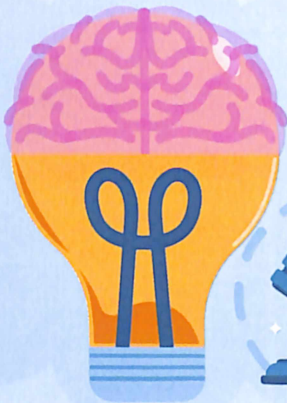


QAWA'ID *FIQHIYYAH* SEBAGAI EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM

**(MEMPERKOKOH NALAR METODOLOGIS
DALAM KONTEKSTUALISASI HUKUM ISLAM)**



Pidato Pengukuhan Guru Besar
Dalam Bidang Ilmu Hukum Islam
Disampaikan di Hadapan
Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri (UIN)
Prof. K.H. Saifuddin Zuhri
Purwokerto

Selasa, 30 Mei 2023

Oleh:

Prof. Dr. H. Ansori, M. Ag.

Dosen Fakultas Syariah
Universitas Islam Negeri (UIN) Prof. K.H. Saifuddin Zuhri
Purwokerto

**Universitas Islam Negeri
Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto**

2023

**QAWA'ID FIQHIYYAH SEBAGAI EPISTEMOLOGI
HUKUM ISLAM
(MEMPERKOKOH NALAR METODOLOGIS
DALAM KONTEKSTUALISASI HUKUM ISLAM)**

**Pidato Pengukuhan Guru Besar
Dalam Bidang Ilmu Hukum Islam
Disampaikan di Hadapan Sidang Senat Terbuka
Universitas Islam Negeri (UIN) Prof. K.H. Saifuddin Zuhri
Purwokerto
Selasa, 30 Mei 2023**



Oleh:
Prof. Dr. H. Ansori, M. Ag.
Dosen Fakultas Syariah
Universitas Islam Negeri (UIN) Prof. K.H. Saifuddin Zuhri
Purwokerto

**Universitas Islam Negeri
Prof. K.H. Saifuddin Zuhri
Purwokerto
2023**

**QAWA'ID FIQHIYYAH SEBAGAI EPISTEMOLOGI
HUKUM ISLAM
(MEMPERKOKOH NALAR METODOLOGIS
DALAM KONTEKSTUALISASI HUKUM ISLAM)**

Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Yang saya hormati:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
2. Ketua Senat Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri
3. Para Anggota Senat Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri
4. Bapak Bupati atau yang mewakili
5. Para Rektor di wilayah Kab. Banyumas atau yang mewakili
6. Para Wakil Rektor dan Seluruh pejabat Fakultas di lingkungan Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
7. Kepala Biro dan Seluruh pejabat di lingkungan Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
8. Para Dosen dan Tenaga Kependidikan Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
9. Para Pimpinan Ormas Keagamaan se-Kabupaten Banyumas
10. Para tamu undangan yang berbahagia,

Pada kesempatan yang baik dan mulia ini, marilah kita senantiasa bersyukur kepada Allah Swt. yang telah melimpahkan karunia-Nya kepada kita semua sehingga kita dapat berkumpul di tempat ini untuk mengikuti sidang senat terbuka dalam rangka pengukuhan Guru Besar. Shalawat serta salam kita haturkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad Saw. beserta para keluarga, sahabat dan para pengikutnya.

Terima kasih yang sebesar besarnya saya sampaikan kepada Bapak Rektor dan Ketua Senat Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto yang telah memberi kesempatan kepada saya, hari ini Selasa 30 Mei 2023 untuk menyampaikan orasi ilmiah pada acara pengukuhan ini. Judul orasi ilmiah yang akan saya sampaikan adalah:

“Qawā’Id Fiqhiyyah Sebagai Epistemologi Hukum Islam (Memperkokoh Nalar Metodologis Dalam Kontekstualisasi Hukum Islam)”

Ada dua alasan mengapa saya memilih judul tersebut. *Pertama*, globalisasi sebagai akibat dari perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan teknologi tidak mungkin dihindari atau dibendung. Perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan teknologi tersebut pasti mengakibatkan berbagai macam persoalan, termasuk persoalan di bidang hukum. Berbagai persoalan hukum yang muncul di tengah-tengah masyarakat pada era modern sekarang ini sangat mungkin belum terdapat ketentuan atau jawabannya dalam nas (Al-Qur’an dan as-Sunnah) maupun dalam kitab-kitab fikih yang ada. Hal ini menurut Ibnu Rusyd dalam pengantar karyanya *Bidāyah al-*

Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtasid merupakan hal yang sangat mungkin terjadi dan wajar:

أَنَّ الْوَقَائِعَ بَيْنَ أَشْخَاصِ الْإِنْسَانِيَةِ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَالنُّصُوصِ وَالْأَفْعَالِ وَالْإِفْرَازَاتِ
مُتَنَاهِيَةٍ وَمُحَالٌّ أَنْ يُقَابَلَ مَا لَا يَتَنَاهَى بِمَا يَتَنَاهَى

“Kejadian-kejadian yang ada pada manusia tidak mungkin dibatasi, sedangkan nas dan contoh perbuatan-perbuatan dan ketetapan-ketetapan Rasul terbatas. Mustahil menyandingkan sesuatu yang tidak terbatas kepada sesuatu yang terbatas”.

Dalam menghadapi keterbatasan tersebut, maka perlu adanya metode untuk menemukan hukum baru. Menemukan hukum baru di sini bisa dalam pengertian membuat ketentuan baru maupun dalam pengertian menafsirkan dengan cara yang baru sehingga menghasilkan produk hukum yang baru. Menurut saya, *qawā'id fiqhiyyah* sebagai salah kekayaan keilmuan intelektual umat Islam masa lampau mampu berperan sebagai metode untuk menemukan hukum baru dalam dua pengertian tersebut. *Kedua*, akibat lain dari perkembangan ilmu pengetahuan dan kemajuan teknologi tersebut adalah produk-produk ijtihad (fikih) yang dihasilkan oleh ulama-ulama masa lampau, sangat mungkin sudah tidak relevan (bukan berarti hasil ijtihad tersebut salah) untuk masa sekarang, terutama di luar bidang ibadah (*maḥḍah*). Oleh karena itu, ketentuan-ketentuan hukum yang sudah tidak relevan tersebut perlu adanya kontekstualisasi (d disesuaikan dengan konteks yang ada sekarang). Lagi-lagi, menurut penulis *qawā'id fiqhiyyah* mampu dijadikan metode untuk melakukan kontekstualisasi tersebut.

A. Epistemologi

1. Pengertian Epistemologi

Epistemologi merupakan cabang dari filsafat. Secara bahasa epistemologi berasal dari kata *episteme* yang berarti pengetahuan (*knowledge*) dan *logos* berarti teori (Earli, 1992; Abdullah, 2012). Jadi epistemologi adalah teori pengetahuan (*theory of knowledge*) yang berbicara tentang sumber atau metode untuk memperoleh ilmu pengetahuan (Titus et al, 1984; Supena & Fauzi, 2002). Fungsi epistemologi antara lain adalah untuk melacak dari mana ilmu pengetahuan diperoleh, apakah dari indera atau dari akal. Untuk menjawab pertanyaan ini ada empat pandangan yang menjadi arus utama (*mainstream*) pemikiran epistemologi. *Pertama*, rasionalisme, yaitu aliran yang berpendirian bahwa sumber pengetahuan terletak pada rasio. *Kedua*, empirisme, yaitu aliran yang berpendirian bahwa sumber pengetahuan diperoleh melalui pengalaman panca indera. *Ketiga*, kritisisme, yaitu aliran yang berpendirian bahwa pengetahuan diperoleh melalui dialog antara akal dan panca indera. Hal ini berarti bahwa ilmu pengetahuan proses awalnya diperoleh disebabkan adanya pengalaman indera dan kemudian dianalisis dengan akal pikiran. *Keempat*, intuisionalisme, yaitu aliran epistemologi yang berpendirian bahwa sumber pengetahuan diperoleh melalui usaha mental, konsentrasi pikiran, dan pengalaman batiniah yang kemudian diuraikan oleh akal budi (Titus et al, 1984; Supena & Fauzi, 2002). Aliran epistemologi intuisionalisme ini mirip dengan epistemologi 'irfāniy Muḥammad 'Ābid al-Jābiriy. Epistemologi 'irfāniy berpendirian bahwa pengetahuan diperoleh melalui *kasyf*, pengalaman batin dan intuisi, tidak lewat medium bahasa atau

teks dan juga tidak melalui logika (Al-Jabiry, 1993; Mu'allim & Yusdani, 2004; Faisol, 2012).

Apabila epistemologi bidang filsafat tersebut dispesifikasikan dalam ranah epistemologi hukum, maka ruang lingkup kajiannya adalah menelusuri bagaimana hukum itu diperoleh dan bagaimana pula tingkat kebenarannya sehingga dapat menjadi penentu dari metodologi hukum (Atmaja, 2013; Erwin, 2015). Dengan kata lain, apakah pengetahuan hukum itu diperoleh dari pengalaman inderawi atau akal, dan apakah pengetahuan hukum yang diperoleh tersebut dapat dipertanggung-jawabkan (Rhiti, 2011).

Menelusuri, menganalisis, dan mengetahui karakteristik epistemologi dalam *qawā'id fiqhiyyah* sangat penting apabila dikaitkan dengan ragam epistemologi dalam hukum yang salah satunya adalah "epistemologi asas hukum". Selain epistemologi asas hukum, ada beberapa epistemologi hukum yaitu epistemologi penelitian hukum, epistemologi sistem hukum, epistemologi pengalihan hukum, dan epistemologi kesadaran hukum. Epistemologi asas hukum adalah prinsip-prinsip yang dianggap penting dan fundamental sebagai titik tolak berpikir tentang hukum, baik titik tolak untuk "membuat Undang-Undang" maupun titik tolak untuk melakukan "interpretasi terhadap Undang-Undang". Dalam konteks *qawā'id fiqhiyyah*, arti "membuat Undang-Undang" adalah bagaimana kaidah fikih dijadikan titik tolak (dalil) untuk menyelesaikan persoalan hukum yang tidak ada teks nas, yang kemudian hasil dari penyelesaian tersebut merupakan produk hukum. Sedangkan "interpretasi terhadap Undang-Undang" adalah bagaimana kaidah fikih dijadikan titik tolak untuk menafsirkan atau

memahami terhadap pesan-pesan teks Al-Qur'an dan hadis. Dari "epistemologi asas hukum" akan diketahui prinsip-prinsip dasar dan fundamental yang menjadi pijakan berpikir dalam menerapkan atau menetapkan hukum sehingga dapat diukur nilai obyektif-rasionalitasnya (Huijbers, 1990; Erwin, 2015). Berpijak dari teori ini, diharapkan akan dapat diketahui apakah *qawā'id fiqhiyyah* sebagai salah satu metode penalaran hukum bersifat obyektif-rasional, subyektif-doktrinal, atau keduanya dalam pengertian di satu sisi obyektif-rasional tetapi di sisi lain subyektif-doktrinal.

2. Epistemologi dalam Hukum Islam

Kajian tentang epistemologi menempati posisi yang strategis, karena membicarakan tentang metode untuk mendapatkan pengetahuan yang benar dan menuntun secara logis dalam mendapatkan ilmu pengetahuan (Tabrani, 2015). Dalam bangunan ilmu keislaman, perbincangan epistemologi sangat ramai ketika Muḥammad 'Ābid al-Jābirīy menggulirkan pemikirannya tentang kritik nalar Arab (*Naqd al-'Aql al-'Arabiy*) melalui tiga karyanya yang cukup terkenal yaitu *Taqwīm al-'Aql al-'Arabiy*, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiy*, dan *al-'Aql al-'Arabiy al-Siyāsīy*. Epistemologi ilmu-ilmu keislaman diuraikan oleh Al-Jābirīy dalam karyanya yang pertama dan kedua. Ia mengemukakan ada tiga epistemologi dalam bangunan keilmuan Arab-Islam yaitu epistemologi *bayāniy*, epistemologi *irfāniy*, dan epistemologi *burhāniy*, yang secara spesifik ia uraikan dalam karyanya yang kedua (*Bunyah al-'Aql al-'Arabiy*). Uraian tentang *Qawā'id Fiqhiyyah* sebagai epistemologi hukum Islam ini, saya merujuk pada konsep epistemologi versi Muḥammad 'Ābid al-Jābirīy tersebut, walaupun tiga

epistemologi tersebut tidak diuraikan dan dianalisis secara rinci. Uraian lebih ditekankan pada penelusuran terhadap kaidah-kaidah fikih mana yang mempunyai substansi, nilai, atau paradigma sama dengan epistemologi *burhāniy* dan *bayāniy* sebagai metode penalaran hukum.

3. *Posisioning Qawā'id Fiqhiyyah*

a. *Qawā'id Fiqhiyyah* sebagai Epistemologi *Bayāniy*

Secara etimologi, epistemologi *bayāniy* adalah metode pemikiran yang menekankan otoritas teks (nas) baik secara langsung maupun tidak langsung untuk mendapatkan suatu ilmu pengetahuan. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikannya tanpa perlu pemikiran. Secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah dan perlu dilakukan penafsiran atau penalaran, walaupun peran akal dalam melakukan penafsiran tersebut tetap harus bersandar pada teks (Tabrani, 2015; Purwanto, 2014). Dalam metode penemuan hukum, metode ini disebut metode interpretasi yaitu menemukan hukum dengan cara menafsirkan teks perundang-undangan (Sutiyoso, 2015), atau nas (Al-Qur'an dan as-Sunnah). Metode ini disebut juga metode *the literal approach*. Metode ini mengandalkan pemahaman teks secara harfiah, tidak perlu mencari korelasi dengan hal-hal lain, termasuk dengan tujuan hukum (Nasution, 2009). Dalam kajian ilmu tafsir metode ini disebut *manṭuq an-nasṣ* yaitu metode penemuan hukum yang didasarkan atas harfiah teks secara apa adanya (Anwar, 2004). Kekuatan epistemologi *bayāniy* ini terletak pada bahasa, baik pada tataran gramatikal, struktur, maupun sastra, yang kemudian melahirkan ilmu-ilmu yang berbasis kebahasaan, seperti *nahwu*, *ṣarf*,

balāghah, dan *qawā'id uṣūliyyah al-lugāwiyyah (uṣūl fiqh)* (Al-Jabiry, 1993), sehingga porsi akal hanya diberikan ruang gerak pada lingkaran teks. Walaupun demikian metode ini tetap diperlukan karena rumusan yang ada dalam teks nas terkadang ada kekurang-jelasan (*interpretative, ḥanniy*), sehingga perlu interpretasi.

Epistemologi *bayāniy* disebut juga dengan teori "subjektivisme teistik". Menurut hukum itu memiliki orientasi yang bersifat *ilāhiyyah*, oleh karena itu pengetahuan hukum atau produk hukum hanya dapat diperoleh atau bersumber dari wahyu yang dibakukan dalam kata-kata (teks) yang dibawa oleh nabi berupa Al-Qur'an dan as-Sunnah (Syaukani, 2006). Untuk mendapatkan pengetahuan melalui epistemologi *bayāniy* ini ada dua metode yang digunakan yaitu (1) berpegang pada redaksi (*lafz*) dengan menggunakan kaidah bahasa Arab seperti *nahwu* dan *ṣarf*. Metode ini disebut *bayāniy lafziy* (Al-Jabiry, 1993; Kholish & Nor, 2015). (2) berpegang pada makna teks dengan menggunakan analogi (*qiyās*). Metode ini disebut *bayāniy qiyāsiy* (Al-Jabiry, 1993; Kholish & Nor, 2015; Purwanto, 2014).

1) *Bayān Fiy Lafziy* (Tekstual)

Dalam konteks *qawā'id fiqhiyyah*, epistemologi *bayāniy* metode pertama (*bayāniy lafziy*) diperankan oleh kaidah *الأصل في العبادَةِ التَّوَقُّفُ وَالِإِتِّبَاعُ*. Ilmu pengetahuan atau hukum yang dihasilkan dari kaidah tersebut sangat terikat dengan teks-teks (Al-Qur'an atau hadis). Kaidah tersebut menuntun bahwa makna yang ada pada teks harus dijaga dan diamalkan apa adanya,

terutama teks-teks yang mengatur amaliah ibadah ritual. Akal dikunci dengan makna tekstualitas atau makna harfiah teks.

Kaidah fikih lain adalah kaidah لَا بِحَالٍ وَلَا إِجْتِهَادَ مَعَ النَّصِّ atau

لِلْإِجْتِهَادِ فِي مَوْرِدِ النَّصْرِ. Kaidah ini membatasi kemungkinan adanya alternatif hukum lain di saat ada nas. Akal hanya diberi peluang untuk melakukan ijtihad apabila suatu nas dianggap *zanniy*, dan dalam mengijtihadi nas yang dianggap *zanniy* tersebut tetap terikat dengan makna-makna yang ada dalam lingkaran teks tersebut. Artinya meskipun ayat atau hadis *zanniy* memberi peluang terhadap akal untuk melakukan penalaran (penafsiran), tetapi penafsiran itupun tetap harus mengikuti kaidah-kaidah bahasa yang lahir dan dikonstruksi dari teks itu sendiri. Oleh karena itu apabila suatu ayat atau hadis (hukum) diidentifikasi sebagai ayat atau hadis *qaṭ'iy* maka ayat atau hadis tersebut sebagai satu-satunya sumber pengetahuan yang harus diikuti. Akal tidak diberi kesempatan untuk mencari kemungkinan makna lain di luar makna *ḥarfīyyah* teks. Dalam sejarah hukum Islam orientasi terhadap teks ini dipegang teguh oleh *ahl al-ḥadīs*. Menurut Jad al-Ḥaq' Ali Jad al-Ḥaq, dalam menyelesaikan problem-problem hukum Islam, *ahl al-ḥadīs* lebih dominan berpegang pada nas terutama hadis karena di daerah Hijaz, Makkah, dan Madinah banyak ditemukan riwayat-riwayat hadis (Al-Haq, 2005).

Kaidah إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ إِهْتِمَالِهِ merupakan contoh lain dari kaidah fikih yang meletakkan pondasi pola pikir *bayāniy lafziy*. Kaidah tersebut menekankan bahwa memberlakukan teks lebih diprioritaskan dari pada mendisfungsikannya. Pertanyaan yang

kemudian muncul adalah bagaimana kalau dalam sebuah teks (Al-Qur'an atau hadis) ada dua makna yaitu makna hakiki (denotatif) dan makna *majāziy* (konotatif, kiasan)? Makna mana yang harus diprioritaskan untuk diberlakukan? Jawaban untuk pertanyaan ini diatur dalam kaidah الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ.

(Zaidan, 2014) Menurut kaidah tersebut dalam memberlakukan makna teks, baik teks Al-Qur'an atau hadis harus memprioritaskan pemberlakuan makna hakikat (makna harfiah yang ada). Apabila memberlakukan makna hakikat tidak memungkinkan maka diberlakukan makna *majāziy* (konotatif, kiasan). Pemberlakuan makna kiasan *majāziy* (konotatif, kiasan) diatur oleh kaidah إِذَا تَعَدَّرَتْ الْحَقِيقَةُ يُصَارُ إِلَى الْمَجَازِ. Dalam memberlakukan suatu teks dari makna hakikat ke makna *majāziy* (konotatif, kiasan) disyaratkan adanya indikator (*qarīnah*) yang menghubungkan antara makna aslinya dengan makna kiasannya. Indikator tersebut merupakan petunjuk bahwa yang dimaksud oleh pembuat teks adalah makna kiasannya (Al-Burnu, 1996). Ini menunjukkan bahwa walaupun teks boleh tidak diberlakukan sesuai makna hakikat, tetapi tetap tidak boleh keluar dari lingkaran aturan teks itu sendiri. Rangkaian aturan tentang bagaimana menyikapi teks yang ada dalam tiga kaidah di atas dibingkai dengan kuat oleh kaidah إِذَا تَعَدَّرَ إِعْمَالُ الْكَلَامِ

يُهْمَلُ. Apabila suatu teks tidak dapat ditangkap makna hakikatnya dan tidak memungkinkan untuk diberlakukan makna kiasannya, maka menurut kaidah tersebut, teks lebih baik didisfungsikan. Produk atau temuan hukum yang lahir dari

epistemologi *bayāniy lafziy* (tekstual) ini adalah ketentuan hukum yang terkait persoalan-persoalan ibadah-ibadah ritual (*maḥḍah*). Ketentuan hukum tentang jumlah rakaat salat, waktu salat, puasa, dan haji, anggota badan yang dibasuh pada waktu bersuci, tempat tawaf, puasa dan yang sejenisnya adalah pengetahuan (hukum) yang diperoleh dari teks (*bayāniy lafziy*) dan *qawā'id fiqhiyyah* (kaidah fikih) menjaga kuat teks-teks nas (Al-Qur'an dan hadis) dan menuntun secara detail cara memahaminya.

2) *Bayāniy-Qiyāsiy* (Analogi)

Metode *bayāniy* yang kedua dikenal dengan istilah penalaran *ta'filiy*. Metode ini disebut juga metode kuasasi yaitu metode berpikir metodologis yang didasarkan atas penelusuran argumen rasional dalam menetapkan hukum. Cara kerja metode ini ada dua yaitu dengan cara menyamakan dengan kasus yang sudah ada karena ada persamaan '*illah (binā' al-aḥkām 'alā al-illah*) dan karena ada kesamaan tujuan hukum (*ta'līl al-aḥkām bi maqāṣid asy-syarī'ah*) (Nasution, 2009). Dalam ilmu hukum metode ini disebut metode *argumentum per analogiam* yaitu menemukan hukum dengan cara menerapkan peristiwa baru yang serupa, sejenis, atau mirip dengan yang diatur dalam Undang-Undang (Sutiyoso, 2015). Dalam ilmu tafsir, metode ini disebut *ma'qūl an-naṣṣ* yaitu metode penemuan hukum yang dilakukan dengan cara penyelidikan terhadap '*illah hukum (causalegis)*'. Dalam *uṣūl fiqh* pembahasan ini ada dalam tema *qiyās*. Sedangkan di dalam penyamaan dan pemaduan (sintesis) istilah *ilhāq* yaitu upaya penyamaan dan pemaduan (sintesis) antara satu persoalan cabang (*al-far'u*) yang belum dijelaskan ketentuan hukumnya oleh nas dengan persoalan asal (*al-'aṣl*)

yang telah mempunyai kepastian hukum dari nas. Faktor yang mengharuskan sintesis antara keduanya adalah karena masing-masing mempunyai sebab hukum (*'illah/ratio legis*) yang sama. Dalam konsep *qawā'id fiqhiyyah, ilhāq* tidak hanya diartikan sebagai upaya sintesis antara satu persoalan cabang (*al-far'u*) dengan persoalan asal (*al-'aṣl*) tetapi juga antara cabang (*al-far'u*) dengan cabang (*al-far'u*) lainnya.

Dari pengertian tersebut ada dua hal penting yang menjadi substansi dalam proses analogi terkait dengan epistemologi *bayāniy* yaitu *pertama* ketentuan hukum yang ada dalam *naṣṣ*, dan *kedua* adalah '*illah* hukum. Ma'ruf Amin menggunakan istilah *i'ādah an-nazar* yaitu telaah ulang dengan cara menguji kembali alasan hukum (*'illah*) dari suatu ketentuan hukum atau fatwa (Amin, 2014). Terkait yang pertama (*al-'aṣl*), para *uṣūliyyūn* memberikan persyaratan yang cukup ketat untuk dapat dianalogikan dengan kasus lain (*al-far'u*) yaitu (a) harus berupa hukum *syara'* yang ditetapkan oleh nas, (b) hukum *syara'* tersebut adalah hukum yang "*muttafaq'alaih*" (bukan hukum yang masih diperdebatkan), dan (c) bukan hukum *syara'* yang spesifik (dikhhususkan untuk kasus tertentu) (Yahya & Fatchurrahman, 1986). Persyaratan yang ketat tersebut dimaksudkan agar ketentuan hukum yang dihasilkan melalui proses analogi tidak lepas atau menyimpang dari ketentuan hukum yang ada pada "*al-'aṣl*" (al-Qur'an atau hadis) dan dari sinilah nampaknya yang dijadikan argumen untuk memasukkan *qiyās* sebagai bagian dari epistemologi *bayāniy*. Artinya walaupun dalam menemukan dan menentukan '*illah* tersebut merupakan kerja akal, tetap terikat oleh teks pokok (*al-'aṣl*) (Kamali, 1996). Meskipun analogi/*qiyās* memberikan

kesempatan terhadap kreatifitas akal dan pengayaan terhadap teks (nas) tetapi masih terikat dengan kata/bunyi dan semangat yang ada pada teks (nas) itu sendiri. Posisi akal dalam analogi/*qiyās* adalah untuk menjaga konsistensi atau menunjukkan tentang adanya hubungan antara wahyu dan akal dalam pengembangan hukum. Apabila '*illah* telah ditentukan oleh teks (nas) itu sendiri maka akal harus mengikuti tanpa preferensi atau perubahan apapun. Oleh karena itu analogi/*qiyās* tidak dapat digunakan untuk mengubah ketentuan teks (nas) atas dasar kebijaksanaan atau preferensi personal.

Adapun terhadap yang kedua yaitu tentang '*illah* para *uṣūliyyūn* mengemukakan beberapa cara untuk menemukan dan menentukan '*illah*, yang dalam *uṣūl al-fiqh* disebut *masālik al-illah* (Hasan, 1986). Al-Gazālī menyebut '*illah* dengan istilah "*al-manāṭ*" (dasar ketetapan hukum). Untuk mencari '*illah* atau *al-manāṭ* sebagai dasar ketetapan hukum ada tiga cara yang harus ditempuh yaitu (a) *taḥqīq manāṭ al-ḥukmi* (pembuktian empiris terhadap '*illah*), (b) *tanqīh manāṭ al-ḥukmi* (pemilihan terhadap beberapa sifat yang potensial untuk dijadikan '*illah*), dan (c) *takhrīj manāṭ al-ḥukmi* (menentukan satu sifat yang tepat dan sesuai untuk dijadikan '*illah*) (Al-Gazali, 2008). Melihat proses pencarian dan penentuan '*illah* yang dikemukakan al-Gazālī tersebut menunjukkan bahwa keterlibatan akal sangat dibutuhkan. Oleh karena itu, dalam pandangan penulis, metode *bayāniy* kedua ini tidak dapat dikatakan sebagai epistemologi *bayāniy* "murni", karena akal (sebagai unsur penting dalam epistemologi *burhāniy*) ikut terlibat terutama dalam menemukan, menganalisis, dan menentukan '*illah*. Penetapan hukum yang didasarkan atas

pertimbangan '*illah* ini banyak digunakan oleh '*ahl ar-ra'y*' yang ada di Iraq, Kufah, Basrah. Salah satu faktor yang menyebabkan '*ahl ar-ra'y*' yang ada di Iraq ini menggunakan pertimbangan '*illah*, karena persoalan-persoalan hukum yang ada di Iraq, Kufah, Basrah lebih kompleks, di sisi lain periwayatan hadis terbatas, tidak seperti di Hijaz, Makkah, dan Madinah, sehingga dalam menyelesaikan problem-problem hukum lebih dominan menggunakan akal melalui metode *maṣlaḥah* dan penelusuran '*illah* (Al-Haq, 2005). Melalui '*illah* ini ketetapan hukum dapat diketahui alasan-alasannya secara logis, terutama hukum-hukum yang mengatur relasi antara sesama manusia (hubungan horisontal). Dibanding dengan metode yang pertama (*bayāniy lafziy*), metode kedua (*bayāniy qiyāsiy*) memberikan peluang relatif lebih banyak pada akal untuk memperluas makna teks atau setidaknya menuntun pada seseorang untuk tidak hanya berpegang terhadap makna harfiah teks.

Kaidah-kaidah fikih yang berposisi sebagai epistemologi *bayāniy-qiyāsiy* ini antara lain kaidah (1) *الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا*, (2) *وَعَدَمًا الْأَصْلُ أَنْ تَرُؤَالَ الْأَحْكَامَ إِذَا ثَبَتَ بِعِلَّةٍ زَالَ بِرُؤَالِهَا*, dan (3) *بِرُؤَالِ عِلَّتِهَا*. Kaidah pertama menetapkan prinsip bahwa keberadaan suatu hukum didasarkan atas '*illah* yaitu alasan logis mengapa hukum itu ada atau ditetapkan. Dengan memahami '*illah* hukum akan diketahui hal-hal yang substantif dan tujuan hukum yang ada pada nas, sehingga akan memudahkan seorang mujtahid melakukan *istinbāt* (Lahsanah, 2008). Kemudian kaidah kedua mengisyaratkan kebolehan menetapkan hukum berdasarkan pertimbangan '*illah* dan

sekaligus membuka peluang kemungkinan adanya perubahan atau ketidakberlakuan hukum yang ditetapkan dengan metode analogi tersebut apabila 'illah sudah dianggap tidak relevan, dan prinsip ini dikuatkan oleh kaidah ketiga. Dengan kata lain, kaidah-kaidah tersebut menetapkan prinsip dasar bahwa dalam menetapkan hukum tidak boleh hanya berpegang kepada makna lahiriah teks nas, tetapi harus dengan sungguh-sungguh menggunakan pemikiran (akal) dan penalaran intelektual, yaitu dengan menggali dan mencermati 'illah yang terkandung dalam teks nas, sehingga ketentuan hukum benar-benar rasional dan relevan.

Produk atau temuan hukum yang lahir dari epistemologi *bayāniy-qiyāsiy* (analogi) ini dalam fatwa MUI banyak digunakan oleh DSN dalam menentukan hukum terhadap aktifitas dan transaksi-transaksi keuangan atau produk-produk perbankan yang secara tekstual tidak dikenal dalam Al-Qur'an atau hadis. Fatwa-fatwa tersebut antara lain tentang (1) *safe deposit box*, dianalogikan dengan akad *ijārah* (Fatwa DSN No. 24/DSN-MUI/III/2002), (2) syariah *charge card*, dianalogikan dengan akad *qard*, *kafālah*, dan *ijārah* (Fatwa DSN No. 42/DSN-MUI/V/2004), (3) *sale and lease back*, dianalogikan dengan akad *bay'* dan *ijārah* (Fatwa DSN No. 71/DSN-MUI/VI/2008), (4) asuransi, dianalogikan dengan akad *wakālah*, *muḍārabah*, dan *tabarru'* (Fatwa DSN No. 21/DSN-MUI/X/2001), dan (5) pasar modal atau reksa dana syariah, dianalogikan dengan akad *wakālah* dan *muḍārabah* (Fatwa DSN No. 20/DSN-MUI/IV/2001). Penganalogian bentuk-bentuk transaksi atau aktifitas keuangan model baru tersebut (*safe*

deposit box, syariah *charge card*, *sale and lease back*, *sale and lease back*, dan asuransi) terhadap bentuk-bentuk transaksi yang sudah ada sebelumnya (dalam nas atau dalam kitab-kitab fikih) yaitu *ijārah*, *kafālah*, *wakālah*, dan *muḍārabah*, adalah didasarkan atas kesamaan 'illah (Fattah, 1990).

b. *Qawā'id Fiqhiyyah* Sebagai Epistemologi *Burhāniy*

Epistemologi *burhāniy* adalah cara mendapatkan ilmu pengetahuan yang bertumpu pada akal dan didasarkan atas realitas (*al-wāqi'*) (Al-Jabiry, 1993) (Tabrani, 2015). Epistemologi *burhāniy* berpandangan bahwa sumber pengetahuan adalah akal. Akal mempunyai kemampuan untuk menemukan pengetahuan termasuk pengetahuan dalam bidang agama. Dari epistemologi *burhāniy* ini kemudian berkembang atau memunculkan metode deduktif (*istintāj*), induksi (*istiqrā'*), konsep universalitas (*kulliy*), dan konsep tujuan syari'ah (*maqāsid asy-syarī'ah*) (Purwanto, 2014).

Berbeda dengan epistemologi *bayāniy* yang menjadikan teks (Al-Qur'an dan hadis) sebagai sumber ilmu pengetahuan, epistemologi *burhāniy* menempatkan dominasi peran akal sebagai sumber ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan yang diperoleh dari tradisi *burhāniy* adalah ilmu pengetahuan yang dikonsepsi, disusun, dan disistematikakan melalui kerjasama antara proses abstraksi dan pengamatan inderawi atau alat bantu yang menguatkan hasil pengamatan indera seperti laboratorium, penelitian lapangan, dan penelitian literatur yang mendalam (Abdullah, 2006).

Kaidah fikih yang berperan sebagai epistemologi *burhāniy* antara lain kaidah *الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم*

(al-Hasyimiy, 2010). Prinsip kaidah ini adalah “sesuatu” yang tidak ada ketentuannya dalam Al-Qur’an atau hadis, hukumnya “boleh”. Tidak semua yang tidak ada dalam Al-Qur’an atau hadis, atau tidak dilakukan oleh Rasul, berarti tidak boleh, dilarang, haram, atau *bid’ah*. Dengan menggunakan prinsip dasar “boleh”, maka pintu untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum, terbuka lebar dan pada gilirannya akan membuka peluang lahirnya hukum (fikih) baru. Paradigma berpikir demikian penting untuk membuka ketertutupan dan mencairkan kebekuan terhadap berbagai ketentuan yang dianggap permanen (tetap), dan sekaligus penting untuk merespon persoalan-persoalan hukum, ketika tidak ada ketentuannya dalam al-Qur’an atau hadis. Ketika ada persoalan yang tidak ada ketentuannya dalam Al-Qur’an atau hadis, kemudian ditetapkan boleh, maka akal dituntut untuk memberikan argumen mengapa hal tersebut diperbolehkan. Hasil kerja akal berupa argumen-argumen tentang hukum “boleh” atau “halal” ini merupakan fikih baru yang lahir dari prinsip kaidah tersebut. Hal ini akan berbeda apabila prinsip yang digunakan adalah “sesuatu” yang tidak ada ketentuannya dalam Al-Qur’an atau hadis, hukumnya “haram”, sebagaimana dalam kaidah *الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ التَّحْرِيمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْإِبَاحَةِ*. Prinsip kaidah ini akan mempersulit seorang mufti dalam menjawab persoalan-persoalan hukum, karena ia hanya fokus pada pencarian teks-teks nas yang memperbolehkan. Apabila

persoalan yang ditanyakan oleh *mustafī* tidak ditemukan nas yang memperbolehkan, maka fatwa yang dikeluarkan “haram” atau minimal *mauquf*. Semua persoalan argumennya hanya didasarkan atas ada atau tidak adanya teks semata, peran akal hanya mengkonfirmasi suatu persoalan dengan teks yang ada, sehingga hasil keputusannya cenderung hitam-putih, halal atau haram, tidak memerlukan argumen akal. Epistemologi *burhāniy* juga banyak digunakan oleh DSN MUI untuk merespon transaksi atau akad dan produk perbankan yang tidak ada ketentuannya dalam Al-Qur’an dan hadis serta tidak dapat di-*qiyās*-kan dengan ketentuan hukum yang ada.

Keluasan peran akal yang diberikan oleh kaidah fikih tersebut khususnya terkait dengan persoalan akad atau transaksi dan aktifitas keuangan, dijelaskan oleh Ma’ruf Amin sebagai berikut: (a) Untuk menetapkan hukum akad atau transaksi, tidak perlu terikat oleh teks atau nas, karena akad atau transaksi yang ditetapkan dalam nas tidak dimaksudkan sebagai pembatasan terhadap kemungkinan bentuk-bentuk akad atau transaksi yang baru. (b) Demikian juga tidak perlu terikat atau menganalogikan dengan keputusan fikih tertentu atau melakukan *tafīq* yaitu menggabungkan beberapa pendapat dari mazhab yang berbeda (Amin, 2008). Uraian tersebut menunjukkan bahwa kaidah di atas mendorong akal untuk lebih agresif dan kreatif dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum yang tidak ada ketentuannya dalam Al-Qur’an atau hadis. Agresifitas dan kreatifitas akal untuk menemukan hukum (fikih) baru merupakan inti dari kerja metode *burhāniy*.

Kaidah fikih lain yang berperan sebagai epistemologi *burhāniy* adalah kaidah *نَصْرُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ*. Posisi kaidah tersebut tidak hanya sebatas sebagai argumen tentang pentingnya peran akal sebagai pijakan untuk menetapkan hukum (baru), tetapi juga sebagai argumen tentang perlunya keterlibatan negara untuk mengatur hal-hal yang bersifat publik. Keterlibatan negara untuk mengatur persoalan-persoalan agama yang mengandung unsur atau terkait dengan kepentingan publik sangat diperlukan karena dua alasan. *Pertama*, agar tidak terjadi benturan antara kebijakan negara dengan pengamalan agama. Pada titik ini, menurut saya, negara diperbolehkan menambah (tidak mengurangi atau merubah) atau membuat aturan-aturan hukum baru (selain yang terkait dengan persoalan ibadah ritual) demi untuk kemaslahatan negara dan pemeluk agama itu sendiri.

Beberapa contoh yang telah dilakukan dalam pembentukan hukum baru yang didasarkan atas prinsip kaidah *نَصْرُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ* antara lain adalah lahirnya Undang-Undang Wakaf dan Undang-Undang Penyelenggaraan Haji. Dua undang-undang ini adalah contoh perhatian pemerintah terhadap persoalan agama yang tujuannya adalah demi kemaslahatan rakyat (umat Islam). *Kedua*, untuk mengefektifkan pelaksanaan atau kewajiban beragama itu sendiri. Hal ini bisa dicontohkan antara lain lahirnya tentang Undang-Undang Zakat dan Undang-Undang Narkotika

atau Peraturan Peredaran Minuman Keras. Dengan adanya Undang-Undang Zakat umat Islam (terutama bagi ASN) merasa terikat untuk melaksanakan kewajiban zakat. Demikian juga dengan adanya Undang-Undang Narkotika atau Peraturan Peredaran Minuman Keras, maka untuk mengamalkan ajaran agama, dalam hal ini tidak boleh minum minuman keras atau minuman yang dapat merusak akal, tidak efektif kalau hanya mengandalkan kepada ketaatan atau kesalehan pribadi. Agar larangan agama tersebut efektif, perlu intervensi kebijakan negara antara lain dengan cara membuat Undang-Undang atau peraturan. Dengan kata lain keterlibatan pemerintah dalam persoalan agama, selain untuk kepentingan negara yaitu terwujudnya kemaslahatan umum, tetapi juga untuk kepentingan umat beragama (Islam) sendiri.

Kaidah fikih selanjutnya yang berposisi sebagai epistemologi *burhāniy* adalah kaidah *دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ*. Lahirnya Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang mengatur tentang pencatatan pernikahan, batas minimal usia nikah, keharusan perceraian dilakukan di sidang pengadilan (di mana hal-hal tersebut tidak diatur dalam kitab-kitab fikih) merupakan bukti bahwa kaidah tersebut mampu melahirkan ketentuan hukum baru. Ketentuan bahwa pernikahan harus dicatat dalam dokumen negara adalah didasarkan atas pertimbangan menghindari atau mencegah terjadinya mafsadah yang ada pada prinsip kaidah fikih tersebut.

Terkait pernikahan yang tidak dicatatkan (nikah di bawah tangan) ini, Atho Mudzhar mengemukakan bahwa pencatatan perkawinan seharusnya dipahami sebagai bentuk baru dan resmi dari perintah Rasul untuk mengumumkan nikah walaupun hanya menyembelih seekor kambing. Dalam masyarakat kesukuan yang kecil dan tertutup seperti Hijaz dulu, dengan pesta memotong hewan memang sudah cukup sebagai pengumuman resmi. Tetapi dalam masyarakat yang kompleks dan penuh formalitas seperti zaman sekarang ini, pesta dengan memotong seekor kambing saja tidak cukup, melainkan harus didokumentasikan secara resmi oleh pemerintah/negara. Karena itu seharusnya kewajiban pencatatan pernikahan dapat dijadikan tambahan rukun nikah dalam fikih baru (Muhdzar, 1988). Karena secara akal dalam konteks sekarang, nikah di bawah tangan menimbulkan dampak negatif yang harus dicegah, sesuai prinsip kaidah di atas. Sama dengan pendapat Atho Mudzhar adalah pendapat Ahmad Rajafi. Menurutnya perkawinan mempunyai tujuan yang mulia, oleh karena itu Islam menentukan rukun yang tidak boleh dikurangi dan syarat yang harus dipenuhi, demi untuk menjaga nilai kemuliaan perkawinan itu sendiri. Salah satu rukun perkawinan itu adalah *ijāb* dan *qabūl* dan syaratnya harus terucapkan (*qauliy*) (Rajafi, 2015). Bila dipandang dari teori *maqāṣid asy-syarī'ah*, keharusan pengucapan *ijāb* dan *qabūl* tersebut adalah untuk kemaslahatan perkawinan itu sendiri, yaitu untuk meminimalisir terjadinya pengingkaran, dan karena itu pula ada rukun yang lain yaitu saksi. Dengan uraian yang lebih runtut, Yudian Wahyudi menjelaskan perlunya pencatatan perkawinan melalui teori *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai berikut: terlindunginya keturunan

merupakan hal yang primer (*daruriyyah*) dalam perkawinan, maka untuk melindunginya diperlukan kelengkapan (*hājjiyyah*) misalnya dokumen tertulis. Adapun bentuk, warna, atau bahan dokumen tertulis adalah *taḥsīniyyah* yang menjadi wewenang lokal (Asmin, 2007). Maka ketika ada persyaratan baru yaitu pencatatan nikah, untuk melengkapi atau menyempurnakan yang sudah ada, dengan tujuan untuk lebih mengantisipasi mafsadah yang mungkin terjadi, sudah semestinya harus lebih diterima. Bila *ijāb* dan *qabūl* yang harus terucapkan itu adalah syarat yang bersifat *qauliy*, maka pencatatan merupakan syarat yang bersifat *amaliy* (Rajafi, 2007). Keberanian untuk menambah pencatatan nikah sebagai syarat atau ketentuan hukum baru demi untuk menghindari mafsadah, sebagaimana pesan kaidah di atas, dengan memaksimalkan peran akal adalah contoh proses atau mekanisme kerja epistemologi *burhāniy*.

Dari uraian di atas menunjukkan *qawā'id fiqhiyyah* mampu berperan sebagai epistemologi *bayāniy* dan *burhāniy*. Peran *qawā'id fiqhiyyah* dalam epistemologi *bayāniy* dan *burhāniy* harus berjalan bersama, saling melengkapi. Hal ini dikarenakan ajaran Islam (termasuk dalam bidang hukum) realitasnya hadir dalam bentuk teks (Al-Qur'an atau as-Sunnah). Oleh karena itu ketika Al-Qur'an atau as-Sunnah tersebut ditetapkan sebagai sumber ajaran (hukum), maka semua persoalan, terlebih dahulu harus dikembalikan kepadanya, dan ketika itu pula pemahaman atau penafsiran terhadap teks (melalui epistemologi *bayāniy*) tidak dapat dielakkan. Demikian juga realitas perubahan kondisi sosial masyarakat dan kemajuan teknologi yang menyebabkan munculnya berbagai persoalan hukum yang tidak tercakup oleh teks, tidak mungkin dibendung.

Ketidakmampuan teks untuk mawadahi persoalan-persoalan yang sedang dan akan terus terjadi, memerlukan kerja akal yang serius. Di sinilah peran epistemologi *burhāniy* sangat diperlukan. Menafikan epistemologi *bayāniy* berarti mengingkari keberadaan teks, menafikan epistemologi *burhāniy* berarti mengingkari keberadaan akal dan sekaligus mengingkari realitas.

Pentingnya penggunaan dua epistemologi di atas dijadikan paradigma untuk menetapkan hukum Islam diuraikan lebih jelas oleh Zaini Rahman. Menurutnya, di kalangan Sunni terdapat *statement* umum bahwa kebenaran atau kebaikan tidak akan menjadi kebenaran dan kebaikan sesungguhnya kalau tidak ada ketentuan nas. Pandangan demikian dianggap oleh kaum rasionalis sebagai bentuk penafian terhadap kemampuan akal. Oleh karena itu epistemologi hukum Islam selalu tarik menarik antara otoritas nas dan akal. Idealnya, hukum Islam dibangun dengan memadukan keduanya yaitu memperhatikan realitas di satu sisi, dan berpegang kepada ketentuan etis nas di sisi yang lain (Rahman, 2016). Oleh karena itu, epistemologi *bayāniy* dan *burhāniy* tetap diperlukan dalam posisinya masing-masing secara proporsional.

B. Kontekstualisasi Hukum Islam

1. Kontekstualisasi Merupakan Keniscayaan

Islam sebagai salah satu agama yang ada di dunia ini dan umat Islam sebagai bagian dari penduduk yang menghuni planet bumi ini mempunyai tanggung jawab besar untuk ikut menebarkan kedamaian, memajukan ilmu pengetahuan, menciptakan, menegakkan, dan mewariskan peradaban yang

berkeadilan dan bermoral. Tugas-tugas itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari konsep Al-Qur'an bahwa Tuhan menciptakan manusia sebagai *khalifah* di bumi dan juga tak terpisahkan dari makna kata Islam yaitu damai. Terkait hal itu Al-Qur'an (Islam) sangat menghargai ilmu pengetahuan dan sangat mengapresiasi umatnya yang berilmu pengetahuan, dan sebaliknya mencela umatnya yang tidak menggunakan akal pikirannya secara serius untuk mencari ilmu pengetahuan dan menutup realita (tidak melihat perkembangan dan fenomena yang terjadi). Salah satu yang dapat menjawab atau merealisasikan tugas besar itu antara lain (untuk tidak mengatakan satu-satunya) ialah melalui pemahaman yang benar terhadap pesan-pesan universal Islam. Pemahaman yang keliru Islam menjadi bagian penyebab kegagalan untuk mengemban tugas-tugas di atas, karena dinamika kehidupan dan aktivitas keseharian umat Islam sulit dilepaskan atau selalu bersentuhan dengan syariat Islam, dan hukum Islam merupakan bagian yang ada di dalamnya. Kegagalan atau ketidakmampuan mengemban amanat di atas, akan mengakibatkan umat Islam sebagai umat yang tidak diperhitungkan oleh umat lain (walaupun secara kuantitas besar), menjadi umat yang termarginalkan, dan identitas-identitas negatif lain. Dalam konteks inilah kontekstualisasi hukum Islam di era global seperti sekarang ini sangat diperlukan.

Berbicara tentang kontekstualisasi, akan menjadi persoalan jika dikaitkan dengan sesuatu yang melibatkan Tuhan. Hukum Islam, jika dilihat bahwa ia bersumber dari Tuhan, haruslah bersifat permanen, universal dan seragam. Untuk itu, istilah kontekstualisasi sepertinya kontradiksi

dengan nilai-nilai ketuhanan tersebut. Namun jika dilihat bahwa hukum Tuhan untuk manusia, maka konsep kontekstualisasi bisa dimaklumi, bahkan menjadi sebuah keniscayaan, mengingat kondisi manusia yang selalu berkembang dan berubah. Kehidupan manusia yang selalu dinamis, seringkali menuntut adanya aturan hukum yang mampu beradaptasi dengan perubahan yang mereka alami. Agar hukum Islam mampu beradaptasi dengan dinamika kehidupan tersebut, ia harus bersifat partikular, berkembang, dan bervariasi sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu.

Teori hukum Islam selalu mengandaikan adanya tarik menarik antara dua sisi yaitu antara akal-wahyu, kesatuan-keragaman, otoritarianisme-liberalisme, idealisme-realisme, hukum-moralitas, dan stabilitas-perubahan. Jika diringkas, pasangan-pasangan ini bisa mengerucut pada dua hal: gagasan tentang pembakuan (*aṣ-ṣawābit*) dan ide mengenai perubahan (*al-mutahawwil*), yang keduanya tidak dapat lepas dari ranah filosofis dan metodologis.

Mengutip apa yang disampaikan oleh Imran Ahsan Khan Nyazee, bahwa ketentuan Tuhan ada dua lapisan. Lapisan pertama disebut *the fixed part* yaitu lapisan yang bersifat pokok (baku). Sedangkan yang kedua disebut *the flexible part* yaitu lapisan yang bersifat lentur (elastis). Selanjutnya Nyazee menganalogkan bahwa *the fixed part* ibarat bagian batang pohon yang pokok (baku), sedangkan *the flexible part* adalah bagian cabangnya. Bagian yang baku dari pohon terletak tidak jauh dari akarnya. Oleh karenanya, memotong bagian ini dapat membahayakan pohon itu sendiri. Hal ini dimaksudkan bahwa hukum Islam merupakan hukum Tuhan yang sangat kokoh dan

tidak boleh dirobahkan. Sedangkan bagian yang lentur dapat berubah bentuk sesuai dengan situasi dan kondisi. Hal ini dimaksudkan bahwa hukum Islam ada bagian yang harus tumbuh terus menerus seperti layaknya sebuah pohon. Proses ini tidak pernah berhenti, hingga seluruh cabangnya mampu menaungi seluruh aspek kehidupan manusia dari satu generasi ke generasi berikutnya (Nyazee, 1994). Dalam upaya untuk mengembangkan *the flexible part*, para *fuqahā'* merumuskan berbagai perangkat metodologis. Salah satunya adalah metode *al-asybāh wa an-nazā'ir*, yang kemudian dikenal dengan *qawā'id fiqhiyyah*.

2. Pijakan Kontekstualisasi

a. Kemaslahatan Manusia

Kemaslahatan sebagai pijakan kontekstualisasi dibahas secara dalam dan rinci dalam metode atau teori *maqāṣid asy-syarī'ah*. Teori *maqāṣid asy-syarī'ah* dicetuskan pertama kali oleh Imam al-Juwayni yang kemudian dikembangkan oleh muridnya, Imam al-Gazaliy. Di Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Garnasiy asy-Syātībī (yang dikenal dengan panggilan Imam asy-Syātībī), melalui karyanya yang sangat monumental "*al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām*". Teori ini menjadi terkenal di seluruh dunia, antara lain melalui Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍa di Mesir (Wahyudi, 2007). Belakangan, teori *maqāṣid asy-syarī'ah* ini menjadi semakin populer melalui Jasser Auda dengan karyanya "*Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: a System Approach*". *Maqāṣid asy-syarī'ah* merupakan term yang sangat ramai dibincangkan dan dianalisis di kalangan

para ahli hukum Islam. Kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* dianggap penting karena merupakan teori yang dianggap mampu merevitalisasi dan mendinamisasi pemikiran hukum Islam dalam merespon berbagai isi kontemporer dan isu-isu global (Anwar, 2015). Dari teori *maqāṣid asy-syarī'ah* ini muncul berbagai gagasan pengembangan atau pembaharuan hukum Islam: reaktualisasi, rekonstruksi, kontekstualisasi, revitalisasi, redefinisi, reinterpretasi dan yang sejenisnya. Teori *maqāṣid asy-syarī'ah* mengajarkan bahwa dalam menetapkan atau menyelesaikan persoalan hukum tidak boleh hanya merujuk atau berpegang terhadap makna literer teks (nas), sebagaimana dalam epistemologi *bayāniy*, tetapi harus memperhatikan tujuan yang ada di balik teks (nas). Menurut asy-Syātībī, bahwa tujuan ditetapkan hukum adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia (Asy-Syātībī, 1975). Senada dengan asy-Syātībī juga dikemukakan oleh Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī. Ia menjelaskan bahwa ketentuan-ketentuan hukum Allah tidak semata-mata untuk sarana pengabdian (ibadah) kepadaNya, tetapi juga dimaksudkan agar manusia dapat merasakan kemaslahatan secara riil dalam kehidupan dunia (al-Buti, 1977).

Dalam diskursus hukum Islam kontemporer, tuntutan agar pemahaman terhadap teks (nas) berkompromi dengan kemaslahatan semakin menguat setelah Najm ad-Dīn at-Ṭūfī menulis konsep-konsep kontroversial seputar *maṣlaḥah* versus teks. Salah satu pernyataannya yang dianggap kontroversial adalah ketika at-Ṭūfī menyebutkan bahwa jika ada nas atau *ijmā'* yang bertentangan dengan prinsip-prinsip kemaslahatan, maka yang harus didahulukan adalah

kemaslahatan. Dalam konteks ini, kemaslahatan berfungsi sebagai *takḥṣīṣ* atau *bayān* bagi nas atau *ijmā'*, tanpa harus dimaknai sebagai pembatal bagi keduanya, karena tidak ada ayat pada kitab suci Al-Qur'an yang tidak mengandung kemaslahatan (at-Tufi, 1993). Hal yang sama dikemukakan oleh 'Abdul Wahhāb Khallāf. Ia menyatakan bahwa Al-Qur'an seluruhnya mengandung kemaslahatan, dan tentu saja as-Sunnah juga demikian. Oleh karenanya fungsi as-Sunnah yang merupakan *bayān* (penjelas) atas Al-Qur'an, meniscayakan kandungannya juga berorientasi pada kemaslahatan. Sebab, *al-mubayyin* (penjelas) tidak mungkin kontradiktif dengan misi *al-mubayyan* (yang dijelaskan) (Khallaf, 1972).

Menurut Al-Gazāliy, kemaslahatan adalah mengambil manfaat dan menolak kemudaratan, dan dua hal ini merupakan inti *maqāṣid asy-syarī'ah* (al-Gazali). Konsep ini diperkuat oleh 'Izzuddīn ibn 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd as-Salām (selanjutnya disebut 'Izzuddīn). Ia menyatakan bahwa tujuan ditetapkan hukum hanya ada dua yaitu mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-maṣāliḥ*) dan menghindari atau menjauhkan dari mafsadah (*dar'u al-mafāsīd*) (*as-Salam*). Salah seorang ulama kontemporer yang *concern* mengkaji *maqāṣid asy-syarī'ah* yaitu Ahmad ar-Raysūmī menyebutkan bahwa masalah sebagai inti dari tujuan hukum Islam adalah segala sesuatu yang mengandung kebaikan dan manfaat bagi manusia, baik secara individu maupun kelompok. Di samping itu masalah harus mengandung unsur mencegah mafsadah, karena seseorang tidak mungkin memelihara kemaslahatan di satu sisi, namun di sisi lain dia melupakan dampaknya yaitu

mafsadah (ar-Rasyuni, 2002). Teori menghindari atau menjauhkan dari mafsadah (*dar'u al-mafāsīd*), dalam *maqāṣid asy-syarī'ah*, disebut dengan teori "objektivisme rasionalistik". Teori ini mengajarkan bahwa hukum dapat diungkap atau ditemukan oleh akal secara obyektif. Hal ini didasarkan atas pemikiran bahwa *syāri'* (Tuhan) dalam menetapkan hukum tidak mungkin bermaksud atau menghendaki keburukan atau bahaya (mafsadah, mudarat) bagi manusia, tetapi pasti Dia menghendaki kebaikan (maslahat) (Syaukani, 2006). Titik temu dari berbagai pandangan atau pendapat tersebut adalah *pertama* bahwa hukum itu ada atau ditetapkan pasti mempunyai tujuan. *Kedua* tujuan hukum adalah bukan semata-mata untuk kepentingan yang membuat hukum, tetapi untuk subjek hukum itu sendiri yaitu untuk menciptakan atau mewujudkan kemaslahatan dan menghindari mafsadah (kerusakan).

Adapun *qawā'id al-fiqhiyyah* yang berperan sebagai pijakan kontekstualisasi hukum Islam terkait dengan prinsip kemaslahatan antara lain adalah kaidah, (1) *نَصْرُفُ الْإِمَامِ عَلَى* (3), (2) *دَرْءُ الْمَقَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ*, (3) *الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ الْمَصْلَحَةُ الْعَامَّةُ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْخَاصَّةِ*. Kaidah-kaidah tersebut berperan penting sebagai perangkat dalam proses kontekstualisasi hukum Islam. Kaidah pertama mengusung prinsip mewujudkan kemaslahatan, kaidah kedua mengusung prinsip menghindari mudarat/mafsadah, sedangkan kaidah ketiga mengatur tentang cara mengambil keputusan hukum apabila terjadi benturan antaran kepentingan individu (*privat*) dan kepentingan umum (*publik*). Prinsip mewujudkan

kemaslahatan disebut juga teori *istiṣlāhiy (welfare)* (Nasution, 2009), sedang prinsip menghindari atau menghilangkan kemudharatan dalam ilmu hukum disebut *the mischief rule*. Dua prinsip yaitu mewujudkan kemaslahatan dan menghindari mudarat/mafsadah ini merupakan inti teori *maqāṣid asy-syarī'ah*. Dalam teori penemuan hukum umum teori *maqāṣid asy-syarī'ah* ini disebut *the purposive approach* yaitu menetapkan hukum dengan mengkaji tujuan yang ada pada teks Undang-Undang.

Kaidah pertama dan kedua telah saya uraikan pada pembahasan perang *qawā'id fiqhiyyah* sebagai epistemologi *burhāniy*. Dengan demikian dua kaidah pertama tersebut selain berperan sebagai epistemologi *burhāniy* juga berperan sebagai nalar metodologis dalam kontekstualisasi hukum Islam. Kaidah *تَصْرُفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ*, menggariskan bahwa apabila seorang (negara, lembaga, atau individu) akan menetapkan hukum (Islam) maka harus didasarkan atas kemaslahatan. Sedangkan kaidah *دَرْءُ الْمَقَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ* mengamanatkan bahwa menghindari mudarat/mafsadah harus lebih diutamakan ketika hukum akan diterapkan atau ditetapkan. Terwujudnya kemaslahatan dan terhindarnya mudarat/mafsadah merupakan kebutuhan manusia. Oleh karena itu ketantuan hukum yang didasarkan atas prinsip yang terdapat dalam dua kaidah tersebut, pasti akan tetap relevan dan kontekstual.

Adapun kaidah *الْمَصْلَحَةُ الْعَامَّةُ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْخَاصَّةِ* memberikan pedoman bahwa hukum harus memperhatikan

kemaslahatan umum. Apabila terjadi benturan antara kepentingan pribadi (المصلحة الخاصة) dengan kepentingan umum (المصلحة العامة), berdasarkan kaidah di atas, kepentingan umum harus didahulukan (مقدمة). Ketepatan untuk mempertimbangkan apakah kemaslahatan tersebut untuk manusia sebagai individu atau untuk kemaslahatan umum diserahkan sepenuhnya kepada akal, karena untuk menentukan kriteria nilai kemaslahatan bersifat publik atau privat adalah melalui pengamatan dan analisis terhadap realitas yang ada, kajian dan analisis empiris. Itulah sebabnya menurut Abū Zahrah, dalam menggunakan kemaslahatan sebagai dalil untuk menetapkan atau menyelesaikan persoalan hukum, salah satu syaratnya adalah kemaslahatan tersebut harus sesuai akal (rationable) yaitu unsur atau sifat yang ada pada kemaslahatan tersebut sesuai dengan pemikiran yang rasional (Zahrah, 2016). Oleh karena itu ketika kaidah tersebut dijadikan sebagai pijakan untuk menetapkan hukum, peran akal dibutuhkan untuk menentukan rasionalitas kemaslahatan. Dengan kata lain kaidah tersebut menuntun agar hukum Islam tetap rasional dan dapat diterima oleh publik di manapun dan kapanpun.

b. Kultur Sosial Masyarakat

Dalam salah satu Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dari Abdullah ibn Mas'ud disebutkan, "Apa yang dipandang baik oleh umat Islam, maka di sisi Allah pun baik". Hadis tersebut oleh para ahli ushul fiqh dipahami (dijadikan dasar)

bahwa tradisi masyarakat yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'at Islam dapat dijadikan dasar pertimbangan dalam menetapkan hukum Islam (fikih).

Konsep ini menunjukkan bahwa Islam sebagai agama wahyu yang mempunyai doktrin-doktrin ajaran tertentu yang harus diimani, juga tidak melepaskan perhatiannya terhadap kondisi masyarakat tertentu. Kearifan lokal (hukum) Islam tersebut ditunjukkan dengan beberapa ketentuan hukum dalam Al-Qur'an yang merupakan pelestarian terhadap tradisi masyarakat pra-Islam.

S. Waqar Ahmed Husaini mengemukakan, Islam sangat memperhatikan tradisi dan konvensi masyarakat untuk dijadikan sumber bagi jurisprudensi hukum Islam dengan penyempurnaan dan batasan-batasan tertentu. Prinsip demikian terus dijalankan oleh Nabi Muhammad. Kebijakan-kebijakan beliau yang berkaitan dengan hukum yang tertuang dalam sunnahnya banyak mencerminkan kearifan beliau terhadap tradisi-tradisi para sahabat atau masyarakat (Husaini, 1983).

Persentuhan antara prinsip-prinsip universal hukum Islam dengan tuntutan pranata sosial dan realita masyarakat di berbagai wilayah dalam sejarah perkembangan hukum Islam melahirkan antara lain fikih Hijaz (fikih yang terbentuk atas dasar tradisi atau sosio-kultural di Hijaz) dan fikih Irak (fikih yang terbentuk atas dasar tradisi atau sosiokultural masyarakat Irak). Dalam perkembangan selanjutnya, fenomena tersebut memunculkan istilah, dalam wacana pemikiran hukum Islam, kelompok *ahl ul-ra'y* dan *ahl al-hadis*. Ini semua menunjukkan bahwa prinsip-prinsip dasar

hukum Islam dan ide dasar para Imam mujtahid yang memahami dan menjabarkan prinsip-prinsip dasar tersebut mempunyai kearifan lokal yang sangat tinggi.

Adat atau *'urf* merupakan kebiasaan dalam masyarakat dan menjadi salah satu kebutuhan sosial yang sulit untuk ditinggalkan dan berat untuk dilepaskan. Oleh karena itu, dalam pembinaan hukum Islam terlihat dengan jelas bahwa syari'at Islam sangat memperhatikan adat (*'urf*) masyarakat setempat, misalnya mengenai larangan minuman keras (*khamr*).

Peluang adat (*'urf*) untuk bisa dijadikan pertimbangan dalam menetapkan hukum secara implisit diisyaratkan oleh beberapa ayat hukum dalam Al-Qur'an, antara lain, "Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang *ma'ruf*" (Q.S. Al-Baqarah [2]: 233); "Kepada wanita-wanita yang dicerai (hendaknya diberi oleh suaminya) *mut'ah* menurut yang *ma'ruf*." (Q.S. Al-Baqarah [2]: 241) Dalam ayat tersebut tidak dijelaskan mengenai macam, jenis atau bentuk, dan batasan banyak sedikitnya nafkah yang harus diberikan oleh orangtua kepada anaknya dan oleh suami kepada istrinya yang dicerai. Hal ini karena Islam memahami bahwa tingkat kehidupan, kemampuan, dan adat (*'urf*) masyarakat berbeda antara satu dengan yang lainnya. Syari'at Islam memberikan kesempatan untuk menetapkan ketentuan hukumnya sesuai adat (*'urf*) setempat. Oleh karena itu, ketentuan hukum mengenai kewajiban memberi nafkah bagi suami atau orang tua yang ada dalam berbagai kitab fikih (dari berbagai macam mazhab)

berbeda-beda karena antara lain disebabkan perbedaan tradisi di mana ulama tersebut berada.

Berkaitan dengan itu, dalam *qawā'id al-fiqhiyyah* terdapat kaidah antara lain *التعيين بالعرف والعادة محكمة* dan *المعروف عرفا كالمشروط بينهم* (al-Zarqā', 1988; Nujaim, 198). Dengan dua kaidah tersebut, hukum Islam dapat dikembangkan dan diterapkan sesuai dengan tradisi (adat) yang sudah berjalan. Lebih jauh, dalam bidang perdagangan (perekonomian), *qawā'id al-fiqhiyyah* memberikan keluasaan untuk menciptakan berbagai macam bentuk transaksi atau kerja sama, yaitu antara lain kaidah: *المعروف عرفا كالمشروط شرطاً* (al-Zarqā', 1988).

Kaidah-kaidah tersebut memberikan peluang pada kita (apabila tidak ada nas yang menjelaskannya) untuk menetapkan ketentuan-ketentuan hukum dalam bidang muamalah sesuai konteks yang ada. Akan tetapi, tidak semua adat (*'urf*) manusia dapat dijadikan dasar hukum. Yang dapat dijadikan dasar hukum adalah adat (*'urf*) yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar dan tujuan-tujuan hukum Islam itu sendiri. Itulah sebabnya para ulama mengklasifikasikan adat (*'urf*) ini menjadi dua macam, yaitu (1) *al-'urf al-ṣahīh*, yaitu kebiasaan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam yang ada dalam, nas (Al-Qur'an dan as-Sunnah), tidak mengharamkan yang halal dan tidak menghalalkan sesuatu yang diharamkan (Khallaf, 2008); (2) *al-'urf al-fāsid*, yaitu kebiasaan yang telah berlaku di tengah-tengah masyarakat, tetapi kebiasaan tersebut bertentangan

dengan nas atau ajaran-ajaran syariat secara umum (Syarifuddin, 1990). Selama kebiasaan masyarakat tidak bertentangan dengan syariat Islam, maka dapat dijadikan dasar pertimbangan dalam menetapkan hukum.

Ketidak-terlepasan perhatian hukum Islam terhadap kondisi sosial masyarakat, sebenarnya telah tampak sejak awal proses pembentukan hukum Islam itu sendiri. Adanya *asbāb al-nuzūl* dari suatu ayat hukum dan *asbāb al-wurūd* dari suatu hadis merupakan contoh konkret bahwa ketetapan hukum dalam Islam merupakan refleksi sosial masyarakat yang mengelilinginya. Dalam perkembangan hukum Islam selanjutnya, para imam mujtahid atau para imam mazhab dalam menetapkan suatu hukum selalu memperhatikan kondisi sosial masyarakat. Perbedaan ketetapan hukum yang dikeluarkan oleh Imam Syafi'i yang memunculkan *qawl al-qadīm* (pada waktu berada di Bagdad, Irak) dan *qaul al-jadīd* (pada waktu ia berada di Kairo, Mesir) adalah contoh konkret bahwa ketentuan hukum yang dihasilkan melalui *ijtihad*, maka faktor kondisi lingkungan masyarakat sangat mempengaruhi terhadap keputusan-keputusan hukum.

Perubahan kondisi sosial adalah suatu perubahan di sekitar institusi kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat yang mempengaruhi sistem sosialnya. Masyarakat muslim adalah sekelompok masyarakat yang hidup dalam sistem dengan memegang Al-Qur'an sebagai sumber ajarannya yang diyakini benar dan kekal. Oleh karena kekekalannya itulah, Al-Qur'an justru harus dipahami sesuai perkembangan dan perubahan manusia di berbagai bidang; sosial, budaya, sains, dan teknologi. Dengan berpegang pada prinsip yang

demikian, hukum Islam tidak hanya sebagai aturan normatif, tetapi juga operatif sehingga hukum Islam benar-benar dirasakan sebagai rahmat, bukan sebagai ancaman. Dengan demikian, kaidah di atas sangat berperan dalam merespons perubahan sosial yang selalu terkait dengan perubahan hukum.

Keharusan untuk memperhatikan kultur masyarakat tidak dapat dilepaskan dari dimensi tempat dan waktu. Perhatian hukum Islam terkait tempat dan waktu ini diformulasikan dalam kaidah: *تغير الفتوى أو الحكم بتغير الأزمنة والامكنة والاحوال*. Kaidah tersebut memberikan pemahaman mendasar bahwa suatu ketetapan hukum (fatwa) dapat berubah disebabkan berubahnya waktu, tempat, dan situasi (kondisi).

Prinsip ini mengharuskan seseorang mempunyai kemampuan dalam melihat fenomena sosial yang mungkin berubah dan berbeda karena perubahan jaman (waktu) dan perbedaan tempat. Hal ini berarti juga menuntut kemampuan membuat generalisasi atau abstraksi dari ketentuan hukum yang ada menjadi prinsip umum yang berlaku untuk setiap jaman (waktu) dan tempat. Berlakunya suatu prinsip untuk segala jaman (waktu) dan tempat berarti keharusan memberi peluang pada prinsip itu untuk dilaksanakan secara teknis dan konkret menurut tuntutan ruang dan waktu. Oleh karena ruang dan waktu berubah, tentu spesifikasinya pun berubah dan ini membawa pada perubahan hukum (Madjid, 1995). Dengan demikian, memperhatikan waktu dan tempat masyarakat yang akan diberi beban hukum sangat penting.

Prinsip yang sama juga disebutkan dalam sebuah kaidah fikih : لا يَنكُرُ تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ. Dari kaidah ini, seseorang dapat menetapkan hukum atau melakukan perubahan sesuai dengan perubahan waktu (zaman). Ibnu Qayyim mengemukakan bahwa suatu ketentuan hukum yang ditetapkan oleh seorang mujtahid mungkin saja mengalami perubahan karena perubahan waktu, tempat keadaan, dan adat. Oleh karena itu, ketentuan hukum sangat mungkin berubah karena perubahan zaman, perbedaan tempat dan waktu.

C. Kesimpulan

Dari uraian yang saya sampaikan di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa *qawā'id al-fiqhiyyah* merupakan khazanah keilmuan Islam dalam bidang metodologi hukum Islam yang mempunyai 2 (dua) peran startegis yaitu peran epistemologi dan peran kontekstualisasi.

Peran epistemologi perpektif *qawā'id fiqhiyyah* adalah bahwa pengetahuan atau hukum itu berasal, diperoleh, atau ditemukan dari tiga kemungkinan yaitu pertama (*epistemologi teks/wahyu baik Al-Qur'an maupun as-Sunnah* (*epistemologi bayāniy lafziy*)). Kaidah fikih yang berperan sebagai *الأصل في العبادَةِ* (1) *الأصل في الإجتِهَادِ فِي مَوْرِدِ* (2), *لَا إِجْتِهَادَ مَعَ النَّصِّ* (3), *إِعْمَالُ الْكَلَامِ أَوْلَى مِنْ إِهْمَالِهِ* (4), *النَّصِّ* (5) dan *إِعْمَالُ الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ* (6), *كَالْمَشْرُوطِ بَيْنَهُمْ* (7), *تَغْيِيرُ الْفَتْوَى* (8), *الْمَعْرُوفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا* (9), *أَوْ الْحُكْمُ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَنِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ* (10). *الأزْمَانِ*.

Kedua, bahwa hukum itu dapat ditemukan dari akal berdasarkan pengetahuan yang ada dalam teks/wahyu dengan proses analogi (*epistemologi bayāniy-qiyāsiy*). Kaidah fikih yang berperan

sebagai epistemologi *bayāniy-qiyāsiy* adalah kaidah (1) *الْحُكْمُ إِذَا ثَبَتَ بِعِلَّةٍ زَالَ بِزَوَائِلِهَا* (2), *يَدُوْرُ مَعَ عَلَيْهِ وَجُوْدًا وَعَدَمًا* (3) *الأصل في الأشياءِ الإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيْمِ* (1) *الأصل في الأحكامِ بِزَوَالِ عِلْلِهَا*. *Ketiga* bahwa bahwa hukum itu dapat ditemukan dari kekuatan akal melalui proses kajian penelitian atau eksperimen (*epistemologi burhāniy*). Kaidah fikih yang berperan sebagai epistemologi *burhāniy* ini adalah *الأصل في الأحكامِ بِزَوَالِ عِلْلِهَا* (1) *الأصل في الأشياءِ الإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيْمِ* (2) *درءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ* (3) *تَصْرُفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ الْمَصَالِحِ*.

Adapun kekuatan peran kontekstualisasi *qawā'id fiqhiyyah* adalah karena prinsip-prinsip yang ada pada *qawā'id fiqhiyyah* selaras dengan kebutuhan manusia yaitu kemaslahatan dan akomodatif terhadap kultur sosial masyarakat. Prinsip-prinsip tersebut merupakan kekuatan *qawā'id fiqhiyyah* untuk membawa hukum Islam dapat diterima di manapun dan dalam kondisi apapun. Peran kontekstualisasi ini ada pada kaidah

درءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى (1), *تَصْرُفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَةِ مَنْوُطٌ بِالْمَصْلَحَةِ* (2), *الْمَصْلَحَةُ الْعَامَةُ مُقَدَّمَةٌ عَلَى الْمَصْلَحَةِ الْخَاصَّةِ* (3), *جَلْبُ الْمَصَالِحِ* (4), *الْمَعْرُوفُ بَيْنَ التَّجَارِ* (6), *التَّعْيِينُ بِالْعُرْفِ كَالْتَّعْيِينِ بِالنَّصِّ* (5), *الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ*, *تَغْيِيرُ الْفَتْوَى* (8), *الْمَعْرُوفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا* (7), *كَالْمَشْرُوطِ بَيْنَهُمْ* (9), *أَوْ الْحُكْمُ بِتَغْيِيرِ* (10) *الأزْمَانِ*.

Hadirin yang saya hormati
Itulah orasi ilmiah yang bisa saya sampaikan pada kesempatan ini...

Sebelum saya mengakhiri pidato ini ijinkan saya menyampaikan dan mengucapkan terima kasih kepada:

Pertama, kedua orang tua saya, almarhum H. Akhmad dan Ibunda Hj. Suriyasih, ayah mertua saya almarhum Ahmad Sulha' dan almarhumah Ibu Siti Hanna, dan dua kakak saya Masitah dan Maf'ula.

Kedua, istri saya yang satu-satunya saya cintai, Nunung Malikhah dan 3 anak saya Muhammad Asfa Firoso, Nilna Najiha, dan Qarina Qaisra Shahraz, menantu saya Dita Ernanda, dan cucu saya Muhammad Asel Kayasa.

Ketiga, para kyai, guru dan dosen saya yang telah memberikan ilmu, keteladanan dan menanamkan akhlak karimah kepada saya.

Keempat, Prof. Dr. H. Mohhammad Roqib, M.Ag., sebagai Rektor yang telah memberikan dukungan moral dan materi dalam proses pengajuan guru besar saya.

Kelima, kepada para wakil Rektor, Dekan Fak. Syariah, Ketua Senat dan anggota, Kepala Biro, Bagian OKH, Bag. Keuangan, teman-teman dosen dan tenaga kependidikan semuanya atas kebersamaan dan *supportnya*, khususnya mas Fuad, mas Iqbal, mas Thohir, mas Ipung.

Ketujuh, seluruh teman-teman di LPPM yang selalu mendorong, menghibur dalam keseharian kerja saya di UIN Saizu, sehingga saya selalu bahagia dan semangat, sampai terlaksananya acara pengukuhan hari ini.

Kedelapan, kepada yang kami hormati Prof. Dr. H. Khoiruddin Nasution, M.A., Prof. Dr. Drs. H. Makhrus, S.H.,

M.Hum., Prof. Dr. H. Ade Dedi Rohayana, M.Ag., Prof. Drs. Ratno Lukito, MA., DCL., dan Prof. Dr. H. Ridwan, M.Ag., yang telah berkenan menjadi reviewer artikel-artikel saya untuk pengusulan Guru Besar.

Rektor, Ketua Senat dan hadirin yang saya hormati,

Mengakhiri orasi ilmiah ini saya sampaikan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada seluruh bapak dan ibu semuanya yang telah berkenan menghadiri acara pengukuhan Guru Besar saya ini. Mohon maaf atas segala kekurangan dan kekhilafan, semoga bermanfaat.

Ihdinaş şirāṭal mustaqīm, wallāhul muwāfiq ilā aqwāmiṭ tariq.

Wassalamualaikum warahmatullahi wabarakatuh.

Referensi

- 'Abdul Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah fī al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, terj. Muhyiddin Mas Rida (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2014).
- 'Abdul Wahhāb Khallāf, *Maṣādir at-Tasyrī' al-Islāmy fī mā lā Naṣṣa fīhī* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972).
- 'Izzuddin ibn Abd al-'Azīz ibn 'Abd as-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anam*, vol. 1 (Bairut: Dār a-Ma'rifah, t.t.).
- Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008).
- Abu Ishāq Asy-Syatībī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syari'at*, vol.2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1975).
- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008).
- Aḥmad ar-Raysūmī, *Ijtihad Antara Teks, Realitas, dan Kemaslahatan Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2002).
- Aḥmad bin Muḥammad al-Zarqā', *Syarh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, Cet. Viii (Beirut: Dār al-Qalam, 1988).
- Aḥsan Laḥsānah, *al-Fiqh al-Maqāsidī 'Inda al-Imām asy-Syatībī wa Aṣāruḥ 'alā Mabāhiṣ Uṣūl at-Tasyrī' al-Islāmi* (Kairo: Dār as-Salām, 2008).
- Aḥmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, terj. Widyawati (Bandung: Pustaka, 1986).
- Aḥmad Rajafi, *Nalar Hukum Keluarga Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Istana Publishing, 2015).
- Ali Haidar, *Darru al-Hukkām Syarhu Majallah al-Ahkām* (Beirut: Maktabah al-Nahḍah, t.th).
- Amir Mu'allim dan YUSDANI, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer* (Yogyakarta: UII Press, 2004).
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid II. Cet. I (Jakarta: Logos, 1990).
- Bambang Sutiyoso, *Metode Penemuan Hukum: Upaya Mewujudkan Hukum yang pasti dan Berkeadilan* (Yogyakarta: UII Press, 2015).
- H.M. Atho Muḥdzār, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1988).
- Harold H. Titus dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).
- Hyorinimus Rhiti, *Filsafat Hukum (dari Klasik ke Posmodernisme)* (Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2011).
- I Dewa Gede Atmaja, *Filsafat Hukum: Dimensi Tematis dan Historis* (Malang: Setara Press, 2013).
- Ibnu Qayyim al-Jawziyah, *I'lām al-Muwāqī'in*, jilid III (Beirut: Dār al-Jil, t.th).
- Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, 2002).
- Imam Syaekani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006).
- Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic law* (Islamabad: The International Institute of Islamic Thought, 1994).

'Izzuddin ibn Abd al-'Aziz ibn 'Abd as-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣāliḥ al-Anam*, vol. 2 (Bairut: Dār a-Ma'rifah, t.t.).

Jad al-Ḥaq'Ali Jad al-Ḥaq, *Murūnah al-Fiqh al-Islāmi* (Kairo: Dār al-Farūq, 2005).

Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: Academia, 2009).

Muhammad Erwin, *Filsafat Hukum: Refleksi Kritis terhadap Hukum dan Hukum Indonesia dalam Dimensi Ide dan Aplikasi* (Jakarta: Rajawali Press, 2015).

Ma'ruf Amin, "Pembaruan Hukum Ekonomi Syariah," dalam Sekretariat MUI, *Himpunan Fatwa Keuangan Syariah Dewan Syariah Nasional (DSN) MUI* (Jakarta: Erlangga, 2014).

Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: eSAS, 2008).

Ma'sum Zainy al-Hasyimiy, *Zubadah al-Qawā'id al-Fiqhiyyah Pengantar Memahami Nadhom al-Faraidul Bahiyyah* (Jombang: Darul Hikmah, 2010).

Moh. Anas Kholish dan Nor Salam, *Epistemologi Hukum Islam Transformatif: Sebuah Tawaran Metodologis dalam Pembacaan Kontemporer*. (Malang: UIN Maliki Press, 2015).

Muhammad Ṣidqī ibn Ahmad ibn Muḥammad Al-Burnu', *al-Wajīz fī Idāh al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* (Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1996).

Muhammad 'Abid al-Jabiry, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiy* (Bairut: Markaz as-Ṣaqafiy al-'Arabiy, 1993).

Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*. Terj. Saefullah Ma'shum, dkk (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2016).

Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dawābiṭ al-Maṣlahat fī asy-Syarī'at al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1977).

Muhamad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam Kritik Terhadap Konsep Masalahah Najmuddin al-Thufi* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014).

Muhammad Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).

Muhammad Amin Abdullah, *Studi Agama: Normatifitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).

Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, terj. Noorhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: al-Ma'arif, 1986).

Najmuddin at-Tūfi, *Risālah fī Ri'āyah al-Maṣlahah* (ttp.: Ad-Dār al-Maṣdariyyah al-Banātiyyah, 1993).

Nurcholish Madjid, "Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya dalam Pengembangan Syari'ah", dalam, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995).

S. Waqar Ahmad Husaini, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam* (Terj.) Cet. I, (Bandung: Pustaka, 1983).

Syamsul Anwar, "Argumen a Contrario dalam Metode Penemuan Hukum Islam," *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syariah* 38, no. II (2004).

Syamsul Anwar, "Maqāsid asy-syarī'ah dan Metodologi Usul Fikih" dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia Tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, ed. Wawan Gunawan Abd. Wahin (Jakarta: Mizan Media Utama, 2011).

Syeikh 'Abdul Fattāh, *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Ittihād al-'Arabi, 1990).

Tabrani Z A, *Persuit Epistemology of Islamic Studies* (Yogyakarta: Ombak, 2015).

Theo Huijbers, *Filsafat Hukum* (Yogyakarta: Kanisius, 1990).

William James Earli, *Introduction to Philosophy* (New York: Mc.Graw-Hill, 1992).

Yudian W Asmin, "Maqasid al-Syariah Sebagai Doktrin dan Metode" dalam Amin Abdullah dkk. (Yogyakarta: SUKA Press, 2007).

Yudian Wahyudi, *Maqasid Syari'ah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2007).

Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2007).

Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perpektif Kemaslahatan Kebangsaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016).

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

Nama : Ansori
Tempat/Tgl. Lahir : Banyuwangi, 7 April 1965
Alamat Rumah : Jl. Kebaon RT. 03 RW. 04 Kutasari Baturraden
Alamat Kantor : UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto Jl. A. Yani No. 40 A Purwokerto
Ayah : H. Ahmad
Ibu : Hj. Suriyasih
Istri : Hj. Nunung Malikhah
Anak : 1. Muhammad Asfa Firosa, S.H., M.H.
2. Nilna Najiha, S. AP.
3. Qarina Qaisra Shahrax
Menantu : Dita Ernanda, S.H., M.H.
Cucu : Muhammad Asel Kayasa
Saudara Kandung : 1. Masitah
2. Maf'ula

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal
 - a. SDN, lulus Tahun 1979
 - b. MTsN, lulus Tahun 1982
 - c. MA Al Munawwir Krapyak Yogyakarta, lulus Tahun 1985
 - d. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Jurusan Peradilan Agama, Fakultas Syariah, lulus Tahun 1990
 - e. UIN Sultan Syarif Kasim Pekanbaru, Konsentrasi Pemikiran Hukum Islam, lulus Tahun 2000
 - f. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Konsentrasi *Islamic Studies*, lulus Tahun 2018

2. Pendidikan Non Formal
Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta,
1982-1991

C. Riwayat Kepangkatan

1. Penata Muda/Asisten Ahli Madia, Tahun 1995
Pangkat/Gol. III/a TMT. 1 September 1995
2. Penata Muda Tk.I/Asisten, Tahun 1995 Pangkat/Gol.
III/b TMT. 1 Oktober 1996
3. Penata/Lektor Muda, Tahun 1998 Pangkat/Gol. III/c
TMT. 1 Oktober 1998
4. Penata Tk.I/Lektor Madya, Tahun 2001 Pangkat/Gol. III/d
TMT. 1 April 2001
5. Pembina/Lektor Kepala, Tahun 2004 Pangkat/Gol. IV/a
TMT. 1 April 2004
6. Pembina Tk.I/Lektor Kepala, Tahun 2010 Pangkat/Gol.
IV/b TMT. 1 Oktober 2010
7. Guru Besar, Tahun 2023, TMT. 1 Januari 2023

D. Riwayat Jabatan

1. Dosen Program Studi Hukum Keluarga Fakultas Syariah
UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto 1992-
sekarang
2. Sekretaris Jurusan Pendidikan Bahasa Arab 1996-1997
3. Ketua Program Studi Ahwal Syakhsiyyah (AS) 2000-2002
4. Wakil Ketua II STAIN Purwokerto 2002-2006
5. Ketua Jurusan Syariah STAIN Purwokerto 2006-2010
6. Wakil Ketua II STAIN Purwokerto 2010-2014

7. Wakil Dekan II Fakultas Syariah 2015-2019
8. Ketua LPPM UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri
Purwokerto 2019-2023

E. Pengalaman Organisasi

1. Anggota Komisi Fatwa MUI Kabupaten Banyumas 2010-
2015
2. Ketua Komisi Fatwa MUI Kabupaten Banyumas 2015-
2020
3. Ketua Komisi Fatwa MUI Kabupaten Banyumas 2015-
2020
4. Wakil Katib Syuriah PCNU Kabupaten Banyumas
2007-2012
5. Katib Syuriah PCNU Kabupaten Banyumas 2012-2017
6. Katib Syuriah PCNU Kabupaten Banyumas 2018-2023
7. Wakil Rais Syuriah PCNU Kabupaten Banyumas 2022-
2027
8. Wakil Ketua Komisi Pengawas BAZNAS Kabupaten
Banyumas 2010-2012
9. Wakil Ketua Komisi Pengawas BAZNAS Kabupaten
Banyumas 2013-2017.
10. Ketua Dewan Masjid Indonesia (DMI) Kabupaten
Banyumas 2017-2022
11. Dewan Pengawas Syariah LAZISNU, 2018-2022.
12. Ketua Dewan Masjid Indonesia (DMI) Kabupaten
Banyumas 2023-2028
13. Wakil Ketua Umum Asosiasi Dosen Hukum Keluarga
Indonesia (ADHKI) 2019-2024

F. Lain-Lain

1. Pendiri Yayasan Pendidikan Islam (YPI) "Midftahul Falah" Tahun 2000.
2. Ketua Yayasan Pendidikan Islam (YPI) "Midftahul Falah" Tahun 2000 -2015
3. Ketua Dewan Pembina Yayasan Pendidikan Islam (YPI) "Midftahul Falah" Tahun 2015- sekarang

G. Karya Ilmiah

1. Artikel

- a. The Contestation of the Family Law Discourse in the Digital Age: Islam, State, and Gender (Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam, Vol 6, No 1, 2022) SCOPUS Q3; SJR 0.2
- b. Controversial Fatwas from Indonesian Ulema Council: A Study of the Legal Sociology Perspective (Academic Journal of Interdisciplinary Studies, Vol 11, No 5, 2022) SCOPUS Q3; SJR 0.16
- c. Resolving the Interfaith Conflict on The Corpse Issue: Whose Right to Take Care of The Body of the Dead? (HTS Teologiese Studies / Theological Studies, Vol. 78, No. 1, 2022) SCOPUS Q1; SJR 0.38
- d. Ahl al-Hadis and Ahl al-Ra'y (A Polemic of Domination Dynamics on Hadith) (AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis, Vol 6, No. 3, 2022) SINTA 2; DOAJ
- e. Position of fatwa in Islamic Law: the effectiveness of MUI, NU, and Muhammadiyah fatwas (Ijtihad: Jurnal

Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan Vol 22, No 1, 2022) SINTA 2; DOAJ

- f. The Hermeneutics of Khaled M. Abou El-Fadl and Its Relevance With Religious Moderation in Indonesia (Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora, Vol. 20, No. 2, 2022) SINTA 2
- g. Qawā'id Fiqhiyyah as Islamic Epistemology and its Application at Marriage Law in Indonesia (JURIS (Jurnal Ilmiah Syariah), Vol 21, No 1, 2022) SINTA 1; DOAJ
- h. Reformulation of Islamic Law in Indonesia: Study on Indonesian Ulama Council's Fatwa (ULUL ALBAB: Jurnal Studi dan Penelitian Hukum Islam Vol 4, No. 2, 2021) SINTA 2
- i. Analysis of the Constituion Court Verdict Number 46/PUU-XIV/2016 about Morality Criminal (YURIDIKA, Vol 34 No 2 May 2019) SINTA 2
- j. Rekonstruksi Batas Usia Perkawinan Pasca Putusan MK NO. 22/PUU-XV/2017 Sebagai Penguat Bangsa di Era Industri 4.0 (ADHKI: Journal of Islamic Family Law, Vol 1, No. 1, 2019)
- k. Rekonstruksi Metodologi Fikih Kontemporer (Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam, Vol 12, No. 8, IAIN Purwokerto, 2018)
- l. Qawa'in Fiqhiyyah dan Tantangan Zaman: Analisis Kontekstualitas dan Peran Qawa'id Fiqhiyyah dalam Solusi Problematika Hukum Islam (JPA: Jurnal Penelitian Agama, Vol 14, No. 1, IAIN Purwokerto, 2013).

- m. Pesantren dan Wacana Fikih Kontemporer (Studi Atas Perpektif Beberapa Pesantren di Kabupaten Banyumas) (JPA: Jurnal Penelitian Agama, Vol 12, No. 2 IAIN Purwokerto, 2011)
- n. Islam dan Demokrasi: Telaah atas Pemikiran Khaled M. Abou el-Fadl (Jurnal Pemikiran Islam "Mukaddimah" Kopertais III Yogyakarta, 2011).
- o. Kearifan Tradisi AL-Qur'an dalam Proses Inkulturasi Budaya Lokal (Jurnal Studi Islam dan Budaya "Ibda" IAIN Purwokerto, 2011) SINTA 2; DOAJ
- p. Teks dan Otoritas: Memahami Pemikiran Hermeneutika Khaled M. Abou el-Fadl (Jurnal "Studi-studi Ilmu Al-Qur'an dan Hadits" Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2009).
- q. Mengembangkan Paradigma Pemikiran Fiqh di Era Global (Antologi Renaissans Indonesia, 2009).
- r. Kontekstualisasi Fikih melalui Prinsip Kemaslahatan (Jurnal Kajian Hukum Islam "Al-Manahij" Fakultas Syariah IAIN Purwokerto, 2008).
- s. Ijma' dan Problematikanya (Jurnal Kajian Hukum Islam "Al-Manahij" Fakultas Syariah IAIN Purwokerto, 2007).
- t. Hukum Islam dan Tradisi Masyarakat (Jurnal Studi Islam dan Budaya "Ibda" IAIN Purwokerto, 2007).
- u. Konsep Qath'iy-Dhanniy dan Universalitas Hukum Islam (Jurnal Studi Islam dan Budaya "Ibda" IAIN Purwokerto, 2004).

- v. Al-Maslahah al-Mursalah dalam Perspektif Perubahan Sosial (Jurnal "Insania" Fakultas Tarbiyah IAIN Purwokerto, 1997).
 - w. Zakat Konsep dan Fungsinya (Jurnal "Insania" Fakultas Tarbiyah IAIN Purwokerto, 1996).
 - x. Ijtihad Sebagai Sumber Hukum Islam (Jurnal "Teologia" Fak. Ushuluddin IAIN Wali Songo, 1996).
- 2. Penelitian**
- a. Majelis Ulama Indonesia dan Fatwa Ekologis dalam Konteks Keindonesiaan: Kritik Epistemologi, Pengaruh dan Tantangan Praktis Kerusakan Lingkungan di Indonesia (2023)
 - b. Filantropi Muslim Indonesia dan Kelompok Sosial Terdampak Pandemi Covid-19 (analisis Resepsi Eksegesis dan Masalah) (2022)
 - c. Masa Depan Studi Islam di Era Disrupsi pada Masyarakat Islam Lokal (Kajian Mandat Baru IAIN Purwokerto di Era Disrupsi) (2021)
 - d. Dinamika Pemikiran Hukum Islam Majelis Ulama Indonesia (Studi Pembaruan Fatwa-Fatwa) (2019)
 - e. Studi Tentang Pengamalan Fatwa MUI, Bahsul Masail NU, dan Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam Perilaku Keagamaan Masyarakat Banyumas (2018)
 - f. Fikih Kontroversial (Studi Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia yang Mendapat Respon Kontroversial) (2017)
 - g. Pelaksanaan Tracer Study terhadap Lulusan Program Studi Hukum Ekonomi Syari'ah (HES) Tahun 2009-2016. (2016)

- h. Pemberdayaan Masjid Sebagai *Media Center* Dalam Antisipasi Bencana Alam Dengan Pendekatan Sosiologi-Agama (Studi di Wilayah Utara Kab. Banyumas) (2014)
- i. Qawa'in Fiqhiyyah dan Tantangan Zaman: Analisis Kontekstualitas dan Peran Qawa'id Fiqhiyyah dalam Solusi Problematika Hukum Islam (2013)
- j. Paradigma Agama dan Sains Kontemporer: Telaah atas Pemikiran Ismail al-Faruqi, Naquib al-Attas, Imam Suprayogo, dan Amin Abdullah (2012).
- k. Konsep Pidana dalam Qanun Maysir, Khamr, dan Khalwat Nanggroe Aceh Darussalam Ditinjau dari Fikih Jinayat (2011).
- l. Pesantren dan Wacana Fikih Kontemporer: Studi atas Perspektif Para Kyai Pesantren dan Kabupaten Banyumas (2010).
- m. Hukum Islam dan Dinamika Masyarakat: Kajian Metodologis (2008).
- n. Kritik Akal Islam Arkoun dan Pembaharuan Pemikiran Islam (2001).

3. Buku

- A. **Tulisan Mandiri**
Qawa'id Fiqhiyyah dan Kontekstualisasi Hukum Islam, diterbitkan oleh Penerbit Pustaka Ilmu Yogyakarta, Tahun 2022.
- B. **Tulisan Kolaborasi**
 - 1. Disrupsi Sosial dan Masa Depan Studi Islam pada Masyarakat Berkebudayaan Lokal,

- diterbitkan oleh Penerbit Rizquna Banyumas, Tahun 2022.
- 2. **Dinamika Pemikiran Hukum Islam Majelis Ulama Indonesia (Studi Pembaruan Fatwa)**, diterbitkan oleh Fatawa Publishing Semarang, Tahun 2020.
- C. **Book Chapter**
 - 1. "Pembelajaran Online: Ada Sesuatu yang Hilang" pada Buku **Evolusi Pembelajaran di Masa Pandemi: Ikhtiar Inovasi Tiada Henti**, diterbitkan oleh SATU Press Tulungagung, Tahun 2021
 - 2. "Metode Penetapan Fatwa MUI (Analisis Penggunaan Qawa'id Fiqhiyyah sebagai Dalil Mandiri dalam Fatwa MUI)" pada Buku **Peran Fatwa MUI dalam Berbangsa dan Bernegara (Pandangan Akademisi terhadap Fatwa MUI)**, diterbitkan oleh Komisi Fatwa MUI Jakarta Pusat, Tahun 2018.
 - 3. "Mengembangkan Paradigma Pemikiran Fiqh di Era Global" pada Buku **Renaissance Indonesia (Transformasi Menuju Masyarakat Berkeadaban)**, diterbitkan oleh STAIN Purwokerto Press bekerjasama dengan Penerbit Grafindo Litera Media, Tahun 2009.
- D. **Buku Terjemahan**
Yusuf Qardhawi: *Al-Fiqh al-Islāmiy Baina al-Aṣālah wa al-Tajdīd* (Fiqh Islam: Antara

**Orisinalitas dan Modernitas), diterbitkan oleh
Grafindo Litera Media Yogyakarta, Tahun 2008.**