

**MEMBUMIKAN FIQH ANTROPOSENTRIS:
PARADIGMA BARU PENGEMBANGAN
HUKUM ISLAM YANG PROGRESIF**

Mohammad Takdir

*Institut Ilmu Keislaman Annuqayah (INSTIKA) Sumenep
mohammadtakdir86@gmail.com*

ABSTRACT

This study aims to explore the idea of anthropocentric fiqh as a new paradigm in the development of more equitable Islamic law for all people in the world. Nowadays, the study of fiqh growing in the community only centered on the binary decision between halal and haram which seemed to ignore the aspects of daily problem faced by the ummah. This study uses the anthropocentric paradigm as a criticism to the theocentric paradigm which focuses all problems of the ummah only to the God. The anthropocentric paradigm is a perspective on fiqh products which not only contain debates about the God's absolutes, but also concern on the human interests in obtaining justice and the benefits of every product of the ulama ijtihad. This study shows that anthropocentric fiqh is a model of the Islamic law development which is not oriented to the sacred text or the monopoly of interpretation of classical scholars. Anthropocentric Fiqh does not want to erase the legal provisions of the Shari'a as well as the results of the classical ulama's thoughts, but to strengthen the legal foundation which is in

accordance to the needs of the ummah. So, anthropocentric fiqh is very compatible with the people situation who have their own problems related to the tradition or culture which are considered against the Islamic law.

Keywords: *Anthropocentric Fiqh, Tajdid, Islamic Law*

Pendahuluan

Sebagai agama yang berkembang cepat, Islam hadir bukan untuk menegaskan peradaban, tradisi, dan adat-istiadat manusia, melainkan untuk membangun peradaban baru dengan nilai-nilai moralitas dan keadaban. Karena Islam dilahirkan untuk kemaslahatan manusia, maka ia dituntut memberikan petunjuk dalam segala aspek kehidupan sehingga menjamin terciptanya manusia yang bermartabat dan mengabdikan kepada Tuhan dengan penuh ketulusan. Dalam Islam, terdapat hukum yang harus diikuti sebagai bentuk ketaatan atas syariat yang telah ditentukan. Hukum Islam bukan berarti sebagai suatu pembebanan yang memberikan kesulitan bagi umat manusia untuk berkembang, melainkan semata-mata bertujuan untuk memfasilitasi kebutuhan individu dan masyarakat secara keseluruhan.

Penetapan sebuah hukum dalam tradisi Islam tidak pernah seragam, karena terdapat beberapa madzhab yang memberikan petunjuk bagi setiap manusia untuk mengikuti landasan hukum sesuai dengan konteks zaman dan persoalan di suatu daerah. Pluralitas Islam dalam konteks madzhab mencerminkan kekhasan penetapan suatu hukum sesuai dengan kondisi dan tempat tinggal manusia di dunia ini. Dalam pluralitas itu, sesungguhnya terdapat kesatuan yang bersemayam di jantung-jantung Islam sebagaimana yang

disinyalir Seyyed Hossen Nasr bahwa selama para penafsirnya berada dalam bingkai ortopraksi dan ortodoksi Islam yang dipandang memiliki cakupan makna yang universal, maka pluralitas madzhab dan interpretasi yang berakar dari dan terikat dengan prinsip-prinsip dasar wahyu Islam, merupakan sesuatu yang wajar.¹

Tradisi fiqh dalam Islam, tidak hanya dimonopoli oleh satu madzhab, melainkan berbagai madzhab sebagai representasi dari fleksibilitas hukum Islam, semisal madzhab Maliki, Hanafi, Syafi'i, dan Hambali. Penafsiran hukum Islam yang tidak monopoli satu madzhab memberikan warna tersendiri bagi perkembangan pemikiran keagamaan di Indonesia. Apalagi di Indonesia, terdapat empat organisasi pembuatan fatwa, yaitu Persatuan Islam (Persis), Nahdhatul Ulama (NU), Muhammadiyah, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI), sehingga masing-masing memiliki pandangan tersendiri dalam menetapkan suatu hukum yang berkaitan dengan kemaslahatan umat.²

Pluralitas madzhab dalam tradisi fiqh tidak bisa ditolak karena merupakan bagian dari perkembangan pemikiran Islam secara total. Jika mengklaim hanya satu madzhab yang benar dan dijadikan sebagai tolak ukur penetapan suatu hukum, maka berarti telah terjadi monopoli tafsir tunggal dan bisa menjadi cermin kemandekan pembaruan (*tajdid*) dalam pemikiran Islam. Maka penting kiranya membuka pintu ijtihad dan

¹Seyyed Hossen Nasr, *Islam Agama, Sejarah, dan Peradaban*, terj. Koes Adiwidjajanto (Surabaya: Risalah Gusti, 2003), h. 8.

²M. B. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosyidin Hasan, (Jakarta: Teraju, 2002), h. 78.

melepaskan diri dari segala bentuk keterbelakangan intelektual guna menjawab tantangan zaman secara lebih relevan.³

Permasalahan yang muncul dalam diskursus hukum Islam di Indonesia adalah terkait dengan penafsiran yang bersifat doktrinal dan dogmatis, sehingga penerapan hukumnya terkesan kaku dan membelenggu penafsiran yang bersifat inklusif dan transformatif sesuai dengan perkembangan zaman. Selama ini, kajian-kajian fiqh yang berkembang di masyarakat hanya bertumpu pada keputusan akhir antara halal dan haram. Bukan mengacu pada aspek yang lebih substansial, yakni pengkajian secara totalitas dan sistematis yang menyangkut permasalahan yang dihadapi umat dari berbagai wilayah yang berbeda. Persoalan sistematis atau tidaknya pemahaman fiqh tentu tidak lepas dari metodologi yang dipakai dan relevan dengan perkembangan metodologi fiqh sehingga ada proses sinergis antara metodologi fiqh dalam perspektif akademis dengan metodologi ilmu pengetahuan yang berkembang saat ini.

Mengkaji fiqh tidak hanya sebatas pada teks-teks kitab yang terdapat dalam tradisi keilmuan klasik. Sebab secara faktual, fiqh yang menjadi sumber hukum bagi kalangan agamawan tidak semuanya memuat persoalan yang sedang terjadi maupun persoalan yang akan datang. Penafsiran fiqh harus melalui pengkajian dari berbagai bidang keilmuan, baik filsafat, sosial, budaya maupun yang berkenaan dengan realitas kehidupan.

Penelitian ini merupakan studi literatur tentang pengembangan hukum Islam agar tidak terjebak dengan penafsiran teks dan sikap sewenang-wenang dari tokoh agama

³Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*, (Jakarta: Kompas, 2010), h. 120.

(mufti) dalam menginterpretasikan permasalahan hukum sesuai dengan kehendak dan kepentingan penguasa. Dengan menggunakan kritik otoritarianisme sebagaimana yang dipakai oleh Khaled M. Abou El Fadl, penelitian ini berupaya menyegarkan kembali tentang problem penerapan hukum Islam yang terkesan dibungkam dan diperebutkan atas nama kekuasaan dan Tuhan.

Wacana fiqh menyebutkan bahwa problem otoritarianisme menjadi kajian yang sangat menarik dalam mencermati sikap sewenang-wenang tokoh agama dalam mengambil keputusan terkait dengan penerapan hukum Islam yang berlandaskan pada kemanusiaan dan keadilan. Abou El Fadl adalah seorang pemikir kontemporer yang mengatakan bahwa problem otoritarianisme adalah salah satu manifestasi yang paling nyata dan menimbulkan kegaduhan dalam penerapan hukum Islam. Otoritarianisme merupakan pengabaian terhadap realitas ontologis Tuhan dan pengambilalihan kehendak Tuhan oleh wakil Tuhan.⁴

⁴Khaled M. Abou El Fadl disebut sebagai "*an enlightened paragon of liberal Islam*". Fokus kajiannya adalah berkaitan dengan kritik otoritarianisme hukum Islam yang dilakukan oleh pemberi fatwa atau mufti. Dalam pandangan Abou El Fadl, sikap otoritarianisme atau menggunakan kekuasaan Tuhan (*author*) digunakan untuk menjustifikasi tindakan sewenang-wenang pembaca (*reader*) dalam memahami dan menginterpretasikan teks (*text*) dan ditinjaklanjuti keinginan untuk mengimplementasikannya dalam ruang publik dengan menepikan begitu saja untuk tidak menyebut menyingkirkan-jenis pemahaman dan interpretasi yang disampaikan oleh pihak lain dalam dinamika pergumulan dan diskursus fatwa-fatwa keagamaan. Ia mempertegas kembali keseimbangan relasi antara pengarang (*author*), teks, dan pembaca (*reader*) sehingga tidak terjadi "*tragedy otoritarianisme*" yang justru saling mengkooptasi makna satu sama lain. Lihat Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), h. 204-205.

Sejak dulu sampai sekarang, diskursus fiqh memang selalu terjebak dengan kepentingan kekuasaan yang membuat penerapannya hanya berdasarkan pada legalistik-formalistik. Fiqh hanya dibaca dan diwacanakan dari generasi ke generasi secara tekstual, normatif, dan historis sehingga memunculkan sifat “otoriter”. Para pemberi fatwa (mufti) terkesan mewakili Tuhan atas kepentingannya sendiri bahkan sering mengatasnamakan Tuhan sebagai justifikasi dalam mengambil sebuah keputusan. Hal ini barangkali yang mengilhami Khaled Abou El Fadl dalam melahirkan karya yang sangat fenomenal terkait dengan kritik otoritarianisme yang menjadi rujukan dalam pengembangan hukum Islam (fiqh).

Kritik otoritarianisme yang dikemukakan Khaled Abou El Fadl dilandasi oleh perkembangan fiqh dalam konteks kekinian yang sering terjebak pada pendekatan teosentris. Fiqh seringkali dipahami dan dijadikan instrumen legitimasi kekuasaan demi membungkam kebebasan berpikir dan berpendapat. Hal ini bisa dicermati dari munculnya fatwa-fatwa keagamaan yang secara terbuka menegasikan pembaruan pemikiran Islam. Bahkan, dalam tataran yang lebih menyedihkan, atas nama fiqh lalu lahir “anak haram”, “perang suci”, yang dipersepsikan sebagai kewajiban agama. Model fiqh yang berkembang dalam konteks kekinian adalah mistifikasi yang berlebihan terhadap seseorang yang dianggap sebagai “pewaris kebenaran”.⁵

Penelitian ini berupaya menawarkan paradigma fiqh antroposentris sebagai antitesis dari fiqh teosentris yang cenderung berpusat pada keputusan Tuhan secara mutlak. Fiqh antroposentris dianggap sebagai solusi dari kemandekan berpikir umat Islam yang selalu terjebak dengan label halal dan

⁵Nurcholish Madjid dkk., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 135.

haram sebagai cerminan dari fiqh klasik yang mewarnai dinamika peradaban Islam. Dengan menghadirkan fiqh antroposentris sebagai paradigma baru, diharapkan penerapan hukum Islam dalam konteks kekinian ini akan mengalami kemajuan yang signifikan demi bangkitnya khazanah pemikiran keislaman yang lebih progresif.

Pergulatan Madzhab dalam Tradisi Fiqh: Perspektif Antropologis

Harus diakui bahwa kemunculan madzhab-madzhab fiqh tidak bisa dipisahkan dari konteks geografis, budaya, dan pergumulan tradisi masyarakat dalam menafsirkan sebuah hukum agama. Fiqh sebagai teks merupakan bagian dari produk budaya yang tidak bisa lepas dari mata rantai kognisi sosio-kultural, faktor-faktor historis, ideologis, dan psikologis. Sebab itulah, fiqh tidak boleh hanya dipandang dari aspek teosentris, namun juga ada aspek antropologis yang memengaruhi dinamika pemikiran keislaman klasik.

Dilihat dari aspek antropologis, kemunculan mazhab fiqh cenderung dipengaruhi oleh keragaman konteks lokal (*local context*) dan nilai-nilai budaya (*cultural values*) di masyarakat. Andrew Rippin mengatakan bahwa madzhab-madzhab pertama muncul sebagai pusat lokal yang memotret pluralitas dalam aspek hukum dan agama sejak lama. Di Basrah, misalnya, satu madzhab tetap hidup dan berkembang, yang kemudian menjadi madzhab abadi, suatu hubungan yang tetap hidup dengan madzhab teologi Khawarij. Di Kufah muncul kelompok Hanafiyah yang sangat terkait dengan nama Abu Hanifah, tetapi dikembangkan oleh Abu Yusuf. Madinah melahirkan Malik ibnu Anas dan memberikan peluang kemunculan sekurang-

kurangnya as-Syafi'i. Kelompok terakhir yang dikenal sebagai madzhab Hanbali, dikembangkan dari Ahmad Ibnu Hanbal.⁶

Diantara berbagai madzhab fiqh memang muncul perbedaan pendapat dalam sejumlah masalah ibadah dan hukum. Imam Abu Hanifah yang tinggal di Kufah, berbeda dengan ketiga imam yang lain. Fiqh beliau bersifat liberal atau sangat bebas, berorientasi pada masyarakat perkotaan (*urban society*), dan mewakili *ahlur-ra'yi* yang metode ijtihadnya berdasarkan *qiyas* ketika tidak ada keterangan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Madzhab fiqh yang lain dirintis oleh Imam Malik Ibnu Anas, seorang ahli fiqh sekaligus ahli hadits. Imam Malik dikenal sebagai seorang konservatif dan cocok untuk masyarakat gembala. Beliau mewakili *ahlu-riwayah* yang fiqhnya didasarkan pada tradisi penduduk Madinah dan bukan *qiyas*, sehingga dikenal dengan fiqh tradisional. Sementara Imam Syafi'i mengembangkan fiqhnya sendiri dengan mengintegrasikan pendekatan kedua madzhab, yaitu Hanafi dan Maliki, sehingga ia diakui sebagai ahli fiqh moderat. Yang terakhir adalah Ahmad Ibnu Hanbal yang dianggap sebagai ahli fiqh fundamentalis, yang mengutamakan Sunnah sebagai dasar hukum Islam. Dari keempat madzhab inilah, fiqh berkembang cepat dengan melanjutkan tradisi fleksibilitas dalam membuat dan menerima ketetapan-ketetapan hukum.⁷

Setiap madzhab mempunyai tradisi intelektual sendiri yang dikembangkan dari satu generasi ke generasi selanjutnya berdasarkan pada aspek antropologisnya. Tradisi fiqh yang dikembangkan para ulama merupakan produk hukum Islam

⁶Andrew Rippin, *Muslim: Their Religious Belief and Practices* (London and New York: Routledge, 1990), h. 76-77.

⁷Abu Ammenah Bilal Philips, *Asal-Usul Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin, dan Kontribusi*, terj. M. Fauzi Arifin, (Bandung: Nusamedia dan Nuansa, 2005), h. 70.

yang senantiasa dijadikan pedoman bagi seluruh umat untuk mengikuti aturan-aturan yang sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah. Sebagaimana diketahui bahwa hukum Islam memuat dua unsur penting yang saling berkaitan, yaitu syariah dan fiqh sebagai ketentuan utama bagi umat untuk melaksanakan segala sesuatu yang diperintah maupun yang dilarang.

Dua unsur ini menjadi bagian penting dalam menentukan praktik hukum yang menyangkut kepentingan umat sehingga memberikan manfaat bagi tercapainya kebutuhan masyarakat yang lebih besar. Dengan ketentuan hukum Islam, syariah menjadi aturan atau norma hukum yang berasal dari Allah dan tidak bisa dirubah oleh manusia. Sementara fiqh dalam praktiknya merupakan hasil ijtihad para ulama, yang memungkinkan terjadinya perubahan hukum sesuai dengan situasi atau kondisi zaman sejauh tidak bertentangan dengan prinsip dan semangat al-Qur'an dan Sunnah.⁸

Sebagai ijtihad ulama, peran fiqh begitu sentral dalam memecahkan problem keumatan yang seringkali menjadi perdebatan dan menimbulkan konflik berkepanjangan di kalangan para ulama dan masyarakat secara umum. Dalam tradisi Islam, fiqh menjadi pendekatan yang dinamis untuk memahami hukum Islam sesuai dengan perkembangan zaman. Keadaan ini menimbulkan kewajiban moral untuk menuntut aturan-aturan penalaran hukum dan aktifitas yang baru (*ahkam ijtihadiya*). Dari sini, fiqh harus berhubungan dengan realitas, situasi yang merubahnya, dan fenomena kehidupan yang mengiringinya sehingga produk hukum Islam benar-benar memberikan kemaslahatan bagi seluruh umat. Peninjauan ulang

⁸Muhammad Alim, *Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam: Kajian Komprehensif Islam dan Ketatanegaraan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 104.

terhadap warisan fiqh, tidak terbatas pada hukum-hukum *ra'yu* atau pandangan, yaitu hukum-hukum yang dihasilkan oleh ijtihad dalam hal-hal yang tidak ditetapkan *nash*, tetapi atas dasar tradisi atau kemaslahatan kepada seluruh umat.⁹

Dalam perspektif antropologis, fiqh telah menjadi bahan referensi bagi kalangan Islam tradisional guna memecahkan persoalan yang sedang terjadi di masyarakat, terutama berkaitan dengan karakter dan cara pandang masyarakat dalam menyikapi perkembangan zaman. Tidak heran bila setiap persoalan yang terjadi, pasti tidak lepas dari wacana fiqh sebagai salah satu sumber hukum yang dapat dijadikan bahan pertimbangan dalam memutuskan suatu persoalan di tengah-tengah kehidupan umat. Konsep fiqh sebenarnya adalah karya intelektual ulama terdahulu yang memiliki sasaran sistematis dan cukup menakjubkan dalam membahas suatu persoalan. Kajian-kajian yang termuat di dalamnya lebih banyak mengacu kepada persoalan teks-teks keagamaan yang terkadang sulit ditemukan dalam realitas kehidupan.

Sebagaimana diketahui bahwa perkembangan fiqh dicetuskan oleh ulama-ulama salaf yang mampu menjadikan kajian fiqh tetap relevan dengan perkembangan zaman. Sebagai sebuah kerangka teori moral yang ideal, ilmu fiqh secara lihai menjahit dan memperbaiki kembali logika koherensinya. Kehorensi ini secara sukses telah mengatur teks-teks utama dalam satu sisi, dan konteks sosial serta sejarah pada sisi yang lainnya. Semua ini dikerjakan melalui cara-cara profesional dan melalui wacana yang ideal yang diatur oleh wacana ilmu.¹⁰

⁹Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, terj. Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 14.

¹⁰Ibrahmi Moesa, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas, dan Hak-Hak Perempuan dalam Hukum Islam*, (Yogyakarta: ICIP, 2004), h. 89-90.

Persoalan yang dimunculkan dalam wacana fiqh, dari waktu ke waktu terus mengalami perkembangan sesuai dengan dinamika kehidupan yang semakin menantang dan persoalan-persoalan yang semakin kompleks.

Dalam pandangan Husein Muhammad, kajian yang dilakukan atas teks-teks fiqh dalam kurun waktu (secara periodik) yang panjang telah memengaruhi perilaku muslim dan membentuk sistem kehidupan masyarakat. Beliau sendiri menyadari sepenuhnya akan kesulitan untuk melakukan interpretasi teks-teks keagamaan fiqh, ketika ia (fiqh) dipandang lagi bukan lagi sebagai hasil kerja intelektual yang memiliki kenisbian kebenaran dan kontekstual, serta memiliki makna substansial dan rasional yang bisa dikembangkan, melainkan telah menjadi agama itu sendiri dengan kesakralan dan keabadian maknanya.¹¹

Diskursus hukum tidak hanya antara keterbatasan maupun ketidakterbatasan, pembukaan keterbukaan dan kemungkinan ketertutupan, koeksistensi waktu yang menguntungkan dan waktu yang sesungguhnya, akan tetapi juga antara pewacanaan, sejarah yang asli, dan juga metodologi. Dengan konsistensi ini, fiqh pada gilirannya akan mampu menjawab kompleksitas persoalan kehidupan masyarakat yang dihadapkan pada tantangan-tantangan. Paling tidak dengan mengkomparasikan kajian keilmuan yang berkembang, konsep fiqh dalam realitas kehidupan tidak statis atau mengalam kemandekan. Ini karena, statis tidaknya fiqh dalam menjawab persoalan tergantung pada metodologi yang digunakan untuk menafsirkan makna teks yang terkandung di dalamnya.¹²

¹¹Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. XXXVII.

¹²Aziz Azmeh, "Chronophagous Discourse: A Study of Clericolegal Appropriation Of The World in an Islamic Tradition", dalam Frank E.

Dengan sikap inklusif, teks-teks fiqh tidak akan termarginalkan oleh tipologi dan penafsiran kontemporer yang sedang berkembang. Walaupun pada akhirnya ada kesan untuk mengesampingkan kajian fiqh dalam konsep keagamaan. Pertautan pemikiran yang berkaitan dengan persoalan kehidupan, tidak mungkin juga lepas dari pengkajian fiqh sebagai sumber yang diyakini memiliki kevalidan. Kemurnian yang terdapat dalam teks-teks fiqh, sejatinya dapat menjadi langkah primordial untuk mengembangkan wacana keilmuan dan pemikiran. Walaupun kajian fiqh masih belum lengkap dalam menjawab persoalan, namun ketidaklengkapan tersebut akan menjadi kajian komperhensif di dalam tradisi hukum Islam.

Para pemuka agama dan generasi muslim mempunyai tanggung jawab untuk mengembangkan tradisi fiqh agar sesuai dengan realitas kehidupan dan tantangan zaman. Demikian juga dengan para pemikir muslim modern tidak hanya ditantang untuk berpikir inovatif dalam pengembangan tradisi fiqh klasik, akan tetapi juga dituntut untuk terlibat langsung upaya dalam mempertahankan khazanah keilmuan Islam klasik (fiqh) agar tidak selalu terkontaminasi oleh modernitas yang bisa menodai sakralitas dari ajaran agama. Kita tidak boleh mengecilkan nilai khazanah keislaman dan tidak menganggap remeh terhadap keunggulan fiqh dengan berbagai madzhab (aliran), keragaman sumber yang terkandung di dalamnya, baik berupa ijtihad kontekstual maupun hipotesis.¹³

Reynolds & Davids Tracy, *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religious*, (New York: State University of New York Press, 1994), h. 163.

¹³Yusuf Al-Qardhawi, *Itjihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangannya*, terj. Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), h. 5.

Pluralitas dalam tradisi fiqh bukanlah menjadi hambatan untuk menafsirkan sebuah persoalan umat, karena perbedaan adalah rahmat dari Tuhan untuk mencari kebenaran. Menyikapi perbedaan dalam bentuk penafsiran harus mengacu pada perspektif nilai-nilai moralitas sehingga perspektif mengenai khazanah pemikiran tidak mesti ditakuti, tetapi harus tegas dan cerdas bahwa tradisi fiqh merupakan warisan keislaman klasik yang sangat berharga bagi kemajuan Islam di masa depan.¹⁴

Meski demikian, sebagai bagian dari khazanah pemikiran Islam klasik, fiqh harus mampu menjawab tantangan zaman dan tidak boleh terpaku dengan teks semata. Ini karena, Islam sebagai sebuah agama menghendaki umatnya untuk berpikir inovatif dan transformatif dalam rangka mengembalikan kejayaan Islam yang pernah dicapai pada masa lampau. Kebebasan berpikir adalah sebuah keniscayaan dalam menciptakan gagasan baru yang bisa membangkitkan semangat mencari ilmu di kalangan ilmuwan muslim. Menurut Hasan Hanafi, umat Islam tidak boleh bernostalgia dengan kegemilangan di masa lampau, tetapi harus menatap masa depan dengan penuh optimisme. Bagi Hasan Hanafi, Islam adalah agama kemanusiaan yang mendorong umatnya untuk tidak terpaku dengan aspek teosentris semata, melainkan juga harus masuk pada aspek antroposentris.¹⁵

Meskipun tradisi fiqh adalah warisan ulama masa lalu, namun kontribusinya bagi pengembangan keilmuan masa kini tetaplah sangat penting dan menempati posisi strategis dalam dinamika pembaruan pemikiran Islam. Dalam mengembangkan khazanah pemikiran ulama klasik, generasi muslim harus tetap

¹⁴Ziaduddin Sardar, *Merombak Pola Pikir Intelektual Muslim*, (Bandung: Serambi, 2000), h. 124.

¹⁵Hassan Hanafi, *Islamologi 2: dari Rasionalisme ke Emperisme*, terj. Miftah Faqih, (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 3.

bersikap kritis terhadap segala arogansi modernitas yang menjebak umat Islam dari semangat pemujaan yang terlalu berlebihan. Omid Safi mengatakan bahwa umat Islam harus mampu mengintegrasikan antara tradisi fiqh dan pemeliharaan dengan diskursus modernitas yang di bawa Barat sebagai kubu yang sangat superior, sementara Islam terkesan sangat inferior di hadapan Barat.¹⁶

Menghadapi kenyataan demikian, umat Islam perlu menatap masa depan dengan penuh optimisme tinggi dan menerima pembaruan (modernisasi) demi pengembangan tradisi fiqh secara berkelanjutan. Gerakan modernisasi Islam sangat penting untuk mendorong generasi muda agar tampil sebagai pembaharu dalam membangun diskursus keilmuan yang progresif dan menampilkan inovasi baru demi masa depan Islam yang mencerahkan. Penamaan terhadap istilah Islam modernis,¹⁷ sesungguhnya berasal dari kritik terhadap alam pikir yang terbentuk dalam budaya Islam tradisional atau Islam adat (*custemary*).¹⁸

¹⁶Omid Safi, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (United Kingdom: Oneworld, Oxford, 2003), h. 234

¹⁷Pembagian mazhab dalam Islam menurut sosiologis-antropologis memang bermacam-macam. Misalnya, al-Jabiri membaginya dalam tiga, modernis (*asharaniyyun*), tradisional atau salafi (*salfiyun*), dan ekletis (*taufiqun*). Menurutnya, pilihan dikotomis antara Islam dan modernitas bukan merupakan pilihan ideologis dan bukan keputusan politik tertentu, tetapi lebih merupakan problem teoritis. Apalagi, kita tidak punya kuasa dan kebebasan untuk memilih atau membuangnya. Modernisme telah menyerap dan memaksakan kehadirannya sejak lama. Maka jawabannya adalah kita hidup dalam keterbelahan dan ambiguisitas yang akan menyertai kita. Bagi kalangan modernis, Islam dianggap sebagai penyatuan, hibridasi, dan ekletisme yang dihatap menyelesaikan masalah. Lihat Muhammad al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 186-193.

¹⁸Suatu mazhab yang menurut kalangan pemikir Islam modernis masih terpaku dengan pendapat yang berkembang pada abad pertengahan. Suatu mazhab yang pendapat-pendapatnya sudah tidak sesuai dengan zaman baru yang modern.

Fiqh Teosentris: Potret Jebakan Otoritarianisme

Gerakan-gerakan intelektual yang dapat mendorong umat Islam ke arah kemajuan yang signifikan merupakan sebuah ikhtiar untuk mencapai kegemilangan dalam pengembangan keilmuan. Umat Islam dituntut untuk melihat realitas sosial sebagai salah satu strategi dalam menyikapi wacana fiqh yang menjadi perdebatan di kalangan umat Islam. Kesadaran untuk mengembangkan wacana berpikir, retorika, dan penafsiran secara kritis merupakan langkah primordial dalam mengembangkan wacana fiqh melalui metodologi yang sesuai dan relevan dengan perkembangan zaman dan tantangan masa depan. Tidak heran bila wacana fiqh tidak bisa lepas dari *masalah* yang bisa dipakai untuk menarik ketentuan hukum dalam konteks syariat sehingga dapat menjawab berbagai kebutuhan masyarakat yang selalu berubah.¹⁹

Pada saat yang sama, fiqh seringkali dijadikan instrumen atau alat kepentingan oleh penguasa yang tidak suka terhadap kebebasan berpikir dalam kehidupan masyarakat atau umat di tengah gejolak atau konflik yang terjadi berkaitan dengan permasalahan umat. Dalam tataran praktis, fiqh tidak boleh terjebak dengan sikap otoritarianisme yang menolak adanya pembaruan dalam mengembangkan hasil ijtihad ulama. Dengan kata lain, bahwa fiqh cenderung dipakai untuk membungkam kebebasan berpikir dalam kehidupan masyarakat sehingga apapun keputusan atau fatwa yang terdapat di dalamnya harus diikuti tanpa adanya kritik atau pertentangan lebih lanjut.

Fiqh sebagai hasil ijtihad para ulama bukan dimaksudkan untuk mengekang atau menghambat pemikiran keislaman yang lebih progresif. Justru, kehadiran fiqh menjadi

¹⁹Ziauddin Sardar, *Kembali ke Masa Depan: Syariat sebagai Metodologi Pemecahan Masalah*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Helmi Mustafa, (Bandung: Serambi, 2005), h. 128.

jembatan emas untuk mengelola khazanah keilmuan klasik agar panorama peradaban yang pernah berkilau di masa lampau bisa memancar kembali sebagai warisan monumental yang menakjubkan.

Demi membangkitkan khazanah pemikiran ulama terdahulu, fiqh tidak boleh bersifat monopolis dalam penafsiran berbagai teks yang dikembangkan ilmuwan muslim masa kini. Ini karena, teks yang bermetamorfosis sebagai kalam atau produk hukum yang terdapat fiqh, telah menjadi kendaraan kekuasaan sehingga menenggelamkan kebebasan berpikir dari generasi muslim dalam menafsirkan teks secara praktis dan sesuai dengan perkembangan zaman yang semakin menantang.²⁰ Fiqh telah terbelenggu oleh sikap otoritarianisme yang menghambat laju pemikiran yang bersifat progresif.

Fiqh teosentris akan menjadi hambatan bagi ilmuwan progresif untuk mengembangkan pemikiran keislaman yang berlandaskan kebebasan berpikir tanpa ada produk hukum yang menghalanginya. Pada titik kulminasinya, fiqh hanya akan memperkuat domain kekuasaan dalam setiap keputusan atau fatwa hukum yang diambil demi kepentingan golongan tertentu saja. Ketika itulah fiqh tidak lagi berfungsi sebagai instrumen untuk menyelesaikan permasalahan kemanusiaan dan kebutuhan masyarakat secara luas, karena orientasinya adalah pada kepentingan dan arogansi kekuasaan.²¹ Jika fiqh teosentris yang terus dikembangkan dalam konteks kekinian, maka tentu saja akan mengancam hubungan antar umat beragama karena pijakan utamanya pada teks dalam kitab suci sehingga tidak

²⁰Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Nash, al-Sulthah wa al-Haqiqah; al-Fikr al-Dini byn Iradat al-Ma'rifah wa Iradat al-Haymanah*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1997), h. 67-68.

²¹Nurcholish Madjid dkk., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 20046), h. 138.

memungkinkan adanya keterbukaan dengan pihak lain dalam mendialogkan permasalahan umat.

Membumikan Fiqh Antroposentris: Kritik Otoritarianisme terhadap Pemikiran Fiqh Teosentris

Dalam penelitian ini, penting dijelaskan tentang apa itu fiqh antroposentris yang menjadi paradigma baru dalam mengembangkan hukum Islam di Indonesia. Sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia dan kekayaan tradisi intelektual yang berkembang, fiqh antroposentris bukan saja dapat dicermati dari aspek teoritis semata, melainkan juga harus masuk pada aspek praktis di mana tradisi fiqh diterapkan dan dipraktikkan oleh masyarakat muslim di Indonesia. Di tengah kekakuan dalam setiap penafsiran sebuah hukum agama, umat Islam Indonesia harus mulai berpikir untuk melangkah lebih jauh dari fiqh teosentris menuju fiqh antroposentris sebagai paradigma berpikir yang lebih bumi dan menyentuh persoalan langsung yang dihadapi umat.

Fiqh antroposentris merupakan sebuah pendekatan keilmuan dalam mengembangkan diskursus hukum Islam pada tatanan praksis dan sesuai dengan realitas kehidupan yang menuntut kebebasan dalam berijtihad. Fiqh antroposentris adalah paradigma hukum Islam yang berpusat pada persoalan riil yang dihadapi manusia, berkaitan dengan perbedaan karakter, tradisi, budaya, dan letak geografis dari tempat kemunculan produk fiqh itu sendiri. Karena berpusat pada manusia, maka penerapan produk fiqh harus menyesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat yang memiliki pemahaman dan penafsiran yang berbeda. Fiqh antroposentris diyakini bisa menghidupkan hakikat produk fiqh untuk kemaslahatan umat tanpa terkekang oleh produk hukum yang

hanya melihat dari aspek halal dan haram sebagai justifikasinya.²²

Secara konseptual dan teoritis, gagasan fiqh antroposentris merupakan paradigma hukum yang sinergis dengan kebutuhan umat manusia dewasa ini. Selama ini, fiqh secara umum lebih dipahami melalui pendekatan doktrinal-literalistik dan selalu berpusat pada keputusan Tuhan secara mutlak tanpa mempertimbangkan akar persoalan yang mewarnai dinamika kehidupan umat. Fiqh dalam penelitian ini adalah mencerminkan perubahan paradigma dari nalar yang melangit (teosentris) menuju nalar yang membumi (antroposentris), dari fiqh yang eksklusif menuju fiqh yang inklusif.

Kesadaran untuk mengembangkan fiqh antroposentris bukanlah berangkat dari ruang kosong, namun memang realitas fiqh tidak lepas dari setting sosial-budaya masyarakat yang memiliki karakter yang berbeda dalam menerima sebuah produk hukum dalam ajaran agama. Kehadiran fiqh antroposentris bukan merupakan paradigma hukum yang mengekang umat dari segala bentuk ketidakadilan dan kesewenang-wenangan, melainkan ia menjadi produk hukum yang memberikan kesetaraan dan keadilan bagi masyarakat tanpa memandang ras dan golongan tertentu. Fiqh antroposentris sebagai entitas hukum yang lahir dari hasil ijtihad para ulama, pada gilirannya menjadi pedoman bagi umat Islam untuk mengembangkan hukum secara berkeadilan dan bermartabat. Dengan catatan, umat Islam harus bersikap terbuka dengan adanya kemungkinan pandangan baru yang lebih mementingkan kemaslahatan umat.

²²*Ibid.*, h. 139.

Dalam era milenial sekarang, pengembangan fiqh antroposentris sangat penting untuk digalakkan ke arah yang lebih praksis. Ini karena, umat Islam membutuhkan pandangan baru tentang permasalahan hidup yang lebih kompleks, termasuk permasalahan penetapan hukum yang cenderung sepihak dan tidak berkeadilan.

Fiqh antroposentris sebagai bagian dari produk budaya sama sekali tidak menafikan kekayaan tradisi masyarakat yang membutuhkan pengayoman dan bimbingan agar selaras dengan setiap produk hukum yang terdapat dalam khazanah pemikiran keislaman. Ini karena, fiqh antroposentris tidak bisa dipisahkan dari struktur dan sosio-kultural yang membentuk lahirnya pemikiran baru tentang hukum yang berlaku di masyarakat. Bahkan, fiqh pada saat kemunculannya selalu terikat oleh karakter awal kedatangan Islam yang menghadapi budaya ketauhidan yang bersifat politheis dan ateis. Sejak awal pembentukannya pada abad VII-IX M, konstruksi fiqh sangat terkait dengan wataknya yang territorial, geografis, dan konteks sosial politik umat Islam ketika itu.²³

Lalu bagaimana sebenarnya cara kerja paradigma atau pendekatan antroposentris dalam diskursus dan tradisi fiqh sekarang ini? Seperti apa contoh kasus penerapan hukum yang relevan sebagai perbandingan antara satu tradisi dengan tradisi yang lain? Dan bagaimana hasil penerapan fiqh antroposentris dengan fiqh lain yang cenderung teosentris, utamanya karena fiqh yang diterapkan bersifat doktrinal-literalistik?

Ada beberapa cara kerja pendekatan antroposentris dalam diskursus atau wacana fiqh jika dikaitkan dengan kompleksitas persoalan dan perkembangan hukum Islam

²³Abdullah An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 30.

dewasa ini. *Pertama*, pendekatan antroposentris memiliki karakter yang khas, karena bersifat diskriptif dan kontekstual. Cara kerja ini dilihat dari aspek realitas yang terjadi dalam kehidupan masyarakat dan dilakukan secara apa adanya dan mendalam.²⁴ Dalam aspek fiqh, pendekatan antroposentris dipakai untuk menafsirkan hukum sesuai apa yang terjadi atau menjadi kenyataan dalam kehidupan masyarakat. Artinya, jika ingin menetapkan sebuah hukum di lingkungan masyarakat tertentu, maka harus dilihat dulu seperti apa tradisi dan budaya yang mewarnai kehidupan mereka.

Kedua, fiqh antroposentris memberikan ruang dan kesempatan untuk membangun keterkaitan berbagai domain hidup secara utuh (*connections across social domains*). Dalam konteks penerapan fiqh, antroposentris menawarkan pendekatan yang holistik, yang tidak hanya dilihat dari aspek hukumnya saja, melainkan juga sangat terkait dengan kompleksitas persoalan yang dihadapi masyarakat secara keseluruhan. *Ketiga*, fiqh antroposentris dalam aspek penerapannya, tidak berdiri sendiri hanya karena ia menawarkan paradigma yang lebih membumi atau berpusat pada manusia, melainkan berkaitan langsung dengan terbentuknya wawasan yang lebih cair dan fleksibel dalam melihat tradisi yang berbeda antar masyarakat muslim di seluruh dunia. Artinya, bahwa tradisi yang berbeda memungkinkan terjadi perbedaan dalam penerapan hukum sesuai dengan madzhab yang digunakan, semisal berkaitan dengan ijtihad dalam arah kiblat.²⁵

²⁴Peter Cannolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKiS, 2002), h. 46.

²⁵Kemungkinan terjadinya perbedaan dalam penetapan hukum tidak lepas dari setting historis atau tradisi yang berkembang dalam kehidupan masyarakat. Semisal, dalam soal ijtihad arah kiblat. Menurut Hanafiyah, jika seseorang salat dan menghadap kiblat, tetapi di tengah salat kemudian tahu

Cara kerja fiqh antroposentris dibandingkan dengan fiqh lain yang lebih melangit, seperti fiqh teosentris, tentu merupakan pendekatan yang lebih cair dan mudah diterapkan oleh umat Islam di berbagai belahan dunia. Ini karena, penerapan hukum Islam, semisal, fiqh bukan dimaksudkan untuk memberikan kesulitan dan memberatkan umat dalam menjalankan kaidah-kaidah *fiqhiyah* yang terlalu rumit. Pendekatan antroposentris dalam diskursus fiqh dianggap relevan dengan kondisi riil masyarakat yang memiliki beragam tradisi dan kebiasaan yang berbeda dalam segala praktik keagamaannya.

Paradigma antroposentris dalam kajian fiqh kontemporer saat ini, memberikan kontribusi signifikan dalam memperkuat nalar kritis masyarakat dalam menyikapi segala perbedaan penafsiran dan madzhab antar ulama. Salah satu contoh kongkrit yang memperkuat paradigma antroposentris dalam wacana fiqh adalah berupa *urf* sebagai tradisi atau kebiasaan yang memengaruhi pembentukan sebuah hukum Islam atau fiqh.²⁶

kalau salah, maka ia wajib memutar badannya ke arah yang benar. Bagi ulama Malikiyah, jika ia tahu kesalahannya dalam arah kiblat, maka ia wajib menghentikan shalatnya dan mengulanginya lagi. Namun bagi ulama Syafiiyah, jika seorang salat ketika saat salat yang pertama menghadap arah kiblat yang diyakininya, dan kemudian pada saat salat yang kedua berubah, maka salat yang kedua mengikuti arah yang kedua dan salat yang pertama tidak perlu diulang. Lihat Wahbah Az-Zuhaili, *Fikih Salat: Kajian Berbagai Madzhab*, terj. Masdar Helmy, (Bandung: Pustaka Media Utama, 2004), h. 118.

²⁶Pendekatan *urf* tentu sangat sesuai dengan pendekatan antroposentris yang mengakomodir tradisi dan budaya masyarakat yang berbeda satu sama lain. Tidak heran bila *urf*, tidak menjadi bagian dari dalil syar'i, melainkan menjadi dalil yang melestarikan budaya demi kemaslahatan umat secara keseluruhan. Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar a-Qalam, t.th.), h. 79.

Fiqh antroposentris dalam pengembangan hukum Islam, tentu dianggap sangat relevan dan bisa menjadi tawaran dalam melahirkan produk hukum yang berkeadilan. Semisal, kebijakan hukum yang diambil Umar bin Khattab yang berlandaskan pada tradisi masyarakat sebelumnya, terkait dengan pengelolaan tanah tanpa diganggu gugat. Kebijakan hukum yang diambil Umar merupakan bagian dari penerapan fiqh antroposentris yang menempatkan hukum rampasan perang yang tidak dibagikan pada bala tentara muslim yang ikut berperang di Irak dan Syiria, sedangkan pada masa Nabi sempat diterapkan.²⁷

Pada titik inilah, paradigma fiqh antroposentris hendak menempatkan tradisi dan budaya sebagai dasar pembangunan fiqh yang egaliter serta upaya pribumisasi nilai-nilai hukum yang tidak hanya dilihat dari aspek doktrinal-literalistik, melainkan juga harus diperhatikan akar historis dan kemaslahatan umat sebagai pijakan utamanya. Maka penting kiranya mempertimbangkan suatu unsur kebudayaan atau tradisi ke dalam rumusan metodologi hukum Islam dengan pendekatan *mashlahah* yang bisa mengatasi persoalan-persoalan hukum di masyarakat.²⁸

Maka penerapan fiqh antroposentris dibandingkan dengan fiqh lain, cenderung mudah diterima dan sesuai dengan konteks lokal dan tradisi masyarakat. Ini karena, fiqh antroposentris merupakan anti-tesis dari fiqh teosentris yang terlalu doktrinal-literalistik dan juga merupakan bagian dari

²⁷Kebijakan hukum yang diambil Umar tentu mendapatkan tantangan dan intrupsi dari para Sahabat yang merasa bahwa telah membagi harta rampasan perang selama hidupnya. Secara kasat mata, apa yang dilakukan terkesan bertentangan dengan kebijakan Nabi, namun pada hakikatnya Umar telah membangun fiqh yang lebih berkeadilan, bukan hanya untuk kepentingan golongan atau umat Islam saja.

²⁸Nourouzzaman Siddiqi, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 102.

kritik otoritarianisme sebagaimana diungkapkan Khaled Abou El Fadl, terhadap produk fiqh yang terkesan menjadi alat legitimasi bagi pemberi fatwa (mufti) dalam menetapkan sebuah hukum di tengah-tengah masyarakat.

Penutup

Sebagai paradigma baru dalam pengembangan hukum Islam, fiqh antroposentris diharapkan mampu memberikan pencerahan bagi permasalahan umat yang tidak ditemukan dalam sumber utama hukum Islam tersebut. Perkembangan fiqh ini sudah seharusnya tidak terjebak pada satu penafsiran hukum, melainkan bisa mengambil dari berbagai penafsiran atau madzhab yang sesuai dengan konteks waktu dan zaman (*likulli zamanin wa makanin*). Jika produk hukum Islam ini peka terhadap realitas sosial dan tidak terkooptasi oleh monopoli tafsir tunggal, bukan tidak mungkin pemikiran ulama akan senantiasa dibutuhkan oleh umat sampai akhir zaman.

Pada akhirnya, fiqh antroposentris tidak hanya berada dalam diskursus keilmuan, tetapi harus benar-benar menjadi paradigma baru yang bisa diterapkan oleh segenap umat Islam agar mampu memberikan sumbangan atau kontribusi positif bagi pengembangan khazanah pemikiran keislaman yang kompatibel dengan tantangan zaman. Dengan catatan, para generasi muslim tidak terjebak dengan penafsiran tunggal dalam setiap pengambilan hukum yang ditunjukkan bagi masyarakat secara keseluruhan.

DAFTAR PUSTAKA

- Alim, Muhammad, *Asas-Asas Negara Hukum Modern dalam Islam: Kajian Komprehensif Islam dan Ketatanegaraan*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Al-Jabiri, Muhammad, *Post-Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Al-Qardhawi, Yusuf, *Ijtihad Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, terj. Abu Barzani, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- An-Na'im, Abdullah, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Asad, Talal, *The Idea of an Antropology of Islam*, Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Occational Paper Series, 1986.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Fikih Salat: Kajian Berbagai Madzhab*, terj. Masdar Helmy, Bandung: Pustaka Media Utama, 2004.
- Azmeh, Aziz, "Chronophagous Discourse: A Study Of Clericolegal Appropriation Of The World in an Islamic Tradition", dalam Frank E. Reynolds & Davids Tracy, *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religious*, New York: State University of New York Press, 1994.
- Cannolly, Peter (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Effendi, Djohan, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur*, Jakarta: Kompas, 2010.

- El Fadl, Khaled Abou, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.
- Hanafi, Hassan, *Islamologi 2: Dari Rasionalisme Ke Emperisme*, terj. Miftah Faqih, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Hooker, MB, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, terj. Iding Rosyidin Hasan, Jakarta: Teraju, 2002.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar a-Qalam, t.th.
- Madjid, Nurcholish dkk, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Moesa, Ibrahim, *Islam Progresif: Refleksi Dilematis tentang HAM, Modernitas, dan Hak-Hak Perempuan dalam Hukum Islam*, Yogyakarta: ICIP, 2004.
- Muhammad, Husein. *Fiqh Perempuan*. Yogyakarta: LKIS, 2007.
- Nasr, Seyyed Hossen, *Islam Agama, Sejarah, dan Peradaban*, terj. Koes Adiwidjanto, Surabaya: Risalah Gusti, 2003.
- Philips, Abu Ammenah Bilal, *Asal-Usul Perkembangan Fiqh: Analisis Historis atas Mazhab, Doktrin, dan Kontribusi*, terj. M. Fauzi Arifin, Bandung: Nusamedia dan Nuansa, 2005.
- Rippin, Andrew, *Muslim: Their Religious Belief and Practices*, London and New York: Routledge, 1990.
- Safi, Omid, *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, United Kingdom: Oneworld, Oxford, 2003.
- Sardar, Ziaduddin, *Kembali ke Masa Depan: Syariat sebagai Metodologi Pemecahan Masalah*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Helmi Mustafa, Bandung: Serambi, 2005.
- Siddiqi, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

[116] **AHKAM**, Volume 7, Nomor 1, Juli 2019: 91-116

Zayd, Nasr Hamid Abu, *al-Nash, al-Sulthah wa al-Haqiqah; al-Fikr al-Dini byn Iradat al-Ma'rifah wa Iradat al-Haymanah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1997.