselamatan. Secara persis memang tidak ada yang tahu jalan mana yang benar-benar terbaik menuju Dia. Namun, secara manusiawi juga tidak salah, jika ada yang merasa bahwa jalan yang ditempuh adalah yang terbaik (sejauh yang ia tahu) dan mesti diikutinya.

Kelima, *Partikularisme*, yaitu pandangan dan sikap yang menganggap bahwa setiap paham sesungguhnya memiliki substansi yang berbeda-beda. Kelompok ini justru cenderung memandang bahwa memastikan siapa yang benar dan selamat merupakan langkah gegabah. Sikap memastikan seperti itu berarti juga mengklaim telah mengetahui secara persis apa yang dikehendaki oleh Tuhan.

Manifestasi sosio-historis dari semua pola sikap tersebut pada akhirnya muncul dalam penggolongan sosial (*social grouping*) kaum muslimin ke dalam lima kelompok: *pertama*, kelompok yang mendukung secara pasif, yakni mereka yang memandang positif terjadinya keragaman mazhab di tengah masyarakat sehingga mereka bisa memahami, menerima, toleran, dan bahkan memberikan apresiasi terhadap setiap pandangan (mazhab) yang diamalkan orang lain. Namun, mereka berpegang pada pandangannya itu secara pasif hanya untuk dirinya sendiri. Mereka tidak mengampanyekan dan memperjuangkan pandangannya itu secara aktif agar diterima secara luas oleh masyarakat.

*Kedua*, kelompok yang menolak secara pasif, yaitu mereka yang menolak setiap paham atau aliran yang berbeda dengan dirinya. Mereka berpandangan bahwa seharusnya semua orang mengikuti paham tertentu secara seragam (sebagaimana paham yang mereka ikuti). Munculnya keragaman pendapat mengenai hukum adalah karena orang telah melakukan

penyimpangan dari ketentuan yang seharusnya. Namun, sebagaimana kelompok pertama, mereka juga hanya berpegang pada pandangannya itu secara pasif. Artinya, sekalipun mereka tidak menyetujui pendapat orang lain, namun mereka sendiri tidak mengungkapkan ketidaksetujuan itu secara langsung dan demonstratif dengan menolak atau mengecam pendapat yang berbeda.

*Ketiga*, kelompok yang mendukung secara aktif, yakni mereka yang tidak hanya menyetujui ide pluralisme mazhab, tetapi juga berjuang untuk menyosialisasikan ide itu di tengah kehidupan masyarakat. Bagi mereka, keragaman itu bukan hanya merupakan kenyataan sejarah yang harus diterima, baik dengan perasaan suka atau tidak, tetapi juga merupakan keharusan moral yang harus dibela dan diperjuangkan dengan sungguh-sungguh demi kemaslahatan umat. Bagi kelompok ini, adanya kemajemukan pandangan keagamaan di tengah masyarakat yang disertai dengan penghargaan yang wajar terhadap otoritas mutlak individu untuk memilih pendapat (mazhab) yang hendak diikuti maupun untuk berpendapat sendiri dan mengamalkan pendapat yang diyakininya itu merupakan petunjuk kematangan wawasan sosial. Para aktivis kelompok ini selalu menentang setiap klaim kebenaran eksklusif dari pihak manapun yang semata-mata didasarkan pada ikatan-ikatan primordial.

*Keempat*, kelompok yang menolak secara aktif, yaitu mereka yang di samping tidak setuju dengan ide pluralisme, juga berjuang membendung pengaruhnya. Para aktifis kelompok ini, dari yang paling moderat hingga yang paling ekstrem, biasanya berusaha menyebarkan pandangan atau mazhabnya karena mereka meyakini langkah itu sebagai satu-satunya jalan penyelamatan baik bagi diri mereka sendiri maupun orang lain. Mereka juga tidak segan-segan mengecam pandangan mazhab lain karena dinilai sesat dan menyesatkan orang banyak.

*Kelima*, kelompok netral, yakni mereka yang tidak peduli dengan semua pandangan yang berbeda-beda. Bagi mereka yang penting adalah mengamalkan ajaran yang mereka yakini, sedangkan terhadap pendapat orang lain mereka tidak mengambil sikap setuju maupun tidak setuju. Dengan kata lain, terhadap semua pendapat yang lain mereka mengambil sikap “no comment”.

Kelompok kelima ini terdiri dari dua bagian besar: *pertama* adalah bagian terbesar dari umat Islam yang “diam” (*the silent majority*), yakni masyarakat yang memang masih “awam” tentang kajian hukum Islam sehingga tidak mungkin memberikan tanggapan secara mandiri terhadap masalah perbedaan pendapat hukum. *Kedua* adalah mereka yang secara sadar berkeyakinan bahwa bagaimanapun juga keragaman pendapat merupakan kenyataan alamiah yang terjadi sepanjang masa sehingga keberadaannya tidak perlu dihambat dan juga tidak perlu didukung.

Afiliasi kaum muslimin ke dalam lima kategori di atas terjadi secara dinamis sehingga seseorang yang mula-mula cenderung kepada tipe kelompok pertama, misalnya, bisa saja kemudian berubah cenderung kepada kelompok kedua, ketiga atau lainnya setelah mengalami perkembangan pengetahuan, wawasan, atau mendapatkan pengalaman tertentu.

## **E. Ikhtilâf al-Fuqahâ' dalam Wacana Hermeneutika**

### **1. Kerangka Umum Pendekatan Hermeneutika**

Secara literal, Hermeneutika berarti penafsiran atau interpretasi, sedangkan dalam pembahasan akademik yang lebih mendalam, hermeneutika memiliki beragam pengertian dan cabangkajian. Maknahermeneutikayangsecaraprinsipdisepakati adalah proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan

menjadi “mengerti”.<sup>64</sup> Singkatnya, tema filsafat ini melakukan refleksi atas segala sesuatu agar menjadi mengerti (*verstehen*).<sup>65</sup> Karena “mengerti” itu merupakan bagian dari aktivitas berpikir, sejumlah ilmuwan juga menyebut hermeneutika sebagai suatu seni dalam berpikir dan memahami.<sup>66</sup> Dewasa ini hermeneutika mengalami perluasan dan pergeseran makna, dari istilah yang semula hanya dikenal dalam lapangan teologi (khususnya dalam aliran Protestantisme) menjadi kian meluas cakupannya hingga meliputi berbagai disiplin humaniora seperti sejarah, sosiologi, antropologi, estetika, kritik sastra, dan *folklore*.<sup>67</sup>

Sebagaimana dikemukakan oleh Aristoteles dalam *Peri Hermeneias* atau *De Interpretation*, kata-kata yang diucapkan seseorang sebenarnya merupakan simbol dari pengalaman mentalnya, dan kalimat-kalimat yang dia tulis adalah simbol dari kata-kata yang (sesungguhnya ingin) diucapkan. Setiap orang tidak mempunyai kesamaan bahasa ucapan dengan orang lain, demikian pula di antara mereka tidak terdapat kesamaan bahasa tulisan. Artinya, sekalipun sejumlah individu mungkin memiliki pengalaman empirik atau bahkan pengalaman mental yang sama, ekspresi bahasa lisan yang asli (*genuine*) dan otentik dari masing-masing orang tersebut dalam mengungkapkan pengalamannya itu tidak akan pernah sama. Jika mereka memiliki pengalaman yang berbeda, perbedaan eskpresional tadi akan menjadi lebih besar lagi. Hal itu berlaku bagi ekspresi setiap gagasan, ide, dan perasaan setiap manusia.

---

64 Konsepsi umum ini tampaknya telah menjadi semacam “konsensus” baik hermeneutika dalam pandangan klasik maupun modern. Lihat. Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Intepretation, Theory in Schleimarcher, Dilthey, Heideger and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1963), 3.

65 K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1990), 224.

66 Palmer, *Hermeneutics*, 40.

67 Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Quran, Hermeneutik dan Kekuasaan*, terj Dede Iswadi dkk. (Bandung: RqiS, 2003), 34.

Jika sebuah ekspresi lisan diungkapkan kembali dalam bahasa tulis, akan muncul berbagai kompleksitas lagi. Dari buah pikiran ke ekspresi lisan dan kemudian ke ekspresi tulisan senantiasa terdapat perbedaan eskpresional yang jauh. Apalagi jika pengungkapannya itu menggunakan bahasa yang berbeda (lewat penerjemahan), akan lebih banyak lagi unsur makna dan nuansa yang hilang. Penerjemahan merupakan pekerjaan yang sesungguhnya tidak mudah karena ia seperti sebuah seni dan lebih dari sekadar pengalihbahasaan dari bahasa sumber ke bahasa sasaran. Di situ diperlukan kemahiran dalam menangkap gagasan pengarang asli, struktur, dan sekaligus kaidah bahasa yang biasa digunakan, hingga menyusun kembali kata-kata dan maknanya itu secara erat ke dalam bahasa sasaran. Pemilihan padanan kata bahasa sumber ke bahasa sasaran amat berkaitan dengan budaya, gaya pengarang, dan kekhasan sebuah bahasa. Misalnya, karya asli yang ditulis dalam bahasa informal seharusnya diterjemahkan ke dalam bahasa yang informal pula tanpa mengurangi kandungan maknanya.<sup>68</sup>

Transformasi dari pengalaman mental ke dalam kata-kata yang diucapkan dan ditulis mempunyai kecenderungan dasar untuk menyusut atau menyempit. Setiap pengalaman mental, ide, konsep, atau gambaran (*image*) yang terdapat dalam pikiran seseorang sesungguhnya amat kaya dengan corak dan warna, serta mempunyai nuansa yang beraneka ragam berdasarkan subjektivitas pribadi masing-masing. Kekayaan warna dan keanekaragaman nuansa ini tidak akan tertampung seluruhnya oleh ungkapan kata-kata, baik dalam bentuk ekspresi lisan atau apalagi tulisan, sekalipun ungkapan itu telah diusahakan sesempurna mungkin.

---

68 Wilson Nadeak, "Penerjemahan Mencerdaskan Kehidupan Bangsa" dalam harian *Kompas* (Jakarta: 23 Mei 2004), 17.

Kekayaan ide dan nuansa yang tumbuh dari pengalaman mental ataupun inderawi cenderung berubah menjadi lebih sempit lingkungannya jika sudah diungkapkan dalam bentuk bahasa verbal baik secara lisan maupun tulisan. Misalnya, jika kita berbicara, arti dan nuansa yang terdapat pada kata-kata yang kita ucapkan itu akan jauh lebih sempit dibandingkan dengan keseluruhan buah pikiran, nuansa, dan suasana hati yang sesungguhnya kita rasakan. Jika kita mengungkapkan kembali ke dalam bahasa tulisan, kata-kata yang tertulis itu akan menjadi lebih sempit (lagi) maknanya karena setiap ekspresi atau ungkapan, baik secara lisan atau tulisan, selalu membawa makna-makna yang definitif dan khas sesuai lingkup jangkauannya berdasarkan konvensi sosial. Ia tidak akan dapat mewadahi secara sempurna seluruh nuansa psikologis yang terdapat di alam pikiran orang yang mengungkapkan. Dengan kata lain, setiap keinginan untuk mengungkapkan gagasan yang ada dalam pikirannya, setiap orang selalu “terpenjara” oleh keterbatasan daya ungkap dari bahasa yang ia gunakan.

Karena berbahasa selalu melibatkan penafsiran kehendak batin, semua kata yang terucap tidak mungkin mampu merepresentasikan seluruh pikiran, suara hati, dan isi benak orang yang bersangkutan. Oleh karena itu, kebenaran sebuah bahasa tidaklah semata-mata ditentukan oleh akurasi susunan gramatiknya, tetapi juga berkaitan dengan tata pikir, intensi, dan implikasi yang timbul dari sebuah ucapan.<sup>69</sup> Berbahasa selalu mengasumsikan adanya dua dimensi, internal dan eksternal. Dimensi internal adalah situasi psikologis dan kehendak berpikir, sedangkan dimensi eksternal adalah tindakan menafsirkan dan kemudian mengekspresikan kehendak batin tersebut dalam

---

69 Nafisul Atho dan Arif Fahrudin (ed) *Hermeneutika Transendental dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 16.

wujud lahiriah, yaitu berupa (bunyi atau tulisan) kata-kata yang ditujukan kepada orang lain.<sup>70</sup>

Hermeneutika berupaya menjelaskan masalah penafsiran teks dengan menggunakan pendekatan yang akan menguji setiap proses pemahaman, mekanisme penafsiran dan penjelasan. Proses komunikasi antara pembawa pesan dengan objek yang diberi pesan senantiasa menggambarkan sebuah bentuk struktur *triadic* dari “seni interpretasi” yang kait-mengait, yakni yang terdiri dari (1) tanda (*sign*), pesan (*message*), atau teks (*text*) dari sumber tertentu yang diinginkan; (2) perantara (*a mediator*) atau penafsir (*interpreter*); dan (3) penyampaian pesan kepada *audiens*.<sup>71</sup>

Agar pesan-pesan yang terkandung dalam suatu “teks” dapat dipahami dengan baik perlu proses terbentuknya teks tersebut dengan berbagai peristiwa dan situasi yang melingkupinya karena setiap pembacaan (baca: penafsiran) atas suatu “teks” akan terasa kering dari nuansa dan menjadi tidak inspiratif manakala (dalam alam pikiran pembacanya itu) teks tersebut mengalami keterasingan dari konteks realitas kehidupan yang menyertai proses pembentukan teks itu.

Seperti dikemukakan oleh seorang pakar hermeneutika, Dilthey, di antara peran penting hermeneutika adalah mengatasi problem keterasingan teks. Pandangan ini sejalan dengan ide yang digagas oleh pakar hermeneutika lainnya, Schleiermacher, bahwa untuk mengatasi kesulitan dalam memahami teks yang berasal dari masa lampau, hendaknya pembaca berusaha “keluar” dari dunia tempat ia berada (dari konteks situasi kontempornya) serta berusaha merekonstruksi (dalam

---

70 Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 43.

71 Hilman Latief, *Nashr Hamid Abu Zaid, Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ PRESS, 2003). 73

alam pikirannya) situasi yang ada ketika seorang “pengarang” melahirkan “karya”-nya. Dengan cara itu, dia akan dapat menempatkan diri seolah-olah berinteraksi langsung dengan berbagai peristiwa yang terjadi kala itu. Jika berhasil melakukan itu, dia akan memiliki kesempatan untuk bisa “membaca” (dan memahami) teks tersebut secara lebih baik.

Upaya penghayatan itu tentu tidak mudah. Oleh karena itu, Dilthey menganjurkan agar setiap pembaca (penafsir) sebuah teks setidak-tidaknya berusaha mengidentifikasi, mengingat, menghayati, dan menginternalisasi dalam pikirannya berbagai peristiwa masa lalu yang relevan dengan konteks munculnya teks tersebut. Semua itu dimaksudkan untuk memperpendek “jarak” antara alam pikiran pembaca (penafsir) teks itu (*the world of the reader*) dengan alam pikiran “pengarang” -nya (*the world of the author*).<sup>72</sup> Pentingnya seorang pembaca (peneliti atau penafsir) melakukan rekonstruksi situasi masa lalu (dalam alam pikirannya) itu adalah dalam rangka menemukan elemen-elemen “makna asli” sebuah teks sebagaimana yang dikehendaki oleh “pengarangnya”.<sup>73</sup>

Pada dasarnya memahami makna sebuah teks berarti berusaha menampilkan kembali apa yang sesungguhnya diinginkan “pengarang” teks itu (yang meliputi pikiran-pikiran, pendapat, gagasan, maupun visi hidupnya). Pada tingkat tertentu, interpretasi adalah identik dengan menemukan (atau merekonstruksi) makna asli itu. Hermeneutika amat menekankan pentingnya “keterlibatan” peneliti atau penafsir dengan objek-objek yang hendak ditafsirkannya itu. “Keterlibatan” yang dimaksud di sini berkaitan dengan upaya melakukan transposisi ke dalam dunia batin yang dihayati oleh

---

72 Hiselton, *New Horizon in Hermeneutics* (Michigan: Zondervan Publishing, 1992), 204.

73 Berten, *Filsafat Barat Abad XX*, 227.

pengarangnya. Dalam upaya melakukan rekonstruksi suasana masa lalu (yang menyertai proses pembentukan sebuah teks), seorang pembaca atau penafsir antara lain bisa memanfaatkan berbagai informasi dan data mengenai masa lalu yang dianggap valid, baik yang berkaitan dengan benda-benda material, peristiwa alam, maupun data-data sejarah tentang kehidupan masyarakat dengan segenap pranata sosial yang ada saat itu.

Masyarakat, dalam pandangan Dilthey, adalah bersifat eksternal karena tersusun dari organisasi-organisasi sosial, politik, ekonomi, militer, teknologi, organisasi keagamaan, dan sebagainya. Menurutnya, keberadaan setiap individu tak lain adalah sebagai “produk” dari sistem eksternal tadi. Namun, kiprah individu-individu itu juga mempunyai pengaruh yang penting bagi perkembangan sistem eksternal tadi, baik pengaruh yang konstruktif maupun destruktif.

Penelitian terhadap suasana kejiwaan seseorang (tokoh) dan pengkajian yang sungguh-sungguh terhadap lingkungan eksternalnya (dunia fisik dan lingkungan sosialnya) merupakan dua hal yang tidak dapat diabaikan dalam merekonstruksi sejarah yang berkaitan dengan tokoh tersebut.<sup>74</sup>

Terkait dengan manfaat data empiris, menurut hermeneutika, data tersebut bisa memberikan informasi penting tentang pola-pola kesalinghubungan (*sequence-pattern*) yang memberi makna pada pengalaman hidup manusia. Pola-pola ‘kesalinghubungan’, atau menurut istilah Dilthey ‘bergantung

---

<sup>74</sup> Penyelidikan terhadap kondisi internal untuk melengkapi pemahaman sistem eksternal menempatkan Dilthey tidak hanya berseberangan dengan Spengler atau Bousuet, tetapi juga dengan Hegel. Hegel, misalnya, sebagai filosof idealis tampaknya tidak begitu memperhatikan internal person. Baginya, percikan-percikan pemikiran seseorang pada dasarnya merupakan manifestasi atau pancaran dari sistem sosialnya. Itu berarti penelusuran peristiwa sejarah cukup hanya dengan melihat sistem-sistem eksternalnya saja. Sementara bagi Dilthey, seni, filsafat, dan agama merupakan ekspresi dari kehidupan manusia yang tak boleh terabaikan. Lihat Howard Nelson Tuttle, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 271.

bersama' (*zusammenhang*), bisa diperoleh melalui introspeksi yang digabungkan dengan interpretasi terhadap ekspresi (masa lalu) manusia.<sup>75</sup>

Penting untuk dicatat bahwa setiap tokoh sejarah adalah individu yang senantiasa bisa berubah dari waktu ke waktu. Demikian pula para peneliti yang mengkaji tokoh itu juga tidak lepas dari pengaruh perkembangannya sendiri. Oleh karena itu, interpretasi data yang dilakukan peneliti tersebut tentu tidak kebal dari kemungkinan masuknya unsur subjektivitas pribadinya sehingga karya-karya hasil interpretasinya, pada tingkat tertentu, sesungguhnya merupakan pantulan dari nilai-nilai yang membentuk pandangan dunianya sendiri. Oleh karena itu, para peneliti sesudahnya atau mereka yang mengkaji karya peneliti pertama tadi harus juga mencermati, menyusun balik, dan menelaah lagi secara kritis kerangka berpikir dan hasil interpretasi yang telah dibuat oleh peneliti terdahulu.

## **2. Proses Konstruksi Fikih dalam Perspektif Hermeneutika**

Meskipun secara historis tidak muncul dari tradisi keilmuan umat Islam, secara metodologis hermeneutika berguna untuk membantumpertajamanalisisataskhazanahtradisipemikiran Islam (*al-turâth*), termasuk dalam kajian hukumnya. Sebagai sebuah “seni” dalam melakukan pemahaman, hermeneutika dapat berperan sebagai alat analisis untuk mengkaji proses terbentuknya konsep-konsep hukum Islam. Dari situ juga dapat diidentifikasi sebagian dari faktor penyebab terjadinya keragaman pemikiran hukum sejak masa-masa yang paling awal, yakni masa generasi yang secara langsung berinteraksi dengan Nabi (generasi sahabat). Pluralitas pandangan hukum di antara para ulama tidak lepas dari faktor perbedaan persepsi

---

<sup>75</sup> E. Sumaryono, *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993), 45.

di antara para sahabat mengenai pesan utama yang terkandung dalam ayat al-Quran maupun dalam ucapan, sikap, dan tindakan Nabi. Persepsi masing-masing sahabat itu kemudian mereka sampaikan (*riwâya*) kepada generasi berikutnya (*tâbi'în*) dalam bentuk teks-teks pernyataan verbal, baik dalam ungkapan lisan maupun lewat media tulisan.<sup>76</sup> Setelah mengalami proses transmisi dari generasi ke generasi, teks-teks tersebut kemudian dihimpun, diseleksi, disusun, disistematisasi, dan diproduksi kembali di bawah bimbingan pengaruh atmosfer kehidupan baru yang muncul sesudah itu, hingga menghasilkan teks-teks yang lebih “baru” lagi, yang juga ditransmisikan kembali kepada generasi berikutnya dan seterusnya.

Sebagaimana telah dijelaskan, hermeneutika bertolak dari asumsi bahwa “teks” ungkapan verbal seseorang, baik secara lisan maupun tulisan, betapapun telah disusun sedemikian cermat, makna literalnya akan tetap lebih sempit dari apa yang sesungguhnya dipikirkan, dihayati, atau diinginkan oleh orang tersebut. Jika prinsip ini diterapkan pada teks-teks syariah (misalnya ayat al-Quran atau *matn* Hadits), dapat dikatakan bahwa makna harfiah (*zawâhir al-naṣṣ*) dari ayat al-Quran atau Hadits adalah jauh lebih sempit lingkupnya dari pada keseluruhan pesan dan visi ideal yang terkandung di dalamnya, sebagaimana dikehendaki oleh Allah dan Rasul-Nya. Dengan kata lain, pesan-pesan ideal yang terkandung di balik ungkapan al-Quran atau Hadits itu adalah jauh lebih luas dari pada cakupan makna harfiahnya. Keluasan makna itu tidak akan dapat “ditangkap” dengan sempurna oleh siapapun (*muḍtâhid* atau *mufassir*) yang berupaya memahaminya, sehingga tidak ada konsep penafsiran yang bisa diklaim memiliki kebenaran

---

76 Kajian yang luas mengenai pola-pola transmisi ini lihat MM. Azami, *Studies In Hadith Methodology and Literature* (Indiana: American Trust Publication, 1977). Juga karyanya yang lain, *Dirasat fi al-Hadith al-Nabawi wa Tarikh Tadwinihi* (Indiana: American Trust Publication, 1978).

final dan mutlak. Teks-teks syariah tersebut senantiasa terbuka untuk dibaca dan ditafsirkan kembali dari waktu ke waktu guna mendapatkan pemahaman yang lebih sesuai dengan kebutuhan historisnya..

Untuk lebih memperjelas hal ini, ada baiknya jika diberikan contoh riil. Misalnya, sejumlah kebijakan Khalifah 'Umar bin Khattab yang ternyata berbeda dengan apa yang secara eksplisit dinyatakan oleh al-Qur'an dan praktik yang berlaku di jaman Nabi dan Khalifah Abu Bakar. Khalifah 'Umar, misalnya, pernah memutuskan untuk tidak membagikan jatah harta zakat kepada para *mu'allaf* (orang yang baru masuk Islam), padahal al-Qur'an (QS. 9: 60) secara eksplisit menyatakan bahwa para *mu'allaf* berhak memperoleh jatah dari pembagian harta zakat.

Kebijakan Khalifah Umar lainnya yang dipandang “aneh” adalah ketika ia menetapkan bahwa tanah-tanah musuh yang berhasil direbut tetap dikelola penduduk lokal (pemilik semula), padahal menurut teks al-Quran dan tradisi yang berlaku sejak jaman Nabi, sebagian besar tanah-tanah tersebut seharusnya dibagikan kepada anggota pasukan militer yang turut serta dalam ekspedisi itu sebagai *ghanîma* dan sebagian menjadi milik negara. Contoh yang lain adalah ketika dia menganulir hukuman potong tangan bagi pencuri, sekalipun dalam pernyataan al-Quran (QS. 4:38) dan sejumlah Hadits serta ketentuan hukum yang berlaku sebelumnya juga mengarah kepada perintah untuk melaksanakan jenis hukuman itu

Tiga contoh kebijakan 'Umar tersebut memancing protes keras dari berbagai pihak, termasuk dari kalangan sahabat Nabi yang terkemuka, karena dalam pandangan mereka 'Umar telah berani membuat keputusan yang menyalahi “ajaran” Nabi (sebagaimana yang mereka pahami).

Berkenaan dengan kasus pertama, 'Umar beralasan bahwa pemberian porsi harta zakat kepada para *mu'allaf* di masa Nabi adalah dimaksudkan untuk memperkokoh fondasi politik masyarakat Islam yang baru terbentuk. Pemberian porsi zakat tersebut merupakan bentuk dukungan moral agar iman mereka semakin teguh. Pada masa kekhalifahan 'Umar, kondisi umat Islam telah cukup kuat sehingga tidak lagi memerlukan kebijakan karitatif bagi orang-orang yang baru memeluk Islam karena masalah iman pada dasarnya adalah urusan dan kepentingan pribadi masing-masing orang.

Pada kasus pembagian harta *ghanîma*, 'Umar membiarkan tanah tersebut tetap dikuasai pemiliknya semula agar penduduk yang baru dikalahkan itu terikat secara moral dan politis dengan pusat pemerintahan di Madinah sehingga bisa berfungsi sebagai perisai teritorial yang efektif jika sewaktu-waktu muncul ancaman, infiltrasi, ataupun serangan dari luar. Di samping itu, negara baru itu belum memiliki kemampuan yang cukup untuk mengendalikan secara langsung seluruh wilayah yang telah berhasil ditaklukkan.

Pada kasus hukum potong tangan, kebijakan itu diambil ketika masyarakat mengalami musibah kemarau panjang yang dampaknya sangat dahsyat hingga tanah-tanah pertanian seolah-olah berubah menjadi abu kering kerontang. Tanaman dan binatang ternak banyak yang mati dan masyarakat terancam bahaya kelaparan. Dalam suasana demikian seseorang yang terpaksa mencuri demi mempertahankan jiwanya dianggap tidak layak dihukum potong tangan.

Dikisahkan pula bahwa 'Umar juga pernah tidak menjalankan hukuman potong tangan bagi seorang lelaki yang mencuri barang dari *bait al-mâl* (kantor perbendaharaan negara), juga terhadap beberapa orang budak yang mencuri seekor onta karena kelaparan. Terhadap kasus yang terakhir ini bahkan

'Umar mewajibkan pemilik budak itu untuk mengganti dua kali lipat nilai onta yang dicuri budaknya tersebut untuk diserahkan kepada pemiliknya.<sup>77</sup>

Terlepas dari persoalan setuju atau tidak terhadap pendapat 'Umar tersebut, dari sudut hermeneutika contoh-contoh tersebut sudah cukup membuktikan bahwa sekalipun sebelumnya para sahabat itu sama-sama pernah hidup bersama Nabi dalam waktu yang cukup lama, mendengar apa yang dikatakan, menyaksikan apa yang dilakukan dan pada masa itu pula al-Quran diturunkan, mereka tetap saja sering berbeda pemahaman mengenai apa sesungguhnya pesan utama yang terkandung dalam “teks”, baik yang berupa ayat-ayat al-Quran, maupun “teks” perkataan Nabi, sikap, dan tindakannya. Dalam contoh-contoh kasus yang telah disebutkan dan kasus-kasus lainnya, masing-masing sahabat memiliki persepsi sendiri-sendiri tentang apa yang sesungguhnya inti dari pesan (*message*) Nabi dan persepsi itulah yang kemudian mereka ceritakan kepada generasi berikutnya (*tâbi'în*) dengan menggunakan ungkapan bahasa yang khas pada masing-masing sahabat.

Dari sini dapat dipahami bahwa susunan redaksional (*matn*) Hadits yang menjelaskan segi-segi kehidupan Nabi, betapapun akuratnya ia telah disusun dan dipelihara oleh para ahli hadits (*muhaddithîn*), sesungguhnya telah mengalami reduksi makna dan wacana dalam skala yang luas. Dengan kata lain, “narasi” tentang kehidupan Nabi itu dalam tingkat tertentu sesungguhnya merupakan eksposisi tentang persepsi dan “tafsiran subyektif” masing-masing sahabat tentang apa sebenarnya yang dikehendaki oleh Nabi, yang tentu saja untuk peristiwa yang sama bisa diceritakan dengan cara dan aksentuasi tema yang

---

77 Penjelasan luas mengenai argumen Umar ini, lihat Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar bin Khaththab Studi tentang Perubahan dalam Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1991). Mengenai kebijakan “aneh” lainnya, lihat juga Munawir Syadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 37-43

berbeda jika yang menceritakan adalah orang (sahabat) yang berbeda. Dengan demikian, apa yang sesungguhnya dipikirkan dan dicita-citakan Nabi atau bahkan apa yang dipikirkan dan dipahami oleh para sahabat mengenai diri Nabi belumlah dapat dikatakan telah terungkap seluruhnya dalam *matn* (redaksi) Hadits yang mereka riwayatkan. Reduksi makna terjadi bahkan sejak dari para sahabat Nabi yang merupakan “tangan pertama” dalam rangkaian mata rantai estafet transmisi teks Hadits itu.

Redaksi Hadits yang telah terbentuk itu untuk seterusnya mengalami desakan kekuatan sejarah pada fase-fase berikutnya dalam proses transmisi dari generasi ke generasi hingga akhirnya sampai di tangan para ulama yang melakukan kodifikasi menjadi sekumpulan literatur Hadits. Sebelum dikodifikasikan, teks-teks redaksional (*matn*) Hadits tersebut terlebih dahulu melewati proses inventarisasi, seleksi, dan sitematisasi berdasarkan visi, metode dan pola-pola pendekatan tertentu sesuai dengan pilihan masing-masing penyusunnya. Oleh karena itu, jika sebuah kitab Hadits dibandingkan dengan kitab Hadits lainnya, akan terlihat sejumlah perbedaan. Misalnya, ada *matn* suatu Hadits yang terdapat dalam kitab tertentu ternyata tidak terdapat pada kitab yang lain. Demikian pula ada sejumlah *matn* Hadits yang dikelompokkan di bawah judul bab yang berbeda. Pola-pola kodifikasi yang khas pada masing-masing literatur Hadits ini pada akhirnya juga akan membawa pengaruh yang signifikan dalam “mengarahkan” kesimpulan hukum yang diambil oleh para *faqîh* sesudahnya.

Penjelasan tersebut mengisyaratkan bahwa dalam bentuknya yang sekarang ini, teks-teks literatur yang merupakan sumber utama ajaran syariat tersebut telah mengalami proses “metamorfosis” historis yang panjang dan berliku-liku. Hal itu sekali lagi menegaskan bahwa makna harfiah dari teks-teks tersebut tidak bisa dianggap sebagai representasi sepenuhnya

dari warisan ajaran dan misi risalah Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, teks syariat (misalnya ayat al-Quran ataupun *matn* Hadits) senantiasa terbuka untuk dibaca dan dibaca kembali dengan perspektif dan spirit yang baru dari masa ke masa untuk mendapatkan alternatif-alternatif pemahaman yang lebih sesuai dengan kebutuhan perkembangan jaman. Karya-karya mengenai tafsir dan komentar (*sharh*) terhadap ayat al-Quran dan *matn* Hadits dihasilkan para ulama terdahulu hanyalah sebagian dari hasil penafsiran itu yang tidak memiliki kebenaran final dan absolut.

### 3. **Pemikiran Fikih dalam Perspektif Hermeneutika**

Jika sumber-sumber utama syariat (teks al-Quran dan Hadits) bisa dikaji secara kritis lewat hermeneutika, apalagi pemikiran hukum (*tharwa fiqhiyya*) para ulama yang terdapat dalam literatur-literatur hukum. Kajian seperti itu kian menemukan relevansinya ketika kaum muslimin menghadapi berbagai permasalahan yang jauh lebih kompleks dibandingkan permasalahan yang dihadapi para ulama penyusun karya-karya hukum di masa lalu dan akan semakin kompleks lagi di masa yang akan datang. Semua persoalan tersebut membutuhkan jawaban, respons, dan solusi yang sebaik-baiknya sesuai dengan substansi permasalahan, situasi, dan tuntutan jamannya.

Sebagaimana terjadi di masa lalu ketika para ahli hukum Iraq banyak berbeda pandangan dengan para kolega mereka dari Hejaz akibat perbedaan situasi dan permasalahan sosial yang mereka hadapi, sekarang pun para ahli hukum boleh berbeda pandangan dengan isi *corpus* hukum warisan dari generasi sebelumnya. Dalam hal ini yang penting adalah bagaimana bisa menemukan dan menegakkan spirit yang menjiwai teks-teks wahyu dan tujuan-tujuan universal yang melatarinya.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Engineerr, *Islam dan Pembebasan*, 26.

Sebagaimana dinyatakan Amin Abdullah, menempatkan ajaran dan tradisi keagamaan dalam bentuknya yang kontekstual sejalan dengan dinamika perubahan sosial adalah keniscayaan yang harus disikapi dengan cara menciptakan warna baru dari ajaran agama itu melalui penggunaan metode dialektis-hermeneutis sesuai dengan unsur historisitas yang melekat, baik dalam tradisi keagamaan maupun modernitas.<sup>79</sup> Dengan demikian, kebutuhan akan panduan mengenai ajaran keagamaan di era modern ini akan dapat terpenuhi tanpa harus mengorbankan tujuan dan nilai dasarnya yang paling esensial. Pada sisi inilah penggunaan pendekatan hermeneutika menjadi kian relevan karena kajian tentang penggalian hukum (*istinbât al-ahkâm*) erat kaitannya dengan aspek “seni memahami” tersebut.

Kajian historis yang mendalam akan memperlihatkan bahwa pemikiran hukum yang berkembang di berbagai lingkungan mazhab tidak lahir dalam ruang hampa sejarah, melainkan terkait erat dengan dinamika situasi yang menyertai proses pembentukannya. Konsep-konsep hukum tersebut, pada tingkat tertentu, merupakan wujud respons intelektual para ulama terhadap dinamika sosial yang terjadi di masanya, baik dinamika pemikiran maupun permasalahan sosial yang berkembang. Konsep-konsep pemikiran hukum tersebut (yang kemudian berkembang menjadi “aliran-aliran”) merupakan pantulan dari wawasan sosial, visi, harapan, dan pandangan dunia para ulama yang mencetuskannya.

Sekalipun disimpulkan dari sumber-sumber ajaran Islam yang fundamental (al-Quran dan Sunnah), tidak bisa dikatakan bahwa secara keseluruhan konsep-konsep hukum tersebut bersifat *ilâhiyah* (*divine*) hingga dalam aturan yang sekecil-

---

79 M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000), 11.

kecilnya. Pandangan yang melihat pemikiran fikih sepenuhnya bersifat ketuhanan (*ilâhiya*) memang masih banyak mewarnai sikap sebagian umat Islam hingga kini sehingga menjadi hambatan psikologis untuk melakukan kajian-kajian kritis serta untuk melakukan pembaharuan yang diperlukan.<sup>80</sup> Oleh karena itu, langkah pertama yang diperlukan adalah meyakinkan bahwa sebenarnya fikih bukanlah aturan-aturan yang secara keseluruhan berasal dari wahyu Allah mulai dari prinsip-prinsip umum hingga seluruh konsep aturannya yang lebih rinci.

Pada konteks penafsiran teks-teks keagamaan, secara garis besar tradisi pemikiran Islam mengenal pembedaan antara *tafsîr bi al-ma'thûr* dan *tafsîr bi al-ra'y* (atau *ta'wîl*). *Tafsîr bi al-ma'thûr* berupaya menggali makna suatu teks dengan cara mengumpulkan dalil historis dan linguistik. Sementara pada *tafsîr bi al-ra'y* seorang penafsir memulainya dari pemahaman dasar tertentu sebagai titik tolak dan kemudian berupaya menemukan legitimasi dalam teks (misalnya ayat al-Quran atau Hadits).

Paradigma *tafsîr bi al-ma'thûr*, yang terutama diikuti golongan ahli sunnah dan para ulama generasi awal (*al-salaf al-sâlih*), secara umum bercirikan pengagungan (*idjâlâl*) pemuliaan (*ikhthirâm*) dan penghormatan (*taqdîr*) atas rujukan-rujukan historis, sedangkan paradigma *tafsîr bi al-ra'y* yang secara umum tidak memiliki karakteristik seperti itu dipegangi oleh para filosof, penganut sekte Muktazilah, kaum Syiah, dan para Sufi.<sup>81</sup>

Penting untuk dicatat bahwa dari sudut pandang hermeneutika, *tafsîr bi al-ma'thur* pun sebenarnya tidak sepenuhnya terlepas dari unsur “kreativitas” penafsiran,

---

80 Abdullahi Ahmed al-Na'iem, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Right and International Law*, dalam terjemahan Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani dengan judul *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994), 25-26.

81 Abu Zayd, *Al-Quran, Hermeneutik dan Kekuasaan*, 36.

terutama hingga terbentuknya teks itu (misalnya oleh sahabat 'Umar, Ibnu 'Abbas, atau Ibnu Mas'ud). Di sisi lain, *tafsîr bi al-ra'y* juga tidak menutup sama sekali pertimbangan-pertimbangan realitas historis dan linguistik yang berkaitan dengan sebuah teks. Perbedaan di antara keduanya lebih pada porsi rasionalitas yang digunakan pada masing-masing pendekatan tersebut. Produk-produk pemikiran keagamaan tersebut, baik yang bercorak *bi al-ma'thūr* maupun *bi al-ra'y*, sebagian besar telah terdokumentasikan dengan baik dan dapat dikaji kembali di berbagai literatur yang ada hingga sekarang ini.

Untuk mengkaji kembali secara kritis produk-produk pemikiran hukum Islam tersebut dari sisi hermeneutika, langkah-langkah yang perlu dilakukan adalah sebagai berikut.

*Pertama*, melakukan rekonstruksi “makna asli” dengan berusaha menjadi “pembaca asli” atau “kawan sewaktu” bagi para ulama yang menyusun karya-karya hukum tersebut. Langkah ini ditempuh sebagai upaya memperpendek “jarak” antara alam pikiran pembaca yang hidup di masa kini dengan alam pikiran pengarang asli yang hidup di masa lalu beserta situasi kehidupan yang melingkupinya. Dalam hermeneutika, proses semacam ini dikenal dengan istilah *reproduksi*, yakni menghadirkan kembali makna asli seperti yang dikehendaki oleh pengarangnya.

Dengan melibatkan diri dalam suasana batin sebagaimana yang (diasumsikan) juga dirasakan oleh pengarang (*fuqahâ*), seorang pengkaji yang kritis akan dapat menangkap dengan lebih baik substansi permasalahan yang (secara potensial) terdapat dalam pemikiran hukum yang dikajinya, serta pesan-pesan yang ingin disampaikannya, misalnya pertanyaan-pertanyaan tentang mengapa pada suatu situasi tertentu berkembang pemikiran hukum dengan karakteristik tertentu pula, bagi siapa sebuah

produk hukum itu berlaku; sampai kapan hukum itu dijalankan serta apa visi di balik pemberlakuan aturan hukum itu..

Langkah berikutnya adalah mengikuti tiga alur penelitian hermeneutis seperti yang berlaku dalam penelitian sejarah. Tiga alur penelitian tersebut terdiri dari (1) memahami paradigma atau gagasan seutuhnya dari para *faqīh* (berkaitan dengan tema-tema pokok pemikirannya); (2) melacak dan memahami informasi yang berhubungan dengan proses perumusan hukum tersebut (misalnya berupa peristiwa atau situasi historis tertentu); dan (3) melakukan penilaian atas produk hukum tersebut berdasarkan gagasan utama yang ada saat ahli hukum itu masih hidup.

Dalam hal ini penting pula dikaji hal-hal yang berhubungan dengan berbagai kondisi yang menyertai proses perumusan hukum tersebut, seperti kondisi politik, ekonomi, lingkungan budaya, dan tradisi intelektual yang berkembang dalam masyarakat. Demikian pula sikap dan kebijakan publik yang dibuat oleh para penguasa terhadap para ulama, misalnya, juga memiliki peran yang sangat penting dalam menentukan arah dan warna pemikiran hukum yang lahir pada masanya. Misalnya, dalam masyarakat yang bercorak *patriarkhi* akan dihasilkan produk-produk pemikiran hukum yang cenderung kurang apresiatif terhadap eksistensi, martabat, dan otoritas kaum perempuan. Demikian pula produk pemikiran hukum yang dirumuskan dalam suasana stabilitas politik serta kehidupan ekonomi masyarakat yang relatif makmur tentu akan sangat berbeda corak dengan konsep-konsep hukum yang dirumuskan dalam suasana *chaos* berkepanjangan. Kondisi-kondisi eksternal seperti itu mempengaruhi suasana kejiwaan seseorang yang pada gilirannya juga turut mempengaruhi pemikirannya mengenai berbagai hal.

Penilaian korelasi sebuah produk pemikiran hukum (terhadap situasi jamannya) harus melibatkan gagasan umum yang berkembang di masyarakat kala itu. Termasuk dalam hal ini adalah kajian terhadap budaya masyarakat sebagai bagian dari sebuah bangunan sistem sosial. Hal itu perlu dilakukan karena sistem eksternal tersebut memiliki pengaruh yang menentukan dalam membentuk pikiran kebanyakan orang. Untuk mempertajam analisis di atas, juga perlu dilakukan kajian internal dengan melibatkan disiplin Psikologi. Penggunaan ilmu tentang kejiwaan ini dimaksudkan untuk membantu memahami kondisi kejiwaan para tokoh yang menyejarah (dalam pembahasan di sini yang dimaksud adalah para ulama *mudjtahid* yang merumuskan konsep-konsep hukum Islam). Dengan mengkaji kondisi psikis sang tokoh akan dapat diungkap banyak hal yang tidak tampak secara eksplisit dalam karya-karyanya.

Di samping hal di atas, yang belum banyak terungkap adalah aspek-aspek yang berhubungan dengan bahasa. Distorsi dan variasi pemahaman tidak muncul hanya ketika sebuah ungkapan diterjemahkan dalam bahasa yang berbeda, tetapi dapat terjadi dalam bahasa yang sama. Contoh kasus mengenai shalat ashar yang dilakukan para sahabat Nabi dalam perjalanan mereka ke kampung Bani Quraiza dan banyak kasus lainnya.

Perbedaan persepsi di antara para ulama mengenai pesan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadits Nabi membawa implikasi pada perbedaan persepsi mereka mengenai kandungan hukum utama yang terdapat di dalam teks-teks suci itu. Kenyataan yang sama juga terlihat ketika para perumus hukum itu berupaya menyandarkan setiap pendapatnya kepada rujukan perilaku dan pendapat sahabat atau generasi ulama yang hidup sebelumnya. Sebagaimana disinyalir oleh Anderson, meskipun terdapat kesepakatan yang luas bahwa sumber hukum Islam itu ada empat, yakni al-Qur'an, Sunnah, *Idjmâ*, dan *Qiyâs (analogi)*,

dua sumber yang disebut terakhir (*idjma'* dan *qiyâs*) ternyata justru menempati posisi yang lebih dominan dalam pengambilan hukum. Dia mengemukakan hal berikut.

*Idjma'* dalam sejarahnya merupakan sumber terpenting di antara sumber-sumber hukum itu. Meskipun al-Qur'an perlu ditafsirkan dan Hadits perlu ditelaah untuk mengetahui keabsahan dan kesahihannya, ternyata *idjma'*-lah yang pada akhirnya menempati posisi yang menentukan untuk menetapkan aturan hukum yang mengikat.<sup>82</sup>

Karena para sahabat sering berbeda persepsi mengenai pesan-pesan utama yang disampaikan Nabi, para ulama yang merujuk atau menyandarkan pendapatnya pada para sahabat juga akan menghasilkan produk pemikiran hukum yang berbeda-beda. Hal itu terjadi dalam proses perumusan konsep hukum Islam dari waktu ke waktu hingga sekarang. Semua ini jika ditelusuri akan menunjukkan bahwa di antara faktor yang paling utama adalah terdapatnya problem "pemahaman" yang merupakan fokus dari kajian Hermeneutika.

Pelibatan pendekatan hermeneutika dimaksudkan untuk melengkapi pendekatan sosio-historis yang sudah ada sehingga akan melahirkan kajian yang lebih tajam dan komprehensif. Jika pendekatan sosio-historis berupaya mengelaborasi munculnya pemikiran seseorang akibat pergumulannya dengan sistem-sistem eksternalnya, dengan pendekatan hermeneutika akan dapat dilacak berbagai penyebab *ikhtilâf* yang berkaitan dengan aspek-aspek psikologis internal individu ulama yang terlibat dalam proses terbentuknya konsep hukum. Gabungan antara analisis eksternal (historis-sosiologis) dan internal (Hermeneutika) akan memberikan elaborasi yang lebih luas, tajam, dan komprehensif mengenai berbagai konsep hukum

---

82 J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, terj. Machnun Husein (Surabaya: Amarpress, 1991), 14.

Islam yang telah banyak dipelajari dan diamalkan oleh umat Islam selama ini.

Seperti dijelaskan Hassan Hanafi, pemikiran keagamaan umat Islam pada umumnya bertumpu pada model “upaya pengalihan teks ke dalam realitas” seakan-akan teks keagamaan adalah realitas yang dapat “berbicara” sendiri.<sup>83</sup> Menurutny, metode teks semacam itu mengandung kelemahan mendasar yang antara lain sebagai berikut.

1. Teks adalah teks dan bukan realitas. Ia hanyalah deskripsi linguistik atas realitas yang (oleh karenanya, secara kualitas) tidak dapat menggantikannya. Karena setiap argumentasi haruslah otentik, penggunaan teks sebagai argumentasi seharusnya merujuk pada otensitasnya dalam realitas.
2. Berbeda dengan rasio atau eksperimen yang memungkinkan manusia mengambil peran untuk menentukan (dan membuktikan, *pen*), teks justru menuntut keimanan apriori terlebih dahulu sehingga argumentasi teks hanya mungkin bagi orang yang percaya (terlebih dahulu).
3. Teks bertumpu pada otoritas al-Kitab, bukan pada otoritas rasio. Padahal, otoritas seperti itu tidaklah argumentatif karena dalam kenyataan terdapat banyak versi (teks) kitab suci sementara otoritas rasio hanya satu.
4. Teks adalah bukti (*al-burhân*) yang “asing”. Ia datang dari luar dan tidak datang dari dalam realitas. Padahal, dalam pembuktian, keyakinan yang datang dari luar selalu lebih lemah daripada keyakinan yang datang dari dalam.
5. Teks selalu terkait dengan acuan realitas yang ditunjuknya. Tanpa acuan ini teks menjadi tidak bermakna dan bahkan akan menyelewengkan maksud sesungguhnya dari teks-teks

---

83 Kazuo Shimogaki, *Kiri antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis Atas Pemikiran Hassan Hanafi* (Yogyakarta: LkiS, 1993), 119-121.

yang ada sehingga terjadilah salah paham dan aplikasi teks yang tidak pada tempatnya.

6. Teks pada prinsipnya adalah unilateral yang selalu terkait dengan teks-teks lainnya. Tidak mungkin untuk beriman hanya kepada satu (bagian dari) kitab dengan mengingkari yang lain karena akan mendorong para penafsirnya ke dalam pola pikir yang parsialistik.
7. Teks-teks selalu dalam ambiguitas pilihan yang tidak luput dari pertimbangan untung-rugi. (Sebagai contoh) seorang kapitalis akan memilih teks-teks yang sedapat mungkin dapat melegitimasi kepentingannya, sebagaimana seorang sosialis juga akan melakukan hal yang sama terhadap teks-teks lainnya. Yang menjadi penentu sebenarnya bukanlah teks itu, melainkan kepentingan penafsirnya. Teks hanya (digunakan untuk) memberikan legitimasi terhadap apa yang sudah ada (sudah dipilih) sebelumnya.
8. Posisi sosial seorang penafsir menjadi basis bagi pilihannya terhadap teks (dan interpretasinya). Di dalam realitas, perbedaan dan pertikaian di antara para penafsir akan menjadi sumber pertikaian masyarakat.
9. Teks hanya berorientasi kepada keimanan, emosi keagamaan dan sebagai pemanis dalam apologi para pendukungnya, tetapi tidak mengarah pada rasio dan kenyataan keseharian mereka. Oleh karena itu, pendekatan tekstual bukanlah metode ilmiah untuk menganalisis realitas kaum muslimin, melainkan hanya sebuah model apologetik untuk memperjuangkan kepentingan suatu golongan atau sistem tertentu untuk melawan yang lain. Padahal, apologi nilainya jauh lebih rendah dari pada pembuktian.
10. Metode teks lebih cocok untuk dijadikan sebagai bahan nasihat dari pada pembuktian karena sebagai prinsip ia hanya

memperjuangkan ajaran Islam, tetapi tidak memperjuangkan nasib kaum muslimin sebagai sebuah komunitas.

11. Kalaupun mengarah pada realitas, metode teks maksimal hanya akan memberikan status tetapi tidak menjelaskan perhitungan kuantitatif.

Pendekatan hermeneutika diperlukan agar dapat dilakukan pengkajian yang lebih produktif terhadap teks-teks keagamaan dan khazanah pemikiran para ulama di masa lalu. Pendekatan ini bertolak dari asumsi bahwa (produksi) arti suatu teks selalu tetap terbuka dan tidak terbatas pada apa yang dimaksudkan oleh sang *author*-nya. Oleh karena itu, interpretasi terhadap teks tersebut tidaklah semata-mata bersifat reproduktif, tetapi juga produktif.<sup>84</sup>

Setiap pemahaman selalu merupakan sesuatu yang bersifat historik, dialektik, dan sekaligus merupakan peristiwa kebahasaan. Sebagai sesuatu yang bersifat historik, pemahaman sangat terkait dengan dimensi sejarah, dalam pengertian bahwa pemahaman itu merupakan paduan antara penghayatan atas situasi masa lalu dengan masa kini. Teks bukanlah narasi yang berbicara dalam ruang hampa sejarah. Banyak variabel dan gagasan tersembunyi di balik teks itu yang harus dipertimbangkan ketika seseorang hendak memahami dan merekonstruksi maknanya. Tanpa memahami berbagai variabel dan situasi yang terdapat di balik sebuah teks, baik suasana historis, sosiologis, psikologis, politis, maupun lainnya, akan sangat potensial menimbulkan kesalahpahaman dan penafsiran yang bukan pada tempatnya.

---

84 Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975), 264.

## F. Revitalisasi Tradisi Ikhtilâf

Dalam formatnya yang ideal, *ikhtilâf* seharusnya merupakan ekspresi dari iklim keterbukaan, toleransi, dan apresiasi di antara para ahli hukum dan masyarakat terhadap realitas kemajemukan pemahaman keagamaan. Melalui perjumpaan dan dialog interaktif yang sehat antarpemikiran, akan terjadi bukan hanya sebuah dialog yang produktif antarpendukung pemikiran yang berbeda, tetapi juga akan memberikan dorongan kepada masing-masing kelompok untuk melakukan introspeksi diri, evaluasi, dan penyempurnaan atas pemahaman yang telah dimiliki guna membuat kemajuan-kemajuannya sendiri.

Dalam hal ini, “dialog” memang tidak harus selalu diartikan dalam bentuk pertemuan secara fisik, misalnya dalam sebuah ruangan forum diskusi, sarasehan atau *mudhâkara*, tetapi lebih sebagai arus dialog kultural intelektual melalui berbagai jenis media informasi. Dengan demikian, yang lebih ditekankan adalah terciptanya arus dialog antarpemikiran secara sehat dan bukan pertemuan orang-orangnya secara fisik yang seringkali hanya memiliki makna seremonial dan simbolik yang semu.

Berkembangnya tradisi perdebatan publik yang sehat mengenai berbagai hal yang menyangkut kehidupan masyarakat juga akan meningkatkan kemampuan belajar (*learning capacity*) warga masyarakat secara keseluruhan di samping membuat mereka mampu bersikap lebih kritis, mandiri dan dewasa dalam menanggapi pandangan yang berbeda-beda. Situasi semacam itu akan mengurangi semangat primordialisme sempit dan ketergantungan masyarakat terhadap peran tokoh-tokoh sentral tertentu sebagai rujukan opini.

Demi terwujudnya iklim yang kondusif semacam itu diperlukan beberapa syarat fundamental: *pertama*, adanya sikap keterbukaan dari semua pihak terhadap semua pandangan yang

muncul, termasuk yang dianggap kontroversial. Semua pihak harus menghindari sikap apriori, baik dalam menerima ataupun menolak setiap pandangan. Hal itu berarti bahwa semua pihak harus membuka kesediaanya untuk melihat setiap isu dari sudut pandang yang berbeda dari apa yang biasa dia lakukan. Semangat keterbukaan itu secara internal akan menumbuhkan sikap kritis pada masing-masing kelompok hingga berani mempertanyakan pandangan-pandangan dasar mereka sendiri lalu membandingkan secara *fair* dengan pandangan orang lain.

Semangat itu juga akan memperbesar kemungkinan untuk berani mengakui, atau bahkan mengadopsi pandangan-pandangan baru yang memiliki nilai positif tertentu guna menyempurnakan pandangannya sendiri. Hal itulah yang membedakan antara dialog intelektual yang sehat dan indoktrinasi atau debat kusir. Dalam hal yang disebut terakhir ini komunikasi intelektual tidak mungkin dilakukan secara tulus dan terbuka karena yang dikehendaki oleh masing-masing pihak hanyalah “menaklukkan” lawannya agar mau mengikuti dirinya (dengan cara apapun jika perlu) dan masing-masing juga telah mengambil posisi dan pandangan yang tetap dan tidak bisa berubah.

*Kedua*, diindahkannya etika interaksi kemanusiaan secara proporsional. Dalam hal ini masing-masing pihak haruslah dengan hati tulus menjauhkan diri dari setiap tindakan, ucapan, atau sikap yang menunjukkan kesan arogansi, menghina, memaksa ataupun melecehkan pihak lain. Dalam dialog itu posisi masing-masing adalah setara. Masing-masing juga harus menjauhkan diri dari sikap apriori (baik suka maupun tidak suka) terhadap pihak lain yang semata-mata didasarkan pada egoisme, primordialisme, kekaguman, ataupun sentimen pribadi.

Suasana kehidupan sosial yang kian pluralistik memang selalu membawa tuntutan agar semua pihak senantiasa siap

untuk saling berbagi pemahaman partikular dengan orang lain. Jika hal itu dilakukan dengan penuh simpati dan rasa hormat terhadap integritas pihak lain, suasana saling berbagi seperti itu tidak hanya akan mendorong perkembangan ruhani dan intelektual pada salah satu pihak, atau pihak-pihak tertentu saja, melainkan bagi semua pihak, seperti dicontohkan oleh para ulama di masa lalu.

Sebagaimana juga terjadi dalam setiap episode sejarah, penerimaan prinsip pluralisme di setiap tradisi keagamaan, (di samping akan menumbuhkan harmoni dalam kehidupan sosial) hasilnya juga lebih sering memperkuat dan memperkaya lingkungan keagamaan itu secara internal. Sebaliknya, setiap usaha menyerang atau merendahkan pihak lain justru lebih sering mengakibatkan kemandekan internal di berbagai aspek (termasuk dalam aspek intelektual), di samping tentu saja mendorong terjadinya ketegangan dan konflik sosial.<sup>85</sup>

*Ketiga*, adanya semangat untuk terus mencari konsep-konsep pemahaman yang lebih baik dari yang sudah ada. Hal itu berarti semua pihak harus senantiasa berpikir bahwa konsep pemahaman mereka tidak dapat dianggap telah mencapai titik kesempurnaan dan kebenaran final sehingga masih selalu terbuka bagi kemungkinan melakukan perubahan, perbaikan, dan penyempurnaan.

Semua pihak harus berpikir bahwa sebagaimana generasi terdahulu. Generasi umat yang sekarang pun memiliki hak untuk merumuskan kembali konsep pemikiran keagamaan mereka dengan melakukan *idjtihâd* sendiri sekalipun menyangkut masalah-masalah yang status hukumnya telah “disepakati” oleh para generasi terdahulu, sepanjang hasil dari *idjtihâd*

---

85 Bandingkan dengan Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 173-174.

yang baru itu masih sejalan dengan esensi tujuan syariat yang fundamental.

*Keempat*, adanya semacam kerangka, *platform* pendekatan, metode, dan fokus pembahasan yang digunakan bersama. Hal ini penting agar komunikasi antar wawasan dan pemikiran terjadi secara teratur, sistematis, dan dengan tahapan kemajuan yang dapat diidentifikasi. Dengan demikian, lambat laun diskusi itu akan menjadi “produktif” dengan mengarah sebuah titik temu yang melegakan semua pihak, atau setidaknya-tidaknya dapat memberikan penjelasan yang *fair* mengenai duduk perkara yang membuat mereka harus saling berbeda.

Jika suasana keragaman pendapat yang sehat seperti itu dapat diupayakan, diskursus pemikiran keagamaan yang sehat akan lahir dan pada gilirannya akan membawa hasil-hasil positif sebagai berikut.

1. Dihasilkannya konsep-konsep pemikiran baru yang lebih “baik” dari semua yang ada sebelumnya, baik lewat sintesis unsur-unsur terbaik yang berasal dari semua pemikiran yang sudah ada, maupun lewat penemuan konsep pemikiran baru yang orisinal.
2. Dipahaminya secara *fair* akar-akar permasalahan yang menyebabkan perbedaan pandangan di antara berbagai pihak.
3. Diidentifikasi dan ditinggalkannya, sekali untuk selamanya, tema pembahasan dan isu-isu yang telah usang sehingga tidak lagi menjadi beban kultural dan intelektual yang terus diulang-ulang di masa yang akan datang. Dengan demikian, diskursus dan pengembangan pemikiran keagamaan di masa depan dapat beralih ke tema-tema yang lebih berguna, strategis, dan prospektif.

4. Terciptanya suasana kehidupan masyarakat yang semakin kondusif bagi munculnya ide-ide dan horizon pemikiran baru dalam pemikiran keagamaan masyarakat yang pada gilirannya akan mendorong kemajuan-kemajuan di bidang-bidang kehidupan yang lebih luas lagi.

## AL-SHA'RÂNI: TOKOH PEMBAHARU DALAM FIKIH DAN TASAWUF

---

### A. Biografi dan Jejak Intelektual

#### 1. Riwayat Hidup

**A**l-Sha'râni<sup>86</sup> lahir di Mesir tahun 897/1492. Di samping menjadi imam kaum sufi, ulama fîkih, dan sejarawan tasawuf, dia juga seorang penulis berbakat yang sangat produktif dengan karya-karya yang mencakup banyak disiplin keilmuan, terutama dalam kajian keislaman. Dia muncul ketika di dunia Arab amat langka dari tokoh intelektual yang cemerlang.<sup>87</sup> Namun, baik semasa hidupnya maupun sesudah meninggal dia lebih dikenal sebagai pemimpin kaum sufi dan ilmuwan dalam bidang tasawuf.

---

<sup>86</sup> Nama lengkapnya adalah Abu al-Mawahib 'Abd al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Musa bin Maulaya bin 'Abdullah al-Zughaly (Sultan Tilmisan) bin 'Ali al-Ansari al-Shaff'i. Dia berasal dari kabilah *Zughlah* di kawasan Arab Maroko. Dari silsilah nenek moyangnya dia termasuk keturunan Imam Ali bin Abi Talib, Khalifah keempat sesudah Nabi saw., yakni lewat jalur Muhammad al-Hanaffya.

<sup>87</sup> "Sha'rani" dalam *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1997.), vol. IX, 316.

Sebagaimana dituturkan sendiri oleh al-Sha'râni, nenek moyangnya lima generasi ke belakang adalah Musa Abu 'Imran, salah seorang putra Sultan Tilmisan (Sultan Abu 'Abdillah Ahmad al-Zughali) yang pernah memerintah kawasan Afrika utara. Musa ini menjadi pengikut Syekh Abi Madyan Shu'aib al-Tilmisani (meninggal 594 H/1197) tokoh kaum sufi aliran Shâdhiliya yang mengutusnyanya sebagai bagian dari rombongan ekspedisi dakwah ke daerah pedalaman Mesir sampai akhirnya meninggal di sana (tahun 707 H).

Salah seorang cucu Musa (bernama Ahmad) yang terkenal alim dan dikenal luas oleh masyarakat sebagai wali sekalipun dia buta huruf, akhirnya pindah, menetap, dan beranak-pinak di perkampungan Shâqiyât Abu Sha'ra<sup>88</sup> di provinsi Minufiyya dan meninggal tahun 828 H. Salah seorang cucu Ahmad tersebut (namanya juga Ahmad, ayah dari al-Sha'râni tokoh yang dikaji dalam karya ini) juga terkenal sangat alim.<sup>89</sup>

Ketika usianya sekitar 12 tahun, al-Sha'râni dibawa keluarganya pindah ke kawasan sekitar kota Kairo dan tinggal di perkampungan Bâb al-Sha'riyya. Di tempat baru ini, al-Sha'râni kecil tumbuh dalam lingkungan tradisi kaum sufi. Pengetahuan agamanya tidak hanya diperoleh dari para ulama mazhab Shaffi'i yang dianut secara luas oleh masyarakat ketika itu, tetapi juga dari ulama lain dari berbagai mazhab. Bahkan lebih dari itu, dia juga tertarik menjadi pengikut para tokoh sufi ortodoks saat itu.<sup>90</sup> Sejak usia remaja hampir semua waktunya dicurahkan untuk menekuni berbagai cabang ilmu yang berkembang saat itu, sampai saat dia memutuskan untuk sepenuhnya menjalani kehidupan kaum sufi di usia dewasa.

---

88 Dari nama kampung inilah asal-usul nama nisba "al-Sha'râni" itu.

89 Ṭawfiq Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr Iban al-'Aṣr al-Uṭhmâni: Imam al-Taṣawwuf fî Miṣr: al-Sha'râni* (Kairo: al-Hai'a al-Miṣriyya, tt), Juz II, 16.

90 "Sha'rani" dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 316.

Meskipun dalam fîkih mengidentifikasikan dirinya sebagai penganut mazhab Shaff'i, dia yakin bahwa pada hakekatnya tidak ada perbedaan esensial di antara semua mazhab. Keyakinan seperti itu berbeda dengan pandangan kebanyakan *muqallid* yang dinilainya berwawasan sempit. Dalam tasawuf mula-mula dia condong pada aliran yang dibangun Ali al-Shâdhili (wafat. 656 H). Namun, belakangan di hari tuanya dia membangun *zâwiya* (semacam pesantren) dan aliran tarekatnya sendiri yang dikenal dengan sebutan *Sha'râwiyya*. Dia mendapat reaksi dan tantangan hebat dari berbagai pihak, tetapi dengan kemampuannya, lawan-lawannya bisa di atasi. Guru tasawuf pembimbing spiritualnya yang terpenting dan paling berpengaruh bagi diri al-Sha'râni adalah Syekh 'Ali al-Khawwaş al-Burulusi (wafat 939 H /1532-3)<sup>91</sup>, yang pengajiannya diikuti al-Sha'râni selama lebih dari 10 tahun.<sup>92</sup>

Di samping sebagai ulama dan imam kaum *suffî*, secara pribadi dia juga menjalani profesi sebagai pengusaha tenun kain<sup>93</sup> yang cukup berhasil hingga membuatnya hidup makmur. Karunia kekayaannya yang dimiliki dan kemampuannya menghasilkan karya-karya bermutu membuatnya kian terkenal hingga sejumlah tokoh menganggapnya sebagai rival, terutama Muhammad bin Ahmad Karim al-Din (wafat 985 H / 1578), seorang pemimpin tarekat non-ortodoks (dari aliran *Khalwatiyya*). Namun, hal itu

---

91 Guru-guru lainnya masih banyak. Nama-nama mereka banyak disebut dalam karya-karya al-Sha'râni sendiri seperti dalam *al-Bahr al-Mawrûd*, *al-Jawhar al-Maşûn wa'l-Sirr al-Marqûm*, *Laţâif al-Minan*, dan *Ṭabaqât*.

92 "Sha'rani" dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 316.

93 Mengenai profesinya ini para pakar masih bersilang pendapat. Pandangan Vollers mungkin lebih mendekati kebenaran. Menurutnya, karena kehidupan al-Sha'râni penuh dengan aktivitas ibadah, dakwah dan pendidikan, rasanya amat sulit baginya untuk meluangkan waktunya untuk menjadi seorang pengusaha yang sukses. Atau boleh jadi dia menjalani profesi itu ketika masih muda sebelum menjadi tokoh tasawuf. Lihat juga Ṭawil, *Al-Taşawwuffî Mişr*, Juz II, 19, dan lihat pula "Sha'rani" dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Schribner and Sons, 1954), 448.

juga dapat dia atasi karena al-Sha'râni mempunyai hubungan pribadi yang cukup baik dengan para penguasa Mesir saat itu.<sup>94</sup>

Seperti sebagian besar ulama saat itu, selama hayatnya al-Sha'râni berupaya menghindari keterlibatan langsung dalam politik, tetapi pengaruhnya yang besar di kalangan masyarakat membuatnya sering didatangi tokoh-tokoh politik di negerinya. Dia menaruh perhatian terhadap diskursus mengenai hubungan antara sufi dan penguasa. Dia menyusun sebuah *manual* yang memuat pesan-pesannya kepada para ulama dan para *faqîr* (sebutan untuk kaum sufi) tentang bagaimana seharusnya bersikap dan bergaul dengan para penguasa.

Akhirnya, al-Sha'râni meninggal pada 12 Jumadil Awal 973 H / 5 Desember 1565 dan dimakamkan di sebuah kompleks yang khusus dibangun untuknya. Jenazahnya dishalatkan di *Djâmi' al-Azhar* oleh ribuan jemaah dari berbagai kelompok masyarakat mulai dari para tokoh politik (emir), *mashayikh* (imam kaum sufi), *fuqahâ*, hakim, pedagang, dan masyarakat umum. Sejak 1177 H namanya diabadikan sebagai nama sebuah masjid dekat lokasi dia dimakamkan. Semasa hidupnya di situ pula dia memusatkan kegiatan-kegiatan keagamaannya.<sup>95</sup>

Putranya, 'Abd al-Rahim (meninggal 1011 H / 1608),<sup>96</sup> mencoba melanjutkan kepemimpinan *zâwiya* dan tarekat yang dibangunnya, tetapi kurang berhasil karena tidak memiliki kharisma dan kemampuan cemerlang seperti ayahnya. Meskipun demikian, jejak-jejak orde tarekatnya itu masih terus bertahan hingga abad 19. Auliya Celeby menyebutkan masih

---

94 "Sha'rani" dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 316.

95 Sha'rani" dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 316.

96 Dalam literatur lain disebutkan bahwa nama putra al-Sha'râni adalah Abd al-Rahman. Lihat "Sha'rani" dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner and Sons, 1954), 448. Lihat juga Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, Juz II, 33.

adanya tradisi acara peringatan *mawlid* al-Sha'râni pada paruh kedua abad ke 11/ 17.<sup>97</sup>

## 2. Jelajah Keilmuan

Al-Sha'râni lahir di lingkungan keluarga yang terkenal akrab dengan kehidupan keagamaan dan keilmuan sehingga berkesempatan memasuki dunia ilmu pada usianya yang sangat dini. Pengakuannya bahwa dia sudah hafal seluruh ayat al-Quran ketikusianyabarusekitartujuhtahunanmemberikansinyayang jelas akan kuatnya tradisi keilmuan di lingkungan keluarganya, di samping mengenai kecerdasannya yang luar biasa. Sekalipun pengakuan tersebut, menurut pandangan sejumlah pengamat dapat dianggap mengada-ada dan menunjukkan kesombongan dan kebohongan al-Sha'râni, dengan melihat riwayat nenek moyangnya dan saudara-saudaranya, sulit dibantah bahwa memang lingkungan keluarganya memiliki tradisi keilmuan yang kuat.

Tanda-tanda bahwa di kemudian hari akan menjadi ilmuwan besar sudah tampak ketika al-Sha'râni masih muda belia. Ketika keluarganya pindah ke Kairo, dia dibawa ayahnya menghadap Syekh *Djalâl al-Din al-Suyuti* (ulama besar salah seorang penulis kitab tafsir yang kemudian dikenal dengan *Tafsir Djalâlain*, wafat 1505)<sup>98</sup> dengan harapan ulama besar itu akan mendoakan dan memberikan *idjâza* kepada putranya itu. Ternyata benar, setelah mengetahui kecerdasannya yang cemerlang, al-Suyuti memberinya *idjâza* untuk mengajarkan seluruh (kitab dan hadits) yang diriwayatkannya, padahal waktu itu al-Sha'râni baru berusia sekitar 10 tahunan. Tak lama setelah ayahnya meninggal, al-Sha'râni yang menginjak usia remaja ikut saudaranya, Abdul

---

97 "Sha'rani" dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 316.

98 Kitab *Tafsîr al-Qurân al-Azîm* (yang dikenal dengan nama *Tafsîr Djalâlain*) pertama kali disusun oleh *Djalâl al-Din al-Mahally* yang meninggal sebelum karyanya itu selesai dan kemudian diselesaikan oleh muridnya, *Djalâl al-Din al-Suyuti*.

Qadir (wafat 956 H), seorang alim yang teguh menjalani tradisi kehidupan kaum sufi.

Tidak lama kemudian dia meninggalkan kampungnya (*Shaqiyât Abî Sha'ra*) menuju kota Kairo dengan obsesi menimba ilmu sebanyak mungkin dari para ulama yang terkenal saat itu. Dia tinggal di *Djâmi' al-Azhar* sekitar 5 tahun dan berguru kepada Syekh Ali al-Shuni. Kemudian atas rekomendasi Syekh pembimbingnya itu, dia melanjutkan jelajah ilmiah di *Djâmi' al-Ghamri* selama 17 tahun sebelum pindah lagi ke madrasah *Umm Khawand* di bawah bimbingan Kafour al-Ikhshidi. Sejak tinggal di sini, nama al-Sha'râni kian bersinar hingga membuat sejumlah tokoh yang merasa tersaingi menjadi dengki dan menganggapnya sebagai rival dan sasaran kecaman.<sup>99</sup>

Disela-sela menuntut ilmu di Kairo itu dia masih meluangkan waktu untuk menemui sejumlah ulama terkenal pada saat itu (untuk berguru), seperti Syekh *Djalâl al-Din al-Suyuti*, Syekh *Zakariya al-Ansri*, Syekh *Nâsir al-Din al-Laqâni*, dan Syekh *al-Samnudi*.<sup>100</sup> Naluri otodidak yang luar biasa dan semangatnya yang berkobar-kobar untuk menimba ilmu dari para ulama terkemuka menjadikannya sebagai fîgur langka yang pada usia muda telah mampu menguasai berbagai disiplin ilmu yang berkembang saat itu seperti tasawuf, fîkih, tafsir, hadits, *sira*, bahasa Arab, *qawâ'id* dan *uṣul fiqh*.<sup>101</sup>

### 3. Memasuki Jalan Tasawuf

Pengembaraan intelektual dan penguasaan berbagai bidang ilmu yang membuat banyak orang terkagum-kagum ternyata tidak memberikan kepuasan bagi diri al-Sha'râni. Sebaliknya, dia justru mengalami krisis spiritual dan guncangan batin yang

---

99 "Sha'râni" dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, 316

100 Tawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 18.

101 Tawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 18-19.

kian hebat. Demi mendapatkan kembali ketenteraman batin yang didambakannya, seorang tokoh yang saat itu dikenal luas sebagai *wali*,<sup>102</sup> menyarankan kepadanya agar merasa cukup dengan semua ilmu yang telah dikumpulkan dan karya ilmiah yang telah dihasilkan. Dia menganjurkan agar al-Sha'râni sepenuhnya berhenti menekuni ilmu yang telah lama digelutinya dan mulai menjalani *sulūk* dengan serius di bawah bimbingan seorang *syekh* (guru tasawuf) agar dibimbing dan ditunjukkan "jalan langsung" menuju Allah swt.<sup>103</sup>

Setelah melalui perenungan mendalam, akhirnya al-Sha'râni memutuskan untuk menerima saran tersebut. Atas pertimbangan para koleganya dari kalangan ulama dan gurugurunya, al-Sha'râni memilih seorang tokoh *sufî* yang buta huruf, Syekh 'Ali al-Khawwaş al-Burulusi, sebagai pembimbing spiritualnya yang paling utama.<sup>104</sup> Sebuah paradoks pun muncul sebagai fakta sejarah bahwa seorang ulama muda yang dikenal sangat brilian dan menguasai berbagai ilmu pengetahuan di jamannya pada akhirnya memutuskan untuk menyerahkan diri sepenuhnya dibimbing oleh seorang guru tasawuf yang buta huruf.

Ketika pertama kali berkenalan dengan al-Khawwaş, sebelum memohon kesediaan menjadi pembimbing spiritualnya, terlebih dahulu al-Sha'râni memberitahukan bahwa dia telah mempelajari banyak cabang ilmu pengetahuan, menyusun banyak karya ilmiah, memiliki keagungan "nasab politik" karena dia adalah keturunan Sultan Tilmisan dan mempunyai kemuliaan "nasab religius" karena dia adalah keturunan Imam

---

<sup>102</sup>Oleh masyarakatnya, tokoh ini dikenal dengan sebutan Ahmad al-Bahlûl. Kemungkinan ini adalah nama samaran yang juga lazim digunakan di kalangan tokoh kaum *sufî* lainnya untuk menyembunyikan identitas yang sesungguhnya. ʿAwil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, 37.

<sup>103</sup>ʿAwil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, 37-38.

<sup>104</sup>ʿAwil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, 37-38

'Ali bin Abi Talib. Namun, al-Khawwaş menanggapi dingin akan semua itu dengan menyatakan, “Kekuasaan, kemegahan, dan *faqr* (*taşawwuf*) sekali-kali tidak akan pernah berkumpul bersama dalam diri seorang manusia”.<sup>105</sup> Akhirnya, demi mendapatkan izin untuk berguru dan memperoleh bimbingannya, al-Sha'râni menyatakan setuju untuk menanggalkan dan melupakan semua simbol kemuliaan dan kebesaran yang dimilikinya itu. Sejak hari itu al-Sha'râni menjalani kehidupannya yang sama sekali baru.

Sebagaimana dituturkan sendiri oleh al-Sha'râni, di antara persyaratan yang diminta oleh al-Khawwaş ketika ia memulai *sulūk* adalah melepaskan (melupakan) semua ilmu pengetahuan yang sebelumnya telah dicari dengan susah payah. Untuk itu, al-Khawwaş menyuruhnya menjual semua buku yang dimiliki dan semua karya ilmiah yang ditulisnya, kemudian menyedekahkan seluruh hasil penjualannya itu kepada fakir miskin lalu menjalani kehidupan *zuhud* dan fakir. Al-Khawwaş juga menyuruhnya terus-menerus berzikir kepada Allah agar dia bisa melupakan semua ilmunya dengan cepat, dan al-Sha'râni pun mematuhi semuanya dengan ikhlas.<sup>106</sup>

Setelah itu al-Sha'râni masih harus menjalani serangkaian prosedur olah batin (*riyâda*) yang lebih berat lagi. Syekh pembimbingnya itu menyuruhnya melakukan 'uzla (menjauh) dari pergaulan masyarakat, mengintensifkan zikir kepada Allah swt baik secara *sirr* (dengan suara pelan) maupun *djâhr* (dengan suara keras) dalam kesendirian, serta terus berupaya menepis setiap angan-angan dalam pikirannya, yang dapat mengganggu zikirnya. Dia juga diminta berpantang dari segala macam makanan dan minuman yang lezat rasanya.

Setelah menjalani semua itu dalam waktu yang lama sambil terus berupaya memusatkan pikiran (*tawâdjjuh*) kepada Allah

---

105Tawil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, 38.

106Tawil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, 38-39.

swt., dia mulai merasakan pencerahan batin yang diinginkannya sejak lama. Peristiwa ini persisnya terjadi tanggal 17 Rajab 931 H, al-Sha'râni tiba-tiba merasa pintu hatinya terbuka lebar, siap menyongsong datangnya limpahan ilmu *ladunni*<sup>107</sup> yang meliputi ilmu-ilmu tafsir al-Quran, Hadits, hukum syariat, kaidah bahasa (*nahwu*), dan sebagainya. Tiba-tiba dia merasa menjadi alim kembali hingga tidak merasa perlu lagi mencari ilmu dengan jalan berguru dan mempelajari buku-buku karya para ulama, baik yang terdahulu maupun yang belakangan.<sup>108</sup>

Al-Sha'râni lalu menuliskan semua limpahan ilmu yang datang secara tiba-tiba itu ke dalam 100-an *kurrâsa* (jilidan buku dengan ukuran kecil). Akan tetapi, ketika hal itu diberitahukan kepada Syekh al-Khawwaş, dia diberi tahu bahwa apa yang telah dituliskannya itu belum murni *'ilm ladunni* karena masih bercampur dengan *'ilm kasbî* (sisa memori ilmu pengetahuan hasil olah pikir yang dulu pernah dikuasainya), lalu al-Sha'râni disuruh menghapus semua catatan yang dibuatnya itu agar nanti dapat memperoleh ilmu yang lebih tinggi tingkatannya.

Setelah berkali-kali mengalami pencerahan spiritual, mencatatnya dalam bentuk karya tulis dan berkali-kali pula disuruh menghapus oleh al-Khawwaş, akhirnya suatu saat dia memperoleh lagi pencerahan batin istimewa yang dia dambakan. Al-Khawwaş pun menyuruhnya untuk tetap mengabadikan apa yang ditulis. Muncullah karyanya, "*al-Anwâr al-Qudsiyya fî Bayân Adâb al-'Ubûdiyya*". Sejak itu karya-karyanya, terutama mengenai tasawuf, terus mengalir deras dari tangannya.

---

<sup>107</sup>Para sufi membedakan dua jenis pengetahuan: *pertama*, pengetahuan yang diperoleh lewat indera dan analisis (rasio) dan *kedua*, pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf*, yakni pencerahan batin didiperoleh setelah menjalani serangkaian amalan ibadah dan ilmu jenis yang terakhir inilah yang dikenal dengan ilmu *ladunni*. Lihat Abu al-Wafa' al-Ghunaimi al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa al-Islâmiyya* (Kairo: Maktaba al-Qahira al-Haditha, tt.), 147-148.

<sup>108</sup>Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa*, 40.

Di samping 'Ali al-Khawwaṣ sebagai pembimbing utama, al-Sha'râni juga berguru kepada banyak syekh tasawuf yang terkenal pada saat itu, seperti Syekh Ibrahim al-Matbuli, Syekh 'Ali al-Marsafî, Syekh Muhammad al-Shanwani, dan Syekh Zakariya al-Ansari. Bahkan, dia juga melakukan inisiasi ke dalam hampir semua aliran tasawuf (orde tarekat) yang ada saat itu, seperti tarekat aliran *Rifâ'iyya*, *Qâdiriyya*, *Ahmadiyya*, *Burhâniyya*, *Shâdhiliyyah*, *Suhrawardiyya*, *Naqshabandiyya*, *Husainiyya*, *Wafâ'iyya*, *Kathîriyya*, *Madyaniyya*, *Fîrdausiyya*, *Khalwatiyya*, *Ausiyya*, *Hamdâniyya*, *Ṭaifûriyya*, *Shaṭariyya*, *Khadriyya*, *Adhamiyya*, *Azîziyya*, dan *Sa'ûdiyyah*, yang semuanya dinilai memiliki sanad *muttaṣil* kepada Rasulullah saw.<sup>109</sup>

Al-Sha'râni sendiri tidak pernah menyatakan dengan tegas orde tarekat apa yang benar-benar diikutinya. Secara general dia hanya mengidentifikasikan dirinya sebagai pengikut setia *tarîq al-qawm* (sejauh ini belum dapat dipastikan apa yang dimaksudkan dengan sebutan itu, tetapi pada saat itu istilah *tarîq al-qawm* secara luas dipahami sebagai sekte tarekat ortodoks versi *Djunaid al-Baghdâdi* yang wafat pada tahun 381 H/ 910). Oleh karena itu, inisiasinya ke dalam 26 orde tarekat tampaknya hanya sebatas seremonial atau semata-mata didorong oleh motivasi mendapatkan *barakah* saja.<sup>110</sup>

Secara umum pandangan tasawuf al-Sha'râni mewakili format “jalan tengah” yang mengajar orang agar menjalani kehidupan asketik secara moderat. Dia dipengaruhi oleh 'Ali al-Shadhili (w. 656 H) dalam sastra dan pandangannya mengenai etika, tetapi secara eksplisit tidak mengidentifikasikan dirinya dengan orde tarekat yang didirikan oleh al-Shadhili itu karena dinilai terlalu aristokratik.

---

109Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 49.

110“Sha'râni” dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 448.

Sekalipun secara sosial dia berada dalam lingkungan yang didominasi kelompok tarekat *Ahmadiya* (atau disebut juga *Badawiya*), yakni sebuah tarekat yang mula-mula dibangun oleh Sidi Ahmad Badawi (wafat 675 H / 1276) yang amat dihormatinya, hal itu tidak menghalanginya untuk tetap melontarkan kritik-kritik tajam terhadap sejumlah praktek ajaran tarekat itu dan tarekat-tarekat lainnya yang dinilainya cenderung mengabaikan aturan syari'at dan tidak menghargai para *ulama* syariah (*faqîh*) secara wajar. Al-Sha'râni juga mengecam tarekat *Khalwatiyya* yang populer di kalangan tentara Turki dengan menolak prinsip *khalwa*-nya, yakni perintah bagi para pengikut (*murîd*) untuk hidup menyendiri dalam waktu yang lama, hingga dapat membawa mereka ke dalam suasana halusinasi. Menurutnya, suasana kejiwaan seperti itu bukan pengalaman keagamaan yang benar dan otentik.<sup>111</sup>

Sebagai pembela sufisme yang gigih (dia juga menghimpun koleksi *Ṭabaqât* yang berisi, riwayat hidup, kisah-kisah teladan, dan koleksi ungkapan-ungkapan “kata-kata mutiara” dari para sufi terkemuka), al-Sha'râni menegaskan bahwa seorang sufi sejati tidak akan pernah bertentangan dengan syariat, baik dalam kata maupun perbuatannya. Jika hal itu sepintas terdengar pernah terjadi pada sejumlah tokoh besar sufi, sebenarnya itu hanya kesalahpahaman, salah penafsiran, ketidaktahuan mengenai terminologi sufi atau interpolasi yang sengaja dilakukan oleh musuh-musuh sufisme. Al-Sha'râni (sebagaimana dituangkan dalam karyanya, *al-Yawâqit wa al-Djawâhir*) juga membela ortodoksi sufi besar Muhyiddin Ibn 'Arabi. Dia berusaha menerjemahkan teori-teori mistik yang sulit dipahami menjadi konsep sederhana dan lebih mudah dipahami oleh orang banyak.<sup>112</sup>

---

111 “Sha'rani” dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 448.

112 “Sha'rani” dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IX, 448.

Di hari tuanya, ketika merasa dirinya telah matang, atas dukungan finansial dari seorang kaya yang bersimpati kepadanya, al-Sha'râni membangun *zâwiya*-nya sendiri yang kemudian berkembang pesat. Sebagai tokoh sufi yang menguasai banyak disiplin ilmu, dia mengembangkan *zâwiya*-nya dengan pola yang berbeda dengan yang dibangun oleh tokoh-tokoh sufi lainnya. Kebanyakan *zâwiya* waktu itu hanya memusatkan perhatiannya pada aspek ibadah, spiritual, dan keakhiratan saja hingga cenderung memandang negatif terhadap aktivitas pengembangan ilmu dan peradaban. Namun, *zâwiya* al-Sha'râni di samping dipenuhi gema zikir dan bacaan al-Quran sepanjang hari, siang dan malam, sebagaimana layaknya sebuah *zâwiya* tokoh sufi, di situ juga dapat dibanggakan sebagai pusat pengajaran serta pengembangan ilmu-ilmu pengetahuan (khususnya ilmu keagamaan) yang berkembang saat itu.<sup>113</sup>

#### **4. Berbagai Komentar tentang Pribadi al-Sha'râni**

Sebagai figur terkemuka, al-Sha'râni tidak lepas dari sorotan para sejarawan dan para ahli studi keislaman, baik dari lingkungan umat Islam sendiri maupun dari luar, termasuk para orientalis Barat. Dengan tetap melihatnya sebagai pribadi manusia dengan segala kelebihan dan kelemahannya, sejarah telah mencatat bahwa al-Sha'râni, terutama di hari tuanya, telah mencapai puncak karier yang hampir tidak tertandingi oleh tokoh keagamaan lain yang sezaman sebagai imam bagi para *fuqahâ'* dan kaum sufi sekaligus, yang ketokohnya diakui secara luas, bukan hanya oleh masyarakat awam, tetapi juga para ulama dan pembesar negara.

Begitu seringnya dia didatangi para tokoh politik di negerinya, (tentu dengan motivasinya sendiri-sendiri), *zâwiya* yang dibangunnya itu layaknya seperti sebuah markas kegiatan

---

<sup>113</sup>Tawil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, 35-36.

partai politik di negeri Mesir.<sup>114</sup> Setelah meninggal pun pengaruh dan daya tarik al-Sha'râni masih tetap besar karena karya-karyanya yang tidak henti-hentinya dicetak ulang, dikaji, dan disebarluaskan oleh para pengikut dan pengagumnya, terutama di daerah asalnya di *Maghribi*.

Menurut R. A. Nicholson, setelah pusat dunia Islam (Baghdad) dihancurkan oleh tentara Mongol (tahun 1258) cahaya kebudayaan Islam secara keseluruhan terus meredup dan para ulamapadaakhirnyaterjebakdalamrutinitasintelektualkegiatan koleksi dan *taqlîd* kepada para ulama sebelumnya. Menurutnya, dengan mengecualikan dua tokoh penting, yaitu Ibnu *Khaldun* (1332-1405)<sup>115</sup> dalam bidang sejarah dan al-Sha'râni dalam Tasawuf, tidak ada lagi tokoh lain yang sedemikian produktif dan mampu menghasilkan banyak karya orisinal. Menurutnya, al-Sha'râni dengan segala sisi kekurangannya adalah seorang pemikir orisinal yang luas pengaruhnya hingga sekarang ini.<sup>116</sup>

Tokoh orientalis lainnya, McDonald, menilai al-Sha'râni sebagai seorang ulama yang kreatif, cerdas, berhati tulus, dan berwawasan luas. Dia kreatif, orisinal, dan memiliki kecerdasan yang (dalam fîkih) sulit dicari bandingannya sejak berlalunya masa tiga abad pertama sejarah Islam. Meskipun demikian, menurut Mc Donald pula, pada diri al-Sha'râni juga terdapat sejumlah karakter yang kontradiktif. Vollers menyatakan bahwa baik dari sisi kecanggihan berteori maupun kesungguhan dalam mengamalkannya, al-Sha'râni termasuk dalam jajaran model paling terkemuka dalam tasawuf sementara pada waktu yang sama dia juga seorang penulis penting yang orisinal dalam

---

114“Sha'rani” dalam *Encyclopaedia of Religion and Ethics* vol. XI, 448.

115Untuk mendapatkan penjelasan tentang Ibn Khaldun dan pokok-pokok pemikirannya lihat Karen Armstrong, *Islam Sejarah Singkat*, terj. Funky Kusnaldi Timur (Yogyakarta: Jendela, 2001), 144-146. Untuk penjelasan yang lebih luas lagi lihat Ahmad Syaffi Ma'arif, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

116Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 143.

bidang fîkih dan *usul fîqh*. Dia adalah pembaharu yang sulit ditemukan tandingannya.<sup>117</sup>

Schacht mengingatkan agar dengan tetap mengakui kelebihan dan produktivitas intelektualnya yang memang luar biasa itu, secara *fair* orang tidak boleh menutup mata akan adanya sejumlah “kelemahan” yang terdapat dalam dirinya.<sup>118</sup> Di antara kritik yang diarahkan kepada al-Sha’râni adalah karena dia “membiarkan” (atau setidaknya tidak berhasil mengendalikan) orang-orang di sekitar dirinya dan para murid yang tinggal di *zâwiya*-nya menikmati fasilitas kemewahan hidup yang berlebihan menurut ukuran kebanyakan masyarakat waktu itu. Hal ini kemudian menimbulkan ironi karena sebagai *sufî* dia menjalani *zuhud* dan selalu mengajarkan pola hidup sederhana, sementara murid-muridnya hidup bermewah-mewah di *zâwiya*-nya. Lebih ironis lagi, sebagian besar kemewahan itu justru dari sumbangan masyarakat awam pengagum al-Sha’râni yang setiap harinya hidup dalam himpitan kemiskinan.<sup>119</sup>

Sisi lain pribadi al-Sha’râni yang juga menjadi sorotan adalah berbagai pernyataan mengenai keistimewaan dirinya yang dinilai berlebihan dan terkesan meremehkan orang lain. Di mata pengkaji yang kritis dan orang-orang yang tidak menyukainya, hal itu menimbulkan kesan kebohongan dan kesombongan; misalnya, cerita pertemuannya dengan bangsa Jin dan dengan roh orang-orang yang sudah mati,<sup>120</sup> serta mengenai kemampuannya menguasai isi kitab-kitab yang ditulis para ulama (baik yang waktu itu masih hidup maupun yang sudah meninggal) dalam waktu yang amat singkat.<sup>121</sup>

---

117Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 144.

118Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 145.

119Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 31-32.

120Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 145-146.

121Judul-judul kitab yang menurut pengakuannya telah ditelaah dan dikuasai isinya oleh al-Sha’râni sebelum menulis *al-Mîzân al-Kubrâ* dapat dilihat dalam pengakuannya di *al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 75-79.

## B. Latar Historis Pemikiran al-Sha'râni

### 1. Suasana Instabilitas Politik

Kehidupan al-Sha'râni berada pada fase krusial dalam sejarah Mesir. Di samping faktor lain yang tidak kurang pentingnya, kondisi politik penuh gejolak yang disaksikan hampir seumur hidupnya mungkin dapat turut menjelaskan latar belakang historis dari pandangan-pandangan yang dituangkan dalam karya-karyanya serta dinamika kiprah hidup yang dijalani sepanjang hayatnya.

Ketika al-Sha'râni lahir (1492), negeri Mesir sedang dalam masa-masa terakhir pemerintahan Sultan Qait Bey (1468-1496), seorang sultan yang oleh banyak sejarawan dianggap paling sukses di antara para sultan Mameluk. Setelah itu Mesir mengalami anarki hebat hingga akhirnya dianeksasi oleh kesultanan Ottoman pada tahun 1517.<sup>122</sup> Di bawah kekuasaan kesultanan Ottoman ini pun, negeri Mesir tetap tidak lepas dari berbagai dinamika dan intri-intrik politik yang menegangkan. Bahkan, dalam banyak aspek, kondisinya justru semakin memburuk.

Sultan Qait Bey turun tahta di tahun 1496 menyusul rentetan wabah penyakit Pes dan bencana kelaparan yang merenggut ribuan jiwa, termasuk dari keluarga istana dan suasana kehidupan pun menjadi kacau. Selama empat tahun sesudahnya muncul empat Sultan yang silih berganti lewat kudeta berdarah. Dari Nasir Muhammad, salah seorang putra Qait Bey (dipaksa turun tahun 1498), lalu Zahir Kansuh yang digulingkan oleh Ashraf Galant Balat (tahun 1500) yang kemudian juga dilengserkan oleh 'Adil Tuman Bey setahun kemudian (1501). 'Adil Tuman Bey berada di tampuk kekuasaan hanya beberapa bulan saja sebelum

---

<sup>122</sup>Di bawah kekuasaan kesultanan Ottoman ini, Al-Sha'râni mengalami masa pemerintahan dua sultan: Sultan Salim I (memerintah 1513-1520) dan Sultan Sulaiman (memerintah 1520-1566).

akhirnya digulingkan oleh Ashraf Kansuh al-Ghuri tahun itu juga (1501).

Ashraf Kansuh al-Ghuri mampu mempertahankan kekuasaannya dalam waktu yang cukup lama hingga tahun 1517. Pada masa pemerintahannya itu segala sesuatunya dicoba dibenahi kembali untuk mengembalikan kejayaan kesultanan Mameluk yang telah memudar. Namun, keadaan memang sudah sedemikian parah. Para tentara Mameluk, misalnya, yang dulunya bisa diandalkan sebagai tulang punggung kekuasaan sudah mengalami degradasi luar biasa, baik dari segi kemampuan tempur maupun mentalitas prajuritnya.<sup>123</sup> Kondisi ekonomi negeri itu juga terus mengalami kemunduran. Apalagi pada waktu itu kesultanan Mameluk sedang terjepit di antara tiga kekuatan besar yang sedang bersaing hebat. Di utara ada kesultanan Ottoman dan kesultanan Safawiyya yang sedang konfrontasi memperebutkan pengaruh di kawasan itu. Sementara di selatan ada kekuatan laut Portugis yang terus mengintai.<sup>124</sup>

Pada tahun 1512, setelah mengalahkan pasukan Shah Ismail dari kesultanan Safawiyya di Persia, Sultan Salim I yang memimpin sendiri pasukan Ottoman segera menggiring tentaranya ke arah Mesir. Pasukan Mameluk pun segera menghadangnya di sebelah timur gurun Sinai dan kedua pasukan bertempur di Mardj Dhabiq pada tanggal 24 Agustus 1516. Akhirnya, pasukan Mameluk dapat dikalahkan dan Sultan Kansuh al-Ghuri yang juga memimpin langsung prajurit perangnya meninggal dalam pertempuran. Namun, penggantinya, Tuman Bey, yang tidak mau menyerah segera mengumumkan dirinya sebagai pemegang tahta kesultanan Mameluk di Kairo pada 11 Oktober 1516. Sultan Salim pun langsung menggiring lagi pasukannya menyeberangi

---

123“Mamluk” dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, 324.

124“Mamluk” dalam *The Encyclopaedia of Islam*, vol. VI, 324-325.

Gurun Sinai menuju Ibu kota, Kairo.<sup>125</sup> Pasukan Tuman Bey juga segera bergegas keluar kota untuk menghadangnya.

Dengan keahliannya dalam taktik dan strategi perang, sekali lagi Sultan Salim berhasil menghancurkan pasukan Mameluk pada 23 Januari 1517. Keesokan harinya Sultan Salim mengirim sejumlah pasukannya bersama (keturunan) Khalifah 'Abbasiyah, al-Mutawakkil, yang menetap di Mesir untuk pergi ke kota Kairo guna menenangkan penduduk yang panik. Hari Jumat pekan itu juga, khutbah-khutbah Jumat sudah menyebut nama Sultan Salim sebagai penguasa baru yang sekaligus menandai berakhirnya kekuasaan Mameluk di Mesir.

Tuman Bey yang terdesak melarikan diri dan melakukan gerilya dengan dukungan sebagian penduduk Kairo. Pasukan Ottoman yang melakukan *sweeping* di Kairo menimbulkan kepanikan penduduk. Akhirnya, Tuman Bey tertangkap dan langsung dieksekusi. Sultan Salim segera bergegas pulang ke Istanbul setelah menunjuk mantan Gubernur Mameluk di Aleppo yang membelot ke pihak Ottoman, Khair Bey, sebagai Gubernur Jenderal (*Beylerbeyi*) di Mesir serta mengirim Khalifah ke Istanbul untuk menjalani prosesi penyerahan jabatan khalifah dunia Islam kepada sultan Ottoman. Sejak itu kehadiran penguasa baru tersebut di Mesir terpancang semakin kokoh.

Ketika usia al-Sha'râni menginjak awal 30-an (tahun 1524) dan kariernya sedang menanjak sebagai ulama muda yang kian populer, terjadi lagi gejolak politik singkat. Ahmad Pasha (Gubernur Ottoman di Mesir) memimpin gerakan separatis. Didukung sisa kekuatan bangsawan Mameluk dan pengikutnya dia memproklamasikan dirinya sebagai sultan baru di Mesir dan melepaskan Mesir dari kekuasaan kesultanan Ottoman. Namun, gerakan separatis ini dapat segera ditumpas. Perdana Menteri

---

<sup>125</sup>PM Holt, et al. (eds), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), vol. I, 317-319.

Ottoman, Ibrahim Pasha, datang sendiri ke Mesir guna melakukan pembersihan politik dan membenahi pemerintahan.<sup>126</sup>

Kehidupan politik Mesir saat itu memang aneh karena semua jabatan strategis dalam pemerintahan dipegang kaum pendatang. Memang sejak pemerintahan Gubernur Daulah Abbasiyyah, Ibnu Tulun (868-904) yang berasal dari etnis Turki, negeri Mesir praktis diperintah oleh dinasti-dinasti yang otonom, sekalipun secara resmi mengakui kekuasaan Daulah Abbasiyyah yang berpusat di Baghdad. Untuk melindungi kekuasaannya itu Ibnu Tulun mendatangkan budak (*mamâlik*) secara besar-besaran dari negeri asalnya, Turki, untuk dijadikan tentara. Budak-budak pendatang ini menjadi pilar utama kekuatan militer dan menempati posisi-posisi strategis pada jabatan sipil pemerintahan.

Setelah jatuhnya dinasti Tulun, strategi mengundang imigran dari negeri asal penguasa diikuti dinasti-dinasti berikutnya. Dinasti Fatimiyyah (969-1171) yang berasal dari Afrika Utara dan berhaluan Syiah Ismailiyah juga melakukan itu. Demikian pula dinasti Ayyubiyah (1170-1250) yang dibangun oleh pahlawan asal Kurdistan, Salahudin al-Ayyubi. Tidak terkecuali pula dinasti Mameluk (1250-1517) yang menjadi penguasa berikutnya. Era kekuasaan dinasti Mameluk yang terdiri dari dua episode, yaitu periode *Mamluk Bahri* (1250-1382) dan *Mamluk Burji* (1382-1517), mengadopsi strategi politik yang sama.

Di bawah dinasti Mameluk Burji (1382-1517) situasi politik terus memburuk, terutama akibat mengerasnya pertikaian di antara para bangsawan yang melibatkan pendukung mereka masing-masing. Profesor Mashudul Hasan menyimpulkan era kekuasaan Mameluk Burji sebagai periode gelap dalam sejarah

---

<sup>126</sup>Ali Hassun, *Târîkh al-Dawla al-Uthmâniyya wa 'Alâqatuhâ al-Khârijiyya*, (tt: al-Maktab al-Islami, t.th.), 61-63. Lihat juga Holt et.al. (eds.) *The Cambridge History of Islam*, 318-319.

Mesir. Periode ini diwarnai dengan konflik-konflik politik, perebutan kekuasaan dan petempuran yang berlarut-larut. Para tentara sudah bermoral bejat, sementara pemerintahan sipil pada umumnya korup dan tidak efektif.<sup>127</sup> Kelompok-kelompok politik bawah tanah bergerak leluasa hingga para sultan sendiri tidak mampu mengendalikan.<sup>128</sup>

Ketika Mesir dianeksasi oleh kesultanan Ottoman, suasana politik semakin ruwet dengan munculnya front konflik baru antara para Pasha Ottoman sebagai wakil penguasa pusat di Istanbul dengan para Bey (sisa-sisa kekuatan kaum bangsawan Mameluk) yang ambisius. Dalam konflik ini yang menjadi korban tentu saja adalah rakyat, terutama penduduk asli negeri Mesir sendiri.<sup>129</sup> Tarik-menarik kepentingan ini akhirnya melahirkan semacam “perang dingin” dan sebuah pola pembagian kapling kekuasaan secara terselubung antara para Pasha Ottoman dengan para Bey Mameluk. Satu hal yang harus digarisbawahi di sini adalah bahwa baik pejabat pemerintah pusat maupun para elit lokal tersebut sama-sama tidak peduli terhadap nasib rakyatnya, terutama penduduk asli negeri itu.

Satu-satunya kelompok yang masih menaruh simpati dan kepedulian terhadap nasib rakyat kecil dan menjadi tumpuan harapan adalah para ulama, hakim, dan pemimpin lembaga keagamaan.<sup>130</sup> Al-Sha'râni yang termasuk dalam kelompok itu merasa prihatin dan sangat menaruh simpati terhadap nasib kelompok masyarakat yang tertindas itu.

Dalam suasana instabilitas politik tersebut, para ulama pada umumnya cenderung menjauhi politik praktis. Di satu sisi

---

<sup>127</sup>Mashudul Hasan, *History of Islam (Classical Period 1206-1900)* (Delhi: Adam Publishers), 218.

<sup>128</sup>PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1985), 21.

<sup>129</sup>PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 28.

<sup>130</sup>PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 26.

mereka berusaha agar jangan sampai berkonfrontasi dengan para penguasa *de facto* karena hal itu akan berakibat fatal bagi pribadi maupun kelangsungan kiprah mereka di tengah masyarakat. Namun, di sisi lain mereka juga berupaya agar tidak terkooptasi ke dalam agenda politik dari kelompok manapun yang secara keseluruhan bermental petualang. Oleh karena itu, sekalipun keributan politik berlangsung hampir sepanjang waktu dan terjadi pergantian penguasa silih berganti melalui sejumlah kudeta berdarah, para ulama tidak memperdulikan. Mereka konsisten mengemban tugas sosial dalam pengembangan pendidikan, keilmuan, dan dakwah keagamaan di tengah masyarakat. Sikap dan langkah yang sama juga diikuti para pemimpin kaum *sufi* di *zâwiya* mereka masing-masing.

Independensi ulama aspek keagamaan itu antara lain juga tercermin dari sikapnya terhadap program kodifikasi hukum Ottoman, pada masa pemerintahan Sultan Sulaiman (memerintah 1520-1566). Sekalipun diterapkan kebijakan kodifikasi hukum nasional (*al-taqnîn*) yang secara resmi didasarkan pada mazhab Hanafî, program itu tidak dapat diterapkan di Mesir yang sebagian besar ulama dan masyarakatnya mengikuti mazhab Shafî'i.<sup>131</sup>

Di satu sisi, sikap seperti itu membuat para ulama tetap mampu mempertahankan independensinya di tengah himpitan persaingan politik yang keras. Namun, di sisi lain, sikap kurang interaktif dengan dunia politik itu juga menyebabkan para ulama hampir sama sekali tidak memiliki *sense of politics* ataupun visi sosial politik yang kuat. Itu pula sebabnya mengapa dalam karya-karya para ulama tersebut, seperti juga terlihat pada

---

<sup>131</sup>David Waines, *An Introduction to Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 188-189. Lihat Juga PM Holt, "The Sultan as Ideal Ruler: Ayubid and Mamluk Prototypes", dalam Metin Kunz dan Christine Woodhead, ed. *Suleyman the Magnificent and His Ages The Ottoman Empire in the Early Modern World*. (London & New York: Longman, 1995), 122-137.

karya-karya al-Sha'râni, tidak terdapat kajian yang monumental, misalnya mengenai konsep-konsep teori politik. Di samping itu, mereka juga tidak pernah tampil sebagai pemimpin yang mampu membangkitkan revolusi sosial sekalipun secara sosiologis mereka memiliki pengaruh yang besar di tengah masyarakatnya.

## **2. Memburuknya Kondisi Sosial-Ekonomi**

Kekacauan politik menyebabkan kondisi perekonomian turut mengalami kebangkrutan. Hal itu karena semua penguasa yang tampil silih berganti lebih memusatkan perhatiannya pada upaya mempertahankan kedudukannya daripada memikirkan nasib rakyatnya.

Warisan sejarah yang ditinggalkan dinasti Mameluk barangkali memang yang paling aneh dalam sejarah Mesir. Sekelompok budak (*mamâlik*) miskin dari luar yang “diimpor” para penguasa negeri ini sejak beberapa abad sebelumnya untuk dijadikan tentara guna membentengi kekuasaannya lambat laun meningkat posisinya hingga mampu menggeser kedudukan majikan mereka dan menggantikannya sebagai penguasa.

Dengan menjalani tradisi pelatihan ketat sejak masa kecil untuk menempati “kasta” para ksatria, pola hidup, dan etos kerja para *mamâlik* yang minoritas dan militan itu memang jauh berbeda jika dibandingkan dengan penduduk setempat (orang-orang Mesir asli) yang mayoritas. Dengan jalan itu mereka membangun secara sistematis sebuah oligarki militer *par excellence*. Kelompok para *mamâlik* itu lambat-laun berkembang menjadi *network* yang sangat kuat dalam tubuh institusi militer (dan belakangan juga merambah ke jajaran birokrasi sipil) yang feodal dan eksklusif; dengan gaya hidup yang jauh berbeda dari

mayoritas masyarakat setempat (penduduk asli) yang mereka perintah.<sup>132</sup>

Kontak sosial komunitas *mamâlik* tersebut dengan penduduk setempat terjadi sangat minimal dan formal, yakni hanya dilakukan sejauh kepentingan memperlancar aliran *income* finansial (pajak) untuk kerajaan.<sup>133</sup> Sementara itu, rakyat setempat jugaterusberusahamemelihara sisa “kemerdekaannya” di perkampungan-perkampungan tradisional, gilda-gilda, dan lembaga keagamaan mereka. Mereka tidak peduli dengan apa saja yang dilakukan oleh para penguasa yang berasal dari negeri seberang itu. Oleh karenanya, sekalipun pada saat itu terjadi pembangunan fisik kota Kairo dengan pesat hingga memiliki desain arsitektur yang sangat indah, tetapi semua itu hampir sama sekali tidak memberikan manfaat bagi penduduk negeri Mesir sendiri.

Datangnya gelombang imigran dari negeri seberang sangat mempengaruhi perkembangan struktur fundamental perekonomian masyarakat. Apalagi pada masa-masa yang lebih belakangan, yang berdatangan ke negeri Mesir tidak hanya para budak miskin yang bercita-cita menjadi tentara kerajaan, tetapi juga para pedagang dan pengusaha.<sup>134</sup> Secara pelan, tetapi pasti, para pendatang tersebut menjadi kelompok elit baru yang pengaruhnya menggeser para tuan tanah, pengusaha, dan elit lokal sebelumnya.

Kondisi demikian itu menjadikan masyarakat secara tajam terbelah menjadi dua kelompok, yaitu kelompok penguasa (baik yang formal maupun informal) dan kelompok rakyat jelata. Kelompok pertama yang hidup makmur terdiri dari para sultan, tentara, pejabat, dan sejumlah kecil masyarakat lokal

---

132PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 23.

133PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 28.

134PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 19.

yang menjadi kroni penguasa, sedangkan kelompok kedua yang berada pada strata sosial menengah ke bawah adalah masyarakat luas yang terdiri dari para pedagang lokal, petani, buruh, kuli, dan tukang yang berada di luar lingkaran kekuasaan. Para *fellah* di pedalaman (kaum petani setempat yang mayoritas) posisinya nyaris seperti budak yang tidak memiliki hak dan akses ekonomi-politik apapun. Kebanyakan mereka hanya menjadi pekerja di ladang-ladang pertanian yang kepemilikannya dikuasai keluarga sultan, kalangan militer, dan pejabat sipil kerajaan yang hampir semuanya berada dalam jaringan kaum pendatang. Belum lagi kecenderungan dikotomi alamiah antara penduduk kota dan pedalaman yang juga masih tetap bertahan.

Pada masa pemerintahan Sultan Ashraf Qait Bey, meskipun dinilai banyak sejarawan sebagai periode paling sukses di antara para sultan Mameluk, kondisi perekonomian masyarakat sebenarnya justru berada pada situasi yang amat berat. Rivalitas antara kesultanan Mameluk dengan kesultanan Ottoman dalam memperebutkan pengaruh atas kawasan Syiria dan sekitarnya serta obsesi sultan untuk terus membangun monumen-monumen publik dan program mercusuar lainnya menyebabkan peningkatan anggaran belanja kerajaan yang dengan sendirinya memperbesar beban pajak yang dipikulkan kepada rakyat. Dampak dari berbagai kebijakan yang menyengsarakan rakyat ini semakin parah dengan berjangkitnya wabah endemik penyakit Pes (*Plague*) secara beruntun yang merenggut ribuan jiwa (terutama yang sangat parah pada tahun 1492). Tanah-tanah pertanian banyak yang terbengkelai karena kekurangan tenaga kerja.

Ketika negeri Mesir baru saja jatuh ke tangan kesultanan Ottoman, untuk sementara beban pajak dilonggarkan oleh penguasa baru itu guna menarik simpati rakyat dan mendorong masyarakat menanam kembali tanah mereka yang terbengkelai.

Di samping itu dibangun pula saluran-saluran irigasi pertanian. Tanah-tanah terlantar direstorasi secara besar-besaran agar dapat ditanami kembali. Namun, tidak berapa lama kemudian ketika pengaruh pemerintahan pusat Ottoman di Istanbul melemah dan sisa kekuatan lama (khususnya dari kalangan bangsawan Mameluk) bangkit lagi, beban hidup para petani dan rakyat kecil justru malah meningkat berlipat ganda.<sup>135</sup>

Semua kejadian di atas disaksikan dan dialami langsung oleh al-Sha'râni sepanjang hidupnya. Sebagai orang yang berada di luar lingkaran kekuasaan dia mengetahui betul suasana kehidupan kaum pinggiran dan rakyat kecil yang terus-menerus mengalami berbagai tindakan kezaliman, tanpa ada yang tampil melakukan pembelaan. Sebagaimana ulama dan guru tasawuf lainnya, dia sering menjadi tempat mengadu sekaligus tumpuan harapan orang-orang kecil yang sering mendapatkan perlakuan zalim karena sebagian dari mereka adalah murid-murid dan para pengikut setia al-Sha'râni sendiri.

### **3. Kehidupan Keagamaan**

Sebagai negeri yang memiliki sejarah peradaban yang amat tua (bahkan salah satu yang tertua dalam sejarah dunia), kehidupan spiritual di negeri Mesir juga telah melewati metamorfosis sejarah yang panjang. Islam datang ke negeri Mesir untuk pertama kalinya lewat ekspedisi pimpinan oleh 'Amr bin al-'Aṣṣ (tahun 641) pada masa Khalifah 'Umar bin Khaṭṭab, sekitar sembilan tahun sesudah Nabi Muhammad saw. wafat.

Sebelum itu, secara berturut-turut negeri Mesir pernah dikuasai para penakluk asing; dari orang-orang Hykos, lalu Persia, lalu Yunani dan kemudian Romawi Timur (Byzantium) yang Kristen. Bangsa-bangsa penakluk itu di samping menguasai

---

135PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 21-22.

politik dan melakukan eksploitasi ekonomi, juga menyebarkan ajaran agama masing-masing ke negeri Mesir. Para sejarawan, misalnya, mencatat bahwa hingga tahun 725, sekitar 5-6 juta (atau sekitar 98 persen) dari penduduk Mesir masih beragama Kristen. Setelah itu barulah terjadi proses perpindahan agama dengan cepat sehingga sebagian besar masyarakatnya menjadi pemeluk Islam.<sup>136</sup>

Di samping agama-agama sebelumnya yang masih eksis, setelah datangnya Islam pun kehidupan keagamaan di Mesir diwarnai dengan paham keagamaan (keislaman) yang bervariasi. Berbagai aliran pemikiran politik, teologi, mistik, dan mazhab-mazhab hukum yang berkembang pesat sejak era pemerintahan Bani Umayyah di Damaskus dan Daulah Abbasiyah di Baghdad dengan sendirinya juga turut mengalir ke dominionnya di pantai utara benua Afrika ini. Pada abad ke-10-12 (atau persisnya tahun 969-1171) negeri Mesir juga pernah diperintah oleh dinasti Fatimiyah yang berhaluan Syiah Ismailiyah.

Di antara implikasi penting dari interaksi Mesir dengan Islam adalah kian berkembangnya ajaran dan organisasi mistik di kalangan masyarakat. Sementara di Mesopotamia dan Semenanjung Arabia kehadiran para sufi membangkitkan perlawanan dari para pemimpin keagamaan ortodoks, di Mesir berbagai perkumpulan tarekat justru kian memantapkan kehadirannya dan terus berkembang. Sejarah juga mencatat bahwa pemimpin sufi generasi awal seperti *Dhū al-Nūn al-Miṣri* (w. 860), penyair asal Kairo Ibn Farid (w. 1234), serta para pemimpin tarekat yang lebih belakangan mendapatkan kedudukan sosial yang penting di kalangan masyarakat Mesir.<sup>137</sup>

Pesatnya perkembangan ajaran mistik (tasawuf) di negeri Mesir menjelang kehancuran kesultanan Mameluk dan masa-

---

136PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 13.

137PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 26.

masa sesudahnya tidak lepas dari pengaruh suasana kehidupan masyarakat saat itu. Suasana politik yang penuh gejolak, merebaknya tindak kezaliman, situasi keamanan yang kacau-balau, serta infrastruktur perekonomian yang hancur berantakan menimbulkan tekanan psikologis yang berat bagi masyarakat. Karena tidak ada lagi institusi sosial dan kalangan elit penguasa yang dapat diharapkan akan menolong nasib mereka, kehidupan masyarakat banyak diwarnai perasaan frustrasi terhadap masa depan mereka di dunia ini. Situasi seperti itu mendorong sejumlah besar anggota masyarakat berpaling dari gemerlap kehidupan duniawi dan memusatkan perhatiannya hanya kepada kehidupan akhirat untuk mengharapakan pahala, keselamatan, dan perlakuan yang seadil-adilnya terhadap mereka yang telah berbuat zalim di hadapan Allah nanti di akhirat.<sup>138</sup>

Perkumpulan sufi tumbuh di mana-mana, membentuk perkampungan-perkampungan kecil (*zâwiya*) yang pada umumnya cenderung eksklusif. Di setiap *zâwiya* itu seorang guru tasawuf bersama jemaatnya berkonsentrasi pada kegiatan zikir dan ibadah kepada Allah. Mereka menjauhi hiruk-pikuk urusan duniawi (terutama politik) dengan segala kenikmatan yang ada di dalamnya agar bisa memusatkan kegiatan mendalami, menghayati, dan mengamalkan ajaran agama dengan konsekuen mungkin.

Berkembangnya gerakan tasawuf semacam itu pada gilirannya membawa dampak besar bagi kehidupan masyarakat. *Pertama*, infrastruktur kehidupan sosial justru menjadi semakin hancur karena dengan meluasnya pengaruh ajaran tasawuf yang cenderung bercorak fatalistik, masyarakat semakin enggan melakukan langkah-langkah ikhtiar untuk memperbaiki keadaan. Mereka lebih suka menghabiskan waktu untuk beribadah, berdoa memohon keselamatan atas dirinya,

---

138 Tawil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, Juz II, 7.

menjauhi kehidupan dunia, dan malas berusaha. Waktu-waktu yang terluang mereka habiskan untuk berzikir di masjid-masjid sambil menunggu datangnya waktu shalat berjamaah.<sup>139</sup> Dengan menghilangnya semangat berinisiatif guna memperbaiki keadaan, kerusakan infrastruktur politik, ekonomi, dan kehidupan sosial semakin parah. Kesewenang-wenangan para penguasa dan pelaku kejahatan justru semakin menjadi-jadi karena tidak ada kekuatan publik yang menghalanginya.

*Kedua*, munculnya kelompok oportunistis yang sengaja memanfaatkan kekacauan sosial dan kebodohan umat, dengan mengatasnamakan ajaran tasawuf, untuk mencari keuntungan pribadi, seperti popularitas, jabatan, atau keuntungan ekonomi. Terjadilah campur-baur antara sufi yang benar-benar tulus dengan para “*dadjdjal*” yang jahat. Jika para imam sufi yang sesungguhnya sibuk mengibarkannya dengan pengkajian agama (*tafaqquh fî al-dîn*), *dhikr* dan *ta’lîm*, para penjahat tersebut justru sibuk ke sana-ke mari mempengaruhi dan menipu masyarakat demi keuntungan dirinya sendiri. Celaknya, dengan kelihaiannya memainkan psikologi massa, opini masyarakat justru banyak yang condong kepada para sufi gadungan itu. Padahal nanti, ketika tujuan mereka yang sesungguhnya telah tercapai, mereka dengan terang-terangan berbalik langkah melanggar prinsip-prinsip ajaran agama dengan memaklumkan kepada masyarakat bahwa dirinya telah bebas dari kewajiban mematuhi syariat karena telah mencapai derajat spiritual yang tinggi.<sup>140</sup> Al-Sha’rânî mempunyai perhatian serius terhadap fenomena keagamaan ini. Dalam sejumlah karyanya dengan gigih dia berusaha memerangi dan mengimbangi pengaruh para sufi gadungan tersebut.

---

139Ṭawîl, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 8-9.

140Ṭawîl, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 8.

Di samping mistik, sisi lain dari warna kehidupan keagamaan saat itu, adalah suasana disharmoni dalam hubungan antarpenganut mazhab fîkih yang berbeda-beda. Sejumlah karya al-Sha'râni, khususnya *al-Mîzân al-Kubrâ* dan *Kashf al-Ghumma*, sebagian besar isinya merupakan respons langsung terhadap kondisi ini.

#### 4. Tradisi Intelektual

Jauh sebelum al-Sha'râni lahir (yakni masa kekuasaan Dinasti Fatimiyah), negeri Mesir sudah menjadi salah satu pusat perkembangan peradaban Islam yang penting. Selama berkuasa (tahun 969-1171), dinasti Syiah ini menampilkan periode brilian dalam pengembangan ilmu pengetahuan, kultur, dan peradaban. Hal itu tidak hanya membawa dampak penguatan pengaruh Islam di kalangan masyarakat Mesir, tetapi juga menjadikan negeri itu pusat pengembangan peradaban yang makmur.<sup>141</sup>

Dengan segala kelebihan dan kekurangannya, dinasti ini terus dikenang oleh masyarakat Mesir hingga sekarang, berkat jasanya yang besar dalam upaya menjadikan negeri itu sebagai salah satu pusat pengembangan ilmu, budaya, dan peradaban yang penting. Universitas al-Azhar yang belakangan lebih dekat dengan haluan *Sunni* pertama kalinya dibangun atas prakarsa dinasti Syiah ini. Pada masa itu produksi karya ilmiah para sejarawan dan penerjemahan buku-buku agama berkembang pesat. Sejumlah nama tokoh intelektual yang hidup saat itu dapat disebut di sini, seperti al-Kindi (meninggal 961), sahabat dan muridnya yang terkenal Ibn Zullaq (meninggal 997) yang asli Mesir serta sejarawan al-Musabbihî (meninggal 1029).<sup>142</sup> Dilaporkan pula bahwa pada masa Khalifah al-Mustansir (1036-1094) salah seorang khalifah dari dinasti Fatimiyah

---

141PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 15.

142PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 16.

yang terkenal amat mencintai ilmu pengetahuan, Pendidikan, dan kesusastraan, di Kairo dibangun sebuah perpustakaan publik yang menyimpan lebih dari 100.000 eksemplar literatur mengenai berbagai cabang ilmu pengetahuan yang berkembang saat itu.

Ketika pamornya semakin redup, dinasti Fatimiyah akhirnya digantikan oleh Dinasti Ayyubiyah. Kiprah dinasti ini selama berkuasa juga relatif baik. Saat itu Mesir terbuka bagi lalu-lintas para saudagar Eropa seperti dari Venesia dan Pisa. Para Sultan Ayyubiyah juga melakukan kontak intensif dan bersahabat dengan orang-orang Kristen. Suasana damai dan keterbukaan dengan dunia luar ini memberikan dorongan dan inspirasi bagi para ilmuwan untuk mengembangkan ilmu, serta mendatangkan kemakmuran ekonomi bagi penduduknya.

Dinasti Ayyubiyah memiliki andil penting untuk melanjutkan proses gradual naiknya Mesir sebagai pusat pendidikan dan kultur Islam. Iklim sosial semacam itu semakin memperkokoh pengaruh Islam dan kian memantapkan orientasi ideologis dan spiritual masyarakat. Madrasah dan masjid yang dibangun di mana-mana mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan kehidupan masyarakat selanjutnya.<sup>143</sup>

Ketika dinasti Ayyubiyah dijatuhkan oleh dinasti Mameluk dengan para sultan yang pada umumnya tidak peduli terhadap nasib rakyatnya, ternyata secara keseluruhan negeri Mesir tetap mampu bertahan sebagai pusat pengembangan ilmu pengetahuan, kultur, dan peradaban yang penting. Bahkan, di masa yang banyak diwarnai instabilitas politik ini masih tercipta iklim kebebasan sosio-intelektual yang cukup kondusif bagi perkembangan ilmu.

---

143PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 18.

Selama tiga abad masa pemerintahan dinasti Mameluk tersebut (1250-1520), negeri Mesir tetap bertahan sebagai pusat aktivitas kultural dan intelektual yang penting. Apalagi sentra lainnya, yakni Baghdad dan Andalusia telah ambruk akibat hantaman dari luar. Terutama selama abad ke-15, para ilmuwan Mesir justru mempertlihatkan masa-masa keemasan, khususnya dalam penulisan karya ilmiah mengenai sejarah dan topografi<sup>144</sup>

Pada waktu itu para ulama memang dibiarkan menjalankan semua aktivitas yang mereka inginkan dan bahkan secara kultural sangat dihormati, asalkan mereka tidak turut masuk dalam arena politik dengan memihak salah satu dari kelompok-kelompok yang bersaing. Adanya ruang kebebasan berekspresi ini menjadikan Mesir tetap bertahan sebagai pusat pengembangan kultur dan keilmuan.

Khusus mengenai tradisi penulisan sejarah Arab dalam kurun-kurun Mesir Islam sebenarnya telah dimulai oleh Abdul Hakam di abad ke-9. Sebuah pola kajian yang lebih serius mengenai sejarah diperkenalkan oleh pendatang asal Afrika Utara, Ibnu Khaldun, yang menjadi hakim di Kairo di awal abad ke-14 dan kemudian dikembangkan lagi oleh ilmuwan asal Mesir sendiri al-Maqrizi (w. 1442) yang terkenal lewat karya-karyanya dalam bidang Sejarah dan Topografi Mesir serta mengenai sejarah Khilafah Fatimiyah dan Ayyubiyah. Dua *chronicle* utama lainnya juga harus disebutkan di sini, yaitu karya *Djalâl al-Dîn al-Suyûfi* (w.1505) dan muridnya Ibnu 'Iyas (w. 1524).<sup>145</sup> Aktivitas intelektual ini terus berlanjut hingga kesultanan Mameluk dikalahkan oleh kesultanan Ottoman. Sentra aktivitas spiritual dan duniawi, termasuk pengembangan keilmuan, kemudian berpindah ke Istanbul. Walaupun begitu, aktivitas keilmuan dan pengembangan kultur Islam di Mesir juga masih terus berlanjut

---

144PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 25.

145PJ. Vatikiotis, *The History of Egypt*, 25-26.

dengan bimbingan institusi-institusi independen (seperti lembaga pendidikan al-Azhar) meskipun dengan intensitas yang tentu saja agak menurun.

## **C. Tantangan terhadap al-Sha'râni**

### **1. Al-Sha'râni dan Ulama Fîkîh**

Dalam pandangan sebagian ulama fîkîh saat itu, pemikiran-pemikiran al-Sha'râni (minimal untuk sebagian) dinilai telah keluar dari pokok-pokok ajaran agama yang dianggap “benar” dan hal itu membuat mereka sangat marah. Pemikiran fîkîh al-Sha'râni yang terasa dekat dengan paham fîlôsôfîs kaum sufî dan pembelaannya yang gigih terhadap ortodoksi ajaran para tokoh sufî, khususnya Ibnu ‘Arabi (w. 638 H / 1240), oleh sebagian ulama fîkîh dianggap telah menyeleweng dari ketentuan syariat yang seharusnya. Mereka yang tidak sepaham dengan al-Sha'râni kemudian menyalakan api fîtnah di *Djâmi’ al-Azhar* dan berusaha menyebarkan fîtnah itu di kawasan Hejaz.

Mereka melakukan manipulasi terhadap naskah mukadimah kitab *Kashf al-Ghumma* karya al-Sha'râni. Mereka juga meminjam karyanya yang lain, *al-Bahr al-Mawrûd* dari murid-murid al-Sha'râni kemudian menyalin dan menyisipkan ke dalamnya pernyataan yang menyalahi pengertian zahir syariat kemudian mengirimkannya kepada ulama yang tidak sepaham dengan al-Sha'râni baik yang berada di Mesir maupun di Mekkah. “Musuh-musuh” al-Sha'râni yang mendapat kiriman itu, tanpa mengecek terlebih dahulu, langsung menyebarluaskan dengan semangat di kalangan tokoh al-Azhar. Di antara fîgur penting di balik timbulnya peristiwa ini adalah Syekh Husain al-‘Ubbâdi. Namun, al-Sha'râni beruntung karena di lingkungan al-Azhar terdapat sejumlah ulama yang membelanya dengan gigih, seperti Syekh Nâsir al-Dîn al-Laqa’ni dan Syekh *Shihâb al-Dîn al-Ramlî*.

Hembusan fîtnah tersebut baru mereda setelah berjalan sekitar tiga tahun, yakni setelah al-Sha'râni mendatangi para tokoh penentanginya dan menyerahkan naskah asli kitabnya yang dibubuhi nota persetujuan dari tokoh-tokoh ulama syariah dari empat mazhab yang cukup berpengaruh pada saat itu, yaitu Ahmad 'Abdul 'Azîz bin 'Alî al-Futihî yang terkenal dengan sebutan Ibnu al-Nadjdjâr dari mazhab Hanbali (w. 949 H), Nâsir al-Dîn al-Laqâni dari mazhab Maliki (w. 958 H), Shihâb al-Dîn Ahmad bin Yunus (dari mazhab Hanafî), dan Shihâb al-Dîn al-Ramli (dari mazhab Shafî'i). Sejak itu fîtnah terus mereda dan semakin terkuaklah kedok orang-orang yang memusuhinya. Namun, sebagian dari orang yang tidak menyukainya itu tidak henti-hentinya terus berusaha menyerang dan mendiskreditkannya dengan berbagai cara. Mereka juga berusaha mengusirnya dari bumi Mesir. Bahkan, ada yang berniat membunuhnya.<sup>146</sup>

## **2. Al-Sha'râni dan Kaum Sufî**

Sekalipun mengidentifikasi dirinya sebagai bagian dari kaum sufî, al-Sha'râni tidak membela semua kaum sufî, khususnya di hadapan serangan para ulama fîkih. Sebaliknya, dia justru melihat tasawuf dengan pandangan yang kritis. Dalam pandangan al-Sha'râni, kaum sufî sendiri (baik para imam maupun pengikutnya) dapat dikelompokkan ke dalam dua golongan. Kelompok pertama berpandangan bahwa pengamalan ajaran tasawuf haruslah tetap mengacu pada ketentuan formal syariat. Mereka menganjurkan agar sebelum memasuki tasawuf sebaiknya seseorang terlebih dahulu mempelajari dan mendalami ilmu-ilmu keagamaan (terutama ilmu syariah). Mereka berpandangan bahwa secara prinsip tasawuf tidak anti ilmu pengetahuan.

---

<sup>146</sup>Ṭawîl, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, Juz II, 51-53.

Al-Sha'râni berada di pihak kelompok ini dan membelanya dengan sepenuh hati. Menurut pandangannya, mereka itulah para *suffi* yang benar dan suci. Menurut mereka tidak ada pertentangan antara *fîkîh* dan tasawuf karena *fîkîh* merupakan pintu masuk menuju tasawuf. *fîkîh* dan tasawuf adalah dua sisi dari "materi" yang sama, yakni syariat Islam. Mereka selalu menganjurkan kepada pengikutnya untuk terus menuntut ilmu sehingga mereka mempunyai andil besar dalam upaya mendorong perkembangan ilmu di kalangan masyarakat.

Kelompok kedua adalah kaum *suffi* yang cenderung meremehkan aturan syariat karena menganggap tasawuf lebih tinggi tingkatannya dari pada syariat. Lebih dari itu, mereka juga menganjurkan kepada pengikutnya dan kepada masyarakat luas agar berhenti mempelajari ilmu pengetahuan demi mengintensifkan kegiatan zikir dan ibadah ritual lainnya.

Al-Sha'râni mengecam keras dan berusaha mematahkan pengaruh kelompok *suffi* "pelopor kebodohan" ini. Dia menceritakan betapa bodohnya sejumlah syekh dari tarekat *Ahmadiya* dan *Barhamiyya* saat itu. Ketika ditanyakan kepada mereka tentang kaidah-kaidah pokok iman, *fardu*-nya wudu', syarat, dan rukunnya shalat, semuanya dijawab dengan "tidak tahu", padahal mereka adalah para syekh berpengaruh yang mengasuh banyak santri di *ma'had* masing-masing. Dalam pandangan al-Sha'râni, tokoh seperti itu sebenarnya tidak layak menjadi syekh.

Diceritakan pula bahwa suatu saat ada seorang tokoh *suffi* yang dengan bangga berkata kepada al-Sha'râni bahwa dirinya tidak pernah (dan tidak merasa perlu) mempelajari ilmu serta sedikit pun tidak mengetahui syarat dan *rukun*-nya wudu dan shalat. Al-Sha'râni pun menanggapinya bahwa menyelaraskan tata cara ibadah berdasarkan tuntutan zahir al-Kitab dan Sunnah adalah wajib menurut kesepakatan (*idjmâ'*) kaum muslimin.

Oleh karena itu, siapa pun yang tidak dapat membedakan antara yang *wâdjib* dan *mandub*, juga antara yang *harâm* dan *makrûh* sesungguhnya dia itu orang yang bodoh. Orang yang bodoh tidak boleh dijadikan panutan baik dalam hal ilmu zahir (*sharî'a*) maupun batin (tasawuf). Mendengar tanggapan al-Sha'râni seperti itu, syekh tadi diam seribu bahasa tidak memberikan tanggapan apa pun dan setelah itu tidak pernah berkunjung lagi ke kediaman al-Sha'râni.

Al-Sha'râni secara terang-terangan juga mengecam sejumlah penganut sufi dari aliran *Malamatiya* dan *Haidariyyh* serta menganggap sebagian penganut ajaran sufi dari aliran *Ahmadiya*, *Rifâ'iyya*, *Bistâmiyya*, *Adhamiyya*, dan *Muslimiyya* telah menyeleweng dari ketentuan syariat. Berbagai perilaku mereka jelas bertentangan dengan ajaran yang lurus sebagaimana diajarkan para syekh mereka yang suci, misalnya berkaitan dengan prinsip kejujuran, *zuhud*, kemuliaan yang otentik serta konsistensi dalam berpegang pada *zahir* al-Kitab dan al-Sunnah.<sup>147</sup>

Dalam sejumlah karyanya, al-Sha'râni menegaskan bahwa ilmu batin (*taşawwuf*) tidak bertentangan dengan ilmu zahir (syariat). Ahli *haqîqa* (sufi) sejati selalu sejalan dengan ahli syariat (ulama fikih). Setiap sufi adalah *faqîh* (sekalipun tidak semua *faqîh* adalah sufi). Tasawuf adalah ilmu yang terpancar dalam hati para *wali* ketika mereka telah mengamalkan dengan sungguh-sungguh ajaran al-Kitab dan Sunnah. Fikih adalah pintu gerbang menuju tasawuf dan keduanya adalah dua sisi dari ilmu yang sama.<sup>148</sup> Keduanya bisa dibedakan pengertiannya, tetapi tidak boleh dipisahkan dalam pengamalannya.

---

147Tawil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, Juz II, 68-70.

148Tawil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, Juz II, 48.

## D. Karya-Karya Intelektual

Ada yang menyatakan bahwa secara keseluruhan karya al-Sha'râni lebih dari 300 buah yang mencakup disiplin ilmu pengobatan (*al-tibb*), *nahwu*, *tafsir*, *fiqh*, *tasawuf*, dan sebagainya. Namun, menurut kajian Ali Mubarak, karya-karya al-Sha'râni tersebut adalah berjumlah sekitar 70-an.<sup>149</sup> Beberapa diantaranya terdiri dari beberapa jilid (ada yang mencapai 15 jilid besar).

Karya ensiklopedi tentang Islam, *Dâira al-Ma'ârif al-Islâmiyya*, menyebutkan sedikitnya 19 judul karyanya:

1. *Al-Mîzân al-Kubrâ* (yang juga dikenal dengan *al-Mîzân al-Sha'râni*);
2. *Al-Mîzân al-Huduriya fî Mukhtaşar al-Futūhât al-Makkiyya*;
3. *Mukhtaşar Lawâiqih al-Anwâr* (atau disebut juga *al-Anwâr al-Qudsiyya fî al-'Uhūd al-Muhammadiyya*);
4. *Al-Djawhar al-Maşūn wa al-Sirr al-Marqūm fî Mâ Tuntidjuhu al-Khalwa min al-Asrâr wa al-'Ulūm*;
5. *Ṭabaqât al-Şūfîyya (Ṭabaqât al-Awliyâ')*;
6. *Laṭâ'if al-Minan*;
7. *Waşâya al-'Ârifîn*;
8. *Hadd al-Hisâm 'alâ man Awdjaba al-'Amal bi al-Ilhâm*;
9. *Mafham al-Akbâd fî Bayân Mawârid al-Idjtihâd*;
10. *Lawâiqh al-Khidhlân 'alâ kulli Man lam Ya'lam bi al-Qur'ân*;
11. *Al-Tatabbu' wa al-Fakhs 'alâ Hukm al-Ilhâm idhâ Khâlafa al-Naşş*;
12. *Al-Burūq al-Khawâtif li al-Başar fî 'Amal al-Hawâtif*;

---

<sup>149</sup>Di perpustakaan Kairo (Dar al-Kutub al-Mulkiyyah) saja sekarang ada sekitar 50-an dan sebagian di antaranya masih berupa manuskrip asli. Brockleman mencatat sekitar 60-an karya. Namun, terlepas dari polemik mengenai jumlah yang sebenarnya dari karya Al-Sha'râni tersebut, bukti-bukti karya yang sudah ada saja telah lebih dari cukup untuk membuktikan produktivitas dan penguasaan ilmu pengetahuan yang luar biasa. Lihat Ṭawil, *al-Taşawwuf fî Mişr*, Juz II, 19.

13. *Tanbîh al-Aghbiyâ' 'alâ Qaṭra min Baḥr 'Ulūm al-Awliyâ;*
14. *Al-Durr al-Nazîm fî 'Ulūm al-Qur'ân al-'Azîm;*
15. *Al-Manḥadj al-Mubîn fî Bayân Adilla al-Mudjtahidîn;*
16. *Kitâb al-Iqtibâs fî 'Ilm al-Qiyâs;*
17. *Mukhtaṣar Qawâ'id al-Zarkashi;*
18. *Minḥadj al-Wuṣūl 'alâ 'Ilm al-Uṣūl;* dan
19. *Al-Baḥr al-Mawrūd fî al-Mawâthiq wa al-'Uhūd.* <sup>150</sup>

Di samping yang telah disebutkan di atas, Dr. Ṭawfiq Ṭawil dalam kajiannya tentang perkembangan tasawuf pada masa awal kekuasaan kesultanan Ottoman di Mesir menyebut sejumlah karya al-Sha'râni lainnya (yang pada umumnya juga mengenai Tasawuf):

1. *Al-Kibrîṭ al-Aḥmar fî Bayân 'Ulūm al-Shaikh al-Akbar* (dua jilid);
2. *Al-Yawâqit wa al-Djawâhir fî Bayân 'Aqâ'id al-Akâbir* (dua jilid);
3. *Sawâti' al-Anwâr al-Qudsiyya fî mâ Ṣadarat bihî al-Futūḥât al-Makkiyya;*
4. *Al-Qawl al-Mubîn fî al-Radd 'al â Muhyi al-Dîn;*
5. *Tabri'a al-Shaikh al-Akbar;*
6. *Al-Djawâhir wa al-Durar al-Kubrâ;*
7. *Al-Djawâhir wa al-Durar al-Wuṣṭâ;*
8. *Durar al-Ghawwâṣ fî Fatâwâ Sayyid 'Ali al-Khawwâṣ;*
9. *Al-Akhlâq al-Matbūliyya;*
10. *Al-Minah al-Saniyya 'alâ al-Waṣiyya al-Matbūliyya;*
11. *Rad' al-Fuqarâ 'an Da'wa al-Wilâya al-Kubrâ;* dan
12. *Tanbih al-Mughtarrin fî Awâkhir al-Qarn al-'Ashir 'alâ mâ Khâlafū fîhi Salafahum al-Ṭâhir.* <sup>151</sup>

---

<sup>150</sup>*Dâira al-Ma'ârif al-Islâmiyya*, Jilid 13, 311-314.

<sup>151</sup>Dari karya-karya tersebut sebagian di antaranya masih berupa manuskrip yang belum diterbitkan dan dipublikasikan secara luas. Lihat Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, Juz II, 62-65.

Dari keseluruhan karya yang judulnya disebutkan di atas, porsi terbesar adalah dalam bidang tasawuf atau *akhlaq*. Yang secara langsung menyentuh bidang kajian hukum hanya mencakup beberapa judul, yakni *al-Mîzân al-Kubrâ*, *Mafham al-Akbâd fî Bayân Mawârid al-Idjtitihâd*, *Al-Tatabbu' wa al-Fakhs 'ala Hukm al-Ilhâm idhâ Khâlafâ al-Naşş*, *Al-Manhadj al-Mubîn fî Bayân Adilla al-Mudjtahidîn*, *Kitâb al-Iqtibâs fî 'Ilm al-Qiyâs*, *Mukhtaşar Qawâ'id al-Zarkashî*, dan *Minhâdj al-Wuşul 'alâ 'Ilm al-Uşul*.

Sebagian karyanya itu disusun untuk memberikan penjelasan dan pembelaan terhadap ajaran tasawuf yang dinilainya banyak disalahpahami dan menjadi sorotan para ulama saat itu (khususnya kontroversi seputar pemikiran Ibn 'Arabi). Misalnya *Lawâqih al-Anwâr al-Qudsiyya* yang isinya merupakan rangkuman dan komentar dari isi kitab *al-Futūhât al-Makkiyya* karya Ibn 'Arabi. Demikian pula *al-Kibrît al-Ahmar fî Bayân 'Ulūm al-Shaikh al-Akbar (dua jilid)*, serta *al-Yawâqit wa al-Djawâhir fî Bayân 'Aqâ'id al-Akâbir*.<sup>152</sup>

Ada juga sebagian dari karyanya tersebut yang merupakan hasil “dokumentasi” dari materi “pelajaran” yang diterima dari guru-gurunya, terutama 'Ali al-Khawwaş dan Ibrahim al-Matbuli. Pelajaran yang diperoleh dari al-Khawwaş disusun al-Sha'râni menjadi *al-Djawâhir wa al-Durar al-Kubrâ* dan *al-Djawâhir wa al-Durar al-Wuštâ* yang berisi jawaban al-Khawwaş atas pertanyaan yang diajukan kepadanya, serta *Durar al-Ghawwâs ala Fatâwa Sayyid Ali al-Khawwâş* yang berisi pokok-pokok ajarannya. Penjelasan mengenai *manâqib* (biografi), berbagai *karâma*-nya, dan berbagai sisi kehidupan pribadinya dituangkan dalam *Ṭabaqât al-Kubrâ*, *Ṭabaqât al-Wuštâ* dan *Laṭâ'if al-Minan*. Semua materi dalam karya-karyanya itu dia peroleh dari al-Khawwaş secara lisan karena seperti disebut-sebut dalam catatan biografinya, al-Khawwaş

---

152Ṭawil, *Al-Taşawwuf fî Mişr*, 62.

adalah seorang buta huruf.<sup>153</sup> Sementara itu, dari al-Matbūli, al-Sha'rāni menghasilkan karya-karya “dokumenter” seperti *al-Akhlâq al-Matbūliyya* yang berisi catatan biografis dan *akhlâq* gurunya itu, serta *al-Minah al-Saniyya 'alâ al-Wasiyya al-Matbūliyya* yang berisi pesan-pesan keagamaannya.<sup>154</sup>

Sejauh ini belum ditemukan suatu kajian rinci mengenai tahapan kronologis penulisan seluruh karya-karya di atas satu demi satu yang sekaligus mencerminkan tahap perkembangan pemikiran al-Sha'rāni secara rinci dari waktu ke waktu. Namun, sejumlah karyanya dipastikan disusun sebelum lahirnya *al-Mîzân al-Kubrâ* karena keberadaan karya-karya itu sendiri disebutkan dalam *al-Mizân*,

Karya-karya terdahulu yang keberadaannya disebutkan dalam *al-Mîzân* itu adalah *al-Bahr al-Mawrūd fî al-Mawâthiq wa al-'Uhūd*, *Al-Manhadj al-Mubîn fî Bayân Adilla al-Mudjtahidîn*, *Mafham al-Akbâd fî Mawârid al-Idjtihâd*, *al-Djawhar al-Maṣūn wa Sirr al-Marqūm fî mâ Tuntidjuhu al-Khalwa min al-Asrâr wa al-'Ulum*, dan *Ṭabaqât al-Awliyâ'*.

## E. Gambaran Umum Kitab al-Mîzân al-Kubrâ

Karya yang terbagi ke dalam dua *juz* (jilid) ini,<sup>155</sup> selain berisi pengantar umum (*muqaddima*) dan penutup (*khâtima*), secara keseluruhan memuat 58 pokok bahasan utama (*kitâb*). Sejumlah *kitâb* yang mencakup materi bahasan yang luas dibagi ke dalam beberapa *bâb* dan setiap *bâb* itu dibagi lagi menjadi beberapa pasal (*faṣl*) yang masing-masing membahas satu atau beberapa isu secara luas dan fokus.

---

153Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 63.

154Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, 64.

155Dalam edisi yang diterbitkan oleh PT Toha Putra Semarang, Jilid I dari *al-Mîzân al-Kubrâ* terdiri dari 232 halaman, sementara Jilid II sebanyak 220 halaman dan diletakkan di bagian tengah. Yang diletakkan di bagian pinggirnya (*hamish*) adalah kitab *Rahma al-Umma fî Ikhtilâf al-A'imma* karya al-Dimashqi.

Diawali dengan kalimat pengantar, pada jilid (*juz*) pertama diberikan penjelasan ontologis ide-ide pokok al-Sha'râni mengenai keragaman mazhab hukum berikut rumusan detail dan argumentasinya. Bagian ini amat penting untuk dikaji terlebih dahulu sebelum mengkaji pembahasan tentang materi fîkihnya karena di sinilah al-Sha'râni memberikan penjelasan teoretik atas respons intelektualnya terhadap fenomena keragaman mazhab. Bagian ini memuat 48 *faṣl* yang masing-masing menyoroti satu atau sejumlah isu berkaitan dengan masalah *ikhṭilâf al-fuqahâ'* dan konsep penanganan yang diusulkan. Sebagai penutup diberikan pula contoh kasus dan pembahasannya yang diambil dari semua bab fikih. Pembahasan rinci mengenai materi fîkih dalam *juz'* ini mencakup tiga *Kitab*, yakni masalah *ṭahâra* (bersuci), shalat, dan *djanâ'iz* (pengurusan jenazah).

Jilid (*juz*) kedua meliputi pokok-pokok bahasan yang luas dan berisi 55 pokok bahasan utama (*kitâb*), mulai dari masalah *zakâ* (zakat), *ṣiyâm* (puasa), *hadj̣idj* (haji), *aṭ'ima* (serba-serbi mengenai makanan), *rahn* (transaksi pegadaian), *ṣadâq* (maskawin dalam perkawinan), *khul'* (cerai gugat yang inisiatifnya dari pihak istri), *sihr* dan *sâhir* (sihir dan pelakunya), *siyâr* (peperangan), *da'âwa wa'l-bayyina* (tuduhan dan pembuktian dalam peradilan), dan sebagainya. Pada bagian penutup (*khâtima*) pada *juz* kedua ini dipaparkan pula pandangan al-Sha'râni mengenai sejumlah aspek filosofis dari aktivitas ibadah yang diajarkan oleh syariat.

Dalam karyanya itu, al-Sha'râni sangat menekankan pentingnya memperluas cakrawala pemahaman tentang syariat Islam agar dapat mengakomodasi seluruh dalil *naṣṣ* yang sahih sekalipun dalam telaah sepintas mungkin tampak saling bertentangan. Menurut al-Sha'râni, semua kesimpulan hukum para ulama *mudjtahid* (khususnya empat imam mazhab utama yang terus berkembang hingga kini) adalah benar dan dapat diamalkan sepanjang masa. Oleh karena itu, sekalipun

setiap hasil *idjtiyhâd* memiliki kelebihan dan kelemahannya sendiri-sendiri dalam aspek-aspek tertentu, dari sisi esensi kebenarannya, semuanya berada pada kedudukan yang setara sehingga tidak ada satu mazhab pun yang secara mutlak bisa diklaim lebih unggul dari yang lainnya.

Jika ditemukan dalil-dalil sahih yang sepintas tampak saling bertentangan atau jika terjadi perbedaan pendapat di antara para *mudjtahid*, cara penanganan yang terbaik bukanlah dengan melakukan *tardjih* untuk menentukan pendapat yang lebih unggul (*al-qawl al-râdjih*), tetapi dengan membenarkan semuanya dan kemudian menetapkan konteks yang tepat bagi setiap pendapat itu sesuai dengan kondisi orang Ketika hukum itu hendak diterapkan. Hal itu berarti bahwa pada tahap akhir, kriteria yang paling menentukan dalam penetapan pendapat hukum “terbaik” adalah didasarkan pada relevansinya dengan situasi riil saat hukum itu diterapkan dan bukan pada validitas dalil yang seringkali didasarkan pada kriteria validitas *sanad* dari *naşş* yang ada.

Sebagaimana dijelaskan sendiri oleh al-Sha'râni ide-ide pokok yang terdapat di dalam kitab ini ditemukan melalui intuisi mistik (*kashf*) yang dialaminya pada tahun 933 H,<sup>156</sup> dan kemudian disusun menjadi sebuah kitab dan dipublikasikan secara luas karena mendapat desakan dari para ulama dan tokoh umat sesudah isinya dipresentasikan di hadapan mereka.<sup>157</sup> Di antara tujuan utama penulisan kitab ini adalah mengamalkan secara konsekuen pesan al-Quran untuk senantiasa konsisten dalam menjalankan ajaran syariat dan mencegah terjadinya suasana cerai-berai di antara umat (QS. 42:13).<sup>158</sup> Dia melihat bahwa di antara faktor penting yang menyebabkan terjadinya cera-berai

---

156Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 27.

157Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 27.

158Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 4.

tersebut adalah adanya perbedaan yang tidak terjembatani di antara penganut paham atau mazhab hukum yang berbeda.

Dalam karyanya itu, al-Sha'râni juga melontarkan kritik terhadap kalangan (terutama para ulama Fikih) yang suka saling mengecam, seolah-olah mereka memiliki otoritas untuk memonopoli kebenaran sehingga semua orang yang berbeda paham dengan dirinya dianggap keluar dari ajaran syariat. Katanya, "Lihatlah bagaimana mereka berdebat dengan sengitnya. Masing-masing berusaha keras untuk meruntuhkan dalil dan pendapat lawannya. Mereka saling mengeraskan suara seolah-olah pendapat yang berbeda dengan dirinya telah keluar dari syariat Islam".<sup>159</sup> Al-Sha'râni sangat prihatin dengan semua itu dan melalui *al-Mîzân al-Kubrâ* dia mengajak umat agar melihat syariat dengan perspektif dan wawasan yang lebih luas sehingga semua pendapat Fikih tersebut dapat tertampung di dalamnya. Melalui karyanya ini dia berniat membasmi salah satu akar penyebab konflik sektarian yang secara endemik terdapat di dalam kehidupan umat Islam

Menurutnya, jika konsep solusi itu diikuti dengan konsisten, setiap orang pasti akan semakin yakin bahwa ternyata semua imam *mudjtahid* memang berada dalam kebenaran (*'alâ huda min rabbihim*) dan berada dalam lingkup ajaran syariat yang suci (*ff shu'â' nûr al-sharî'a al-muṭahhara*). Dengan keyakinan seperti ini, setiap orang akan dapat menegakkan "etika terbaik" yang lebih wajar terhadap para imam *mudjtahid*, sekaligus berharap pahala di akhirat sebagai balasan atas apresiasi yang tulus terhadap pada pelanjut misi kenabian tersebut.

---

<sup>159</sup>Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 6.



## **MEMBANGUN HARMONI SOSIAL DI TENGAH KERAGAMAN MAZHAB HUKUM**

---

**D**i antara karakteristik pemikiran al-Sha'râni mengenai keragaman mazhab adalah kuatnya visi membangun spirit toleransi dan persaudaraan di antara kaum muslimin. Hal itu tidak lepas dari faktor pengalaman dan refleksi al-Sha'râni terhadap apa yang disaksikan di tengah masyarakatnya, yakni suasana hubungan kurang harmonis di antara berbagai kelompok masyarakat, misalnya antara ulama fikih dengan guru-guru tasawuf serta antar pengikut mazhab fikih yang berbeda.

Jelajah intelektual yang meliputi banyak disiplin kajian keagamaan dan penghayatannya atas ajaran tasawuf juga memiliki peran penting dalam mengantarnya kepada cara pandang yang luas dan inklusif terhadap berbagai arus pemikiran dan corak pengamalan syariat. Visi membangun kehidupan sosial yang pluralistic, tetapi harmonis itu terutama diekspresikan lewat tiga pokok pandangannya:

1. pemaknaan *sharî'a* Islam dalam perspektif yang luas;
2. justifikasi kesimpulan hukum dari semua mazhab serta ide penjenjangan semua ketentuan hukum dengan konsep aplikasinya; dan
3. pembelaan terhadap para imam mazhab dari berbagai tuduhan miring yang dilontarkan pihak-pihak tertentu.

## A. Keluasan Lingkup Makna *Sharî'a*

*Sharî'a*<sup>160</sup> Islam memiliki cakupan makna yang luas, tidak terbatas pada pengertian harfiah yang tersurat dalam ayat-ayat al-Quran atau teks-teks Hadits (*mâ shahidat lahū al-sharî'a sarîhan*), melainkan mencakup semua produk intelektual para *mudjtahid* yang berkompeten dalam melakukan interpretasi atas kedua sumber pokok tersebut dan sepanjang kesimpulannya sejalan dengan kaidah-kaidah umum (*al-qawâ'id al-'amma*) dalam sumber-sumber pokok itu.

Deskripsi di atas menggambarkan pandangan al-Sha'râni tentang urgensi pemahaman yang luas dan mendasar mengenai syariat. Dalam pernyataannya, dia menegaskan, "Semua konsep aturan hukum yang sejalan dengan pesan *sharî'a* dan sejalan dengan kaidah-kaidah (umum) yang ditetapkannya tercakup dalam pengertian *sharî'a*, sekalipun tidak ditegaskan secara eksplisit oleh *al-shâri*".<sup>161</sup> Di bagian lain dia juga menyatakan, "Semua produk pemikiran hukum (fikih) dari berbagai mazhab, baik yang masih eksis dan berkembang hingga sekarang ini (*al-*

---

<sup>160</sup>Secara literal kata *sharî'a* (dalam bahasa Indonesia biasa ditulis "syariat") berarti jalan menuju tempat air. Dalam termonologi kajian agama Islam kata tersebut berarti jalan lempang atau kehidupan yang benar menuju Tuhan; atau jalan yang diperintahkan oleh Tuhan agar setiap mukmin mengikutinya. Pada abad ke-9 H/ 13 M, ketika formulasi teologi Islam dikristalkan untuk pertama kalinya dan kata *syariat* mulai digunakan dalam pengertian yang sistematis, maknanya dibatasi pemakaiannya untuk menyebut hukum saja sedang teologi dikeluarkan dari cakupan maknanya. Lihat Muhammad Saied. al-Asymawi, "Fikih Islam" dalam Heijer, Johannes den, et al. (eds.) *Islam Negara dan Hukum* (Jakarta: INIS, 1993), 119-131.

<sup>161</sup>Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 55.

*madhâhib al-musta'mala*) maupun yang telah punah (*al-madhâhib al-mundarisah*) tercakup dalam pengertian *sharî'ah*".<sup>162</sup>

Atas dasar pemikiran tersebut, al-Sha'râni menolak pola pikir dikotomik yang membedakan secara konseptual (dan kemudian memisahkan secara mutlak) antara *sharî'ah* dengan fikih. Dalam pemahaman dikotomik itu, *sharî'ah* diartikan sebagai ketentuan hukum (mengenai bidang-bidang tertentu) yang memiliki nilai kebenaran mutlak dan abadi dengan alasan keberadaannya dijelaskan secara eksplisit oleh teks syariat, baik ketentuan mengenai dasar-dasar moralitas<sup>163</sup> maupun aturan-aturan normatif dalam kehidupan sehari-hari,<sup>164</sup> sedangkan fikih berisi konsep-konsep hukum (mengenai bidang-bidang tertentu) yang nilai kebenarannya bersifat relatif dan situasional karena tidak tercantum secara eksplisit dalam *naşş* melainkan dari hasil interpretasi para ulama.<sup>165</sup>

Menurut al-Sha'râni, jika orang memahami ajaran Islam secara mendalam serta mampu menyelami pendapat para ulama dalam semua periode sejarah, niscaya akan mengetahui secara meyakinkan bahwa aturan syariat itu tersusun dengan indah dari rangkaian ayat-ayat al-Kitab, Hadits dan *athâr*. Siapa pun yang sengaja mengeluarkan, mengecualikan, atau mengabaikan sebuah Hadits saja, *athâr* atau pendapat ulama (dengan menganggapnya keluar) dari lingkup makna *sharî'ah*, sungguh dia dapat dianggap melakukan tindakan ceroboh dan bodoh seperti orang yang dangkal pengetahuannya.<sup>166</sup> Mengikuti pandangan

---

162Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 9.

163Misalnya mengenai keadilan (QS. 16: 90), kesabaran (QS. 2: 45), konsistensi dalam berpegang kepada kebenaran (QS. 41: 30), dan empati (QS. 107: 1-3).

164Misalnya mengenai pembuatan catatan utang-piutang (QS. 2: 282), porsi pembagian harta waris (QS. 4:41), dan kelompok penerima harta zakat (QS. 9: 60).

165Pandangan seperti ini mendapatkan kritik dari para pakar studi Islam kontemporer seperti Fazlurrahman, Muhammad Syahrur dan Muhammad Said al-Asyawi. Lihat Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar (eds.), *Islam Negara dan Hukum*, 122-123.

166Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 9.

Imam Shafi'i dan *mudjtahid* lainnya, al-Sha'râni berpendapat bahwa berpegang pada dua Hadits atau dua pendapat hukum (*qawl*) sekaligus adalah lebih baik daripada hanya memakai salah satunya dan mengabaikan yang lain.<sup>167</sup> Sikap demikian itu merupakan salah satu indikasi kesempurnaan iman seseorang.<sup>168</sup>

Keragaman pendapat para ulama merupakan sesuatu yang alamiah dan oleh karenanya tidak perlu dipersoalkan. Keragaman itu merupakan konsekuensi logis dari perbedaan pilihan sumber (*dalîl*), metode serta pendekatan yang digunakan masing-masing *mudjtahid* dalam menafsirkan sumber pokok yang berupa teks-teks syariat (*al-nuṣūṣ al-ṣhar'iyya*). Misalnya, dalam penggunaan analisis bahasa, sebagian ulama memahami perintah (*al-amr*) dalam *naṣṣ* sebagai petunjuk hukum *wâdjib* secara mutlak, tetapi ada pula yang memahaminya sebagai isyarat hukum *sunna* (*nadb*).<sup>169</sup> Perbedaan cara pandang seperti ini dengan sendirinya membuka peluang terjadinya perbedaan kesimpulan hukum yang mereka hasilkan.

Misalnya, pandangan para ulama mengenai hukum perkawinan (*nikâh*); sebagian berpendapat bahwa hukum nikah adalah *wâdjib* secara mutlak bagi setiap muslim, sedangkan menurut ulama yang lain nikah pada dasarnya *sunna* (*mandûb*), tetapi bisa berubah menjadi *wâdjib*, *mubâh*, *makrûh* atau bahkan *harâm* dalam konteks tertentu. Jika ditelaah lebih mendalam, baik yang berpendapat *wâdjib*, *sunna* maupun lainnya, ternyata semua bertolak dari teks syariat yang sama (al-Quran dan Hadits) yang berisi perintah nikah, yakni ayat al-Quran, "Maka nikahilah wanita-wanita yang baik menurut kamu sekalian ..."

---

167Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 79.

168Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 3.

169Ibn Subki dalam *Matn Djam' al-Djawâmi'* bahkan memberikan rincian tentang makna kalimat perintah ini menjadi 26 kemungkinan yang berbeda-beda. Lihat *Matn Djam' al-Djawâmi'* (Mesir: Maktaba Dar al-Kutub al-Arabiyya, tt.), Juz I, 372-374.

(QS.4:2) dan sabda Rasulullah saw.: “Menikahlah kamu sekalian..”<sup>170</sup>

Sebagaimana terlihat dalam contoh tersebut, baik kesimpulan hukum *wâdjib*, *sunna*, atau lainnya adalah benar dan sama-sama berada dalam pengertian syariat karena semua didasarkan pada sumber syariat yang sah. Dengan demikian, masalahnya tidak terletak pada sumbernya (*dalîl*), tetapi pada pilihan interpretasinya terhadap dalil itu dan konteks situasi saat penerapannya. Bagi orang-orang tertentu, dalam situasi atau karena pertimbangan tertentu, pernikahan telah benar-benar menemukan urgensinya, hukum nikah adalah *wâdjib*, sedangkan bagi orang lain atau dalam situasi yang berbeda, nikah bisa menjadi *sunna*, atau bahkan bisa menjadi *harâm*.

Demikian pula perbedaan pandangan dalam memahami larangan (*al-nahy*) dalam teks-teks syariat. Ada yang melihatnya sebagai isyarat hukum *harâm* secara mutlak, tetapi ada juga yang memandang hanya menunjuk hukum *makrûh*. Misalnya, hukum menikahi orang yang pernah berzina. Sekalipun secara eksplisit terdapat larangan dalam al-Quran, tetapi menurut kebanyakan ulama, menikah dengan laki-laki atau perempuan yang pernah berzina tetap diperbolehkan dan secara hukum tetap sah (atau maksimal hukumnya *makrûh*). Memang ada ulama yang menyatakan hukumnya *harâm*, bahkan ada yang berpendapat lebih ekstrem lagi bahwa perbuatan zina yang dilakukan orang yang bersuami/beristri dapat memutuskan (*fasakh*) ikatan pernikahan dengan suami/istrinya yang sah. Akan tetapi, jika ditelaah lebih jauh, ternyata semua kesimpulan hukum tersebut (baik *makrûh* maupun *harâm*) adalah sama-sama bertolak dari sebuah pernyataan al-Quran yang menyatakan, “Seorang lelaki pezina tidaklah menikah kecuali dengan perempuan pezina atau

---

<sup>170</sup>Ibn Rushd, *Bidâya al-Mudjtahid wa Nihâya al-Muqtaṣid* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), Juz II, 2.

perempuan *mushrik* dan perempuan pezina tidaklah dinikahi kecuali oleh lelaki pezina atau lelaki *mushrik*. Hal itu telah diharamkan bagi orang-orang beriman” (QS 24:3). Rupanya para ulama berbeda pandangan dalam melihat pernyataan “*wa hurrima dhâlika*” (hal itu telah diharamkan) dalam ayat tersebut apakah menunjuk pada perbuatan menikahi seorang pezina atau pada perbuatan zina itu sendiri.<sup>171</sup>

## **B. Mizân: Prinsip Solusi Masalah Ikhtilâf**

Timbulnya implikasi sosial yang serius akibat kegagalan umat Islam, khususnya para ulama, dalam mengelola keragaman pendapat di antara mereka menimbulkan keprihatinan mendalam bagi al-Sha’râni<sup>172</sup> yang mendorongnya untuk menyusun sebuah solusi teoretik untuk memecahkannya. Dalam hal ini dia mengusulkan tiga langkah kunci sebagai berikut.

### **1. Justifikasi Kebenaran Semua Mudjtahid**

Menurut al-Sha’râni, pemahaman syariat Islam yang hanya mengacu pada makna literal ayat-ayat al-Quran, *matn* Hadits tertentu atau mazhab fikih tertentu hanya akan menguatkan citra ketidaksempurnaan ajaran Islam. Kesempurnaan hukum syariat justru akan lebih terasa ketika semua ayat al-Quran, Hadits (yang sahih) dan semua mazhab hukum yang ada, dihimpun sebagai sebuah kesatuan mazhab dengan dua tingkatan

---

171Ibn Rushd, *Bidâya al-Mudjtahid*, Juz II, 30.

172Sebagai ulama yang membimbing masyarakat dan sangat menaruh perhatian terhadap nasib mereka, al-Sha’râni menghadapi permasalahan ini baik yang disaksikannya secara langsung maupun lewat pengaduan dan pertanyaan yang diajukan oleh masyarakat. Beberapa kisah nyata mengenai hal ini antara lain dapat dilihat dalam kata pengantar karyanya yang lain, *Kashf al-Ghumma ‘an Djami’ al-Umma*, Juz I, 3-5). Di situ al-Sha’râni menceritakan pola pikir kebanyakan ulama fikih yang dinilainya terlalu melayani semangat primordial aliran sehingga tidak memperhatikan dengan sungguh-sungguh kondisi umat yang dibimbingnya. Akibatnya, fatwa-fatwa yang mereka munculkan tidak dapat berfungsi sebagai solusi atas persoalan yang berkembang melainkan justru melahirkan persoalan baru menjadi hambatan bagi kemajuan dan menimbulkan berbagai kesulitan bagi kehidupan umat yang mereka bimbing.

(*martaba*) yang berbeda.<sup>173</sup> Fikih yang telah dikembangkan para ulama *muđjtahid*,<sup>174</sup> khususnya empat mazhab utama yang masih eksis dan terus berkembang hingga kini, pada dasarnya benar seluruhnya dan secara proporsional tetap boleh diamalkan oleh setiap muslim. Semua konsep hukum tersebut berada dalam cakupan makna syariat Islam.<sup>175</sup>

Sebenarnya tidak ada perbedaan esensial di antara mazhab-mazhab itu. Perbedaannya bukan pada jenis, apalagi esensi kebenaran dan nilai etik religiusnya, melainkan sebatas pada tingkatan, intensitas, atau posisinya dalam kerangka pikir *takhfîf* (meringankan) dan *tashdîd* (memberatkan). Perbedaan itu terjadi karena ada pendapat yang lebih jauh dan lebih dekat dari posisi (*maqâm*) masing-masing orang yang mengamalkan dari sudut intensitas penghayatannya terhadap nilai-nilai esensial *islâm*, *imân*, dan *ihsân*.<sup>176</sup>

---

173 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 27.

174 Dalam *al-Mîzân al-Kubrâ*, al-Sha'râni tidak menyebutkan nama-nama atau kriteria yang rinci mengenai *muđjtahid* yang dimaksudkannya itu sehingga kurang jelas apakah hal itu hanya berlaku bagi para ulama *muđjtahid* di masa lalu saja, khususnya para imam mazhab, atau juga berlaku bagi para ulama dan pakar hukum yang hidup di masa-masa sesudahnya, termasuk masa sekarang dan masa-masa yang akan datang. Hal ini amat disayangkan karena tanpa penjelasan yang tegas mengenai hal itu, pandangannya itu tidak dapat digunakan untuk menilai validitas klaim-klaim kompetensi untuk melakukan *idjtiĥâd* yang muncul belakangan.

175 Dalam hal prinsip kebenaran semua hasil *idjtiĥâd* ini al-Sha'râni berbeda pendapat dengan sebagian besar (*djumhūr*) ulama. Mereka berpendapat bahwa jika terjadi keragaman hasil *idjtiĥâd*, pada dasarnya yang benar hanya satu, sedangkan lainnya adalah keliru atau minimal kurang sempurna. Di antara argumen yang mendasari pendapat mereka itu antara lain salah satu ayat al-Quran (QS. 21:79), "Maka aku pahamkan Sulaiman terhadap masalah itu". Dari ayat itu mereka simpulkan bahwa kalau saja bukan dia (Sulaiman) saja yang benar niscaya tidak terdapat kelebihan pada dirinya. Juga sabda Rasulullah saw. "Jika seorang hakim ber-*idjtiĥâd* dan hasilnya benar maka dia akan mendapatkan dua pahala, sedangkan jika keliru akan mendapatkan satu pahala". Dari situ jelas bahwa *idjtiĥâd* (dalam hal ini yang dilakukan oleh hakim) ada yang benar dan ada yang salah.

Alasan lainnya lagi adalah karena jika semua hasil *idjtiĥâd* adalah benar, kemungkinan akan berkumpul dua hal yang kontradiktif yang secara logika tidak dapat diterima. Misalnya sebuah akad nikah itu *sah* sekaligus *fâsid*. Lihat Amir Saied al-Zaybari, *Kaifa Nakūnu Faqlĥan; Mukhtaşar Kitâb al-Faqlĥ wa al-Mutafaqqih li al-Khaṭīb al-Baghdâdî* (t.t.: Dar Ibn Hazm, t.th.), 132-133.

176 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 5.

Korelasi antara makna syariat Islam dengan berbagai pendapat fikih hasil *istinbât* para ulama adalah laksana sebatang pohon dengan ranting-rantingnya.<sup>177</sup> Syariat adalah laksana batang pohon, sedangkan mazhab-mazhab fikih adalah cabang-cabang dan ranting-rantingnya. Meskipun pada bagian ujung terdapat cabang dan ranting yang banyak jumlahnya dengan ukuran serta bentuk yang beragam, di bagian pangkal semua cabang dan ranting itu berasal dari batang yang sama. Di samping itu, semua *mudjtahid* juga mengambil kesimpulan hukum dari sumber pokok yang sama (yakni al-Quran dan Sunnah). Sebagaimana dinyatakan oleh Syekh Zakariya (salah seorang guru al-Sha'râni), "Sumber syariat itu adalah ibarat samudra luas. Dari arah manapun kalian mengambil airnya, semuanya berasal dari samudra yang sama".<sup>178</sup>

Munculnya aneka pendapat dan pola pengamalan hukum yang beragam sesungguhnya telah terjadi sejak masa generasi awal umat Islam, yakni di antara para sahabat Nabi, bahkan sejak masa Nabi masih hidup bersama mereka. Mengenai hal ini Nabi bersabda, "Para sahabatku adalah laksana bintang-bintang. Kepada siapa pun di antara mereka kalian mengikuti jejaknya niscaya kalian mendapatkan petunjuk." Sekalipun terdapat perbedaan pendapat di antara para ahli Hadits (*muhaddith*) mengenai kesahihan Hadits itu dari sisi *sanad*-nya, (seperti dikemukakan al-Sha'râni) menurut para *ahli kashf*, Hadits tersebut adalah sah.<sup>179</sup> Dalam sebuah Hadits *marfû'* yang diriwayatkan al-Tabrani dikatakan pula, "Sesungguhnya syariatku datang dengan 360 jalan. Tak seorang pun yang

---

<sup>177</sup>Di bagian lain dalam kitabnya itu al-Sha'râni juga mengibaratkan hubungan antara syariat Islam dan mazhab-mazhab dalam Fikih dengan contoh-contoh yang lain, misalnya kaitan antara telapak tangan dan jari-jari yang mengitarinya. Artinya, jari manapun yang kita pegang semuanya terhubung pada telapak tangan yang sama. *Ibid.* Juz I, 48-54.

<sup>178</sup>Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 30.

<sup>179</sup>Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 30.

mengikuti dengan sungguh-sungguh salah satu dari jalan-jalan itu, kecuali akan mendapatkan keselamatan.”<sup>180</sup>

Dalam perspektif seperti itu syariat Islam hadir dalam formatnya yang luas, toleran, dan komprehensif, serta mencakup pendapat semua ulama pembimbing umat ini. Para ulama tersebut telah mendalami permasalahan yang mereka bahas dan mereka berada dalam jalan lurus (*al-ṣirâṭ al-mustaqîm*). Oleh karena itu, setiap muslim hendaknya berupaya mengamalkan semua hadits sahih dan semua pendapat yang telah disimpulkan para imam karena semua pandangan hukum tersebut selamanya tidak akan pernah keluar dari konsep dua *martaba mîzân*.<sup>181</sup> Semua ulama yang mendalami sumber-sumber syariat dan pandangan hukum yang berkembang dari masa ke masa pasti akan menyatakan pengakuannya dengan hati yang mantap terhadap kebenaran semua mazhab hukum dan para *muqallid*-nya sejak masa Rasulullah saw. hingga seterusnya.<sup>182</sup> Memang di antara pendapat itu ada yang disimpulkan dari *mantūq* (pesan yang tersurat) dan ada pula yang disimpulkan dari *mafhūm* (pesan yang tersirat). Semuanya selalu merujuk kepada cahaya *sharî'a*.<sup>183</sup>

Di samping argumen *uṣūl fiqh*, al-Sha'râni juga menjelaskan pandangannya itu pada tradisi *episteme* yang khas di kalangan kaum sufi, yaitu bahwa pendapat para imam mazhab itu tidak ada yang keliru karena di samping didasarkan pada makna zahir teks-teks *sharî'a*, pendapat mereka juga disandarkan pada kedalaman ilmu *haqîqa*. Menurutnya, para imam *muḍjtahid* sangat menguasai ilmu *haqîqa* dan *sharî'a* sekaligus.<sup>184</sup> Sebagaimana al-Khawwaṣ, al-Sha'râni juga berpandangan, “Para imam adalah

---

180Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 30

181Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 19.

182Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 35.

183Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 35.

184Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 43.

ahli waris sejati Rasulullah saw. dalam ilmu *ahwâl* dan ilmu *aqwâl* sekaligus.<sup>185</sup> Pernyataan al-Sha'râni berikut ini dengan jelas menggambarkan pandangannya tersebut.

“Tidaklah benar (pandangan yang menganggap bahwa) sebagian dari pendapat para imam *mudjtahid* itu keluar (menyeleweng) dari ketentuan *sharî'a* selamanya menurut para ahli *kashf* yang telah mencapai tingkatan *Qutb*. (Oleh karena itu, patut dipertanyakan) bagaimana mungkin bisa terjadi penyelewengan sementara para imam itu mengetahui sumber-sumber pendapat mereka itu dari al-Kitab, Sunnah, dan pendapat para Sahabat, dengan *kashf* yang sah serta melalui pertemuan ruh salah seorang di antara mereka dengan ruh Rasulullah saw. yang memungkinkannya untuk bertanya secara langsung tentang dalil-dalil dari semua masalah yang sedang mereka kaji, “Apakah ini memang sabdamu wahai Rasul ataukah bukan?” Secara sadar dan berhadapan langsung, berdasarkan syarat yang telah diketahui di kalangan ahli *kashf* dan mereka juga mengonfirmasikan kepada beliau mengenai pemahaman mereka terhadap al-Kitab dan Sunnah sebelum mereka berfatwa atau mengodifikasikan dalam kitab-kitab yang mereka susun.”<sup>186</sup>

Prinsip justifikasi kebenaran semua mazhab memiliki nilai yang penting dalam usaha menjaga kohesi sosial umat. Jika berhasil disosialisasikan secara luas, dari situ akan timbul implikasi positif yang lebih jauh, baik dalam teori maupun praksis. *Pertama*, dengan sikap dasar seperti itu, tidak perlu lagi ada kasus perbedaan fikih (*khilâfiya*) yang tidak dapat dikelola, baik secara intelektual maupun aktual (apalagi sampai menimbulkan konflik sosial).

Semua sekat sosial berdasarkan mazhab hukum yang sering mengganggu hubungan sosial akan mencair dengan sendirinya

---

185Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 44.

186Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 43.

karena setiap pendapat, dari mazhab manapun asalnya, mendapatkan apresiasi yang wajar serta terbuka kemungkinannya untuk diamalkan oleh segenap kaum muslimin, termasuk mereka yang sehari-harinya menganut mazhab yang berbeda. Dengan demikian, hubungan di antara pengikut berbagai mazhab yang berbeda akan lebih dari sekadar suasana toleransi, melainkan berkembang ke arah *ukhuwwa* dan solidaritas yang lebih erat. Karena semua mazhab diyakini benar dan berada dalam *hidâya* Allah swt, tidak perlu ada reaksi negatif terhadap siapa pun yang berpegang teguh pada mazhab yang dipercayai, juga terhadap mereka yang beralih dari suatu mazhab ke mazhab yang lain karena alasan tertentu atau terhadap orang-orang yang dalam kondisi darurat terpaksa mengikuti selain mazhab yang biasa mereka ikuti.

*Kedua*, masyarakat lebih berkesempatan untuk dapat memetik nilai positif dari pluralitas kehidupan yang akan membuat mereka tidak lagi mengalami hambatan psikologis untuk saling “meminjam” pandangan tentang hukum keagamaan demi menyempurnakan pemahaman yang telah mereka ikuti.

*Ketiga*, terjadinya pergeseran titik berat orientasi pembinaan kehidupan keagamaan umat dari upaya penyeragaman aspek formal yang kecil-kecil ke arah sasaran yang lebih substansial dan strategis, yaitu peningkatan penghayatan religius sesuai tahapan kesiapan masing-masing individu serta meningkatkan taraf kesejahteraan hidup masyarakat secara luas. Dengan demikian, setiap panggilan menuju Islam (*da'wa islâmiyya*) akan lebih mencerminkan karakteristik ajaran Islam yang *rahmatan li al-'âlamîn*, inklusif, toleran serta dapat “menyapa” setiap orang dari seluruh lapisan sosial dengan ramah.

## 1. Stratifikasi Semua Aturan Sharī'a

Al-Sha'râni tampaknya menyadari bahwa prinsip membenaran semua mazhab yang dia usulkan menimbulkan pertanyaan filosofis yang serius, yakni “Mungkinkah dua pendapat (atau lebih) yang berlawanan dibenarkan dalam waktu yang sama?” Contohnya, hukum pernikahan dinyatakan *wâdjib* oleh sebagian ulama, sedangkan ulama lainnya mengatakan tidak *wâdjib*. Lalu dipertanyakan, apakah logis (dalam arti bisa dibenarkan dari sudut keagamaan dan logika) jika dikatakan bahwa hukum nikah adalah *wâdjib* sekaligus tidak *wâdjib*. Kasus-kasus lain pun tidak lepas dari pertanyaan semacam itu.

Untuk menangani masalah ini, al-Sha'râni mengembangkan tesisnya lebih lanjut, yaitu bahwa seluruh ketentuan syariat, baik yang berupa perintah ataupun larangan, senantiasa mengandung dua alternatif ketentuan hukum dengan skala prioritas pengamalannya yang berjenjang, yaitu ketentuan-ketentuan hukum yang lebih ketat (*‘azîma*) dan yang lebih ringan (*rukhsa*).<sup>187</sup> Tidak ada satu pun masalah yang diatur hanya dengan satu versi aturan hukum yang harus diberlakukan secara kaku bagi semua orang dalam segala waktu, ruang, dan kondisi.

Menurut al-Sha'râni, jika dilakukan telaah mendalam terhadap pendapat semua imam *mudjtahid*, akan terlihat bahwa ternyata tidak ada seorang pun dari mereka yang semata-mata memilih *tashdîd* atau *takhfîf* saja dalam segala kasus dan situasi. Pada saat tertentu masing-masing ulama tersebut mengambil posisi *takhfîf*, sedangkan pada saat lain cenderung memilih yang *tashdîd*. Masing-masing mengambil kesimpulan berdasarkan dalil-dalil yang mereka peroleh. Setiap *mudjtahid* tentu akan mengikuti apa yang dia peroleh dari pernyataan-pernyataan *al-shâri'* dan mereka tidak akan pernah keluar dari situ, selamanya.<sup>188</sup>

---

187Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 4.

188Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 26.

Para *mudjtahid* dan orang-orang yang mengikuti jejaknya (para *muqallid*) hanya mengikuti apa yang dahulu dilakukan Rasulullah saw. Manakala mereka mengetahui ada *riwâya* sahih bahwa (dalam suatu kasus tertentu) Rasulullah saw. mengambil posisi *tashdîd*, mereka akan memilih posisi *tashdîd* dan jika mereka mengetahui (pada kasus atau situasi yang lain) Rasulullah saw. memilih *takhfîf*, mereka pun akan mengikutinya.<sup>189</sup>

Dengan menghimpun pendapat semua mazhab, pengertian syariat Islam menjadi sangat luas. Mengambil salah satu saja dari alternatif-alternatif yang tersedia itu secara ketat adalah tidak dibenarkan. Jika yang dipilih hanya yang *tashdîd* dan kemudian diberlakukan secara ketat dan menyeluruh bagi semua orang, pasti menimbulkan banyak kesulitan bagi sebagian besar umat. Sebaliknya, jika yang dipilih hanya yang *takhfîf* saja, semarak syiar Islam akan lenyap dari kehidupan umat.

Atas dasar pemikiran tersebut, pendapat semua *mudjtahid* diletakkan dalam kerangka pikir '*azîma* dan *rukhsa*. Artinya, pendapat hukum yang berbeda-beda dan semuanya dianggap benar tersebut, sebagian di antaranya dimasukkan dalam kelompok hukum '*azîma* dan sebagian yang lain digolongkan dalam hukum *rukhsa*. Suatu konsep hukum dimasukkan dalam '*azîma* jika lebih mencerminkan sikap berhati-hati (*ikhtiyât*) dalam pengamalan ajaran agama dibandingkan dengan pendapat lain yang menjadi alternatif (pandangan hukum yang belakangan ini dikategorikan sebagai hukum *rukhsa*). Hukum '*azîma* harus senantiasa diprioritaskan dan bersifat mengikat jika situasinya relevan. Pengamalan ajaran agama merupakan cermin dari loyalitas seseorang kepada Allah. Sebagai manifestasi dari loyalitasnya itu, setiap hamba Allah seharusnya selalu memilih untuk mengamalkan konsep hukum yang mencerminkan loyalitas paling optimal, yakni ketentuan

---

189Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 5.

hukum dengan prioritas yang tertinggi. Jika kondisinya tidak memungkinkan, barulah dia boleh mengambil alternatif pada prioritas berikutnya dan demikian seterusnya.

Dengan stratifikasi ini, setiap orang dibebani kewajiban melaksanakan hukum syariat secara adil sesuai dengan kondisi yang dialaminya. Adalah sangat logis (dan adil secara moral) bila orang yang lebih kuat harus memikul kewajiban lebih besar dari mereka yang lebih lemah. Demikian pula dalam situasi yang berbeda, sangat logis bila orang harus memikul tanggung jawab, kewajiban dan perlakuan hukum yang berbeda sesuai dengan kondisi yang dialaminya.

Pengertian *rukḥṣa* dan *‘azîma* di sini adalah *takhḥīf* dan *tashdîd* secara mutlak dalam pengertiannya yang luas di mana yang satu merupakan pasangan bagi yang lain.<sup>190</sup> Pembedaan norma hukum ke dalam kelompok *rukḥṣa* dan *‘azîma* berlaku dalam kasus di semua aspek kehidupan (ibadah ritual, perekonomian, kekeluargaan, sosial, harta kekayaan, politik, dan sebagainya), dan tidak terbatas pada kasus-kasus yang tercantum secara eksplisit dalam *naṣṣ* atau contoh-contoh yang sering disebutkan dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, seperti ketentuan mengenai *qaṣar* shalat dalam perjalanan (QS. 4: 101) atau izin tidak berpuasa di bulan Ramadhan karena alasan sakit atau karena sedang berada dalam perjalanan (QS. 2: 182). Dengan pemaknaan yang luas ini, konsep *‘azîma* dan *rukḥṣa* meliputi semua bidang kehidupan yang menjadi perhatian hukum Islam. Demikian pula aturan yang lebih rinci dari hukum-hukum *‘azîma* dan *rukḥṣa* juga tidak terbatas hanya yang telah dideskripsikan secara tekstual oleh *naṣṣ* syariat, melainkan juga berlaku pada pendapat para *mudjtahid* yang berbeda-beda.<sup>191</sup>

---

190Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 14.

191Perluasan makna dari konsep *rukḥṣa* dan *‘azîma* ini juga merupakan salah satu produk pemikiran orisinal al-Sha'râni yang tampaknya belum pernah secara eksplisit dikemukakan oleh ulama manapun sebelumnya. Mengenai hal ini hampir

Dalam hal *rukḥṣa* dan *'azîma*, terdapat perbedaan antara konsep al-Sha'râni dengan pandangan sebagian ulama lainnya. *Pertama*, dalam konsep sebagian ulama, bidang-bidang yang mengandung ketentuan *rukḥṣa* dan *'azîma* lingkungannya lebih sempit, yakni dalam masalah yang secara tegas dijelaskan dalam *naṣṣ*, sedangkan menurut al-Sha'râni meliputi semua bidang kehidupan sekalipun tidak dijelaskan oleh *naṣṣ*. Prinsip itu didasarkan pada generalisasi makna firman Allah, "Dia tidak membebani hambanya melebihi batas kemampuan yang dimilikinya". (QS. 2: 233 & 286; 5:86 dan 23:63).

Perbedaan *kedua*, pada umumnya ketentuan hukum (terutama yang dijelaskan secara eksplisit oleh *naṣṣ*) dianggap tetap dan seragam bagi semua orang. Ketentuan ini menjadi target final dari semua upaya pengamalan aturan syariat, sedangkan menurut al-Sha'râni konsep perbedaan itu hanyalah sebagai bagian dari tahapan proses dinamis perkembangan penghayatan setiap individu dalam menjalankan ajaran agamanya.

Melalui idenya untuk meletakkan pluralitas fikih dalam kerangkastratifikasiaturan hukum, al-Sha'râni ingin memberikan jalan kepada setiap orang untuk mendaki sendiri tahap-tahap penyempurnaan kehidupan spiritualnya sesuai dengan tahap kesiapan hati nurani dan situasi yang dialaminya, dengan tetap membenarkan semua pandangan (mazhab Fikih) lain yang tidak dipilihnya. Setiap orang bisa memulai pengembangan kehidupan spiritual dan keagamaannya dari tingkatan yang paling rendah, bahkan lebih rendah dari pada contoh *rukḥṣa* yang ditunjuk secara eksplisit oleh *naṣṣ*, jika memang baru sampai di situ tingkat kesiapannya. Orang tersebut dapat meningkatkannya

---

semua ulama berpendapat bahwa cakupan kasus hukum yang dimana berlaku makna *rukḥṣa* dan *'azîma* adalah terbatas pada apa yang dijelaskan oleh teks syariat (*naṣṣ*). Demikian pula penjelasan tentang cara-cara melaksanakannya.

dengan tahapan sesuai dengan perkembangannya itu, yang dalam tingkatan yang tertinggi, bisa melampaui ketentuan yang secara eskplisit dijelaskan oleh suatu *naşş*. Oleh karena itu, terbuka kemungkinan memilih ketentuan hukum ‘*azîma* yang tingkatannya melampaui ketentuan teks atau ketentuan yang dijelaskan oleh para ulama fikih, jika seseorang benar-benar menginginkan kesempurnaan iman yang lebih tinggi (*taṭawwu’*), sekalipun hal ini tidak berlaku untuk semua kasus.

Menurut al-Sha’râni, jika dilakukan pengkajian cermat terhadap pandangan hukum dari semua imam *mudjtahid* akan terlihat bahwa ternyata mereka juga selalu menyediakan dua alternatif aturan hukum tersebut, yakni ketika hukum itu diamalkan dalam situasi yang berbeda. Dengan demikian, akan salah kalau ada yang mengira bahwa jika seorang imam *mudjtahid* mengambil pendapat ‘*azîma* berarti tidak menyetujui *rukḥṣa* pada kondisi yang berbeda, atau sebaliknya jika imam itu mengambil pendapat *rukḥṣa* tidak menyetujui ‘*azîma* -nya.<sup>192</sup>

Secara substansial, semua interpretasi perintah dan larangan dalam syariat ke dalam lima kategori hukum (*wâdjib*, *sunna*, *mubâh*, *makrūh*, dan *harâm*) sesungguhnya juga merupakan hasil dari sebuah dialektika penafsiran dalam kerangka stratifikasi ini. Bagi mereka yang mengambil posisi *takhfîf* sebuah perintah syariat dipandang sebagai hukum *sunna*, sedangkan bagi yang mengambil posisi *tashdîd*, (demi menyempurnakan kualitas imannya), seharusnya perintah itu dimaknai sebagai hukum *wâdjib*. Demikian pula bagi yang mengambil sikap *takhfîf* sebuah larangan mungkin akan ditafsirkan sebagai isyarat hukum *makrūh*, sedangkan bagi mereka yang mengambil posisi *tashdîd* larangan itu haruslah dimaknai sebagai hukum *harâm*.

---

192Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 26.

Perlu ditegaskan kembali bahwa meskipun semua pendapat para ulama adalah benar, pengamalan aturan syariat bukanlah urusan selera hingga berlaku hak pilihan bebas (*al-takhyîr al-muṭlaq*) dalam pengertian bahwa setiap orang boleh memilih konsep hukum mana saja yang disukainya baik yang *rukḥṣa* maupun '*azîma*'.<sup>193</sup> Di sini berlaku prinsip urutan kewajiban (*al-tartîb al-wudjûbi*); artinya, seseorang yang mampu melaksanakan hukum '*azîma* (*tashdîd*) secara moral tidak diperbolehkan memilih untuk mengamalkan aturan hukum yang lebih ringan (*rukḥṣa* atau *takhfîf*).

Selain al-Sha'râni, sebenarnya ada ulama yang berpegang pada prinsip pembenaran semua hasil *idjtiḥâd*, tetapi penjelasan lebih lanjut lewat pengintegrasian dengan prinsip stratifikasi ketentuan hukum sejauh ini merupakan buah pemikiran orisinal al-Sha'râni.<sup>194</sup>

## 2. Prinsip Personalisme dalam Implementasi Hukum

Pilihan mazhab hukum yang harus diamalkan oleh setiap muslim tidak hanya ditentukan oleh otentisitas sumber (*dalîl*) dan logika penyimpulannya (*istinbât*), tetapi sesungguhnya yang lebih menentukan adalah konteks riil dalam pengamalannya, yakni siapa yang mengamalkan dan dalam kondisi bagaimana

---

<sup>193</sup>Seperti dikeluhkan oleh al-Sha'râni sendiri, pada bagian inilah yang sering disalahpahami, termasuk oleh para ulama, sehingga mengesankan seolah-olah teori *mîzân* yang digagas oleh al-Sha'râni memberikan pembenaran terhadap prinsip pilihan bebas, termasuk yang berdasarkan kemauan dan selera pribadi.

<sup>194</sup>Sebenarnya banyak ulama yang memiliki sikap/pandangan yang sama dengan al-Sha'râni dalam hal pembenaran terhadap semua mazhab hukum; yakni mereka yang tergolong kelompok *muṣawwiba*. Namun, mereka tidak menyediakan jawaban yang diperlukan soal hubungan antara mazhab satu dengan lainnya. Mereka hanya menegaskan bahwa semua mazhab yang ada itu benar dan dapat diamalkan oleh siapa saja karena sama-sama bersumber dari dalil-dalil syariat. Dalam penerapannya di tengah masyarakat, hal itu tetap menyisakan pertanyaan tentang kemungkinan adanya kebenaran dua pandangan yang berbeda/bertentangan satu sama lain. Di sinilah letak salah satu sumbangan pemikiran orisinal al-Sha'râni, dia tidak hanya membenarkan semua mazhab, tetapi juga merumuskan kaitan di antara pendapat-pendapat itu satu sama lain untuk menghilangkan kontradiksi tersebut.

hukum itu diamalkan. Hal itu berarti bahwa nilai etik religius dalam pengamalan setiap ajaran syariat tidak semata-mata dilihat dari sisi objektif bentuk-bentuk formalnya, tetapi harus dikaitkan dengan faktor personal subjektif dari semangat keberagamaan, hambatan, dan tantangan yang harus dihadapi serta penghayatan moral dari individu yang menjalankannya. Secara formal sejumlah orang bisa melakukan perbuatan yang persis sama, misalnya sama-sama memberikan sedekah kepada fakir miskin senilai Rp 100.000,-, tetapi nilai etiknya menurut syariat bisa jauh berbeda antara orang satu dengan lainnya.

Para *faqîh* pada umumnya berpandangan bahwa kesimpulan hukum yang diperoleh lewat *istinbât* (analisis deduktif) dari sumber-sumbernya (*dalîl*) merupakan hasil final yang tinggal diterapkan dan berlaku untuk selamanya bagi semua *mukallaf* (individu yang berkewajiban mematuhi hukum). Memang terhadap kesimpulan itu masih terbuka peluang untuk dikritisi, dikaji ulang, atau ditanggihkan penerapannya dengan menggunakan ketentuan hukum yang lebih ringan dalam kondisi darurat. Prinsip aplikasi yang dipakai tetap bertolak dari asumsi hukum tunggal yang berlaku secara tetap dan general.<sup>195</sup>

Menurut al-Sha'râni, pada dasarnya pemilihan konsep hukum harus dilakukan berdasarkan kondisi individual yang dinamis. Maksudnya, setiap muslim harus mengamalkan pandangan hukum yang paling proporsional sesuai dengan kondisinya masing-masing. Seorang muslim seharusnya tidak memilih untuk mengamalkan hukum yang terlalu ringan (yang semestinya hanya diperuntukkan bagi mereka yang lebih lemah)

---

<sup>195</sup>Cara pandang seperti itu akan berimplikasi pada pola penilaian moral yang bersifat “hitam-putih” secara ekstrem terhadap semua orang, karena semua orang hanya dibedakan menjadi dua kategori saja, yakni mereka yang patuh (*ta'at*) dan mereka yang melanggar (*ma'siya*). Dengan cara pandang *mîzân*, penilaian bersifat kuantitatif sesuai dengan proporsi kesempurnaannya dalam menjalankan ajaran syariat itu.

karena hal itu menunjukkan rendahnya loyalitas terhadap ajaran syariat dan bisa dinilai sebagai bentuk sikap mempermainkan ajaran agama, tetapi juga tidak dianjurkan untuk mengambil pendapat hukum yang terlalu memberatkan dirinya, karena Allah swt. tidak menghendaki (apalagi memaksa) hamba-Nya untuk melakukan hal itu.

Al-Sha'râni menyetujui pandangan para ulama bahwa seyogyanya seseorang tidak mengamalkan pendapat yang *marđjūh*, kecuali jika pendapat itu lebih menunjukkan sikap hati-hati dalam menjalankan ajaran agama.<sup>196</sup> Oleh karena itu, sekalipun suatu pendapat dianggap kurang unggul (*marđjūh*) di lingkungan mazhab tertentu, jika aplikasinya justru lebih mencerminkan sikap kehati-hatian (*ikh̄tiyât*) dalam menjalankan ajaran agama dan sesuai dengan kemampuan terbaiknya, justru pendapat itulah yang dianjurkan untuk diamalkan, termasuk oleh mereka yang dalam kesehariannya bukan penganut setia (*muqallid*) mazhab itu. Misalnya pendapat mazhab al-Shafi'i tentang batalnya *wuđu* karena menyentuh perempuan yang masih kecil atau karena menyentuh rambut atau kukunya; pendapat seperti ini sekalipun secara umum dinilai lemah oleh sebagian besar ulama, tetapi secara substansial justru lebih mencerminkan sifat hati-hati dalam menjalankan ajaran agama. Oleh karena itu, ber-*wuđu* karena sebab-sebab seperti itu adalah lebih utama dan lebih dianjurkan.<sup>197</sup> Dalam contoh ini anjuran juga berlaku bagi mereka yang dalam kesehariannya bukan penganut setia (bermazhab) Shafi'i.

Lebih jauh lagi, al-Sha'râni juga menjelaskan bahwa seorang *muqallid* pun hendaknya (atas kesadarannya sendiri) tidak mengamalkan *rukhsa* sekalipun hal itu sesuai dengan fatwa imam mazhabnya kalau memang dia tidak berada dalam

---

196Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 10-11.

197Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 11.

kondisi yang mengizinkannya. Bahkan, jika memang mampu, dia harus mengamalkan ‘*azîma* seperti yang difatwakan oleh selain imam mazhabnya. Pada dasarnya hukum harus mengacu pada pernyataan *al-shâri*’ dan bukan kepada lainnya. Apalagi jika dalil selain mazhabnya itu ternyata lebih meyakinkan.<sup>198</sup>

Ukuran untuk memilih pendapat hukum adalah berdasarkan kesesuaiannya dengan kemampuan maksimal masing-masing individu (sesuai dengan kondisi objektif dan subjektif tingkat “kesadarannya“ sendiri secara individual). Izin untuk mengamalkan hukum *rukhsa* hanya berlaku bagi mereka yang tidak mampu mengamalkan ‘*azîma*, karena bagi orang yang seperti itu, hukum *rukhsa* telah menempati posisi ‘*azîma*. Di sini tampak bahwa al-Sha’râni mengintrodusir semacam ide personalisme etik ke dalam pemikirannya mengenai asas pengamalan hukum yang membedakan al-Sha’râni dengan sebagian *fuqahâ* lainnya.

Bagi para *muftî* dan para ulama yang menjadi rujukan umat dalam masalah hukum syariat, prinsip tersebut memberikan pesan agar fatwa-fatwa hukum yang mereka keluarkan benar-benar didasarkan pada kondisi riil orang-orang yang menjadi subjek hukum itu (orang yang bertanya) dan bukan kepada idealisme, keinginan dan kondisi yang dialami oleh sang *muftî*. Al-Sha’râni melihat bahwa model pengamalan ajaran agama yang bercorak komunal dan seragam bagi semua individu hingga dalam rincian aturan teknisnya bertentangan dengan prinsip keadilan yang justru menjadi ruh utama syariat. Pola pengamalan ajaran agama yang terlalu menekankan aspek keseragaman cenderung mengabaikan dinamika penghayatan religius yang terus mengalami pasang surut dari waktu ke waktu.

---

198Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 10.

Dari penjelasan di atas dapat dikemukakan dua catatan penting yang secara tersirat terdapat dalam pemikiran al-Sha'râni, *pertama* bahwa pengamalan hukum syariat oleh setiap individu seharusnya terus bergerak secara dinamis dari hukum-hukum yang lebih ringan (*takhfîf*) ke arah yang "lebih berat" (*tashdîd*) sejalan dengan perkembangan religiusitasnya. Peningkatan intensitas penghayatan religiusitas itu, sepanjang dalam kondisi kehidupan yang lapang, akan menjadikan pengamalan hukum-hukum 'azîma tidak dirasakan sebagai beban yang memberatkan, melainkan justru menimbulkan kepuasan batin.

*Kedua*, pengamalan hukum seharusnya tidak dibatasi secara ketat dengan sekat-sekat mazhab. Al-Sha'râni menyatakan, "Tidaklah sempurna pengamalan seorang mukmin terhadap ajaran syariat jika selamanya dia hanya mengikatkan dirinya secara tetap dengan satu mazhab tertentu dalam segala hal."<sup>199</sup>

Setiap *muqallid* yang telah berhasil meningkatkan pemahamannya tentang hukum hingga mampu "melihat" sumber mata air syariat yang suci ('*ain al-sharî'a al-muṭahhara*) tidak lagi diharuskan mengikatkan diri hanya kepada suatu mazhab tertentu karena dia telah dapat melihat keterkaitan antara pendapat (*qawl*) semua imam *mudjtahid* dengan sumber utama syariat (baik yang sahih maupun yang *da'if* dari sudut pandang tertentu). Kalaupun pendapat yang diambil dan diamalkan itu secara kebetulan bersesuaian dengan pandangan mazhab tertentu, hal itu semata-mata karena dalam kerangka pikir *takhfîf* dan *tashdîd*, secara kondisional dia memang berada pada tingkatan itu. Atau bisa juga karena, atas kesadaran sendiri, dia memilih mazhab yang lebih mencerminkan sikap hati-hati (*ikhhtiyat*) dalam menjalankan ajaran agama atas dasar motivasi

---

199Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 27.

*taṭawwu'* seperti dianjurkan dalam firman Allah swt. "Barang siapa ber-*taṭawwu'* maka hal itu adalah lebih baik" (QS. 2:184).<sup>200</sup>

Mereka yang belum mampu menyimpulkan secara mandiri ketentuan hukum syariat dari sumbernya diperintahkan mengikuti secara bertanggung jawab salah satu di antara para *mudjtahid* yang mereka kenal dan percayai, tidak peduli mazhab manapun yang mereka pilih. Hal ini bukan untuk membatasi kebebasannya, melainkan demi menghindari sikap memilih-milih secara tidak bertanggung jawab, serta dari preferensi berdasarkan keinginan hawa nafsu, baik yang timbul dari dirinya sendiri maupun dari orang yang diikutinya.

### C. Argumen Teori *Mîzân*

Sebagaimana dijelaskan sendiri oleh al-Sha'râni, ide-ide pokok yang terdapat dalam *al-Mîzân al-Kubrâ* diperoleh melalui pencerahan spiritual (*kashf*) yang dialami pada tahun 933 H,<sup>201</sup> Meskipun demikian, karena ide-idenya itu dibuat dalam bentuk karya tulis yang akan dibaca khalayak yang luas, termasuk mereka yang mungkin meragukan integritas pribadi dan kapasitas kesufian al-Sha'râni, karya itu pun kemudian dilengkapi argumen nontasawuf yang berlapis-lapis sebagai berikut.

#### 1. Argumen Teks Keagamaan

Di antara teks syariat (*al-nuṣūṣ al-shar'iyya*) yang mendasari pemikiran mengenai pluralisme hukum antara lain ayat-ayat al-Quran yang berisi pesan-pesan sebagai berikut.

1. Perintah untuk selalu mencari kata sepakat serta menghindari perselisihan dan berpecah belah dalam menyelesaikan setiap persoalan (QS 42: 13).<sup>202</sup> Pesan ini memberikan

---

200Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 34.

201Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 27.

202Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 25.

dorongan moral bagi al-Sha'râni hingga mengantarkan pada sikapnya untuk membenarkan semua mazhab. Dengan menerima dan menghimpun hasil *idjtihâd* dari semua mazhab dan merangkumnya menjadi satu, *khilâf* yang sering menimbulkan perpecahan di antara kaum muslimin akan hilang dengan sendirinya.

2. Penegasan bahwa beragama itu sesungguhnya mudah, seperti “Allah menghendaki kemudahan bagi kalian dan bukan kesulitan” (QS 2: 185); “Allah tidak menjadikan agama sulit bagi kalian” (QS 22:78); “Bertakwalah kepada Allah sesuai dengan kemampuan kalian” (QS: 64:16); “Allah tidak memaksakan kepada setiap orang apa yang dia tidak mampu melakukannya” (QS 2: 286); “Sesungguhnya Allah maha kasih sayang kepada manusia” (QS 22:65).

Pemahaman luas atas ayat-ayat al-Kitab tersebut mengisyaratkan bahwa secara etis filosofis perbedaan perlakuan dan penetapan kewajiban antara mereka yang kuat dengan yang lemah bukan hanya wajar, tetapi juga merupakan keharusan. Oleh karena manusia di dunia ini ada yang kuat dan yang lemah, demi tegaknya nilai keadilan, sudah seharusnya kepada mereka yang lemah diberlakukan *khifâb* dan tanggung jawab mematuhi aturan hukum yang lebih ringan daripada mereka yang lebih kuat.

Di samping ayat-ayat al-Quran yang telaah disebutkan, ada sejumlah Hadits dengan isi pesan yang kurang lebih sama, baik secara eksplisit maupun implisit. Misalnya beberapa sabda Rasulullah saw., “Jika aku perintahkan sesuatu, laksanakanlah sesuai dengan kemampuan kalian”; “Buatlah kemudahan dan janganlah kalian membuat kesulitan”; “Buatlah kabar gembira dan janganlah kalian membuat orang lari (menjauh dari kalian)”; “Sesungguhnya Allah swt. suka jika *rukhsa*-Nya dilaksanakan sebagaimana Dia juga suka manakala ‘*azîma*-Nya ditunaikan”;

“Agama itu mudah dan tidak ada orang yang mempersulit agama ini, kecuali akan membebani dirinya sendiri”.

Kemudahan dalam menjalankan ajaran agama sebagaimana tercantum dalam sejumlah Hadits tersebut akan benar-benar dapat dirasakan, jika setiap orang diperlakukan secara adil sesuai dengan kondisi dan situasinya masing-masing. Artinya, orang-orang yang lebih lemah tidak diharuskan memikul kewajiban dan tanggung jawab yang sama beratnya dengan mereka yang lebih kuat sehingga membuat mereka mengalami kesulitan dan kesengsaraan dalam hidupnya.

Al-Sha'râni juga mengutip al-Baihâqi dalam kitabnya *al-Madkhal* yang meriwayatkan Hadits dari Ibn Abbas bahwa Rasulullah saw. pernah bersabda sebagai berikut.

“Manakala disampaikan kepada kalian ayat-ayat al-Kitab, mengamalkannya adalah wajib dan tidak ada satu alasan pun yang bisa diterima untuk mengabaikannya. Jika (suatu masalah) tidak dijelaskan dalam Kitab Allah, *sunna*-ku yang harus dijalankan. Jika (masalah itu) tidak dijelaskan dalam *sunna*-ku, (carilah penjelasan) pada apa yang dikatakan sahabat-sahabatku. Sahabat-sahabatku adalah laksana bintang-bintang di langit. Kepada siapa pun di antara mereka itu kalian mengikuti, niscaya kalian akan mendapatkan petunjuk. Perbedaan pendapat di antara sahabatku adalah rahmat bagi kalian.”<sup>203</sup>

Keragaman pemikiran hukum dan aplikasinya dalam kehidupan telah terjadi sejak dulu dan bahkan diakui secara eksplisit oleh Rasulullah saw. sendiri saat masih hidup bersama sahabat-sahabatnya. Setelah Nabi meninggal, tidak ada lagi seseorang atau kelompok umat Islam manapun yang berhak mengklaim kebenaran mutlak hasil penafsirannya terhadap ajaran syariat, kemudian secara sepihak memaksakannya kepada

---

203Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 41.

orang lain. Hal itu juga berarti bahwa mengikuti pendapat (mazhab) yang mana pun pada prinsipnya diperbolehkan, karena semua mazhab tersebut akan membuat seseorang mendapatkan petunjuk dari Allah swt. sepanjang diamalkan dengan penuh kesungguhan dan keikhlasan.

Di samping beberapa Hadits *qawli* tersebut, kita juga masih dapat mengidentifikasi banyak *riwâya* Hadits yang dapat dijadikan bukti bahwa dalam berbagai kesempatan, Nabi memang memberikan petunjuk dan ketetapan (*kh<sub>h</sub>tâb*) yang berbeda-beda sesuai dengan kondisi orang yang sedang diberikan petunjuk.<sup>204</sup> Dalam memberikan petunjuk bagi umatnya, Rasulullah saw. sendiri senantiasa mempertimbangkan berdasarkan kapasitas pribadi, posisi, dan kondisi kekuatan umatnya itu (QS 64:16).<sup>205</sup> Pada saat tertentu memang Rasul pernah menerima *bay'a* (sumpah setia) “hidup-mati” dari sejumlah tokoh sahabat, tetapi pada kesempatan lain Rasul juga pernah menerima *bay'a* hanya dengan janji menunaikan shalat subuh dan ashar.<sup>206</sup> Berkaitan dengan prinsip dalam berdakwah, Rasul pernah berpesan, “*kh<sub>h</sub>âtibū al-nâs ‘ala qadr ‘uqūlihim*” (ajarilah manusia sesuai dengan tingkat kapasitas pemahaman mereka) .

## 2. Argumen Teologis

Apresiasi terhadap fakta pluralitas hukum tersebut, oleh al-Sha'râni juga diberi serangkaian elaborasi teologis sebagai berikut.<sup>207</sup>:

1. Setiap mukmin tentu harus benar-benar yakin bahwa Allah swt. adalah Maha Mengetahui (*al-'Alîm*) dan Mahabijaksana (*al-Hakîm*) dalam segala hal sejak dahulu kala (*azâli*) hingga akhir nanti, selama-lamanya (QS. 2:32; 4: 26; 6:83; 8: 71;

---

204Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 5.

205Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 4.

206Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 7.

207Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 7.

9:15, 28,60, 97, 106, 110; 12:6, 83 dll.), termasuk ketika Dia menciptakan segenap makhluk-Nya dalam keragaman yang tidak terbilang jumlahnya.

2. Di antara manifestasi dari kebijaksanaan-Nya itu adalah ketika Dia membagi hamba-Nya ke dalam dua kelompok, yakni mereka yang kuat dan yang lemah. (Sebagai konsekuensinya) terhadap masing-masing kelompok itu diberikan perlakuan serta beban tanggung jawab secara adil dan proporsional sesuai dengan kondisinya, baik yang berupa benda-benda yang diciptakan, nilai-nilai yang ditetapkan maupun hukum-hukum, dan berbagai batasan (*hudūd*) yang disyariatkan-Nya.
3. Dengan format penciptaan seperti itu, bagi manusia (sebagai bagian dari sebuah sistem kehidupan) segala sesuatunya telah tersusun dengan sempurna sehingga bisa dikatakan tidak mungkin menciptakan bentuk lain yang lebih sempurna lagi dari apa yang telah ada. Hal itu sesuai dengan firman-Nya yang suci, “Sesungguhnya Aku telah ciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya” (QS. 95:4).
4. Sebagaimana dapat disaksikan dalam segala hal, Allah swt. tidak menjadikan segala sesuatu yang bermanfaat senantiasa bermanfaat secara mutlak dan juga tidak menjadikan hal-hal yang dapat mendatangkan bahaya akan senantiasa membahayakan secara mutlak. Akan tetapi, sesuatu yang bermanfaat (pada suatu waktu tertentu) terkadang juga dapat mendatangkan implikasi yang buruk (pada waktu dan kondisi yang berbeda). Sebaliknya, apa yang pada saat tertentu dianggap berbahaya dapat pula mendatangkan manfaat pada aspek atau konteks situasi lainnya.
5. Allah tidak menciptakan kita semua, dan tidak pula menganekaragamkan kewajiban-kewajiban yang

ditetapkan-Nya secara sia-sia. Dia juga tidak memberikan dorongan kepada seorang pun dari orang-orang *mukallaf* untuk mengamalkan ajaran syariat (berdasarkan penjelasan para Rasul atau para imam *mudjtahid*), kecuali di dalam pengamalan itu terdapat manfaat besar (*hikma*) dalam upaya pencapaian tingkatan kebahagiaan yang tertinggi bagi masing-masing orang.

Adanya keragaman aturan hukum syariat juga merupakan wujud dari kasih sayang (*rahma*) Rasulullah saw kepada umatnya. Rasulullah menyayangi umatnya yang kuat dengan memerintahkan mereka meraih keutamaan dan kedudukan yang tinggi di sisi-Nya, yakni dengan jalan mengamalkan hukum-hukum *'azîma* yang akan mengantarkannya ke sorga yang lebih tinggi tingkatannya, sedangkan umatnya yang lemah disayangi dengan tidak memaksa mereka memikul kewajiban yang melebihi batas kemampuannya, dengan tanpa mengurangi nilai pahalanya sedikitpun.<sup>208</sup> Oleh karena Allah mengetahui segala sesuatu sebelum menciptanya, setiap mukmin seharusnya yakin bahwa seandainya dalam pandangan Allah swt. letak kemaslahatan hamba-hamba-Nya adalah bukan pada pluralitas itu, niscaya Dia tidak menciptakannya seperti itu. Sebaliknya, Dia menjadikan segalanya serba seragam, konstan, dan tidak berubah-ubah.<sup>209</sup>

*Ikhtilâf* yang terjadi di antara para ulama pada hakekatnya merupakan bagian dari kehendak (*irâda*) penataan Allah swt. yang Mahabijaksana demi kemaslahatan umat beriman. Allah mahatahu bahwa kebaikan hamba-hamba-Nya, baik pada tubuh maupun kehidupan spiritualnya, adalah terletak pada hal (pluralitas) itu. Karena sifat kasih sayang-Nya, Dia pun mewujudkannya terhadap hamba-hamba-Nya yang beriman.

---

208Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 27.

209Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 7.

Sekilas, deskripsi di atas mencerminkan dekatnya sikap al-Sha'râni dengan paham *al-ṣalâh wa al-aṣlah* sebagaimana dalam teologi kaum Muktazilah. Sebagaimana arus utama pemikiran teologis yang berkembang di kalangan kaum Sufi, al-Sha'râni sebenarnya lebih cenderung kepada pandangan yang menyatakan bahwa (pada dasarnya) Allah bebas melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya dan menjalankan ketetapan-Nya, tidak peduli apakah hal itu akan berakibat baik atau buruk bagi para makhluk-Nya itu karena semua makhluk adalah milik-Nya dan segala sesuatu terjadi menurut kehendak-Nya. Sebagaimana pernyataan al-Quran, “Dia tidak akan dimintai pertanggungjawaban atas apa saja yang dilakukan-Nya, sedangkan mereka (manusia) akan diminta pertanggungjawabannya.” (QS. 21: 23).<sup>210</sup> Mereka (kaum sufi) juga sepakat bahwa segala karunia nikmat (berupa kesehatan, keselamatan, petunjuk ke jalan iman, dan sebagainya) yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya adalah semata-mata karena kemurahan-Nya. Seandainya Dia berkehendak untuk tidak memberikannya, hal itu juga tidak apa-apa karena memang bukan keharusan bagi-Nya untuk melakukannya.<sup>211</sup>

Pemberian pahala atau penimpaan azab Allah swt. terhadap hamba-hamba-Nya sesungguhnya juga bukan karena penerimanya itu memang benar-benar “layak” menerimanya, tetapi karena semata-mata kehendak, kemurahan, dan keadilan-Nya. Orang yang melakukan dosa dalam waktu terbatas (hanya selama dia hidup di dunia yang waktunya terbatas) seharusnya tidak mendapatkan azab abadi yang tidak berkesudahan (di akhirat nanti). Demikian pula mereka yang berbuat kebaikan dalam waktu yang terbatas (juga hanya sepanjang hidupnya di dunia) seharusnya juga tidak terus-menerus memperoleh pahala

---

210Abu Bakr Muhammad al-Kalabadhi, *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf* (Mesir: Maktaba al-Kulliyah al-Azhariyya, 1969), 66.

211Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 67.

yang tidak berkesudahan pula.<sup>212</sup> Oleh karena itu, seandainya Allah swt. berkehendak untuk mengazab semua makhluk yang ada di bumi dan langit, hal itu bukan berarti Dia menzalimnya. Juga seandainya Dia berkehendak untuk memasukkan semua orang kafir ke sorga-Nya, hal itu juga bukan sesuatu yang mustahil (dalam arti di luar jangkauan kekuasaan-Nya untuk mewujudkan) karena semua makhluk adalah milik-Nya dan segala sesuatu terjadi karena kehendak-Nya semata.

Hanya saja, melalui firman-firman dan utusan-Nya, Dia telah mengabarkan bahwa Dia akan memberikan karunia nikmat selama-lamanya kepada mereka yang beriman dan menimpakan azab selama-lamanya kepada mereka yang kafir, padahal dalam keyakinan seluruh umat Islam Dia adalah Mahabener dalam segala firman-Nya. Oleh karena itu, dalam keyakinan umat Islam pastilah Dia bakal menjalankan semua firman itu dan tidak akan melakukan yang lain. Semua itu akan terjadi atas kehendak-Nya dan bukan karena menjadi kewajiban-Nya untuk menjalankan. Dia tidak pernah berbohong, Mahasuci Allah dari semua itu. Dia Mahamulia dan Mahaagung.<sup>213</sup>

Ketika Allah swt. menetapkan takdir terbaik bagi umat ini dengan menciptakan pluralitas pandangan hukum di antara ulama *mudjtahid* yang membimbing mereka, hal itu juga semata-mata karena sifat kemurahan-Nya terhadap segenap hamba-Nya yang beriman dan bukan karena merupakan kewajiban bagi-Nya untuk melakukan. Di samping itu, sebagai individu yang dipercayai terjaga dari kesalahan permanen (*ma'sūm*), adalah mustahil jika Rasulullah saw. sampai memberikan kepercayaan untuk membimbing umatnya kepada para pengkhianat. Para

---

212Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 67.

213Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 67

ulama *mudjtahid* itu adalah manusia-manusia kepercayaan rasul (*umanâ ‘ al-rasûl*).<sup>214</sup>

Jika dilihat *track record* keahlian, kredibilitas pribadi, komitmen sosial, kehati-hatian, dan loyalitas keagamaannya, tentu umat ini dapat menilai bahwa para ulama yang tepercaya itu (para ulama *mudjtahid*) tidak akan mau menyatakan pendapatnya, kecuali setelah terlebih dahulu melakukan pengkajian-pengkajian yang mendalam terhadap setiap masalah.

### 3. Argumen Historis: Teladan dari Para Ulama

Untuk mendukung konsep *Mîzân*-nya, al-Sha'râni juga membeberkan berbagai pandangan, sikap dan contoh-contoh teladan dari riwayat kehidupan para ulama generasi awal yang mempunyai wawasan pluralistik seperti dirinya.

Dijelaskan bahwa Imam al-Qarâfi (w. 684/1285) meriwayatkan adanya kesepakatan di antara para sahabat mengenai seseorang yang pernah meminta fatwa kepada Abu Bakar dan 'Umar lalu mengikuti keduanya, bahwa orang itu pun tetap diperbolehkan untuk meminta fatwa sahabat-sahabat lainnya dan kemudian mengamalkannya pula. Oleh karena itu, menurutnya dalam segala hal boleh saja pindah dari mazhab satu ke mazhab lainnya sepanjang tidak bertentangan dengan

---

<sup>214</sup>Dari sisi praksis, pernyataan al-Sha'râni ini sesungguhnya masih menimbulkan pertanyaan penting yang belum pernah dia jelaskan, yakni mengenai siapa saja figur atau apa kriteria ulama (*mudjtahid*) yang termasuk dalam kategori *umanâ ‘ al-rasûl* serta siapa yang berhak menetapkan kriteria itu. Munculnya seorang tokoh ulama dalam pentas sejarah tidak semata-mata ditentukan oleh faktor-faktor yang bersifat normatif, tetapi justru lebih ditentukan oleh pergulatan dari berbagai kekuatan sosio-historis dalam masyarakat, terutama setelah mengkristalnya firqah-firqah dalam tubuh umat Islam. Dalam keadaan demikian, kemunculan tokoh-tokoh ulama sangat ditentukan oleh kepentingan dan ikatan-ikatan primordial tersebut. Faktor ini pula turut menjelaskan mengapa al-Sha'râni sendiri secara umum hanya berhubungan dengan mazhab-mazhab hukum di kalangan kaum Sunni, terutama mazhab empat yang paling populer.

*idjmâ', naṣṣ, qiyâs dġali*, atau hal prinsipiil lainnya (*qâ'ida*).<sup>215</sup> Al-Suyuṭi (w. 1505) juga meriwayatkan adanya sejumlah ulama yang berfatwa dengan menggunakan pendapat empat mazhab sekaligus terutama bagi orang-orang awam yang tidak terikat mazhab manapun dan tidak pula memahami kaidah-kaidah interpretasi yang digunakan masing-masing mazhab itu.

Mengenai prinsip pembenaran semua ulama *muġtihad*, di antara teladan yang ditunjuk al-Sha'râni adalah Imam Malik bin Anas (93-179 H/712-795), pendiri mazhab Maliki. Ketika Khalifah Harun al-Rashid dari Daulah Abbasiyah (memerintah 786-809) datang kepadanya dan menyampaikan keinginannya untuk menetapkan kitab *al-Muwaṭṭa'* karya Imam Malik sendiri (yang merupakan hasil *idġtihâd* pribadinya), sebagai satu-satunya pegangan untuk menangani masalah hukum di seluruh penjuru negeri., Imam Malik menentang dengan mengatakan,

“Wahai *amġr al-mu'minġn*, sesungguhnya perbedaan pendapat di antara para ulama merupakan karunia besar dari Allah swt. kepada umat ini. Masing-masing mengikuti pendapat yang dalil-dalilnya dinilai paling sahih; semuanya berada dalam bimbingan petunjuk (*hidâya*) Allah; dan (dengan mengamalkan pendapatnya sendiri-sendiri itu) semuanya juga mengharapkan *ridâ* Allah”<sup>216</sup>.

Ketika terus didesak agar menyetujui permintaan Khalifah tersebut, Imam Malik justru bersikeras, “Jangan lakukan itu! Bukankah para sahabat Rasulullah saw. juga banyak berbeda pendapat dalam *furū'* dan tinggal berpencar-pencar di berbagai wilayah, tetapi semuanya juga sama-sama berada dalam pangkuan kebenaran.”

---

215Al-Sha'râni, *Al-Mġzân al-Kubrâ*, Juz I, 39.

216Al-Sha'râni, *Al-Mġzân al-Kubrâ*, Juz I, 41.

Sebelumnya, di era pemerintahan Abu Ja'far al-Mansur (memerintah 754-75), Imam Malik juga telah diminta hal yang sama. Jawaban yang diberikan adalah sebagai berikut.

“Jangan lakukan itu! Karena manusia telah mendapatkan pengajaran dengan pendapat yang berbeda-beda, mendengar Hadits yang berbeda-beda, dan menceritakan *riwâya* yang berbeda-beda pula. Setiap kelompok masyarakat telah mendapatkan apa yang mereka peroleh dan (dengan cara itulah) mereka berusaha mendekatkan diri kepada Allah swt. Biarkanlah manusia di seluruh penjuru negeri ini tetap (bebas berpegang teguh) pada pilihannya sendiri-sendiri!”<sup>217</sup>

Dari pernyataan-pernyataannya tersebut tampak bahwa dengan segala kerendahan hatinya, seorang Imam Malik yang kredibilitas pribadi maupun kapasitas pemahamannya saat itu diakui di seluruh penjuru negeri tetap menolak rencana pemerintah untuk menjadikan karya ilmiahnya sebagai satu-satunya pedoman bagi umat. Sikap menolak itu diambil karena menyetujui kebijakan semacam itu juga berarti merendahkan nilai karya-karya dan hasil *idjtihâd* para ulama lainnya.

Pandangan senada juga ditunjukkan Imam Abu Hanifah, pendiri mazhab Hanafi. Seperti disitir Ibn 'Arabi dalam *al-Futūḥât al-Makkiya*, setiap kali berfatwa Abu Hanifah selalu mengatakan, “Ini adalah pendapat pribadi saya (Abu Hanifah) sejauh yang saya mampu. Oleh sebab itu, jika ternyata nanti ada pendapat lain yang “lebih baik” dari ini, pendapat itulah yang lebih berhak untuk diikuti.” Dalam karya tasawufnya yang terkenal tersebut Ibn 'Arabi juga menyatakan, “Melalui pengkajian mendalam atas semua pendapat para imam *mudjtahid* akan diketahui bahwa semua mazhab itu ternyata berasal dari sumber yang sama, sebagaimana perbedaan di antara ajaran para nabi.”<sup>218</sup> Para imam

---

217 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 47.

218 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 15.

mazhab, seperti al-Shafi'I, berpandangan bahwa mengamalkan dua Hadits atau dua pandangan hukum (dengan memberikan pertimbangan kontekstual yang proporsional pada masing-masing pendapat), adalah lebih baik daripada mengambil salah satu dan mencampakkannya.<sup>219</sup>

Al-Sha'râni juga menunjuk sejumlah tokoh ulama yang diketahui memberikan fatwa kepada masyarakat dengan menggunakan pendapat hukum dari berbagai mazhab sekaligus (khususnya empat mazhab utama); misalnya, Syekh 'Abdul 'Azîz al-Dayruni, Syekh al-Islam 'Izzudin ibn Djamâ'ah al-Maqdisi, Syekh Shihâbuddin al-Burlisi (yang terkenal dengan sebutan Ibn Aqti'), dan Syekh Ali al-Nabtini.<sup>220</sup>

Mengikuti pandangan gurunya, al-Khawwas, al-Sha'râni menyatakan bahwa tidaklah sempurna nilai iman seorang mukmin yang mengamalkan syariat dengan hanya berpegang pada satu mazhab saja selamanya meskipun pendiri mazhab itu pernah mengatakan, "Jika terdapat suatu Hadits yang sahih, ia adalah mazabku", Hal itu berarti dia telah meninggalkan Hadits-Hadits lainnya yang juga sahih (menurut selain imamnya itu). Hal itu juga menunjukkan dia tidak memahami maksud yang sebenarnya dari pernyataan imamnya tersebut.<sup>221</sup> Menurutnya (al-Khawwas), di antara tolok ukur ketinggian ilmu seorang ulama adalah kedalaman dan keluasan pemahamannya mengenai *ikhtilâf*. Katanya, "Menurutku tidaklah sempurna kedudukan seorang alim hingga dia mampu merujuk semua pendapat imam *muđjtahid* bersama para *muqallid*-nya dalam semua masa kepada al-Kitab dan al-Sunnah".<sup>222</sup> Lebih lanjut, dia juga menyatakan, "Amalkanlah pendapat para Imam yang sepintas seperti saling bertentangan ketika terpenuhi syarat penerapan

---

219Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 25.

220Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 15.

221Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 27.

222Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 38.

masing-masing pendapat itu (ketika kondisi yang proporsional bagi masing-masing pendapat itu terpenuhi)".<sup>223</sup>

Argumen historis lain yang menurut al-Sha'râni mendukung konsep *Mîzân*-nya adalah tidak adanya penolakan para ulama terkemuka terhadap orang-orang yang atas kemauan dan kesadarannya sendiri beralih dari satu mazhab ke mazhab lainnya. Imam Ibn 'Abdil Barr menyatakan, "Tidak ada satupun *riwâya* dari para imam *mudjtahid* yang menyatakan bahwa mereka telah memerintahkan para sahabatnya untuk mengikuti mazhab tertentu. Akan tetapi, yang diriwayatkan dari mereka justru perintah kepada umat untuk mengamalkan fatwa dari para kolega mereka."<sup>224</sup> Untuk membuktikan hal tersebut al-Sha'râni menyebut sejumlah nama tokoh ulama yang pernah berganti mazhab tanpa ada reaksi penolakan dari ulama lainnya. Misalnya, Syekh 'Abdul 'Aziz bin 'Imran al-Khuza'i yang sebelumnya menjadi tokoh mazhab Maliki berganti mengikuti mazhab Shafi'i dan menjadi pendukungnya yang gigih setelah al-Shafi'i pindah ke Baghdad dan membaca karya-karya al-Shafi'i. Tokoh lainnya adalah Muhammad bin 'Abdullah al-Hakam, yang beralih dari mazhab Maliki ke mazhab Shafi'i (lalu di hari tuanya kembali lagi ke mazhab Maliki). Ibrahim Khalid al-Baghdadi pindah dari mazhab Hanafi ke mazhab Shafi'i, Abu Thaur yang sebelumnya membangun mazhab sendiri kemudian beralih mengikuti mazhab Shafi'i. Abu Dja'far Naşr al-Tirmidhi beralih dari mazhab Hanafi ke mazhab Shafi'i; Abu Dja'far al-Ṭahâwi berpindah dari mazhab Shafi'i ke mazhab Hanafi; al-Khaṭîb al-Baghdâdi berpindah dari mazhab Hanbali ke mazhab Shafi'i dan masih banyak lagi.<sup>225</sup>

---

223Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 19.

224Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 39.

225Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 40.

Tidak adanya reaksi penolakan dari para tokoh ulama terhadap orang-orang yang berganti mazhab hukum tersebut menunjukkan bahwa dalam pandangan mereka, mengikuti mazhab yang mana saja adalah tetap dibenarkan dan tidak perlu dipersoalkan dan dihalangi. Mereka yang menghalangi orang lain keluar dari mazhabnya untuk pindah ke mazhab lain adalah semata-mata karena terdorong oleh semangat fanatisme (*ta'aṣṣub*), padahal semua imam itu sama kedudukannya dalam jalan kebenaran sehingga tidak ada satu mazhab pun yang lebih unggul (secara mutlak) dari yang lain.<sup>226</sup>

Mengenai konsep stratifikasi aturan hukum, di antara argumen historis yang dikemukakan al-Sha'râni antara lain tidak adanya *riwâya* sahih (baik dari lingkungan mazhab empat ataupun lainnya) yang menyebutkan bahwa para imam mazhab itu secara menyeluruh hanya menggunakan salah satu dari hukum *rukḥṣa* atau '*azîma*. Dengan kajian atas hasil *idjtiḥad* para imam mazhab akan diketahui bahwa ternyata penerapan hukum *rukḥṣa* atau '*azîma* selalu bersifat kondisional, bisa berbeda antara satu kaum dengan yang lain, sebagaimana dijelaskan oleh Syekh Badrudin al-Zarkashi bahwa mengamalkan hukum-hukum *rukḥṣa* dan '*azîma* dalam situasi yang proporsional adalah dianjurkan oleh syariat. Kesimpulan seperti ini didasarkan pada salah satu sabda Rasulullah saw., "Sesungguhnya Allah suka jika *rukḥṣa*-Nya dilaksanakan sebagaimana Dia juga suka ketika '*azîma* -Nya ditunaikan".<sup>227</sup>

#### 4. Argumen Rasional

Para *faqîh* dari semua mazhab secara prinsip tidak berbeda pendapat mengenai posisi Sunnah terhadap al-Quran, yakni sebagai penjelas (*bayân*), karena hal itu dijelaskan langsung

---

<sup>226</sup>Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 40.

<sup>227</sup>Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 15.

dalam al-Quran (QS 16:44). Dengan demikian, jika ditemukan ayat al-Quran yang memerlukan penjelasan lebih lanjut tentang implementasinya, yang pertama kali dirujuk adalah Sunnah.<sup>228</sup>

Al-Sha'râni meneruskan alur logika tersebut dengan menyatakan bahwa jika pada masa generasi-generasi berikutnya (sepeninggal Nabi) terdapat bagian-bagian dari Sunnah yang masih memerlukan penjelasan lebih lanjut (*mudjmal*) mengenai implementasinya, atau muncul kasus-kasus baru yang belum dijelaskan secara definitif baik dalam al-Quran maupun Sunnah, yang harus dijadikan rujukan adalah pendapat para imam *mudjtahid*, baik dari kalangan Sahabat Nabi atau ulama yang hidup pada masa-masa sesudahnya.

Peran historis para ulama senantiasa diperlukan dari waktu ke waktu karena jumlah teks syariat (*al-nuṣūṣ al-shar'iyya*), baik ayat al-Quran maupun teks-teks Sunnah, adalah terbatas dan tidak akan bertambah lagi setelah berakhirnya masa pewahyuan (*'ahd al-nuzūl*), sementara permasalahan dalam kehidupan manusia terus bermunculan dan meningkat kompleksitasnya dari waktu ke waktu tanpa ada batasnya. Dengan demikian, posisi pemikiran hukum (yang disimpulkan oleh para imam *mudjtahid*) terhadap teks-teks Sunnah adalah seperti halnya posisi Sunnah terhadap al-Quran.

“Renungkanlah saudaraku! seandainya Rasulullah saw. tidak menjelaskan apa yang *mudjmal* dalam al-Quran, niscaya bagian-bagian tertentu dari al-Quran itu akan tetap *mudjmal* hingga kini. Demikian pula seandainya para imam *mudjtahid* tidak

---

<sup>228</sup>Terdapat penafsiran yang amat bervariasi tentang apa sesungguhnya yang dimaksud dengan *Sunna* yang harus diikuti itu. Kebanyakan ulama fikih dan para ahli hadits (*muhaddithîn*) cenderung memahami secara literal atas semua teks informasi mengenai kehidupan Nabi, bahkan hingga yang sekecil-kecilnya. Namun, sebagian besar pakar hukum Islam modern lebih cenderung mengartikannya secara lebih luas pada ide dan cita-cita moral universal *risâla* Muhammad saw. dan bukan pada pernik-pernik kehidupan Nabi yang kecil-kecil. Lihat Mahmud Muhammad Taha, *Arus Balik Syaria'ah*, terj. Khairan Nahdiyyin (Yogyakarta: LkiS, 2003).

memberikan penjelasan mengenai makna dari teks-teks *sunna* (yang *mudjmal* juga) niscaya (makna dari sebagian) *sunna* itu akan tetap *mudjmal* hingga sekarang ini”.<sup>229</sup>

Pada bagian lain al-Sha'râni juga menyatakan sebagai berikut.

“Sebagaimana *al-shâri*’ menjelaskan kepada kita apa yang *mudjmal* dalam ayat al-Quran, demikian pula para imam *mudjtahid* menjelaskan kepada kita apa yang *mudjmal* dalam Sunnah yang seandainya tidak ada penjelasan-penjelasan mereka, niscaya (sebagian besar dari ajaran) syariat tersebut akan tetap dalam keadaan *mudjmal*.”<sup>230</sup>

Terjadinya perbedaan pendapat di antara para *mudjtahid* adalah karena masing-masing melihat kasus berdasarkan perspektif, metode, dan pendekatannya sendiri-sendiri. Misalnya ada *mudjtahid* yang memahami perintah sebagai *wâdjib* secara mutlak, sementara yang lain menganggapnya *nadb* (*sunna*). Begitu juga ada yang memahami larangan (*nahi*) sebagai hukum *harâm*, tetapi ada juga ulama yang secara prinsip memahaminya sebagai *karâha*.

Dengan sudut pandang yang berbeda-beda, wajar jika nantinya mungkin akan dihasilkan kesimpulan yang berbeda antara *mudjtahid* satu dengan lainnya. Akan tetapi, jika dikaji dengan seksama, ternyata semuanya selalu bisa dicari titik temunya. Perbedaan yang sesungguhnya hanya pada sisi *takhfîf* dan *tashdîd*-nya. Oleh karena itu, sebagaimana semua muslim harus meyakini kebenaran ajaran semua rasul sekalipun mereka belum bisa memahami hikmah-hikmahnya, demikian pula mereka harus membenarkan pendapat para imam *mudjtahid* sekalipun belum memahami aspek-aspek ‘illa-nya hingga

---

229Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 37.

230Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 46.

mereka memperoleh informasi mengenai pesan-pesan *al-shâri'* yang isinya bertentangan dengannya.<sup>231</sup>

## 5. Argumen Moral

Sebagaimana dijelaskan dalam argumen teologis, doktrin kemahaadilan Allah swt. (*al-'adâla*) dan kasih sayang-Nya (*al-rahma*) merupakan prinsip utama yang mendasari pemikiran al-Sha'râni mengenai pluralisme hukum. Menurutnya, segenap kaum muslimin seharusnya juga berpedoman pada prinsip itu dalam mengamalkan ajaran agamanya.

Setiap muslim harus yakin bahwa Allah swt. tidak berkehendak membebani para hamba-Nya dengan tanggung jawab yang melebihi kemampuannya. Oleh karena itu, mereka tidak perlu memaksakan diri untuk memikul beban yang lebih berat dari yang semestinya dengan mengambil resiko mengalami berbagai kesulitan dalam hidup. Mereka juga harus memiliki rasa tanggung jawab untuk membuktikan kesetiaan kepada-Nya lewat pengamalan aturan hukum-Nya dengan pengerahan kemampuan maksimal mereka.

Di antara hal penting yang harus diperhatikan dalam setiap amalan *taqarrub* (pendekatan diri kepada Allah) adalah adanya suasana hati yang diliputi kegembiraan ketika berhasil menunaikannya. Seseorang yang melakukan perbuatan ibadah, tetapi disertai dengan perasaan keluh kesah (misalnya karena beratnya *mashaqqa* dalam menjalankannya atau hal-hal lain yang menimbulkan tekanan-tekanan psikis), sebenarnya telah keluar dari esensi ibadah itu sendiri.<sup>232</sup> Oleh karena itu, mereka yang mengamalkan *rukhsa* (atau pendapat yang *mafdu'*) karena persyaratannya memang telah terpenuhi adalah tetap berada dalam petunjuk Allah swt. meskipun yang diamalkan itu berbeda

---

231Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 38.

232Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 14.

dengan pendapat mazhab yang biasa dianutnya dan sekalipun mungkin dianggap keliru oleh orang lain yang pandangannya berbeda. Demikian pula orang yang dengan penuh keikhlasan atas kemauannya sendiri tetap memilih 'azîma dengan kesiapan menanggung kesulitan (*mashaqqa*) yang menyertainya, maka dia juga tetap berada dalam petunjuk Allah sepanjang dia melakukan hal itu dengan penuh keikhlasan hati.

Perspektif lain dari argumen moral yang dikemukakan al-Sha'râni adalah bahwa dengan membenarkan pendapat semua *mudjtahid* berarti pula kita telah menegakkan sikap moral (*akhlâq*) terbaik terhadap para imam. Dengan cara itu kita tidak hanya menerima kebenaran *idjtihâd* mereka dengan kata-kata, tetapi disertai tindakan nyata, yaitu mengamalkan semua ketentuan hukum yang mereka simpulkan dalam kehidupan sehari-hari. Menurut al-Sha'râni, orang-orang yang mengamalkan ajaran syariat tanpa menggunakan pola *mîzân* bisa dianggap berlaku kurang sopan (*sū' al-adab*) kepada para ulama *ṣâhib al-aqwâl*, khususnya para imam yang pendapatnya dipandang *marđjūh* (kurang kuat), padahal seringkali pendapat-pendapat yang *marđjūh* itu justru lebih mencerminkan sikap hati-hati (*ikh̄tiyât*). Di samping itu, mereka yang mengamalkan konsep-konsep hukum tersebut sama-sama dicintai Allah swt.<sup>233</sup>

Model pendekatan yang sejalan dengan versi *mîzân* ini, menurut al-Sha'râni, lebih baik daripada pola *tardjîh* permanen, dengan alasan misalnya dari empat mazhab yang ada setelah *tardjîh* hanya diambil satu pendapat yang dipegangi secara tetap untuk selamanya, berarti secara tidak langsung tiga pendapat yang lain (atau tiga per empatnya) dianggap salah. Padahal, dengan meletakkan pada konteksnya masing-masing, ketiga pendapat itu tidak dapat dikatakan salah. Hal ini belum lagi jika diperhitungkan juga mazhab-mazhab lain di luar mazhab

---

233Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 19.

empat yang sudah penuh. Oleh karena itu, pembenaran final hanya kepada satu mazhab tertentu secara tidak langsung dapat dianggap sebagai sikap menyalahkan pendapat-pendapat *mudjtahid* lain yang berbeda.

## **D. Implikasi Teoretis Konsep Mîzân**

### **1. Reformulasi Makna dan Prosedur Tardjih**

Dari sisi kajian metodologi hukum (*uṣūl al-fiqh*), keyakinan al-Sha'râni atas kebenaran dan kesetaraan pendapat semua ulama *mudjtahid* membawanya pada sikapnya yang tegas untuk menentang prinsip *tardjih* sebagaimana yang didefinisikan dalam kajian hukum Islam pada umumnya, yakni memilih pendapat yang bisa dianggap “paling benar”, secara permanen.

Menurutnya, ketika terdapat dua pemikiran hukum (fikih) atau lebih yang berbeda dan diketahui pula bahwa semua pendapat itu ternyata memiliki argumen yang sah, maka *tardjih* untuk memilih pendapat yang paling benar sama sekali tidak boleh dilakukan (apalagi yang dipaksakan). Semua pandangan (yang hendak di-*tardjih* tersebut) secara prinsip berada dalam kedudukan yang setara, tidak ada salah satu pendapat yang lebih unggul secara mutlak dari yang lainnya. Dalam hal ini al-Sha'râni menyatakan, “Kami yakin bahwa semua imam dengan semua pendapatnya itu berada dalam bimbingan petunjuk Allah swt. Yang membedakan mereka adalah jauh dekatnya (rentang waktu kesejarahan) dari sumber syariat dan juga dalam hal panjang pendek bentangan *sanad*.”<sup>234</sup>

Pola pikir *tardjih* untuk memilih satu pendapat yang “paling benar” secara teoretik mengandung sejumlah kelemahan mendasar. *Pertama*, hasil *tardjih* tetap merupakan produk *idjtihâd* dari orang yang tidak dijamin terbebas dari

---

<sup>234</sup>Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 28.

kesalahan permanen (*ma'sūm*). Kesimpulan akhir dari *tardjîh* itu juga sangat dipengaruhi pilihan data, metode, pendekatan, penguasaan informasi, dan aspek-aspek situasional lainnya yang bersifat subjektif sehingga jika *tardjîh* dilakukan oleh dua ulama yang berbeda, tidak tertutup kemungkinan akan dihasilkan kesimpulan hukum (hasil *tardjîh*) yang berbeda pula. Oleh karena itu, konsep hukum hasil *tardjîh* pada dasarnya tetap tidak bisa dikatakan lebih unggul secara mutlak dari pada pendapat yang lain.

*Kedua*, masalah legitimasi teologis dan moral keagamaan dari mereka yang berbeda dengan hasil *tardjîh*. Ini masalah yang kurang diperhatikan oleh mereka yang terlalu mengidealkan hasil *tardjîh*, apalagi jika disertai *judgement* atau vonis “salah” (atau bahkan “sesat” dan masuk neraka) terhadap orang lain yang berbeda pendapat. Fakta membuktikan bahwa pendapat yang berbeda dengan hasil *tardjîh* itu telah dipegangi dan diamankan oleh banyak orang dari generasi ke generasi, sejak generasi awal umat ini. Dengan memutlakkan pendapat tertentu yang sebenarnya juga hasil *idjtihâd* (dan menganggap lainnya sesat) mereka tidak menyadari bahwa hal itu berarti telah menganggap diri berhak mengklaim kebenaran yang pasti dan menilai sesat para generasi terdahulu, sejak dari generasi sahabat Nabi, yang kesalahannya diakui secara luas.

Penerapan prinsip *tardjîh* memiliki kecenderungan untuk berlaku tidak *fair*. Dalam melakukan *tardjîh* setiap orang biasanya cenderung bertolak dari sikap menentang terhadap setiap pendapat yang sejak awal memang kurang disetujuinya. Kecenderungan awal ini membawa implikasi berkurangnya tingkat penguasaan dan minat mendalami dalil-dalil yang mendukung pendapat yang berbeda dengan dirinya.<sup>235</sup> Kecenderungan semacam itu besar pengaruhnya dalam

---

235Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 35.

menentukan pilihan literatur atau referensi yang digunakan sebagai dasar pijak pembahasan, metode, dan pendekatan yang dipakai dalam melakukan *tardjîh* serta kesungguhan dalam menggali semua data yang relevan.

Menurut al-Sha'râni, sikap terbaik terhadap fakta keragaman mazhab fikih bukanlah dengan melakukan *tardjîh*, melainkan membenarkan semua pendapat yang ada, baru nanti dalam implementasinya dipilih kasus demi kasus dengan pola opsi berdasarkan prinsip *mîzân*. Dengan konsep *mîzân*, pendapat para *mudjtahid* yang berbeda-beda akan dapat tertampung seluruhnya oleh luasnya makna syariat.<sup>236</sup> Pilihan mazhab hukum tidak semata-mata ditentukan oleh benar-salahnya menurut metode *idjtihâd* tertentu (karena semuanya dianggap benar), melainkan lebih pada kesesuaiannya dengan dinamika situasi dan tantangan riil yang dihadapi masing-masing orang yang mengamalkan. Dengan pola pikir seperti itu, setiap orang tidak dibenarkan untuk mengibarkan klaim-klaim kebenaran eksklusif atas pendapat fikih tertentu dengan menyalahkan atau mengancam pendapat lain yang berbeda.

Pada sisi lain, *tardjîh* yang dipaksakan juga berpotensi menimbulkan reduksi besar-besaran terhadap makna syariat yang sesungguhnya sangat luas karena semua teks syariat yang arah maknanya tidak sejalan dengan hasil *tardjîh*, (termasuk teks-teks yang sebelumnya telah dinilai sahih), harus dihapus selamanya dari diskursus hukum akibat “dipaksa” menjalani seleksi berdasarkan kriteria tertentu demi mendapatkan satu alternatif pendapat saja. Dengan *tardjîh* itu, keragaman konsep hukum yang merupakan karunia besar Allah terhadap hamba-hamba-Nya yang beriman dan cerminan kebijakan-Nya dalam mensyariatkan aturan-aturan hukum-Nya harus ditundukkan

---

<sup>236</sup>Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 6.

secara mutlak oleh metode seleksi yang diciptakan (*ra'y*) oleh mereka yang melakukan *tardjîh*.

Menurut al-Sha'râni, secara prinsip semua mazhab fikih harus diterima tanpa perkecualian, sedangkan untuk menerapkannya tinggal dipilih salah satu dari pendapat-pendapat itu yang paling proporsional dengan situasi ketika hukum itu hendak diterapkan. Berkenaan dengan pandangannya ini al-Sha'râni juga mengutip pendapat Imam Ahmad bin Hanbal yang mengatakan, "*da'îf al-hadîth ahabbu ilaina min ra'y al-ridjâl* (bagiku Hadits yang lemah lebih aku sukai dari pada opini bebas orang-orang biasa).<sup>237</sup> Tidak ada satu ketentuan hukum pun yang telah di-*istinbat*-kan para imam *mudjtahid*, kecuali selalu memiliki rujukan, baik dari al-Quran, Sunnah atau keduanya. Oleh karena itu, jika ada pihak yang melihat seolah-olah terdapat kontradiksi di antara pendapat para imam yang tidak dapat dirujuk ke sumber-sumber utama tersebut (hingga terpaksa harus di-*tardjîh*), sebenarnya pandangan seperti itu bisa dianggap lemah.<sup>238</sup>

Al-Sha'râni juga mengkritik sejumlah ulama Hadits seperti al-Baihâqi dan al-Hâfîz al-Zayla'i, yang sekalipun telah bersusah payah menghimpun dalil mazhab-mazhab yang ada, berdasarkan hasil kajian atas banyaknya *râwi* atau sahnya *sanad*, mereka cenderung membela pendapat atau mazhab tertentu dengan menyatakan, "Dalil (pendapat) yang ini sekalipun sahih, hadits-hadits yang kami pegangi adalah lebih sahih *sanad*-nya dan lebih banyak *râwi*-nya".

Munculnya klaim seperti itu, menurut al-Sha'râni, adalah justru karena mereka belum mampu (atau sengaja tidak mau) menghimpun lebih banyak lagi dalil yang tidak mendukung pendapatnya sendiri atau karena tidak mendalami seluruh

---

237 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 62.

238 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 5.

pendapat yang ada secara memadai. Seandainya mereka berpandangan (seperti al-Sha'râni) bahwa syariat yang suci itu datang dalam dua *martaba* (*takhfîf* dan *tashdîd*) niscaya mereka tidak akan pernah mengklaim, "Hadits-hadits kami lebih sahih dan lebih banyak (*râwi-nya*)". Mereka justru akan mengembalikan setiap Hadits atau *qawl* itu secara proporsional kepada salah satu dari dua *martaba* syariat.<sup>239</sup> Para ulama *tardjîh* pendukung mazhab tertentu tidak akan menyuarakan klaimnya tersebut, kecuali karena mereka tidak memahami konsep dua martabat *mîzân*. Seandainya memahaminya dengan baik, niscaya mereka tidak akan melontarkan klaim seperti itu, melainkan justru akan membenarkan semua mazhab dan mengembalikan setiap pendapat kepada dua martabat *mîzân* (*takhfîf* dan *tashdîd*) serta berfatwa dengan konsep hukum yang paling sesuai dengan kondisi si penanya.<sup>240</sup>

## 2. Penolakan Terhadap Naskh Historis

Implikasi lain dari pemikiran al-Sha'râni adalah penolakannya terhadap prinsip *naskh* historis (*al-naskh al-târîkhî*),<sup>241</sup> yakni penggantian permanen ketentuan hukum berdasarkan pertimbangan kronologi historis atau penggantian hukum yang datang lebih dahulu dengan ketentuan hukum yang datang belakangan berdasarkan urutan pewahyuan atau kejadiannya di masa pewahyuan (*'ahd al-nuzûl*). *Naskh* historis dapat diterima hanya jika secara langsung dijelaskan sendiri oleh Rasulullah saw. seperti dalam kasus ziarah kubur dan kasus-kasus lainnya.

Berdasarkan prinsip *naskh* historis (yang ditentang oleh al-Sha'râni), pesan-pesan yang terkandung dalam ayat-ayat al-Quran atau Hadits yang datang terlebih dahulu harus dihapus

---

239Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 35.

240Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 36.

241Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 6-7.

secara permanen dengan ayat-ayat al-Quran atau Hadits lainnya jika isi keduanya saling bertentangan dan tidak berhasil dicari titik temunya. Menurut al-Sha'râni, sampai kapan pun semua ayat al-Quran dan semua *matn* Hadits (yang sah), termasuk yang menurut sebagian ulama telah di-*naskh*, tetap memiliki relevansi bagi kehidupan umat asalkan diletakkan dalam konteks situasi yang proporsional. Di samping memberikan pilihan yang lebih banyak dalam penerapan syariat di lingkungan sosial yang berbeda-beda, adanya “dokumentasi historis” tersebut juga akan memberikan inspirasi yang berguna tentang tahapan, cara-cara, dan strategi sosialisasi yang tepat bagi aturan-aturan hukum syariat di tengah-tengah masyarakat.

Penerapan prinsip *naskh* historis (seperti halnya pada pemutlakan hasil *tardjîh*) juga menimbulkan problem delegitimasi kebenaran, status hukum, dan religio-moral atas semua orang yang mengamalkannya sejak generasi awal umat ini (para sahabat). Hal itu terjadi karena baik ayat-ayat al-Quran dan hadits-hadits yang dianggap menghapuskan (*nâsikh*) maupun yang dihapuskan (*mansûkh*) biasanya sama-sama diriwayatkan (dan diamalkan) oleh sejumlah besar umat Islam generasi demi generasi mulai dari para sahabat Nabi. Apalagi kuantitas dan bagian-bagian mana dari ayat al-Quran maupun Hadits yang diberlakukan prinsip *naskh* juga banyak mengandung kontroversi.

Semua teks dan pandangan hukum yang pernah berkembang di masa lalu harus tetap diabadikan dan dibiarkan terbuka untuk dibaca, dikaji, dan ditafsirkan kembali oleh para ahlinya dari generasi ke generasi sesuai dengan tahapan perkembangan sosio-kultur dan kapasitas intelektual masing-masing, untuk mendapatkan konsep pemahaman yang paling sesuai dengan semangat zamannya. Setiap generasi elit intelektual (ulama) pada setiap episode sejarah nantinya dapat menafsirkan sendiri

khazanah pemikiran tersebut sesuai dengan perspektif dan tahapan perkembangan pemikirannya sendiri-sendiri tanpa harus melakukan *judgement* atau vonis “sesat” secara teologis terhadap para pendahulu mereka ataupun terhadap pihak-pihak lain yang berbeda pendapat.

## E. Pembelaan atas Para Imam Mazhab

Kuatnya primordialisme berdasarkan mazhab hukum telah mendorong munculnya berbagai kecaman terhadap pribadi para ulama pendiri mazhab oleh penganut mazhab yang berbeda. Imam Abu Hanifah (peletak dasar mazhab Hanafi) adalah yang paling banyak menjadi sasaran kecaman.<sup>242</sup>

Berbagai tuduhan itu, menurut al-Sha’râni, di samping tidak memiliki dasar yang kuat, juga cenderung tendensius dan ditolak oleh para imam *muđjtahid* sendiri. Perbuatan tersebut juga sudah keluar dari batas proporsionalitas etika keilmuan dan keagamaan yang sehat dan sudah mengarah pada rivalitas yang tidak sehat antarpendukung mazhab yang berbeda hingga bisa menimbulkan ancaman bagi suasana hubungan yang harmonis dalam kehidupan umat.

Al-Sha’râni merasa perlu memberikan tanggapan khusus terhadap masalah ini dengan melakukan pembelaan yang gigih terhadap semua imam mazhab dari kecaman mereka yang dinilainya tidak bertanggung jawab. Dalam *al-Mîzân al-Kubrâ*,

---

242Ibn Taimiyah adalah salah satu di antara ulama yang juga menaruh perhatian serius atas masalah ini. Dalam karyanya *Raf’ al-Malâm ‘an al-A’imma al-A’lâm* dia menegaskan, “Sesungguhnya mereka (para imam *muđjtahid*) adalah para khalifah Rasulullah saw. di tengah-tengah umatnya, penghidup sunnah yang mati. Dengan mereka, al-Quran tegak dan dengan al-Quran mereka bangkit. Lewat mereka al-Quran bicara dan dengan al-Quran mereka bicara. Hendaklah diketahui bahwa tidak ada seorang pun dari para imam yang telah diterima secara luas oleh umat itu yang sengaja menentang Sunnah Rasul baik dalam masalah-masalah kecil maupun masalah-masalah besar. Mereka sepakat tentang wajibnya mengikuti Rasulullah saw. Setiap orang boleh diambil dan ditinggalkan perkataannya, kecuali Rasulullah”. Seperti dikutip Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqhul Ikhtilaf*, terj. Aunur Rofiq Sholeh Tamhid (Jakarta: Robbani Press, 2001), 198-199.

al-Sha'râni secara khusus menyediakan ruang yang cukup luas guna menanggapi masalah ini.<sup>243</sup>

Komentar negatif mengenai para imam itu terutama berkaitan dengan tuduhan bahwa dalam mengembangkan konsep hukumnya, mereka telah berani mengabaikan pokok-pokok ajaran syariat dan dengan sengaja mendasarkannya pada opini mereka sendiri (*ra'y*). Di samping itu, masih ada tuduhan lain, seperti upaya membangun opini bahwa mazhab tertentu secara tipikal selalu mencerminkan sifat kurang hati-hati (*ikhthiyât*) dalam mengamalkan ajaran agama.

Untuk menangkis tuduhan tersebut, al-Sha'râni menginventarisasi berbagai pernyataan dan pandangan orang-orang yang dipandang otoritatif, mulai dari sabda-sabda Nabi, para sahabat, serta para tokoh ulama generasi demi generasi yang berisi penolakan terhadap siapa saja yang berani berbicara tentang hukum syariat hanya berdasarkan *ra'y*-nya. Tidak terkecuali pandangan para imam *mudjtahid* yang menjadi sasaran tuduhan itu.

Al-Sha'râni menegaskan bahwa para imam tersebut sama sekali tidak pernah menganggap remeh berbicara tentang syariat dengan (hanya berdasarkan) *ra'y*.<sup>244</sup> Karena sikapnya yang sangat hati-hati, para ulama tersebut justru menganjurkan kepada pengikutnya agar selalu memprioritaskan makna *zâhir* al-Kitab dan al-Sunah (dari pada *qiyâs* atau *maşlahah* misalnya). Mereka juga mengatakan, “Jika kalian melihat pendapatku bertentangan dengan *zâhir* al-Kitab dan Sunnah, amalkanlah al-Kitab dan Sunnah itu dan lemparkan saja pendapatku ke dinding”.<sup>245</sup>

---

243Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 54-75.

244Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 55-56.

245Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 55.

Berkaitan dengan hal tersebut, Nabi pernah bersabda, “Hendaklah kalian berpegang pada sunnahku dan para pengganti setelahku, pegangilah ia erat-erat, hati-hatilah kalian dari perkara-perkara baru, karena setiap yang baru adalah *bid’a* dan setiap *bid’a* adalah menyesatkan”. Nabi juga pernah bersabda, “Setiap amal yang tidak tercakup dalam perintah-perintahku adalah ditolak.” Pada kesempatan lainnya Nabi pernah bersabda kepada Sahabat Abu Hurairah, “Jika engkau tidak ingin terhenti ketika melintasi *ṣirât*, hendaknya engkau tidak berbicara sedikit pun tentang agama Allah dengan (hanya berdasarkan) pendapatmu”.<sup>246</sup>

’Umar bin Khattab, sahabat Nabi yang sering dianggap paling berani menonjolkan *ra’y*-nya, sesungguhnya sangat berhati-hati sehingga setiap kali menyampaikan pendapatnya mengenai ajaran agama, dia selalu menambahkan, “Ini adalah pendapat pribadi ’Umar. Kalau benar maka itu berasal dari Allah swt. dan kalau keliru, itu dari pribadi ’Umar sendiri”.<sup>247</sup> Juga para sahabat lainnya seperti Ibn ’Abbâs, Muđjâhid dan ’Aṭâ’, setiap kali menyampaikan pandangan-pandangannya mengenai agama, mereka amat khawatir terperosok ke dalam perangkap *ra’y*.<sup>248</sup>

Salah seorang ulama *ṣâhib al-madhhab*, Imam Abu Hanifah, pernah menyatakan, “Berhati-hatilah kalian agar jangan sampai berbicara tentang agama Allah hanya berdasarkan pendapat kalian. Hendaklah kalian selalu mengikuti Sunnah. Barang siapa keluar darinya, pastilah ia tersesat”. Pada kesempatan lain Abu Hanifah pernah menyatakan, “Adalah haram bagi siapa pun untuk berfatwa dengan semua pendapatku jika ia tidak terlebih

---

246Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 56-57.

247Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 56.

248Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 56.

dahulu memahami (dan kemudian menyetujui) dalil-dalil yang aku gunakan.<sup>249</sup>

Ulama *ṣâhib al-madhhab* lainnya, yakni Imam Malik bin Anas, pernah menyatakan sebagai berikut.

“Hendaknya kalian berhati-hati terhadap pendapat orang-orang (ulama), kecuali jika mereka mencapai kata sepakat. Ikutilah apa yang diturunkan Tuhan kepada kalian (al-Quran) dan yang datang dari Nabi kalian (Sunnah). Jika kalian tidak mengerti, tanyakanlah kepada ulama kalian dan jangan kalian suka mendebatnya karena berdebat dalam masalah agama adalah bagian dari efek sifat munafik.”<sup>250</sup>

Imam *Shafi’i* menyatakan, “Di antara (petunjuk) kesempurnaan iman seorang hamba adalah jika dia tidak membahas masalah *uṣūl* dan tidak berkata tentang mengapa atau bagaimana”. Ketika ditanyakan kepadanya apa yang dimaksud dengan *uṣūl*, dia menjawab, “Al-Kitab, al-Sunnah, dan *idjmâ’* umat.”<sup>251</sup>

Imam Ahmad juga dikenal sangat ketat dalam mempergunakan pikirannya sendiri untuk menjelaskan ajaran agama. Dalam salah satu pernyataannya dia menegaskan, “Bagi kami Hadits yang lemah (tetap) lebih kami sukai daripada pendapat pribadi orang-orang biasa” (*da’îf al-hadîth aḥabbu ilainâ min ra’y al-ridjâl*). Bahkan, karena saking hati-hatinya, sepanjang hidupnya dia tidak mau makan buah semangka dan ketika ditanyakan kepadanya mengenai hal itu, dia menjawab bahwa dia tidak mau memakannya lantaran belum memperoleh informasi (*riwâya*) mengenai cara Rasulullah saw. makan buah semangka.<sup>252</sup>

---

249Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 58.

250Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 59.

251Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 38.

252Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 62.

Terdapat riwayat mengenai Imam Dawud bahwa dia pernah menyatakan, “Berhati-hatilah kalian dengan urusan agama kalian karena *taqlîd* kepada orang yang tidak *ma’sûm* adalah tercela dan dapat membutakan mata (dari kebenaran).” Pada saat yang lain dia juga berkata, “Amatlah buruk (jika ada) orang yang diberi pelita yang dapat menerangi kemudian dia padamkan sendiri pelita itu lalu mengikuti petunjuk orang lain.”<sup>253</sup>

Menurut al-Sha’râni, para *mudjtahid* memperoleh pengetahuan dari Rasul melalui sanad *zâhir* dan sanad *bâtin* sekaligus. Mengikuti al-Khawwaṣ, dia berpendapat bahwa siapa saja yang mendapatkan cahaya *hidâya* Allah pasti akan memahami bahwa mazhab para imam *mudjtahid* dan segenap pengikutnya bersambung dengan Rasulullah saw. lewat *sanad zâhir* dengan ‘*an’ana* dan lewat *sanad bâtin* melalui *imdâd* dari Rasulullah saw. kepada semua kalbu ulama umatnya. Lebih lanjut dia (al-Khawwaṣ) juga menyatakan, “Tidak ada satu pun dari pendapat para imam, kecuali *sanad*-nya berujung pada Rasulullah saw. lalu Malaikat Jibril as. dan kemudian ke hadirat Allah swt. yang jauh dari *takayyuf*”<sup>254</sup>

Setiap orang yang hatinya telah diterangi oleh Allah swt. dan mengetahui kedudukan (*maqâm*) yang sebenarnya dari para imam dalam hal sifat *wara’* dan ketidakberaniannya berbicara hanya dengan *ra’y* dalam masalah agama niscaya mengetahui bahwa tidak ada seorang pun dari para imam itu yang berani menfatwakan hukum *rukḥṣa*, kecuali bagi orang-orang yang dinilainya lemah dan mereka juga tidak berfatwa ‘*azîma* kecuali bagi orang-orang yang mereka pandang mampu menjalankannya.”<sup>255</sup>

---

253Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 62.

254Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 45.

255Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 36.

Tokoh ulama yang hidup semasa dengan al-Sha'râni dan amat dihormatinya, Syekh Afdaluddin, menegaskan, “Demi Allah tidak seorang pun dari para imam mazhab yang tidak mendirikan mazhabnya, kecuali di atas kaidah-kaidah *haqîqa* yang didukung *kashf* yang sahih. Seperti telah diketahui bahwa *sharî'a* selamanya tidak akan pernah bertentangan dengan *haqîqa*”.<sup>256</sup>

---

<sup>256</sup>Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 45.



## REORIENTASI FIKIH: DARI NALAR IDEALISTIK KE NALAR REALISTIK

---

**D**alam pandangan al-Sha'râni *mainstream* pemikiran hukum Islam dan penerapannya saat itu sudah tidak lagi berorientasi pada fakta dan kebutuhan nyata dalam kehidupan umat. Hal itu terlihat pada hal-hal sebagai berikut.

*Pertama*, para *faqîh* pada umumnya menggunakan pendekatan dan sistem *episteme*<sup>257</sup> tunggal yang cenderung dianggap baku, padahal variasi pola pemahaman terhadap syariat tidak hanya pada waktu belakangan, melainkan sejak awal sekali, yakni di tangan para sahabat, bahkan ketika Nabi masih hidup bersama mereka. Setelah Nabi wafat, peluang terjadinya perbedaan pendapat itu kian terbuka karena tidak ada pribadi, kelompok, atau institusi manapun yang berhak mengklaim memiliki otoritas mutlak dalam melakukan interpretasi ajaran Islam dan mengharuskan umat mengikuti pendapatnya.

---

<sup>257</sup>Istilah *episteme* berasal dari bahasa Yunani yang artinya adalah pengetahuan yang benar, pengetahuan ilmiah atau pengetahuan sistematis. Lihat Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes and Noble Book, 1931), 78.

*Kedua*, secara umum, pemikiran hukum bersifat sangat normatif, tidak memperhitungkan fakta, kepentingan, dan implikasi penerapannya bagi kehidupan masyarakat. Pengembangan konsep hukum sepenuhnya bertolak dari paradigma mengubah pernyataan teks syariat (yang arti literalnya dipandang sebagai sasaran ideal) menjadi kenyataan sosial melalui pendekatan yang pada umumnya bersifat doktriner dan ideologis.

Makna literal teks-teks syariat dan aturan tertentu yang dipandang sebagai hukum agama cenderung dilihat sebagai konsep yang final. Selain warisan teks-teks “wahyu” kenabian yang bersifat *ilâhiya* tidak diperlukan lagi sumber pengetahuan lain, baik dalam teori maupun praktek.<sup>258</sup> Cara pandang yang demikian itu, ditambah pengaruh aliran sufisme tertentu yang bercorak pesimistik dalam memandang kehidupan di dunia, membuat alam pikiran umat Islam tidak henti-hentinya berada dalam isolasi kultural dan intelektual.<sup>259</sup>

*Ketiga*, otoritas penetapan aturan hukum bagi setiap orang diserahkan sepenuhnya kepada para *mudjtahid* (atau lebih eksklusif lagi, hanya *mudjtahid* tertentu) hingga dalam hal teknis yang sekecil-kecilnya. Hukum sepenuhnya dipahami berdasarkan perspektif, idealism, dan “imajinasi ilmiah” para ulama dengan segala kelebihan dan keterbatasan kapabilitas intelektual, visi sosial, motif pribadi, dan subjektivitas lainnya yang secara alamiah melekat pada diri mereka. Dalam hal ini, masyarakat awam sebagai komponen terbesar umat secara tidak langsung dianggap “mati-rasa” secara moral dan intelektual,

---

258Di antara argumen yang digunakan untuk membela pandangan ini antara lain adalah makna literal dari ayat al-Quran, “Tiadalah Kami alpakan sesuatuupun dalam al-Kitab” (QS. 6:38).

259Kajian luas mengenai pergulatan antara tradisi dan modernitas ini lihat Sayyid Muhammad Khatami, “Tradisi Modernitas dan Pembangunan”, dalam Jurnal *Al-Huda* (Jakarta: Islamic Center Jakarta al-Huda), vol. 2 nomer 7 2002, 95-108.

seolah-olah mereka sama sekali tidak dapat membedakan antara yang benar dan salah, serta antara yang baik dan buruk menyangkut kehidupan mereka sendiri hingga dalam hal yang sangat elementer sekalipun.

Pengembangan pemikiran hukum dan kodifikasinya yang pada umumnya dilakukan secara individual dan tidak terkoordinasi juga menjadi masalah tersendiri karena semua konsep hukum itu langsung disampaikan oleh penemunya kepada publik yang sebagian besar awam, tanpa terlebih dahulu melalui proses uji kritik oleh para pakar hukum lainnya. Oleh karena itu, kemungkinan terjadinya *single author fallacies* menjadi besar dan tindakan koreksi sulit dilakukan.

Ketika para penulis kitab tersebut sudah tiada, karya-karya mereka dijadikan acuan dalam membina umat di masa selanjutnya tanpa pengembangan sikap kritis dan tanpa melihat relevansinya dengan perkembangan sosial yang baru. Rupanya kekaguman yang berlebihan terhadap para imam mazhab dan para penyusun kitab fikih telah mengikis semangat kritik para ulama di masa-masa sesudahnya.<sup>260</sup>

*Keempat*, konsep-konsep aturan syariat cenderung dianggap memiliki validitas mutlak, berlaku selamanya bagi semua orang dalam segala situasi. Dalam kajian filsafat etika, penerapan hukum seperti itu akan jatuh ke dalam prinsip *Etika Peraturan* dengan segenap kelemahannya.<sup>261</sup> Seluruh konsep hukum

---

<sup>260</sup>Dengan selesainya proses pembentukan empat mazhab Sunni di abad ke-9 dan ke-10, konsep pemikiran tentang syariat Islam lambat laun berhasil dibakukan dan cenderung dianggap sebagai hukum Ilahi yang tidak boleh diubah dan bersifat menyeluruh yang tidak memerlukan tambahan-tambahan ataupun perubahan-perubahan. Pada gilirannya hal ini dapat mengurangi keberanian para ahli hukum untuk membangun mazhabnya sendiri. Sebaliknya, mereka membatasi diri dalam garis batas mazhab tertentu, tidak berani menampilkan diri sebagai *mudjtahid mutlaq* dan merasa cukup dengan memposisikan diri sebagai *mudjtahid fi al-madhhab*. Lihat Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), 1.

<sup>261</sup>Etika peraturan bukanlah sebuah teori etika tersendiri, melainkan istilah

hasil *idjtihâd* para ulama secara general dinaikkan statusnya seolah-olah menjadi hukum Tuhan yang tidak boleh diubah dan dipertanyakan validitasnya sehingga nuansa hukum sebagai perintah Tuhan lebih menonjol dari pada sebagai ekspresi pengabdian manusia kepada-Nya dengan perkembangan yang penuh dinamika.<sup>262</sup>

Berbagai problem tersebut tidak lepas dari perhatian al-Sha'râni. Sebagai *faqîh* dia berikhtiar memberikan sentuhan orientasi baru dalam pemikiran hukum ke arah yang lebih dekat dengan tuntutan realitas sosial yang sesungguhnya. Ide-ide tersebut terutama tertuang dalam empat pokok pandangannya yang meliputi (a) justifikasi tiga sistem *episteme*; (b) penggunaan prinsip pragmatisme dalam penerapan hukum; (c) legitimasi perubahan hukum sejalan dengan perkembangan situasi; dan (d) pandangannya tentang kewajiban *idjtihâd* dan larangan *taqlîd* dalam pengamalan hukum syariat. Keempat pokok pandangannya tersebut akan dibahas secara lebih luas pada pembahasan berikut.

## A. Justifikasi Tiga Sistem Episteme

Al-Sha'râni menolak pandangan bahwa hukum syariat hanya boleh dipahami dengan pendekatan atau sistem *episteme* tertentu. Menurutnya, pada tahap konseptualisasi (*idjtihâd istinbâti*) semua sistem *episteme* yang berkembang dalam tradisi keagamaan umat Islam harus diterima. Dia tidak melihat argumen yang benar-benar meyakinkan, baik teks keagamaan, elaborasi rasional, maupun bukti-bukti historis, yang memberikan legitimasi atas

---

bagi suatu pola penghayatan moral yang dapat ditemukan di banyak lingkungan budaya, tradisi, dan agama. Dalam pola ini moralitas pada hakikatnya dianggap sebagai suatu sistem perintah dan larangan yang tinggal ditaati saja. Lihat Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika abad ke-20* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 112-113.

<sup>262</sup>Berkaitan dengan hal ini, Anderson, sebagaimana Snouck Hurgronje, dengan tepat melukiskan hukum Islam sebagai *doctrine of duties*. JND Anderson, *Islamic Law in Modern World* (Westport: Greenwood Press Publishers, 1975), 5.

keunggulan mutlak sistem *episteme* tertentu terhadap lainnya hingga harus diterapkan secara mutlak.

## 1. Jalan Menuju Pengetahuan tentang Syariat

Kerangka konseptual tentang jalan untuk mengetahui ajaran syariat telah lama menghiasi diskursus pemikiran umat Islam. Seorang cendekiawan muslim kontemporer, al-Djâbiri, memetakan sistem *episteme* yang berkembang di dunia Islam dalam tiga kategori sebagai berikut.

*Pertama*, sistem pengetahuan tekstual atau linguistik (*nizâm al-ma'ârif al-bayâni*), yaitu sistem pengetahuan yang pada dasarnya menjadikan teks atau tradisi sebagai rujukan utama. Sistem pengetahuan ini dalam perkembangan sejarahnya mengkrystal menjadi ilmu-ilmu diskursif khas dunia Islam yang meliputi gramatika dan sastra Arab (*nahw dan balâgha*), hukum dan teori-teorinya (*fiqh dan uşul al-fiqh*), teologi (*kalâm*) serta ilmu-ilmu tentang al-Quran dan Hadits ('*ulûm al-Qurân dan 'ulûm al-Hadîth*).<sup>263</sup> Meskipun masing-masing memiliki ciri khas sendiri dan di dalamnya juga terjadi polarisasi ke dalam mazhab yang berbeda-beda, semua ilmu ini memiliki ciri umum yang sama, yaitu menjadikan teks sebagai rujukan epistemologis yang paling utama.

*Kedua*, sistem pengetahuan demonstratif (*nizâm al-ma'ârif al-burhâni*),<sup>264</sup> yaitu sistem pengetahuan yang mengembangkan metode dan pandangan dunianya dengan mengandalkan kemampuan akal dan pada prinsipnya tanpa bersandar pada kitab

---

<sup>263</sup>Al-Djabiri, *Bunya al-'Aql al-'Arabi: Dirâsa Tahllîiyya al-Naqdiyya li al-Nuzum al-Ma'rifa fi al-Thaqâfa al-Islâmiyya* (Beirut, Cassablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993), 9 dan 485. Untuk ulasan komparatif yang lebih luas dengan konsep-konsep lainnya bandingkan dengan Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111)", Disertasi (Yogyakarta: Pogram Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 139-148.

<sup>264</sup>Kaum iluminasionis muslim menyebut sistem ini dengan istilah *al-hikma al-bahthiyya* (filsafat diskursif) untuk membedakan sistem filsafat pengetahuan yang mereka kembangkan sendiri, yaitu *al-hikma al-dhawqiyya* (filsafat intuitif).

suci. Pendukung sistem ini antara lain para filosof peripatetik muslim yang mengembangkan sistem filsafat berdasarkan tradisi filsafat Yunani kuno, khususnya Aristotelianisme.<sup>265</sup>

*Ketiga*, sistem pengetahuan gnostik (*nizâm al-ma'ârif al-'irfâni*), yaitu sistem pengetahuan yang pada intinya mengklaim adanya ilmu yang lebih tinggi tingkatannya, yang hanya dapat diperoleh melalui intuisi (*kashf* atau *ilhâm*). Termasuk dalam kategori ini adalah sistem pengetahuan yang dikembangkan para tokoh sufi dan kaum Syiah (baik Syiah Imamiyah maupun Syiah Isma'iliyah) serta para filosof iluminasionis.<sup>266</sup>

Dengan konsep yang mirip, jauh sebelumnya, dalam *al-Mîzân al-Kubrâ al-Sha'râni* telah menjelaskan bahwa pengetahuan tentang syariat (khususnya tentang hukum) bisa diperoleh melalui tiga cara yang bersifat hierarkis, sesuai dengan kapasitas masing-masing individu dari tingkatan paling bawah sebagai berikut.<sup>267</sup>

### a. Al-Taslîm wa al-Îmân

Secara etimologis istilah *al-taslîm* berasal dari kata *sallama* yang artinya menyerah, patuh, atau menundukkan diri. *Al-Îmân* berasal dari akar kata *âmana* yang artinya menerima atau mempercayai dengan perasaan aman, tenteram, dan kedamaian hati. Jadi, arti *al-taslîm wa al-Îmân* adalah

---

265Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam", 139-148.

266Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam", 139-148

267Dalam satu karyanya yang lain (*al-Yawâqit wa al-Djawâhir*), al-Sha'râni membagi ilmu pengetahuan berdasarkan sumbernya ke dalam tiga kategori: (a) '*ilm al-'aql*, yaitu pengetahuan manusia yang diperoleh melalui proses pemikiran (*al-ta'ammul*), analisis (*al-nazar*), dan pengamatan (*al-i'ttilâ*'); (b) '*ilm al-ahwâl*, yaitu pengetahuan yang didapatkan seseorang lewat jalan *dhawq al-sufi*; dan (c) '*ilmu al-asrâr*, yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui jalan *ilhâm*. Perolehan ilmu *asrâr* ini merupakan indikasi kesempurnaan status bagi mereka yang telah menempuh jalan sufi (*ahl al-tarîq*), yakni ilmu *ladunni* yang diperoleh secara langsung dari Allah swt. tanpa melalui perantaran siapa pun baik lewat pengajaran dan periwayatan (*naql*) dari para ulama syariat atau bimbingan seorang syekh tasawuf. Lihat Taufiq Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr Ibân al-'Aṣr al-Uṯmâni. Imâm al-Taṣawwuf fî Miṣr: al-Sha'râni* (Kairo: al-Hai'a al-Misriyya, tt.), Juz II, 97.

menerima dan mempercayai informasi atau pandangan yang disampaikan orang lain atau diserap dari tradisi yang hidup dalam lingkungan masyarakat.<sup>268</sup> Dengan kata lain, ia adalah memperoleh pengetahuan lewat tradisi atau kita sebut sebagai *nalar tradisional*.

Dalam terminologi yang digunakan di sini, yang dimaksud *nalar tradisional* adalah menerima pendapat yang disampaikan atau diajarkan oleh orang yang dianggap otoritatif untuk berbicara mengenai hukum syariat (dalam hal ini yang dimaksud adalah para *râwi* hadits, imam mazhab, penulis kitab fikih, ulama, da'i, hakim agama, guru agama, atau siapa saja yang dianggap otoritatif) tanpa melakukan penyelidikan dan verifikasi lebih dahulu atas kesesuaiannya dengan dalil ataupun argumen (*hudjdja*) yang mendasarinya.

Penerimaan, pembenaran, dan pengamalan atas informasi mengenai ketentuan hukum syariat tidak didahului proses konfirmasi (*tabayyun*) atau telaah kritis atas materi informasinya, melainkan disandarkan sepenuhnya pada kredibilitas dan otoritas figur yang meyampaikan. Istilah lain yang pengertiannya kurang lebih sama dengan *taslîm* adalah *taqlid*,<sup>269</sup> yaitu mengikuti orang yang dipandang memiliki kompetensi di bidangnya tanpa melakukan pengkajian terhadap substansi permasalahannya. Tingkatan ini adalah yang paling rendah dan berlaku terutama bagi masyarakat awam, yakni mereka yang belum memiliki kompetensi untuk menyimpulkan sendiri materi hukum syariat

---

268Jenis ini tidak dimasukkan dalam konteks sistematika kajian epistemologi (*al-ma'rifa*) karena yang dibahas di situ adalah sumber-sumber pengetahuan secara umum. Dengan menganggap epistemologi sufi sebagai sebuah metode, dikenal dua jenis *ma'rifa*, pengetahuan diskursif (*al-ma'rifa al-istidlâliyya/connaissance discursive*) dan pengetahuan intuitif (*al-ma'rifa al-hadasiyya/connaissance intuitive*). Abu al-Wafa al-Ghunaimi al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa al-Islâmiyya* (Mesir: Maktaba al-Qâhira al-Haditha, tt), 141.

269Syekh Hasan al-Banna lebih suka menggunakan istilah *ittibâ'* sekalipun oleh sebagian ulama lainnya diberikan arti yang berbeda. Lihat al-Qaradhawi, *Fiqhul Ikhtilaf*, 208.

dari sumber-sumbernya. Mereka harus mengikuti pendapat para imam mazhab atau ulama yang mereka percayai, tanpa terlebih dahulu melakukan evaluasi atas kesahihannya. Hal itu bukan untuk membatasi kebebasan dan kemandirian, tetapi semata-mata demi menghindari ketersesatan yang tidak mereka sadari.<sup>270</sup>

Sebagai perumpamaan, al-Sha'râni menggambarkan hubungan antara kaum awam terhadap para ulama *mudjtahid* yang mereka ikuti, ibaratnya para ulama *mudjtahid* itu laksana bintang-bintang di langit, sedangkan selain mereka (masyarakat awam) adalah penduduk bumi yang tidak bisa melihat bintang-bintang itu secara langsung, kecuali hanya dengan melihat bayangannya yang tampak dari atas permukaan air.<sup>271</sup> Karena keterbatasan kompetensinya, kaum awam memang hanya bisa memilih salah satu dari “bintang-bintang” (ulama-ulama *mudjtahid*) yang ada sebagai petunjuk jalan. Namun, juga tidak ada keharusan bagi mereka untuk mengikatkan diri secara ketat hanya terhadap “bintang” tertentu saja untuk selamanya, sepanjang hayat.

#### **b. *Al-Nazar wa al-Istidlâl***

Secara etimologis *nazar* berasal dari akar kata *nazara* yang artinya memandangi, melihat, atau memikirkan. Adapun *istidlâl* (bentuk modifikasi dari kata *dalla*) adalah melacak untuk menemukan petunjuk (*dalîl*). Dalam pembahasan di sini istilah tersebut diartikan sebagai penerimaan, pembenaran, dan pengamalan suatu konsep hukum yang didasarkan pada kesimpulan penelitian dan analisis atas sumber-sumber utama ajaran Islam, yaitu al-Quran dan Sunnah Rasul serta sumber penunjang lainnya. Dengan memperhatikan karakteristik

---

270Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 62.

271Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 58.

utamanya, tipe *episteme* ini dapat kita sebut sebagai *nalar rasional*.

Posisi nalar tipe ini adalah satu tingkat lebih tinggi dari yang disebutkan pertama kali (*al-taslîm wa al-îmân*), dan berlaku bagi ulama *mudjtahid* dan cendekiawan yang mampu menyelami sumber (*dalîl*) syariat serta metode-metode analisis *istinbât*-nya, baik yang dilakukan secara individual ataupun kolektif. Dengan kapasitas intelektual dan ilmu yang memadai mereka mampu melakukan telaah atas dalil-dalil (al-Quran, Hadits, dan sumber-sumber lainnya), menilai validitas dan otentisitasnya serta melakukan *istidlâl* guna menemukan kesimpulan hukum yang terkandung di dalamnya.

### **(c) *Al-Kashf wa al-'Tyân***

Ini adalah tingkatan tertinggi yang secara eksklusif hanya dapat dilakukan para ulama tertentu (*khaṣṣ*) yang benar-benar pilihan. Setelah menjalani serangkaian usaha lahir batin menuju *ma'rifa*, para ulama *khaṣṣ* itu akhirnya memperoleh karunia kemampuan istimewa karena di samping basis penguasaan dalil dan piranti metodologis yang dikuasai sebelumnya, secara spiritual mereka memperoleh akses langsung kepada Allah swt. dan rasul-Nya untuk mendapatkan pengetahuan syariat lewat intuisi (*kashf wa al-'iyân*) dengan memperoleh ilmu *ladunni*. Kita dapat menyebut *episteme* ini sebagai *nalar spiritual*.

Dalam menangkap ajaran syariat lewat *kashf* atau *dhawq* itu,<sup>272</sup> mereka tidak lagi memerlukan bantuan metode penalaran atau disiplin ilmu tertentu sebagaimana yang berlaku bagi kebanyakan *mudjtahid*,<sup>273</sup> tetapi hanya berlaku khusus bagi

---

272 Dalam kajian tasawuf yang lebih detail, kedua istilah ini (*kashf* dan *dhawq*) memang dibedakan, baik dalam rumusan definisi maupun elemen-elemen makna dasarnya, tetapi dalam pembahasan di sini (*al-Mîzân al-Kubrâ*) yang dimaksudkan adalah sama, yakni perolehan pengetahuan lewat pencerahan spiritual (*ma'rifa*), atau cara ketiga di samping perolehan pengetahuan lewat tradisi dan rasio.

273 Untuk memperoleh penjelasan lebih lanjut mengenai hal ini al-Sha'rânî

mereka yang benar-benar berkompeten. Para *mudjtahid* “pemula” yang belum mencapai tingkatan *dhawq* tetap harus mengikuti pendapat yang paling unggul (*ardjah*) berdasarkan *idjtihâd* yang mereka lakukan.

Sebagian dari materi pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf* sepiantas terkadang tidak sejalan dengan apa yang dipahami kebanyakan orang, termasuk para ulama syariat (*faqîh*) sehingga ilmu jenis ini bisa menimbulkan kontroversi dan fitnah di tengah masyarakat. Namun, bagi mereka yang mendalami tasawuf, hal itu merupakan sesuatu yang wajar karena memang di antara sifat yang sering terdapat pada ilmu *ladunni* adalah munculnya penolakan oleh rasionalitas (kebanyakan orang) dan sulitnya diterima, kecuali dengan jalan *taslîm* karena jalan untuk mendapatkannya memang amat sulit dilewati oleh orang kebanyakan.<sup>274</sup>

Ketiga jalan menuju pengetahuan tentang syariat tersebut (*nalar tradisional, nalar rasional, dan nalar spiritual*), sekalipun berada dalam posisi hierarkis berdasarkan subjek hukum yang mengamalkannya, secara moral keagamaan memiliki nilai kebenaran yang sama karena masing-masing terkait dengan individu yang sifat dan kapasitasnya memang berbeda. Perbedaannya hanya dalam kerangka teoretis berdasarkan karakteristik segmen sosial yang menjadi “konsumen” dari aturan hukum itu. Dengan mengakomodasi tiga sistem *episteme* tersebut, al-Sha’râni menegaskan pendiriannya bahwa sekalipun secara konseptual makna ketiganya dapat dibedakan, semuanya memiliki nilai kebenaran dan peluang yang sama untuk diterima dan diamankan oleh segenap umat Islam

---

menganjurkan untuk menelaah karyanya yang lain, *Mafham al-Akbâd fî Mawârid al-Idjtihâd*.

<sup>274</sup>Al-Sha’râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 13.

Berkembangnya ketiga sistem *episteme* tersebut dalam tradisi keagamaan kaum muslimin telah menjadi fakta sejarah. Masing-masing telah memiliki pengikut yang besar sekali jumlahnya. Masing-masing kelompok tersebut juga tidak memiliki otoritas untuk memaksakan pendapatnya kepada pihak lain. Oleh karena itu, keberadaan ketiganya tidak boleh diingkari atau ditolak, melainkan justru harus diakomodasi dan dimanfaatkan untuk memperkaya pemikiran umat. Lewat akomodasi ketiga sistem *episteme* tersebut, al-Sha'râni berupaya mematahkan klaim kebenaran dari pendukung masing-masing sistem *episteme* tersebut yang cenderung eksklusif.

Menurut al-Sha'râni, secara teoretik hukum syariat boleh disimpulkan dengan metode dan pendekatan yang manapun dari ketiga sistem *episteme* tersebut sepanjang hal itu dilakukan oleh mereka yang benar-benar memiliki kompetensi ber-*idjti'hâd* dan integritas pribadi, disertai niat tulus untuk memahami dan mengamalkan pesan Allah swt. dengan sebaik-baiknya.

## 2. *Kashf* sebagai Sumber Pengetahuan

Istilah *kashf*<sup>275</sup> sangat populer di kalangan penganut dan pemerhati ajaran tasawuf.<sup>276</sup> Mereka yang menjalani kehidupan

---

<sup>275</sup>Al-Djurđjâni dalam *al-Ta'rifât* menjelaskan makna *kashf*, "Secara etimologis *kashf* berarti menyingkap tabir, sedangkan dalam terminologi tasawuf, *kashf* berarti melihat makna-makna gaib di balik "tabir". Lihat al-Taftazani, *Dirâsât fi Falsafa*, 157-158.

<sup>276</sup>*Tasawuf* merupakan aktivitas olah jiwa dan sekaligus merupakan filsafat 'amaliya yang didasarkan pada prinsip *ma'rifa* kepada Allah swt. Para sarjana dari kalangan orientalis barat menyebut *tasawuf* dengan istilah *sufism*. Dalam istilah para orientalis barat, kata *sufism* khusus dipakai untuk mistisisme dalam Islam. Mereka tidak menggunakan istilah *sufism* untuk mistisisme dalam agama-agama selain Islam. Sebagaimana mistisisme di luar dunia Islam, *sufisme* bertujuan untuk mendapatkan hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan. Intisari mistisisme (termasuk *sufisme*) adalah kesadaran akan adanya komunikasi antara roh manusia dengan Tuhan dengan cara mengasingkan diri dan melakukan kontemplasi. Namun, di kalangan para sufi sendiri *tasawuf* dijelaskan dengan banyak rumusan definisi, bergantung pada aspek yang ingin ditonjolkannya. Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang 1973), 56. Lihat juga Ibrahim Baisuni, *Nash'at al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), 33.

tasawuf disebut *mutasawwif*,<sup>277</sup> yakni mereka yang dengan sungguh-sungguh berupaya menempa jiwa dan mengendalikan nafsu guna membebaskan diri dari belenggu kekuatan jahat yang terdapat dalam naluri biologis mereka sehingga kekuatan spiritual mereka dapat meningkat hingga memperoleh pengetahuan yang meyakinkan terhadap rahasia kejadian dan sang Penciptanya.

Seorang *sâlik* (istilah lain dari *mutasawwif*, yakni seseorang yang tengah menjalani *sulūk*) menempuh jalan ruhani yang terdiri atas deretan *maqâm* yang berhubungan secara integral dengan pengalaman psikologis yang disebut *hâl*.<sup>278</sup> Jalan pendakian itu dimulai dengan pertobatan (*tawba*) dan berpuncak pada pengetahuan intuitif mistik tentang Tuhan yang disebut *kashf*. Para tokoh sufi melihat jalan ruhani yang diekspresikan dalam janji al-Quran (QS. 29:69), “Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar bersama dengan orang-orang yang berbuat baik”.<sup>279</sup>

Mendapatkan inspirasi dari pernyataan sejumlah ayat al-Quran (seperti QS. 102: 5 dan 7 serta 56: 95) yang menyebut kata *'ilm al-yaqîn*, *'ain al-yaqîn* dan *haqq al-yaqîn*, seperti disebutkan al-Qushairi (wafat 465 H) dalam *Risâla*-nya, para sufi menyatakan sebagai berikut.

---

<sup>277</sup>Al-Sha'râni sering menyebutnya sebagai *ahl al-tarîq*, yakni mereka yang menapaki jalan kehidupan tasawuf. Di tempat lain dalam karyanya itu terkadang dia juga menyebutnya sebagai *al-faqîr*, yakni orang-orang yang sungguh-sungguh mendambakan karunia Allah swt.

<sup>278</sup>Penjelasan mengenai *hâl* dan *maqâm* ini lihat Al-Qushairi, *Al-Risâla al-Qushairiyya fi 'Ilm al-Taşawwuf* (Kairo: Maktaba wa Matba'a Ali Suhaih, tt), 234-239.

<sup>279</sup>Al-Taftazani, “Sumbangan Tasawuf Kepada Pendidikan”, dalam Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar (ed), *Islam Negara dan Hukum* (Jakarta: INIS, 1993), 138.

“*ilm al-yaqîn* menurut istilah para sufi adalah pengetahuan yang didasarkan pada argumen rasional (*burhân*), *'ain al-yaqîn* adalah pengetahuan yang didasarkan pada ketentuan teks (*bayân*), sedangkan *haqq al-yaqîn* adalah pengetahuan/pengalaman batin secara langsung (*'iyân*). *'Ilmu yaqin* itu ilmunya para pendukung penalaran rasional, *'ain al-yaqîn* adalah ilmunya para pendukung ilmu tekstual dan *haqq al-yaqîn* adalah ilmu para pendukung pengetahuan batin yang langsung.”<sup>280</sup>

Pada bagian lain dari karyanya tersebut, dengan mengutip Abu 'Ali al-Daqqaq (wafat 392 / 1002) al-Qushairi juga menyatakan hal berikut.

Ada orang-orang yang tergolong sebagai pendukung revelasional dan ada pula yang mendukung ilmu rasional. Posisi para pemimpin kelompok ini (yakni para Sufi) adalah lebih tinggi daripada kelompok-kelompok lainnya. Apa yang bagi orang lain tidak nyata, bagi kelompok ini (kelompok Sufi) adalah nyata. Pengetahuan yang oleh sekelompok orang dipelajari secara diskursif, bagi mereka pengetahuan itu bisa datang secara langsung dari Allah Yang Mahatinggi. Para sufi memiliki hubungan langsung dengan Allah swt. sedang kelompok lain adalah pengguna penalaran diskursif.<sup>281</sup>

Dalam latihan-latihan spiritualnya (*riyâda*) seorang sufi akan mendaki “tangga-tangga spiritual” yang mencerminkan tahapan perkembangan kekuatan batinnya (dari *hâl* ke *hâl* berikutnya dan dari *maqâm* ke *maqâm* berikutnya) hingga sampai ke suatu tingkatan yang membuatnya bisa “melihat” (*ma'rifa*) Allah dengan mata batin (*'ain al-baṣîra*) secara langsung, disertai suasana antusiasme kejiwaan luar biasa yang sulit diungkapkan dengan kata-kata. Oleh karena itu, wajar jika ungkapan-ungkapan mistis (*shatahât ṣūfiyya*) sering menimbulkan salah

---

280Al-Qushairi, *Al-Risâla al-Qushairiyya*, 74.

281Al-Qushairi, *Al-Risâla al-Qushairiyya*, 313

paham bagi orang awam dan mendatangkan badai fitnah yang hebat bagi pribadi tokoh sufi yang mengungkapkannya.<sup>282</sup>

Pengalaman psikis semacam itu biasanya diawali dengan kegelisahan jiwa atau keraguan,<sup>283</sup> akibat munculnya kesadaran yang mendalam dalam diri seorang sufi akan adanya kontradiksi antara (bisikan) nafsu dan akal di satu sisi dengan renungan filsafat di sisi lainnya. Namun, keraguan ini pada dasarnya bersifat metodologis, karena setelah itu, baik cepat atau lambat, akan diikuti dengan ketenteraman atau kedamaian jiwa.<sup>284</sup> Mengenai perjuangan (*riyâda* atau *mudjâhada*) tasawuf ini, tokoh ilmuwan dan sejarawan Ibnu Khaldun (1332-1406) menjelaskan dalam *Muqaddimaa*.

“Kemudian *mudjâhada*, *khalwa* dan *dhikr* ini diikuti dengan tersingkapnya tabir inderawi dan terlihatnya isyarat-isyarat perintah Allah yang tidak dapat ditangkap oleh kekuatan inderawi (orang biasa). Terjadinya *kashf* adalah karena ketika jiwa manusia telah berpaling dari indera lahiriahnya kepada kedalaman penghayatan batiniahnya, maka melemahlah kekuatan indera itu dan meningkatlah kekuatan spiritualnya (*rūh*).”<sup>285</sup>

Al-Ghazali (450-505/1058-1111) dalam karyanya, *Kimiyâ' al-Sa'âda*, menjelaskan bahwa yang harus dilakukan untuk memperoleh ilmu *ladunni* adalah menyingkap tirai inderawi (*sense*) yang terletak di antara hati dan *lawh*.<sup>286</sup> Dalam karyanya yang lain, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, dia juga menjelaskan secara panjang lebar tentang seluk-beluk 'ilm *ladunni*. Menurutnya, pengetahuan manusia dapat diperoleh melalui dua jalan: *pertama*

---

282Hal ini antara lain terlihat dalam tragedi kematian sejumlah sufi besar seperti al-Hallâdj (w. 922) dan Suhrawardi (w. 1234).

283Seperti yang dialami al-Ghazali atau pengalaman Santo Agustinus dalam kajian mistik di dunia Kristiani.

284Al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa*, 146.

285Sebagaimana dikutip oleh Al-Taftazani, 147.

286Al-Ghazali, *Kimiyâ' al-Sa'âda*, 15.

adalah lewat pembelajaran dan penalaran (atau disebut *i'tibâr* atau *istibṣâr*) yang dilakukan para ulama dan filosof, sedangkan yang *kedua* adalah melalui penghujaman dalam hati secara langsung oleh Allah swt. seolah-olah orang yang bersangkutan tidak menyadarinya, lalu ilmu itu masuk begitu saja dalam alam kesadarannya. Al-Ghazali menyebut cara perolehan ilmu jenis yang terakhir ini dengan istilah *al-ta'allum al-rabbâni*.<sup>287</sup>

*Ilmu Ladunni* datang melalui *kashf* dan (didahului dengan) tersingkapnya “tabir” (*hidjâb*). Ilmu jenis ini terutama berisi pengetahuan tentang esensi (*dhât*) dan sifat ketuhanan (*ilâhiya*), yang kemudian disusul dengan pengetahuan tentang hakekat segala wujud, pengetahuan rahasia alam, dan (aspek-aspek) batin dari ajaran syariat serta berbagai ketentuan hukumnya.<sup>288</sup> Untuk mendapatkan pengetahuan ini, para sufi menggunakan “hati” (*qalb*) sebagai sarana epistemologis. Mereka tidak menggunakan indera dan metode yang diciptakan oleh kekuatan empiri serta tidak pula berpegang pada rasio, kajian teoretik, serta penalaran logika. Singkatnya, mereka berpegang pada *dhawq*.<sup>289</sup>

Dengan kemampuan khusus itu, mereka dipercayai bisa mengakses pengetahuan tentang hukum syariat (langsung) dari Rasulullah saw. yang (sebagian besar) isinya ternyata sejalan dengan hasil *idjtiḥâd* para ulama syariat (*faqîh*). Hanya saja, kebanyakan kaum sufi tetap menganggap ilmu yang diperoleh dengan cara khusus itu sebagai *ilm al-yaqîn* yang tingkat validitasnya melampaui segala bentuk dan tingkatan kepercayaan, termasuk jika dibandingkan dengan pengetahuan yang didasarkan pada rasionalitas dan penalaran.<sup>290</sup>

---

287Al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa*, 159.

288Al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa*, 147.

289Al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa* 157. Lihat pula Al-Qushairi, *Al-Risâla al-Qushairiyya*, 271.

290Al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa*, 155.

Bagi sebagian sufi, *kashf* bisa dijadikan rujukan utama dalam melakukan konfirmasi (*tabayyun*) untuk menilai (kebenaran) hasil pemikiran rasional (*fikr*) yang dilakukan para *mudjtahid* (ahli fikih). Hal itu terlihat pada tokoh besar sufi, Ibn 'Arabi (w. 1240) ketika menyebut contoh-contoh kasus yang mengisyaratkan bahwa jalan *kashf* itulah yang cenderung dia gunakan dan yang mengantarkannya pada perolehan 'ilm *al-yaqîn* (atau bahkan 'ain *al-yaqîn*). Menurut Ibn 'Arabi, banyak Hadits yang dari sisi ilmu *riwâya*, kualitas perawinya tergolong sahih hingga bisa dijadikan *hudjdja* (dasar hukum) dan banyak diamalkan oleh para ulama fikih dan ulama ahli Hadits (*muhaddith*). Akan tetapi, berdasarkan *kashf* para imam sufi dari “pertemuan” (spiritual) mereka dengan Rasulullah saw. ternyata hadits-hadits tersebut tidak sahih sehingga tidak mereka amalkan sekalipun mereka mengetahui hadits itu diamalkan oleh para ulama fikih bersama pengikut mereka.<sup>291</sup>

Pola kerja epistemologi tasawuf tidak didasarkan pada logika deduksi, induksi, pengalaman empirik, logika rasional, tetapi pada *gnosis* (*'irfân*) yang dalam bahasa psikologi modern disebut pengetahuan “emosional mistis”. Satu-satunya jalan untuk memperoleh ilmu tersebut adalah lewat intuisi mistik yang dalam dunia tasawuf disebut *kashf*.<sup>292</sup> Metode yang digunakan para sufi tersebut mengesampingkan semua bentuk analisis rasional serta perangkat pembuktian dan *istidlâl* karena menurut mereka, suatu keyakinan yang penuh tidak akan pernah bisa diraih lewat *istinbât* seperti yang biasa dilakukan para *mutakallimîn*.

Dalam penuturan tokoh sufi Abu al-Hasan al-Nuri (w. 907), Tasawuf memang bukan hasil dari suatu perumusan konseptual

---

291Ibrahim Hilal, *Al-Taşawwuf al-Islâmî baina al-Dîn wa al-Falsafa* (Kairo: Dar al-Nahda al-Arabiyya, 1979), 171.

292Al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa*, 162.

atau konstruksi ilmu pengetahuan. Oleh karena itu seorang sufi sejati tidak akan suka berdebat (beradu argumentasi mengenai sesuatu masalah) serta tidak akan suka (ikut-ikutan) dukung-mendukung ataupun menentang suatu pendapat mengenai bidang tertentu. Fokus perhatian mereka lebih pada upaya menjalani kehidupan spiritual yang sebersih-bersihnya. Seorang sufi tidak menenggelamkan dirinya dalam renungan dan pemikiran (sebagaimana para filosof) tetapi dalam kegelisahan yang mengguncang-guncang sepanjang jalur pendakian mereka meniti tingkatan demi tingkatan *ahwâl* dan *maqâmât* (bentuk jamak dari *hâl* dan *maqâm*).<sup>293</sup>

### 3. Jalan Menuju *Kashf*

Menurut al-Sha'râni, untuk mendapatkan pengetahuan tentang syariat lewat *kashf* langsung dari sumbernya,<sup>294</sup> prosedur yang harus dilewati adalah sebagai berikut.

*Pertama*, melaksanakan *sulūk* (menjalani kehidupan tasawuf) di bawah bimbingan seorang syekh yang benar-benar berkompenten (*'arif*) dalam mengevaluasi setiap gerak dan diam manusia. Seorang *murîd* harus memasrahkan segenap urusan dirinya, keluarganya, dan menyerahkan urusan seluruh harta bendanya berdasarkan petunjuk syekh tersebut dengan segala keikhlasan hati. Langkah awal ini adalah di antara hal yang paling pokok.<sup>295</sup>

---

293Ahmad Mahmud Subhi, *Al-Falsafa al-Akhlâqiyya fi al-Fikr al-Islâmî al-'Aqliyûn wa al-Dhawqiyyûn aw al-Nazar wa al-'Amal*. (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt), 200.

294Menurut al-Sha'râni, dengan jalan itu pula orang akan sungguh-sungguh memahami konsep *mizân*-nya lewat *kashf* atau *dhawq* (bukan lewat pembuktian, penalaran, dan penelitian ilmiah).

295Seandainya syekh tersebut memerintahkannya untuk menceraikan istrinya, melepaskan hak atas semua hartanya atau berhenti dari pekerjaannya sekalipun, jika dirinya masih ragu-ragu dalam menjalankan perintah itu, dia tidak akan pernah sampai pada "mata air" pengetahuan tentang syariat meskipun dia melakukan ibadah selama seribu tahun (menurut standar manusia biasa). Lihat al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 20.

Dalam penjelasan tasawuf yang lebih general, seorang hamba Allah swt. memang tidak akan bisa mencapai tingkatan yang tinggi itu, kecuali melalui dua cara, *pertama*, lewat *al-djadhb al-ilâhî* yang terjadi semata-mata atas kehendak-Nya dan tidak dapat diusahakan. *Kedua* (yang dapat diikhtiarkan) adalah *sulūk* di bawah bimbingan syekh yang sungguh-sungguh berkompenten karena dalam amal perbuatan setiap manusia senantiasa terdapat cacat (baik lahiriah maupun batiniah) yang sekalipun mungkin dia dapat berupaya melenyapkan sendiri dengan jalan tekun beribadah, tetapi sebenarnya dia tetap tidak akan mampu mencapai sumber utama pengetahuan tentang syariat karena (dengan jalan itu) dia sebenarnya justru telah masuk dalam perangkap *taqlîd* kepada imamnya yang kemudian menjadi penghalang dari kemungkinan mengetahui sumber utama syariat seperti yang telah dilihat oleh imamnya tersebut.<sup>296</sup> Dengan demikian, untuk sampai (*wuṣûl*) kepada pengetahuan tentang sumber utama syariat (*'ain al-sharî'a al-kubrâ*), keberadaan syekh sebagai pembimbing perjalanan spiritual merupakan keharusan mutlak.

Dijelaskan oleh Syekh Muhyiddin (Ibn 'Arabi) dalam *al-Futūhât al-Makkiya* bahwa, “Barangsiapa menempuh perjalanan ruhani tanpa bimbingan seorang Syekh yang terpercaya serta tidak *wara'* (menjaga dirinya) dari apa yang diharamkan oleh Allah swt. niscaya dia tidak akan sampai pada tingkatan *ma'rifa* sekalipun dia beribadah dengan tekun sepanjang usia Nabi Nuh as”.<sup>297</sup> Dalam hal ini al-Sha'râni menyatakan hal berikut.

“Wahai saudaraku, jika anda ingin sampai (*wuṣûl*) kepada pemahaman *mîzân* ini dengan *dhawq*, hendaknya anda menempuh *tarîq al-qawm* dan *riyâda* di bawah bimbingan seorang syekh yang terpercaya dan telah mencapai tingkatan *dhawq* dalam *tarîq* itu

---

296Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 21.

297Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 31.

agar nantinya dia bisa membimbing anda untuk senantiasa ikhlas dan jujur dalam ilmu dan amal, serta membantu membersihkan segenap noda kotor dalam hati yang dapat menghalangi anda dalam perjalanan ruhani itu. Patuhi perintah-perintahnya agar anda bisa mencapai tingkat kesempurnaan (*maqâm al-kamâl*).<sup>298</sup>

Perjalanan *sulūk* yang dilakukan tanpa bimbingan seorang syekh seringkali tidak lepas dari noda perasaan *riyâ'* (pamer), *djadal* (perdebatan sengit), dan ambisi duniawi lainnya meskipun tidak dikatakan secara eksplisit oleh orang yang bersangkutan. Jika sudah demikian, perjalanan *sulūk* itu tidak akan dapat mengantarkan anda kepada tujuan yang sebenarnya sekalipun kawan-kawan Anda mungkin akan mempercayai status *quṭbiyya*<sup>299</sup> Anda, padahal hal itu sama sekali tidak akan berguna.”<sup>300</sup>

Dalam setiap perjalanan *sulūk*, seorang syekh akan membimbing muridnya dalam melakukan *dhikr* serta dalam mengosongkan jiwa dari segenap pengetahuan *zâhir* (sebutan al-Sha'râni untuk *al-'ulûm al-shar'iyya*) hingga dia merasa tidak perlu lagi mempelajari sebuah kitab pun. Pengosongan jiwa ini dimaksudkan untuk memudahkan masuknya limpahan ilmu *ladunni* yang akan datang setelahnya. Dengan menempuh prosedur tersebut, sekalipun murid tersebut masih bodoh ketika baru masuk *khalwa*, nantinya akan keluar dari situ dalam keadaan alim. Hampir tidak ada lagi satu aspek ilmu pun yang tersembunyi darinya, bahkan melebihi alimnya para ulama syariat.<sup>301</sup>

---

298Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 30.

299*Quṭbiyya* secara literal artinya adalah kutub atau poros, sedangkan dalam terminologi tasawuf artinya adalah tingkatan tertinggi dalam hierarki keanggotaan para *wali*. Lihat Anemarie Schimmel, *Mystical Dimensions in Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 508. Lihat juga Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 2003), 196-197.

300Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 31.

301Ṭawil, *Al-Taṣawwuf fî Miṣr*, Juz II, 98.

Prosedur *kedua* yang harus ditempuh adalah menindaklanjuti semua prosedur tersebut dengan langkah-langkah berikut ini.

1. Menjaga kesucian dari *hadath*, sepanjang hari, baik siang maupun malam, selagi dirinya masih terjaga (tidak tidur).
2. Melaksanakan puasa terus-menerus (setiap hari) selama menjalani masa *sulūk*, kecuali dalam situasi yang benar-benar darurat.
3. Tidak mengonsumsi makanan dan minuman yang (seluruh atau sebagian bahan pembuatannya) berasal dari bagian tubuh makhluk bernyawa (menjadi *vegetarian*).
4. Menahan diri dari makan dan minum kecuali ketika situasi sudah mencapai tingkatan darurat.
5. Tidak mengonsumsi makanan dan minuman yang berasal dari orang-orang yang tidak *wara'* dalam menjaga penghasilannya, seperti orang yang hidup hanya dengan mengandalkan pemberian orang lain karena pandangan kebaikan hati atau *zuhud*-nya dan orang yang bkolusi dengan penguasa yang tidak *wara'*.
6. Tidak membiarkan ingatan dan pikiran lupa kepada Allah meskipun hanya sekejap. *Murâqaba* harus dilakukan sepanjang hari, baik siang maupun malam, atas dasar keyakinan yang teguh bahwa Allah swt. senantiasa mengawasi.<sup>302</sup>

Dalam pandangan para sufi, langkah yang harus ditempuh untuk bisa memahami makna al-Kitab dan Sunnah adalah dengan memperbanyak amalan sunnah (*nawâfil*), karena siapa saja di antara hamba Allah yang mau konsisten mengamalkannya, niscaya dia akan dicintai oleh-Nya, didekatkan posisinya di sisi-Nya, serta “diberitahu rahasia syariat-Nya”.<sup>303</sup> Manusia

---

302 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 20.

303 Di antara ayat al-Quran yang digunakan untuk mendukung pernyataan ini antara lain adalah ayat, “Bertakwalah kepada Allah, (maka) Allah akan mengajarmu”

menjalankan amalan wajib lazimnya karena takut akan siksa-Nya atau mengharap pahala-Nya, sedangkan dalam amalan sunnah mereka melakukan karena mencintai-Nya dan bukan karena mengharap pahala atau takut siksa-Nya.<sup>304</sup> Amalan-amalan sunnah (*nawâfil*) itulah jalur utama untuk memahami makna-makna al-Quran dan Sunah Rasul. Tentu saja amalan-amalan sunnah itu harus dilaksanakan setelah semua amalan wajib dijalankan dengan sebaik-baiknya.

#### 4. Relasi Tradisi, Rasio, dan Intuisi

Dalam kajian hukum Islam, terdapat tiga bentuk sikap fundamental terkait dengan posisi pengetahuan yang diperoleh lewat intuisi (*ilhâm* atau *kashf*): *pertama*, sikap menolak *kashf* sepenuhnya; *kedua*, sikap menerima sepenuhnya *kashf* sebagai argumen (*hujjâja*) hukum syariat (sebagai dalil independen) bahkan tingkat validitasnya dianggap lebih tinggi dari pada otoritas teks; dan *ketiga*, sikap moderat, yakni menerima *kashf* dengan syarat isinya tidak bertentangan dengan ketentuan yang diketahui lewat tradisi (*naşş*) dan penalaran (*istidlâl*).<sup>305</sup>

Menurut para sufi, ilmu batin senantiasa bersandar pada syariat. Ilmu batin merupakan ilmu *dhawqy*<sup>306</sup> yang pokok-pokok isinya sesungguhnya telah tercakup dalam berbagai ketentuan syariat, baik secara tersurat (*mantûq*) maupun tersirat (*mafhum*).

---

(QS. 2: 283).

304Tawil, *Al-Taşawwufi Mişr*, Juz II, 102.

305Yusuf al-Qaradhawi, *Fikih Praktis bagi Kehidupan Modern* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 100.

306*Dhawq* adalah salah satu karakteristik dalam lapangan pendidikan kaum sufi. Para sufi tidak mengingkari pentingnya peranan akal dan pengetahuan diskursif dalam kehidupan ini. Hanya mereka membedakan antara dua lapangan pengetahuan, *diskursif* dan *intuitif*. Menurut mereka untuk menangani masalah-masalah di dunia nyata ini kita harus mendayagunakan karunia indera dan akal yang kita miliki. Namun, dalam menghadapi masalah perasaan yang lahir dari pengalaman religious, yang lebih tepat adalah dengan menggunakan hati (*al-qalb*). Lihat al-Taftazani, "Sumbangan Tasawuf kepada Pendidikan", dalam Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar (eds), *Islam Negara ....*, 138

Ketika seorang hamba mematuhi aturan syariat, mengamalkan al-Kitab dan Sunnah dengan sungguh-sungguh dan menghadapkan hatinya (*tawadjudjuh*) kepada Allah swt. serta meniti jalan ke arah *dhawq* menuju hadirat-Nya, terbukalah baginya kemungkinan untuk mendapatkan karunia ilmu semacam itu.

Al-Sarrâdj al-Ṭūsi (w. 988) dalam karyanya, *al-Luma'* menjelaskan bahwa sesungguhnya ilmu syariat itu hanya satu, tetapi di dalamnya mengandung dua elemen, *riwâya* dan *dirâya*. Jika seseorang mampu mengamalkan ajaran syariat dengan menggabungkan keduanya, model seperti itulah memang yang ideal, yakni ilmu yang mampu mengantarkan kepada kesempurnaan dalam menjalankan amal lahir dan amal batin sekaligus.<sup>307</sup>

*Shari'a* adalah ibarat susu, sedangkan *haqîqa* adalah kejunya. Orang tidak akan bisa mendapatkan *haqîqa* yang sesungguhnya jika dia tidak mengamalkan *shari'a* terlebih dahulu. *Haqîqa* juga mencakup pengertian bahwa setiap orang seharusnya ikhlas (*mukhlis*) dalam setiap tindakan yang dilakukannya. Ibn 'Atâ'illâh al-Iskandari (w. 1309) menyatakan, "Semua tindakan sesungguhnya hanya sekadar bentuk (formalitas) semata, sedangkan esensinya adalah ikhlas".<sup>308</sup>

*Haqîqa* merupakan buah dari (pengamalan) *sharî'a*. Dalam karyanya yang lain, *al-Ṭabaqât al-Kubrâ*, al-Sha'râni menjelaskan bahwa ilmu batin adalah ilmu yang memancar dalam hati para wali ketika kehidupan mereka penuh disinari dengan pengamalan ajaran al-Kitab dan Sunnah. Sesungguhnya amalan-amalan *taṣawwuf* merupakan kelanjutan dari amalan *sharî'a*.<sup>309</sup> Amalan lahiriah adalah yang berupa tindakan fisik, baik yang terdiri dari ibadah ritual (seperti bersuci, shalat, puasa, haji,

---

307Seperti dikutip Al-Taftazani, dalam *Dirâsât fi Falsafa*, 154.

308Seperti dikutip Al-Taftazani dalam "Sumbangan Tasawuf kepada Pendidikan", 139.

309Seperti dikutip al-Taftazani dalam *Dirâsât fî al-Falsafa*, 154.

dan *djihâd*), maupun berbagai ketentuan hukum syariat dalam lapangan sosial (seperti *hudûd*, *ṭalâq*, *‘itâq*, *buyû*, *farâ'id*, dan *qisâs*). Amal batin berupa gerak hati seperti membenaran, *imân*, *yaqîn*, jujur, ikhlas, *ma'rifa*, *mahabba*, *ridâ*, *dhikr*, dan *shukr*.<sup>310</sup> Dalam *Risâla*-nya, al-Qushairi menjelaskan kaitan antara *sharî'a* dan *haqîqa* sebagai berikut.

“*Sharî'a* adalah perintah untuk memenuhi aspek kehambaan, sedangkan *haqîqa* adalah *mushâhada* (penyaksian) terhadap aspek ketuhanan. Setiap (pengamalan ajaran) *sharî'a* yang tidak ditopang oleh (penghayatan yang memadai terhadap) *haqîqa* tidak akan diterima (di hadapan Allah swt.). Sebaliknya, setiap penghayatan *haqîqa* yang tidak diikat dengan *sharî'a* tidak akan mencapai tujuannya.”

“*Sharî'a* datang untuk menyampaikan perintah kepada makhluk, sedangkan *haqîqa* mengabarkan tentang pengaturan Tuhan. *Sharî'a* adalah hendaknya Anda beribadah, sedangkan *haqîqa* adalah ketika kamu menyaksikan. *Sharî'a* adalah menunaikan apa yang diperintahkan, sedangkan *haqîqa* adalah melihat apa yang telah ditetapkan dan ditakdirkan serta apa yang dirahasiakan dan ditampakkan (oleh-Nya).”<sup>311</sup>

Karena secara substansial antara *sharî'a* dan *haqîqa* tidak terpisahkan, *kashf* yang otentik dan sah selamanya tidak akan pernah bertentangan dengan ketentuan-ketentuan *sharî'a*.<sup>312</sup> Pandangan al-Qushairi tersebut, yang juga disetujui al-Sha'râni, menegaskan pentingnya mengindahkan semua aturan *sharî'a* jika seseorang benar-benar ingin mendapatkan kebenaran yang tertinggi. Seberapa pun tingginya “ilmu” *haqîqa* dapat dicapai seseorang, hal itu sama sekali tidak akan pernah memberikan izin untuk mengabaikan atau memandang rendah *sharî'a*.

---

310Al-Taftazani, *Dirâsât fl al-Falsafa*, 154.

311Al-Taftazani, *Dirâsât fl al-Falsafa*, 154-155.

312Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 12.

Para sufi bahkan sangat menekankan agar semua aktivitas *mudjâhada* mereka hendaknya tetap dalam ikatan ketentuan *sharî'a*. Abu Yazid al-Bistami (w. 874), seorang tokoh besar kaum sufi generasi awal, dengan tegas menyatakan, “Seandainya kalian melihat seseorang yang memiliki *karâma* hingga dapat terbang di udara, janganlah tertipu olehnya sampai kalian benar-benar mengetahui apa yang dilakukan terhadap perintah, larangan, batasan-batasan (*hudūd*) *sharî'a* dan (kalian juga memastikan) kesungguhannya dalam mengamalkan ajaran *sharî'a*.”<sup>313</sup> Al-Qushairi menegaskan, “Setiap (amalan) *sharî'a* yang tidak ditopang dengan *haqîqa* tidak akan diterima. Dan begitu pula setiap (ilmu) *haqîqa* yang tidak diikat dengan ketentuan *sharî'a* (juga) tidak akan diterima.”<sup>314</sup>

*Ma'rifa* sufi tidak bisa diperoleh, kecuali lewat kejujuran dalam bermuamalah, kesucian diri dari segala akhlak yang hina serta kesungguhan menghadapkan hati (*tawadjud*) kepada Allah swt. Semua itu tidak akan bisa dicapai tanpa usaha yang sungguh-sungguh untuk memutuskan diri secara mutlak dari keinginan menuruti bisikan nafsu dan dorongan jahatnya. Hal itu berarti pula bahwa sesungguhnya *ma'rifa* juga bertujuan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia (*al-akhlâq al-karîma*).<sup>315</sup>

Agar orang tidak terjerumus dalam kesesatan yang disebabkan oleh pengetahuan yang (dipercayai) datang lewat *kashf*, al-Sha'râni menarik sikap tegas bahwa sekalipun (dalam pandangan subyektif kaum sufi) *kashf* memiliki tingkatan validitas yang lebih tinggi, demi menjamin kesesuaiannya dengan ketentuan *sharî'a*, semua materi pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf* tersebut harus dibandingkan (dan dikonfirmasi) terlebih dahulu dengan (makna *zâhir*) teks al-Kitab dan Sunnah.<sup>316</sup>

---

313Ibrahim Baisuni, *Nash'at al-Taşawwuf al-Islâmi* (Mesir: Dar al-ma'arif, tt), 13.

314Al-Qushairi, *Al-Risâla al-Qushairiyya*, 296.

315Al-Taftazani, *Dirâsât fî al-Falsafa*, 166.

316Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 12.

Jika sejalan dengannya, bisa diamalkan dan jika tidak sejalan, haram untuk diamalkan. Sikap tersebut merupakan salah satu bentuk perlawanan al-Sha'râni terhadap sejumlah tokoh sufi pada saat itu yang mengibarkan klaim superioritas mutlak *haqîqa* (tasawuf) terhadap *sharî'a* (fikih). Klaim-klaim ekstrem semacam itu akhirnya mendorong mereka menganggap remeh dan berani melanggar berbagai aturan *sharî'a* secara terang-terangan, yang kemudian diikuti secara luas oleh pengikut mereka.

Keberadaan *kashf* sebagai bagian dari sistem *episteme* keagamaan yang berkembang di lingkungan umat Islam memang tidak dapat diingkari karena di samping elemen-elemen dasarnya telah memiliki sejarah panjang sejak masa-masa awal sejarah Islam, ia juga telah memberikan sumbangan yang amat besar bagi perkembangan pemikiran kaum muslimin. Akan tetapi, menurut al-Sha'râni, karena sifatnya yang amat pribadi dan subjektif serta peluangnya yang besar untuk bisa disalahgunakan, sebagaimana yang disaksikan oleh al-Sha'râni pada waktu itu, pengetahuan yang diperoleh lewat *kashf* tersebut sebelum diamalkan haruslah senantiasa “dipagari” dan diseleksi terlebih dahulu dengan batasan ketentuan *zâhir* syariat agar penerapannya tidak keluar dari situ.

## B. Pragmatisme dalam Penerapan Hukum

Dengan mengkaji konsep *mîzân*-nya lebih lanjut, secara implisit dapat diidentifikasi lagi butir lain dari pemikiran al-Sha'râni, yakni diintrodukirnya semacam prinsip pragmatisme<sup>317</sup> dalam menentukan pilihan konsep hukum yang hendak

---

<sup>317</sup>Secara etimologis, *pragmatisme/pragmatic* berasal dari bahasa Yunani *pagmata*, yang berarti *act, affair, bussines*. Menurut Dewey, *pragmatic* berarti peraturan berpikir reflektif yang tujuan akhirnya adalah diperolehnya hasil yang diinginkan. *Pragmatisme* bukan sistem metafisika yang mencari kebenaran *apriori*, melainkan metode untuk menguji sistem-sistem yang memperlakukan konsep dan teori sebagai hipotesis yang berfungsi pedoman observasi dan eksperimen. Lihat Haniah, *Agama Pragmatis: Telaah atas Konsep Agama John Dewey* (Magelang: Indonesiatara, 2001), 23.

diaplikasikan. Berdasarkan prinsip tersebut, untuk menilai sebuah konsep hukum yang hendak diamalkan atau diterapkan dalam kehidupan masyarakat, terlebih dahulu harus melalui dua tahapan penilaian.<sup>318</sup>

*Pertama*, penilaian sisi teoretik, yakni penilaian validitas suatu konsep hukum berdasarkan kesesuaiannya dengan sumber-sumber (*dalîl*) dan prinsip-prinsip umum hukum syariat. Tahap ini dapat pula disebut sebagai tahapan *verifikasi dalil*, yakni langkah-langkah konfirmatif apakah suatu konsep hukum memiliki argumen yang memadai dari sudut kajian teoretik syariat, tanpa melihat metode analisis dan pola pendekatan yang digunakan dalam mengambil kesimpulan. Dalam konteks ini, al-Sha'râni menegaskan pendiriannya yang berbeda dengan kebanyakan *fuqahâ'*. Menurut al-Sha'râni, kebenaran fikih pada level ini bersifat pluralistik dan berjenjang (terdiri dari sejumlah alternatif berdasarkan prinsip *takhfif* dan *tashdîd*), bersifat teoretik (baru pada taraf konstruksi intelektual dan belum mengikat siapapun untuk mengamalkannya).

Pemikiran al-Sha'râni pada level ini sebenarnya bukan lagi pluralisme, tetapi telah masuk dalam kategori paralelisme, yaitu pandangan bahwa semua aliran pemikiran dan mazhab, sekalipun berbeda-beda, berliku-liku dan terlihat saling bertentangan, sebenarnya mempunyai titik-titik kesejajaran satu sama lain yang memungkinkan untuk bisa saling bertemu pada batas akhir peziarahan manusia.

Guna memperjelas pandangannya tersebut, al-Sha'râni mengibaratkan posisi mazhab hukum yang satu terhadap

---

<sup>318</sup>Teori lain yang dapat dibandingkan dengan ini adalah konsep pembedaan antara *ijtihad istinbâfî* dan *idjti'hâd ta'bbîqî*; yang pertama bersifat teoretik, sedangkan yang kedua bersifat aplikatif. Namun, dengan telaah lebih mendalam akan tampak perbedaannya dengan pemikiran al-Sha'râni. Menurut al-Sha'râni, pada tataran teoretik hukum selalu bersifat plural berjenjang dan semuanya diakui kebenarannya. Perbedaan lainnya adalah aksentuasinya yang kuat pada prinsip personalisme etika.

lainnya adalah sebagaimana sederetan anak panah yang semuanya berada pada posisi sejajar dan melesat menuju arah sasaran yang sama.<sup>319</sup> Ibarat anyaman jaring jala penangkap ikan yang sekalipun pada bagian pinggirnya mencakup permukaan yang cukup luas, pada bagian ujung semuanya terkait dengan poros yang sama.<sup>320</sup> Dia juga menjelaskan idenya itu dengan perumpamaan-perumpamaan yang lain.<sup>321</sup> Dengan demikian, kedudukan semua aliran atau mazhab hukum pada dasarnya adalah sejajar, tidak ada yang secara mutlak lebih unggul (apalagi lebih benar) dari pada yang lain karena masing-masing mempunyai kelebihan sendiri pada sisi tertentu dan juga mengandung kelemahan pada sisi yang lain jika dikaitkan dengan situasi tertentu ketika konsep-konsep hukum itu diterapkan dalam kehidupan manusia.

*Kedua*, penilaian aspek aplikatif atau tahapan *implementasi*, yakni dengan melihat kesesuaian suatu konsep hukum dengan kondisi orang ketika hukum itu hendak diterapkan. Dari berbagai pandangan fikih yang semuanya dianggap benar pada level pertama (kebenaran teoretik), pada akhirnya yang mengikat dan wajib diamalkan oleh setiap muslim hanyalah satu, yaitu pendapat yang paling sesuai dengan posisi, status, dan kondisinya masing-masing.

Dari sini tampak bahwa sekalipun secara teoritik hukum syariat itu bersifat universal, pada tahapan aplikasinya, sesungguhnya bersifat unik sesuai dengan keunikan subjek hukum dan kondisi yang melingkupinya. Tentu saja hal ini tetap disertai pentingnya meneguhkan keyakinan dari setiap individu bahwa mazhab hukum lain yang tidak dia amalkan juga berada

---

319Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 53.

320Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 50.

321Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 48-54.

dalam jalan kebenaran dan pada suatu saat mungkin akan mengikat dirinya pada waktu dan situasi yang lain.

Pada level kebenaran aplikatif inilah al-Sha'râni baru menerapkan prinsip "*tardjih*" versinya sendiri sehingga sekalipun semua mazhab dianggap benar (dalam level teoritik), pada tingkat aplikasinya hanya ada satu saja yang "paling tepat" (bukan "paling benar" karena semuanya telah dianggap benar) dan wajib diamalkan oleh masing-masing orang.

Pada level pertama, hukum bisa disimpulkan melalui semua pendekatan, baik secara tekstual (*bayânî*), rasional (*burhânî*), maupun spiritual (*irfânî*) sesuai "pilihan" masing-masing *mudjtahid*. Pada level kedua penentuan didasarkan pada pertimbangan pragmatis oleh orang yang bersangkutan atau oleh *muftî* dengan mempertimbangkan kondisi masyarakat dan orang yang memerlukan fatwanya. Dengan demikian, proses penerapan hukum, jika diurutkan dari tahapan penemuannya (*istinbât*) adalah

1. *istinbât* yang menghasilkan konsep-konsep hukum (fikih) yang beragam dan semuanya dianggap benar;
2. stratifikasi konsep hukum dalam kerangka berpikir *takhfif* dan *tashdid*;
3. verifikasi dan evaluasi situasi subyek hukum yang hendak mengamalkan;
4. menetapkan alternatif konsep hukum yang paling relevan dengan kondisinya; dan
5. penerapan (pengamalan) hukum.

Deskripsi di atas juga mengisyaratkan bahwa kewenangan dalam memilih konsep hukum yang berlaku bagi setiap individu tidak sepenuhnya menjadi otoritas para *mudjtahid*, termasuk yang *de facto* diakui sebagai panutan masyarakat (imam mazhab).

Pada tingkat tertentu wewenang tersebut justru berada di tangan setiap individu yang hendak mengamalkan. Dalam hal ini, status para ulama *mudjtahid* tidak lebih sebagai “penemu” konsep-konsep hukum yang kemudian menawarkan temuannya itu kepada publik disertai argumen-argumennya. Pada akhirnya masyarakat sendiri yang menentukan apakah akan mengikuti *mudjtahid* yang satu atau lainnya. Setiap individu diakui hak dan tanggung jawabnya dalam memilih konsep hukum yang paling proporsional bagi dirinya. Oleh karena itu, konsep hukum hasil *idjtihâd* para ulama dengan semua variannya merupakan alternatif yang selalu terbuka sepanjang masa untuk dipilih atau tidak dipilih.

Dalam lapangan sosial yang luas, pandangan seperti itu akan dapat turut mendorong proses pemekaran tradisi keberagamaan dan pola bermazhab yang lebih “cair”. Keterikatan seorang individu (*muqallid*) terhadap imam mazhab atau ulama panutannya tidak terjadi secara apriori, primordial dan tetap selamanya, melainkan sebatas relevansinya dengan kondisi dan dinamika religiusitasnya.

Al-Sha’râni mewanti-wanti para ulama yang dipandang memiliki otoritas untuk berfatwa agar setiap fatwa yang mereka keluarkan tidak hanya didasarkan pada keinginan (atau mazhab) sang *muftî*, melainkan lebih pada relevansinya dengan situasi dan kebutuhan nyata dari orang-orang yang memerlukan fatwanya itu (*mustaftî*). Jika tidak demikian, fatwa-fatwa mereka tidak akan membantu umat keluar dari berbagai problema yang mereka hadapi, sebaliknya akan menimbulkan persoalan baru, kesulitan dan penderitaan bagi umat yang sesungguhnya tidak perlu terjadi.<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup>Sinyalemen al-Sha’râni mengenai kecenderungan fatwa-fatwa semacam ini dan keluhan masyarakat muslimin kepadanya antara lain dijelaskan dalam karyanya *Kashf al-Ghumma ‘an Djami’ al-Umma* (khususnya bagian pendahuluan halaman 4-5).

Ide al-Sha'râni untuk membedakan seluruh ketentuan hukum ke dalam tingkatan-tingkatan (*martaba*) juga merupakan aspek penting dari pemikirannya. Para ulama pada umumnya berpandangan bahwa pada dasarnya hanya ada satu hukum “terbaik” yang disimpulkan sekali untuk selamanya dan berlaku secara general bagi setiap *mukallaf*. Walaupun begitu, al-Sha'râni juga menolak pandangan ulama yang sekalipun mengakui kebenaran semua ulama *mudjtahid* (tipe kelompok *muşawwiba*, yaitu mereka yang membenarkan pendapat semua ulama *mudjtahid*), tetapi mereka berhenti pada sikap membenaran itu hingga terkesan membiarkan setiap orang memilih sendiri pandangan hukum yang hendak diamalkan. Untuk mencegah terjadinya “anarki” dalam pengamalan hukum, menurut al-Sha'râni, sikap membenaran semua mazhab hukum itu harus disertai suatu *guideline* sebagai pedoman bagi publik dalam memilih konsep hukum yang hendak mereka amalkan.

Dengan pembagian kebenaran hukum fikih ke dalam dua level tersebut, al-Sha'râni telah mengakomodasi dua kepentingan strategis umat Islam ke dalam pemikirannya, yakni di satu sisi akan memberikan dorongan dan peluang yang lebih luas bagi pengembangan teori dan metodologi hukum di masa depan, apa pun nama dan pola pendekatannya, guna menghasilkan konsep-konsep hukum alternatif (pada kebenaran level pertama atau kebenaran teoretik). Pada sisi lain, dia juga menggariskan agar penerapan setiap aturan hukum benar-benar memperhatikan relevansinya dengan kenyataan, tantangan dan kebutuhan zamannya (pada kebenaran level kedua atau kebenaran aplikatif). Hal itu menunjukkan bahwa dalam penerapan setiap aturan hukum syariat, al-Sha'râni sangat menekankan pentingnya pertimbangan sosiologis dan psikologis agar penerapan hukum bisa mengarah kepada pencapaian tujuan-tujuan idealnya (*maqâsid al-ahkâm*).

Pemikiran al-Sha'râni tersebut akan semakin menemukan urgensinya di masa depan ketika kaum muslimin menghadapi berbagai persoalan kemanusiaan yang kian pelik. Tidak dapat disangkal bahwa nantinya berbagai pertanyaan ilmiah mengenai perlunya tetap berpegang pada ajaran keagamaan (wahyu) akan menambah pertanyaan-pertanyaan lama yang belum sepenuhnya terjawab secara memuaskan. Persoalan di berbagai bidang kehidupan masyarakat yang menuntut jawaban juga akan semakin banyak.

Kemampuan untuk memberikan jawaban dan respons yang tepat terhadap setiap dinamika permasalahan tersebut mutlak diperlukan demi tetap tegaknya wibawa hukum Islam dan citra produk peradaban Islam secara keseluruhan karena setiap peradaban akan bisa tetap berdiri tegak sampai ia menghabiskan kekuatan internalnya untuk menawarkan jawaban terhadap pertanyaan dan memenuhi kebutuhan umat manusia yang terus berkembang. Ketika ia telah menghabiskan kekuatan alamiahnya dan tidak lagi mampu memberikan jawaban yang memadai terhadap pertanyaan-pertanyaan baru, secara perlahan kegembiraan dan kebanggaan pengikut peradaban itu akan lenyap dan peradaban itu segera mengalami proses marginalisasi dari arus utama kehidupan menuju kepunahan dan untuk selanjutnya menjadi penghuni museum sejarah.

### **C. Perubahan Hukum Mengikuti Dinamika Situasi**

Persoalan apakah hukum Islam tetap selamanya atau bisa berubah sesuai perkembangan situasi merupakan isu yang telah lama diperdebatkan para ilmuwan, termasuk para pakar dari Barat. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa konsep Islam mengenai hukum pada dasarnya bersifat absolut dan otoritarian sehingga tidak dapat diubah selamanya. Sebagai implikasinya, pikiran bebas manusia tidak dibenarkan

mengambil peran yang menentukan dalam penyusunan konsep-konsep hukum (*law making*). Pandangan ini didasarkan pada dua argumen, *pertama* hukum Islam bersumber dari wahyu yang merupakan firman (dan kehendak) Tuhan yang disampaikan melalui Nabi. Seluruh ayat al-Quran dan Sunnah adalah sakral, final, dan abadi sehingga bersifat absolut dan tidak berubah. Dengan perspektif seperti ini, mereka memandangnya sebagai hukum Tuhan (*divine law*).<sup>323</sup>

Sejumlah pakar lain menolak pandangan tersebut dengan alasan bahwa dalam sumber pokok yang diwahyukan tersebut, penjelasan yang secara ketat menunjuk materi hukum hanya sedikit sekali jumlahnya dibanding seluruh ayat al-Quran dan teks Hadits sehingga secara metodologis keberadaannya justru lebih dapat “diabaikan”. Sebagian besar materi dalam dua sumber utama tersebut bukan mengenai hukum, melainkan ajaran-ajaran fundamental keagamaan dan moral. Oleh karena itu, konsep-konsep hukum yang berkembang dalam tradisi keagamaan umat Islam secara umum tidak dapat dianggap sebagai representasi sepenuhnya dari wahyu yang bersifat sakral tersebut.<sup>324</sup>

Argumen *kedua*, hukum Islam tidak dapat diidentikkan dengan “hukum” dalam maknanya yang sempurna, melainkan sebatas sebagai sistem aturan moral. Argumen ini sesungguhnya hanya terkait dengan masalah definisi karena istilah “hukum” dan “moral/etika” banyak digunakan dalam percakapan sehari-hari maupun dalam kajian akademik, sehingga wajar jika sering timbul kerancuan pemahaman. Oleh karena itu, setiap

---

323Di antara mereka adalah N. J. Coulson, H.A.R. Gibb, H.J. Liebesny, M. Khadduri, H. Lammens, G. Makdisi, dan (terutama) J.N.D. Anderson. Lihat Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), 6-7 (bagian Pengantar).

324Masud, *Islamic Legal Philosophy*, 6-7.

pembahasan mengenai hukum sebaiknya diawali terlebih dahulu dengan pembedaan yang jelas dan tegas antara keduanya.

Sebenarnya arah dari argumen yang memosisikan hukum Islam sebagai hukum moral adalah untuk menolak pendekatan para ahli hukum yang menganggap hukum Islam sebagai hukum dalam pengertian modern. Tujuan lainnya adalah untuk mendukung pandangan bahwa dengan posisinya sebagai aturan moral itu, hukum Islam tidak dapat diubah melalui proses legislasi. Snouck Hurgronje, sejauh ini adalah sarjana pertama yang mengembangkan argumen ini.<sup>325</sup> Dengan tegas dia (Hurgronje) mendefinisikan hukum Islam sebagai “Doktrin tentang kewajiban-kewajiban (*Doctrine of Duties*).”<sup>326</sup>

Di antara ulama yang telah membahas masalah ini (soal perubahan aturan hukum sejalan dengan perkembangan situasi) adalah Ibn al-Qayyim (w. 751/1350). Dalam karyanya, *I’lām al-Muwâqî’în*, dia memulai pembahasan mengenai masalah tersebut dengan penjelasan sbb:

“Bab ini mengandung manfaat yang besar karena ketidaktahuan akan hal ini bisa mengakibatkan kesalahan-kesalahan dalam pemahaman *sharî’a* dan menimbulkan kesulitan, keberatan, dan beban yang sesungguhnya tidak perlu terjadi. Tujuan tertinggi *sharî’a* adalah kemaslahatan bagi para hamba Allah di dunia dan di akhirat. Secara keseluruhan, *sharî’a* adalah berasaskan keadilan, rahmat, *maşlahah*, dan *hikma* bagi semua.”

“Segala hal yang telah keluar dari asas keadilan menuju kezaliman, dari rahmat (prinsip kasih sayang) menuju kebalikannya, dari *maşlahah* menuju kerusakan dan dari *hikma* menuju kesia-siaan, itu

---

<sup>325</sup>Masud, *Islamic Legal Philosophy*, 6-7.

<sup>326</sup>Th. W. Juynboll dan sejumlah sarjana Barat lainnya juga setuju dengan Hurgronje. GH Bousquet menjelaskan lebih lanjut bahwa secara keseluruhan hukum Islam memang bersifat idealistik dan kasuistik serta didasarkan pada hipotesis-hipotesis yang imajinatif, nondiskursif, dan secara rasional sering kali bersifat absurd.

semua bukan merupakan bagian dari ajaran *sharî'a* meskipun di dalamnya mungkin telah dimasukkan unsur-unsur *ta'wîl*.<sup>327</sup>

Keragaman mazhab yang merupakan hasil olah batin (lewat pendekatan spiritual) serta olah pikir (lewat pendekatan rasional) dari para ulama dan telah diamalkan oleh umat Islam sepanjang masa memang harus diterima, setidaknya-tidaknya karena sejumlah alasan sebagai berikut.

*Pertama*, perbedaan tantangan yang berasal dari kondisi lingkungan alam. Dalam kenyataan, situasi lingkungan alam memiliki pengaruh penting dalam menentukan corak pemikiran dan kehidupan masyarakat, termasuk dalam aspek keagamaan. Tingkat kesulitan dalam menjalankan shalat, misalnya, berbeda antara daerah yang memiliki persediaan air yang melimpah dan daerah yang sulit untuk memperoleh air bersih. Terlihat pula perbedaan karakteristik kehidupan keagamaan antara masyarakat di daerah pegunungan yang berhawa sejuk dengan yang tinggal di kawasan pesisir pantai yang panas. Kondisi alam seperti itu menyebabkan perbedaan tingkat kesulitan masyarakat dalam menjalani kehidupan, yang pada gilirannya juga turut menentukan corak keberagaman di daerah tersebut.

*Kedua*, keragaman karakteristik sosiologis dan tahapan perkembangan sosial. Ini berkaitan dengan perbedaan suasana kehidupan masyarakat dan kompleksitas permasalahan dalam lapangan politik, perekonomian, sosial kemasyarakatan, kebudayaan, dan perkembangan ilmu pengetahuan. Misalnya perbedaan antara kehidupan masyarakat pedesaan dengan perkotaan, antara masyarakat yang bercorak agraris dengan yang industrial, antara masyarakat miskin dengan yang kaya, antara muslim mayoritas dengan minoritas, antara bangsa merdeka dengan bangsa terjajah dan antara masyarakat dengan

---

<sup>327</sup> Seperti dikutip oleh al-Qaradhawi dalam *Fikih Praktis bagi Kehidupan Modern*, terj. Abdul Hayyi al-Kattani (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 87.

tradisi tulis yang kuat dengan yang lebih kuat pada tradisi lisan. Semua perbedaan tersebut juga akan membawa perbedaan dalam corak pemikiran dan pengamalan ajaran keagamaan antara kelompok masyarakat yang satu dengan lainnya.

*Ketiga*, perbedaan jalur asal-usul ajaran keagamaan yang diserap oleh masyarakat. Hal itu berkaitan dengan fakta bahwa corak ajaran keagamaan yang berkembang di suatu kawasan atau masyarakat tertentu, sangat ditentukan oleh corak pemahaman dan pola keberagamaan dari mereka (para da'i) yang dahulu menyebarkan ajaran Islam ke wilayah itu dan orientasi paham keagamaan dari institusi-institusi pendidikan yang berkembang sesudahnya. Faktor inilah yang menjelaskan mengapa suasana keislaman di kawasan tertentu, misalnya, bercorak mistik atau yang dominan di kawasan tertentu adalah fikih mazhab Shâfi'i.

Orang-orang yang lahir, tumbuh, dan besar di kawasan tertentu sudah tentu secara alamiah akan lebih banyak menyerap tradisi dan paham keagamaan khas di kawasan itu, yang mungkin jauh berbeda dengan kawasan lainnya. Perkembangan kehidupan sosial dan perjumpaan dengan tradisi (mazhab) keagamaan yang berbeda memang nantinya akan mendorong timbulnya diskursus, akulturasi, pergeseran, modifikasi, dan adaptasi pada tingkat tertentu, namun suatu generalisasi penilaian yang didasarkan pada konsep yang berasal dari tradisi di kawasan tertentu tetap tidak dapat dijadikan dasar untuk melakukan “vonis” hitam-putih terhadap tradisi yang berkembang di kawasan lain dan memaksanya untuk berubah.

*Keempat*, perbedaan pemahaman keagamaan serta pandangan dunia dari masing-masing individu. Hal ini berkait dengan perbedaan kematangan psikologis, visi sosial, dan spiritual antarindividu, yang dipengaruhi oleh banyak faktor seperti usia, jender, kelengkapan dan kemampuan fisik, intelektualitas, tingkat kesejahteraan ekonomi, posisi sosial,

latar belakang pendidikan, lingkungan keluarga, pengalaman masa kecil, dan pengalaman khusus lainnya. Hal tersebut memiliki pengaruh yang besar terhadap kesimpulan hukum yang dihasilkan dari aktivitas *istinbâṭ* terhadap sumber-sumber syariat.

Semua faktor di atas secara kumulatif menimbulkan dorongan dan hambatan yang berbeda-beda antara individu satu dengan lainnya dalam menjalankan ajaran syariat. Oleh karena itu, jika terjadi perubahan yang cukup signifikan dalam faktor-faktor yang tersebut, konsep pemikiran keagamaan (termasuk aturan hukum) yang dipahami dan yang berlaku dalam masyarakat juga akan mengalami pergeseran, modifikasi, dan penyesuaian-penyesuaian.

Dengan caranya sendiri, tiap-tiap individu dan kelompok masyarakat akan menjalankan ajaran agama dengan membuat prioritas-prioritas dan agenda utamanya sendiri-sendiri. Hal itulah yang membuat perkembangan pemikiran dan pengamalan hukum syariat juga senantiasa berbeda-beda antara individu yang satu dengan lainnya, antara kelompok masyarakat yang satu dengan lainnya, serta antara masyarakat yang hidup dalam periode sejarah tertentu dengan yang lainnya.

Setiap orang tentu berhak mempromosikan dan mengajak orang lain mengikuti konsep pemahaman keagamaan yang dinilainya lebih “baik”. Setiap orang hendaknya juga senantiasa terpenggil untuk terus meningkatkan pemahaman, penghayatan dan pengamalan syariat, baik bagi dirinya sendiri maupun orang lain. Namun, semua harus dilakukan dengan semangat persaudaraan (*ukhuwwa*) yang tulus dan pendekatan persuasif yang elegan dengan menghindari intimidasi dan vonis-vonis ekstrem, yang bersifat menghina, menyinggung perasaan, dan merendahkan pihak lain. Pemahaman mereka tidak berasal dari pribadi-pribadi yang dijamin bebas dari kesalahan (*ma’sūm*).

Nilai moral dari pengamalan seseorang atas ajaran syariat seharusnya tidak dilihat secara ekstrim hanya berdasarkan pengamatan terhadap kasus per kasus atau bidang tertentu, tetapi sebagai keseluruhan perilakunya. Seharusnya setiap orang tidak menilai orang lain secara hitam-putih atau benar-salah secara ekstrem, tetapi sebagai sebuah proses perkembangan yang dinamis dengan intensitas dan tahapan yang berbeda-beda. Pandangan seperti ini juga menjadi salah satu sikap dasar yang dipegang teguh oleh al-Sha'râni.

Berbagai konsep kategorisasi dan kerangka pemikiran hukum dengan semua elaborasinya sesungguhnya lebih merupakan konsep teoretik yang diidealisasi guna mempermudah analisis secara sistematis, sementara yang terjadi dalam kehidupan masyarakat tidak pernah identik sepenuhnya dengan konsep-konsep kategorisasi tersebut. Pengamalan hukum dalam kehidupan sosial merupakan dinamika yang tidak pernah berhenti bergerak sehingga perkembangan teori-teori itu selalu tertinggal oleh perkembangan sosial yang sesungguhnya. Di sinilah pemanfaatan konsep hukum dari berbagai lingkungan mazhab, seperti yang diusulkan al-Sha'râni, menemukan relevansinya.

Dimensi lain dari orientasi pemikiran al-Sha'râni adalah bahwa di samping didasarkan pada sumber keagamaan seharusnya pemikiran hukum selalu dikaitkan secara simultan dengan kompleksitas problematika kehidupan dengan semangat mencari solusi. Oleh karena itu, pengembangan konsep hukum tersebut harus dibarengi dengan perhitungan yang cermat atas implikasi yang akan timbul dari penerapan aturan hukum itu, baik bagi orang yang bersangkutan maupun terhadap warga masyarakat secara umum. Jika tidak demikian, dinamika pemikiran hukum akan berkembang di luar konteks persoalan yang sesungguhnya. Di satu sisi problematika kehidupan terus

berkembang semakin kompleks, sementara di sisi lain diskursus hukum yang berkembang di sudut-sudut masjid, *zâwiya* para sufi, dan pusat-pusat studi keagamaan umat berkembang menurut alur logikanya sendiri yang terpisah dari perkembangan persoalan tersebut. Akhirnya, hasil dari setiap pembahasan itu hanya akan menjadi onggokan khazanah pemikiran yang tersimpan rapi dalam literatur-literatur fikih dan tidak mampu menawarkan alternatif solusi bagi berbagai problema sosial yang ada.

Di sinilah masalahnya bahwa ternyata penerapan aturan syariat tidak cukup jika dipahami hanya sebagai upaya menjadikan teks-teks (baik yang secara harfiah terdapat dalam teks-teks syariat maupun literatur karya para ulama *mudjtahid*) menjadi kenyataan sosial, melainkan merupakan resultan dari proses abadi “dialog interaktif”. Hasilnya berada pada titik keseimbangan elastis dari kekuatan tarik-menarik antara tuntutan-tuntutan yang terdapat dalam teks dengan kenyataan sosial; juga antara yang dipandang ideal dengan apa yang sungguh-sungguh bisa diupayakan secara nyata. Semuanya diharapkan bisa memberikan jawaban terbaik bagi problem-problem sosial yang ada, serta menghasilkan dampak positif yang sungguh-sungguh dirasakan oleh warga masyarakat.

Satu hal lagi yang perlu digarisbawahi adalah bahwa dalam penerapan setiap aturan hukum perlu mengedepankan pencapaian tujuan-tujuan hukum yang lebih fundamental dan universal, sedangkan dalam aspek-aspek teknis yang bersifat legalistik-formalistik (tidak peduli versi mazhab manapun yang hendak digunakan) harus diletakkan pada prioritas sekunder. Maksudnya, semua pandangan hukum yang berbeda-beda tersebut harus diterima tanpa kecuali, sepanjang memiliki argumentasi yang cukup memadai berdasarkan pola pendekatan manapun juga, dan tidak perlu dilakukan *tardjih* sejak awal

untuk memilih salah satu pendapat yang dianggap benar untuk selamanya (dengan menganggap yang lain salah selamanya). Apalagi kriteria dalam menentukan versi konsep hukum yang dianggap benar itu juga sangat berkaitan dengan pilihan metodologis yang tetap mengandung sisi-sisi yang *debatable*. Dengan demikian, sisi formal ajaran syariat dapat diterapkan secara fleksibel sesuai dengan situasi dan kondisi, sedangkan tercapainya tujuan-tujuan moral yang lebih luas tersebut selalu menjadi prioritas yang lebih utama.

Dari sudut pandang filsafat moral, apa yang telah didiskusikan tersebut berkaitan dengan problem universalitas nilai moral yang melekat pada suatu aturan hukum. Dalam masalah ini, secara umum ada dua sudut pandang ekstrem. *Pertama*, paham *legalisme* yang mengartikan moralitas sebagai ketaatan penuh terhadap suatu peraturan yang dianggap berlaku universal, di mana-mana dan bagi siapa saja.<sup>328</sup> *Kedua* paham *antinomisme* yang justru sama sekali tidak melihat keperluan adanya prinsip atau arahan moral.

Paham *antinomisme* adalah etika situasi dalam bentuknya yang paling radikal, yang mengembalikan keputusan moral seratus persen kepada hak otonom masing-masing individu dalam situasinya.<sup>329</sup> Etika situasi menolak keberadaan peraturan atau norma-norma universal yang berlaku di mana-mana dan bagi siapa saja, serta mengembalikan moralitas pada tanggung

---

328Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika*, 115.

329Etika situasi adalah sebuah pendekatan dalam etika yang sangat dipengaruhi oleh filsafat eksistensialisme dan personalisme. *Eksistensialisme* sangat menekankan keunikan dan tanggung jawab tiap-tiap orang. Setiap orang itu khas dan tidak dapat dimasukkan dalam kerangka-kerangka, skema-skema, dan norma-norma umum, melainkan harus menentukan sendiri berdasarkan penghayatannya sendiri-sendiri yang otentik. *Personalisme* menekankan bahwa manusia adalah person bukan sekadar nomor kolektif, melainkan bernilai pada dirinya sendiri, sebagai makhluk yang berakal dan berkehendak sendiri, yang memiliki kebebasan untuk menentukan dirinya sendiri dan memiliki suara hati sebagai kesadaran mandiri akan apa yang merupakan tanggung jawabnya. Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika*, 104-116.

jawab individual masing-masing orang berdasarkan panggilan yang khas untuk setiap situasi.<sup>330</sup> Etika situasi menjunjung tinggi prinsip otonomi moral individu dan menolak ketaatan begitu saja terhadap suatu hukum secara heteronomis. Tidak ada perbuatan yang pada dirinya baik atau buruk secara mutlak (sehingga secara moral harus selalu dilakukan atau dihindari). Semua penilaian moral adalah tergantung pada situasi.<sup>331</sup> Singkatnya, menurut etika situasi, apa yang harus dilakukan oleh seseorang dalam situasi konkret tidak dapat disimpulkan sekaligus dari suatu ketentuan hukum ataupun norma-norma moral yang bersifat umum, melainkan harus diputuskan berdasarkan kondisi riil yang menyertainya.<sup>332</sup>

Melalui *mîzân*, tampaknya al-Sha'râni berupaya menggeser titik berat orientasi fikih dari yang lebih dekat dengan prinsip etika peraturan,<sup>333</sup> seperti yang berkembang di masa itu, kepada prinsip yang lebih mendekati etika situasi, sekalipun tidak dalam bentuknya yang paling ekstrem. Dia melihat bahwa pemikiran dan pengamalan aturan hukum terlalu berorientasi pada prinsip Etika peraturan.<sup>334</sup> Menurut al-Sha'râni, penilaian

---

330 Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika*, 105.

331 Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika*, 111.

332 Etika situasi didasarkan pada dua anggapan fundamental. *Pertama*, kualitas moral dari tindakan manusia bergantung pada situasi. Siapa pun tidak dapat memastikan apakah suatu tindakan tertentu wajib dilakukan atau tidak kecuali setelah memperhatikan situasi konkretnya. *Kedua*, setiap situasi itu sepenuhnya bersifat unik dan individual. Meskipun banyak situasi yang mungkin mirip, pada dasarnya setiap situasi itu tetap unik. Oleh karena itu, tidak mungkin orang yang berada di luar situasi itu bisa menetapkan tentang bagaimana seseorang wajib bertindak.

333 Etika peraturan adalah sistem-sistem etika yang melihat bahwa hakekat moralitas adalah terletak pada sikap patuh terhadap suatu peraturan. Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika*, 102.

334 Paham etika peraturan ini setidaknya-tidaknya mengidap dua kelemahan mendasar. *Pertama*, ia tidak menyediakan jawaban terhadap pertanyaan moral yang lebih mendasar, yaitu mengapa orang harus menaati peraturan-peraturan tertentu itu dan bukan yang lain, atau mengapa ukuran moral itu yang harus dipakai. Dalam hal ini yang dituntut bukan agar kita menjunjung tinggi nilai-nilai otentik tertentu, melainkan agar peraturan-peraturan itu ditaati tanpa pengecualian. Tidak ada pertimbangan tentang nilai esensial yang menjadi tujuan di balik pemberlakuan aturan tersebut sehingga moralitas akan cenderung kehilangan maknanya dan

moral atas setiap perbuatan tidak bisa begitu saja ditetapkan oleh sekelompok orang tertentu (misalnya ulama) berdasarkan ukuran-ukuran yang seragam untuk segala waktu, ruang dan situasi, tetapi sebaliknya harus dilihat secara kontekstual sesuai dengan situasi-situasi khusus yang menyertainya.

#### **D. *Idjti'hâd* dan *Taq'lîd* dalam Fikih**

Sekalipun al-Sha'râni dikenal sebagai ulama yang sangat gigih dalam mengampanyekan pentingnya mempelajari dan mengembangkan ilmu pengetahuan (khususnya mengenai syariat), dia tetap berpendapat bahwa tidak semua orang diwajibkan melakukan *idjti'hâd* sendiri, karena mengharuskan semua orang ber-*idjti'hâd* dan menolak *taq'lîd* secara mutlak bertentangan dengan kenyataan social. Tidak semua orang memiliki keahlian dan kesempatan untuk melakukan *idjti'hâd* sendiri.

Sebagaimana dikemukakan oleh Mahmoud Syaltout (salah seorang ulama Mesir yang pernah menduduki jabatan *shaikh al-azhâr*), Islam tidak memberikan sejak awal kepada siapa pun hak istimewa untuk melakukan interpretasi terhadap sumber-sumber ajaran syariat (al-Quran dan Sunnah) dan memaksakan hasil pemahamannya kepada seluruh umat. Sebaliknya, Islam justru memberikan hak tersebut kepada setiap muslim yang memiliki kompetensi, untuk meneliti dan menarik kesimpulan sendiri dari sumber-sumber pokok tersebut.

Mereka yang tidak atau belum memiliki keahlian seperti itu wajib bertanya kepada para ahlinya, tetapi mereka tidak diwajibkan untuk mengikuti orang-orang tertentu saja,

---

jatuh menjadi suatu bentuk beban belaka. *Kedua*, karena yang dipentingkan adalah ditaatinya peraturan-peraturan yang ada itu, etika peraturan tidak memperdulikan akibat/hasil yang timbul dari ketaatannya terhadap peraturan-peraturan yang ada itu. Etika peraturan telah menyingkirkan salah satu unsur paling hakiki dalam moral, yaitu paham tentang tanggung jawab.

mengingat bahwa sesuatu dapat dianggap wajib hanyalah jika diwajibkan oleh Allah swt. dan rasul-Nya, sedangkan Allah dan rasul-Nya tidak pernah mewajibkan umat untuk mengikuti mazhab atau pendapat ahli Fikih tertentu. Oleh karena itu, menetapkan kewajiban semacam itu sama saja dengan membuat syariat baru. Adapun tugas seorang ahli (ulama) yang diajukan kepadanya suatu permasalahan hukum adalah tidak lebih dari memberikan penjelasan sejauh yang diketahuinya tanpa berhak memaksakan pendapatnya itu terhadap si penanya. Si penanya tetap bebas mengikuti pendapat tersebut atau (jika merasa belum puas) juga boleh menanyakan (lagi) kepada ulama lainnya.<sup>335</sup>

Al-Sha'râni secara prinsip juga berpandangan seperti itu. Menurutny, dari sisi tingkat kompetensi, keluasan dan kedalaman pemahamannya terhadap hukum syariat, umat Islam terbagi menjadi dua kelompok besar. *Pertama*, mereka yang telah memiliki keahlian untuk mengakses pengetahuan tentang hukum syariat dari sumber-sumbernya serta memahami prosedur yang harus dilalui dalam pengambilan kesimpulan hukum itu. Al-Sha'râni menyebut mereka ini sebagai “orang-orang yang telah memiliki kompetensi dalam memahami sumber syariat yang pertama (*‘ain al-sharî‘a al-ûlâ*)”.<sup>336</sup> Mereka tidak diharuskan mengikatkan diri pada mazhab atau pandangan ulama tertentu karena mereka sendiri telah mampu melihat keterkaitan di antara semua mazhab yang ada. Bagi mereka tidak ada mazhab yang lebih utama dari yang lain. Semua masalah hukum yang memerlukan keputusan harus selalu dikembalikan kepada (penerapan) teori dua martabat *takhfîf* dan *tashdid* sesuai dengan persyaratan-persyaratannya.<sup>337</sup>

---

335Muhammad Baqir al-Habsyi. *Fiqh Praktis Menurut al-Quran, as-Sunnah dan Pendapat Para Ulama* (Bandung: Mizan, 1999), 26-27.

336Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 35.

337Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 35.

*Kedua*, mereka yang belum memiliki kompetensi seperti kelompok pertama. Mereka ini harus mengikuti (*taqlîd*) pendapat ulama yang mereka percayai. Dalam hal ini al-Sha'râni menegaskan, "Orang-orang yang (pengetahuannya) masih belum mencapai sumber utama harus *taqlîd* kepada salah seorang imam *mudjtahid* yang ada. Hal ini penting agar dia tidak tersesat dan menyesatkan orang lain".<sup>338</sup>

Pandangan semacam itu sejalan dengan pandangan guru al-Sha'râni, yakni al-Khawwas, yang setiap kali ditanya tentang keharusan mengikuti mazhab, dia selalu menjawab, "Kalian harus mengikuti mazhab tertentu selama kalian belum mampu melihat sumber syariat yang pertama (*'ain al-sharî'a al-ûlâ*) karena khawatir akan terjerumus ke dalam kesesatan dan cara itu pula yang diamalkan umat hingga sekarang ini".<sup>339</sup> Pandangan senada juga pernah dikemukakan Imam Haramain (w. 478/1085), Ibnu Sam'ani, al-Ghazali (w. 505/1111), dan al-Kiya Harasi. Mereka selalu mengatakan kepada murid-murid mereka, "Kalian wajib berpegang pada mazhab imam kalian (kebetulan, yang disebutkan nama-namanya itu bermazhab *Shafi'i*) dan tidak ada alasan bagi kalian untuk pindah darinya"<sup>340</sup>

Deskripsi di atas menunjukkan keteguhan al-Sha'râni dalam berpegang pada prinsip keadilan dan kasih sayang Allah dalam setiap titah-Nya. Atas dasar prinsip keadilan itulah Allah swt. menetapkan beban kewajiban ber-*idjtihâd* khusus bagi para "pembesar" ulama, yakni mereka yang memang benar-benar memiliki kompetensi untuk itu,<sup>341</sup> sedangkan mengenai pernyataan salah seorang imam mazhab tentang larangan *taqlîd* dan perintah untuk mengambil hukum dari sumbernya, menurut al-Sha'râni hal itu tetap berlaku, tetapi khusus bagi mereka

---

338Al-Sha'râni,, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 22.

339Al-Sha'râni,, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 34.

340Al-Sha'râni,, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 42-43.

341Al-Sha'râni, *Kashf al-Ghumma*, Juz I, 5.

yang telah mempunyai kompetensi untuk melakukannya.<sup>342</sup> Pernyataan larangan *taqlîd* seperti itu juga bisa dipahami sebagai pesan kepada segenap kaum muslimin agar senantiasa berupaya meningkatkan kapasitas intelektualnya supaya nanti mereka mampu melakukan *idjtihâd* sendiri.

---

342Dalam sebuah riwayat, al-Shafi'i pernah mengatakan, "Janganlah kalian *taqlîd* kepadaku dan juga jangan *taqlîd* kepada Malik, al-Auza'i, al-Nakhai, atau lainnya. Ambillah hukum (dari sumbernya) seperti mereka mengambil". Lihat al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 62.

## DARI PLURALISME MENUJU TRANSFORMASI SOSIAL

---

---

Pembahasan pada bagian akhir ini terutama diarahkan untuk menyoroti sejumlah pemikiran al-Sha'râni dalam perspektif fungsi hukum sebagai instrumen untuk membangun moral dan etos sosial demi terciptanya masyarakat yang lebih baik, sejalan dengan tujuan umum hukum Islam.<sup>343</sup> Dengan demikian, kaum muslimin yang menjadi “pemilik” dan pengamal hukum syariat akan dapat memainkan kembali peran historisnya secara lebih signifikan di tengah pergaulan masyarakat dunia yang terus berkembang, sebagaimana yang pernah mereka lakukan di masa lalu.

Sejumlah isu yang akan dikaji dalam pembahasan selanjutnya, antara lain mengenai kaitan antara hukum dan transformasi moral individu dan sistem sosial, kaitan antara

---

<sup>343</sup>Ungkapan harapan ideal seperti itu mungkin memang kedengaran romantis dan klise hingga dewasa ini hal itu tetap membangkitkan harapan bagi sejumlah besar kaum muslimin di tengah ambruknya infrastruktur sosial sekuler yang telah mereka miliki. Apalagi tercatat juga dalam sejarah bahwa sejumlah doktrin keagamaan tertentu pernah berhasil memainkan peran yang penting sebagai motor penggerak perubahan dan pembangunan masyarakat, seperti etika Protestantisme (Eropa), Satyagraha (India), Shintoisme (Jepang), dan Islam sendiri di awal-awal sejarahnya.

hukum dan semangat pembebasan, serta berbagai tantangan terhadap ide pluralisme di masa depan.

## A. Hukum dan Transformasi Moral

Pada aspek-aspek tertentu, terdapat kaitan yang erat antara hukum dan moral. Baik hukum maupun moral sama-sama mengarahkan perhatiannya kepada tindakan manusia, yakni perbuatan yang dilakukan secara sadar. Dengan sudut pandang dan caranya sendiri-sendiri, keduanya sama-sama memberikan penjelasan tentang perbuatan yang seharusnya dilakukan atau tidak dilakukan oleh manusia dalam hidupnya.

Jika ditilik dalam terminologi kajian Islam pada umumnya,<sup>344</sup> antara keduanya terdapat perbedaan, yang sekurang-kurangnya menyangkut hal-hal berikut:<sup>345</sup> *Pertama*, moral (*akhlâq*) memberikan penjelasan yang lebih umum dan abstrak tentang perbuatan baik dan buruk, sedangkan penjelasan hukum sifatnya lebih konkret dengan menunjuk secara langsung jenis-jenis perbuatan tertentu yang diperintahkan atau dilarang. Misalnya, ketika moral memerintahkan manusia untuk menegakkan keadilan, wujud perintah itu dalam bentuk norma hukum (misalnya dalam lapangan perekonomian) adalah larangan melakukan penipuan dalam perdagangan, menjalankan praktek

---

<sup>344</sup>Dalam konsep pembedaan antara etika dan hukum, tradisi kajian Islam mempunyai pola tersendiri. Di sejumlah literatur filsafat, antara Hukum (*legal norms*) dan etika (*ethics*) dibedakan dalam hal sumber dan konsekuensi terhadap pelanggarnya. Di sana *hukum* diartikan sebagai aturan-aturan formal yang dibuat oleh institusi-institusi (negara) yang berwenang, misalnya parlemen atau organ pemerintahan lainnya. Untuk menjamin berlakunya peraturan tersebut diciptakan instrumen penegakan hukum (*law enforcement*) sehingga pelanggaran terhadap aturan itu akan mendatangkan konsekuensi sanksi oleh institusi penegak hukum tersebut. *Etika* diartikan sebagai aturan-aturan tidak resmi yang hidup di tengah-tengah masyarakat. Pelanggaran terhadap aturan ini tidak akan menimbulkan hukuman formal, tetapi si pelanggar akan dianggap sebagai orang yang cacat secara sosial. Lihat Vincent Barry, *Applying Ethics: A Text with Readings* (California: Wardworst Publishing Company, 1985.), 7-10.

<sup>345</sup>Bandingkan dengan konsep Immanuel Kant mengenai distingsi antara *legalitas* dan *moralitas*. Lihat Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius 1997), 58.

riba, dan perintah untuk menyerahkan bagian harta zakat kepada fakir miskin.

*Kedua*, secara umum, hukum dipersepsikan hanya berkaitan dengan perbuatan lahiriah dengan organ fisik biologis, seperti tangan, kaki, dan mulut, sedangkan moral berhubungan dengan aspek batiniah, seperti pikiran, pandangan dunia (*Weltanschauung*), motivasi, perasaan, antusiasme, *khushu'*, ikhlas, dan *yaqîn*. Menurut hukum, misalnya, seseorang dianggap telah sah dalam melakukan shalat jika telah membersihkan tubuhnya dari benda yang dianggap najis, ber-*wudu*, *takbîr*, membaca surat *fâtiha*, *rukû'*, *sudjûd*, dan semua aktivitas fisik lainnya seperti dijelaskan dalam buku-buku fikih. Di sini tidak dipersoalkan apakah (di dalam hatinya) semua perbuatan itu dilakukan atas dasar motivasi beribadah, atau untuk memperlihatkan “ketrampilan” keagamaannya atau sekadar untuk menjaga hubungan baik dengan seseorang yang kebetulan rajin menjalankan shalat. Akan tetapi, dari sudut pandang moral dia baru bisa dikatakan shalat jika dalam menjalankan perbuatan fisik tersebut benar-benar bertolak dari motivasi beribadah kepada Allah swt. dengan hati yang tulus dan ikhlas.

*Ketiga*, karena hukum berkaitan dengan hal-hal yang bersifat fisik-lahiriah, pelaksanaannya bisa diketahui dan diverifikasi secara konkret oleh orang lain. Oleh karena itu, standar pelaksanaan aturan itu juga dapat dibuat seragam untuk semua orang serta mungkin untuk “dipaksakan” dari luar, baik melalui instrumen penegakan hukum (*law enforcement*) formal maupun secara kultural. Nilai moral tidak bisa dipaksakan karena ia berkaitan dengan aspek batiniah yang keberadaannya tidak dapat diketahui atau diverifikasi secara pasti oleh orang lain. Oleh karena itu, sanksi bagi pelanggarnya juga tidak dapat dipaksakan dari luar, melainkan sebatas ancaman kemungkinan mengalami nasib yang buruk di dunia ini (dalam pengertiannya

yang juga abstrak) serta kesia-siaan amal di hadapan Allah di akhirat nanti.

Untuk memastikan bahwa secara moral seseorang benar-benar terpuji atau tidak, disamping memperhatikan kelakuan lahiriahnya, harus diketahui pula motivasi yang melahirkan kelakuan itu. Tindakan lahiriah yang secara objektif dinilai baik, bisa saja dilakukan dengan perhitungan atau pamrih tertentu. Sekalipun tidak semua motivasi selalu buruk, jika suatu tindakan yang baik dilakukan dengan pamrih tertentu, tindakan itu sesungguhnya tidak bernilai positif secara moral. Dengan kata lain, tindakan itu belum membuktikan apa-apa tentang karakter seseorang.

Dalam kajian filsafat etika, pengertian seperti itu pula yang dimaksud Kant bahwa *Legalitas* hanya menegaskan kesesuaian suatu tindakan lahiriah dengan suatu “aturan” tertentu. Tindakan itu secara objektif memang tidak selalu salah (atau bahkan bisa dianggap baik berdasarkan pandangan moral, norma hukum, dan nilai budaya tertentu). Namun, dari sudut pandang etika, semua itu belum cukup untuk menarik kesimpulan tentang moralitas seseorang karena belum diketahuinya motivasi yang mendasari.<sup>346</sup> Adapun *moralitas* (sikap moral yang sebenarnya, dalam pandangan Kant) adalah sikap hati seseorang yang terungkap dalam tindakan lahiriah. Secara hakiki *moralitas* baru terwujud bila seseorang bersikap atau melakukan tindakan baik, semata-mata karena menyadari kewajiban dan tanggung jawabnya untuk menjalankan dan bukan karena ingin mendapatkan keuntungan tertentu. *Moralitas* adalah sikap perbuatan baik yang dilakukan tanpa pamrih. Dengan demikian, hanya *moralitas*-lah yang sungguh bernilai secara moral.

---

<sup>346</sup>Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, 58.

Dari konsep perbedaan antara moralitas dan legalitas tersebut, timbul konsekuensi bahwa seseorang tidak mungkin bisa menilai dengan pasti moralitas orang lain hanya dari sikap lahiriahnya. Memang bisa dikatakan bahwa suatu bentuk tindakan tertentu bisa dianggap salah atau buruk dan orang yang melakukannya perlu ditegur dan diingatkan. Hal itu tetap tidak bisa disimpulkan dengan pasti bahwa “pribadi” pelaku tindakan tersebut pasti buruk. Siapa tahu dia melakukan itu karena salah perhitungan, salah interpretasi, tidak mengetahui hal yang sesungguhnya karena terpaksa dan sebagainya, padahal barangkali maksudnya baik.<sup>347</sup>

Demikian pula siapa pun tidak berhak menjatuhkan “vonis” bahwa seseorang itu pasti berdosa. Yang dapat dikatakan adalah bahwa kelakuan seseorang itu tidak sesuai dengan apa yang (menurut pemahaman tertentu) dituntut oleh firman-firman Tuhan. Atau jenis kelakuan adalah menyalahi ajaran agama (menurut pemahaman tertentu pula). Akan tetapi, karena tidak dapat melihat ke dalam hatinya, tidak mungkin bisa dinilai secara pasti apakah orang tersebut berdosa atau tidak karena hanya Tuhan yang memiliki otoritas untuk menilainya.

Sehubungan dengan korelasi antara hukum dan moral, ada tiga hal dalam pemikiran al-Sha'râni yang penting untuk dibahas lebih lanjut.

## **1. Reintegrasi Hukum dan Moralitas**

Di antara spirit yang mewarnai pemikiran al-Sha'râni adalah keinginannya untuk mengintegrasikan kembali pemikiran dan penerapan hukum syariat dengan spirit moralnya yang utama atau bahkan terkesan dia ingin lebih mengedepankan sisi moral itu dari pada dimensi legal-formalnya.<sup>348</sup> Pada level teori, hal

---

<sup>347</sup>Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, 58.

<sup>348</sup>Yang dimaksud dengan formalitas di sini tidak ada kaitannya dengan

itu berarti bahwa setiap konsep hukum harus memiliki argumen yang memadai dari sudut pandang etika, sedangkan pada tingkat aplikasinya dia berpandangan bahwa tanpa didasari motivasi dan semangat penghayatan moral yang baik, kepatuhan terhadap suatu aturan hukum tidak memiliki nilai kebaikan moral, dan bahkan aturan hukum itu akan cenderung diabaikan, baik secara terang-terangan maupun tersamar.

Pengabaian hukum secara terang-terangan adalah dengan sengaja tidak menjalankan apa yang diperintahkan atau melakukan perbuatan yang secara jelas dilarang oleh aturan hukum. Pengabaian yang tersamar adalah dengan mematuhi aturan tanpa disertai keikhlasan hati, adanya perasaan terpaksa atau dengan sengaja mencari celah-celah “kelemahan” yang terdapat di dalamnya agar dapat memilih-milih konsep hukum (hasil *idjtihâd* para ulama) yang ringan-ringan saja sekadar untuk memenuhi formalitas pada tingkat yang paling minimal. Jika demikian, pengamalan aturan hukum tidak akan memberikan makna positif bagi pelakunya, justru akan dirasakan sebagai beban yang dibencinya. Padahal, dalam menjalankan setiap aturan syariat seharusnya disertai dengan hati yang ikhlas, jiwa yang lapang, dan perasaan suka cita.

Seseorang yang menjalankan ibadah, tetapi disertai perasaan terpaksa (misalnya karena beratnya *mashaqqâ* yang harus ditanggung ketika menunaikannya) sebenarnya telah keluar dari konteks nilai esensial pendekatan kepada Allah swt. (*qurba shar’iyya*).<sup>349</sup> Demikian pula jika interpretasi norma hukum (di tangan para pakar studi hukum) tidak didasari niat yang lurus (*husn al-niyya*) untuk mengamalkannya dalam kehidupan serta untuk meraih tujuan moral hukum itu, tidak

---

institusi politik semacam negara dengan semua perangkat birokrasinya, melainkan adalah aspek-aspek yang berkenaan dengan bentuk gerak lahiriah.

<sup>349</sup>Al-Sha’rânî, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 13-14.

tertutup kemungkinan yang terjadi justru penggunaan hukum itu sebagai topeng untuk menyembunyikan tujuan-tujuan lain yang bertentangan dengan nilai-nilai moralnya yang utama.

Pada awalnya (terutama di masa Nabi), secara konseptual sebenarnya tidak ada pemisahan dikotomik antara hukum dan moral, baik dalam teori maupun praktek. Namun, perkembangan pemikiran umat Islam selanjutnya ternyata cenderung menguatkan citra bahwa hukum hanya mengurus aspek-aspek yang bersifat lahiriah saja (dimensi *eksoteris*), yang kemudian melahirkan disiplin kajian fikih. Aspek batiniah (dimensi *esoteris*) dibahas tersendiri dalam disiplin lain, yakni ilmu etika (*akhlâq*) yang kemudian berkembang menjadi mistisisme Islam atau sufisme (*taṣawwuf*).<sup>350</sup> Perkembangan kedua disiplin kajian itu semakin meneguhkan konsep pemisahan dikotomik tersebut dan membuat keduanya kian menjauh satu sama lain, baik dalam teori maupun praktik. Para ulama yang menekuni ilmu fikih cenderung merasa cukup dengan disiplin yang digelutinya dan terus mengembangkan konsep epistemologisnya sendiri hingga tidak lagi merasa perlu untuk mendalami sisi etika dan filosofi yang mendasari setiap ketentuan hukum fikih yang mereka kembangkan. Sebaliknya, sejumlah dan pengagum ajaran tasawuf yang juga karena didorong perasaan superior cenderung meremehkan fikih dan disiplin-disiplin ilmu syariat lainnya. Akibatnya, terjadi kompetisi yang tidak sehat dari waktu ke waktu antara pendukung kedua disiplin tersebut. Hal itu antara lain terbaca dari munculnya klaim-klaim kebenaran

---

<sup>350</sup>Pada masa-masa awal perkembangan agama Islam itu, kata *Syariat* mengekspresikan keseluruhan pesan-pesan dan ajaran Tuhan baik yang berhubungan dengan prinsip-prinsip moral, akidah, maupun peraturan-peraturan hukum yang lebih detail. Pada abad ke-9 M (ke-3 H) ketika formulasi teologi Islam dikristalkan untuk pertama kalinya dan kata *syariat* mulai digunakan dalam pengertiannya secara sistematis, sejak itu terminologi *syariat* dibatasi pengertiannya untuk menyebut hukum, sedangkan teologi (dan juga moral) dikeluarkan dari cakupannya. Lihat Muhammad Sa'ied al-Asymawi, "Fikih Islam" dalam Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar (eds.) *Islam Negara dan Hukum* (Jakarta: INIS, 1993), 123.

eksklusif yang sering “mengganggu” hubungan antara ulama fikih dan ulama tasawuf dengan segala imbasnya terhadap hubungan di antara pengikut mereka. Suasana seperti itu juga dilihat jelas oleh al-Sha’râni sepanjang hayatnya.

Memang tidak semua ulama berpandangan seperti itu. Ada juga sejumlah ulama generasi awal, yang secara tegas mengaitkan ketentuan hukum dengan aspek moralnya.<sup>351</sup> Namun, secara kuantitatif pandangan yang demikian itu kecil sekali jumlahnya dan hanya muncul secara sporadis. Misalnya menurut ketentuan hukum (fikih), di antara syarat sahnya shalat adalah harus suci. Para ahli hukum pada umumnya mengartikan suci itu secara fisik, yakni suci dari materi yang dianggap najis seperti suci pakaian, tubuh, tempat dan sebagainya. Imam Malik (w. 179/795), pendiri mazhab Maliki, berpendapat bahwa yang dimaksud di situ bukan kesucian lahiriah melainkan adalah kesucian batin.<sup>352</sup>

Seorang ulama lainnya, al-Ghazali (w. 1111) dalam karyanya *Ihyâ’ ‘Ulūm al-Dîn* juga mengisyaratkan hal yang sama. Menurutnya, pandangan para ulama fikih yang memahami kata “suci” dalam pengertian kesucian secara fisik memang tidak salah, tetapi itu bukan makna ideal yang dikehendaki *al-shâri’*. Menurutnya, pemahaman seperti itu secara moral justru berada pada tingkatan yang paling rendah. Makna yang lebih tinggi adalah membersihkan diri dari setiap perbuatan

---

351Beberapa ulama ternyata memang diketahui memiliki pendapat semacam ini. Namun, itu hanya dalam kasus-kasus tertentu saja yang jumlahnya terbatas. Al-Sha’râni dengan tegas mengaitkan seluruh aturan hukum dengan aspek moralnya itu. Menurutnya seluruh ketentuan hukum syariat harus dijalankan dengan mengaitkannya dengan aspek moralnya itu. Jika tidak demikian, hukum akan jatuh posisinya hanya sebagai pelengkap formalitas belaka.

352Menurut sebagian besar ulama, ayat al-Quran; “*wa thiyâbaka fa tahir...*” (QS. 74: 4), kata *thiyâb* di situ diartikan secara harfiah sebagai pakaian secara fisik. Namun Imam Malik menakwilkannya dengan arti *wa qalbaka fa tahir* (sucikanlah hatimu). Lihat Said Agil Husain al-Munawwar, *Al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2002), 334-335.

tercela. Tingkatan ketiga adalah membersihkan hati dari akhlak yang tercela, sedangkan tingkatan keempat (atau yang paling tinggi) yang dimaksud suci di situ adalah membersihkan hati dari segala “kesibukan” selain mengingat Allah swt.<sup>353</sup> Dalam karyanya yang lain, *Mîzân al-'Amal*, al-Ghazali menyatakan bahwa seperti halnya menari, tata cara pelaksanaan shalat memiliki pola gerak fisik dan sikap tertentu. Jika semua gerak fisik itu dilakukan tanpa memahami (dan menghayati) makna sipiritualnya, semua gerakan shalat itu tidak lebih baik (dan tidak lebih jelek) dari gerakan seorang penari, padahal dalam kasus penari, setidaknya untuk sebagian, gerakan-gerakannya dapat dipahami maknanya.<sup>354</sup>

Lewat *mîzân* ini, al-Sha'râni ingin mempertegas kembali keterkaitan hukum dengan muatan moralnya. Menurutny, kepatuhan terhadap setiap aturan syariat tidaklah cukup jika hanya memperhatikan dimensi lahiriahnya. Setiap pengamalan syariat harus sungguh-sungguh bertolak dari spirit moral religius dan niat yang tulus untuk beribadah kepada Allah swt. sebab jika tidak demikian, tujuan dan nilai pokok dari ibadah itu tidak akan tercapai. Lebih buruk lagi bahkan hal itu akan cenderung mengarah pada “perkosaan” terhadap aturan-aturan hukum demi tujuan tertentu.<sup>355</sup> Singkatnya, dalam pengamalan setiap ajaran syariat harus senantiasa ada perpaduan yang harmonis antara dimensi lahiriah (*eksoteris*) dan batiniah (*esoteris*).

Dibandingkan dengan sisi formalnya, aspek penghayatan moral dalam pengamalan aturan hukum adalah lebih penting.

---

353Lihat ulasan luas yang diberikan Badawi Tabbana dalam catatan pengantar atas kitab *Ihyâ 'Ulūmuddin* karya al-Ghazali (Beirut: Dar al-Kutub al-Islami, tt), Juz I, 30-31.

354Lihat Fazlurrahman, “Hukum dan Etika dalam Islam” dalam Jurnal *al-Hikmah* (Bandung: Yayasan Muttahari) nomer 9 Edisi April-Juni 1993, 43.

355Dalam dunia tasawuf prinsip ini diungkapkan dalam pernyataan, “Barang siapa bersyariat tanpa bertasawuf, dia akan cenderung *fasiq*, barang siapa bertasawuf tanpa menaati syariat, dia akan cenderung menjadi *zindiq* dan barang siapa menggabungkan keduanya, itulah hakekat keberagaman yang benar.”

Jika seseorang telah memiliki motivasi yang kuat untuk hidup di atas tatanan syariat, dengan sendirinya dia akan berupaya memahami ketentuan formal agamanya itu dan kemudian menunaikan dengan sebaik-baiknya. Sebaliknya, jika tidak ada spirit untuk mengamalkannya, sebaik apa pun konsep hukum yang berhasil disimpulkan (berdasarkan analisis *istinbât*) semuanya tidak akan memberi makna apa-apa. Dengan kata lain, sesungguhnya sisi formalitas itu hanya merupakan implikasi, hasil atau konsekuensi dari kedalaman penghayatan moralnya itu.

Semangat dan kedalaman penghayatan moral akan memberikan kekuatan bagi setiap orang untuk menjalankan aturan syariat dalam ekspresi formalitas yang seideal mungkin. Bahkan, dalam hal-hal yang dibolehkan, orang akan mengamalkannya lebih dari apa yang dituntut oleh ketentuan formal seperti yang dijelaskan para ulama syariat (*faqîh*). Dengan mengedepankan aspek moralnya, sisi ekspresi lahiriah dari berbagai aturan syariat ditempatkan pada posisi sekunder dan dipandang semata-mata sebagai “hasil” dari penghayatan moralnya. Oleh karena itu, al-Sha’râni tidak memandang penting apakah secara formal seseorang menjalankan ketentuan hukum syariat menurut mazhab fikih A, B, C, atau lainnya karena yang lebih penting adalah spirit dan loyalitas religius yang dibuktikan dengan pengerahan kemampuan maksimumnya dalam menunaikan ajaran syariat. Sisi formal dari ekspresi kesetiaan religius itu harus dibiarkan tetap berbeda-beda sesuai dengan historisitas, tantangan eksternal dan internal, serta tingkat penghayatan religiusitas masing-masing individu.

Dimensi etika lainnya yang diisyaratkan al-Sha’râni dalam karyanya tersebut adalah tentang pentingnya mempertimbangkan implikasi yang bakal timbul dari penerapan setiap aturan hukum, baik bagi orang yang mengamalkan

maupun bagi orang lain. Memang dalam *al-Mîzân al-Kubrâ*, al-Sha'râni tidak menyatakan hal itu secara eksplisit, tetapi dia berpandangan bahwa dalam menghadapi mazhab hukum yang berbeda-beda haruslah dihindari penerapan pendapat-pendapat yang (dalam situasi aktual) justru bisa menambah kesulitan atau implikasi yang buruk bagi yang mengamalkan ataupun orang lain. Suatu hukum yang baik haruslah secara nyata (atau setidaknya diprediksikan secara rasional) bisa membawa konsekuensi yang baik pula, dan bukan sebaliknya malah menimbulkan akibat negatif yang tidak dikehendaki.

Dilihat dalam konteks situasi pada masanya, tampak bahwa melalui karyanya itu, di satu sisi al-Sha'râni bermaksud menjaga agar pemikiran dan penerapan hukum (fikih) tetap berada dalam semangat moralnya yang utama, dan di sisi lain juga ingin lebih menjamin agar perkembangan pemikiran etika keagamaan (tasawuf) tetap berada dalam ikatan pengertian zahir teks-teks syariat sekalipun dengan menerima kemungkinan pola-pola penafsiran yang lebih beragam.

## **2. Hukum sebagai Indikator Moralitas**

Sebagaimana telah dijelaskan, secara hakiki kualitas moral seseorang memang sulit diketahui secara pasti hanya dengan melihat perilaku lahiriahnya, tetapi dalam pandangan al-Sha'râni hal itu bukan berarti gelap sepenuhnya. Menurutny, sekalipun antara aspek lahiriah dan batiniah memang berbeda, keduanya tidak terpisahkan. Perbuatan lahiriah setiap orang pada dasarnya merupakan ekspresi konkret dari sikap batinnya. Perbuatan lahiriah tersebut sejauh jangkauan kajian hukum dapat dijadikan indikator untuk mengetahui perkembangan kualitas moral religius seseorang dari waktu ke waktu. Dengan indikator tersebut, perubahan positif atau negatif dalam dinamika religiusitas setiap orang akan tampak dari perkembangan

pilihan konsep hukum yang diamalkan, yakni yang bergerak di antara ketentuan-ketentuan yang lebih ringan (dibandingkan kemampuan maksimalnya) dan tingkat yang lebih ideal.

Seseorang yang benar-benar ingin menjadi muslim yang baik seharusnya berusaha sekuat tenaga menjalankan ajaran agamanya dalam format lahiriah (berdasarkan aturan hukum) yang “terbaik”, yakni format yang secara esensial mencerminkan loyalitas keagamaannya yang paling tinggi. Ekspresi kecintaan terhadap agama dan Tuhan dibuktikan dengan kesediaan memberikan pengorbanan “terbesar” sejauh yang bisa dilakukan. Semakin berat tantangan yang sanggup dihadapi dan semakin besar pengorbanan yang sanggup dipersembahkan secara tulus, berarti dia juga semakin saleh secara moral. Kesungguhan dalam menjaga kualitas imannya itu dibuktikan dengan memilih alternatif hukum *‘azîma (tashdîd)*, yakni ketentuan hukum prioritas utama yang untuk melaksanakannya memerlukan tekad, usaha dan pengorbanan yang lebih besar.<sup>356</sup>

Sekalipun semua mazhab hukum secara teoretis adalah benar dan bisa diamalkan sepanjang masa, tidak berarti setiap orang boleh seenaknya memilih mazhab mana saja, semata-mata berdasarkan selera. Kepada mereka tetap diwajibkan memprioritaskan pendapat hukum yang paling sesuai dengan kondisi dirinya dalam konteks “pembuktian maksimal” kualitas moral tersebut. Pengertian seperti inilah yang oleh al-Sha’râni diistilahkan dengan prinsip urutan kewajiban (*al-tartîb al-wudjûbî*). Jika dia tidak melakukan hal itu dan justru memilih konsep hukum yang kurang utama atau sekedar memilih yang

---

<sup>356</sup>Sejalan dengan pandangan ini, tokoh intelektual muslim kontemporer, Mohammed Arkoun, menyatakan, “Seorang Muslim (yang baik) dengan semangat yang tinggi akan memenuhi panggilan dan ajaran Tuhan tanpa syarat. Dia telah berangkat menuju Yang Mutlak, Yang Mahatinggi, dan naik ke tingkatan di atas seluruh wujud.” Seperti dikutip Suadi Putro, *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998), 31.

ringan-ringan saja, dia dapat dianggap cacat secara moral, sekalipun hal itu merupakan hak pribadi yang tidak boleh diganggu gugat oleh orang lain. Dia dianggap tercela secara moral karena dengan sengaja memilih untuk mengamalkan ketentuan hukum yang kurang utama, padahal sesungguhnya dia mampu mengamalkan yang lebih utama.<sup>357</sup> Pernyataan al-Sha'râni berikut ini mengisyaratkan pandangan seperti di atas.

Barang siapa tidak ingin tercela secara moral (*'adam al-lawm*), hendaknya dia tidak merendahkan dirinya dengan turun ke posisi *mafdu'l* (yang kurang utama), kecuali jika memang benar-benar tidak mampu mengamalkan yang *afdal* (yang lebih utama)".<sup>358</sup> Ketentuan-ketentuan *rukhsa* hanya berlaku bagi mereka yang lemah sebab bagi si lemah aturan hukum *rukhsa* itu menempati posisi *'azîma*.<sup>359</sup>

Mereka yang sebenarnya mampu melaksanakan hukum *'azîma* tidak dibolehkan turun ke level *rukhsa*. Jika hal itu dilakukan berarti dia mempermainkan ajaran agamanya (*al-talâ'ub fî al-dîn*). Orang-orang yang kondisinya lemah juga tidak dipaksa untuk mengamalkan ketentuan hukum *'azîma* karena hal itu pasti akan menempatkannya dalam kesulitan. Jadi kedua pilihan itu (*rukhsa* dan *'azîma*) ditentukan berdasarkan skala urutan kewajiban (*al-tartîb al-wudjûbî*) dan bukan merupakan pilihan bebas (*takhyîr al-mutlaq*) berdasarkan selera.<sup>360</sup>

Dalam pandangan al-Sha'râni, penerapan prinsip proporsionalitas dalam mengamalkan aturan hukum ini melampaui batas-batas aliran atau mazhab dalam hukum. Pernyataannya berikut ini menggambarkan hal itu.

---

357 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 14.

358 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 5.

359 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 10.

360 Al-Sha'râni, *Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 11.

Di antara hal yang wajib dilakukan oleh seorang *muqallid* adalah hendaknya (atas kesadarannya sendiri) dia tidak usah mengamalkan hukum *rukḥṣa* sekalipun difatwakan oleh imam mazhabnya, kecuali kondisi dirinya memang benar-benar pantas untuk memilih hukum *rukḥṣa*. Sebaliknya, dia harus memilih *'azîma* sekalipun itu difatwakan oleh selain imam mazhabnya sendiri, karena dalam masalah hukum, pada dasarnya semua harus di kembalikan pada titah *al-shâri'* secara total bukan kepada lainnya. Lebih-lebih jika dalil-dalil dari hukum *'azîma* tersebut ternyata memang lebih kuat.

Setiap orang yang mengamalkan *rukḥṣa* sesuai dengan syarat-syaratnya atau mengamalkan *mafdûl* dengan syarat-syaratnya pula, sekalipun tidak sejalan dengan pandangan imamnya, semuanya adalah berada dalam petunjuk Allah. Sebagaimana mereka yang tetap memilih *'azîma* atau *afdal* atas kemauannya sendiri sekalipun dia harus berada dalam situasi sulit (*mashaqqqa*) dan sekalipun *al-shâri'* tidak mengharuskannya, kecuali jika ada ketentuan *al-shâri'* sendiri yang menjelaskan sebaliknya.”<sup>361</sup>

Dari penjelasan tersebut terlihat bahwa al-Sha'râni menolak pandangan sebagian tokoh kaum sufi yang cenderung meremehkan ketentuan formal ajaran syariat serta melihat nilai setiap perbuatan semata-mata didasarkan pada sisi muatan moral-spiritualnya, yang tentu tidak bisa diketahui oleh orang lain.

Di samping subjektivitas kesungguhan, keharuan perasaan dan kedalaman penghayatan dalam melaksanakannya, obyektivitas pilihan hukum fikih yang diamalkan oleh setiap

---

<sup>361</sup>Seperti adanya penjelasan yang menurut al-Sha'râni berasal dari Hadits bahwa bukanlah termasuk kebajikan untuk berpuasa di perjalanan. Maka dalam contoh semacam ini yang lebih baik bagi musafir adalah berbuka. al-Sha'râni, *Al-Sha'râni, Al-Mîzân al-Kubrâ*, Juz I, 14.

orang juga dapat dijadikan petunjuk, baik bagi dirinya sendiri maupun orang lain, untuk melihat perkembangan tingkat komitmen keimanannya kepada Allah swt. Bagi orang yang bersangkutan, indikator itu berguna sebagai sarana introspeksi dan untuk memotivasi diri guna meningkatkan komitmen keimanannya. Bagi orang lain hal itu bermanfaat sebagai sarana bercermin dan memperbaiki diri, sesuai dengan sabda Nabi bahwa, “Orang muslim yang satu adalah cermin bagi lainnya” (*al-muslim mir’a al-muslim*).

### **3. Meneguhkan Prinsip Otonomi Moral Individu**

Aspek lainnya lagi yang secara tersirat terasa dalam *Mîzân al-Sha’râni* adalah kuatnya spirit untuk meletakkan hukum dalam domain personal. Artinya, pemberlakuan dan sosialisasi aturan hukum syariat harus didasarkan pada situasi objektif yang melingkupi masing-masing individu dan panggilan suara hati yang tentunya berbeda antara individu yang satu dengan lainnya.

Penekanan hanya pada prinsip keseragaman aturan hukum secara mutlak mengidap kelemahan pada sisi kepedulian terhadap dinamika penghayatan religiusitas yang subjektif. Di satu sisi akan menyebabkan sebagian orang terpaksa mengamalkan aturan hukum yang sesungguhnya terlalu memberatkan dirinya sehingga tidak dapat ditunaikan dengan hati yang lapang. Di sisi lain, ada pula orang-orang yang mengamalkan aturan hukum yang sesungguhnya “terlalu ringan” menurut ukuran dirinya sehingga menimbulkan kesan main-main dan tidak serius dalam menjalankan ajaran agamanya.

Dalam hal ini, *al-Sha’râni* bermaksud menghindari pola penerapan aturan hukum yang hanya mengandalkan semangat komunal serta menginginkan terjadinya proses transformasi mentalitas individu dari suasana *heteronomi moral* ke arah

*otonomi moral*. Heteronomi moral adalah suatu sikap seseorang yang mematuhi suatu aturan bukan atas dasar kesadarannya sendiri bahwa apa yang dijalankan itu memang seharusnya dilakukan, melainkan lebih karena tekanan atau paksaan pihak lain (kekuatan eksternal). Otonomi moral berarti seseorang melaksanakan kewajiban karena dia sendiri menyadari bahwa sesuai dengan kondisi dirinya, kepatuhan itu merupakan sesuatu yang bernilai bagi dirinya dan memang menjadi tanggung jawabnya untuk mengerjakan. Jadi, dalam memenuhi kewajibannya itu sebenarnya dia mematuhi “panggilan” dari suara hatinya sendiri. Dengan prinsip otonomi moral itu, orang tidak patuh secara membabi buta terhadap suatu ketentuan hukum, melainkan karena dia sendiri menyetujui dan menghendaknya.<sup>362</sup> Sikap moral yang otonom seperti ini pada gilirannya akan memberikan kekuatan bagi setiap individu untuk mengambil sikap secara mandiri dalam menghadapi pilihan konsep-konsep hukum dalam situasi yang konkret.

Berpegang pada prinsip otonomi moral tidak berarti harus selalu menolak setiap pandangan yang dikemukakan orang lain, melainkan (kalaupun menerimanya) adalah semata-mata karena seseorang itu memahami dan menginsafinya sebagai keharusan untuk melaksanakannya. Orang yang bertanggung jawab secara otonom tidak mau dibelokkan oleh pengaruh pihak lain dari apa yang disadarinya sebagai sesuatu yang bernilai dan akan meningkatkan “nilai” dirinya.<sup>363</sup>

Dengan aksentuasinya kepada prinsip otonomi moral, tampak pula bahwa al-Sha’râni menolak (dalam batas tertentu) otoritas hierarki keulamaan di semua lingkungan mazhab hukum serta terhadap otoritas institusi politik (institusi negara dengan organ kelembagaannya) yang memanfaatkan pengaruhnya

---

362 Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, 44-45.

363 Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, 46.

untuk membakukan aturan hukum versi (penafsiran) tertentu, serta untuk melakukan rekayasa demi terwujudnya unifikasi pengamalan hukum syariat bagi masyarakat hingga dalam aturan yang sekecil-kecilnya. Jika hal itu dilakukan, berarti ada satu aspek yang sangat esensial dalam kehidupan personal setiap orang yang diabaikan, yakni kebebasan menjalankan ajaran keagamaan sesuai dengan keyakinan, kemampuan dan kondisinya masing-masing, baik kebebasan dalam pengertian eksistensial maupun kebebasan sosial.

Kebebasan eksistensial adalah kemampuan manusia untuk menentukan pilihan sikap dan tindakannya sendiri. Kemampuan ini bersumber dari kecakapannya berpikir dan berkehendak yang kemudian diwujudkan dalam bentuk-bentuk tindakan yang dilakukan.<sup>364</sup> Kebebasan ini disebut eksistensial karena merupakan sesuatu yang menyatu secara inheren dengan manusia; dalam arti termasuk elemen dasar dari eksistensinya sebagai manusia.<sup>365</sup> Dalam konteks pengamalan hukum syariat, dengan kebebasan eksistensial berarti bahwa setiap orang memiliki hak yang secara inheren melekat pada dirinya sebagai hamba Allah swt. untuk memilih versi penafsiran hukum mana saja yang dikehendaki. Kebebasan sosial adalah kebebasan untuk bertindak sesuai dengan keinginan diri sendiri yang tidak dibatasi (secara tidak proporsional) oleh pihak lain manapun. Seseorang adalah bebas secara sosial apabila dalam melakukan tindakan-tindakannya dia tidak berada di bawah tekanan, perintah, dan larangan yang ditetapkan pihak lain.<sup>366</sup>

---

<sup>364</sup>Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, 26.

<sup>365</sup>Dalam al-Quran, kebebasan eksistensial yang melekat pada setiap individu dalam hal yang berkaitan dengan pilihan agama (dan juga sikap moral terhadap kebenaran secara umum) dinyatakan begitu eksplisit, dengan peringatan bahwa kesalahan dalam memilih akan membawa konsekuensi serius bagi setiap orang. Lihat QS. 2:256 dan 18:29.

<sup>366</sup>Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, 28-30.

Kebebasan merupakan tanda dan bentuk ungkapan martabat manusia karena dengan adanya kebebasan itu manusia menjadi makhluk otonom, yang berhak menentukan sepak terjangnya sendiri, mengambil sikap dan memikul tanggung jawab atas apa saja yang dilakukannya. Itulah sebabnya, kebebasan sangat penting maknanya dalam kehidupan setiap manusia. Setiap pemaksaan tidak hanya akan dirasakan sebagai sesuatu yang buruk dan menyakitkan, melainkan juga berarti “penghinaan” atas martabat kemanusiaannya. Memaksakan sesuatu kepada orang lain (kepada hal-hal yang tidak diinginkan atau tidak diketahui) berarti mengabaikan keluhuran martabatnya sebagai manusia. Singkatnya, kebebasan adalah “mahkota” martabat manusia.<sup>367</sup>

Agar mahkota martabat itu tidak menjerumuskan manusia ke dalam penyalahgunaan yang dapat merugikan diri sendiri atau orang lain, setiap orang harus senantiasa berusaha meningkatkan kepekaan moral dan mengasah ketajaman suara hatinya, yakni kesadaran moral dalam menghadapi berbagai situasi konkret. Sebagaimana disebutkan dalam al-Quran, pada diri setiap manusia di samping tertanam keinginan untuk berbuat kebajikan, juga terdapat dorongan (nafsu) untuk melakukan perbuatan yang berakibat buruk. Orang-orang yang menyucikan jiwanya akan mendapat kebahagiaan dan orang-orang yang mengotorinya akan mengalami kerugian (QS. 91: 8-10).

Dalam pusat kepribadian yang disebut hati, setiap orang sesungguhnya menyadari tentang hal-hal mendasar yang secara moral dituntut dari dirinya. Meskipun mungkin banyak pihak yang bisa memberitahu tentang apa yang seharusnya dilakukan atau tidak dilakukan, sesungguhnya setiap orang menyadari bahwa pada akhirnya dia sendirilah yang paling mengetahuinya.

---

<sup>367</sup>Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, 26.

Oleh karena itu, dia berhak dan wajib untuk hidup sesuai dengan apa yang disadarinya sebagai kewajiban dan tanggung jawabnya.

Secara moral, setiap orang pada akhirnya harus memutuskan sendiri apa yang hendak dilakukan. Dia tidak boleh sepenuhnya melemparkan tanggung jawab dalam menetapkan pilihan perbuatan itu kepada orang lain. Dia juga tidak boleh mengikuti begitu saja (misalnya) pendapat para figur-figur tokoh panutan dan juga tidak boleh membenarkan secara bulat tuntutan sebuah ideologi. Dengan kata lain, pada akhirnya secara mandiri dia harus mencari kejelasan tentang kewajiban-kewajiban moralnya.<sup>368</sup>

Dalam kehidupan masyarakat yang kian pluralistik serta di tengah menguatnya tuntutan untuk mengurangi hingga seminimal mungkin campur tangan orang lain dan institusi publik (seperti negara dan institusi publik lainnya) terhadap kehidupan privat, pola pemikiran seperti yang dikemukakan al-Sha'râni memiliki relevansi tersendiri. Dalam suasana kehidupan seperti itu, yang oleh John Naisbitt & Patricia Aburdene disebutnya sebagai era “kejayaan individu”,<sup>369</sup> setiap muslim semakin dituntut untuk secara mandiri pandai mampu membawa dirinya serta menentukan langkah-langkah terbaik di semua bidang demi peningkatan martabat dan kualitas kehidupannya, baik secara individual maupun kolektif, baik secara lahiriah maupun batiniah.

---

<sup>368</sup>Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, 53.

<sup>369</sup>Kemajuan teknologi informasi dan komunikasi semakin memungkinkan individu-individu potensial untuk tampil merambah di tingkat global dalam semua sektor kehidupan. Namun, ini bukanlah jenis individualisme “setiap orang untuk dirinya sendiri” yang memuaskan hasrat seseorang hanya demi dirinya sendiri persetan dengan semua orang lain. Ini adalah filosofi etika yang menaikkan individu ke tingkat global, yakni bahwa kita masing-masing bertanggung jawab, misalnya untuk melestarikan lingkungan, mencegah perang nuklir dan turut berupaya menghapus kemiskinan. Lihat John Naisbitt & Patricia Aburdene, *Sepuluh Arah Baru untuk Tahun 1990-an Megatrend 2000*, terj. FX Budiyanto (Jakarta: Binarupa Aksara, 1990), 281-292.

Kaum muslimin dewasa ini telah tersebar di berbagai belahan dunia dengan situasi, tantangan, serta lingkungan kultural yang berbeda-beda. Sebagian dari mereka ada yang hidup dalam suasana tenang di negeri-negeri tempat kaum muslimin cukup dominan sehingga memiliki kesempatan yang luas dalam pengamalan dan pengembangan aspirasi keagamaan mereka, termasuk melalui institusi politik yang ada.

Sementara sebagian lainnya hidup sebagai minoritas marginal di tengah komunitas lain yang dalam segala bidang jauh lebih kuat sehingga dalam pengembangan aspirasi keagamaan mereka tidak bisa menggantungkan harapan kepada institusi negara. Mereka yang disebutkan belakangan ini tentu lebih dituntut untuk bisa mengambil prakarsa-prakarsa, menjalankan, melestarikan, dan mengembangkan sendiri aspirasi keagamaan mereka, seraya memperhatikan dengan sungguh-sungguh tantangan dan situasi kehidupan di sekelilingnya. Baik suka maupun tidak, mereka ini dituntut untuk lebih kreatif dalam mengembangkan cita-cita spiritualnya itu jika tidak ingin menghadapi kesulitan-kesulitan yang timbul dari lingkungan sekelilingnya. Di sini pula pemikiran al-Sha'râni yang menjustifikasi semua pilihan mazhab hukum amat terasa relevansinya.

Prinsip kemandirian moral seharusnya tidak hanya terwujud dalam bentuk disiplin moral (dalam arti menghindari perilaku yang bertentangan dengan nilai-nilai dan hukum syariat), tetapi seharusnya juga dapat lebih memberikan kekuatan bagi setiap orang untuk secara mandiri melakukan ekspresi diri secara optimal. Dengan demikian, hukum dan etika seharusnya bahu-membahu dalam membentuk pribadi-pribadi religius yang mandiri, tangguh, kreatif, dan sekaligus saleh, baik secara individual maupun kolektif, yakni pribadi-pribadi yang menyadari kebebasan dan tanggung jawabnya sebagai hamba

Allah sekaligus peran historis yang mesti dijalankannya dalam kehidupan di dunia ini.

## **B. Hukum dan Spirit Pembebasan**

Di masa lalu, pada era berkembangnya kegiatan kodifikasi fikih, para ahli hukum (*faqîh*) yang tengah menghadapi situasi kesejarahan yang konkret, melakukan kodifikasi konsep-konsep hukum syariat (hasil *idjtihâd*) di bawah pengaruh atmosfir sosio historis yang ada saat itu. Sisi negatif dari perkembangan itu adalah kecenderungan kian lenyapnya *élan* pembebasan Islam yang awal.<sup>370</sup>

Kerusakan berat pada *élan* pembebasan dan progresivitas Islam itu terutama timbul karena pengaruh para teolog dan ahli hukum akibat adanya kecenderungan mengaburkan apa yang jelas diperintahkan syariat oleh pertimbangan yang bersifat situasional. Apalagi generasi berikutnya mengikuti mereka secara tidak kritis sehingga terciptalah suatu tatanan (pemikiran dan penerapan) hukum syariat yang baku, seolah-olah tidak lagi dapat diubah. Para ulama sekarang (dengan semangat yang sama-sama tidak kritis) menganggap seolah-olah seluruh konsep hukum yang dirumuskan oleh para ulama tersebut setara dengan kebijakan Ilahi yang memiliki validitas abadi.

Perkembangan mazhab-mazhab hukum pada periode emas (abad I hingga III Hijriah) tanpa wawasan sosio-historis masyarakat yang hidup sesudahnya telah menyebabkan kaum muslimin berada dalam kemacetan dialog intelektual yang sehat antar aliran. Kondisi seperti itu menjadikan mereka terus-menerus berada dalam isolasi kultural-intelektual yang kuat hingga menimbulkan hambatan serius terhadap pengembangan

---

<sup>370</sup>Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus Salim HS & Imam Baehaqi (Yogyakarta: LKiS, 1993.), 10-11.

keaktivitas mereka untuk turut serta membangun peradaban bersamakomunitaslain.Olehkarenaitu,al-Sha'râni mengusulkan dilakukannya perubahan orientasi dalam pemikiran hukum Islam yang antara lain berhubungan dengan hal-hal sebagai berikut.

*Pertama*, membebaskan alam pikiran kaum muslimin (khususnya dalam pemikiran hukum) dari dominasi *nalar tradisional* (*nalar bayâni*) yang nyaris mutlak. Secara historis, kecenderungan dominasi *nalar bayâni* baik dalam pemikiran keagamaan maupun bidang-bidang lainnya, terjadi setelah “kemenangan telak” para ulama fikih dan ahli hadits dalam konstelasi mereka melawan pengaruh para filosof dan kaum sufi. Setelah kemenangan itu praktis *mainstream* pemikiran keagamaan umat Islam sepenuhnya bertumpu pada *nalar bayâni*. Pola pikir lainnya yang mengedepankan kekuatan rasionalitas (*nalar burhâni*) dan spiritualitas (*nalar irfâni*) kian terpinggirkan dari arus utama perkembangan pemikiran umat, kecuali di lingkungan tertentu yang sangat terbatas.<sup>371</sup>

Dominasi *nalar bayâni*, disertai kuatnya tradisi pemahaman literal terhadap warisan teks-teks syariat, telah menjadi faktor penting dalam mendorong terjadinya kemandekan pemikiran umat Islam. Dalam menangani setiap masalah yang muncul, mereka tidak lagi mencermati substansi permasalahan yang ada dengan segala kompleksitas aspek-aspeknya yang acap kali kait-mengait. Mereka juga tidak lagi memandang jauh ke depan untuk melakukan langkah-langkah antisipasi terhadap berbagai permasalahan yang akan muncul, melainkan sebaliknya mereka justru lebih “menoleh ke belakang” dengan berupaya memutar balik jarum jam sejarah. Dalam menangani setiap permasalahan

---

<sup>371</sup>*Nalar burhani* berkembang di tangan sejumlah filosof muslim dan sejumlah kecil ahli hukum yang cenderung pada analisis hukum berdasarkan prinsip rasionalitas. *Nalar irfani* terutama berkembang di kalangan masyarakat Syiah baik Imamiyah maupun Isma'iliyah.

hukum, mereka berusaha menemukan rujukan teks yang berisi contoh-contoh respons konkret atau pernyataan eksplisit dan spesifik dalam warisan tradisi, yang pada umumnya tanpa melihat secara kritis konteks munculnya teks tersebut.

Dalam pandangan al-Sha'râni, pengembangan teori dan pemikiran hukum seharusnya tidak lagi didominasi sepenuhnya oleh pola nalar *bayâni*. Ketiga tradisi episteme yang telah berkembang di dunia Islam tetap dibenarkan untuk digunakan dan masing-masing seharusnya diposisikan pada kedudukan yang setara dan saling melengkapi. Ketiganya tidak seharusnya dipandang sebagai entitas-entitas kebenaran yang selalu terpisah dan berlawanan satu sama lain, melainkan justru harus diperlakukan sebagai bagian-bagian dari bangunan besar pemikiran hukum Islam yang saling melengkapi, menyempurnakan, meneguhkan, dan mempertajam sudut pandang. Oleh karena itu, pola nalar *bayâni* tidak boleh dipandang sebagai satu-satunya jalan yang sah untuk menjelaskan pesan-pesan agama, melainkan hanya salah satu saja disamping dua pola lainnya.

Dengan perspektif seperti itu, al-Sha'râni juga menegaskan keyakinannya bahwa sesungguhnya para ulama *muđjtahid* (khususnya *aşhâb al-madhâhib*) bukanlah semata-mata sebagai *faqîh* yang pola pikirnya terbatas pada model penalaran *bayâni*, tetapi mereka juga berstatus sebagai wali-wali (*awliyâ'*) Allah yang dikaruniai kemampuan istimewa guna menyelami ajaran syariat, termasuk makna batiniahnya, melalui jalan di luar pola *bayâni*. Dengan pemekaran kembali lingkup tradisi episteme tersebut, akan terbuka alternatif konsep hukum yang lebih luas untuk memberikan respons terhadap perkembangan masalah kehidupan umat manusia yang akan terus berkembang di masa yang akan datang.

*Kedua*, membebaskan pemikiran dan penerapan hukum dari dominasi pola pikir yang sepenuhnya bersifat legal-formal. Hal ini merupakan implikasi lebih lanjut dari dominannya pola pemahaman literal serta nalar *bayâni* tersebut, yakni bahwa dalam pemahaman teks-teks syariat dan penerapan setiap aturan hukum, yang dipentingkan hanyalah terwujudnya tindakan-tindakan (lahiriah), persis sebagaimana ditunjuk secara literal oleh teks syariat, tanpa memperhatikan tujuan moralnya yang lebih substansial, konteks penerapannya di masa kenabian (*'ahd al-nubuwwa*) dan implikasi (yang bisa diprediksikan) dari penerapan aturan hukum itu, terutama jika dikaitkan dengan tujuan-tujuan umum pemberlakuan aturan hukum syariat (*maqâsid al-ahkâm*).

Untuk lebih jelasnya dapat dikemukakan contoh kasus mengenai hal ini. Berdasarkan makna literal dari sejumlah ayat al-Quran dan Hadits mengenai masalah validitas kesaksian, para ulama pada umumnya sepakat bahwa kesaksian minimal yang bisa diterima dalam kasus tindak pidana perzinaan adalah empat orang saksi laki-laki yang adil. Untuk kasus-kasus pidana di luar perzinaan cukup dengan dua orang saksi laki-laki yang adil. Mereka (para ulama) pada umumnya juga sepakat untuk menolak kesaksian perempuan dalam masalah pidana (*hudūd*),<sup>372</sup> Dalam urusan harta kekayaan, kesaksian seorang laki-laki bersama dua perempuan sudah bisa diterima (dengan asumsi kesaksian dua perempuan tersebut nilainya dianggap sama dengan seorang laki-laki). Contoh tersebut menggambarkan kuatnya para ulama berpegang pada aspek legalitas dan makna literal teks (ayat al-Quran atau Hadits), sementara aspek tujuan yang lebih substansial kurang diperhatikan.

---

<sup>372</sup>Ibn Rushd, *Bidâyat al-Mudjtahid wa Nihâya al-Muqtasid*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), Juz II, 348.

Dalam masalah tersebut, kriteria jender para saksi sesungguhnya bukan hal yang paling inti dan mutlak dalam menilai validitas suatu kesaksian. Sebenarnya yang lebih penting adalah upaya untuk mendapatkan kesaksian sebagai alat bukti yang seakurat mungkin agar nantinya dihasilkan keputusan hukum (vonis) yang tepat. Tentu saja dalam konteks situasi yang sudah berubah, dalam hal ini laki-laki bukan lagi merupakan jaminan yang selalu lebih dapat diandalkan untuk menilai akurasi kesaksian.

Dengan cara pandang yang tidak sepenuhnya bersifat legalistik-formalistik, sebenarnya bisa saja, dalam situasi tertentu, kesaksian seorang perempuan lebih dapat diandalkan dari pada lima orang laki-laki jika didukung bukti-bukti lain yang lebih meyakinkan termasuk bukti-bukti selain saksi misalnya dengan memanfaatkan ilmu pengetahuan dan teknologi yang bisa diandalkan dan lebih relevan dengan kasus hukum yang ada, sementara ukuran-ukuran yang bersifat formalitas (misalnya kriteria jender dan bilangan para saksi) bisa ditempatkan pada posisi sekunder.

Di masa depan, pengembangan pemikiran hukum syariat yang lebih substantif menjadi semakin penting. Nilai-nilai moral fundamental seperti keadilan dan kebebasan, cinta dan kasih sayang, persamaan dan integritas, kesederhanaan dan kerendahhatian, pengendalian diri dan disiplin, serta upaya menerjemahkan nilai-nilai fundamental itu ke dalam aturan hukum, kebijakan publik serta visi dan misi setiap institusi kemasyarakatan harus dipandang sebagai esensi dari iman dan harus lebih mendapatkan prioritas.

*Ketiga*, membebaskan (pemikiran dan pengamalan) hukum dari belenggu ikatan primordialisme aliran yang berwawasan sempit. Hal ini di samping karena wawasan sosial dan keilmuannya yang luas, juga karena al-Sha'râni melihat sendiri

contoh-contoh pengalaman buruk dari penerapan hukum syariat yang diwarnai sektarianisme yang sempit. Meskipun dengan rendah hati dia menyatakan dirinya bermazhab dan menekankan pentingnya berpegang pada mazhab tertentu bagi yang belum mampu melakukan *idjtihâd* sendiri, dia tetap menolak klaim bahwa mazhab tertentu (termasuk mazhab *Shafi'i* yang diikutinya) adalah lebih unggul (*ardjah*) secara mutlak dari mazhab-mazhab yang lain dalam segala waktu, tempat dan situasi.

Menurut al-Sha'râni, semua mazhab adalah sama dari sisi kebenaran dan keberadaanya dalam cahaya petunjuk-Nya. Hal yang penting adalah meletakkan konsep-konsep hukum yang bervariasi tersebut secara proporsional sesuai dengan kebutuhan dan situasinya. Mengamalkan mazhab yang mana saja tidak perlu dipermasalahkan, sepanjang dilakukan atas dasar pemahaman, kesadaran, ketulusan hati dan rasa tanggung jawab. Dengan demikian, keterikatan umat terhadap mazhab-mazhab hukum seharusnya berjalan dinamis dan cair dengan terbukanya kemungkinan terjadinya pergeseran, modifikasi, dan kombinasi kreatif (*talfîq*) antarmazhab seiring dengan dinamika dan kompleksitas permasalahan umat. Dalam kajian filsafat etika, sikap keagamaan seperti itu akan melahirkan apa yang diistilahkan dengan (meminjam istilah pakar etika kontemporer, Richard Rorty) manusia-manusia *ironis*.<sup>373</sup>

---

<sup>373</sup>Manusia *ironis* adalah mereka yang menyadari bahwa pandangan dunia, kepercayaan, dan keyakinannya yang paling dalam sekalipun sebenarnya bersifat "kebetulan". Ia berani menerima kenyataan bahwa kepercayaan dan keinginannya yang paling sentral (pun) tidak mempunyai kepastian. Namun, hal itu juga bukan berarti dia harus menjadi seorang yang skeptis secara total yang tidak mengikatkan diri kepada keyakinan apapun atau menjadi manusia tanpa keyakinan. Manusia yang bersifat ironis terhadap keyakinan-keyakinannya tetap bisa terlibat pada kepercayaannya bahkan bersedia mati untuknya selama pandangannya itu memang belum berubah.

Sementara tetap berpegang teguh pada keyakinannya, seorang manusia ironis bersedia mengakui bahwa orang lain bisa saja mempunyai pandangan dan keyakinan yang berlainan; yang tidak mesti kurang benar. Dia bisa menerima adanya

Posisi pandangan moral (dan keagamaan) yang demikian itu kiranya sangat pantas untuk dipertimbangkan sebagai alternatif yang dapat digunakan dalam situasi dan lingkungan kehidupan manusia modern. Sesudah tatanan sosial dan ikatan nilai-nilai tradisional ambruk, sementara format tatanan baru juga belum kelihatan jelas sosoknya, perlu segera dipikirkan upaya untuk membangun sebuah format kehidupan bersama yang lebih manusiawi, bebas dan solider.<sup>374</sup> Dalam masyarakat “liberal” seperti itu setiap orang tidak dibenarkan untuk memaksakan paham-paham, nilai-nilai atau keyakinan-keyakinan tertentu kepada orang lain, melainkan justru harus sama-sama menjamin kerangka kebebasan di mana masing-masing dapat hidup menurut nilai dan keyakinannya sendiri-sendiri.<sup>375</sup>

Keberadaan berbagai “madrasah” yang memiliki orientasi mazhab hukum yang berbeda seharusnya tidak menjadikan umat terkungkung dalam kotak-kotak kultural keagamaan yang sempit dan terjerumus ke dalam suasana konflik di antara sesama kelompok solidaritas keagamaan (*religious solidarity group*). Keberadaan aliran yang bervariasi seharusnya justru menjadikan mereka memiliki jendela wawasan keagamaan, keilmuan, dan kemasyarakatan yang kian luas sehingga bisa melihat secara kritis semua mazhab sebagai kesatuan yang saling meneguhkan dan saling melengkapi. Berkembangnya aliran pemikiran (mazhab) hukum yang berbeda-beda sesungguhnya akan membuat pengamalan hukum syariat berjalan lebih dinamis karena setiap orang senantiasa berkesempatan untuk meningkatkan pemahaman agamanya secara lebih bebas, luas, dan kritis.

---

pluralitas pandangan dan keyakinan dasar. Bahkan, dia tidak merasa perlu untuk mempertanyakan mana di antara pandangan dan keyakinan-keyakinan itu yang paling benar. Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000.), 246.

<sup>374</sup>Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika*, 241.

<sup>375</sup>Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika*, 247.

*Keempat*, membebaskan alam pikiran umat dari kuatnya hegemoni figur-figur ulama (baik ulama fikih, imam kaum sufi, para cendekiawan maupun pemimpin umat pada umumnya) yang secara *de facto* berperan sebagai pembimbing umat dalam pengamalan detail-detail ajaran syariat.

Secara umum masyarakat awam harus mengikuti para ulama mengenai hal-hal yang belum mereka pahami, memang sudah seharusnya demikian. Hal itu sejalan dengan pesan ayat al-Quran yang memerintahkan setiap orang yang merasa kurang mengerti agar tidak segan-segan bertanya kepada ahlinya (QS. 16:43). Hanya saja perintah mengikuti para pembimbing umat itu seharusnya tidak sampai menyebabkan masyarakat awam tersebut kehilangan seluruh kebebasannya untuk melakukan kontak sendiri dengan pemikiran lain yang berbeda guna memperkaya pengetahuan dan memperdalam pemahaman keagamaan mereka sendiri. Jika tidak demikian, masyarakat awam akan semakin kehilangan kesempatan untuk membebaskan diri dari sifat keawamannya dan sangat rawan dieksploitasi oleh kalangan elit keagamaan, yang dalam kenyataannya seringkali lebih didorong motif-motif politik dan ekonomi.

Hegemoni figur-figur ulama terhadap masyarakat awam harus tetap dibatasi. Para ulama tentu harus diberi kesempatan luas untuk mengemukakan hasil *idjtihâd* mereka kepada publik, sedangkan masyarakat awam juga harus tetap diingatkan akan haknya untuk menentukan sendiri pendapat ulama yang mana, yang hendak mereka ikuti. Setiap ulama tidak dibenarkan untuk melakukan intimidasi atau melarang pengikutnya melakukan kontak dengan pemikiran ulama lainnya baik secara lisan lewat forum pengajian maupun lewat telaah terhadap karya-karya tulisnya.

Pandangan seperti itu bertolak dari asumsi bahwa setiap warga masyarakat, sekalipun bukan ulama, dalam batas tertentu

sebenarnya bisa menilai secara mandiri mana di antara konsep (mazhab) hukum itu yang paling relevan dengan kebutuhan dan kondisi dirinya sehingga seharusnya mereka tidak memasrahkan segenap persoalan yang mereka hadapi kepada para ulama hingga dalam hal yang sekecil-kecilnya. Tradisi bermazhab haruslah diletakkan pada proporsi yang lebih tepat, yaitu dalam konteks bahwa orang yang belum atau kurang mengerti memang seharusnya mengikuti mereka yang lebih ahli dan bukan dalam pengertian orang yang lebih ahli itu berhak mengikat orang-orang awam secara primordial dengan pendapatnya sendiri dan kemudian melarang mereka berhubungan atau mengkaji paham-paham lain sebagai bahan perbandingan. Dengan demikian, di satu sisi para elit intelektual (ulama) tetap dapat memainkan peran historisnya sebagai pelita pencerahan moral dan intelektual bagi masyarakat, sementara masyarakat awam juga tetap berkesempatan meningkatkan kapasitas intelektual-keagamaannya sekaligus menghayati tanggung jawab dari setiap pilihan (mazhab) hukum yang mereka ambil.

*Kelima*, membebaskan pemikiran dan penerapan hukum dari dominasi dan intervensi kebijakan hukum (*legal policy*) dari para aktor politik (melalui insitusi-institusi formal).<sup>376</sup> Dengan meneguhkan otonomi individu dan menjauhkan hukum dari campur tangan institusi politik, al-Sha'râni berpandangan bahwa pada dasarnya titik berat kekuatan pemberlakuan hukum syariat harus berada dalam domain kehidupan personal. Kondisi kehidupan personal itulah sebenarnya yang menentukan aturan hukum mana yang harus dijalkannya.

---

<sup>376</sup>Secara historis sikapnya terhadap dunia politik ini juga dilatarbelakangi oleh suasana kehidupan yang disaksikan sepanjang hidupnya, yang diwarnai dengan banyaknya gejolak politik, perebutan kekuasaan, dan ketidakpedulian kalangan elit politik terhadap nasib rakyat kecil yang menderita. Suasana seperti itu membuat al-Sha'râni benar-benar patah arang untuk mempercayai aktor-aktor politik dalam usaha membina kehidupan umat termasuk dalam penegakan aturan syariat.

Institusi sosial dan politik (misalnya institusi negara atau ormas keagamaan dengan semua perangkatnya) tidak berhak untuk memaksakan berlakunya aliran (mazhab) hukum tertentu kepada masyarakat jika hanya berdasarkan preferensi dan favoritisme, apalagi jika dalam penegakannya sampai melakukan inkuisisi (*mihna*). Peran para pemegang kewenangan politik adalah menciptakan situasi yang kondusif bagi terpeliharanya kebebasan dan kesadaran individu untuk mengamalkan aturan-aturan hukum syariat dengan sebaik-baiknya.

Spirit pembebasan yang terkandung dalam pemikiran fikih al-Sha'râni tersebut tetap relevan bagi kehidupan kaum muslimin hingga dewasa ini. Pada tingkat teori, setiap pendalaman dan perluasan pemahaman terhadap hukum syariat hendaknya berbanding lurus dengan peningkatan wawasan intelektual dan kemasyarakatan setiap individu, bukan sebaliknya semakin mendalam dia melakukan kajian hukum, justru semakin sempit wawasannya karena ikatan primordial alirannya yang diikuti. Disiplin ilmu, termasuk konsep-konsep hukum Islam yang berkembang di semua lingkungan mazhab, tidak lebih dari sebuah konsensus ilmiah oleh sejumlah manusia. Oleh karena itu, setiap orang boleh saja menerima tetapi tidak boleh memutlakannya hingga membatasi ruang gerak sendiri untuk berpikir, berkreasi dan berekspresi. Pengetahuan tentang syariat tersebut seharusnya membantu setiap individu untuk menyadari dan menghayati kebebasan sekaligus tanggung jawabnya dan bukan malah mengintimidasinya dengan menetapkan batas-batas yang tidak boleh dilanggar.

Pada konteks aplikasi, penghayatan religiusitas dan semangat mengamalkan hukum syariat seharusnya juga bisa mendorong setiap individu untuk menginternalisir dalam dirinya etos kerja, karakter, dan sikap proaktif dalam menjalani kehidupan sehari-hari dengan mengambil prakarsa-prakarsa

sosial dan mengembangkan potensi dirinya di berbagai bidang kehidupan, guna turut serta membangun peradaban.

Hal terakhir yang belum dikemukakan al-Sha'râni secara eksplisit dalam *al-Mîzân al-Kubrâ* ini amat penting sebagai *follow up* dan manifestasi dari spirit pembebasan yang diusungnya. Karena jika tidak demikian, jangkauan manfaat dari spirit pembebasan itu hanya akan terbatas pada ranah wacana, tidak memiliki implikasi nyata bagi kehidupan umat kecuali hanya dalam hal yang secara langsung berkaitan dengan aspek ritual keagamaan, seperti kebebasan untuk memilih mazhab dalam menjalankan shalat, haji dan puasa Ramadhan.

### **C. Hukum dan Transformasi Sosial**

Dalam kehidupan masyarakat, norma hukum dalam semua versinya memiliki beberapa fungsi pokok: *pertama*, turut berperan dalam menata perilaku individu agar selaras dengan kepentingan menjaga harmoni dalam kehidupan kolektif serta sejalan dengan pandangan moral umum yang hidup di tengah masyarakat; *kedua*, untuk menjamin ketertiban dalam interaksi sosial antar warga masyarakat, agar kebebasan dan hak-hak dasar setiap warga tidak diganggu atau dibatasi oleh pihak lain manapun secara tidak sah; dan *ketiga*, turut mendorong proses transformasi sosial ke arah terbentuknya situasi dan struktur sosial yang lebih baik, serta terbentuknya institusi-institusi sosial yang bekerja untuk mencapai tujuan-tujuan hukum dengan sebaik-baiknya.

Sehubungan dengan kaitan antara norma hukum syariat dengan transformasi sosial, permasalahan ini dapat dibawa ke dalam dua arah pembahasan. *Pertama*, di satu sisi, demi tercapainya tujuan-tujuan idealnya, interpretasi dalil-dalil syariat menjadi konsep norma yang lebih detail haruslah disesuaikan dengan kebutuhan, tantangan, dan kesiapan

sosiologis masyarakat dengan tanpa mengorbankan tujuan fundamentalnya yang abadi. *Kedua*, keberadaan aturan hukum syariat hendaknya juga memiliki peran yang signifikan bagi upaya melakukan transformasi demi terciptanya format tatanan kehidupan sosial yang lebih mencerminkan nilai-nilai keadilan dan keluhuran martabat manusia. Dalam hal ini hukum syariat dapat berperan dalam memberi orientasi filosofis dan spiritual tentang format masyarakat yang dicita-citakan tersebut serta dalam memobilisasi dukungan publik demi terwujudnya tujuan universalnya.

Fakta bahwa Islam lebih dari sekadar sebuah agama ritual, tetapi merupakan *risâla* agung bagi gerakan transformasi sosial dan tantangan bagi egoisme kepentingan pribadi, antara lain terlihat dari aksentuasinya pada shalat dan zakat. Dalam kebanyakan ayat al-Quran, shalat tidak disebut tanpa diiringi dengan zakat. Zakat itu dimaksudkan untuk mendistribusikan kekayaan kepada fakir miskin, untuk membebaskan budak, membayar mereka yang berhutang dan memberikan kemudahan bagi *ibn sabîl* (QS. 9: 60). Di negeri Arab waktu itu, langkah-langkah seperti itu dirasakan sebagai hal baru yang sangat revolusioner. Masyarakat bisnis Mekkah yang merasa kepentingannya terancamsecarasontanmelakukanperlawananterhadapNabi.<sup>377</sup> Sebenarnya mereka bukan tidak menerima ajaran keagamaan Nabi (yakni sebatas ajaran tentang penyembahan satu Tuhan atau *Tawhîd*) dan itu tidak terlalu merisaukan mereka (QS. 29: 61, 63; 31: 25; 39:38; 43:87; ). Sesungguhnya yang membuat mereka lebih khawatir adalah implikasi sosial-ekonomi dari *risâla* Nabi tersebut.<sup>378</sup>

Sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Ahmad Khalafallah, pada dasarnya Nabi Muhammad adalah seorang

---

<sup>377</sup>Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 6.

<sup>378</sup>Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 5.

revolusioner baik dalam kata maupun perbuatannya. Ia bekerja demi mendorong perubahan radikal pada struktur masyarakat di masanya. Ia mengabaikan suasana kemapanan (yang penuh ketimpangan sosial) di kota itu yang sepenuhnya dikuasai oleh orang-orang kaya dan penguasa Mekkah.<sup>379</sup>

Meskipun agama Islam untuk pertama kalinya bangkit dalam *setting* sosial masyarakat Mekkah sebagai gerakan keagamaan, lebih dari itu ia sesungguhnya merupakan gerakan transformasi dengan implikasi sosial ekonomi yang sangat mendalam.<sup>380</sup> Nilai-nilai transformatif dari *risâla* agung itu tetap memiliki validitas dan relevansi hingga sekarang ini. Hukum syariat sebagai bagian dari ajaran Islam yang paling menentukan warna kehidupan kaum muslimin sudah seharusnya juga mencerminkan semangat yang sama.

Dalam bidang politik misalnya, al-Quran dengan tegas menekankan pentingnya penciptaan masyarakat yang adil dan egalitarian. Ia secara berulang-ulang menekankan bahwa masyarakat beriman harus senantiasa bersikap adil,<sup>381</sup> bahkan sekalipun dalam hal menyangkut kepentingan diri sendiri maupun kaum kerabat (QS.4: 135). Juga ditegaskan bahwa setiap orang hendaknya bekerja dan mendapatkan posisi sesuai dengan keahliannya (QS. 17: 84).

Dalam bidang ekonomi, sekalipun al-Quran menegaskan bahwa setiap orang secara personal berhak memperoleh imbalan dari dan apa yang dikerjakannya (QS. 4:32), tetapi juga ditegaskan agar masyarakat secara kolektif berupaya menghindari kecenderungan akumulasi kekayaan yang berlebihan pada kelompok tertentu saja, hingga menciptakan kesenjangan yang

---

379Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 7.

380Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 5.

381Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 23.

mencolok. Hal itu dapat mendorong munculnya gejala sosial dengan resiko yang amat besar.

Dalam kehidupan sosial secara umum, al-Quran menganggap kedudukan seluruh manusia sama tanpa melihat perbedaan warna kulit, jender, ras, atau kebangsaan sehingga, secara umum, mereka semua berhak mendapatkan perlakuan yang sama dalam semua lapangan kehidupan berdasarkan prinsip keadilan dan penghargaan atas keluhuran martabatnya sebagai manusia. Kriteria satu-satunya untuk menilai kemuliaan manusia yang diajarkan oleh Islam terletak pada kesalehannya dalam menjalani hidup (yang dimaksudkan di sini tidak hanya kesalehan religius dengan menjalankan ritual agama secara cermat, tetapi juga kesalehan sosial, karena al-Quran menyejajarkan kesalehan dengan keadilan (QS. 5:8; 49-13).<sup>382</sup> Nilai-nilai moral utama dalam kehidupan secara umum seperti kejujuran (QS. 83: 1-4), empati (QS. 107: 1-3), ketabahan (QS. 2: 155, 156), dan optimisme (QS. 13: 87) dalam menjalani hidup serta keteguhan hati untuk tetap hidup di atas garis kebenaran (QS. 30: 41), tentu saja mendapatkan porsi perhatian yang besar di dalamnya.

Hanya saja dalam perkembangan sejarahnya, ketika ayat-ayat tersebut ditafsirkan oleh para ahli hukum di bawah pengaruh atmosfir kultural tertentu dan karena dominannya pola penafsiran yang amat literal, sebagian besar pesan utama al-Quran tersebut cenderung kurang diperhatikan. Oleh karena itu, wajar jika dalam karya-karya mereka terdapat tafsiran-tafsiran hukum yang tidak sejalan dengan pesan-pesan utama tersebut.

Kehadiran al-Quran di samping mendakwahkan cita-cita Islam juga tidak pernah mengabaikan konteks situasinya dan

---

<sup>382</sup>Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 24.

sebenarnya inilah yang menjadi rahasia keberhasilannya. Misalnya, ia tidak menggunakan pendekatan kelas dengan jelas karena pendekatan itu tidak akan berfungsi dalam situasi sejarah berikutnya. Al-Quran membenci perbudakan, tetapi tidak menghapuskannya begitu saja. Perbudakan memang bukan bagian integral dari sistem ekonomi di Mekkah saat itu, tetapi hal itu juga tetap menjadi masalah penting. Terlepas dari dukungan pembiayaan dari tokoh-tokoh penting di Mekkah dan Medinah, penghapusan perbudakan dengan serta merta bisa menimbulkan masalah baru yang tidak terpecahkan pada masa-masa permulaan Islam itu.<sup>383</sup>

Pentingnya dilakukan langkah-langkah nyata guna mendorong proses transformasi sosial (di samping sosialisasi ajaran moral keagamaan dan konsep-konsep hukum syariat yang berwawasan), antara lain dilatari oleh beberapa alasan. *Pertama*, apa yang dikatakan sebagai “kemajuan” dan perkembangan dalam kehidupan sosial selalu menampilkan wajah ambiguitasnya. Misalnya, dalam bidang ekonomi, bagi sebagian kecil warga masyarakat, apa yang disebut sebagai “kemajuan” memang membuat mereka bisa menikmati kesejahteraan hidup hingga melebihi apa yang sesungguhnya mereka perlukan menurut standar orang kebanyakan, tanpa harus terlalu bersusah payah. Akan tetapi, bagi sejumlah besar warga lainnya, “kemajuan” itu malah membuat nilai ekonomis dari pekerjaan mereka berkurang secara drastis dan membuat mereka semakin tersingkir dari arus kemajuan sehingga terperangkap kian jauh dalam belenggu kemiskinan dan ketidakberdayaan sekalipun mereka sudah bekerja keras setiap hari.

Keterpurukan nasib mereka itu tidak sepenuhnya karena kesalahan mereka sendiri, melainkan karena bekerjanya sistem sosial yang tidak adil dan cenderung menindas. Akibatnya,

---

<sup>383</sup>Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 10.

manfaat dari kemajuan di setiap lapangan kehidupan justru lebih banyak dinikmati oleh mereka yang sudah makmur, yang pada gilirannya membuat mereka menjadi semakin kuat lagi karena sinergi antar kekuatan yang telah mereka miliki, sementara golongan masyarakat yang lemah terperosok semakin jauh dalam ketidakberdayaan.

Situasi yang demikian itu tidak akan bisa ditangani hanya dengan mengandalkan pendekatan personal, misalnya lewat penetapan fatwa wajib zakat oleh figur atau institusi keulamaan atau melalui himbauan moral untuk berinfaq bagi mereka yang kaya dan ajakan untuk bekerja keras bagi si miskin. Dalam hal ini yang harus dibenahi adalah sistem sosialnya agar terbuka kesempatan yang semakin luas bagi mereka yang termarginalkan itu untuk membebaskan diri dari keterpurukan. Di sinilah suatu konsep fikih yang berwawasan transformatif diperlukan untuk membantu memperbaiki keadaan.

*Kedua*, tingkat loyalitas setiap orang terhadap nilai-nilai moral dan hukum syariat, bahkan termasuk juga dalam aktivitas ritual, tidak hanya ditentukan oleh kuatnya niat, tetapi pada tingkat tertentu juga bergantung pada tersedianya kesempatan, kelonggaran, dan situasi yang kondusif untuk menjalankannya. Oleh karena itu, dalam menangani kasus-kasus yang terus bermunculan, pendekatan kasus demi kasus dan sudut pandang yang bersifat parsial seringkali tidak memadai dan tidak tahan uji terhadap perjalanan waktu. Di samping langkah sosialisasi aturan hukum yang disimpulkan dari sumber-sumber syariat, yang perlu diupayakan adalah mendorong proses transformasi sosial demi terciptanya situasi yang lebih kondusif bagi segenap warga masyarakat untuk mengamalkan ajaran syariat dengan sebaik-baiknya serta untuk memperkecil peluang untuk melakukan tindakan-tindakan yang bertentangan dengannya.

Berbagai permasalahan kehidupan yang terus bermunculan dapat disentuh dengan pendekatan yang bersifat holistik mulai dari identifikasi faktor yang menjadi akar penyebabnya, penanganan langsung terhadap kasus-kasus riil yang muncul, upaya menjamin kelestarian nilai-nilai fundamentalnya, hinggaantisipasi terhadap “limbah” yang timbul sebagai implikasi dari pemberlakuan suatu aturan hukum. Pendekatan struktural seperti itu juga akan menghindarkan munculnya konsep hukum yang tidak konsisten dan kontradiktif satu sama lain.

*Ketiga*, dengan pendekatan transformatif akan dapat dihindari kecenderungan spiritualisasi hukum syariat secara total, yakni suatu pandangan bahwa kepatuhan terhadap seluruh aturan hukum syariat semata-mata merupakan persoalan religius yang sepenuhnya bersifat individual dan tidak ada kaitannya dengan cita-cita kolektif meningkatkan kesejahteraan hidup bersama, serta cita-cita membangun peradaban di dunia ini. Pandangan yang hanya berorientasi pada spiritualitas individual seperti itu akan mereduksi ajaran agama menjadi kegiatan ritual dan kegiatan-kegiatan sosial dalam pengertian yang bersifat karitatif serta mengarah pada pandangan yang pesimistik terhadap kehidupan di dunia ini.

*Keempat*, dengan pendekatan transformatif, tidak perlu semua kasus atau pertanyaan mengenai hukum ditanggapi (dijawab) satu demi satu apalagi dengan pembahasan yang sampai bertele-tele. Di samping tidak semua pertanyaan itu memang benar-benar layak untuk diangkat sebagai tema dalam diskursus hukum juga karena banyak kasus yang sesungguhnya mengacu pada simpul persoalan yang sama sehingga simpul-simpul persoalannya itu saja yang perlu ditanggapi, sementara pertanyaan-pertanyaan yang lebih detail akan terjawab dengan sendirinya.

Dengan pendekatan transformatif itu “wajah” syariat Islam akan berubah dari sifat-sifatnya yang terasa statis, konservatif, dan cenderung pro *status quo* ke arah *performance* barunya yang lebih dinamis, inovatif, berorientasi perubahan ke arah yang lebih baik dan berwawasan ke depan. Al-Quran telah memberikan pandangan tentang masyarakat dan menentukan karakteristik-karakteristik idealnya. Dengan berdasarkan pandangan itu, harus diusahakan adanya konsep pemikiran dan implementasi, serta institusi-institusi baru dari waktu ke waktu dan tidak memberlakukan institusi yang telah ada sebagai lembaga-lembaga yang tidak dapat diubah, misalnya yang telah dikembangkan oleh para teolog dan ahli hukum sepanjang abad pertengahan sesuai dengan kondisi dan jaman mereka.

Keberadaan lembaga-lembaga itu hanyalah sebagai instrumen untuk meraih tujuan dan bukan tujuan itu sendiri. Instrumen-instrumen itu tentu saja harus diubah jika dalam situasi yang baru keberadaannya justru merugikan nilai-nilai fundamental yang diabadikan dalam al-Quran.<sup>384</sup> Karya-karya intelektual para ulama di masa lalu dengan segala kelebihan dan keterbatasan mereka yang amat manusiawi jelas tidak dapat disejajarkan sepenuhnya dengan firman-firman Allah swt. yang suci.<sup>385</sup>

Seperti dikemukakan almarhum Soedjatmoko, suatu gerak maju sistem sosial yang menyeluruh amat bergantung pada adanya konsensus luas mengenai tujuan dan cara yang hendak digunakan. Harus ada gagasan bersama yang menyangkut masa depan, yang dapat membangkitkan harapan baru. Tanpa harapan demikian tidak akan mungkin terjadi gerakan. Tentu saja pandangan mengenai masa depan harus menyangkut tidak hanya sifat dan struktur masyarakat yang dicita-citakan, tetapi

---

<sup>384</sup>Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 55.

<sup>385</sup>Engineer, *Islam dan Pembebasan*, 25.

juga harus menyediakan prinsip-prinsip dan garis pedoman untuk memahami dan mengerjakan masalah-masalah masa kini.<sup>386</sup>

Dengan meninjau kembali pokok-pokok pemikiran al-Sha'râni mengenai pluralisme hukum Islam beserta elaborasinya sebagaimana yang dituangkan dalam karyanya *al-Mîzân al-Kubrâ*, dapat ditemukan sejumlah elemen pemikiran strategis yang dari sisi semangatnya sejalan dengan paradigma fikih transformatif ini sehingga bisa dianggap sebagai sumbangan pemikirannya yang penting mengenai hal ini. *Pertama*, justifikasinya terhadap prinsip keragaman dan kemungkinan perubahan aturan hukum, baik untuk menyesuaikannya dengan kebutuhan dan kesiapan situasi sosial masyarakat, maupun untuk mengikuti tahapan perkembangan menuju konsep hukum yang lebih mendekati ideal ketika situasinya sudah memungkinkan.

*Kedua*, penekanannya atas prinsip kontekstualisasi dan pragmatisme dalam setiap langkah sosialisasi dan penerapan aturan hukum. Dengan pemikirannya ini, perkembangan hukum, baik dalam konsep teoritik maupun dalam kenyataan sosial, diharapkan selalu berkorelasi dengan dinamika kehidupan masyarakat dengan segala kompleksitasnya.

*Ketiga*, pandangannya bahwa segenap aturan hukum haruslah berorientasi pada upaya melayani kepentingan umat manusia (*maşâlih al-'ibâd*) dalam pengertiannya yang luas dan bukan untuk melayani semangat primordialisme hingga keberadaan hukum itu justru dapat menyengsarakan umat atau menempatkan mereka dalam belenggu-belenggu kultural dan kesulitan hidup.

---

<sup>386</sup>Soedjatmoko, "Agama dan Proses Pembangunan di Asia", dalam *Etika Pembebasan* (Jakarta: LP3ES, 1996), 188.

Pemikiran al-Sha'râni mengenai pluralisme hukum tersebut memiliki relevansi dengan visi dan upaya mendorong proses transformasi sosial karena sepanjang waktu akan selalu tersedia opini banding (*counter opinion*) terhadap mazhab hukum yang menjadi *mainstream* dalam kehidupan masyarakat. Tersedianya opini banding itu memiliki dua manfaat yang amat penting; di satu sisi bisa memberikan koreksi terus-menerus terhadap mazhab yang “berkuasa” agar secara internal terus melakukan perbaikan dan penyempurnaan dan di sisi lain tidak tertutup kemungkinan akan menjadi konsep alternatif yang lebih memberikan harapan jika mazhab utama tidak lagi mampu menjawab tuntutan perkembangan jaman. Konflik antarpemafsiran dan berkuasanya suatu pola pemafsiran tertentu terhadap ajaran syariat tidaklah sepenuhnya bersifat teoretis dan akademis, melainkan lebih merupakan perjuangan antarkekuatan, yakni antara kelompok masyarakat yang cenderung mendukung *status quo* dengan kelompok lain yang mendambakan perubahan.<sup>387</sup>

Dari telaah terhadap pikiran-pikirannya itu secara lebih rinci dan juga dari observasi historis terhadap kiprah sosial sepanjang hidupnya serta dengan tetap menaruh hormat yang setinggi-tingginya terhadap sumbangan pemikiran yang amat berharga, tampaknya tetap harus ditegaskan di sini bahwa secara jelas ide-ide yang bernuansa spirit transformasi semacam itu memang belum terpikirkan oleh al-Sha'râni. Dengan kata lain, baik disadari atau tidak oleh al-Sha'râni sendiri, apa yang dia lakukan adalah baru sebatas meratakan jalan bagi lahirnya proses transformasi sosial itu.

---

<sup>387</sup>Lihat juga Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan* (Jakarta: P3M, 1991), khususnya bab IV, 103-132.

## **D. Pluralisme Hukum Islam dan Tantangan Masa Depan**

Dalam masyarakat pluralistik, komunitas yang berbeda-beda dalam pandangan dunia, nilai-nilai, dan pandangan religius, memaksakan berlakunya suatu pandangan moral atau keagamaan yang berasal dari aliran religius atau ideologis tertentu akan menjadi kontraproduktif karena tidak semua orang meyakinkannya. Dalam masyarakat semacam itu, ancaman terhadap usaha menciptakan suasana kehidupan yang damai dan toleran sering kali datang dari pandangan dogmatis dan ideologis tertentu yang berkeinginan untuk mengabsahkan dan membakukan pandangan mereka sendiri, menyerang pandangan lain yang berbeda, dan memaksa masyarakat untuk mengikutinya.

Dalam perjalanan sejarah kaum muslimin, apresiasi terhadap pemikiran yang beragam telah memainkan peran yang penting dalam menciptakan suasana yang kondusif bagi terciptanya kemajuan-kemajuan di berbagai bidang, termasuk dalam pengembangan pemikiran hukum. Dengan penghargaan yang tulus dari setiap individu atas hak orang lain untuk bersikap, berpendapat, mengamalkan, dan mengungkapkan pendapatnya kepada publik, akan tercipta suasana yang kondusif bagi proses perjumpaan yang sehat di antara berbagai pemikiran, yang pada gilirannya akan mendorong munculnya temuan pemikiran baru ataupun koreksi dan penyempurnaan terhadap pemikiran yang sudah ada. Setiap pemikiran, dari manapun datangnya, akan dinilai dan dihargai dengan sungguh-sungguh oleh publik, khususnya para elit intelektual sehingga terjadi seleksi secara alamiah untuk menghasilkan pemikiran yang dapat dianggap “terbaik” secara relatif (karena dalam kenyataan memang tidak selalu mudah untuk membedakan pendapat-pendapat yang ada itu dengan kriteria hitam-putih, benar-salah secara mutlak).

Dengan meluasnya apresiasi terhadap pendapat-pendapat yang beragam, juga akan tercipta kondisi yang memungkinkan setiap orang dapat “melihat keluar” (*outward looking*), yakni melihat secara *fair* konsep-konsep pemahaman yang diikuti orang lain sehingga dapat memperluas wawasan, guna melakukan kritik-kritik internal dan menyempurnakan pemahaman dirinya itu.

Perkembangan berbagai aspek kehidupan masyarakat juga menimbulkan berbagai permasalahan baru yang semakin kompleks, menambah kompleksitas masalah sosial yang sudah ada, yang semuanya tidak mungkin dapat diatasi dengan mengandalkan cara-cara pemahaman dan pola pendekatan tertentu saja. Pelbagai permasalahan dan pertanyaan akademik berkenaan dengan aspek ritual, perekonomian, politik, sosial, perdata, pidana, dan seribu satu masalah lainnya tidak akan memadai jika dijawab dengan hanya menggunakan satu bentuk jawaban. Kompleksitas persoalan hidup dan jawaban yang diperlukan (misalnya) oleh seorang profesor atau pengusaha yang hidup makmur di kota akan berbeda dari yang diperlukan seorang petani kecil yang seumur hidupnya tinggal di pegunungan, sekalipun mungkin pertanyaannya sama; juga perbedaan jawaban yang dibutuhkan antara anak-anak dengan orang dewasa atau lansia; antara masyarakat rural dengan yang urban dan sebagainya.

Suatu pola penanganan komprehensif dengan mengombinasikan berbagai alternatif konsep yang tersedia menjadi keharusan yang mutlak. Semua permasalahan tersebut juga tidak dapat ditangani hanya dengan mengandalkan kepintaran kelompok masyarakat tertentu, melainkan harus melibatkan semua kelompok dengan keahliannya yang beragam; masing-masing dapat menyumbangkan perannya yang terbaik sesuai dengan spesifikasi dan keahliannya. Di

sinilah pandangan inklusif seperti yang dilontarkan al-Sha'râni semakin menemukan relevansinya.

Dari sisi kepentingan membangun kekuatan kolektif kaum muslimin dalam kancah konstelasi antarperadaban, penerimaan ide pluralisme internal juga memiliki makna yang sangat strategis guna membangun fondasi sosio-kultural yang kokoh dalam mengimbangi perkembangan imperialisme Barat yang dampak-dampaknya menusuk kian jauh ke seluruh aspek kehidupan. Penerimaan ide itu akan meningkatkan kemampuan belajar (*learning capacity*) kaum muslimin guna melakukan seleksi dan penyerapan elemen-elemen yang berguna dari produk budaya luar. Namun, ide pluralisme juga menghadapi tantangan-tantangan yang tidak ringan sepanjang sejarahnya dan untuk seterusnya di masa depan.

Tantangan *pertama* datang dari pandangan kelompok-kelompok sektarian yang berpandangan eksklusif. Setiap mazhab memang selalu memiliki paradigma, prinsip-prinsip ataupun simbol-simbol primordial yang khas. Keunikan itu seringkali dibalut berbagai argumentasi yang dibangun untuk memperkokoh kehadirannya, termasuk argumen-argumen yang diambil dari teks-teks keagamaan serta argumen lainnya.

Di samping untuk memperkuat identitas primordial, hal itu juga dimaksudkan untuk mengintensifkan penghayatan batin, mempertahankan “disiplin kelompok”, dan meningkatkan keyakinan anggota kelompoknya atas klaim-klaim kebenaran yang di lingkungan internal mereka. Namun, ketika semangat sektarian ini terus berkembang dan diantar keluar di depan publik yang lebih luas dalam bentuk militansi dan sikap agresif terhadap pihak lain, di sinilah mulai timbul masalah-masalah. Hak setiap orang untuk mendapatkan akses informasi mengenai berbagai wacana, pemikiran, dan aliran yang berkembang serta hak untuk menilai sendiri secara kritis setiap pemikiran yang

ada, cenderung kian terpasung. Kontak-kontak sosial antar kelompok pun seringkali ikut terganggu dan cenderung semakin dibatasi.

Dalam kondisi demikian, warga masyarakat menjadi kehilangan jati dirinya. Mereka tidak lebih hanya sebagai sebuah sekrup dalam mesin besar “ideologi” sosial keagamaan yang tidak mereka mengerti, tetapi (terpaksa) harus mereka dukung demi menghindari sanksi sosial. Mereka juga cenderung kehilangan kebebasan karena alasan “demi disiplin kelompok” hingga tidak lagi dibenarkan untuk mempertanyakan berbagai masalah yang mungkin masih mengusik hati mereka. Bahkan, akhirnya mereka juga kehilangan kemandirian karena tidak memiliki cukup keberanian untuk sekadar mempertanyakan kebenaran konsep pemahaman hukum syariat yang mereka amalkan sendiri.

Tantangan *kedua* adalah buruknya citra pluralisme akibat penyalahgunaan yang dilakukan oleh sejumlah oknum yang tidak bertanggung jawab. Dengan ide pluralisme, memang akan tersedia banyak alternatif cara pengamalan ajaran hukum syariat yang dapat dipilih oleh setiap warga masyarakat. Jika kekayaan pemikiran itu dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya, dengan semangat keagamaan dan rasa tanggung jawab moral yang tinggi, pengamalan aturan hukum itu akan membantu tercapainya tujuan-tujuan moral yang luhur di samping akan lebih memudahkan ajaran Islam dapat diterima di kawasan-kawasan “baru”.

Sebaliknya, di tangan orang-orang yang tidak bertanggung jawab, acapkali *ikhtilâf* di antara para ulama itu kemudian dimaknai secara keliru dengan kebebasan memilih semata-mata berdasarkan selera. Yang terjadi kemudian adalah kecenderungan untuk memilih-milih pendapat hukum yang sekiranya bisa digunakan sebagai justifikasi untuk lari dari tanggung jawab

moral dan sosial, untuk mendapatkan keuntungan pribadi, untuk “memeras” masyarakat atau bahkan untuk memuaskan keinginan-keinginan selera rendahnya. Hal itu tidak hanya dilakukan oleh warga masyarakat awam, melainkan juga oleh sejumlah figur publik yang dikenal luas sebagai bagian dari kaum berilmu dan banyak menjadi pusat perhatian masyarakat.

Fenomena meluasnya praktek kawin-cerai dan poligami yang dilakukan secara tidak bertanggung jawab, pemerasan ekonomi masyarakat lewat institusi zakat, program pengentasan kaum du’afa dan santunan anak yatim yang tidak dikelola dengan baik serta kolusi dengan penguasa-penguasa yang korup oleh sejumlah figur publik demi tercapainya motif-motif keuntungan politik dan ekonomi, untuk sebagian mengambil legitimasi dari prinsip keragaman pemikiran hukum yang dipergunakan secara tidak bertanggung jawab.

Contoh-contoh kasus di atas hanyalah sebagian dari fakta yang secara langsung memperburuk citra dari paham pluralisme, cita-cita para pejuangnya, dan sangat potensial untuk dijadikan fokus kecaman dari berbagai kalangan yang tidak menyetujui. Bagi mereka yang tidak setuju, ide pluralisme tidak lebih dari pemberian legitimasi keagamaan terhadap paham “serba boleh” yang memang kian menjadi kecenderungan hidup masyarakat. Menurut mereka, baik secara aktual maupun potensial, paham pluralisme lebih mendorong terjadinya anarki dalam pengamalan hukum syariat.

Tantangan *ketiga* berasal dari kenyataan sosiologis umat Islam yang dalam beberapa aspek tampaknya cenderung mempersulit setiap upaya membangun citra positif pluralisme, khususnya di kalangan masyarakat awam. Hal itu terutama berkaitan dengan tradisi “pendidikan” yang secara umum masih belum kondusif akibat masih kuatnya kultur paternalistik-primordialistik dalam relasi sosial antara para ulama dengan

para pengikutnya. Secara umum situasi seperti ini terdapat di semua kelompok solidaritas keagamaan yang ada.

Di antara karakteristik umum pendidikan keagamaan umat Islam (bahkan hingga sekarang ini) adalah dipergunakannya pola “pembelajaran” satu arah, yaitu seorang guru atau dosen menyampaikan “ceramah”, sedangkan murid atau mahasiswa mencatat dan menghafal apa yang disampaikan itu tanpa membudayakan tradisi kritik, telaah argumentasi, riset empirik analisis komparatif yang jernih, serta analisis sintesis dengan pandangan-pandangan lain yang menjadi alternatif. Pada masyarakat awam pola pembelajaran keagamaan yang mengandalkan tradisi lisan ini lebih kuat lagi karena mereka hanya mendengarkan dan mengingat-mengingat saja materi pengajaran atau ceramah keagamaan, tanpa membuat catatan yang dapat dibaca dan dikaji kembali seusai proses “pembelajaran” tadi. Oleh karena, itu, kajian komparatif yang berupaya mendialogkan berbagai pemikiran yang saling berseberangan serta penilaian atas relevansinya dengan realitas kehidupan sangat sulit dilakukan.

Sebagaimana dikemukakan Fuad Zakariya, salah seorang tokoh intelektual muslim kontemporer dari Mesir, “Sebenarnya dialog-dialog yang berusaha memperjelas berbagai pemikiran dan pendirian mungkin akan dapat menyelesaikan dan menghilangkan kekaburan yang timbul sebagai akibat terlalu lama memandangi satu titik yang tidak pernah berubah”. Ia percaya bahwa sebuah masyarakat yang membungkus warganya dengan sejenis pemikiran yang berwawasan sempit berarti sedang mengantarkan dirinya menuju kehancuran di masa depan.<sup>388</sup>

---

<sup>388</sup>David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian W Asmin (Yogyakarta: LKiS, 1997), 117-118.

Karena kuatnya tradisi pembelajaran seperti disebutkan di atas, yang disertai kultur paternalistik-primordialistik dalam relasi sosial antara ulama dengan pengikutnya, paham-paham alternatif menjadi sulit berkembang. Dalam hal ini para ulama dan para tokoh agama yang berperan sebagai *patron* sekaligus sebagai *broker* budaya (keagamaan) pasti akan melakukan penyaringan habis-habisan berdasarkan sudut pandang dan kepentingan masing-masing terhadap setiap paham, mazhab dan bahkan juga buku-buku referensi yang materinya hendak mereka ajarkan kepada masyarakat yang menjadi *client* mereka.

Peluang diterimanya paham, mazhab, atau buku-buku referensi baru untuk sebagian besar amat bergantung pada keluasan wawasan dan niat baik para ulama, elit intelektual, dan figur-figur publik yang secara *de facto* “memegang kendali” pemikiran keagamaan umat. Dalam perspektif ini dapat dipahami mengapa ide-ide al-Sha’râni dalam bidang hukum hampir tidak memiliki efek transformatif yang berarti bagi kehidupan kaum muslimin di negerinya. Namun, setidaknya bisa dicatat bahwa sebagai refleksi dari keprihatinannya terhadap kondisi masyarakatnya, al-Sha’râni telah berupaya dengan gigih mengembangkan pemikirannya mengenai pluralisme hukum di tengah-tengah kehidupan umat yang saat itu terkotak-kotak secara ketat berdasarkan mazhab hukum dan berdasarkan ikatan tradisi episteme yang berbeda.

Ide-ide pokoknya itu memiliki nilai yang amat penting baik dari sisi akademik maupun dari sisi relevansinya dengan tantangan sosio-historis masyarakat Islam di masanya, di masa sekarang maupun di masa-masa yang akan datang. Dari sisi kajian akademik, teorinya itu sangat bernilai karena konsistensi, komprehensifitas, dan kecermatan membidik isu-isu penting yang tengah dihadapi umat dan kadar orisinalitasnya yang tinggi. Apalagi teorinya itu juga dilengkapi dengan argumentasi

yang berlapis-lapis, baik dari sudut pandang keagamaan, fakta-fakta sosial, bukti kesejarahan, maupun analisis rasional. Dari sisi kepentingan kaum muslimin dewasa ini dan di masa depan, pemikirannya itu menjadi alternatif yang menarik di tengah problematika sosial yang kian kompleks dan karena meningkatnya kosmopolitanisme kehidupan.

---

**D**alam sejarah pemikiran Islam secara keseluruhan, ketokohan al-Sha'râni tidak terlalu menonjol, tetapi jika berbagai pemikirannya dikaji secara mendalam, akan terlihat bahwa sesungguhnya dia adalah sosok besar yang telah menawarkan ide-ide penting, baik dalam fikih maupun tasawuf. Kondisi sosial yang melatari hidupnya merupakan episode kelam dalam sejarah negerinya, Mesir. Rentetan wabah penyakit menular, gejolak politik, kebangkrutan perekonomian, serta ketidakpedulian kaum elit terhadap rakyat kecil yang hidup sengsara disaksikan sepanjang hayatnya hingga menanamkan kesan mendalam dalam jiwanya dan mempengaruhi pembentukan pemikiran, karakter, sikap politik, dan visi sosialnya.

Sebagai *faqîh*, yang paling membuatnya prihatin adalah meluasnya sikap sektarian berdasarkan mazhab hukum. Di samping mendatangkan konflik, sektarianisme juga membuat umat “kehabisan darah” akibat pergulatan internal yang tiada hentinya, menghamburkan waktu dan energi untuk memperdebatkan topik-topik usang yang tidak lagi bermanfaat

serta menempatkan umat dalam kesulitan hidup yang sesungguhnya tidak perlu terjadi.

Melalui *al-Mîzân al-Kubrâ*, al-Sha'râni menawarkan alternatif solusi terhadap masalah tersebut. Jika banyak ulama menangani *ikhtilâf* dengan menyajikan karya komparatif-deskriptif atau komparatif-evaluatif lewat *tardjih*, al-Sha'râni justru melakukan pembelaan yang gigih terhadap semua mazhab. Dia juga menyiapkan solusi teoretis bagi persoalan dualisme dan pluralisme kebenaran yang timbul dari sikapnya tersebut.

Secara garis besar, tanggapan al-Sha'râni terhadap keragaman hukum Islam dapat dirumuskan ke dalam pokok-pokok pemikiran sebagai berikut.

1. Secara teologis, bertolak dari paradigma keadilan, kemurahan dan kebijaksanaan Allah, fakta keragaman mazhab justru harus dipandang sebagai takdir terbaik bagi umat Islam.
2. Secara epistemologis, semua pendapat (mazhab) hukum yang disimpulkan para ulama *mudjtahid* melalui semua sistem *episteme* (yakni nalar *bayâni*, *burhâni*, dan *'irfâni*) harus diterima karena semuanya bersumber dari mata air syariat yang pertama (*'ain al-sharî'a al-ûlâ*). Oleh karena itu, semua klaim kebenaran eksklusif dari pendukung masing-masing sistem *episteme* tersebut harus ditentang, karena disamping selalu bertolak dari pandangan sepihak, juga didasarkan pada pendekatan dan dalil-dalil yang diseleksi terlebih dahulu atas dasar semangat sektarian.
3. Pada ranah implementasinya, semua aturan syariat selalu terbagi dalam urutan penjenjangan (stratifikasi) dari yang ketat (*tashdîd*) hingga yang ringan (*takhfîf*), yang mengikat secara kontekstual berdasarkan realitas tantangan kehidupan.

4. Pada prinsipnya aturan-aturan formal syariat (fikih) berlaku secara personal. Konsep aturan tersebut telah tersedia dalam koleksi hasil *idjtihâd* para ulama, sedangkan dimensi batiniahnya bergantung pada kuatnya panggilan moral dalam nurani setiap individu. Oleh karena itu, agar tidak “tercela” secara moral, dalam memilih mazhab hukum yang hendak diamalkan setiap orang harus mengukur dirinya berdasarkan kemampuan maksimal yang dimilikinya. Dalam hal ini, kategorisasi perbuatan manusia ke dalam *al-ahkâm al-khamsa* sesungguhnya lebih berhubungan dengan “sensitifitas moral” dalam situasi konkret dari pada pemahaman general melalui analisis deduktif (*istinbât*) atas warisan teks-teks keagamaan.

Melalui ide-ide pokok tersebut dengan seluruh elaborasinya, al-Sha'râni telah melakukan reorientasi pemikiran dan pengamalan hukum dari pola yang lebih menekankan legalitas ke spirit religio-moralnya, dari pola keberagamaan komunal ke arah kesadaran individual, dari konsep hukum yang statis kepada yang dinamis, dari ide kebenaran yang eksklusif dan elitis menjadi populis dan inklusif, dari ketatnya ikatan terhadap mazhab kepada fajar kebebasan serta dari rumitnya pernik-pernik formalitas yang argumennya masih *debatable* ke arah yang lebih substansial yang status hukumnya telah jelas.

Dalam konteks situasi kehidupan kaum muslimin dewasa ini, hidup dalam alam sosial yang semakin multikultur, pemikiran al-Sha'râni tersebut memiliki relevansi tersendiri sebagai berikut.

1. Al-Sha'râni telah membangun sebuah “payung teologis” bagi seluruh elemen umat dari semua mazhab sehingga setiap individu (khususnya masyarakat awam) dapat mengikuti pendapat ulama *mudjtahid* manapun yang mereka percayai dengan ketenangan batin dan keyakinan bahwa mereka semua berada di atas garis kebenaran.

2. Gabungan antara justifikasi semua sistem *episteme* dalam pengembangan teori hukum dengan prinsip pragmatis-rasional dalam aplikasinya akan membawa implikasi ganda yang penting, yaitu adanya dorongan yang tak henti-hentinya bagi pengembangan teori hukum guna melayani tantangan akademik yang terus berkembang, serta jaminan bahwa yang diterapkan di tengah masyarakat, adalah konsep hukum yang paling sesuai dengan persoalan kehidupan yang sesungguhnya.
3. Aksentuasinya pada pengembangan potensi spiritual individu dan peletakan tanggung jawab pengamalan hukum dalam domain domestik (bahkan privat) sangat relevan dengan situasi masyarakat dewasa ini; terdapat *mindset* otonomi moral individu (termasuk keagamaan) yang semakin kuat, sementara dominasi negara dan institusi publik lainnya dituntut untuk semakin dikurangi. Dalam suasana kontrol sosial yang cenderung kian longgar, kedewasaan moral individual menjadi semakin penting.

Dengan tetap menggarisbawahi pentingnya sejumlah gagasan utamanya tersebut, dalam pemikiran al-Sha'râni juga terdapat kelemahan atau setidaknya masih menyisakan sejumlah persoalan krusial yang perlu penanganan lebih lanjut jika hendak diaplikasikan sebagai berikut.

1. Penerapan hukum yang sepenuhnya bertumpu pada kesadaran moral individu memang cocok jika setiap individu memiliki kesadaran untuk mematuhi aturan syariat dengan sebaik-baiknya. Padahal, dalam kenyataan sosiologis, yang dominan dalam kehidupan masyarakat adalah kecenderungan untuk mengabaikannya. Tersedianya konsep hukum yang beragam, tanpa kesadaran individual yang tinggi, hanya akan memberi peluang memilih-milih pendapat berdasarkan selera sehingga bisa menimbulkan “anarki”

dalam pengamalan hukum dan menimbulkan kebingungan terutama bagi masyarakat awam.

2. Semangat al-Sha'râni untuk membangun harmoni sosial, betapapun penting nilainya bagi upaya membangkitkan semangat *ukhuwwa* di tengah maraknya perpecahan umat yang berbeda mazhab, di sisi lain pemikirannya itu belum memperlihatkan visi dan spirit transformatif menuju terbentuknya struktur sosial yang dicita-citakan. Padahal, tanpa visi sosial dan pesan yang kuat untuk meraihnya, pemikiran al-Sha'râni yang sangat akomodatif terhadap berbagai pendapat yang berbeda-beda sangat rawan untuk disalahgunakan. Di satu sisi ide seperti itu bisa dipakai untuk membela kemapanan (*status quo*) dengan segala elemen negatifnya, sementara di sisi lain juga mudah digunakan sebagai legitimasi atas pikiran-pikiran “liar” serta pilihan-pilihan hukum yang tidak didasarkan pada pertimbangan keluhuran moral, melainkan berdasarkan selera dan hawa nafsu.
3. Dalam praktik, kategorisasi aturan hukum berdasarkan prinsip *martabat mîzân* ternyata tidak selalu mudah karena dalam banyak kasus, hal itu bergantung pada sudut pandang yang digunakan. Dalam domain sosial yang melibatkan tarik-menarik kepentingan berbagai pihak, susunan peringkat tersebut kemungkinan besar akan berbeda-beda karena masing-masing pihak akan melihat berdasarkan sudut pandang dan kepentingannya sendiri-sendiri.

Dari refleksi terhadap pemikiran al-Sha'râni tersebut, sebagai penutup dapat dikemukakan di sini sebuah perspektif mengenai pentingnya sebuah *fikih transformatif*, yang memiliki elemen-elemen dasar sebagai berikut.

1. Pemikiran hukum harus selalu membuka kemungkinan terjadinya keragaman pandangan (mazhab fikih) baik dalam substansi maupun metodologinya. Keragaman itu harus dikelola secara dinamis dalam semangat mencari solusi atas masalah yang dihadapi umat serta untuk mendorong proses transformasi ke arah visi sosial yang dicita-citakan.
2. Stratifikasi ketentuan hukum seharusnya tidak hanya dilihat dari aspek berat ringan dalam menjalankannya, tetapi juga pada kedekatannya dengan visi dan tujuan idealnya. Dalam implementasinya, hal itu juga harus mempertimbangkan tahapan kesiapan psiko-sosiologis masyarakat agar penerapannya tidak menimbulkan guncangan yang merusak sendi-sendi harmoni sosial.
3. Implementasi hukum Islam seharusnya tidak bertolak dari pembinaan moral keagamaan individu dengan pendekatan kasus per kasus secara personal, melainkan juga lewat pendekatan struktural komprehensif multi aspek terhadap setiap masalah serta dengan penciptaan suasana yang kondusif bagi terlaksananya aturan hukum pada tingkat individu.
4. Dalam implementasi hukum syariat, perlu diperhatikan pentingnya mewujudkan institusi publik yang baik dan dapat bekerja efektif. Jika berpegang secara ekstrem kepada prinsip otonomi individu dalam segala aspek, di samping banyak kepentingan publik yang terabaikan juga hukum akan cenderung berubah statusnya hanya sebagai imbauan moral yang tidak memiliki “daya paksa” (*law enforcement*). Dalam konteks ini, hukum tidak akan bisa memainkan secara efektif salah satu perannya yang strategis, yaitu sebagai instrumen untuk menjaga tertib sosial dan sebagai alat untuk melakukan transformasi sosial.

## DAFTAR PUSTAKA

Abdallah, Ulil Abshar. dkk, *Islam Liberal dan Fundamental*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.

Abdullah, M. Amin, *Dinamika Islam Kultural, Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Bandung: Mizan, 2000.

-----, et al., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000.

Abdullah, Taufiq (ed), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1988.

Ali, Syed Ameer, *Mohammedan Law*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1986.

Amîn, Aḥmad, *Duḥâ al-Islâm*, Kairo: Maktaba al-Nahḍa al-Miṣriyya, tt.

-----, *Faḍḍir al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabi, 1969.

Amin, M. Masyhur (ed.), *Pengantar Kearah Penelitian dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan Agama*, Yogyakarta: P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1992.

Amin, Seyyed Hassan, *Islamic Law in The Contemporary World*, Teheran: Vahid Publication, 1985.

Anderson, JND, *Islamic Law in The Modern World*, New York: The New York University Press, 1959.

Angeles, Peter A, *Dictionary of Philosophy*, New York: Barnes and Noble Book, 1931.

Ansari, Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shariah A study of Ahmad Sirhinndi’s Effort to Reform Sufism*, New Delhi: The Islamic Foundation,

- Anwar, Syamsul, “Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustashfa min ‘Ilm al-Ushul Karya al-Ghazali (450-505/1058-1111)”, Disertasi, Yogyakarta: Pogram Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Arfa, Faisar Ananda, *Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Arkoun, M. & Louis Gardet, *Al-Islâm al-Amsi wa Islâm al-Ghadd* (Beirut: Dâr al-Tanwir li Ṭaba’a wa al-Nashr, 1983) dalam terjemahan Ahsin Muhammad dengan judul *Islam Kemarin dan Hari Esok*, Bandung: Pustaka, 1997.
- Armstrong, Karen, *Islam A Short History* (London, 2001) dalam terjemahan Fungsi Kusnaedi Timur berjudul *Islam Sejarah Singkat*, Yogyakarta: Jendela , 2002.
- Asymawi, Muhammad Saied. al-, “Fikih Islam” dalam Heijer, Johannes den. et al. *Islam Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.
- Athmawi, al-Mushtashar Muhammad Saied al-, *Uṣûl al-Sharî’a*, Beirut: Maktaba al-Thaqâfiyya, 1412 H.
- Atho, Nafisul (ed), *Hermeneutika Transendental dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- ‘Awwama, Muḥammad, *Athar al-Hadîth al-Sharîf fi Ikhtilâf al-A’imma al-Fuqahâ Radiya Allâh ‘anhum*, Tt: Dâr al-Salâm, 1987.
- Azami, Muhammad Mustafa, *Studies In Hadith Methodology and Literature*, Indiana: American Trust Publication, 1977. dalam terjemahan M Yamin yang berjudul *Metodologi Kritik Hadits*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992.
- , *Dirâsât fî al-Hadîth al-Nabawî wa Târîkh Tadwînihi* (Indiana: American Trust Publication, 1978) dalam terjemahan H.

- Ali Mustafa Ya'qub yang berjudul *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Baisuni, Ibrâhim, *Nash'a al-Taşawwuf al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tt.
- Baker, Anton & Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqâşid Sharf'ah Menurut As-Shâtibi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Barry, Vincent, *Applying Ethics*. California: Wadsworth Publishing Company, 1985.
- Bayanuni, M, *Memahami Hakekat Hukum Islam*, terjemahan Ali Mustafa Ya'qub, Jakarta: Pustaka Azet, 1994.
- Bayanuni, Muḥammad Abu al-Faḥ al-, *Dirâsât fi al-Ikhtilâfât al-'Ilmiyya, Haqiqatuha, Nash'atuha, Asbâbuha, wa al-Mawâqif al-Mukhtalafa Minhâ*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1998. dalam terjemahan Abdul Syukur dkk.yang berjudul *Islam Warnawarni: Tradisi Beda Pendapat dalam Islam*, Jakarta: Hikmah, 2003.
- Berten, K, *Etika*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- , *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Bosworth, CE. et.al, *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill, 1997, vol. VI dan IX
- Brocklemen, Karl, *Târîkh al-Shu'ûb al-Islâmiyya*, terjemahan dalam Bahasa Arab oleh Nabih Amin Faris dan Munir Ba'labaki, Beirut: Dar al-Malâyin,tt.
- Burn, Edward Mc Nall, *Western Civilization their History and their Culture*, New York: WW Norton & Inc. 1958.
- Chatib, Ahmad, *Hukum Islam dan Perubahan Masyarakat*, Jakarta: Intermedia, 1990.

- Coulson, Noel J, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, terjemahan Hamid Ahmad, Jakarta: P3M, 1987.
- , *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Cowan, Milton, ed., *Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Mc Donald & Evan 1960.
- Coward, Harold, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, terj. Bosco Carvallo, Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Dimashqi, Abu Abdillah Muhammad al-, *Rahma al-Umma fî al-Ikhtilâf al-A'imma*, Beirut: tt.
- Donald, D.B Mc, *Moslem Theology Jurisprudence and Constitutional Theories*, New York University Press, 1907.
- Duraini, Muhammad Fathi, *Buhûth Muqârana fî al-Fiqh al-Islâmi wa Uşulihî*, Muassasa al-Risâla, 1994.
- Dzarwy, Ibrahim Abbas al-, *Teori Ijtihad dalam Hukum Islam*, terjemahan HS Agil Husein al-Munawwar, Semarang: Dimas, 1983.
- Endress, Gerhard, *An Introduction to Islam*, University of Edinburgh Press, 1988.
- Engineer, Asghar Ali, *Islam and Its Relevance to Our Age*, terjemahan Hairus Salim HS dengan judul *Islam dan Pembebasan*, Yogyakarta: LkiS, 1993.
- Esack, Farid, *Quran Liberation and Pluralism*, Oxford: Oneworld, 1997.
- Fadl, Khaled Abou el-, *The Place of Tolerance in Islam* dalam terjemahan Heru Prasetya dengan judul *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme versus Pluralisme*, Bandung: Arasy, 2003.

- Fakhry, Madjid, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, 1983.
- , *Etika dalam Islam*, Terjemahan Zakiyudin Baidhawi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan PSI Univ. Muhammadiyah Surakarta, 1996.
- , “Hukum dan Etika dalam Islam” dalam *Jurnal al-Hikmah*, Bandung: Yayasan Muttahari, nomer 9 Edisi April-Juni 1993.
- Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975.
- Ghallâb, Muḥammad, *Al-Ma’rifa ‘inda Mufakkirî al-Muslimîn*, Kairo: Dâr al-Miṣriyya li al-Ta’lîf wa al-Tardjama, tt.
- Ghazâli Abu Hâmid al-, *Ihyâ’ Ulûm al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Islâmi, tt. juz I.
- Gibb, H. A. R, *Modern Trends in Islam*, New York: Octagon Book, 1978.
- Goldziher, Ignaz, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, Jakarta: INIS, 1991.
- Habsyi, Muhammad Baqir al-. *Fiqih Praktis Menurut al-Quran, as-Sunnah dan Pendapat Para Ulama*, Bandung: Mizan, 1999.
- Hakim, Atang Abd. *Metodologi Studi Islam*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- Hallaq, Wael B, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hanafi, Hassan, *Dirâsât Islâmiyya*, Kairo: Maktaba al-Injîlîz al-Miṣriyya, tt.
- Haniah, *Agama Pragmatis: Telaah atas Konsep Agama John Dewey*, Magelang: Indonesiatara, 2001.

- Hasan, Masudul. *History of Islam Classical Period 1206-1900*, Delhi: Adam Publishers & Distribution.
- Hassun, Ali, *Târikh al-Dawla al-Uthmâniyya wa 'Alâqâtuha al-Khâridjiyya*, tt: al-Maktâb al-Islâmi, tt.
- Hasting, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: Charles Schribner and Sons, 1954.
- Heijer, Johannes den. et.al, *Islam Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hilal, Ibrahim. *Al-Taşawwuf al-Islâmî baina al-Dîn wa al-Falsafa*, Kairo: Dâr al-Nahda al-'Arabiyya, 1979.
- Himawan, Anang Haris, ed. *Epistemologi Syara', Mencari Format Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Holt, PM. et al, *The Cambridge History of Islam*, Cambridge at The University Press, 1970.
- , "The sultan as ideal ruler: Ayubid and Mamluk Prototypes" dalam Metin Kunz dan Christine Woodhead, ed. *Suleyman the Magnificent and His Ages The Ottoman Empire in the Early Modern World*, London & New York: Longman, 1995.
- Ilyas, Hamim dkk. (ed), *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Imarah, Muhammad, *Al-Islâm wa Ta'addudiyya: Al-Ikhtilâf wa al-Tanawwu' fi Itâr al-Wahda* (Kairo: Dâr al-Rashâd, 1997) dalam terjemahan Abdul Hayyi al-Kattani. Dengan judul *Islam*

*dan Pluralitas Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999.

Ismail, Ahmad Syarqawi, *Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.

Izetbegovic, Alija. *Islam Between East and West*. Indiana: American Trust Publications, 1984.

Jabiri, Abid al-, *Bunya al-'Aql al-'Arabî: Dirâsa Tahllîyya al-Naqdiyya li al-Nuzum al-Ma'rifa fî al-Thaqâfa al-Islâmiyya*, Beirut; Cassablanca: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabi, 1993.

Kaff, Muhammad Husen al-, "Berselisih, Haruskah? Tinjauan atas Perselisihan Ahlussunah dan Syiah", dalam *Jurnal al-Huda* (Jakarta: Islamic Centre Jakarta al-Huda) vol 2 nomor 6 / 2002.

Kalabadzi, Abu Bakr Muhammad al-, *Al-Ta'arrufli Madhhab Ahl al-Taşawwuf*, Mesir: Maktaba al-Kulliyât al-Azhariyya, 1969.

Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, terj Noorhaidi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Karim, Khalil Abdul. *Al-Djudhur al-Târikhiyya li al-Sharî'a al-Islâmiyya* dalam terjemahan M. Faisol Fatawi yang berjudul *Historisitas Syariat Islam*,. Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.

Khallaf, Abdul Wahhab, *Maşâdir al-Taşhrî' al-Islâmî fî mâ lâ Naşş fîh*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972.

Khatami, Seyyed Muhammad. "Tradisi Modernitas dan Pembangunan" dalam *Jurnal Al-Huda*, Jakarta: Islamic Centre Jakarta Al-Huda, vol. 2 nomor 7 tahun 2002.

Khathib, Hasan Ahmad. *Al-Fiqh al-Muqâran*, Kairo: Dar al-Ta'lif, 1957.

Kuntz, Metin & Christine Woodhead, *Suleyman the Magnificent and His Age*, London: Longeman, 1995.

- Lammens, H.J. *Islam Belief and Institutions*, London: Orioental Book Reprint, 1979.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zaid, Kritik Teks Keagamaan*, Yogyakarta: eLSAQ, 2003.
- Lewis, Bernard, *The Arabs in History* dalam terjemahan Said Jamhuri yang berjudul *Bangsa Arab dalam Lintasan Sejarah dari Segi Geografi, Sosial, Budaya dan peranan Islam*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1988.
- Leyh Gregory, (ed). *Legal Hermeneutics*, Los Angeles: University of California Press, 1992.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Ibn Khaldun dalam Pandangan Penulis Barat dan Timur*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Machasin, *Al-Qadhi Abd al-Jabbar, Mutasyabih al-Quran: Dalih Rasionalitas al-Quran*, Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Manufi, Sayyid Mahmud Abu al-Faydh. *Al-Taṣawwuf al-Islâmî al-Khâlîṣ*, Kairo; Dâr al-Nahḍa Miṣr li Ṭab’a wa al-Nashr, tt.
- Masud, Muhahammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy A Study of Abu Ishaq al-Shathibi’s Life and Thought*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.
- \_\_\_\_\_, “Nature of Islamic Law” dalam HS Bhatia (ed) *Studies in Islamic Law and Society*, New Delhi: Deep & Deep Publication, 1989.
- McDonald, DB. *Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theories*, New York: New York University, 1909.
- Minhaji, Akhmad, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam Kontribusi Joseph Schacht*. terjemahan Ali Masrur, Yogyakarta: UII Press, 2001.

- Moleong, Lexy J, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 1994.
- Mudzhar, HM. Atho, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*, Jakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- , *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Munawwar, Said Agil Husin al-, *Al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Muhadjir, Noeng *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rakesarasin, 1996.
- Musa, Kamil, *Al-Madkhal ilâ Tashrîf al-Islâmî*, Beirut: Mu'assasa al-Risâla, 1989.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Al-Madkhal li Dirâsa al-Fiqh al-Islâmî, Dâr al-Fikr al-Arabi*, tt.
- Muslehuiddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists (A Comparative Study of Islamic Legal System)*, Delhi: Markazi Maktaba Islâmi,tt.
- Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsudin, ed. *Studi al-Quran Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: tiara Wacana, 2002).
- Na'iem, Abdullahi Ahmed al, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Right and International Law* dalam dengan judul *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasai Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Namr, Abdu al-Mun'im al-, *Al-Idjtihâd*, Mesir: Al-Hai'a al-Miṣriyya, 1987.
- Nasser, Seyyed Hossein, *Menjelajah Dunia Modern* terjemahan Hasti Tarekat, Bandung: Mizan 1995.

- , *Islamic Life and Thought*, Albany: The University of New York Press, 1981.
- , *Ideals and Realities of Islam*, London: George and Allen Unwin, 1966.
- , “Religious and Civilizational Dialogue” dalam Jurnal *Al-Huda*, Jakarta: Islamic Center Jakarta Al-Huda) . vol. 2 nomer 6.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang 1973.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Nuruddin, Amiur, *Ijtihad Umar Ibn al-Khaththab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Jakarta: Rajawali, 1991.
- Nuryatno, M. Agus. *Islam, Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender Studi atas Pemikiran Asghar Ali Engeineer*, Yogyakarta: UII Press, 2001.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law*, Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute, 1994.
- Paige, Glenn D. *Islam and Nonviolence*, terj . M. Taufiq Rahman dengan judul *Islam Tanpa Kekerasan*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics, Intepretation, Theory in Schleimacher, Dilthey, Heideger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1963.
- Pound, Roscoe, *Pengantar Filsafat Hukum* terj. Mohammad Radjab, Jakarta: Bratara Karya Aksara, 1982.
- Putro, Suadi. *Mohammed Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, 1998.

Qaradhawi, Muhammad Yusuf al-, *Taysîr al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'âsir fî Daw' al-Qurân wa al-Sunna*, Kairo: Maktaba Wahba, 1999, dalam terjemahan Abdul Hayyi al-Kattani yang berjudul *Fiqh Praktis bagi Kehidupan Modern*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

-----, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Berbagai Penyimpangannya* terjemahan Abu Barzani, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

-----, *Fiqhul Ikhtilaf, Antara Perbedaan yang Dibolehkan dan Perpecahan yang Dilarang* terjemahan Aunur Rofiq Shaleh Tamjid, Jakarta: Robbani Press, 2001.

Qattan, Manna' al-, *Târîkh al-Tashrîf al-Islâmî*, Beirut: Muassasa al-Risâla, 1993.

Qushairi al-, *Al-Risâla al-Qushairiyya fî 'Ilm al-Taşawwuf*, Kairo: Maktaba wa Maţba'a Ali Suhai, tt.

Rahman, Fazlur et.al, *Wacana Studi Hadits Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.

Ridhwan, Fathi, *Min Falsafa al-Tashrîf al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Kâtib al-Arabi, tt.

Rippin, Andrew & Jan Knappert (ed) *Textual Sources for the Study of Islam*, Manchester: Manchester University Press, 1986.

Romli, *Muqârana Madhâhib fî al-Uşûl*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.

Runes, Dagobert D, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Littlefield Adam & Co, 1970.

Rushd, Ibn, *Bidâya al-Mudjtahid wa Nihâya al-Muqtaşid*, Mesir: Dâr al-Fikr, tt.

Sagiv, David, *Fundamentalism and Intellectual in Egypt, 1973-1993* dalam terjemahan Yudian W Asmin yang berjudul *Islam Otentisitas Liberalisme*, Yogyakarta: LkiS, 1997.

- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic law*, Oxford: Oxford University, 1964.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions in Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Shah, Aunul Abied. dkk. (ed) *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Shahrur, Muhammad. *Islam dan Iman, Aturan-aturan Pokok*, terj. M. Zayd Su'di. Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Sha'rani, Abd al-Wahhab, *Al-Mîzân al-Kubrâ* (Semarang: PT Toha Putra, tt).
- , *Kashf al-Ghumma 'an Djamî' al-Umma*, Beirut: Al-Maktaba al-'Ilmiyya, tt. Juz I dan II
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Quran Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1994.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri antara Islam, Modernisme dan Post Modernisme Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*. Yogyakarta: LkiS, 1993.
- Shirbasi, Ahmad. *Al-A'imma al-Arba'a*, Beirut: Dâr al-Djail, tt.
- Shubhy, Ahmad Mahmud, *Al-Falsafa al-Akhlâqiyya fî al-Fikr al-Islâmî al-'Aqliyyûn wa al-Dhawqiyyûn aw al-Nazar wa al-'Amal*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, tt.
- Singarimbun, Masri dan Sofian Efendy, *Metode Penelitian Survai*, Jakarta: LP3ES, 1989.
- Sirry, Mun'im A, *Sejarah Fiqih Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- , "Ke Arah Rekonstruksi Tradisi *Ikhtilâf*", *Jurnal Ulumul Quran*, Jakarta: LSAF, no. 4 vol. V, 1994.

- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Soedjatmoko, *Etika Pembebasan*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy Thelwer Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998.
- Subki, Ibn, *Matn Djam' al-Djawâmi'*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.
- Sudarminto, J. *Epistemologi Dasar*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Sudjarman, Tjun (ed), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Sumaryono, E. *Hermeneutika, Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Dasar Metode Teknik*, Bandung: Tarsito, 1994.
- Suseno, Franz Magnis-, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Etika Dasar Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- \_\_\_\_\_, *13 Tokoh Etika Sejak Jaman Yunani sampai abad ke-19*, Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- \_\_\_\_\_, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Tabary, Ibnu Djarir al-, *Ikhtilâf al-Fuqahâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.
- Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghunaimi, *al-Madkhal ila 'Ilm al-Taşawwuf*, Kairo: Dâr al-Thaqâfa li al-Ṭaba'a wa al-Nashr, 1976.

- , *Dirâsât fî al-Falsafa al-Islâmiyya*, Kairo: Maktaba al-Qâhira al-Hadîtha, tt.
- , “Sumbangan Tasawuf Kepada Pendidikan”, dalam Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar (ed), *Islam Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993.
- Taha, Mahmud Mohammad, *Syariah Demokratik*, Surabaya: ElSaD, 1996.
- , *Al-Risâla al-Thâniya min al-Islâm* dalam terjemahan Khairan Nahdliyyin yang berjudul *Arus Balik Syaria’ah*, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Taher, Muhammad. *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*, New Delhi: Anmol; Publication PVT LTD, 1998. vol. 18.
- Tawil, Tawfiq, *Al-Tasawwuf fî Miṣr Ibân al-‘Aṣr al-Uthmânî*, Kairo: al-Hai’a al-Miṣriyya, tt. juz II.
- , *Asas al-Falsafa*, Kairo: Dâr al-Nahḍa al-‘Arabiyya, 1979.
- Thompson, John B. *Studies in Theories of The Ideology*, California: University of California Press, 1984, dalam terjemahan Haqqul Yaqin dengan judul *Analisis Ideologi Kritik Wacana Ideologi-ideologi Dunia*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Tuttle, Horward Nelson, *Wilhelm Dilthey’s Philosophy of Historical Understanding*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Umry, Nadiyah Sharif al-, *Al-Idjtiḥâd fî al-Islâm Uṣûluhu Ahkâmuhu Afâquhu*, Beirut: Muassasa al-Risâla, 1986.
- Vatikiotis, PJ. *The History of Egypt*, Baltimore: John Hopkins University Press, 1985.
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, Depok: Desantara, 2001.

- , “Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan”, dalam jurnal *Prisma*, Jakarta: LP3ES, nomer 4, Agustus 1975.
- Waines, David. *An Introduction to Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Weij, P.A. van der. *Grote filosofen over de mens*, Utrecht: Erven J Bijleveld, 1972. dalam terjemahan K. Berten yang berjudul *Filsuf-filsuf Besar tentang Manusia*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Târîkh al-Madhâhib al-Islâmiyya*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, tt.
- , *Uşûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al- Fikr, tt.
- Zaibari, Amir Saied al-, *Kaifa Nakūnu Faqîhâ Mukhtaşar Kitâb al-Faqîh wa al-Mutafaqqih li al-Khaţîb al-Baghðâdî*, tt: Dâr Ibn Hâzm, tt.
- Zaid, Nashr Hamid Abu, *Naqd al-Khiţâb al-Dînî*, Mesir: Sinâ li Al-Nashr, tt.
- , *Al-Quran, Hermeneutik dan Kekuasaan*. Terj. Dede Iswadi dkk. Bandung: RqiS, 2003.
- Zaidan, Abd al-Karim, *al-Wadîʿ fî Uşûl al-Fiqh*, Beirut: Muassasa al-Risâla, 1994.
- Zuhayli, Wahbah al-, *Al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989.



# PLURALISME Hukum Islam dalam Masyarakat Multikultur

Studi atas Kitab al-Mizān al-Kubrā  
Karya al-Sha'rānī (1492-1565)

Pengembangan pemikiran tentang perbedaan konsep hukum Islam (*ikhtilāf*) dan cara menanganinya masih tetap relevan hingga sekarang. Di samping alasan akademik untuk terus mengembangkan kajian hukum Islam, ternyata hingga kini masalah tersebut juga masih menjadi salah satu faktor disharmoni sosial serta menjadi penghambat yang signifikan bagi ikhtiar mendorong kemajuan di berbagai bidang kehidupan.

Dewasa ini dan di masa depan, suatu konsep formula manajemen sosial di tengah keragaman menjadi semakin urgen mengingat penduduk bumi yang kian padat, saling berhimpitan, dan semakin multikultur. Jika tidak bisa dikelola dengan baik, berbagai perbedaan primordial tersebut akan mudah dieksploitasi untuk kepentingan-kepentingan tertentu, seperti ekonomi, politik, dan bahkan militer.

Tulisan ini berupaya melakukan eksplorasi, kajian kritis, dan mengungkap kembali pemikiran al-Sha'rānī mengenai masalah tersebut dari berbagai sudut pandang beserta konteks sejarahnya agar dapat diidentifikasi horizon pemikiran yang masih relevan bagi kehidupan umat di masa sekarang dan di masa depan.

 Sanabil

Puri Bunga Amanah  
Jl. Kerajinan 1 Blok C/13 Mataram  
Telp. 0370-7505946  
Mobile: 081-805311362  
Email: [sanabilpublishing@gmail.com](mailto:sanabilpublishing@gmail.com)  
[www.sanabilpublishing.com](http://www.sanabilpublishing.com)