

NALAR HUKUM ISLAM MUHAMMAD QURAISH SHIHAB

Ahmad Rajafi¹

Abstrak

Muhammad Quraish Shihab adalah ulama Indonesia yang kecenderungan berpikirnya pada bidang tafsir dan ilmu al-Qur'an. Namun dalam perkembangannya, Quraish mulai memasuki ranah hukum Islam dengan menjawab permasalahan hukum Islam dan kemudian dibukukan oleh penerbit dengan karakter *al-as`ilah wa al-jawâb* (tanya-jawab). Di dalam buku-buku tersebut, Quraish mencoba untuk mengkontektualisasikan pemikiran madzhab (baik *qauli* maupun *manhaji*) dengan karakter dominan mendukung dan dalam batas-batas tertentu ikut menggerakkan proses modernisasi pembangunan dengan pandangan bahwa hukum Islam akan berarti guna, apabila *Islamic law as a tool of social engineering*, dengan negara sebagai aktor pengelolanya.

Kata Kunci : *Pemahaman Hukum Islam, Muhammad Quraish Shihab*

Pendahuluan

Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab adalah seorang *mufassir* terkemuka bersekala internasional asal Indonesia setelah Buya HAMKA, Mahmud Yunus, dan lain-lain. Karya monumetalnya dibidang tafsir yang dipublikasikan dan menjadi rujukan para pengkaji al-Qur'an adalah Tafsir al-Mishbah. Buku ini ditulis Quraish di Kairo pada 18 Juni 1999. Dari segi kemasannya, buku ini ditulis secara berseri, terdiri dari 15 volume dan telah rampung penulisannya hingga 30 juz. Dalam konteks memperkenalkan al-Qur'an, buku tersebut berusaha menghidangkan suatu bahasan pada setiap surah pada apa yang dinamai tujuan surah.²

Corak metode penafsiran Muhammad Quraish Shihab pada intinya adalah, sebuah tawaran tentang metode penafsiran modern secara tematik dengan corak penafsiran sastra dengan sistematika penyusunan menggunakan metode *tahîlîlî*. Selain kedua metode tersebut, tampaknya Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir al-

¹ Penulis adalah dosen tetap pada Jurusan Syari'ah STAIN Manado.

² Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), Volume I, h. x-xi

Mishbah juga menggunakan satu lagi metode tafsir yaitu metode tafsir *muqarran*. Hal ini terlihat ketika beliau menafsirkan ayat-ayat dengan mengutip atau menukil pendapat beberapa *mufasssir* lain dalam kitab-kitab mereka kemudian berusaha menemukan formulasi penafsiran yang paling tepat.

Akan tetapi kali ini Quraish Shihab tidak saja mengkaji isi-isi al-Qur'an dengan diselaraskan pada fenomena kekinian, ia mulai memasuki lapangan hukum Islam dengan cara menjawab persoalan-persoalan hukum Islam tersebut, khususnya yang ada di Indonesia. Karyanya yang penulis anggap sebagai bagian dari pengkajiannya di dalam hukum Islam yang kini juga menjadi buku paling laris dan dipublikasikan oleh Lentera Hati adalah "M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui". Buku ini berjumlah 929 halaman, dan penulis klasifikasikan ke dalam kajian hukum Islam karena isinya yang merupakan hasil dari tanya jawab antara sipenanya baik muslim maupun non-muslim dengan M. Quraish Shihab, atau hasil fatwa beliau seputar permasalahan ibadah, al-Qur'an dan Hasits, mu'amalah, dan wawasan agama.³ Selain buku di atas, kajian hukum Islam yang dilakukan oleh Quraish Shihab dengan metode tanya jawab pula adalah "Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab" yang dipublikasikan oleh penerbit Republika setebal 176 halaman.

Secara eksplisit, tulisan beliau ini mencoba untuk masuk ke dalam ruang berpikir kaum awam, tidak seperti tulisan-tulisan beliau dibidang ilmu al-Qur'an yang hanya merupakan kajian intelektual Islam saja. Akan tetapi, setelah penulis membaca tulisan beliau dibidang hukum Islam ini, penulis dapatkan jawaban-jawaban yang terasa sekali tidak tegas bahkan seolah-olah mengajak kepada sipenanya untuk melakukan *talfiq* secara *qauli*. Sebagai contoh adalah pertanyaan tentang bermakmum pada *katib* yang tak *faṣiḥ* membaca al-Qur'an. Dalam hal ini, beliau memaparkan pendapat para imam, seperti Imâm al-Ŝâfi'î dan Imâm Abû Hânîfah tentang syarat-

³ Muhammad Qurasih Shihab, *M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008), h. vii-xxv

syarat bagi sahnya *kuṭbah jum'at*. Namun, pada akhir jawabannya ia tidak menguatkan salah satu dari tiga pendapat di atas, akan tetapi ia mengatakan :

*“Jika anda membenarkan paham Imâm Abû Ḥanîfah, maka kuṭbah jum'at tetap dinilai sah, walau Kâtibnya salah atau tersendat-sendat dalam membaca ayat-ayat al-Qur'an. Sebab bacaan ayat-ayat bagi imam bukanlah rukun kuṭbah. Tetapi, jika anda menilai bahwa pendapat Imâm al-Śâfi'i lebih tepat atau lebih benar, maka tentu saja kuṭbah yang disampaikan oleh kâtib yang salah bacaan ayat al-Qur'annya menjadi tidak sah. Dengan demikian, upacara Jum'at dinilai tidak memenuhi syarat.”*⁴

Keanehan juga terlihat ketika beliau menjawab tentang permasalahan perbedaan dalam merayakan hari lebaran. Ia menyebutkan :

*“Kalau terjadi perbedaan pendapat tentang 'Īdul Fiṭri, pilihlah salah satunya yang relatif menenangkan hati anda. Kalau anda bingung, ikuti pemerintah. 'fatwa hakim (pemerintah) menyelesaikan kġlaf,' begitu rumusnya. Jika memilih hari pertama, maka haram bagi anda berpuasa. Jika memilih hari kedua, maka berpuasalah ketika itu.”*⁵

Berdasarkan pemaparan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah mendasar di dalamnya adalah, tentang metode pemahaman hukum Islam yang digunakan oleh Muhammad Qurasih Shihab dalam menjawab permasalahan hukum Islam di Indonesia. Melalui permasalahan tersebut, maka penulis akan mengkajinya secara komprehensif dengan rumusan masalah, bagaimana pemahaman hukum Islam yang diterapkan oleh Muhammad Qurasih Shihab dalam menjawab problematika hukum Islam di Indonesia ? Hal ini akan dilihat dari beberapa penekanan yaitu, penjelasan tentang fatwâ dan pemahaman hukum Islam dalam kerangka berpikirnya, serta apa saja kelimahan dan kelebihan dalam nalar pikir Quraish Shihab tersebut.

Metode Penelitian.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, dengan cara mengadakan penelusuran atas buku dan karya-karya ilmiah Muhammad Quraish Shihab, terutama

⁴ *Ibid.*, h. 60

⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab*, (Jakarta: Republika, 2003), h. 160

hasil karya-karya ilmiahnya yang berkenaan dengan permasalahan hukum Islam. Dengan kata lain, jenis penelitian ini adalah “*library research*”. Adapun penjenisan sumber data dilihat dari sumber asalnya, maka datanya adalah data *literer*, yakni data yang diperoleh dari sumber-sumber tertulis seperti dari kitab-kitab *uṣūl al-fiqh*, *fiqh*, peraturan perundang-undangan, buku-buku, majalah, dan sebagainya. Dan jika dilihat dari derajat sumbernya maka jenisnya adalah data primer dan sekunder. Data primer adalah data yang diperoleh dari sumber-sumber primer, yakni sumber asli yang memuat informasi atau data tersebut, seperti *Tafsir al-Mishbah*, *Wawasan al-Qur’an; Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, *Panduan Puasa Bersama Qurashih Shihab*, *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur’an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, dan *M. Qurashih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, dll. Adapun data sekunder adalah data yang diperoleh dari sumber yang bukan asli memuat informasi atau data tersebut, seperti buku-buku yang membahas pemikiran Muhammad Quraish Shihab, kitab-kitab *uṣūl al-fiqh*, *fiqh*, dll.

Selanjutnya, dalam proses pengolahan data adalah, dengan cara mengadakan klasifikasi data, yakni dengan cara menyusun data dalam beberapa kategori menurut kriteria yang timbul secara logis dari masalah yang akan dipecahkan. Adapun langkah-langkahnya adalah, (a) menyeleksi data yang valid dan invalid, (b) memilih data valid yang relevan dengan pembaharuan, (c) menyusun data secara sistematis dan runtut. Dan setelah semua data diperoleh dan dikumpulkan, selanjutnya penulis melakukan analisis dengan menggunakan metode deskriptif kualitatif.

Pembahasan.

Biografi dan Karya Tulis Muhammad Quraish Shihab

Nama lengkapnya Prof. Dr. Hi. Muhammad Quraish Shihab, MA, anak dari Prof. Abdurrahman Shihab, guru besar tafsir di IAIN Alauddin Makassar. Ia lebih dikenal dengan nama panggilan Muhammad Quraish Shihab.⁶ Lahir pada tanggal 16

⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an; Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2007), h. vi

Februari 1944 di Rappang, Sidrap Sulawesi Selatan wilayah sebelah barat Kota Daeng Makassar dan tumbuh dalam lingkungan keluarga muslim yang taat,⁷ meskipun memiliki sikap dan pandangan hidup yang sederhana sebagai keturunan Arab yang terpelajar.

Pada tahun 1967, dia meraih gelar Lc (S-1) pada Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir dan Hadits Universitas al-Azhar. Kemudian dia melanjutkan pendidikannya di fakultas yang sama, dan pada 1969 meraih gelar MA untuk spesialisasi bidang Tafsir al-Qur'an, dan setelah itu ia kembali meneruskan untuk mendapatkan gelar doktornya. Sekembalinya ke Indonesia, ia menjadi sosok sarjana muslim kontemporer yang menjalani karir akademik dan sosial kemasyarakatan dan pemerintahan, cukup sukses. Ia juga aktif menulis karya-karya ilmiah dan telah melahirkan lebih dari 60 buah buku dan ratusan artikel di surat kabar dan majalah meliputi berbagai bidang kajian yang digeluti, baik sebagai guru besar di perguruan tinggi maupun dalam kapasitasnya sebagai editor surat kabar. Secara detil sebahagian karya-karya beliau yang dipublikasikan adalah; *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Departemen Agama, 1987). *Membumikan al-Quran; Fungsi dan Peranan Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992). *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996). *Hidangan Ilahi; Ayat-Ayat Tahlil*, (Jakarta: Lentera Hati, 1997). *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000). *Panduan Puasa Bersama Qurashih Shihab*, (Jakarta: Republika, 2003). *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006). *M. Qurashih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008), dan lain sebagainya.

Fatwa Dalam Kerangka Berpikir Muhammad Quraish Shihab

Fatwa atau *iftâ'* bersal dari kata *aftâ* yang artinya memberi penjelasan. Secara sederhana fatwa memiliki arti, usaha untuk memberikan penjelasan tentang hukum

⁷ *Ibid.*

syara' oleh ahlinya kepada orang yang belum mengetahuinya. Adapun perbedaan antara *iftâ'* dengan *ijtihâd* adalah, bahwa *iftâ'* itu lebih khusus dari *ijtihâd*. *Iftâ'* itu dilakukan setelah orang bertanya, sedangkan *ijtihâd* dilakukan tanpa menunggu adanya pertanyaan dari pihak manapun.

Sebenarnya antara keduanya tidak dapat dibandingkan karena subjeknya berbeda. *Ijihâd* adalah usaha menggali hukum dari sumber dan dalilnya, sedangkan *iftâ'* adalah usaha menyampaikan hasil penggalian melalui *ijtihâd*, *taqlîd* atau *talfîq* tersebut kepada orang lain yang bertanya. *Iftâ'* itu adalah salah satu cara untuk menyampaikan hasil *ijtihâd*, *taqlîd* atau *talfîq* kepada orang lain melakukan ucapan. Cara penyampaian lain adalah melalui perbuatan seperti ketukan palu seorang hakim pada pengadilan yang disebut *qadâ'*.

Berdasarkan penjelasan di atas menunjukkan, betapa para ulamâ' di dunia (termasuk Indonesia) saat ini berlomba-lomba untuk memformulasikan bentuk pembaharuan hukum Islam dengan jalan fatwa ini. Karena belum ada satu karyapun yang secara sistematis menulis kajian hukum Islam dalam bentuk fiqh dengan gaya bahasa dan pemikirannya sendiri, dan yang berkembang saat ini adalah, bahwa para pemikir hukum Islam sering kali berafiliasi dengan satu madzhab tertentu atau menukil semua ungkapan madzhab baik secara *qaulî* maupun *manhajî*. Dengan demikian, maka menurut hemat penulis bentuk pembaharuan era ini hanyalah pada tataran *re-interpretasi* atau yang paling ekstrim adalah dengan melakukan *re-ijihad*. Hal ini menurut hemat penulis karena keterbatasan cara pandang pembaca terhadap apa yang dibacanya, sehingga dengan mudah membuat kesimpulan, yang penting beda dengan madzhab tertentu, agar terlihat independen dan dikatakan modern.

Model seperti ini pernah dijelaskan oleh Suratmaputra, di mana pembaruan hukum Islam dapat diartikan sebagai suatu upaya dan perbuatan melalui proses tertentu (dengan penuh kesungguhan) yang dilakukan oleh mereka yang mempunyai kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam (*mujtahid*) dengan cara-cara tertentu (berdasarkan kaidah-kaidah *istinbâṭ* atau *ijtihâd* yang dibenarkan) untuk menjadikan hukum Islam dapat tampil lebih segar dan tampak modern (tidak

ketinggalan zaman) atau menjadikan hukum Islam senantiasa *shâlihun likulli zamân wa makân*.⁸

Memang tidak bisa dipungkiri bahwa perubahan dan perkembangan pemikiran hukum Islam bukan saja dibenarkan, tetapi merupakan suatu kebutuhan, khususnya bagi umat Islam yang mempunyai kondisi dan budaya yang berbeda dengan Timur Tengah, seperti Indonesia. Hal ini didasarkan pada pertimbangan :

- a. Banyak ketentuan-ketentuan hukum Islam yang diterapkan di Indonesia merupakan produk ijtihâd yang didasarkan pada kondisi dan kultur Timur Tengah. Padahal, apa yang cocok dan baik bagi umat Islam Timur Tengah, belum tentu cocok dan baik bagi umat Islam Indonesia.
- b. Kompleksitas masalah yang dihadapi umat Islam dewasa ini jauh lebih besar dan beragam dibandingkan dengan zaman sebelumnya, karena terjadi perubahan luar biasa dalam kehidupan sosial yang disebabkan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Oleh karena itu, dalam upaya mereaktualisasi hukum Islam agar mampu memberikan jawaban-jawaban atas kebutuhan dan permasalahan baru yang muncul dalam masyarakat Indonesia, maka perlu dilakukan ijtihâd yang didasarkan pada kepribadian dan karakter bangsa Indonesia.⁹

Adapun pemikiran fatwa Muhammad Quraish Shihab sama dengan pemikiran yang berkembang tentang fatwâ dalam Islam, di mana fatwâ bukanlah keputusan hukum yang dengan gampang dan sekehandak orang, yang disebut membuat-buat hukum tanpa dasar (*al-tahakkum*). Fatwâ senantiasa terkait dengan siapa yang berwenang memberi fatwâ (*ijâzah al-iftâ'*), kode etik fatwâ (*adâb al-iftâ'*), dan metode pembuatan fatwâ (*al-istinbât*). Pemberi fatwa (*mufti'*) bukanlah hak setiap orang. Bagi Quraish, seorang secara moral dan ilmiah, harus memenuhi sejumlah persyaratan agar dapat disebut *mufti'*. Salah satu yang terpenting tentu saja bahwa ia

⁸ Imâm Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), cet. I, h. 21-22

⁹ Pada tahun 1940-an Hasbi ash-Shiddieqy, telah mengemukakan gagasannya tentang perlunya dibentuk "Fiqh Indonesia". Kemudian pada tahun 1960-an, gagasan Hasbi itu didefinisikan sebagai fiqh yang berdasarkan kepribadian dan karakter bangsa Indonesia. Pada tahun 1987 Munawir Sjadzali menawarkan kajian ulang penafsiran hukum Islam yang populer dengan "reaktualisasi ajaran Islam". Dan pada tahun yang sama, Abdurrahman Wahid mengemukakan gagasan pribumisasi Islam, lihat Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961), h. 24, Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Iqbal Abdurrauf Sainima, (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988), h. 1

harus memahami pelbagai aspek hukum Islam dan dalil-dalil yang menopangnya. Akan tetapi, itu saja belum cukup, sebab hanya menunjukkan kemampuan individual dari dalam. Di samping itu, perlu ada pengakuan secara sosial (moral) bahwa ia layak didengar kata-katanya. Ini biasanya ditandai oleh adanya permintaan fatwa (*istiftâ'*) kepada sang *mufti'*.¹⁰ Karena begitu sulitnya memperoleh kewenangan memberi fatwâ, tradisi pemberian fatwa di Indonesia, (seperti yang telah penulis jelaskan di bab sebelumnya) terutama akhir-akhir ini, lazim diberikan oleh lembaga khusus dalam organisasi, seperti Dewan Syariah NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, atau Komisi Fatwa MUI. Ini tentu berbeda dengan yang terjadi di sebagian negara Muslim lain, seperti Mesir dan Iran yang didalam masih ada orang yang diyakini memiliki kemampuan individu untuk menjadi *mufti'* atau *imâm*.

Dengan demikian, menurut Quraish, fatwâ muncul karena adanya suatu perkara akibat perkembangan sosial yang dihadapi oleh umat. Karena itu, fatwâ mensyaratkan adanya orang yang meminta atau kondisi yang memerlukan adanya pandangan atau keputusan hukum. Dengan demikian, fatwâ tidak sama dengan tanya jawab keagamaan seperti dalam pengajian-pengajian. Bukan juga sekedar ceramah-ceramah seputar suatu ajaran agama. Fatwâ, senantiasa sangat sosiologis. Ia mengandaikan adanya perkembangan baru, persoalan baru, atau kebutuhan baru yang secara hukum belum ada ketetapan hukumnya, atau belum jelas duduk masalahnya.¹¹

Berdasarkan penjelasan di atas, Quraish membuat rumusan baru tentang agenda fatwâ dimasa yang akan datang. Perlu segera ditegaskan disini bahwa loncatan umat Islam dari melinium silam ke melinium baru ini jelas-jelas menghadirkan banyak sekali perubahan dan perkembangan yang menyisakan kondisi-kondisi baru yang membutuhkan fatwâ. Oleh karena itu, Quraish menganggap ada beberapa agenda fatwâ yang dimasa depan mungkin harus diwujudkan. *Pertama*, Quraish berkeyakinan bahwa sekalipun fatwâ dan penetapan hukum senantiasa

¹⁰ Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Era Baru Fatwa Baru; Kata Pengantar*, dalam MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia; Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Alih Bahasa Iding Rosyidin Hasan, (Jakarta: Teraju, 2002), h. 16

¹¹ *Ibid.*

dibatasi, namun bukan saatnya lagi pelbagai (lembaga) pemberi fatwa hanya bersikap reaktif terhadap persoalan yang dosodorkan umat. Fatwâ sudah semestinya menjadi respon proaktif dari para otoritas pemberi fatwâ dalam menanggapi, bahkan, persoalan-persoalan yang belum terjadi, namun sudah dapat diprediksi kehadirannya, seperti kloning manusia, dsb. Dengan demikian, lembaga pemberi fatwâ dituntut lebih jeli dan produktif dalam memahami kebutuhan riil masyarakat muslim.¹²

Kedua, untuk dapat proaktif dan produktif, agenda terbesar umat Islam saat ini adalah bagaimana merumuskan suatu metodologi baru, atau paling tidak penegasan kembali suatu mekanisme pemberian fatwa yang relatif dapat diperpegangi bersama (*mu'tamad*). Sebab pelbagai perkembangan isu dalam kehidupan kaum muslim dan pertumbuhan kelompok-kelompok baru dalam tubuh umat tidak dapat membatasi para intelektual muslim dari sekedar membaca buku-buku produksi Timur Tengah, cetakan-cetakan terjemahan, maupun literatur dari Barat sebagai panduan. Bukan saja ada perbedaan latar belakang kemunculan karya-karya tersebut dengan situasi masyarakat kita, tapi kadang-kadang semua itu hanya menyajikan pandangan-pandangan, global, teoritis, dan kadang-kadang sangat politis tentang apa itu Islam dan kehidupan Islami. Sebaliknya, kurang menyajikan suatu keputusan hukum yang sifatnya praktis dalam kehidupan umat sebagaimana yang menjadi ciri fatwâ-fatwâ yang berkembang di Indonesia sejak melinium silam.¹³

Ketiga, perlunya merumuskan pengertian *al-maṣṣlahah* atau *al-darûriyyat al-ḳams* dalam konteks ekonomi-politik global kontemporer, maupun dalam lingkup sosio-kultural umat Islam di Indonesia. Maksudnya, sudah saatnya fatwâ-fatwâ kita memiliki perhatian lebih besar kepada masalah-masalah hukum yang bersifat publik (fiqih/teologi sosial), ketimbang mengurus aspek-aspek teknis ibadah yang bersifat personal. Menyangkut agenda sosial ini, implikasi dan jangkauan politik suatu fatwâ menjadi sangat besar. Tidak mengherankan jika pemerintah biasanya sangat berkepetingan terhadap fatwa jenis ini. Fatwâ-fatwâ seputar mendiagn SDSB, UMR,

¹² *Ibid.*, h. 16-17

¹³ *Ibid.*, h. 17

program KB, bunga bank, dan sebagainya senantiasa melibatkan campur tangan pemerintah yang tidak sedikit. Oleh karena itu, merupakan tugas terbesar dan terberat para pemberi fatwa saat ini untuk membangun kemandiriannya diantara tarik-menarik kekuatan pemerintah, partai-partai politik, organisasi keagamaan, dan kepentingan umat yang lebih luas. Dengan membangun prinsip dan agenda sosial yang lebih serius, diharapkan produk fatwâ yang dihasilkan dapat lebih mencerminkan pbumian ajaran-ajaran Islam, tanpa mengurangi bobot kebenaran yang dikandungnya.¹⁴

Berdasarkan gerak fikir Muhammad Quraish Shihab tentang fatwâ di atas, ada hal penting yang perlu digaris bawahi, di mana Quraish mencoba untuk menyamakan antara fatwâ dan ijtihâd dalam pengaplikasiannya. Padahal pada sisi penggunaannya, fatwâ hanya timbul ketika ada yang menanyakan, sedang ijtihâd harus terus digali dan dicarikan jawabannya meskipun tidak ada yang menanyakannya, baik munculnya saat ini ataupun yang akan datang, dan tentunya sudah diprediksi kemunculan masalah tersebut. Sedangkan Quraish menginginkan adanya sikap proaktif dari para otoritas pemberi fatwâ dalam menanggapi, persoalan-persoalan yang belum terjadi, namun sudah dapat diprediksi kehadirannya, karena bagi Quraish syarat fatwâ selain adanya orang yang meminta juga karena adanya kondisi yang memerlukan pandangan atau keputusan hukum. Inilah pemikiran yang menurut penulis relevan untuk diterapkan di Indonesia yang sangat plural. Apalagi secara geografis, Indonesia berbeda dan jauh dari pusat Islam yakni *al-Haramain* (Mekah dan Madinah), dan tentunya begitu banyak permasalahan di dalamnya, seperti adanya yang mencoba untuk membenturkan antara agama dengan keadaan sosial, budaya, politik, dll.

Hasil Fatwa Hukum Islam Muhammad Quraish Shihab

Tidak bisa dipungkiri bahwa pemikiran M. Quraish Shihab tidak terfokus pada pendekatan hukum Islam, melainkan dengan pendekatan kajian tafsir atas *naś-naś* al-Qur'an. Namun, melalui tafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an tersebut, ia

¹⁴ *Ibid.*

kemudian juga memasuki ranah hukum Islam dengan pendekatannya sendiri melalui fatwa-fatwanya yang ia tulis dan kumpulkan berdasarkan pertanyaan umat Islam kepadanya. Sebagai contoh adalah tentang interpretasinya tentang poligami yang dituangkan dalam bukunya Tafsir al-Mishbah, di mana Allâh swt berfirman :

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا {النساء : 3}

Artinya : “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.” (QS. an-Nisa’ : 3)¹⁵

Menurut Quraish, pada hakikatnya ayat ini hanya memberikan wadah bagi yang menginginkannya, ketika menghadapi kondisi atau kasus tertentu, seperti terputusnya kehendak biologis laki-laki karena wanita telah mengalami *manopause*, wanita yang tidak dapat memberikan keturunan, penyakit akut yang ada pada diri seorang wanita, peperangan yang berkepanjangan, dan lain sebagainya. Tentu saja masih banyak kondisi atau kasus selain yang disebut itu, yang juga merupakan alasan logis untuk tidak menutup rapat atau mengunci mati pintu poligami yang dibenarkan oleh ayat ini dengan syarat yang tidak ringan itu.¹⁶

Berdasarkan pemaparan di atas maka dapat difahami bahwa pendapat Quraish tersebut menunjukkan bahwa poligami dapat dibenarkan tetapi karena syarat keadilan harus terpenuhi, dan keadilan (dalam hal cinta) hampir mustahil dapat terpenuhi, maka kebolehan tersebut tidak dapat dipahami sebagai anjuran. Ia adalah pintu yang terbuka pada saat-saat tertentu. Apalagi ayat yang berbicara tentang poligami ini bukan dalam hal penekanannya pada bolehnya poligami, tetapi pada larangan berlaku aniaya terhadap anak yatim. Ayat ini turun ketika ada wali yang mengawini anak-anak yatim cantik dan kaya yang dipeliharanya, tetapi tidak memberikan hak-hak

¹⁵ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Pustaka Agung Harapan, 2006), h. 99-100

¹⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; op.cit.*, volume 2, h. 325

anak-anak yatim itu. Allâh melarang hal tersebut dan amat keras larangannya. Karena sebelum menyatakan, *maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat*, dinyatakan-Nya, *dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah*, dan seterusnya.¹⁷

Lebih lanjut ia menjelaskan, bahwa penetapan syarat-syarat poligami sebagaimana yang tertuang di dalam Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (bukan melarangnya sama sekali) bertentangan dengan syari'at Islam. Namun demikian, ia dapat memahami pandangan yang menyatakan bahwa persyaratan yang sangat berat (seperti harus seizin istri pertama, yang hampir mustahil ada yang mengizinkannya) dapat mengantar kepada tertutupnya sama sekali pintu poligami yang telah dibukakan oleh syari'at Islam. Atau mengantar kepada maraknya perkawinan *sirri* (yang dirahasiakan), hadirnya wanita-wanita simpanan, atau bahkan mengantar kepada berkembangnya prostitusi. Bukan saja disebabkan oleh jumlah wanita yang lebih banyak, tetapi lebih-lebih oleh era "keterbukaan" *aurat* dewasa ini. Paling tidak, walau tanpa harus merevisi Undang-undang Perkawinan, para hakim dengan kebijaksanaan dan ijtihadnya dapat berperan mengurangi kekhawatiran masyarakat.¹⁸

Dalam hal poligami ini, pemikiran Muhammad Quraish Shihab terlihat sekali perbedaannya dengan pemerintah, di mana secara tersirat sesungguhnya ia menginginkan adanya revisi dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan. Akan tetapi revisi yang ia canangkan berbeda dengan kelompok feminisme yang sangat mengedepankan kesetaraan gender. Jika kelompok feminis memiliki pemikiran untuk menutup akses poligami karena merupakan kekerasan terhadap wanita dari segi psikis, Muhammad Qurasih Shihab justru mendukung dibukanya akses poligami ini agar tidak terjadi perselingkuhan dan prostitusi, baik dengan gadis ataupun janda.

¹⁷ Muhammad Quraish Shihab, *1001; op.cit.*, h. 548

¹⁸ *Ibid.*, h. 549

Adapun menurut hemat penulis, (sebagai bahan perbandingan) pemikiran yang pro-poligami namun tetap mengedepankan nilai-nilai feminisme¹⁹ adalah sebagaimana yang dituangkan oleh Muḥammad Šahrûr di dalam kitabnya “*al-Kitâb wa al-Qur’an; Qirâ’ah Mu’âsirah*” yakni, ayat ini sesungguhnya telah memberikan petunjuk tentang adanya batas minimal perempuan yang boleh dinikahi yakni satu orang istri, sedangkan batas maksimalnya adalah empat orang istri. Dan ia menyebutnya dengan sebutan *al-ḥudûd*.²⁰ Lebih jelas ia mengungkapkan ;

أَنَّ آيَةَ تَعَدُّدِ الزَّوْجَاتِ... مِنْ آيَاتِ الْحُدُودِ... فَالْحَدُّ الْأَدْنَى هُنَا هُوَ الْوَاحِدَةُ وَالْحَدُّ الْأَعْلَى هُوَ الْأَرْبَعَةُ.²¹

Artinya : “*Sesungguhnya ayat tentang poligami...merupakan (bagian) dari ayat-ayat tentang al-ḥudûd (ketentuan Allâh)...dan batasan minimal di sini adalah satu (istri) sedangkan batasan maksimal adalah empat (istri).*”

فَقَدْ رَجَحُوا بِأَنَّ أَسَاسَ الْعَدَدِ فِي الزَّوْجِ هُوَ الْوَاحِدَةُ وَقَالُوا إِنَّ تَعَدُّدَ الزَّوْجَاتِ هُوَ ظَرْفٌ اضْطِرَّارِيٌّ.²²

Artinya : “*Dan telah dijelaskan bahwa asas perkawinan adalah (hanya untuk) satu orang (istri), dan mereka berkata bahwa poligami boleh dilakukan karena kondisi yang mendesak.*”

¹⁹ Secara ringkas, substansi ide feminis muslim menurut Taqiyuddin An-Nabhani ialah menjadikan kesetaraan (*al-musâwah/equality*) sebagai batu loncatan atau jalan untuk meraih hak-hak perempuan. Dengan kata lain, feminisme itu ide dasarnya adalah kesetaraan kedudukan laki-laki dan perempuan. Sementara ide cabang yang di atas dasar itu, ialah kesetaraan hak-hak-hak antara laki-laki dan perempuan. Lihat Taqiyuddin An-Nabhani, *al-Niẓâm al-Ijtimâ’î fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Ummah, 1990), h. 77-78

²⁰ Teori *ḥudûd* (batas) adalah, hukum-hukum Tuhan yang terdapat dalam al-Kitâb (al-Qur’an) dan al-Sunnah yang menetapkan batas hukum maksimal (*al-ḥad al-a’lâ*) dan atau batas hukum minimal (*al-ḥad al-adnâ*) bagi perbuatan manusia. Batas maksimal merupakan batas tuntutan hukum tertinggi yang boleh dilakukan atau dijatuhkan kepada manusia, sedangkan batas minimal adalah batas terendah. Tidak boleh (tidak sah) membuat ketetapan hukum melebihi batas minimal dan maksimal, namun manusia dapat bergerak leluasa dan bebas di antara batas-batas tersebut. Lihat Amin Abdulah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer” dalam *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Penerbit ar-Ruz dan Fak. Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002), h. 136. Lihat juga Alamsyah, “Sunnah Sebagai Sumber Hukum Islam Dalam Pemahaman Syahrur dan al-Qaradhawi”, *Disertasi*, (Yogyakarta: PPs IAIN Sunan Kalijaga, 2004), h. 119

²¹ Muḥammad Šahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur’an; Qirâ’ah Mu’âsirah*, (Beirut: Syirkah al-Maṭbu’ât li al-Taurî’ wa al-Našr, 2000), h. 597-598

²² *Ibid.*, h. 598

Persyaratan mendesak yang paling ditekankan oleh beliau dan sangat berbeda dengan terjemahan al-Qur'an Departemen Agama adalah, (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) “*maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi*” maksud dari firman Allâh swt ini adalah (أَنَّهُ يَتَكَلَّمُ عَنْ أُمَّهَاتِ الْيَتَامَى) “*sesungguhnya ia membicarakan tentang ibu-ibu dari anak-anak yatim*”. Ayat selanjutnya menyebutkan (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً) memiliki penjelasan (أَي تَعْدِلُوا بَيْنَ الْأَوْلَادِ يَعْنِي أَوْلَادَهُ وَأَوْلَادَ زَوْجَاتِهِ الْأَرَامِلِ) “*bersikap adil kepada anak-anak, yakni kepada anak-anaknya dan anak-anak dari istri-istrinya yang janda*”. Penafsiran seperti ini ia tuangkan karena ayat ini diawali dengan ungkapan Allâh swt (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى) “*dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) anak-anak yatim*”, maksudnya adalah (فَإِذَا خَافَ أَلَّا يَعْدِلَ بَيْنَ الْأَوْلَادِ فَوَاحِدَةً) “*maka jika kamu takut tidak dapat berlaku adil kepada anak-anaknya maka kawinilah satu istri saja*”.²³ Terjemahan Šahrur di atas sungguh berbeda dengan terjemahan al-Qur'an oleh Departemen Agama dan juga Quraish Shihab yang menerjemahkannya menjadi “*dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja...*”. Dalam hal ini, Šahrûr menekankan hak anak-anak yatim sebagai syarat, sedangkan Quraish tidak.

Contoh lain adalah dari bukunya “Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab”, di mana ia banyak menjawab permasalahan dengan tidak ada kesimpulan akhir yang kongkrit darinya, seperti pada ungkapan beliau tentang hukum bersentuhan kulit antara pria dan wanita, apakah membatalkan *wudû'*. Quraish menjawab, menurut madzhab Šâfi'î, menyentuh lawan seks (jenis) membatalkan *wudû'*, sedang madzhab lain menganggap batal jika seentuhannya menimbulkan birahi.²⁴ Bahkan ada pula jawaban yang perlu untuk dikaji kembali secara mendalam, yakni tentang

²³ *Ibid.*, h. 599

²⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Panduan Puasa; op.cit.*, h. 3

dibolehkannya hubungan suami-istri yang sedang dalam perjalanan (*musâfir*) disiang hari bulan puasa asalkan dalam perjalanan yang dibenarkan oleh agama.²⁵

Contoh lain adalah, pada pemahamannya tentang hukum onani yang ia tuangkan dalam bukunya “M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui”. Dalam hal ini para ulamâ’ banyak mengharamkan onani dengan mendasarkan pada firman Allâh swt dalam surat al-Mu’minûn ; “*dan orang-orang yang menjaga kemaluannya [5] kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela [6] barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas [7].*”²⁶

Namun dalam hal ini, Quraish mengambil pemahaman dari madzhab Hânafi yang kemudian di kontekskan dengan keadan saat ini. Menurut ulamâ’-ulamâ’ madzhab ini, onani pada dasarnya terlarang, tetapi ia dapat dibenarkan bila memenuhi tiga syarat. *Pertama*, yang bersangkutan tidak mampu kawin. *Kedua*, khawatir terjerumus dalam perzinaan, dan *ketiga*, tujuannya bukan sekedar memperoleh kelezatan. Menurut Qurasih pendapat inilah yang tepat, asal hal tersebut tidak sering dilakukan dan tidak mengakibatkan terganggunya kesehatan.²⁷ Dalam hal ini, ‘*illah* hukum yang ditekankan oleh Quraish adalah dalam hal “terganggu” baik kesehatan maupun keadaannya. Artinya, jika ‘*illah* itu kemudian ada pada diri seseorang, seperti terbengkalainya pekerjaan, terganggunya pelajaran, dan lain-lain, maka hukum *hârâm* onani tersemat pada dirinya.

Tipe Pemikiran Hukum Islam Muhammad Quraish Shihab

Dalam hal ini, penulis menemukan tipologi yang tepat tentang pemikiran hukum Islam di Indonesia sebagai sebuah pendekatan, untuk dinisbatkan kepada Muhammad Quraish Shihab. Tipologi ini penulis ambil dari hasil penelitian Mahsun Fuad dalam bukunya Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga

²⁵ *Ibid.*, h. 5

²⁶ Departemen agama RI, *op.cit.*, h. 475

²⁷ Muhammad Quraish Shihab, *1001; op.cit.*, h. 472

Emansipatoris. Menurut Mahsun, ada tiga kategorisasi pemikiran hukum Islam di Indonesia, yakni :

- a. Dari segi metode penemuan hukum terdapat dua pola :²⁸
 - 1) Kontekstualisasi-Madzhabi ; upaya penemuan dan perluasan bagi berlakunya ketentuan hukum yang diusahakan melalui *frame* atau pola fiqh madzhab, baik prosedur *qauli* (tekstual) maupun *manhajî* (metodologis). Bagi kelompok ini, akurasi analisis dan kerangka dasar keilmuan klasik, walaupun tidak semuanya dapat diterapkan di era modern, akan tetapi masih menyimpan kekayaan epistemologis, yang dapat diukur validitasnya sebagai bangunan keilmuan, lalu dikemas menjadi paket yang sesuai dengan tuntutan kehidupan modern.
 - 2) Rekonstruksi-Interpretatif ; model berpikir yang mengupayakan penemuan dan perluasan bagi berlakunya ketentuan hukum yang diusahakan melalui metode-metode alternatif yang dikembangkan sendiri oleh penggagasnya dengan mengarah pada penataan ulang metode penafsiran *naşş-naşş* hukum.
- b. Dari segi responsi pemikiran hukum Islam atas modernisasi-pembangunan terdapat dua pola :²⁹
 - 1) Responsi-Simpatis ; respons pemikiran hukum Islam dengan karakter dominan mendukung dan dalam batas-batas tertentu ikut menggerakkan proses modernisasi-pembangunan. Dalam hal ini, pola ketetapan hukum Islam paling tidak (secara implisit) harus tampak selaras-simpati dengan pola-pola dan nilai-nilai yang terkandung dalam modernisme.
 - 2) Responsi-Kritis ; respons pemikiran hukum Islam dengan karakter utama mengkritisi dan menggugat substansi nilai-nilai dasar, proses dan segala akibat yang ditimbulkan oleh modernisasi-pembangunan. Dalam hal ini, pola ketetapan hukum Islam setidaknya harus tampak kritis, dan dalam batas-batas

²⁸ Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2008), h. 241

²⁹ *Ibid.*, h. 242-243

tertentu tampil sebagai *counter discourse* atas nilai-nilai yang dianut modernisme.

c. Dari segi strategi implementasi pemikiran hukum Islam di Indonesia modern, ada dua pola :³⁰

- 1) Partisipatoris ; satu model pemikiran yang berangkat dari pandangan bahwa hukum Islam akan berarti guna, apabila ia dijalankan sebagai alat rekayasa sosial (*Islamic law as a tool of social engineering*), dengan negara sebagai aktor pengelolanya. Hukum Islam dalam konteks ini, dilegislati dan diformulasikan sehingga statusnya menempati posisi dan peran yang setara dengan undang-undang negara.
- 2) Emansipatoris ; satu model pemikiran yang berangkat dari pandangan bahwa hukum Islam akan berarti guna, apabila ia dijalankan sebagai alat kontrol sosial (*Islamic law as a tool of social control*), emansipasi sebagai sarana pembebasan dalam masyarakat. Pandangan ini mengidealkan masyarakat sebagai aktor penemu, pengembang dan pengelola hukum Islam.

Berdasarkan asumsi-asumsi di atas, maka dapat disimpulkan dan dirumuskan bahwa tipologi dari pemikiran hukum Islam di Indonesia mengarah kuat pada empat pola, yakni (1) Kontekstualisasi-Madzhabi Responsi-Simpatis Partisipatoris, (2) Rekonstruksi-Interpretasi Responsi-Simpatis Partisipatoris, (3) Rekonstruksi-Interpretasi Responsi-Kritis Emansipatoris, (4) Kontekstualisasi-Madzhabi Responsi-Kritis Emansipatoris.³¹

Adapun mengenai Muhammad Quraish Shihab, menurut Islah Gusmian karyanya Tafsir al-Mishbah di golongan sebagai salah satu literatur tafsir Indonesia yang secara umum menggunakan perspektif tekstual-reflektif, gerakannya berangkat dari refleksi ke praksis. Namun tegas Islah, karya tafsir ini belum menampilkan problem ke-Indonesiaan dalam arah epistemologis yang dihadapi umat Islam di

³⁰ *Ibid.*, h. 243

³¹ *Ibid.*, h. 244

Indonesia pada saat tafsir ini ditulis.³² Adapun dari segi fatwa yang ia telah keluarkan, maka pola jawaban M. Quraish Shihab begitu pariatif dengan lebih banyak menghadirkan kembali apa yang telah tertuang di dalam kitab-kitab klasik maupun kontemporer yang Quraish anggap wajar untuk dikemukakan atau dipilih dan dianut oleh beliau.³³ Lebih tegas ia menyebutkan “maka seorang mufti bukanlah orang yang harus melepaskan diri dari tradisi Islam”.³⁴

Secara sepintas, jawaban-jawaban Quraish yang pariatif tersebut, jika dipaparkan dihadapan ummat Islam Indonesia yang masih memegang nilai-nilai madzhab (ortodok) maka akan menimbulkan polemik, dan menganggap jawaban-jawaban seperti itu sebagai jawaban yang tidak pasti apalagi jika tidak didisertai dengan *bayân* atau penjelasan dan penegasan mana yang layak untuk dipilih di dalamnya.

Adapun menurut hemat penulis, ada dua alasan yang menyebabkan Quraish berlaku demikian, (1) sesungguhnya ia ingin mencoba untuk terus membuka wawasan berpikir umat Islam Indonesia yang sudah terbiasa dengan satu jawaban dan menafikan jawaban yang lain, menuju pemahaman yang modern dengan pilihan jawaban alternatif, karena kebenaran hanyalah milik Allâh semata, (2) dengan jawaban demikian sesungguhnya ia mencoba untuk mencitrakan dirinya sebagai bagian dari ulamâ’ yang moderat dan dapat menerima perubahan zaman. Hal ini dapat dilihat dari alasan Quraish yang menjelaskan bahwa jawaban-jawaban para imâm dan ulamâ’ klasik maupun kontemporer walaupun berbeda, pada hakekatnya tetap bersumber dari pemahaman yang bertanggung jawab terhadap teks-teks al-Qur’an dan al-sunnah maka semua dapat dibenarkan.³⁵ Menurut Quraish, pesat dan beragamnya informasi dalam era yang sangat cepat berubah ini membuat kita perlu menghadirkan aneka alternatif kepada masyarakat yang awam sekalipun. Apalagi

³² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 248-249

³³ Muhammad Quraish Shihab, *1001; op.cit.*, h. xxxiii

³⁴ Lihat Muhammad Quraish Shihab, *Era Baru; op.cit.*, h. 15

³⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Panduan Puasa; op.cit.*, h. xi

dalam perincian ajaran agama, substansi pertanyaan bukannya eksak, seperti pertanyaan “lima tambah lima, berapa?” tetapi seperti “sepuluh adalah berapa tambah berapa?”. Jelas bahwa pertanyaan pertama hanya mengandung satu jawaban yang benar, sedangkan pertanyaan kedua dapat mengandung sekian banyak jawaban yang benar.³⁶

Inilah nalar hukum Islam Quraish Shihab dalam menjawab permasalahan-permasalahan hukum Islam yang sering ditanyakan kepadanya. Model *talfiq* (kemudian lebih dikenal dengan sebutan model *eklektif*³⁷) seperti ini dalam perkembangannya oleh para ulamâ’ modern termasuk M. Quraish Shihab dijadikan sebagai pola pembaharuan era ini. Pembaruan model *eklektif* ini memang lebih praktis, tidak filosofis, namun tidak mendasar dan esensial, sehingga sulit untuk merespon banyak isu aktual, yang sering bermunculan pada era modern. Pandangan atau gagasan-gagasan baru tetap diakomodir oleh model ini namun tetap dalam kerangka perspektif lama. Oleh karena pembaruan yang dilakukan tidak total, maka teori lama masih tetap dipertahankan sebagiannya dan meninggalkan sebagian yang lain yang dianggap tidak relevan. Bagi kalangan ini, peninggalan fiqh klasik kaya dengan berbagai solusi sehingga tinggal memilih mana yang dianggap paling relevan dan tepat untuk diterapkan. Dalam suasana demikian, maka tidak mengherankan jika metode pembaruan yang dipilih adalah *talfiq*. Contohnya fatwanya yang bersifat eklektif ini terdapat pada masalah poligami yang tertuang dalam Tafsir al-Mishbah. Meskipun M. Quraish Shihab menggunakan gerak *eklektif* dalam melakukan pembaharuan hukum Islam di Indonesia, dengan menerapkan dua pendekatan *madzhabî*, yakni *qaulî* (literal) *manhajî* (metodelogis). Hal ini terlihat sekali ketika ia menjawab permasalahan-permasalahan hukum Islam yang ditanyakan kepadanya, ia lebih banyak menyebutkan ungkapan produk-produk hukum dari imâm atau ulamâ’

³⁶ Muhammad Quraish Shihab, *1001; op.cit.*, h. xxxiv

³⁷ Istilah “*eklektif*” dipinjam dari konsep tipologi pemikiran Islam al-Jabiri yaitu sebuah tipe pemikiran dalam Islam yang berupaya mengadopsi unsur-unsur yang terbaik dari Barat modern maupun Islam, dan kemudian diramu sedemikian rupa sehingga dapat memenuhi model modernis dan tradisional. Lihat M. ‘Abîd al-Jabirî, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Basso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 186

A, B, atau C klasik maupun kontemporer, meskipun ungkapan ulamâ' klasik lebih banyak mewarnai jawaban hukumnya, bahkan dengan tidak menyimpulkan hasil hukum yang layak bagi masyarakat muslim Indonesia.

Penjelasan lain dari Quraish yang diwarnai oleh ungkapan ulamâ' klasik, meskipun tidak dituangkan seluruhnya, memberikan penegasan betapa pentingnya tradisi klasik bagi seorang Quraish Shihab. Hal ini karena Quraish memang tidak dapat lepas dari tradisi klasik yang selalu dipengaruhi oleh ayahnya kepada dirinya disetiap mengkaji ilmu ke-Islaman. Hal ini sejalan dengan garis pikir ulamâ'-ulamâ' tradisional di Indonesia yang tetap “menjaga tradisi lama yang baik akan tetapi juga dapat mengadaptasikan hal-hal baru yang juga baik” (*al-muḥâfaẓah ‘alâ al-qadîm al-ṣâliḥ wa al-aḳdzu bi al-jadîd al-aṣlâḥ*).

Adapun pendekatan berpikir yang diterapkan olehnya adalah dengan pendekatan *kontekstual*, di mana pemahamannya lebih berorientasi pada konteks pembaca teks dalil-dalil hukum. Dalam pemahaman ini, latar belakang sosial historis di mana teks muncul dan diproduksi menjadi variabel penting. Namun semuanya itu harus ditarik ke dalam konteks pembaca di mana ia hidup dan berada, dengan pengalaman budaya, sejarah, dan sosialnya sendiri. Oleh karena itu, sifat gerakannya adalah dari bawah ke atas, yakni dari praksis (konteks) menuju refleksi (teks). Lebih lanjut penulis dapatkan bahwa ungkapan dirinya menggunakan pendekatan kontekstual, didasarkan pada pelbagai perkembangan isu dalam kehidupan kaum muslim dan pertumbuhan kelompok-kelompok baru dalam tubuh umat tidak dapat membatasi para intelektual muslim dari sekedar membaca buku produk-produk Timur Tengah, cetakan-cetakan terjemah, maupun literatur dari Barat sebagai panduan. Bukan saja ada perbedaan latar belakang kemunculan karya-karya tersebut dengan situasi masyarakat Indonesia, tapi terkadang semua itu hanya menyajikan pandangan-pandangan global, teoritis, dan kadang-kadang sangat politis tentang apa itu Islam dan kehidupan Islami.³⁸

³⁸ Muhammad Quraish Shihab, *Era Baru; op.cit.*, h. 17

Berdasarkan penjelasan di atas maka dapat penulis simpulkan (meminjam pendekatan Mahsun Fuad) bahwa pola pemikiran Muhammad Qurasih Shihab adalah “*kontekstualisasi-madzhabi responsi-simpatias partisipatoris*”. Dengan artian, Quraish mencoba untuk mengkontekstualisasikan pemikiran madzhab (baik *qauli* maupun *manhaji*) di Indonesia dengan karakter dominan mendukung dan dalam batas-batas tertentu ikut menggerakkan proses modernisasi pembangunan dengan pandangan bahwa hukum Islam akan berarti guna, apabila ia dijalankan sebagai alat rekaya sosial (*Islamic law as a tool of social engineering*), dengan negara sebagai aktor pengelolanya.

Kesimpulan.

Berdasarkan pemaparan pembahasan di atas, maka dapatlah ditarik kesimpulan, bahwa pemahaman hukum Islam yang lebih mewarnai pemikiran Muhammad Qurasih Shihab dalam menjawab problematika hukum Islam di Indonesia adalah dengan menerapkan prinsip-prinsip *uṣūl al-fiqh* yang telah dirumuskan dan dikodifikasi oleh para *uṣūliyyīn*. Namun pola yang lebih mewarnai hasil fatwanya (pemikiran hukum Islamnya) adalah dengan pola *eklektif* secara *qauli* bukan *manhaji*, dan pendekatannya adalah kontekstual.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Rajafi, “Pemikiran Yūsuf al-Qaradāwi Dan Relevansinya Dengan Pengembangan Hukum Bisnis Islam Di Indonesia”, *Tesis Megister dalam Ilmu Syari’ah*, Lampung: PPs IAIN Raden Intan Lampung, 2008.

- Alamsyah, “Sunnah Sebagai Sumber Hukum Islam Dalam Pemahaman Syahrur dan al-Qaradhawi”, *Disertasi*, Yogyakarta: PPs IAIN Sunan Kalijaga, 2004
- Amin Abdulah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer” dalam *Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Penerbit ar-Ruz dan Fak. Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga, 2002
- al-Ŝâṭibî, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Ŝari’ah*, Beirut: Dâr al-Kuṭub al-‘Ilmiyah, 2003
- Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, Jakarta: Pustaka Agung Harapan, 2006
- Hasbi ash-Shiddieqy, *Syari’at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961
- Imâm Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya Bagi Pembangunan Hukum Nasional*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006
- Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003
- Komite Media Isnet, “Dr. Quraish Shihab”, dalam <http://media.isnet.org>, 2 November 2009
- Munawir Sjadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam” dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Iqbal Abdurrauf Sainima, Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988
- Muhammad Amin, *A Study of M. Quraish Shihabs Exegesis*, Institute of Islamic Studies Mc. Gill University, Kanada, 1992
- Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran; Fungsi dan Peranan Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Mizan, Bandung, 1992
- , *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an*, Lentera Hati, Jakarta, 2000
- , *Era Baru Fatwa Baru; Kata Pengantar*, dalam MB Hooker, *Islam Mazhab Indonesia; Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, Alih Bahasa Iding Rosyidin Hasan, Jakarta: Teraju, 2002

- , *Panduan Puasa Bersama Qurasih Shihab*, Republika, Jakarta, 2003
- , *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Lentera Hati, 2006
- , *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007
- , *M. Qurasih Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*, Lentera Hati, Jakarta, 2008
- Muhammad Šahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an; Qirā'ah Mu'āširah*, Beirut: Syirkah al-Maṭbu'āt lī al-Taurī' wa al-Našr, 2000
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, Yogyakarta: LKiS, 2008
- M. 'Abīd al-Jabirī, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Basso, Yogyakarta: LKiS, 2000
- Taqiyuddin An-Nabhani, *al-Nižām al-Ijtimā'ī fī al-Islām*, (Beirut: Dār al-Ummah, 1990