

Fakta Sosial
Dalam Perspektif

**METODE
ISTINBAT
HUKUM ISLAM**

DR. H. ABIDIN, S.Ag M.Ag

DR. H. ABIDIN, S.Ag., M.Ag

Fakta Sosial
Dalam Perspektif
**METODE
ISTINBAT
HUKUM ISLAM**

DR. H. Abidin, S.Ag., M.Ag

Fakta Sosial Dalam Perspektif Metode Istinbat Hukum Islam
Yogyakarta : 2019

xii + 400 hal ., 15 x 23 cm

Hak Cipta dilindungi undang-undang.

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, baik secara elektrik maupun mekanis, termasuk memfotocopy, merekam atau dengan sistem penyimpanan lainnya, tanpa izin tertulis dari Penulis dan Penerbit

Penulis : DR. H. Abidin, S.Ag., M.Ag

Desain Cover : TrustMedia

Layout Isi : TrustMedia

Cetakan I : Oktober 2019

ISBN : 978-602-5599-20-0

Penerbit : **TrustMedia Publishing**

Jl. Cendrawasih No. 3

Maguwo-Banguntapan Bantul-Yogyakarta

Telp. +62 274 4539208, +62 81328230858.

e-mail: trustmediapublishing@yahoo.co.id

KATA PENGANTAR PENERBIT

Tulisan ini merupakan hasil penelitian disertasi yang mengkaji tentang metode *istinbat* hukum Islam terhadap fakta sosial (*al-waaqi' al-ijtima'yah*). Permasalahan utama adalah apakah fakta sosial bisa dijadikan metode *istinbat* hukum Islam, serta bagaimana syarat-syarat dan prosesnya dibahas dalam buku ini.

Untuk menjawab permasalahan diatas, penulis menggunakan berbagai pendekatan antara lain: pendekatan historis, kemaslahatan, yuridis (dalil Al-Qur'an-Hadis dan Kaidah), kultural, sosiologi (gerakan sosial), metodologi berfikir ulama klasik dan modern, futurisasi, tokoh, nilai, kekuasaan, teknologi, wilayah dan tempat, kepentingan (stakeholder), konflik, niat, teologi (pandangan hidup) dan materialistik, budaya dan adat, rasionalitas, dan kegaiban.

Buku ini sangat cocok dijadikan referensi khususnya bagi mahasiswa maupun dosen yang menggeluti hukum Islam atau Islamic studies. Semoga bermanfaat.

Yogyakarta, Oktober 2019

Penerbit,

Trustmedia Publishing

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT yang telah memberikan kesehatan sehingga penulis dapat menyelesaikan tulisan ini dengan segala keterbatasannya. Shalawat kepada Nabi Muhammad SAW yang telah mewariskan penjelasan ilmu-ilmu keislaman sehingga dengan penjelasan keilmuan tersebut penulis dapat mengambil *I'tibar* daripadanya.

Tulisan ini adalah perasan dari disertasi penulis sejak tahun 2011 dan baru bisa diterbitkan tahun 2019 dalam bentuk buku ini dengan judul “Fakta sosial dalam perspektif metode *istinbat* hukum Islam”, yang isinya memuat tentang: 1) Penguatan fakta sosial sebagai salah satu pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. Pada bagian ini penulis menjelaskan secara tuntas tentang fakta sosial mulai dari term fakta sosial, dasar - dasar perubahan fakta sosial mulai dari karakter manusia sebagai objek hukum dan subjek hukum, penjelasan Al-Qur'an dan hadis tentang fakta sosial, kaidah fiqhi dan ushuliyah yang menguatkan eksistensi fakta sosial, metode berfikir ulama modern dan ulama klasik melihat fakta sosial dalam penetapan hukum Islam, tujuan perubahan fakta sosial, tipe-tipe perubahan fakta sosial dan sampai pada faktor - faktor terbentuknya fakta sosial. Semua penjelasan tersebut di atas memberi penguatan bahwa fakta sosial urgen menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. 2) Barometer (syarat) fakta sosial sebagai metode *istinbat* hukum Islam. Pada bagian ini penulis menjelaskan bahwa barometer (syarat) fakta sosial sebagai metode penetapan hukum Islam bila fakta sosial itu serasi dengan norma agama, mengandung maslahat, universal sifatnya, fakta sosial itu sudah menjadi budaya, telah mendapat pengakuan atau tidak fakta sosial itu, fakta sosial itu berada pada wilayah tertentu, rasional,

fakta sosial itu sengaja atau tidak sengaja terjadi, terorganisir atau tidak terorganisir, dan gaib atau tidak gaib fakta sosial itu.

3. Mekanisme metode *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial. Pada bagian ini penulis menjelaskan bahwa mekanisme penetapan hukum Islam melalui fakta sosial adalah melalui penetapan bahwa sesuatu itu benar-benar fakta sosial, penetapan dan klasifikasi dalil (nas) tentang fakta sosial yang menjadi objek bahasan, dan penarikan kesimpulan hukum dalam bentuk *qawaid hamzah*.

Pemaparan data secara totalitas tulisan ini akan memberikan penguatan bahwa hukum Islam yang ditetapkan berdasarkan pertimbangan fakta sosial akan bersifat fitrah, mudah diterima, dan diamalkan oleh manusia. Karena penetapan hukumnya melihat hukum yang hidup dalam masyarakat.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam penyusunan tulisan ini banyak mendapatkan bantuan moril maupun material dari berbagai pihak. Oleh karena itu penulis mengucapkan terima kasih kepada :

1. Kedua orang tua penulis atas segala bimbingan dan dorongan serta pengorbanannya dalam membimbing dan membina penulis sejak dari buaian sampai sekarang ini.
2. Rahidah Said, S.Ag (istri) dan Muhammad Fadly Abdira Ramadhan (anak) yang selalu tampil menggembirakan menemani penulis dalam menyelesaikan disertasi penulis.
3. Direktur Pascasarjana UIN Alauddin Makassar yang telah banyak memberi kebijakan dalam penyelesaian studi penulis.
4. Bapak Prof. Dr. H.A. Qadir Gassing, M.S selaku promotor I yang telah memberi petunjuk penulisan disertasi penulis.
5. Bapak Prof. Dr. M. Irfan Idris, M.Ag selaku promotor II yang telah memberikan petunjuk penulisan disertasi penulis.
6. Bapak Prof. Dr. H. M. Arifin Hamid, SH, MH, selaku Ko promotor yang telah banyak memberikan petunjuk penulisan disertasi penulis.

7. Kepala perpustakaan UIN Alauddin Makassar dan STAIN Palu dan para stafnya yang telah bersedia melayani dan memberikan fasilitas kemudahan kepada penulis dalam mencari literatur penulis.
8. Para keluarga dan rekan-rekan penulis yang telah banyak memberikan dorongan dan sugesti bagi penyelesaian penulis.

Akhirnya kepada Allah SWT penulis memohon segala jasa dan dharma bakti semua pihak semoga mendapatkan pahala yang berlipat ganda di sisi Allah SWT.

Palu, 1 Oktober 2019

Penulis,

Dr. H. Abidin, S.Ag M.Ag

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

A. Huruf

1. Konsonan

Huruf-huruf Arab ditransliterasi ke dalam huruf Latin sebagai berikut:

b	:	ب	z	:	ز	f	:	ف
t	:		s	:		q	:	
£	:	ت	sy	:	س	k	:	ق
j	:	ث	i	:	ش	l	:	
¥	:	ج	«	:	ص	m	:	ك
kh	:	ح	-	:	ض	n	:	ل
d	:	خ	§	:	ط	h	:	م
©	:	د	'	:	ظ	w	:	ن
R	:	ذ	g	:	ع	y	:	ه
		ر			غ			و
								ي

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apapun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (ء)

2. Vokal

Vokal atau bunyi (a), (i), dan (u) ditulis dengan ketentuan sebagai berikut:

HARAKAH	PENDEK	PANJANG
Fathah	A	±
Kasrah	I	3
-ammah	U	

3. *Syaddah* dilambangkan dengan konsonan ganda.

4. Kata sandang al- (*alif lam ma'r³fah*) ditulis dengan huruf kecil, kecuali jika terletak di awal kalimat.

5. Ta' marbutah (ة) ditransliterasi dengan t, tetapi jika ia terletak di akhir kalimat, maka ia ditransliterasi dengan huruf h.
6. Lafʿ al-Jalalah (الله) yang didahului partikel seperti huruf *jar* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muf ilayh* (frasa nomina) ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

B. Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah sebagai berikut:

1. SWT. = *subhanahu wa taala*
2. SAW. = Sallahu Alaihi wassalam.
3. AS. = *'alayihi al-salam*
4. H. = Hijrah
5. M = Masehi
6. SM. = Sebelum Masehi
7. SS. = Sebelum Sejarah
8. Cet. = Cetakan
9. QS = al-Qur'an Surat
10. t.p. = tanpa penerbit
11. t.t. = tanpa tempat
12. t.th. = tanpa tahun
13. t.d. = tanpa data
14. r.a. = *Radiya Allahu Anhu*
15. h = Halaman

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENERBIT.....	iii
KATA PENGANTAR.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN	ix
DAFTAR ISI	xi
BAB I	
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan dan Batasan Masalah.....	5
C. Pengertian Judul dan Definisi Operasional	5
D. Tujuan dan Kegunaan.....	35
E. Tinjauan Pustaka	36
F. Kerangka Teori.....	41
G. Metode Penelitian.....	43
H. Kerangka Isi (<i>Outline</i>).....	47
BAB II	
TINJAUAN UMUM TENTANG FAKTA SOSIAL.....	49
A. Pengertian Fakta Sosial	49
B. Dasar-Dasar Perubahan Fakta Sosial.....	64
C. Tujuan Perubahan Fakta Sosial	128
D. Tipe-Tipe Perubahan Fakta Sosial.....	134
E. Faktor - Faktor Terbentuknya Fakta Sosial	137
BAB III	
BAROMETER FAKTA SOSIAL SEBAGAI METODE ISTINBAT HUKUM ISLAM.....	193
A. Keserasian Antara Fakta Sosial Dengan Norma Agama (Pendekatan Yuridis)	193
B. <i>Maslahat</i> (Pendekatan Kemaslahatan)	206
C. Universal (Pendekatan Yuridis)	225
D. Fakta Sosial Menjadi Budaya (Pendekatan Kultural).....	234
E. Mendapat Pengakuan Atau Tidak (Pendekatan Sosiologi)	236

F. Berada Pada Suatu Wilayah Tertentu (Pendekatan Struktural).....	238
G. Rasional.....	247
H. Disengaja Atau Tidak Sengaja (Pendekatan Sosiologi) ..	263
I. Terorganisir Atau Tidak Terorganisir (Pendekatan Struktural Dan Fungsional).....	268
J. Gaib atau tidak Gaib (Pendekatan Yuridis).....	279
BAB IV	
MEKANISME METODE <i>ISTINBAT</i> HUKUM ISLAM	
MELALUI FAKTA SOSIAL	289
A. Penetapan Fakta Sosial	289
B. Penetapan Dalil.....	306
C. Pengklasifikasian Dalil-Dalil.....	380
D. Penarikan Kesimpulan Hukum	381
BAB V	
P E N U T U P	383
A. Kesimpulan.....	383
B. Saran-saran	384
DAFTAR PUSTAKA	385
RIWAYAT HIDUP	397

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Secara *defakto*, terjadi kontroversial antara kenyataan (*dassain*) dan seharusnya (*dassolen*) mengenai status hukum Islam terhadap fakta sosial pada suatu objek hukum¹. Disatu sisi seharusnya sebahagian status hukum Islam pada suatu objek hukum dapat berubah status hukumnya akibat adanya fakta sosial baru sehingga hukum itu menjadi fitrah pada manusia. Namun dalam kenyataannya ditemukan adanya pengabaian terhadap fakta sosial dalam penetapan (*istinbat*) status hukum Islam pada suatu objek hukum. Misalnya keekstriman untuk tidak mau merubah pendirian terhadap status hukum pada suatu objek hukum yang telah ditetapkan hukumnya oleh ulama-ulama terdahulu walaupun status hukum Islam itu tidak sesuai *linear* (sesuai) lagi dengan fakta sosial saat ini, sehingga seakan-akan hukum Islam dirasa tidak *linear* lagi dengan perkembangan zaman². Akibat pengabaian tersebut maka ditemukanlah

¹ Amin Syukur, Abdullah Salim, *Zarkasy, Epistemologi Syara' Format baru Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I: Jakarta: Gema Insani Press, 2008) h. 119

² Data Pengabaian itu, antara lain: 1. Jaminan hak waris cucu yatim terhadap peninggalan kakeknya sebesar bagian warisan yang semestinya diterima oleh orang tuanya seandainya mereka masih hidup, 2. Ketentuan izin kepada Dewan Arbitrase bagi setiap poligami. Kewajiban mencatatkan tersebut di atas ditentang oleh ulama klasik kecuali ketentuan kewajiban pendaftaran perkawinan. Bagi ulama klasik, siapa saja yang mempercayai pendapat tersebut di atas adalah tidak Islami. Sementara dalam pandangan intekektual modernis berpegang pada pandangan bahwa ketentuan Al-Qur'an dan hadis mengenai hukum-hukum *ibadah* dan *muamalah* dimaksudkan untuk kemudahan dan menjamin tegaknya keadilan sosial. Khusus mengenai poligami Islam lebih mengarahkan kepada penjaminan tegaknya keadilan yang dikaitkan dengan syariat adil yang terwujud pada kebaikan dan keharmonisan hubungan keluarga. Dikarenakan kebolehan poligami sering disalahgunakan, maka dirasa penting bagi pemerintah mengadakan pengawasan praktek poligami. Berpijak dari sudut pandang ini, maka perlu ada sistem mekanisme poligami. Sementara para ulama terdahulu seperti *Ihtisyam al-Haq* dan juga al-Maududi berpegang pada praktek yang pernah terjadi pada masa Nabi dan praktek para sahabat sesudah Nabi, Fazlur Rahman, *Islamic*

beberapa ungkapan ironis dari masyarakat dan perlakuan yang kurang baik terhadap Islam, antara lain: 1. Islam gagal mengayomi dan mendidik umatnya, 2. Hukum Islam itu kadaluarsa (ketinggalan zaman), 3. Agama hanyalah urusan ritus belaka sedangkan masalah sosial harus dicarikan jawaban dari luar agama, 4. Agama sebaiknya seiring dengan aktivitas manu-sia, 5. Tidak selamanya status hukum Islam pada zaman Rasul, *khulafaurrasidin*, dan *tabiittabiin* sama dengan zaman sekarang (boleh berbeda) karena kondisi sosial³, 6. Umat terlalu mendewakan persoalan-persoalan kontemporer⁴, 7. Sikap berlebihan umat Islam terhadap pelaksanaan ajaran agama diluar pelaksanaan ajaran keumuman agama Islam⁵, 8. Banyaknya aktifitas sosial modern yang belum ditemukan status hukumnya dalam hukum Islam, 9. Banyaknya cara, zat dan produk teknologi modern yang belum ditemukan status hukumnya dalam hukum Islam, 10. Maraknya peralihan agama dari muslim ke non muslim dan begitupun sebaliknya. 11. Ajaran Islam belum dapat dilaksanakan secara *kaffah* (menyeluruh) ajarannya⁶, 12. Kuatnya sorotan terhadap Islam dalam bentuk kritikan ajarannya baik metode tafsirnya, hasil tafsirnya, maupun bentuk pengamalannya, 13. Hukum Islam perlu

Methodology History, (Karachi: Central Institut of Islamic Research, 1965) h. 76. Juga dapat dilihat pada Gufran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Cet. 2: Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), h. 39.

³Haedar Nasir, "Suara Muhammadiyah", Muhammadiyah dan mata rantai pembaharuan Islam, pengurus Majelis Tarjih, PP Muhammadiyah Pusat, Ed. XII / TH, ke-93/16-30, Juni 2008 di Yogyakarta).

⁴Wahbah Az-Suhaili, *Nazaryiah Ad-Darurah Al-Syari'ah*, diterjemahkan oleh Hasan Said Al-Husain, Al-Munawwir, (Cet. I:Jakarta; Gaya Media Pratama, 1997), h. 79

⁵Qasim Mathar, *Substansi soal Komprehensip Studi Kritis Pemikiran Islam*, Sikap Berlebihan Orang Islam terhadap Pelaksanaan Ajaran Agama di Luar Keumuman Orang Islam Pada umumnya (Dosen Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, tanggal 16 Juni 2008 di Palu)

⁶Din Syamsuddin, "Kompas", *Kontekstualisasi Ajaran Agama*, (Ketua PP Muhammadiyah Pusat, tanggal 20 Juni 2008 di Jakarta).

dikembangkan maknanya agar sesuai dengan perkembangan zaman⁷.

Ungkapan Ironis dan perlakuan terhadap ajaran Islam seperti di atas disandarkan pada pemaknaan klasik terhadap syariat Islam yang dikembangkan oleh sebagian mujtahid terdahulu yang memfinalkan status hukum Islam pada suatu objek hukum⁸. Hal ini diperkuat dengan kondisi kebijakan pada periode pertengahan perkembangan Islam yang menutup kuat pintu *ijtihad* dengan mengandalkan *taqlid*⁹. Akibat penutupan pintu *ijtihad* maka pemaknaan terhadap *syari'at* Islam yang berorientasi pada fakta sosial juga mengalami kemandekan. Sebagai konsekwensi kebijakan periode pertengahan tersebut, maka muncul ungkapan dari sebahagian orang bahwa pengabaian fakta sosial dalam *istinbat* perubahan status hukum Islam pada suatu objek hukum menyebabkan hukum Islam seakan-akan kadaluarsa yang akhirnya di klaim tidak sesuai lagi dengan perkembangan zaman.

Kalau memang penyebab kebobrokan dan kalim jelek terhadap ajaran Islam karena pengabaian terhadap fakta sosial, maka mengapa tidak menjadikan fakta sosial sebagai salah satu metode *istinbat* perubahan status hukum Islam pada suatu onjek hukum? Bukankah Islam memberikan keleluasaan pada manusia dengan menggunakan berbagai metode secara teknis untuk mengembangkan ajaran Islam? Islam tidak pernah melupakan realitas alam dan realitas aktifitas kehidupan manusia dengan segala kondisi dan peristiwa-peristiwa yang mengitarinya karena sang pembuat hukum (Allah), mengarahkan dan mengajarkan manusia untuk mengelola alam ini untuk kelangsungan hidup manusia dalam rangka menyembah kepadaNya. Hal ini di Justifikasi oleh para ilmuan hukum Islam

⁷Yunahar Ilyas, *Dakwa Islam Kontemporer*, (Cet. I: Yogyakarta: MTDK PPM, 2007), h. 78

⁸Gufran A. Mas'adi, *op,cit*, h. 40.

⁹Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, (Cet. VIII: Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 13

dengan menetapkan metode *istinbat* hukum Islam yang terdiri dari استنباط لفظية (penetapan secara *lafad*) dan استنباط معنوية (penetapan secara makna) atau طرق اللفظية ومعن الحروف و طرق (penetapan secara makna-hurf dan makna). Ilmuwan hukum Islam lalu membagi *istinbat ma'nawiyah* terdiri dari مذهب صحب الحرف , مساحة مرسله , استصحاب , استحسان , قياس , اجماع , سدالذرائع¹⁰.

Dari pointer metode *istinbat* yang dijustifikasi oleh para ilmuan hukum Islam di atas, menurut penulis bisa saja tidak hanya berhenti pada poin delapan saja, tapi bisa sembilan, sepuluh, sebelas dan seterusnya atau sebaliknya kurang dari delapan, selama ada data valid yang memberi dukungan kuat terhadap objek bahasan.

Dari ungkapan, klaim dan analisis teori metode *istinbat* hukum Islam seperti di atas, mendorong penulis untuk menambah pointer metode *istinbat* dalam hukum Islam menjadi sembilan, sepuluh, sebelas, dan seterusnya.

Penggolongan metode *istinbat* tersebut di atas dapat memberi dukungan kuat terhadap fakta sosial menjadi salah satu metode *istinbat* perubahan status hukum Islam dengan menggunakan istilah الواقع الإجماعية. Untuk itu pembahasan selanjutnya, Penulis akan memberikan data valid sebanyak mungkin mengenai kekuatan fakta sosial agar dapat dijadikan salah satu metode *istinbat* baik dalam tampilan syarat-syaratnya maupun mekanisme (proses) penetapan hukum Islam pada suatu objek hukumnya. Hal ini urgen untuk ditelusuri agar di masyarakat tidak lagi terjadi konflik karena beda persepsi dan

¹⁰Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Cet. II: Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), h. 304. Pendapat Amir Syarifuddin tersebut banyak sependapat dengan ahli hukum Islam lainnya yang sepakat menetapkan bahwa *ijma*, *qiyas*, *istihsan*, *istishab*, *masalah mursalah*, *al-urf*, *madzhab shahabi*, *sadduz zaraih* adalah metode *istinbat* namun pada sisi lain terdapat beberapa pakar hukum Islam menyebut dengan sebutan lain yakni sumber hukum Islam, antara Quraish Shihab. Kedua istilah tersebut dapat dikompromikan bahwa *ijma*, *qiyas*, *istihsan*, *istishab*, *masalah mursalah*, *al-urf*, *madzhab shahabi*, *sadduz zaraih* pada awalnya adalah metode *istinbat*, namun setelah metode itu berhasil menetapkan suatu hukum dari Al-Qur'an maka menjadilah dia sumber hukum Islam.

penerapan hukum antara hukum lama dengan fakta yang lama dengan hukum baru dengan fakta yang baru. Upaya reinterpretasi dan kontekstualisasi ini dapat meredakan keresahan umat secara terus menerus sehingga hukum Islam dapat diterima sepanjang zaman.

B. Rumusan dan Batasan Masalah

Sesungguhnya terdapat banyak hal yang dapat dijadikan kajian mendalam terhadap judul ini, antara lain; Apakah fakta sosial dapat dijadikan metode *isinbat* perubahan status hukum Islam pada suatu objek hukum? Apakah barometer (syarat) suatu fakta sosial dapat dijadikan metode *istinbat* perubahan status hukum Islam pada suatu objek hukum? Bagaimanakah mekanisme (proses) metode *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial? dan lain sebagainya. Namun demikian karena tuntutan keilmiahan, efisiensi, dan efektifitas sebuah disertasi maka penulis dalam membahas judul ini hanya menetapkan pokok masalahnya yaitu “Bagaimanakah fakta sosial dalam perpektif metode *istinbat* perubahan status hukum Islam? Pokok masalah tersebut diformulasi ke dalam dua sub masalah, yakni :

1. Bagaimanakah barometer (syarat) fakta sosial dapat menjadi metode *istinbat* hukum Islam ?
2. Bagaimanakah mekanisme (proses) metode *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial?

Pembahasan kedua sub masalah di atas dirasa cukup menggambarkan kepada kita untuk menetapkan fakta sosial layak atau tidak layak sebagai suatu metode *istinbat*.

C. Pengertian Judul dan Definisi Operasional

Untuk menghindari kesalahpahaman makna dalam judul ini maka penulis menetapkan beberapa maksud dan pengertian pada kata-kata dalam judul tersebut, yakni :

1. Fakta Sosial

a. Fakta

Kata fakta dalam bahasa Arab disebut الواقعي. Kata الواقعي adalah *fiil matsani mazid* dari asal kata يقع - وقع artinya peristiwa, kejadian, fakta, nyata, realitas, dan kons-tekstual.¹¹

Beberapa pendapat para tokoh mengenai definisi fakta, antara lain :

- 1) Menurut M. Abdul Mujieb, dkk, mengatakan bahwa segala sebab yang menimbulkan واقعية disebut واقعية شرعية. Gerakan baru yang menimbulkan suatu bekas baik yang natural (sunnatullah) maupun campur tangan manusia disebut واقعية شرعية.¹²
- 2) Menurut M. Yusuf Al-Qardhawi mengatakan : الواقعية dalam Islam adalah kontekstualisasi secara luas yang tidak mengenyampingkan idealisme.¹³
- 3) Menurut Filsafat Materialis Barat, الواقعية adalah segala sesuatu yang dapat dirasa dan sekaligus materi yang dibentuk. Barat mengingkari segala sesuatu yang dapat dicerna indra.¹⁴

Dalam Ensiklopedi Hukum Islam dinyatakan bahwa الواقعي adalah suatu peristiwa atau masalah yang muncul dalam kehidupan sehari-hari. Selain menggunakan istilah الواقعي Ensiklopedi tersebut menggunakan istilah lain yakni 1. فقه واقع, 2. اجتهاد تطبيقي, 3. Fatwa, 4. *Fiqh* secara umum.

Fikih waqi'i agak berbeda dengan pengertian *fiqh* secara umum. *Fiqh* secara umum dimaknai sebagai pengetahuan tentang hukum *syara'* yang menyangkut perbuatan *mukallaf* yang digali dari dalil-dalil secara rinci atau pengetahun hukum yang dihasilkan oleh ijtihad واقع فقه adalah hasil

¹¹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Cet. XIV: Surabaya; Pustaka Progressif, 1997), h. 467

¹²M. Abdul Malik Mujieb, dkk, *Kamus Istilah Fiqhi*, (Cet. I: Jakarta: Pustaka Firdaus, 1984), h. 418

¹³M. Yusuf Al-Qardhawi, *Karakteristik Islam suatu kajian Analitik*, (Cet.V: Surabaya: Risalah Gusti, 1994), h. 177

¹⁴ *Ibid.*,

ijtihad yang bertolak dari kenyataan objektif kehidupan manusia dan langsung diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. اجتهاد تطبيقي adalah upaya untuk menerapkan hukum yang digali dari nas ke objek hukum. Ruang lingkup فقه واقع dan اجتهاد تطبيقي adalah penerapan hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah terhadap peristiwa, kejadian atau masalah yang muncul dalam masyarakat.

Kendati demikian, terdapat perbedaan antara فقه واقع dan اجتهاد تطبيقي dari cara penerapannya. فقه واقع berangkat dari pemahaman terhadap suatu peristiwa, kejadian, persoalan, atau masalah yang muncul dalam masyarakat. Setelah masalah tersebut diteliti dan dikaji secermatnya sehingga sehingga ditemukan intinya, baru kemudian dilihat hukumnya dalam Al-Qur'an atau sunnah Rasulullah Saw. Dengan cara seperti itu akan ditemukan suatu pemecahan masalah atau keputusan hukum terhadap masalah tersebut. Misalnya adanya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi kedokteran dewasa ini, para ilmuan telah dapat melakukan inseminasi buatan untuk mendapatkan anak/keturunan. Lalu kemudian timbul pertanyaan, apakah inseminasi buatan itu boleh dilakukan menurut hukum Islam? Langkah pertama yang dilakukan adalah meneliti dan mengkaji masalah inseminasi buatan secara cermat sehingga diketahui hakikat yang sebenarnya. Langkah kedua adalah meneliti hukumnya di dalam nas sehingga ditemukan suatu pemecahan masalah atau keputusan hukum yang pasti. Apabila hukum tersebut sesuai kasus yang dihadapi maka hukum tersebut dapat diterapkan. Dan apabila tidak sesuai maka harus dicarikan hukum lain yang sesuai dengan kasus tersebut. Meskipun contoh kasus di atas menyangkut peristiwa baru, namun فقه واقع tidak hanya mengenal masalah baru saja tetapi juga masalah-masalah unik dan berskala besar. Yang penting dalam فقه واقع adalah mengetahui pemecahan masalah berdasarkan hukum Allah Swt dan Rasul-Nya serta menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari.

Adapun *اجتهاد تطبيقي* berangkat dari hasil *ijtihad istinbati*, kemudian baru dilakukan penelitian dan pengkajian terhadap masalah yang muncul dalam masyarakat. Dengan demikian ditemukan suatu pemecahan yang sesuai antara masalah yang ada dan apa yang terdapat di dalam Al-Qur'an ataupun Rasul.¹⁵ Sebagai contoh, Imam asy-Syatibi mengemukakan masalah penerapan *QS: at-Talaq (65): 2*:

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا
ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَٰلِكُمْ يُوعِظُ بِهِ مَن كَانَ
يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾

Terjemahnya: 'Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepas-kanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil diantara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu Karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya dia akan mengadakan baginya jalan keluar'.¹⁶

Menurutnya, ayat tersebut memberi petunjuk bahwa orang yang akan dijadikan saksi harus bersifat adil. Untuk itu seorang mujtahid harus mengetahui lebih dahulu sifat adil yang di-maksud oleh ayat tersebut. Langkah selanjutnya adalah meneliti pada diri siapa sifat adil itu di peroleh, karena manusia senan-tiasa berkembang dan berubah. Dalam hal ini ajaran Al-Qur'an yang mengharuskan bersifat adil

¹⁵Editor Abdul Azis Dahlan, at.al, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Cet.VII; Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2006), h. 377-378

¹⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, (Cet.III; Jakarta: Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1998), h. 945

bagi saksi tetap lestari dan akan mencari sasaran yang serasi.¹⁷

Sebenarnya *فقه واقع* tidak jauh berbeda dengan fatwa, hanya *فقه واقع* memiliki makna yang lebih luas daripada fatwa. *فقه واقع* mencakup cara kerja untuk menghasilkan fatwa untuk diterap-kan dalam kehidupan sehari-hari baik secara individu maupun masyarakat. Bahkan lebih dari itu, *فقه واقع* juga mencakup segala bentuk penerapan produk hukum yang bersumber dari Allah dan Rasul-Nya, dalam kehidupan sehari-hari baik secara individual atau secara bersama.

Penerapan *فقه واقع* yang demikian, sebenarnya mempunyai dasar yang kokoh dalam Al-Qur'an dan Hadis. Mahmud Syaltut, ahli hukum Islam, melihat bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang turun ada yang tidak didahului oleh suatu pertanyaan dan ada pula yang didahului oleh suatu pertanyaan kepada Rasul saw. Ayat yang didahului oleh suatu pertanyaan kepada Rasul analog dengan penerapan *فقه واقع*.¹⁸ Di antara ayat Al-Qur'an yang dimaksud adalah:

1) QS: al-Baqarah (2) ayat 186:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ
فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

Terjemahnya: 'Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang aku, Maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia me-mohon kepada-Ku, Maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perin-tah-Ku) dan hendaklah

¹⁷ Editor Abdul Azis, at.al, *op.cit.*, h. 378

¹⁸ *Ibid.*,

mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran'¹⁹.

Menurut hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir at-Tabari, Ibnu Abi Hakim, Ibnu Mardawih dan Abu Syaikh, ayat tersebut turun sehubungan dengan datangnya seorang Arab Badui kepada Nabi Muhammad saw yang bertanya:

نزلت في سائل سأل النبي صلى الله (وإذا سألك عبادي عليه وسلم: فقال: يا محمد أفریب ربنا فنناجیه؟ أم بعید فننادیه؟ فأنزل الله: عني فإني قریب... الأیتز

Terjemahnya: Apakah Tuhan kita itu dekat, sehingga kami dapat bermunajat/memohon kepada-Nya, atau jauh. Mendengar pertanyaan itu, turunlah ayat tersebut sebagai jawaban terhadap pertanyaan itu' (apabila hamba-hambaku ber-tanya kepadamu tentang aku katakan-lah bahwa aku dekat)²⁰.

Dengan demikian, orang Arab Badui itu segera mengetahui bagaimana hak yang sebenarnya dan ia dapat menerapkan cara berhubungan dengan Allah SWT dalam kehidupan sehari-harinya²¹.

2) QS: An-Nisa (4) ayat 83:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ ۗ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى
الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أَوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ
وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

¹⁹ Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 45

²⁰ Lihat Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirat bin Bardizbat al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Cet. I; Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1998), h. 89, hadis 6120

²¹ A. Mudjab Mahali, *Asbabun Nuzul*, Ed. I (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 60.

Terjemahnya: Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. dan kalau mereka men-yerakhkannya kepada Rasul dan ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan Ulil Amri). kalau tidaklah karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebagian kecil saja (di antaramu)²².

3) QS: Al-Maidah (5) ayat 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ
 الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ط فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ
 أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا
 وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ط
 فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ع إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ
 فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Terjemahnya: ‘Dan kami Telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenar-an, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang Telah datang kepadamu. untuk tiap-

²²Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 45

tiap umat diantara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang. sekiranya Allah meng-hendaki, niscaya kamu dijadikanNya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepada-mu apa yang Telah kamu perselisihkan itu'²³.

4) QS: At-Taubah (9) ayat 122:

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۚ ﴾

Terjemahnya: Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Meng-apa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka Telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya'²⁴.

Di dalam hadis Rasulullah SAW banyak pula disebutkan tentang pengetahuan hukum yang berangkat dari kenyataan objektif kehidupan manusia lalu secara langsung diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, misalnya HR: Ahmad bin Hambal, al-Bukhari dan al-Baihaki :

²³Ibid , h. 168

²⁴Ibid, h. 301

حدثنا محمد بن المتوكل العسقلاني، حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات و عليه دين فأتيت بميت فقال أعليه دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الأنصاري هما علي يا رسول الله قال فصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فتح الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديننا فعلي قضاؤه ومن ترك ما لا فلورثته

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh Muhammad Al-Mutawakil, kami diceritakan oleh Abdul Razak, kami diceritakan oleh Muammar dari Az-Zuhri dari Abi Salamah dari Jabir, ia mengatakan Rasulullah Saw bersabda: Sesungguhny telah di bawa jenazah seseorang dihadapan Rasulullah SAW., mereka (para sahabat) berkata kepada Rasulullah SAW; ya Rasulullah, shalatkanlah mayat ini. Nabi SAW bertanya; adakah ia meninggalkan utang?. Para sahabat menjawab; Ada, utangnya tiga dinar. Nabi Muhammad SAW berkata; Shalatkanlah temanmu itu. Abu Qatada berkata; Shalat-kanlah ia ya Rasul SAW, utangnya saya jamin. Kemudian nabi Muhammad SAW melakukan shalat jenazah'.²⁵

Di dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim dari Abu Hurairah ra., disebutkan pula :

حدثني عبد الملك بن شعيب بن سعد حدثني عن جدي قال حدثني عقيل عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وسعيد بن المسيب عن أبي هريرة أنه قال أتى رجل من مسلمين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المسجد فناده فقال يا رسول الله إن زنيته فأرض عنه فتحتلقاء وجهه فقال له يا رسول الله إني زنيته فأعرض عنه حتى تني ذلك عليه أربع مرات فلما شهد على نفسه أربع

²⁵Lihat Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bi Ibrahim bin al-Mughirat bin Bardizbat al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (t.t.; Dar wa Marthabi al-Sya'bi, t.th), h. 80

شهادات دعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبك جنون قال لا قال فهل
أحصنت قال نعم فقال صلى الله عليه وسلم اذهبوا به فارجموه

Terjemahnya: Saya diceritakan oleh Abdul Malik bin Suaib bin Saad, Saya diceritakan oleh nenek saya lalau mengatakan saya diceritakan oleh Ukail dari Ibnu Shihab dari Salamah bin Abdur-rahman bin Auf dan Said bin Musayyib dari Abu Hurairah bahwa Abu Hurairah mengatakan ada sese-orang laki-laki dari kaum muslim telah datang kepada Rasulullah SAW ketika beliau sedang berada dalam masjid. Dia memanggil Rasulullah SAW sambil berkata; ya Rasulullah, sesungguhnya saya telah berzina. Maka Rasulullah SAW berpaling darinya sambil mengarah ke tempat lain. Laki-laki tersebut telah bersaksi (mengaku) atas dirinya sebanyak empat kali, maka Rasulullah SAW memanggilnya (sambil berkata); Apakah engkau gila?. Laki-laki itu berkata; tidak. Rasulullah SAW berkata; Apakah engkau telah *al-muhsan* (beristri secara sah)?. Laki-laki itu menjawab; benar. Maka Rasulullah SAW ber-kata; pergilah kamu (para sahabat dengannya dan *rajamlah* dia'.²⁶

Istilah *فقه واقع* baru muncul dan populer dewasa ini (abad ke 15 H/ke-20 M), yaitu dengan munculnya buku *fiqh* antara teori dan praktek (*fiqh waqi' bain an-Nazariyyah wa at-tatbiqi*) karya al-Halabi al-Asari. Namun sebenarnya penerapan *فقه واقع* itu telah di mulai sejak masa hidup Rasul SAW dan para sahabat yang

²⁶ *Ibid.*, h. 81

perkembangannya tidak lepas dari perkembangan *fiqh* secara umum.²⁷

Kata fakta dalam kamus besar bahasa Indonesia diartikan sebagai keadaan dan peristiwa yang merupakan kenyataan.²⁸ Dalam konteks lain kata fakta diartikan sebagai sesuatu yang benar-benar ada atau terjadi.²⁹ Dalam bahasa Inggris kata fakta (*facts*) disebut *reality* (realitas), *event* (peristiwa), *Insident* (kejadian).³⁰

Dalam literatur bahasa Inggris, kata fakta didefinisikan sebagai *fact is a piece of information about circumstances that exist or events that have occurred*³¹ (sepenggal informasi ten-tang situasi yang ada atau peristiwa yang telah terjadi).

Menurut filsafat Materialis Barat fakta diartikan sebagai segala sesuatu yang dapat dirasa, dapat dicerna indra oleh panca indra, dan sekaligus materi yang terbentuk.³²

Ada dua kata yang mirip, dan mempunyai fungsi, serta korelasi dengan kata fakta, yakni kata data dan *ilat* (*al-illah*). Fakta adalah tanda (pengenal) keberadaan suatu hukum. Mi-salnya “suara tabrakan di jalan raya” adalah fakta. Apa yang tabrakan, siapa yang tabrakan, bagaimana proses tabrakan, dan bagaimana kondisi yang tabrakan adalah data. Penyebab tabrak-an adalah *ilat*. Namun demikian dalam *ilat*, penyebab tabrakan atau berubahnya sesuatu belum dapat dikategorikan sebagai hukum, misal-nya sifat memabukkan merupakan *ilat* (tanda) dalam

²⁷ Abdul Azis Dahlan, at.al, *op.cit.*, h. 696-698

²⁸ Departemen pendidikan Nasional RI., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 2003), h. 312

²⁹ *Ibid.*,

³⁰ Wojowasito dan Tito Wasito, *Kamus lengkap Inggris-Indonesia dan Indonesia-Inggris*, (Cet.I; Jakarta: Medan, 1999), h. 57

³¹ D.S Margoliouth, *History of Islamic Civilization*, (Cet.I; London: New Taj Offset Press, 1978), h. 63

³² M. Yusuf Al-Qardhawi, *Karakteristik Islam Suatu Kajian Analitik*, *op.cit.*, h.

minuman *khamar*, dan memabukkan itu merupakan tanda atau indikasi atau penyebab adanya suatu hukum, yaitu keharaman meminum *khamar*. Pengertian tersebut erat kaitannya dengan *ilat* dalam istilah ushul fiqh, yaitu penyebab berubahnya se-suatu.³³

Ulama ushul fiqh membagi *ilat* dari berbagai segi, diantaranya adalah segi cara mendapatkannya dan bisa tidaknya *ilat* itu diterapkan pada kasus hukum lainnya. Dari segi cara mendapatkannya terdiri dari *illat mansusah* dan *illat al-mustanbatah*.³⁴ *illat mansusah* adalah *ilat* yang dikandung langsung dari nas, misalnya sabda Rasul SAW, HR; al-Bukhsri, Muslim, an-Nasaai, at-Tarmidzi, Abu Daud dan Ibn Majah :

حدثنا محمد بن بشار ومحمود بن بن غيلان والحسن بن علي الخلال وغير واحد قالوا أخبرنا أبو عاصم النبيل حدثنا سفبان الثوري عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث ليتسع ذو الطول على من لا طول له فكلوا ما بدالكم وأطعموا وادخروا قالوا في الباب عن ابن مسعود وعائشة ونبيشة وأبي سعيد وفتادة بن النعمان وانس وأم سلمة قال أبو عيسى حديث بريدة حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم غيرهم

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh Muhammad bin Basyar dan Mahmud bin Gailan dan Hasan bin Ali al-Halal dan orang lain yang bukan hanya satu orang jumlahnya, mereka mereka mengata-kan kami diceritakan oleh Abu Asyimi An-Nabili, kami diceritakan oleh Sofyan Az-Zauri bin Barida dari bapaknya, ia mengatakan bahwa Rasulullah Saw bersabda: sesungguhnya saya melarang kamu untuk mengeluarkan daging kur-ban karena

³³ Sulaiman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, (Cet. I; Kuwait: Maktabah al-Falah, 1991), h. 321

³⁴ Editor Abd. Azis Dahlan, at-al, *op.cit.*, h. 696

banyaknya tamu yang datang mencari rezeki (daging *qurban*)³⁵.

Dalam hadis ini secara jelas Rasul SAW menyebutkan *ilat* dilarangnya penduduk Madinah mengeluarkan daging *qurban* karena banyaknya tamu yang berdatangan ke Madinah saat itu, sementara Madinah dalam musim paceklik³⁶. *Ilat al-mustan-batah* adalah *ilat* yang digali oleh mujtahid dari nas sesuai dengan kaidah-kaidah yang ditentukan dan sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab. Misalnya, menjadikan perbuatan mencuri sebagai *ilat* bagi hukuman potong tangan. Seorang mujtahid dalam menggali *ilat* tindak pidana pencurian ini berusaha memahami keterkaitan antara hukuman potong tangan dan sifat, yaitu pencurian. Dari pembahasan ini disimpulkan bahwa *ilat* dari potong tangan dapat dijadikan sebagai sifat dalam menentukan hukum *syara*'.

Dari segi cakupannya, *ilat* ada dua macam, yakni *ilat al-muta'addiyah* dan *ilat al-qasirah*. *Ilat al-muta'addiyah* adalah *ilat* yang ditetapkan suatu nas dan bisa diterapkan pada kasus hukum lainnya, misalnya *ilat* dalam memabukkan minuman khamar juga terdapat dalam wiski, karena unsur memabukkan dalam wiski juga ada. Oleh sebab itu antara wiski dan khamar hukumnya sama, yaitu haram diminum. Adapun *ilat al-qasirah* adalah *ilat* yang terbatas pada suatu nas saja, tidak terdapat pada kasus lain. Misalnya memperjualbelikan satu kilogram gandum dengan satu setengah kilogram gandum lainnya. Perbedaan setengah kilogram gandum tersebut adalah *riba fadl*.

³⁵ Abi Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, (t.t : Dar wa Mathabi al-syab, t.th), h. 97

³⁶ Tengku Muhammad Hasbi As-Shiddiqi, *Koleksi Hadis-Hadis Hukum*, Ed. II (Cet. III; Semarang: PT. Pustaka Rezeki Putra, 2001), h. 67

Syarat ilat adalah :

- 1) Mengandung motivasi hukum bukan sekedar tanda-tanda atau indikasi hukum. Maksudnya ilat itu mengandung tujuan disyariatkannya hukum yakni untuk kemaslahatan umat manusia.
- 2) Dapat diukur dan berlaku untuk semua orang
- 3) Jelas dan nyata
- 4) Tidak bertentangan dengan nas dan ijma'
- 5) Bersifat utuh dan berlaku secara timbal balik. Maksudnya, apabila ada ilat maka hukumnya ada, dan sebaliknya apabila ilatnya hilang maka hukumnya pun hilang, misalnya orang gila tidak dibenarkan bertindak hukum karena kecakapan bertindak hukumnya telah hilang. Kehilangan kecakapan bertindak hukum itu disebut ilat. Apabila ia sembuh dari penyakit gila maka ilatnya pun hilang dan kecakapan bertindak hukumnya berlaku kembali.
- 6) Tidak datang belakangan dari hukum asal. Artinya hukumnya telah ada baru datang ilatnya kemudian.
- 7) Hukum yang mengandung ilat itu tidak mencakup hukum furu' (yang akan dicarikan hukumnya melalui teori qiyas).
- 8) Terdapat dalam hukum syara'
- 9) Tidak bertentangan dengan ilat lain yang posisinya lebih kuat
- 10) Apabila ilat itu diistinbatkan (ditetapkan) dari nas maka ia tidak menambah nas itu.
- 11) Menurut ulama Mazhab Hanafi ilat itu bisa ditetapkan dan diterapkan pada kasus hukum lain. Berdasarkan syarat ini maka ilat al-qasirah tidak dapat dijadikan indikasi suatu hukum. Akan tetapi jumbuh ulama ushul fiqhi menyatakan bahwa ilat al-qasirah pun dapat dijadikan suatu hukum tetapi bukan melalui qiyas.

Cara mengetahui ilat melalui beberapa hal, antara lain:

- 1) Melalui nas, baik ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis. Ada-kalanya ilat yang terdapat dalam nas itu bersifat pasti, jelas, tetapi mengandung kemungkinan yang lain.³⁷ Untuk ilat yang pasti dapat dilihat pada QS *Al-Hasyr* (59) ayat 7 :

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ
مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ
إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Terjemahnya: Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberi-kan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota Maka adalah untuk Allah, untuk rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam per-jalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang Kaya saja di antara kamu. apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka ting-galkanlah. dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya,³⁸.

Kata 'supaya' yang diiringi dengan kalimat sesudah-nya dalam ayat ini merupakan ilat bagi

³⁷ Abdul Azis Dahlan, at.al, *op.cit.*, h. 697

³⁸Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 916

ketentuan Allah dalam pembagian harta rampasan perang kepada orang-orang yang disebutkan dalam ayat. Ilat dalam ayat ini jelas dan tidak mengandung kemungkinan lain. Inilah yang menurut ulama ushul *fiqh* ilat yang pasti.³⁹

- 2) Melalui *ijma'* bahwa sifat tertentu yang terdapat dalam hukum *syara'*, itulah yang menjadi ilat hukum itu. Misalnya, yang menjadi ilat perwalian terhadap anak kecil dalam masalah harta adalah karena masih kecil. Ilat ini diqiyaskan kepada perwalian dalam masalah nikah.
- 3) Melalui *الاماء والتنيط* yaitu penyertaan sifat dengan hukum dan disebutkan dalam lafal. Adapun hukum yang menyertai sifat itu bisa ditetapkan melalui nas dan bisa juga melalui *ijtihad*.
- 4) Melalui *السير والتقسيم* adalah penelitian dan pengujian yang dilakukan mujtahid terhadap beberapa sifat yang terdapat dalam suatu hukum, yakni apakah sifat tersebut dapat dijadikan ilat hukum atau tidak. Kemudian mujtahid tersebut mengambil salah satu sifat yang menurutnya paling tepat dijadikan ilat dan meninggalkan sifat-sifat lainnya. Sedangkan yang dimaksud dengan *التقسيم* adalah upaya mujtahid dalam membatasi ilat pada satu sifat dari beberapa sifat yang dikandung oleh suatu nas. Oleh sebab itu, dengan cara *السير والتقسيم* kemungkinan ber-bedanya ilat suatu hukum dalam pandangan beberapa orang mujtahid adalah wajar, disebabkan kualitas analisis dan pengujian yang mereka lakukan. Misalnya, dalam menentukan ilat perwalian pada nikah terhadap anak kecil yang dikemukakan di atas, seorang mujtahid melihat

³⁹ Al-Amidi, Sayf al-Din Abi al-Hasan Ali Ibn Ali, *Al-Ihkam fi al-Ahkam*, (Cet. I; Cairo: Muassasah al-Halabi, 1967), h. 65

beberapa sifat yang mungkin dijadikan ilat, seperti karena ia masih kecil atau karena ia masih perawan. Dalam menentukan ilat pada kasus ini antara sifat masih kecil dan sifat masih perawan bisa terdapat perbedaan pandangan mujtahid. Ada yang melihat sifat masih kecil lebih tepat dijadikan ilat. Akan tetapi mujtahid lain menjadikan sifat “masih perawan” sebagai ilat, karena menurutnya, apabila sifat masih kecil yang dijadikan ilat tidak cocok karena wanita yang telah janda, sekalipun masih kecil tidak bias dipaksa walinya untuk kawin⁴⁰, sesuai dengan kandungan HR. Muslim:

حدثنا سعيد بن منصور وقتيبة بن سعيد قال حدثنا مالك و حدثنا يحيى بن يحيى واللفظ له قال قلت لملك حدثنا عبد الله بن الفضل عن نافع بن جبير عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا لئيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها قال نعم

Terjemahnya: ‘Kami diceritakan oleh Said bin Mansur dan Kutaibah bin Said ia mengatakan bahwa kami diceritakan oleh Malik dan Yahya bin Yahya (teksnya dari dia), ia mengatakan saya mengatakan kepada Malik yang diceritakan oleh Abdullah bin Al-Fadd dari Hafi’ bin Jubair dari Ibnu Abbas r.a. meriwayatkan bahwa Nabi SAW bersabda: janda itu lebih berhak terhadap dirinya sendiri daripada walinya, dan perawan itu diminta restunya dalam urusan perkawinan, sedangkan restunya adalah diamnya’⁴¹.

⁴⁰ Abd. Aziz Dahlan, et.al, *op.cit*, h. 698

⁴¹ Abi Husain Muslim al-Hajjaj al-Qusyairi, *op.cit.*, h. 98

- 5) Melalui *munasabah* (kesesuaian), yaitu sifat nyata yang terdapat pada suatu hukum dapat diukur dan menurut nalar merupakan tujuan yang dikandung hukum itu, yaitu berupa pencapaian terhadap suatu kemaslahatan atau penolakan terhadap kemudharatan. *Munasabah* ini disebut juga oleh para ahli ushul fikih dengan *al-ikhalah/ الاحالة* (diduga bahwa suatu sifat itu merupakan ilat hukum atau disebut juga dengan *al-maslahah* atau *ri-dyah al-maqasid* (pemeliharaan tujuan-tujuan syarak), atau disebut juga dengan *takhrij al-manat* (mendapatkan ilat pada hukum *al-asl* semata-mata mengaitkan antara *munasabah* dan hukum). Misalnya, dalam perbuatan zina. Perzinaan itu merupakan suatu sifat perbuatan yang dapat diukur dan menurut nalar adalah wajar diharamkan dalam rangka memelihara keturunan, dan sekaligus untuk menolak kemudharatan/kemafsadatan, yaitu berupa tercampurnya *nasab* (keturunan).
- 6) Melalui *tanqih al-manat*, yaitu upaya seorang mujtahid dalam menentukan ilat dari berbagai sifat yang dijadikan Ilat oleh *Syari'* dalam berbagai hukum. Dengan demikian, sifat yang dipilih untuk dijadikan ilat itu adalah sifat-sifat yang terdapat dalam nas, misalnya menjadikan ilat *kafarat* (sanksi) bagi orang yang melakukan hubungan suami istri di siang hari bulan Ramadhan⁴².

Dari uraian tersebut di atas maka yang penulis maksudkan dengan kata fakta dalam judul ini adalah suatu peristiwa nyata yang benar-benar ada atau terjadi secara rasional baik dibentuk secara sengaja atau tidak (*sunnatullah*), terorganisir atau tidak, gaib atau tidak, universal, diakui atau tidak, universal, bermanfaat terhadap

⁴² Abdul Aziz Dahlan, et.al, *op.cit.*, h. 700

suatu objek. Titik penekanan penulis pada definisi ini adalah rasionalisasi suatu peristiwa tanpa mengenal ruang dan waktu. Rasionalisasi maksudnya dapat dibuktikan secara ilmiah dengan menggunakan data/teori yang valid.

b. Sosial

Kata sosial dalam bahasa Arab disebut *al-mujtama'*. Kata *al-mujtama'* adalah *fil* dari asal kata *jama'a-ajma'a* (berkumpul) *yajma'-mujtama'a* (kumpul) artinya masyarakat⁴³.

Kata sosial dalam bahasa Inggris, ditulis *social*, kata sifat dari *society* artinya masyarakat. *Social is relating to human society its members*⁴³⁴⁴ (sosial adalah segala sesuatu yang berkenaan dengan sosial manusia dan anggotanya. Kata sosial dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia bermakna: 1) Sesuatu yang berkenaan dengan masyarakat, 2) Suka memperhatikan kepentingan umum⁴⁵.

Terdapat beberapa istilah sebagai bentukan kata jadian dari kata sosial, yakni:

Kesosialan adalah sifat kemasyarakatan. Sosialis adalah orang, golongan, negara yang menganut paham sosialis. Sosialisisme adalah ajaran atau paham kenegaraan dan ekonomi yang berusaha agar harta benda, industri, dan perusahaan menjadi milik negara. Sosiologi adalah 1) Pengetahuan atau ilmu tentang sifat, perilaku, dan perkembangan masyarakat, 2) Ilmu tentang struktur sosial, proses sosial, dan perubahannya. Sosiolog adalah orang yang ahli dalam ilmu kemasyarakatan. Sosio-kultural adalah sesuatu yang berkenaan dengan sosial dan budaya masyarakat. Sosiobiolog adalah orang yang ahli di bidang perbandingan genetika antara manusia dengan hewan. Sosiawan adalah orang yang bekerja untuk kepentingan masyarakat⁴⁶.

⁴³ Ahmad Warson Munawwir, *op.cit.*, h. 543

⁴⁴ Anthony Giddens, *Sociology*, (Cet. I; Cambridge: Polity Press, 1989), h. 56

⁴⁵ Departemen Pendidikan Nasional RI, *op.cit.*, h. 1085

⁴⁶ *Ibid.*,

Beberapa pendapat para tokoh mengenai definisi sosial, antara lain:

- 1) August Comte (Perancis) Ilmu sosial adalah ilmu yang mempelajari masyarakat dan pengaruhnya terhadap kehidupan manusia. Masyarakat adalah suatu sistem kebiasaan, tata cara, wewenang, kerjasama antara berbagai kelompok, penggolongan, pengawasan tingkah laku, dan kebiasaan-kebiasaan manusia. Masyarakat merupakan jalinan hubungan sosial yang selalu berubah. Keseluruhan yang selalu berubah dinamakan masyarakat⁴⁷.
- 2) Andrey Korotayev, Artemy Malkov, and Daria Khaltourina, mengatakan bahwa kata sosial berasal dari kata *socius* artinya teman. Sosial mempelajari hakikat, struktur, hubungan, perubahan, proses, tindakan, dan gejala individu dalam masyarakat pada tiap-tiap peradaban manusia. Gejala masyarakat yang dimaksud adalah perubahan pola pikir, ekonomi, produk, keluarga, dan moral⁴⁸.
- 3) Setiawan Budi Utomo mengatakan kata *social (ijtima'iyah)* adalah kata sifat dari *society (mujtama')* atau masyarakat. Istilah masyarakat berarti kelompok sukarela manusia yang dirancang untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu. Orang Jerman menyebut masyarakat dengan istilah *Gesellschaft*⁴⁹.

Ada dua istilah yang dapat dijadikan bahan banding dengan makna kata sosial sebagai masyarakat, yakni

⁴⁷ R. M. Maclver dan Charles H. Page, *Society an Introductory Analysis*, (Cet. II: Co Ltd: Mac Millan, 1961), h. 5. Selanjutnya dikutip oleh Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Ed. Baru Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), h. 22.

⁴⁸ Andrey Korotayev, Artemy Malkov, and Daria Khaltourina, *Introduction to social Macrdinamycso*, (Cet. I: Moscow; URSS, 2006), h. 76

⁴⁹ Setiawan Budi Utomo, Pengantar dan penerjemah buku 'Anatomi Masyarakat Islam' karya Dr. Yusuf Al-Qardhawi, (Cet. I: Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 1999), h. 8

komunitas dan ummat (*ummah*). Masyarakat tidak bisa disamakan dengan komunitas yang didefinisikan sebagai kelompok manusia yang tak rela menyatu karena memiliki kesamaan dalam ras, bahasa, sejarah, kebudayaan, atau geografi. Orang-orang Jerman menamakan kesamaan dalam ras, bahasa, sejarah, kebudayaan, atau geografi dengan istilah *Gemenischaft*. Sebutan masyarakat dan komunitas bisa mengena pada satu kelompok dan bisa pula tidak. Dalam kasus bangsa Perancis dan Inggris, misalnya, keduanya bertemu, tapi bangsa Jerman, Slavic, dan Cina tidak. Keanggotaan komunitas bersifat alamiah dan tak terelakkan, kecuali dengan adanya emigrasi, naturalisasi, dan akulturasi yang sistematis. Begitupun dengan istilah umat (*ummah*) adalah suatu masyarakat universal yang ditegaskan Allah sebagai umat yang satu⁵⁰. Hal ini disebut dalam QS. Al-Ambiya' (21) ayat 92:

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ

Terjemahnya: 'Sesungguhnya (agama tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka sembahlah Aku.'⁵¹.

Keanggotaan dari umat yang satu ini mencakup ragam etnisitas atau komunitas yang paling luas, tetapi yang komitmennya terhadap nilai-nilai, ideologi, dan aqidah Islam mengikat mereka dalam satu tata sosial yang spesifik. Masalah ini semakin krusial lebih jauh dengan fakta bahwa masing-masing dari komunitas Muslim tersebut adalah *ummah* dan makro-kosmos. Karena ia dengan sendirinya bertanggungjawab untuk berbicara dan bertindak atas nama

⁵⁰ Yusuf Al-Qardawi, *Anatomi masyarakat Islam*, diterjemahkan oleh Setiawan Budi Utomo dengan judul *Anatomi Masyarakat Islam*, (Cet. 1: Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 1999), h. 8.

⁵¹ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 56

ummah dunia selama *ummah* tidak mempunyai pemerintahan atau lembaga yang sah dan mampu menjalankan hukum dan ajaran Islam *kaffah*, yang secara efektif mampu mewakili *ummah* yang universal, atau memikul tanggungjawabnya. Alasannya adalah adanya kenyataan bahwa Islamlah yang memberi mereka seluruh kategori budaya dan peradaban yang penting, kategori-kategori perbedaan dan penggolongan sosial, kategori evaluasi dalam semua masalah pribadi, sosial, dan antar sosial. Dengan demikian, terdapat jauh lebih banyak pembenaran bagi identifikasi mereka atas dasar Islam yang mereka miliki bersama dengan kaum Muslimin sedunia daripada atas dasar-dasar yang menjadikan mereka suatu komunitas. Unsur-unsur yang dimiliki oleh masing-masing komunitas, memang tidak disangkal tetapi unsur-unsur tersebut diakui dan diletakkan pada tempatnya yang semestinya.

Selain makna sosial yang disebutkan di atas, hal lain yang tak kalah penting diberikan definisi standar karena dianggap mempunyai korelasi dengan hakikat sosial dalam arti masyarakat adalah budaya. Masyarakat adalah orang yang hidup bersama yang menghasilkan kebudayaan. Dengan demikian tak ada masyarakat yang tidak mempunyai kebudayaan dan sebaliknya tak ada kebudayaan tanpa masyarakat sebagai wadah dan pendukungnya. Walaupun secara teoritis dan untuk kepentingan analitis, kedua persoalan tersebut dapat dibedakan dan dipelajari secara terpisah.

Beberapa pendapat para ahli mengenai kebudayaan, antara lain:

- 1) Dua orang antropolog terkemuka, yakni Melville J. Herskovits dan Bronislaw Malinowski, mengemukakan bahwa *Cultural Determinism* berarti segala sesuatu yang terdapat di dalam masyarakat ditentukan oleh kebudayaan

yang dimiliki oleh masyarakat itu⁵².

- 2) Herskovits memandang kebudayaan sebagai sesuatu yang *super-organic* karena kebudayaan yang turun-temurun dari generasi kegenerasi tetap hidup terus, walaupun orang-orang yang menjadi anggota masyarakat senantiasa silih berganti disebabkan kematian dan kelahiran. Pengertian kebudayaan meliputi bidang yang luasnya solah-olah tidak ada batasnya. Kata kebudayaan berasal dari *buddhayah* (bahasa san-sekerta) yang merupakan bentuk jamak kata *buddhi* yang berarti *budi* atau akal. Kebudayaan diartikan sebagai hal-hal yang berkaitan dengan budi atau akal. Adapun istilah *culture* yang merupakan istilah bahasa Asing yang sama artinya dengan kebudayaan berasal dari kata Latin *colere*. Artinya mengolah atau menger-jakan, yaitu mengolah tanah atau bertani. Dari asal arti *colere* kemudian *culture* diartikan sebagai segala daya dan kegiatan manusia untuk mengolah dan mengubah alam.
- 3) E.B.Tylor, seorang ahli antropolog, memberi definisi kebudayaan, yakni kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat dan lain kemampuan-kemampuan serta kebiasaan-kebiasaan manusia sebagai anggota masyarakat. Dengan kata lain, kebudayaan mencakup semuanya yang didapatkan atau dipelajari oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Kebudayaan terdiri dari segala sesuatu yang dipelajari dari polapola perilaku yang normatif. Artinya, mencakup segala cara-cara atau pola-pola berpikir, merasakan, dan bertindak.
- 4) Selo Soemardjan dan Soeleman Soemardi merumuskan kebudayaan sebagai semua hasil karya, rasa, dan cipta masyarakat.

⁵² Selo Soemardjan dan Soelaeman Soemardi, *op.cit.*, h. 115.

Ada tujuh unsur kebudayaan yang dianggap sebagai *cultural universal*, yakni: 1) Peralatan dan perlengkapan hidup manusia (pakaian perumahan, alat-alat rumah tangga, senjata, alat-alat produksi, transpor, dan sebagainya); 2) Mata pencaharian hidup dan sistem-sistem ekonomi (pertanian peternakan, sistem produksi, sistem distribusi dan sebagainya); 3) *Sistem* kekerabatan, organisasi politik, sistem hukum, sistem perkawinan; 4) Bahasa (lisan maupun tertulis); 5) Kesenian (seni rupa, seni gerak, dan sebagainya); 6) *Sistem* pengetahuan; 7) *Religi* (sistem kepercayaan)⁵³.

Dari makna-makna inklusif dan eksklusif dari kata kebudayaan ternyata sangat erat dengan makna sosial. Tetapi dapat diberikan pemaknaan general bahwa semua makna dan tujuan budaya, itu juga menjadi bahagian dari ontologi⁵⁴, epistemologi⁵⁵, dan aksiologi⁵⁶ sosial. Dengan demikian yang penulis maksudkan dengan kata sosial dalam judul ini adalah segala sesuatu yang berkenaan dengan ontologi, epistemologi, dan aksiologi masyarakat, tanpa menyebut lagi budaya karena makna dan tujuan budaya *inklud* di dalam makna dan tujuan sosial.

Untuk itu penelusuran makna sosial dalam judul Penulis adalah jawaban dari pertanyaan `apa itu sosial?', bagaimana itu sosial?, dan untuk apa sosial itu? Jawaban dari pertanyaan

⁵³ Soerjono Soekanto, *op.cit.*, h. 154

⁵⁴ Ontologi adalah cabang ilmu filsafat yang berkaitan dengan hakikat hidup. Untuk menelusuri hakikat sesuatu, ontologi menggunakan kalimat tanya `apa'. Lihat Hallaq, Wail *Sejarah Teori Hukum Islam*, Diterjemahkan oleh Kusnadi Nigrat, Ed. I, (Cet. II; Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2001), h. 76

⁵⁵ Epistemologi adalah cabang ilmu filsafat yang berkaitan dengan dasar-dasar dan batas-batas ilmu pengetahuan. Untuk menelusuri dasar-dasar atau batas ilmu pengetahuan, epistemologi menggunakan kalimat tanya `bagaimana'. lihat Ziauddin Zardan, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1993), h. 57

⁵⁶ Aksiologi adalah kegunaan ilmu pengetahuan. Untuk menelusuri kegunaan ilmu pengetahuan, aksiologi menggunakan kalimat tanya `untuk apa'. Lihat Muhammad Arif Tiro, *Analisis Korelasi Regresi*, (Cet. III; Makassar: UNM, 2000), h. 78

tersebut dapat disimak pada penjelasan sebelumnya, namun secara ringkas dapat Penulis katakan bahwa pertanyaan apa itu sosial?, jawabannya berkenaan dengan hakikat masyarakat. Pertanyaan bagaimana itu sosial?, jawabannya berkenaan dengan fakta yang dilakukan masyarakat. Pertanyaan untuk apa itu sosial?, jawabannya berkenaan dengan tujuan-tujuan yang dilakukan masyarakat. Jawaban jawaban dari pertanyaan tersebut itulah yang penulis maksudkan kata sosial dalam judul disertasi ini.

Dari uraian kata fakta dan sosial di atas maka yang penulis maksudkan dengan kata fakta sosial dalam judul ini adalah suatu peristiwa nyata yang benar-benar ada atau terjadi secara rasional baik dibentuk secara sengaja maupun tidak (*sunna-tullah*), terorganisir atau tidak, gaib atau tidak, diakui atau tidak, tetapi harus bermanfaat dan serasi dengan norma agama terhadap epistemologi dan aksiologi masyarakat.

2. *Istinbat*

Kata *istinbat* ditulis dalam bahasa Arab (استنبط) dari kata *nabata* (نبط) artinya pokok dan kuat. Kata *istinbat* (استنبط) adalah *fiil sulazi mazid* (*fiil* yang sudah mendapatkan tambahan huruf), artinya pengeluaran, penetapan, pengambilan, dan penggalian hukum Islam dari nas *syar'i*⁵⁷. Dalam istilah lain disebut *turuqul Istimaar*⁵⁸. Misalnya nas Al-Qur'an dalam QS : Al-Maidah (5) ayat 6:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ
إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا
فَأَطَهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ

⁵⁷ Ahmad Warson Munawwir, *op.cit.*, h. 76

⁵⁸ Muhammad Abu Hamid Al-Gazali, *Ihya Ulum al-Din*, (Cairo: Mustafa at-Babiy al-Halabiy wa Aw Laduh, 1939), h. 78

لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا
 بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۗ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ
 وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Terjemahnya: ‘Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur’⁵⁹.

Ayat ini dapat *diistinbatkan* secara *lafziah* dengan mengambil *lafaz-lafaz* yang dipermasalahkan. Misalnya *lafaz lamastum an-Nisa'* (menyentuh perempuan). Dalam nas *syar'i*, tidak ada penjelasan selanjutnya mengenai apa yang dimaksud dengan menyentuh perempuan yang dapat membatalkan wudhu?. Lalu *diistinbatkan* (dikeluarkan/ditetapkan hukumnya) dengan cara *majazi* bahwa kata *lamasa* (menyentuh) *jamak* (*al-wath*). Disamping itu lafaz tersebut *berwazan mufa'alat* (yang menunjukkan perbuatan saling). Oleh karena itu dalam ayat tersebut terdapat *qarinah* yang mendorong ulama untuk mengartikan secara *majazi*, yaitu *jimal* atau bersetubuh, sebab tidak mungkin yang dimaksud lafaz *lamasa* dalam ayat tersebut

⁵⁹ Departemen Agama RI, *op. cit.*, h. 158

itu saling menyentuh⁶⁰.

Fakta sosial sering terjadi perubahan. Perubahan dapat diartikan sebagai peralihan, pembaharuan, rekonstruksi, dan modernism⁶¹.

Dalam ajaran dasar ajaran agama perubahan merupakan keniscayaan, bahkan dalam salah satu riwayat dikatakan bahwa pada setiap abad akan diutus seorang mujtahid yang bertugas melakukan modernisasi paham-paham agama⁶². Dalam HR. Sunan Abu Daud Rasul SAW bersabda:

حدثنا سليمان بن داود المهري أخبرنا ابن وهب أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن
شراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة فيما علم عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة
من يجدد لها دينها

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Sulaiman bin Daud al-Muhri, kami diceritakan oleh Ibnu Wahab, saya diceritakan oleh Said bin Abi Ayyub dari Sar Hayyil bin Yazid al-Maafiri dari Abi Al-Qamah dari Abi Hurairah, Rasulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini pada setiap abad, seorang yang akan memperbaharui agama⁶³.

Riwayat di atas merupakan rujukan bagi ulama yang melakukan modernisasi ajaran agama yang bersifat *nisbi* yang dinilai sudah tidak relevan. Ibn Qayyim al-Jawziyah (691-751

⁶⁰ Ali Hasab Allah, *Ushul al-Tasyri'*, (Cet. I; Mesir: Dar Al-Maarif, 1997), h. 210

⁶¹ Secara teoritis bersifat *musytarak* yakni bisa bermakna peralihan (alih), pembaharuan (baru), rekonstruksi, dan modernism. Makna-makna tersebut dapat berarti pikiran, aliran, gerakan, dan usaha-usaha untuk mengubah paham, adat istiadat, institusi lama, dan sebagainya untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan-kemajuan Ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Pada kenyataannya modernitas Barat menimbulkan materialism dan sekularisme, Harun Nasution, *op. cit.*, h. 11. Dapat juga dilihat oleh Abdullah Ahmed An-Na'im, *Rekonstruksi Syari'ah*, (Cet. I: Yogyakarta: I-XiS, 1994), h. 65

⁶² Abi Thayyib Muhammad Syams al-Haqq al-Azhim al-Abadi, *Awn al-Ma'bud Syarb Sunan Abu Daud*, (Beirut; Dar Al-Fikr, 1979), h. 385-386

⁶³ Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'as al-Sijistani, *Sunan abu Daud*, Juz 11: Beirut : Dar al-Fikr, t.th), h. 56

H/1292-1350 M) mencoba mereduksi perubahan dalam sebuah kaidah fikih yang menyatakan bahwa fatwa dapat berubah karena perubahan keadaan Ibn Qayyim berkata:

تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال

Terjemahnya: 'Perubahan fatwa karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan'⁶⁴.

Dalam pandangan Ibn Qayyim, yang mengalami perubahan adalah fatwa. Akan tetapi, kemudian ulama mencoba melebarkan perubahan yang tidak hanya dibatasi pada fatwa. Ulama lalu menyusun suatu kaidah yang menyatakan hukum berubah karena perubahan zaman. Mereka berkata :

لا ينكر تغير الأحكام الزمان

Terjemahnya: 'Tidak dapat diingkari bahwa hukum berubah karena perubahan zaman'⁶⁵.

Karena perluasan cakupan kaidah, sebagian ulama mempertanyakan apakah setiap hukum (*qath'i dan zhanni*) berubah karena perubahan zaman. Subhi Mahmassani menjelaskan bahwa hukum yang berubah adalah hukum *ijtihadiyah* yang bersumber dari negara, *urf*, adat, dan *khiyal* (celah) hukum. Subhi Mahmassani berkata bahwa hukum yang berubah adalah hukum yang bersumber dari negara, *urf*, adat, dan *khiyal* hukum⁶⁶.

Hal yang sama juga dikatakan oleh Ahmad al-Nadawi

⁶⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Flam al-Muwaqqi'in Rabban Rabb al'alam*, (Beirut : Dar al-Filer, t.th), ditahqiq oleh Abd.Rahman al-Wakil), h. 4

⁶⁵ al-Nadawi, *Al-qawaid al-Fiqhiyyat; Ma'fumuha, Nasy'aluba, Tatbawuruba, Dirasat Mu'afiftiha, Adillatuha, Muhimmatuha, tatbiqatuha*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), h. 158

⁶⁶ Subhi Mahmassani, *Filsafat al-Tasyri'al-Islami*, (Beirut :Dar al-Miliyin, 1961), h. 198. Hal yang hampir sama juga dijelaskan oleh Muhammad Shiddiq al-Burnu, Lihat Muhammad Shiddiq al-Burnu, *al-Wajiz li idhab al-Qawa'id al-Fiqhiyyat, al-Kulliyat*, (Riyadh : Mu'assasah al-Risalah, 1983) h. 182. Musthafa Ahmad al-Zaeqa menjelaskan bahwa penjelasan kaidah tersebut adalah Al-hukmu al-ijtihadiyat min qiyasiati wamaslahati, Lihat Musthafa Ahmad al-Zarqa, *al-Madkhat al-Fiqh al Islami*, (Damaskus ;Dar al-Fikr, 1968), h. 924

dengan menyederhanakan kaidah di atas adalah:

لا ينكر الأحكام المنية على المصلحة والعرف بتغير الزمان

Terjemahnya: 'Tidak dapat diingkari bahwa hukum yang didasarkan pada *maslahat* dan adat berubah karena perubahan zaman'⁶⁷.

Dalam studi fikih, kita mengenal adanya aliran (*madrasat*) fikih. Salah satunya adalah mazhab Hanafi. Abu Hanifa (80-150 H), pendiri aliran Hanafiah, berpendapat bahwa benda wakaf boleh di jual, dihibahkan, dan diwariskan⁶⁸. Adapun alasan Abu Hanifa adalah sebuah hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Balhaqi. Hadis tersebut adalah:

احبرنا ابو زكريا يحيى ابراهيم المزكى ثنا ابو عبدالله محمد بن يعقوب ثنا ابو احمد بن عبد الوهاب انبا جعفر بن عون انبا معسر عن ابي عون شريح قال جاء محمد صلى الله عليه وسلم ببيع الحبسى

Terjemahnya : 'Abu Zakari Yahya Ibn Ibrahim al-Muzaki, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn YA'qub, Abu Ahmad Muhammad Ibn `abd alWahab, Ja'far Ibn 'Aun, dan Mis'ar meriwayatkan dari Abi `Aun dan syuraih, is berkata : Nabi Muhammad SAW telah menjual benda wakaf'⁶⁹.

Modernisasi atau modifikasi pemahaman keagamaan terkadang dilakukan karena pertimbangan situasi pelaku. Salah satunya adalah sanksi bagi yang melakukan *jimak* dengan istrinya pada bulan Ramadhan. Berdasarkan hadis riwayat Imam Bukhari dan Imam Muslim, mengatakan bahwa sanksi bagi yang *berjimak* dengan isterinya pada siang hari bulan Ramadhan adalah memerdekakan hamba, puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang miskin, Hadis tersebut adalah :

⁶⁷ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Al-fikh al-Islami wa Adillatuha*, (Jus-VIII; Beirut: Dar al-Fikr, 1984), h. 170-171

⁶⁸ Wahbah al-Zuhaili, *op.cit.*, h. 171

⁶⁹ Imam Baihaqi

حدثني بن رافع حدثنا عبد الرزق ابن جريج حدثني ابن شهاب عن حميد بن عبد الرحمن ان ابو هريرة حدثني ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر رجلا أفطر في رمضان أن يعتق أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكينا

Terjemahnya : 'Muhammad Ibn Rafi', 'Abd al-Razaq Ibn Juraij, dan Ibn Syihab meriwayatkan dari Hamid Ibn 'Abd al-Rahman sesungguhnya Abu Hurairah memberitakan bahwa Nabi Muhammad SAW memerintahkan kepada seseorang yang batal puasa Ramadhan (karena jimak dengan isterinya) untuk memerdekakan hamba, puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan kepada enam puluh orang miskin'⁷⁰.

Hadis tersebut dipahami secara berbeda oleh ulama. Menurut Imam Malik, kata *ao* (أو) menunjukkan pilihan (التخيير) sedangkan jumhur ulama (di antaranya Imam al-Syafi'i berpendapat bahwa kata *ao* (أو) menunjukkan urutan (الترتيب). Pilihan yang dimaksud adalah bahwa tiga sanksi tersebut dapat dipilih salah satunya, sedangkan urutannya adalah bahwa yang kedua boleh dilakukan apabila yang pertama tidak mampu dilaksanakan, dan kedua tidak mampu dilakukan⁷¹.

3. Hukum Islam

Yang penulis maksudkan dengan kata hukum Islam dalam judul ini adalah segala hukum yang diambil dari syari'ah (Al-Qur'an dan Hadis), fiqhi, fatwa, dan yurisprudensi⁷² yang berkenaan dengan status hukum Islam pada suatu objek hukum berdasarkan fakta sosial dalam bentuk wajib, sunnah, *makruh*, *mubah*, halal, haram, dan *subhat*.

⁷⁰Imam Muslim, *Syahi Muslim*, (Indonesia: Juz III:Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1981), h. 450 dan Bukhari *op.cit.*, juz. II, h. 235-236

⁷¹Mushthafa Sa'ad al-Khinn, *atsar al-Ikhtilaffi al-Qawa'id al-Ushuliyyat fi ikhtilaf alFuqaha*, (Beirut : Mu'assasah al-Risalah, 1976), h. 553. Pada awalnya, tidak ada cara pemahaman lain kecuali dua cara tersebut. (Modifikasi :Jais Mubarak) h.1-8

⁷²Andi Rasydianah, "Substansi Kuliah seminar Kelas mata kuliah Hukum Islam Kontemporer Program S3 UIN Alauddin Makassar", Kategori Hukum Islam, (Dosen Pasacasarjana UIN Alauddin Makassar, tanggal 114 Juli 2007 di Palu).

Dari pengertian dan maksud penulis pada kata – kata dalam judul disertasi di atas, dapat dirumuskan dalam suatu definisi operasional bahwa yang penulis maksudkan dengan fakta sosial dalam metode *istinbat* hukum Islam adalah suatu peristiwa nyata yang benar-benar ada secara rasional baik dibentuk secara sengaja atau tidak (*sunnatullah*), terorganisir atau tidak, gaib atau tidak, diakui atau tidak, tetapi harus bermanfaat dan serasi dengan norma agama terhadap epistemologi dan aksiologi masyarakat yang dapat mempengaruhi *istinbat* hukum Islam pada suatu objek hukum dalam bentuk wajib, sunnah, *makruh*, *mubah*, halal, haram, dan *subhat*.

D. Tujuan dan Kegunaan

1. Tujuan

- a. Untuk mengetahui barometer (syarat) fakta sosial yang dapat menjadi metode *istinbat* hukum Islam ?.
- b. Untuk mengetahui mekanisme (proses) metode *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial pada suatu objek hukum?

Dari tujuan tersebut di atas maka sifat penelitian ini adalah menguji kebenaran dan menemukan teori baru. Tujuan ini khususnya berkaitan dengan rumusan masalah pertama dan kedua dalam disertasi ini yakni `bagaimana-kah barometer fakta sosial yang dapat mempengaruhi perubahan *istinbat* status hukum Islam pada suatu objek hukum dan bagaimanakah mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial?. Sebahagian jawaban dari rumusan ini telah diidekan oleh berbagai penulis sebelumnya walaupun secara tekstual belum disebut secara *detil* dan sebahagian yang lain sama jawabannya belum terungkap. Penulislah yang berusaha mengungkap datanya secara tekstual dan kontekstual.

2. Kegunaan

- a. Untuk memudahkan memilah fakta sosial yang dapat dijadikan metode *istinbath* hukum.

- b. Untuk memudahkan menetapkan hukum Islam pada suatu objek hukum.

E. Tinjauan Pustaka

Penulis sangat berhati-hati dalam menetapkan rumusan pokok masalah dan sub masalah dalam Disertasi ini. Penulis terlebih dahulu melakukan penelusuran pada berbagai *literatur* untuk melihat apakah judul tersebut pernah atau tidak pernah ditulis oleh penulis sebelumnya. Ternyata memang bahwa secara tektual judul penulis ini adalah *orisinil* (belum pernah ditulis oleh penulis lain sebelumnya). Namun demikian secara kontekstual ditemukan beberapa *sinyal* dari *literature* yang mendukung orientasi temuan judul Disertasi penulis. *Sinyal-sinyal* tersebut penulis akan elaborasi dalam suatu kemasan yang rapi, objektif, dan sistematis dengan keilmuan lain yang mempunyai korelasi.

Beberapa literatur dasar yang penulis anggap memberikan inspirasi dalam membahas judul disertasi ini, antara lain :

1. Fazlur Rahman dalam bukunya *Islamic Methodology History* (sejarah metodologi Islam). Ide pokok dari buku ini adalah:
 - a. Fazlur Rahman berusaha menemukan akar penyebab terjadinya kemacetan intelektualisme Islam secara umum dan khusus.
 - b. Fazlur Rahman merumuskan kembali konsep dasar-dasar methodology hukum Islam, yakni Al-Qur'an, hadis, ijtihad, dan ijma' dan merumuskannya dalam suatu konsep metodologi.
 - c. Fazlur Rahman merumuskan konsep Islam yang ideal dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat.
 - d. Progresivitas ushul fiqhi klasik dalam menyokong pembaharuan hukum Islam yang harus dikaji baik secara konseptual maupun secara aktual sepanjang sejarah hukum.

- e. Merumuskan keterkaitan kemasyarakatan dengan konteks syariah (AlQuran dan hadis).
- f. Rasionalisme dalam memahami syari'ah.
- g. Garis-garis besar isi resolusi Islam, menyatakan bahwa kedaulatan hanyalah milik Tuhan. Tuhan mendelegasikan kekuasaan atau otoritasnya kepada kepala Negara melalui rakyat untuk dilaksanakan sesuai batas-batas yang telah ditentukannya. Pendelegasiannya dalam prinsip demokrasi, persamaan, toleransi, kemerdekaan dan keadilan sosial⁷³.

Inspirasi yang penulis peroleh dari ide pokok Fazlur Rahman, adalah perlunya pembaharuan metodologi hukum Islam dari metodologi klasik menuju metodologi modern yang mengarahkan *istinbat* hukum Islam dari syari'ah dalam merespon kenyataan di masyarakat. Wa-laupun demikian buku ini tidak berbicara secara teks mengenai apakah fakta sosial dapat menjadi metode *istinbat* hukum Islam. Buku ini juga tidak berbicara sama sekali mengenai barometer perubahan *istinbat* status hukum Islam dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial.

Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku Faslur Rahman.

2. John L. Esposito a bukunya Women in Muslim law.

Ide pokok dari buku ini adalah metode *talfiq* yang merupakan metode pembaharuan yang tidak realistis karena di dalamnya tidak terdapat keterpaduan latarbelakang sosial dan kesejarahan⁷⁴.

Inspirasi yang penulis dapat peroleh dari ide John L. Esposito adalah perlunya *istinbat* hukum Islam berdasarkan fakta sosial dan sejarah. Buku ini tidak berbicara secara teks mengenai apakah fakta sosial dapat menjadi sumber *istinbat*

⁷³Fazlur Rahman, *op.cit.*, h. 56-62

⁷⁴ John L. Esposito, *Women in Muslim law*, (New York: Syacause University Press, 1982), h. 56

hukum Islam. Begitupun buku ini juga tidak berbicara sama sekali mengenai barometer perubahan *istinbat* status hukum Islam dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial. Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku John L. Esposito."

3. Zakarya al-Bary, dalam bukunya *المصادر الاحكام الاسلامية* (Sumber-Sumber Hukum Islam)

Ide pokok buku ini adalah hukum Islam merupakan hukum yang mengatur manusia baik dalam beribadah kepada Allah maupun hubungan sesama. Untuk itu perlu direkonstruksi ijtihadnya menuju penetapan hukum kemasyarakatan⁷⁵.

Inspirasi yang penulis dapat peroleh dari ide Zakarya al-Bary adalah perlunya penetapan hukum Islam berdasarkan keadaan masyarakat dan kasih sayang Allah kepada manusia. Buku ini tidak berbicara secara teks mengenai apakah fakta sosial dapat menjadi metode *istinbat* hukum Islam. Buku ini juga tidak berbicara sama sekali mengenai barometer perubahan *istinbat* status hukum, Islam dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial. Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku Zakarya al-Bary.

4. Abd. Wahab Khallaf dalam bukunya *Ilmu Ushul al-Fiqh*

Ide pokok dari buku ini adalah penggolongan penetapan sumber-sumber hukum dan metode ijtihad untuk pengembangan hukum Islam⁷⁶.

Inspirasi yang penulis dapat peroleh dari ide Abd. Wahab Khallaf adalah perlunya *istinbat* hukum Islam berdasarkan keadaan masyarakat dengan menggunakan berbagai metode ijtihad secara bervariasi.

Buku ini tidak berbicara secara teks mengenai apakah

⁷⁵ Zakarya al-Bary, *al-Mashadir al-ahkam al-Islamiyyat*, (Kairo: Dar al-Ittihad, 1975), h. 90

⁷⁶ Abd. Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1958), h. 12-333

fakta sosial dapat menjadi metode *istinbat* hukum Islam. Buku ini juga tidak berbicara, sama sekali mengenai barometer perubahan *istinbat* status hukum Islam dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial. Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku Abd. Wahab khallaf.

5. Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi dalam bukunya ضوابط المصلحات في الشريعة الاسلاميه.

Ide pokok buku ini adalah hukum Islam merupakan *maslahat* bagi manusia⁷⁷.

Inspirasi yang penulis dapat peroleh dari ide Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi adalah perlunya penetapan hukum Islam yang dirasakan dapat bermanfaat pada manusia. Buku ini tidak berbicara secara teks mengenai apakah fakta sosial dapat menjadi sumber *istinbat* hukum Islam. Buku ini juga tidak berbicara, sama sekali mengenai barometer perubahan *istinbat* status hukum Islam dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial. Tetapi hanya berbicara mengenai kemaslahatan. Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi

6. Al-Syatibi, dalam bukunya الموافقات في اصول الاحكام (Tujuan Hukum Islam)

Ide pokok dari buku ini adalah hukum Islam merupakan *maslahat* bagi manusia pada tingkat *dharury* (ضروري), *hajat*, dan *thahsiniyat*⁷⁸.

Inspirasi yang penulis dapat peroleh dari ide, Al-Syatibi, adalah perlunya penetapan hukum Islam secara kemaslahatan masyarakat dengan pendekatan kebutuhan. Buku ini tidak berbicara secara teks mengenai apakah fakta sosial dapat menjadi metode *istinbat* hukum Islam. Buku ini juga tidak

⁷⁷ Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dawabith al-Maslahat fi al-syaiat al-Islamiyat*. (Kairo: Dar al-Itihad, 1975), h. 90

⁷⁸ At-Syatibi, *al-Muwafakat fi Ushul al-Ahkam*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th), h. 79

berbicara, sama sekali mengenai barometer perubahan *istinbat* status hukum Islam dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial. Tetapi hanya berbicara mengenai kemaslahatan. Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku Al-Syatibi.

7. Amir Syarifuddin dalam bukunya pembaharuan pemikiran Hukum Islam.

Ide pokok dari buku ini adalah hukum Islam merasionalisasi nilai-nilai Islam dalam konteks modernitas.

Inspirasi yang penulis dapat peroleh dari ide, Amir Syarifuddin, adalah perlunya penetapan hukum Islam berdasarkan kenyataan di masyarakat, tetapi tidak menjelaskan urgensi fakta sosial dalam penetapan hukum Islam. Buku ini tidak berbicara secara teks mengenai apakah fakta sosial dapat menjadi metode *istinbat* hukum Islam. Buku ini tidak berbicara, sama sekali mengenai *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial. Tetapi hanya berbicara mengenai kemaslahatan. Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku Amir Syarifuddin

8. Prof. Dr. H. M. Amin Syakur, MA, dalam bukunya Epistemologi Syara' (Mencari format baru *fiqhi* Indonesia).

Ide pokok dari buku ini adalah mengungkap makna dan simbol keagamaan.

Inspirasi yang penulis dapat peroleh dari ide Prof Dr. H.M. Amin Syakur, MA, adalah perlunya penetapan hukum Islam berdasarkan fenomena masyarakat⁷⁹. Buku ini tidak berbicara secara teks mengenai apakah fakta sosial dapat menjadi metode *istinbat* hukum Islam. Buku ini juga tidak berbicara, sama sekali mengenai barometer perubahan *istinbat* status hukum Islam dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial. Tetapi hanya berbicara mengenai kemaslahatan. Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku Prof. Dr. H.M. Amin Syakur, MA.

⁷⁹ H.M. Amin Syakur, *op.cit.*, h. 90

9. Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Flam al-Muwaqqi'in Rabb 'an Rabb al'amin*, ditahqiq oleh Abd.Rahman al-Wakil).

Ide pokok dari buku ini adalah perubahan hukum ditentukan oleh banyak faktor. Buku ini tidak berbicara secara teks mengenai barometer perubahan *istinbat* status hukum Islam dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial secara tekstual melainkan buku ini hanya berbicara daftar deret faktor-faktor perubahan *istinbat* hukum Islam. Penulislah yang berupaya memformulasi dan menyusunnya secara teratur dan runtut agar mudah dipahami. Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku Ibn Qayyim al-Jawziyah.

10. Mushthafa Sa'id al-Khinn, dalam bukunya *Atsar al-Ikhtilaf al-Qawa'id al-Ushuliyyat fi Ikhtilaf al-Fuqaha* (perbandingan pandangan para fuqaha tentang kaidah *ushuliyah*).

Ide pokok dari buku ini adalah pengungkapan beberapa kaidah *ushul* yang dijadikan dasar bagi para fuqaha dalam penetapan hukum Islam.

Inspirasi yang penulis dapat peroleh dari ide Mushthafa Sa'id al-Khinn, adalah perlunya penetapan kaidah *ushul* yang berlandaskan nas *syar'i* baik secara *lafziyah* (لفظية) maupun *maknawi* (معنوية).

Buku ini tidak berbicara secara teks mengenai barometer perubahan *istinbat* status hukum Islam dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial. Dari sinilah perbedaan judul penulis dengan buku Mushthafa Sa'id al-Khinn.

F. Kerangka Teori

Terdapat beberapa kerangka teori yang dapat penulis jadikan acuan dasar dalam menetapkan status fakta sosial dalam metode *istinbat* hukum Islam, yakni:

1. Ilmu Sosiologi; sosiologi menyebut dirinya sebagai suatu ilmu tentang sifat masyarakat, perilaku masyarakat, dan

perkembangan masyarakat serta pengaruhnya terhadap manusia yang dapat menimbulkan fakta sosial. Kapasitas sosiologi seperti di atas menunjukkan perlunya hukum Islam mengakomodir fakta sosial sebagai *istinbat* hukum Islam⁸⁰.

2. Teori Max Weber; sosiologi adalah ilmu yang berupaya mempelajari tindakan sosial. Hasil tindakan sosial adalah fakta sosial. Teori tersebut menunjukkan perlunya hukum Islam mengakomodir fakta sosial sebagai *istinbat* hukum Islam⁸¹.
3. Selo Soemardjan; sosiologi adalah ilmu tentang kemasyarakatan yang mempelajari struktur sosial termasuk perubahan sosial. Struktur sosial yang terjadi dari pernyataan Selo Soemardjan adalah fakta sosial. Teori tersebut menunjukkan perlunya hukum Islam mengakomodir fakta sosial sebagai *istinbat* hukum Islam⁸².
4. Teori Ibnu Qayyim ; ‘Hukum berubah atas perubahan zaman, tempat, *akhwal*, dan niat’. Teori ini mengisyaratkan bahwa hukum bisa berubah karena perubahan fakta yang diakibatkan oleh perilaku sosial⁸³.
5. Teori bahwa manusia adalah subjek dan objek hukum⁸⁴.
6. Teori paradigma fungsional; Teori ini mengatakan bahwa realitas sosial terbentuk oleh unsur-unsur yang nyata, dapat dilihat secara kasat mata, dikenali dan dapat diukur dengan menggunakan ilmu yang biasa diterapkan dalam ilmu-ilmu alam⁸⁵.

⁸⁰ Soerjono Soekanto, *Sosiologi*, (Cet. I; Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2006), h. 30

⁸¹ Max Weber, *The Sociology of Religion dan The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (Cet. I; London: University Press, 1995), h. 65

⁸² Selo Soemardjan, *Sosiologi*, (Cet. II; Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2007), h. 54

⁸³ Ibn Qayyim al-Jawziyah, *l'Iam al-Muawwaqqi'in Rabb `an al-Alamin*, (Beirut : Al-Fikr, t.th.), ditahqiq oleh Abd. Rahman al-Wakil, J. h. 4

⁸⁴ Daliyo, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Cet. I; Jakarta: Gramedia, 1989h. 65), h.89

⁸⁵ Emile Durkheim, , *Sociology*, (Cet. I; London: University Press, 1995), h. 78

G. Metode Penelitian

Metode penelitian yang penulis gunakan dalam pembahasan judul disertasi ini adalah:

1. Metode pelaksanaan penelitian

Metode pelaksanaan penelitian yang penulis gunakan dalam pembahasan disertasi ini adalah studi kasus dan pustaka, yakni suatu bentuk pelaksanaan penelitian dengan melihat kenyataan (kasus) dalam masyarakat lalu menetapkan teorinya yang relevan baik penetapan relevansi teori yang sudah ada maupun yang belum ada teorinya. Pendekatan ini sangat beralasan karena penulis dalam upaya mengungkap barometer perubahan *istinbat* status hukum Islam pada objek hukum dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial.

2. Metode pendekatan

Karena objek telaah dalam pembahasan judul ini adalah justifikasi fakta sosial dalam *istinbat* perubahan status hukum Islam maka metode pendekatan yang relevan digunakan adalah:

a. Pendekatan historis.

Pendekatan historis adalah sebuah pendekatan dalam studi Islam yang mengungkapkan sosiologi sejarah timbulnya suatu objek⁸⁶. Pendekatan ini sangat beralasan karena penulis dalam upaya mengungkap barometer dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial terlebih dahulu diadakan pelacakan asal usul terjadinya fakta sosial itu.

b. Pendekatan *Kemaslahatan*;

Pendekatan *kemaslahatan* adalah suatu pendekatan dalam studi Islam yang menitikberatkan pada nilai manfaat⁸⁷ dalam mengambil keputusan. Pendekatan ini sangat beralasan karena penulis dalam upaya mengungkap barometer dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial terlebih

⁸⁶Atho Mudhar, *Pendekatan Studi Islam*, (Cet. II: Yogyakarta:Pustaka Pelajar Offset, 1998), h. 166

⁸⁷ Al-Syatibi, *op.cit.*, h. 54

dahulu akan menelusuri fakta-fakta sosial yang mana dapat dijadikan barometer dalam penetapan hukum Islam.

c. Pendekatan Yuridis;

Pendekatan yuridis adalah suatu pendekatan dalam studi Islam yang akan menelusuri status hukum⁸⁸ terhadap fakta sosial yang dapat dijadikan sebagai sumber penetapan hukum Islam. Pendekatan ini sangat beralasan karena penulis dalam upaya mengungkap barometer, dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial terlebih dahulu akan menelusuri secara hukum kebenaran sosial dalam masyarakat.

d. Pendekatan Kultural;

Pendekatan kultural adalah suatu pendekatan dalam studi Islam yang akan menelusuri aktifitas yang hidup dan tidak tertulis dalam masyarakat sebagai sebuah hukum bersama⁸⁹. Pendekatan ini sangat beralasan karena penulis dalam upaya mengungkap barometer dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial terlebih dahulu akan menelusuri secara kultural dalam masyarakat.

e. Pendekatan Sosiologi;

Pendekatan sosiologi adalah suatu pendekatan dalam studi Islam yang akan menelusuri sifat dan sikap masyarakat⁹⁰ terhadap hukum yang ditetapkan berdasarkan fakta sosial. Pendekatan ini sangat beralasan karena penulis dalam upaya mengungkap barometer dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial terlebih dahulu akan menelusuri secara sosiologi dalam masyarakat.

f. Pendekatan struktural dan fungsional;

Pendekatan structural dan fungsional adalah suatu pendekatan dalam studi Islam yang akan menelusuri struktur

⁸⁸ Wail Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Diterjemahkan oleh Kusnadi Nigrat, Ed. I (Cet II: Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2001), h. 52

⁸⁹David Kaftan, *The Teori Of Culture*, Diterjemahan oleh Landung Simatupang, "Teori Budaya", (Cet. 11, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000), h. 66

⁹⁰ Muhammad Arif Tiro, *Analisis Korelasi Regresi*, (Cet. 111, Makassar : UNM, 2000), h. 15

sosial tersebut dalam masyarakat⁹¹. Pendekatan ini sangat beralasan karena penulis dalam upaya mengungkap barometer dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial terlebih dahulu Islam akan menelusuri secara struktural dan fungsional dalam masyarakat.

g. Pendekatan metodologi berfikir;

Pendekatan metodologi berfikir adalah suatu pendekatan dalam studi Islam yang akan menelusuri pola pikir para mujtahid klasik dalam menetapkan status hukum Islam. Dengan cara tersebut penulis dengan muda dapat menqiyaskan, atau mengambil hukum barn yang berbeda dengan pendapat mujtahid sebelumnya (klasik). Pendekatan ini sangat beralasan karena penulis dalam upaya mengungkap barometer, dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial terlebih dahulu akan menelusuri secara metodologi berfikir faktor penyebab dan bentuk ijtihad yang dipakai dalam menetapkan hukum Islam dalam masyarakat.

h. Pendekatan *futurisasi*; Menelusuri prediksi masa depan hukum Islam.

Pendekatan ini sangat beralasan karena penulis dalam upaya mengungkap barometer dan mekanisme *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial terlebih dahulu akan melihat futurisasinya khususnya kedinamisan dan penerimaan masyarakat terhadap hukum Islam yang akan ditetapkan.

3. Metode pengumpulan data

Bentuk penelitian ini adalah penelitian pustaka. Oleh karena itu penelitian ini penulis mengumpulkan data melalui riset kepustakaan. Data yang himpun terdiri dari data pokok (primer) dan data pelengkap (skunder). Data primer adalah data-data yang mempunyai hubungan kronis dengan pembahasan. Disebut data kronis karena data itulah yang menjadi penyebab tuntas

⁹¹ Yusril Izha Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Hukum Islam*, (Cet. I:Jakarta:Paramadina, 1999), h. 72

atau tidak tuntasnya pembahasan. Sementara data pelengkap adalah data yang hanya mempunyai hubungan emosional dengan objek pembahasan. Disebut data emosional karena data yang tidak menjadi penyebab tuntas atau tidak tuntasnya suatu objek pembahasan.

Data riset kepustakaan ini dikumpulkan dengan cara menghimpun literatur –literatur yang dapat memberi informasi sebanyak mungkin tentang objek bahasan penelitian ini dengan beberapa tehnik, antara lain :

- a. Kartu kutipan, yaitu mengutf isi sebuah karangan yang asli dengan tidak merubah sebuah perkataan, huruf, dan tanda bacanya.
- b. Kartu *ikhtisar*, yaitu mencatat suatu pendapat lebih pendek dari aslinya dengan tidak merubah sifat dan tujuan dari bahan aslinya.
- c. Kartu ulasan, yaitu kartu yang memuat tentang catatan-catatan khusus dari penulis sendiri sebagai reaksi terhadap suatu sumber yang dibaca.

4. Metode pengolahan dan analisis data

Penelitian ini berbentuk deskriptif-analisis dan bersifat kualitatif yang mengidentifikasi teknik analisis dan interpretasi data. Dalam hal ini teknis analisis mencakup reduksi data, kategorisasi data, perbandingan, dan kausalitas data, dengan format sebagai berikut :

- a. Setelah upaya penghimpunan beberapa literatur terkumpul baik yang sifatnya primer maupun sekunder maka penulis lebih awal menghimpunnya dengan cara deskriptif dalam sebuah kartu kutipan.
- b. Selanjutnya penulis mengklasifikasi data tersebut dalam kartu ikhtisar dan kartu ulasan penulis dengan cara deskriptif yang tertera dalam kartu kutipan.
- c. Menentukan pokok masalah dari beberapa data yang tergambar dalam kartu kutipan.
- d. Mengumpulkan semua pendapat termasuk dalil yang

- digunakan (nama tokoh, segi-segi yang *diikhtilafkan*, dan hujjanya masing-masing) mengenai masalah yang dikaji.
- e. Menetapkan kaidah-kaidah baik secara umum maupun khusus sebagai alat pendukung penjustifikasian penelitian.
 - f. Menganalisa data secara komprehensif berdasarkan hirarki data dalam teknik pengolahan data baik dengan cara deduktif maupun induktif.
 - g. Memberi kesimpulan basil penelitian berdasarkan analisis data secara komprehensif disertai dengan beberapa implementasinya.

H. Kerangka Isi (*Outline*)

Untuk mengetahui gambaran tulisan ini secara utuh nantinya berikut penulis paparkan *outline* (kerangka isi) desertasi tersebut.

Pada bab awal adalah merupakan bab pendahuluan dan pendukung pembahasan selanjutnya. Hal-hal yang dimaksud, antara lain Tatar belakang masalah, rumusan dan batasan masalah, pengertian judul dan depenisi operasional, tujuan dan kegunaan, tinjauan Pustaka, kerangka teori, Metode Penelitian, dan kerangka Isi (*Outline*).

Bab berikutnya adalah bab kedua, akan mengemukakan hal-hal yang bersifat umum atau dasar untuk memperoleh informasi yang jelas dari sesuatu yang akan dibahas, yakni, pengertian fakta sosial, dasar - dasar fakta sosial (karakter manusia sebagai objek hukum dan subjek hukum, Al-Qur'an, Hadis, metode berfikir Mama klasik dalam memahami hukum Islam), tujuan fakta sosial, tipe-tipe fakta sosial, dan faktor-faktor terbentuknya fakta sosial.

Bab berikutnya adalah bab ketiga, akan mengemukakan rumusan sub masalah pertama dalam desertasi ini, yakni barometer fakta sosial menjadi metode *istinbat* dalam penetapan hukum Islam, yang meliputi : serasi dengan norma agama terhadap epistemologi dan aksiologi masyarakat, membawa *maslahat*, bersifat universal, menjadi budaya, mendapat

pengakuan atau tidak, rasional, terjadinya sengaja atau tidak (*sunnatullah*), terorganisir atau tidak, dan gaib atau tidak.

Bab berikutnya adalah adalah bab keempat, akan mengemukakan rumusan sub masalah kedua dalam disertasi ini, yakni mekanisme metode *istinbat hukum* Islam melalui fakta sosial, meliputi: penetapan fakta sosial, penetapan dalil, Analisis *nash*, dan penarikan kesimpulan hukum.

Sebagai penutup adalah bab kelima berupa tuntutan dan jawaban permasalahan yang diajukan untuk dikemukakan dalam bentuk kesimpulan dan saran-saran, kemudian akan mengaplikasikan kendala-kendala dan keinginan selanjutnya dalam disertasi ini.

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG FAKTA SOSIAL

A. Pengertian Fakta Sosial

Para ilmuwan sosial menyadari perlunya secara khusus mempelajari kondisi dan perubahan sosial. Lalu para ilmuwan kemudian berupaya membangun suatu teori sosial berdasarkan ciri-ciri hakiki masyarakat pada tiap tahap peradaban manusia. Tahap peradaban manusia itu merupakan perkembangan manusi dari tahap sebelumnya, berupa perkembangan intelektual, seperti tahap teologis⁹², tahap metafisis⁹³, dan tahap positif⁹⁴. Bidang ilmu yang konsen membahas seputar fakta sosial adalah ilmu sosiologi⁹⁵. August Comte adalah tokoh sosiologi yang membedakan antara *sosiologi statis*⁹⁶ dan *sosiologi dinamis*⁹⁷.

⁹²Tahap tingkat pemikiran manusia bahwa semua benda di dunia mempunyai jiwa dan itu disebabkan oleh suatu kekuatan yang berada di atas manusia, lihat Badriatin, *Sejarah Peradaban Islam*, (Cet. II; Jakarta: PT. Persada Grafindo: 2000), h. 80

⁹³ Pada tahap ini manusia menganggap bahwa dalam setiap gejala terdapat kekuatan atau inti tertentu yang pada akhirnya akan dapat diungkapkan. Karena adanya kepercayaan bahwa setiap cita-cita terkait pada suatu realitas tertentu dan tidak ada usaha untuk menemukan hukum-hukum alam yang seragam, Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Metodologi History*, (Cet. I; Pakistan: Sentral Institut of Islamic: 1965), h. 60

⁹⁴ Adalah tahap dimana manusia mulai berfikir secara ilmiah, lihat Yusril Ihza Mahendra, (*Modernisme dan Fundamentalisme dalam Islam*, (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1999), h. 60

⁹⁵ Yakni suatu pengetahuan atau ilmu tentang sifat masyarakat, perilaku masyarakat, perkembangan masyarakat, dan pengaruhnya terhadap manusia yang dapat menimbulkan adanya fakta sosial. Sosiologi adalah ilmu yang membicarakan apa yang sedang terjadi saat ini, khususnya pola-pola hubungan dalam masyarakat yang dapat menimbulkan fakta sosial dan berusaha mencari pengertian-pengertian umum, rasional, empiris dan bersifat umum. Sebagai cabang ilmu, sosiologi dicetuskan pertama kali oleh ilmuwan Perancis yang bernama Augut Comte. Comte kemudian dikenal sebagai Bapak sosiologi, Badriatin, *op.cit.*, h. 90

⁹⁶Sosiologi statis memusatkan perhatian pada hukum-hukum statis yang mejadi dasar adanya masyarakat, lihat Sarjono Soekamto, *Sosiologi*, (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006), h. 70

Gambaran tersebut di atas dapat dilukiskan bahwa fakta sosial sangat erat dengan ilmu sosiologi. Untuk itu pemahaman mengenai fakta sosial harus merujuk kepada sosiologi:

1. Fakta

Kata fakta dalam bahasa Arab disebut *al-waaqi'i*. *Al-waaqi'i* adalah *fiil matsani mazid* dari asal kata *waqa'a* – *yaqi'u* – *al-waqi'i* artinya peristiwa, kejadian, fakta, nyata, realitas, dan kontekstual⁹⁸.

Beberapa pendapat para tokoh mengenai definisi fakta, antara lain :

- a. M. Abdul Mujieb, dkk, mengatakan bahwa fakta adalah segala sebab yang menimbulkan *alaqah syar'iyah* disebut *Waqi'ah syar'iyah* (fakta *syari'ah*). Begitupun gerakan baru yang menimbulkan bekas baik yang *natular* (*sunnatullah*) maupun campur tangan manusia disebut *waqi'ah syar'iyah*⁹⁹.
- b. M. Yusuf Al-Qardhawi mengatakan. *Al-waqi'iyah* (fakta) menurut Islam adalah kontekstualisasi secara luas yang tidak mengesampingkan idealisme (*sunnatullah*)¹⁰⁰.
- c. Filsafat materialis Barat, mengatakan bahwa *Al-waqi'iyah* adalah segala sesuatu yang dapat dirasa dan metari yang dibentuk. Barat mengingkari bahwa fakta adalah segala sesuatu yang dapat dicerna indra¹⁰¹.
- d. Dalam Ensiklopedi Hukum Islam dinyatakan bahwa *al-waaqi'* (fakta) adalah suatu peristiwa atau masalah yang muncul dalam kehidupan sehari-hari, Ensiklopedi Hukum Islam menggunakan istilah *al-waaqi'*, disamping meng-

⁹⁷Sosiologi dinamis memusatkan perhatian tentang perkembangan masyarakat dalam arti pembangunan, *op.cit.*, h. 70

⁹⁸Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Cet. XIV; Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 467

⁹⁹M. Abdul Mujieb, dkk, *Kamus Istilah Fiqh*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 418

¹⁰⁰M. Yusuf Al-Qadhawi, *Karakteristik Islam suatu Kajian analitik*, (Cet.V; Surabaya: Risalah Gusti, 1994), h. 177.

¹⁰¹*Ibid.*, h. 178

gunakan istilah lain yakni: 1; *Fiqih waqi*; 2. *Ijtihad tatbiqi*, 3. *Fatwa*, dan 4. *Fiqih* secara umum¹⁰².

Istilah fikih *waqi*' baru muncul dan populer dewasa ini (abad ke-15 H/ke 20 M), yaitu dengan munculnya buku fikih antara Teori dan Praktik (fikih *al-waaqi'i bain an-Nazariyyah wa at-Tatbiqi*) karya al-Halabi al-Asari. Namun sebenarnya penerapan fikih *waqi*' telah dimulai sejak masa hidup Rasul SAW dan para sahabat, dan perkembangannya tidak lepas dari perkembangan fikih secara umum¹⁰³.

Kata fakta dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai sesuatu keadaan dan peristiwa yang merupakan kenyataan¹⁰⁴. Dalam konteks lain kata fakta diartikan sebagai sesuatu yang benar-benar ada atau terjadi¹⁰⁵. Dalam bahasa Inggris, fakta (*facts*) disebut *reality* (*peristiwa*), *incident* (*kejadian*)¹⁰⁶.

Dalam literatur bahasa Inggris, kata fakta didefinisikan sebagai :

*'Fact is a piece of information about circumstances that exist or event have occurred'*¹⁰⁷ (sepenggal informasi tentang situasi yang ada atau peristiwa yang telah terjadi).

- e. Dalam ilmu *ushul fiqhi* kata fakta, mempunyai fungsi, mirip bahkan linear dengan kata data dan ilat (*al-illah*). Fakta

¹⁰² *Fiqih waqi*' agak berbeda dengan pengertian *fiqih* secara umum. Fiqih *waqi*' adalah hasil ijtihad yang bertolak dari kenyataan objektif kehidupan manusia dan langsung diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, ijtihad *tatbiqi* adalah upaya untuk menerapkan hukum yang digali dari nas ke objek hukum. Ruang lingkup fikih *waqi*' dan ijtihad *tatbiqi* adalah Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah terhadap peristiwa, kejadian atau masalah yang muncul dalam masyarakat. Lihat Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Cet. I: Jakarta : PT.Raja Grafindo, 2004), h. 76

¹⁰³ Abdul Azis Dahlan, et al, *op.cit.* h. 696-69

¹⁰⁴ Departemen Pendidikan Nasional RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 2003), h. 312

¹⁰⁵ *Ibid.*,

¹⁰⁶Wojowasito dan Tito Wasito, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia dan Indonesia-Inggris*, (Cet. I; Jakarta: Mizan,1999), h.57

¹⁰⁷ D.S. Margoliouth, *History of Islamic Civilization*, (Cet. I: London : New Taj Offset Press, 1978), h.63

adalah tanda (pengenal) keberadaan suatu hukum, misalnya 'suara tabrakan di jalan raya'. Suara tabrakan di jalan raya adalah fakta, apa yang tabrakan, siapa yang tabrakan, bagaimana proses tabrakan, dan bagaimana kondisi yang tabrakan adalah data. Sedangkan ilat adalah penyebab tabrakan. Namun demikian dalam ilat, penyebab tabrakan atau berubahnya sesuatu belum dapat dikategorikan sebagai hukum, misalnya sifat memabukkan merupakan ilat (tanda) dalam minuman *khamar*, dan memabukkan itu merupakan tanda atau indikasi atau penyebab adanya suatu hukum, yaitu keharaman meminum *Khamar*. Pengertian tersebut erat kaitannya dengan ilat dalam istilah ushul fikih, yaitu penyebab berubahnya sesuatu¹⁰⁸.

Dari uraian tersebut di atas maka yang penulis maksudkan dengan kata fakta dalam judul ini adalah suatu peristiwa nyata yang benar-benar ada atau terjadi secara rasional baik dibentuk secara sengaja atau tidak (*sunatullah*), terorganisir atau tidak,

¹⁰⁸ Ulama ushul fikih membagi ilat dari berbagai segi, dinataranya adalah segi cara mendapatkannya dan bisa tidaknya ilat itu diterapkan pada kasus lainnya. Dari segi cara mendapatkannya terdiri dari ilat *al-mansusah* dan *al-mustanbat*. Ilat *al-mansusah* adalah ilat yang dikandung langsung dari nas. Syarat ilat adalah : a. Mengandung motivasi hukum bukan sekedar tanda-tanda atau indikasi hukum. Maksudnya ilat itu mengandung tujuan disyariatkannya hukum yakni untuk kemaslatan umat manusia., b. Dapat diukur dan berlaku untuk semua orang., c. Jelas dan nyata., d. Tidak bertentangan dengan nas dan *ijma'*, e. Bersifat utuh dan berlaku secara timbal balik. Maksudnya, apabila ada ilat maka hukumnya ada, dan sebaliknya apabila ilatnya hilang maka hukumnya pun hilang, misalnya orang gila tidak dibenarkan bertindak hukum karena kecakapan bertindak hukumnya telah hilang. Kehilangan kecakapan bertindak hukum itu disebut ilat. Apabila ia sembuh dari penyakit gila maka ilatnya pun hilang dan kecakapan bertindak hukumnya berlaku kembali, f. Tidak datang belakangan dari hukum asal. Artinya hukumnya telah ada baru datang ilatnya kemudian., g. Hukum mengandung ilat itu tidak mencakup hukum *furu'* (yang akan dicarikan hukumnya melalui teoro kias), h. Terdapat dalam hukum *syara'*, i. Tidak bertentangan dengan ilat lain yang posisinya lebih kuat, j. Apabila ilat itu *diistinbat*-kan (ditetapkan) dari nas, maka tidak menambah nas itu, k. Menurut Ulama Mazhab Hanafi ilat itu bisa ditetapkan dan diterapkan pada kasus hukum lain. Berdasarkan syarat ini maka ilat *al-qasirah* tidak dapat dijadikan indikasi suatu hukum. Akan tetapi jumhur ulama ushul fikih menyatakan bahwa ilat *al-qasirah* pun dapat dijadikan suatu hukum tetapi bukan melalui qias. Sulaiman Al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, (Cet. I: Kuwait; Maktabah al-Falah, 1991), h. 321

gaib atau tidak, universal, diakui atau tidak, dan bermanfaat terhadap suatu objek. Titik penekanan penulis pada definisi ini adalah rasionalisasi suatu peristiwa tanpa mengenal ruang dan waktu. Rasionalisasi maksudnya dapat dibuktikan secara ilmiah dengan menggunakan data dan teori yang valid.

2. Sosial

Kata sosial dalam bahasa Arab disebut *al-mujtama'*. Kata *al-mujtama'* adalah *fiil* dari asal kata *jama'a – ajma'a* (berkumpul) *yajma' – mujtama'a* (kumpul) artinya masyarakat¹⁰⁹.

Kata Sosial dalam bahasa Inggris, ditulis sosial. Kata sosial adalah sifat dari *society* artinya masyarakat. Sosial *is relating to hman society its members*¹¹⁰ (sosial adalah sesuatu yang berkenaan dengan sosial manusia dan anggotanya).

Kata Sosial dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia bermakna: 1) Sesuatu yang berkenaan dengan masyarakat, 2) Suka memperhatikan kepentingan umum¹¹¹.

Beberapa pendapat para tokoh mengenai definisi sosial, antara lain :

- a. August Comte (Perancis) Ilmu sosial adalah ilmu yang mempelajari masyarakat dan pengaruhnya terhadap kehidupan manusia. Masyarakat adalah suatu sistem kebiasaan, tatacara, wewenang, kerjasama antara berbagai kelompok, penggolongan, pengawasan tingkah laku dan kebiasaan-kebiasaan manusia. Masyarakat merupakan jalinan

¹⁰⁹Ahmad Warson Munawwir, *op.cit.*, h. 543

¹¹⁰ Anthony Giddens, *Sociology*, (Cet I : Camridge : Polity Press, 1989), h.56

¹¹¹Terdapat beberapa istilah sebagai bentuk kata jadian dari kata sosial, yakni : Kesosialan adalah sifat kemasyarakatan., Sosialis adalah orang, golongan, dan negara yang menganut paham sosialis. Sosialisme adalah ajaran atau paham kenegaraan dan ekonomi yang berusaha agar harta benda, industri, dan perusahaan menjadi milik negara, Sosiologi adalah : 1. Pengetahuan atau ilmu tentang sifat, perilaku, dan perkembangan masyarakat, 2. Ilmu tentang struktur sosial, proses sosial, dan perubahannya. Sosiolog adalah orang yang ahli dalam ilmu kemasyarakatan, Sosiokultural adalah sesuatu yang berkenaan dengan sosial dan budaya masyarakat., Sosiobiolog adalah orang yang ahli di bidang perbandingan genetika antara manusia dengan hewan. Sosiawan adalah orang yang bekerja untuk kepentingan masyarakat., Departemen Pendidikan Nasional RI, *op.cit.*, h. 1085

hubungan sosial yang selalu berubah. Keseluruhan yang selalu berubah dinamakan masyarakat¹¹².

- b. Andrey Korotayev, Artemy Malkov, and Daria Khaltourina, mengatakan bahwa kata sosial berasal dari kata *socius* artinya teman. Sosial mempelajari hakikat, struktur, hubungan, perubahan, proses, tindakan, dan gejala individu dalam masyarakat pada tiap tiap peradaban manusia. Gejala masyarakat yang dimaksud adalah perubahan pola fakir, ekonomi, produk, keluarga, dan moral¹¹³.
- c. Setiawan Budi Utomo mengatakan kata isosial (*ijtima'iyah*) adalah kata sifat dari *society* (*mujtama'*) atau masyarakat. Istilah masyarakat berarti kelompok sukarela manusia yang dirancang untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu. Orang Jerman menyebut masyarakat dengan istilah (*Gesellschaft*)¹¹⁴.

Ada dua istilah yang dapat dijadikan bahan banding dengan makna kata sosial sebagai masyarakat, yakni komunitas dan ummat (*ummah*). Masyarakat tidak bisa disamakan dengan komunitas yang didefinisikan sebagai kelompok manusia yang tidak rela menyatu karena memiliki kesamaan dalam ras, bahasa, sejarah, kebudayaan, dan geografi. Orang-orang Jerman menamakan kesamaan dalam ras, bahasa, sejarah, kebudayaan, atau geografi dengan istilah *Gemenischaft*. Sebutan masyarakat dan komunitas bisa pada satu kelompok dan bisa pula tidak. Dalam kasus Bangsa Prancis dan Inggris, misalnya, keduanya bertemu, tapi bangsa Jerman, Slavia, dan Cina tidak. Keanggotaan komunitas bersifat alamiah dan tak terelakkan, kecuali dengan adanya emigrasi, naturalisasi, dan akulturasi

¹¹²R.M. Maclver dan Charles H. Page, *Society an Introductory Analysis*, (Cet. II: Co Ltd : Mac Milan, 1961), h. 5 . Selanjutnya dikutip oleh Soerjono Soekamto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Ed. Baru : Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2006), h. 22.

¹¹³Andrey korotayev, Artemy Malkov, and Daria Khaltourina, *Introduction to social Macrdinamycso*, (Cet. I; Moscow : URSS, 2006), h. 76

¹¹⁴Setiawan Budi Utomo, Pengantar dan Penerjemah buku '*Anatomi Masyarakat Islam*' karya Dr. Yusuf Al-Qardhawi, (Cet I : Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 1999), h. 8

yang sistematis. Begitupun dengan istilah umat (*ummah*) adalah suatu masyarakat universal yang ditegaskan Allah sebagai umat yang satu¹¹⁵. Hal ini disebut dalam QS. *Al-Anbiya'* (21) ayat 92:

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ

Terjemahnya: 'Sesungguhnya (agama Tauhid) Ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, Maka sembahlah Aku'¹¹⁶.

Keanggotaan dari umat yang satu ini mencakup ragam etnisitas atau komunitas yang paling luas, tetapi yang komitmennya terhadap nilai-nilai, idiologi, dan *aqidah* Islam mengikat dalam satu tata sosial yang spesifik¹¹⁷.

Selain makna sosial yang disebutkan di atas, hal lain yang tak kalah penting diberikan definisi standar karena dianggap mempunyai korelasi dengan hakikat sosial dalam arti masyarakat adalah budaya. Masyarakat adalah orang yang hidup bersama yang menghasilkan kebudayaan. Dengan demikian tak ada masyarakat yang tidak mempunyai kebudayaan dan sebaliknya tak ada kebudayaan tanpa masyarakat sebagai wadah dan pendukungnya. Walaupun secara teoritis dan untuk kepentingan analitis, kedua persoalan tersebut dapat dibedakan dan dipelajari secara terpisah.

Beberapa pendapat para ahli mengenai kebudayaan, antara lain:

- a. Dua orang antropolog terkemuka, yakni Melville J. Herskovits dan Bronislaw Malinowski, mengemukakan bahwa *cultural determinism* berarti segala sesuatu yang

¹¹⁵ *Ibid.*, h. 8

¹¹⁶ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 56.

¹¹⁷ *Ummah* dalam pengertian di atas menurut Al-Qur'an adalah bentuk ideal masyarakat Islam yang identitasnya adalah integritas keimanan, komitmen kontribusi positif kepada manusia secara universal dan loyalitas pada kebenaran dengan aksi *amar ma'ruf nahi mungkar*. Lihat Yusuf Qardawi, *Karakteristik Hukum Islam*, (Cet. I: Mizan, Bandung, 1998), h. 65

terdapat di dalam masyarakat ditentukan oleh kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat itu¹¹⁸.

- b. Herskovits memandang kebudayaan sebagai sesuatu yang *super-organic* karena kebudayaan yang turun-temurun dari generasi ke generasi tetap hidup terus, walaupun orang-orang yang menjadi anggota masyarakat senantiasa silih berganti disebabkan kematian dan kelahiran. Pengertian kebudayaan meliputi bidang yang luasnya seolah-olah tidak ada batasnya.

Kata kebudayaan berasal dari *buddhayah* (bahasa Sansekerta) yang merupakan bentuk jamak kata *buddhi* yang berarti *budi* atau akal. Kebudayaan diartikan sebagai hal-hal yang berkaitan dengan budi atau akal. Adapun istilah *culture*, merupakan istilah bahasa asing yang sama artinya dengan kebudayaan berasal dari kata latin *colere*. Artinya mengolah atau mengerjakan tanah atau bertani. Dari asal arti *colere* kemudian *culture* diartikan sebagai segala daya kegiatan manusia untuk mengolah dan mengubah alam¹¹⁹. Beberapa ahli memberi definisi kebudayaan, antara lain: 1) E.B. Tylor, ahli antropolog, memberi definisi kebudayaan, yakni kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, dan lain kemampuan-kemampuan serta kebiasaan-kebiasaan manusia sebagai anggota masyarakat. Dengan kata lain, kebudayaan mencakup semuanya yang didapatkan atau dipelajari oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Kebudayaan terdiri dari segala sesuatu yang dipelajari dari pola-pola perilaku yang normative, artinya, mencakup segala cara-cara atau pola-pola berfikir, merasakan, dan bertindak. 2) Selo Soemardjan dan Soeleman Soemardi merumuskan kebudayaan sebagai semua hasil karya, rasa, dan cipta masyarakat. Ada tujuh unsur kebudayaan yang dianggap sebagai *cultural*

¹¹⁸Selo Soemardjan dan Soelaeman Soemardi, *op.cit.*, h. 115

¹¹⁹ Diperoleh dari : http://id.wikipedia.org/wiki/perubahan_sosial_budaya diperoleh dari: "<http://id.wikipedia.org/wiki/Budaya>.sabtu tanggal 8 Februari 2009, dan lihat pula Soerjon Soekamto. *op.cit.*, h. 86

universal, yakni : 1) peralatan dan perlengkapan hidup manusia (pakaian perumahan, alat-alat rumah tangga, senjata, alat-alat produksi, transpor, dan sebagainya); 2) Mata pencaharian hidup, dan system-sistem ekonomi (pertanian, peternakan, sistem produksi, sistem distribusi dan sebagainya); 3) Sistem kekerabatan, organisasi politik, system hukum, sistem perkawinan); 4) Bahasa (lisan maupun tertulis); 5) Kesenian (seni rupa, seni gerak, dan sebagainya); 6) Sistem pengetahuan; 7) *Religi* (sistem kepercayaan). Budaya atau kebudayaan berasal dari bahasa Sanskerta *buddhaya*, yang merupakan bentuk jamak kata *buddhi* yang berarti (budi atau akal) yang diartikan sebagai hal-hal yang berkaitan dengan budi dan akal manusia. Dalam Bahasa Inggris, kebudayaan disebut *culture*, yang berasal dari kata latin *colere*, yaitu mengolah atau mengerjakan. Bisa diartikan juga sebagai mengolah tanah atau bertani. Kata *culture* juga kadang diterjemahkan sebagai : kultur” dalam bahasa Indonesia. Kebudayaan sangat erat hubungannya dengan masyarakat. Melville J. Herskovits dan Bronislaw Malinowski mengemukakan bahwa segala sesuatu yang terdapat dalam masyarakat ditentukan oleh kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat itu sendiri. Istilah untuk mendapat itu adalah *Cultural-Determinism*. Herskovits memandang kebudayaan sebagai sesuatu yang turun temurun dari satu generasi ke generasi lain, yang kemudian disebut sebagai *superorganic*. Menurut Andreas Eppink, kebudayaan mengandung keseluruhan pengertian, nilai, norma, ilmu pengetahuan, serta keseluruhan struktur-struktur sosial, religius, dan lain-lain, tambahan lagi segala pernyataan intelektual dan artistik yang menjadi ciri khas suatu masyarakat. Menurut Edward B. Tylor, kebudayaan merupakan keseluruhan yang kompleks, yang di dalamnya terkandung pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, dan kemampuan-kemampuan lain yang di dapat seseorang sebagai anggota masyarakat. Sedangkan menurut Selo Soemartjan Soemardi, kebudayaan adalah sarana hasil karya, rasa, dan cipta masyarakat. Dari

berbagai definisi tersebut, dapat diperoleh pengertian mengenai kebudayaan yang mana akan mempengaruhi tingkat pengetahuan dan meliputi sistem ide atau gagasan yang terdapat dalam pikiran manusia, sehingga dalam kehidupan sehari-hari, kebudayaan itu bersifat abstrak. Sedangkan perwujudan kebudayaan adalah benda-benda yang bersifat nyata, misalnya pola-pola perilaku, bahasa, peralatan hidup, organisasi sosial, *religi*, seni, dan lain-lain, yang kesemuanya ditujukan untuk membantu manusia dalam melangsungkan kehidupan bermasyarakat. Ada beberapa pendapat ahli yang mengemukakan mengenai komponen atau unsur kebudayaan, antara lain sebagai berikut : 1) Melville J. Herskovits menyebutkan kebudayaan memiliki 4 unsur pokok, yaitu : a) alat-alat teknologi b) sistem ekonomi c) keluarga d) kekuasaan politik 2) Bronislaw Malinowski mengatakan ada 4 unsur pokok yang meliputi : a) Sistem norma yang memungkinkan kerjasama antara para anggota masyarakat untuk menyesuaikan diri dengan alam sekelilingnya. b) Organisasi ekonomi c) Alat-alat dan lembaga-lembaga atau petugas-petugas untuk pendidikan (keluarga adalah lembaga pendidikan utama) d) Organisasi kekuatan (politik). Wujud kebudayaan dibedakan menjadi tiga: gagasan, aktivitas, dan artefak. 1) Gagasan (wujud ideal); 2) Aktivitas (tindakan); 3) Artefak (karya); Kebudayaan menurut wilayah sebagai bagian dari fakta sosial; Perubahan sosial budaya adalah sebuah gejala berubahnya struktur sosial dan pola budaya dalam suatu masyarakat. Perubahan sosial budaya merupakan gejala umum yang terjadi sepanjang masa dalam setiap masyarakat. Perubahan itu terjadi sesuai dengan hakikat dan sifat dasar manusia yang selalu ingin mengadakan perubahan. Hirschman mengatakan bahwa kebosanan manusia sebenarnya merupakan penyebab dari perubahan. Perubahan sosial budaya terjadi karena beberapa faktor. Diantaranya komunikasi, cara dan pola fikir masyarakat, faktor internal lain seperti perubahan jumlah penduduk, penemuan baru, terjadinya konflik atau revolusi, dan faktor eksternal seperti bencana alam

dan perubahan iklim, peperangan, dan pengaruh kebudayaan masyarakat lain. Ada pula beberapa faktor yang menghambat terjadinya perubahan, misalnya kurang intensifnya hubungan komunikasi dengan masyarakat lain, perkembangan IPTEK yang lambat, sifat masyarakat yang sangat tradisional, ada kepentingan-kepentingan yang tertanam dengan kuat dalam masyarakat, prasangka negative terhadap hal-hal yang baru, rasa takut jika terjadi kegoyahan pada masyarakat bila terjadi perubahan, hambatan ideologis, dan pengaruh adat atau kebiasaan. Perubahan sosial budaya adalah sebuah gejala berubahnya struktur sosial dan pol budaya dalam suatu masyarakat. Perubahan sosial budaya merupakan gejala umum yang terjadi sepanjang masa dalam setiap masyarakat. Perubahan itu terjadi sesuai dengan hakikat dan sifat dasar manusia yang selalu ingin mengadakan perubahan. Hirschman mengatakan bahwa kebosanan manusia sebenarnya merupakan penyebab dari perubahan.

Dari makna-makna inklusif dari kata kebudayaan ternyata sangat erat dengan makna sosial. Tetapi dapat diberikan pemaknaan general bahwa semua makna dan tujuan budaya itu juga menjadi bahagian dari ontology¹²⁰, epistemology¹²¹, dan aksiologi¹²² sosial. Dengan demikian yang penulis maksudkan dengan kata sosial dalam judul ini adalah segala sesuatu yang berkenaan dengan ontology, epistemology, dan aksiologi masyarakat, tanpa menyebut lagi budaya karena makna dan

¹²⁰ Ontologi adalah cabang ilmu filsafat yang berkaitan dengan hakikat hidup. Untuk menelusuri hakikat sesuatu, ontologi menggunakan kalimat tanya 'apa'. Lihat Hallaq, *Wail Sejarah Teori Hukum Islam*, Diterjemahkan oleh Kusnadi Nigrat, Ed. I, (Cet. II: Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2001), h. 76

¹²¹ Epistemologi adalah cabang ilmu filsafat yang berkaitan dengan dasar-dasar dan batas-batas ilmu pengetahuan. Untuk menelusuri dasar-dasar atau batas ilmu pengetahuan, epistemologi menggunakan kalimat tanya 'bagaimana'. lihat Ziauddin Zardan, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1993), h. 57

¹²² Aksiologi adalah kegunaan ilmu pengetahuan. Untuk menelusuri kegunaan ilmu pengetahuan, aksiologi menggunakan kalimat tanya 'untuk apa'. Lihat Muhammad Arif Tiro, *Analisis Korelasi Regresi*, (Cet. III; Makassar: UNM, 2000), h. 7

tujuan budaya *inklud* dalam makna dan tujuan sosial. Untuk penelusuran makna sosial dalam judul penulis adalah jawaban dari pertanyaan ‘apa itu sosial?, bagaimana itu sosial?, dan untuk apa sosial itu?. Jawaban dari pertanyaan tersebut dapat disimak pada penjelasan sebelumnya, namun secara ringkas dapat Penulis katakan bahwa pertanyaan apa itu sosial?, jawabannya berkenaan dengan hakikat masyarakat. Pertanyaan bagaimana itu sosial?, jawabannya berkenaan dengan fakta yang dilakukan masyarakat. Pertanyaan untuk apa itu sosial?, Jawabannya berkenaan dengan tujuan-tujuan yang dilakukan masyarakat. Jawaban-jawaban dari pertanyaan tersebut itulah yang Penulis maksudkan kata sosial dalam judul disertasi ini.

Dari uraian fakta dan sosial di atas maka yang Penulis maksudkan dengan fakta sosial dalam judul ini adalah suatu peristiwa nyata yang benar-benar ada atau terjadi secara rasional baik dibentuk secara sengaja atau tidak (*sunnatullah*), terorganisir atau tidak, gaib atau tidak, diakui atau tidak, tetapi harus bermanfaat dan serasi dengan norma agama terhadap epistemology dan aksiologi masyarakat yang diimplementasikan dalam bertindak, berpikir, berperasaan di luar individu, mempunyai kekuatan memaksa dan mengendalikan individu¹²³.

Hal lain yang juga dapat dikategorikan sebagai fakta sosial adalah adat. Keberadaan masyarakat adat adalah fakta sosial sejak lama di Indonesia. Bahkan jauh sebelum bentuk Republik diproklamasikan tahun 1945. Dalam masa pergolakan menuju Republik, kelompok-kelompok intelektual mengagregasi kepentingan-kepentingan masyarakat adat untuk menjadi salah

¹²³ Contoh, di sekolah seorang murid diwajibkan untuk datang tepat waktu, menggunakan seragam, dan bersikap hormat kepada guru. Kewajiban-kewajiban tersebut dituangkan ke dalam sebuah aturan dan memiliki sanksi tertentu jika dilanggar. Dari contoh tersebut bisa dilihat adanya cara bertindak, berpikir, dan berperasaan yang ada di luar individu (sekolah), yang bersifat memaksa dan mengendalikan individu (murid). Terdapat beberapa istilah yang berkaitan dengan fakta sosial, yakni : a. Tindakan sosial; b. Khayalan sosiologis; c. Realitas sosial; Diperoleh dari : http://id.wikipedia.org/wiki/perubahan_sosial_budaya diperoleh dari : <http://id.wikipedia.org/wiki/Budaya>, Rabu tanggal 23 April 2009

satu argumentasi menuntut kemerdekaan di samping hal-hal penting lainnya. Namun, dalam semangat nasionalitas yang tinggi, lokalitas adat tidak dimasukkan sebagai penyangga hukum (hak) dasar yang disusun oleh para *founding father*. Pembicaraan mengenai masyarakat adat dalam penyusunan UUD 1945 hanya dibicarakan oleh M. Yamin dan Soepomo. Para tokoh lain yang berasal dari daerah tidak meresponsnya dengan serius.

Konstruksi masyarakat adat yang diatur dalam UUD 1945 adalah pemerintahan masyarakat adat sebagai pemerintah "bawahan" yang istimewa untuk menopang Pemerintahan Republik di Jakarta. Sebagaimana sebutkan dalam Penjelasan Pasal 18 UUD 1945:

"Dalam teritorial Negara Indonesia terdapat lebih kurang 2501.) *zelfbesturende landchappen* (daerah-daerah swapraja) dan *olksetneenschappen*, seperti desa di Jawa dan Bali, negeri di Minangkabau, dusun dan marga di Palembang dan sebagainya. Daerah-daerah itu mempunyai susunan asli, dan oleh karenanya dapat dianggap sebagai daerah yang bersifat istimewa."¹²⁴

Pada masa itu, paham integralistik dari Soepomo dipercaya akan menjadikan negara sebagai organisasi budiman, ibarat bapak sayang kepada anaknya (*paternalistik*). Untuk itu, semua hak diatur dalam negara negara kemudian unit-unit sosial lainnya seperti masyarakat adat dijadikan sebagai bagian dari skema pemerintahan baru yang menyatu dengan misi Jakarta.

Di negara-negara berkembang seperti Indonesia, eksploitasi sumberdaya alam merupakan kunci utama pertumbuhan ekonomi. Eksploitasi sumberdaya alam yang mengundang intervensi modal dengan dalih pembukaan lapangan kerja berkontribusi besar merusak tatanan dan peminggiran masyarakat adat. Pola seperti ini menghadap-hadapkan

¹²⁴ Solo Soemardjan, *Pola-pola kepemimpinan dalam pemerintahan*, (Cet. I; Jakarta : Lembaga Pertahanan Nasional, 2005), h. 34

masyarakat adat dengan pemilik modal serta pemerintah sebagai fasilitator modal tersebut di lapangan.

Perundang-undangan dan kebijakan pemerintah republik terutama UU No. 5/1960 tentang Peraturan Dasar Pokok-pokok Agraria (UUPA) meletakkan masyarakat adat dengan hak *ulayatnya* dalam rumusan aturan yang *ambigu*. (Antara mengakui dan mencurigai). Kemudian dalam era Pembangunanisme Orde Baru, disamping *ambiguitas* yang dipertahankan, masyarakat adat dideskritkan dengan sebutan sebagai masyarakat terasing, masyarakat primitif atau masyarakat terbelakang. Akhirnya lewat UU No. 5/1979 tentang Pemerintahan Desa, masyarakat adat yang memiliki pola pemerintahan khas diseragamkan menjadi desa. Inilah pukulan telak terhadap keberadaan masyarakat adat. Motif perundang-undangan pada masa itu adalah merubah tatanan masyarakat adat yang tradisional menjadi masyarakat berbudaya modern. Namun, dunia telah membuktikan, bahwa pembangunanisme (*developmentalisme*) meneruskan semangat kolonialisme dengan merampas tanah masyarakat adat, melakukan peminggiran dan mengobok-obok pola produksi dan tatanan politik masyarakat adat. Hal ini kemudian membuat gerakan internasional dan perlawanan lokal masyarakat adat muncul dan menguat. Perlawanan masyarakat adat di Indonesia menguat seiring tumpangnya Orde Baru sebagai suatu upaya emansipasi, reparasi dan restitusi hak-hak yang selama Orde Baru berkuasa telah dipinggirkan.

Pada taraf Internasional, sejak pembentukan *Working Group on Indigenous Population* (WGIP) pada tahun 1981, baru pada bulan September tahun 2007 lahirlah Deklarasi PBB tentang Hak-hak Masyarakat Asli (*United Nation Declaration on the Rights of Indigenous People*) yang dapat dijadikan sebagai bahan argumentasi baru bagi gerakan masyarakat adat di Indonesia.

Amandemen UUD 1945 kedua yang disahkan pada 18 Agustus 2000 memberikan aturan yang lebih luas tentang

masyarakat adat dibandingkan dengan UUD 1945 generasi pertama. Dikatakan lebih luas karena disamping meneguhkan aturan pemerintahan masyarakat adat yang istimewa, juga diatur secara deklaratif bahwa:

"Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya ..." Namun, sayangnya pengakuan itu diikuti dengan persyaratan-persyaratan: "... sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia, yang diatur dalam undang-undang."¹²⁵

Persyaratan yang terdapat dalam Pasal 18 b ayat 2 UUD 1945 mengekor kepada persyaratan yang sebelumnya ada di dalam UUPA (1960) yang *ambigu* itu. Kemudian dalam beberapa undang-undang yang dibuat pasca Orde Baru masih konsisten untuk mengerem progresivitas masyarakat adat lewat persyaratan-persyaratan sebagaimana dalam UU Kehutanan (UU No. 41/1999), UU Sumberdaya Air (UU No. 7/2004), dan UU Perkebunan (UU No. 18/2004).

Pengaturan masyarakat adat di dalam hukum negara mulai dari level UUD sampai peraturan di bawahnya masih bersifat *ambigu* karena tidak jelas dan tidak tegas. Dikatakan tidak jelas karena tidak terinci bagaimana hak dan posisi masyarakat adat dalam kerangka kebijakan negara secara lebih luas dalam ikhtiar kesejahteraan sosial secara bersama. Dikatakan tidak tegas karena belum ada pengaturan yang dapat ditegakkan untuk mengatasi persoalan-persoalan lapangan yang selama ini dialami masyarakat adat seperti "perampasan" *ulayat* dan ancaman kriminalisasi dari hukum negara, terutama perundang-undangan yang berkaitan dengan sumberdaya alam.

Ada dua kemungkinan mengapa pengaturan masyarakat adat dalam hukum negara dari dahulu sampai hari ini masih

¹²⁵ Soepomo, *Hukum Adat*, (Cet. I; Jakarta : PT.Raja Grafindo, 1968), h. 79

kabur. *Pertama*: Pemerintah dalam kapasitas sebagai regulator tidak mampu mengkonstruksi keragaman masyarakat adat dengan totalitas sosialnya ke dalam suatu perundang-undangan yang bersifat tertulis, publik dan general secara akomodatif. Hal ini dikarenakan kemajemukan masyarakat Indonesia yang terkategori dalam berbagai pengelompokan secara horizontal berdasarkan suku, agama, ras, bahasa dan lainnya yang tersebar pada berbagai pulau. Kemungkinan *kedua*, Pemerintah enggan atau tidak mau membuat aturan yang menguatkan keberadaan masyarakat adat. Hal ini merupakan warisan dari "pembangunanisme" Orde Baru yang meletakkan masyarakat adat sebagai faktor yang dapat menghambat investasi. Kekaburan pengaturan masyarakat adat pada kenyataannya menguntungkan penguasa politik dan pengusaha swasta besar karena dapat memanipulasi hukum yang terlanjur melemahkan masyarakat adat. Namun, konstitusi sudah memberikan janji bahwa masyarakat adat harus dihormati dan diakui. Pengalaman ketidakadilan dan peminggiran selama ini sudah cukup menjadi konsideran untuk lahirnya suatu pengaturan yang lebih baik bagi masyarakat adat. Meskipun lahirnya suatu aturan yang baik belum tentu berdampak pada jaminan sosial masyarakat adat. Setidaknya peraturan hukum yang lebih jelas dan tegas bisa menjadi salah satu jaminan serta menjadi arena negosiasi yang *deliberatif*.¹²⁶

B. Dasar-Dasar Perubahan Fakta Sosial

1. Karakter manusia sebagai objek hukum dan subjek hukum

Hak asasi manusia (HAM) adalah hak yang melekat pada diri setiap manusia sejak awal dilahirkan yang belaku seumur hidup dan tidak dapat diganggu gugat oleh siapapun. Sebagai warga negara yang baik kita mesti menjunjung tinggi nilai hak asasi

¹²⁶ Prof.Dr. Sudikno Metrokusumo, *Hukum Acara Perdata di Indonesia*, (Cet. V: Yogyakarta: Liberty, 1982), h. 78

manusia tanpa membeda-bedakan status, golongan, keturunan, jabatan, dan lain sebagainya. Melanggar HAM seseorang bertentangan dengan hukum yang berlaku di Indonesia. Hak asasi manusia memiliki wadah organisasi yang mengurus permasalahan seputar hak asasi manusia yaitu Komnas HAM. Pengakuan Penetapan hak asasi manusia menunjukkan bahwa manusia adalah subjek hukum. Manusia sebagai subjek hukum mempunyai peranan penting dalam menentukan fakta-fakta sosial karena merupakan kebutuhan dan akibat aktifitas manusia¹²⁷.

Sementara itu dalam Islam banyak dijelaskan subjek dan objek hukum pada aplikasi penerapan syariah Islam dalam teori gradualisme aplikasi penerapan syariah Islam. Sebagaimana diketahui bersama bahwa Al-Qur'an adalah sumber utama syari'at Islam. Al-Qur'an memuat seperangkat aturan yang mengatur lalu lintas hubungan manusia dengan Allah, hubungan

¹²⁷Pembagian bidang, jenis, dan macam hak asasi manusia di dunia :

1. Hak asasi pribadi/*personal Right*: a. Hak kebebasan untuk bergerak, bepergian dan berpindah-pindah tempat, b. Hak kebebasan mengeluarkan atau menyatakan pendapat, c. Hak kebebasan memilih dan aktif di organisasi atau perkumpulan, d. Hak kebebasan untuk memilih, memeluk, dan menjalankan agama dan kepercayaan yang diyakini masing-masing

2. Hak asasi politik/*political right*: a. Hak untuk memilih dan dipilih dalam suatu pemilihan, b. Hak ikut serta dalam kegiatan pemerintahan, c. Hak membuat dan mendirikan parpol/ partai politik dan organisasi politik lainnya, d. Hak untuk membuat dan mengajukan suatu usulan petisi.

3. Hak asasi hukum/*legal equality right*: a. Hak mendapatkan perlakuan yang sama dalam hukum dan pemerintahan, b. Hak untuk menjadi Pegawai Negeri Sipil/PNS, c. Hak mendapat layanan dan perlindungan hukum

4. Hak asasi ekonomi/*property right*: a. Hak kebebasan melakukan kegiatan jual beli, b. Hak kebebasan mengadakan perjanjian kontrak, c. Hak kebebasan menyelenggarakan sewa menyewa, hutang piutang, dll, d. Hak kebebasan untuk memilih sesuatu, e. Hak memiliki dan mendapatkan pekerjaan yang layak

5. Hak asasi peradilan/*Procedural right*: a. Hak mendapat pembelaan hukum di Pengadilan, b. Hak persamaan atas perlakuan penggeledahan, penangkapan, penahanan dan penyelidikan dimata hukum

6. Hak asasi sosial budaya/*social culture right* : a. Hak menentukan. Memilih dan mendapatkan pendidikan, b. Hak mendapatkan pengajaran, c. Hak untuk mengembangkan budaya yang sesuai dengan bakat dan minat., lihat Tim Penyusun, *Civic Education*, (Cet. I: Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2005), h. 78

dengan sesamanya dan hubungan antar manusia dengan alam dan lingkungannya. Konsep *holistik syari'at* ini menempatkan manusia sebagai titik sentral dalam rangka membumikan ajaran Tuhan melalui penerapan syari'at Islam. Posisi manusia sebagai *central point* dalam bingkai penerapan syari'at Islam memiliki dua dimensi yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Dimensi dimaksud adalah manusia sebagai subjek dan manusia sebagai objek pengaturan *syari'at*.

Dimensi manusia sebagai subjek dimaknai dengan kemampuan manusia untuk berusaha menjadikan syari'at Islam sebagai tuntunan hidup dalam rangka mewujudkan kemaslahatan, baik yang bersifat lahiriyah maupun *bathiniyah*. Dalam dimensi ini manusia memerlukan daya kreatifitas (ijtihad) untuk memahami teks suci *syari'at* yang terkandung dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah. Tingkat kemampuan memahami dan melakukan interpretasi terhadap teks suci akan menentukan tingkat kemaslahatan yang dapat diwujudkan dalam tatanan aplikatif. Sebaliknya, ketidakberanian dan parsialitas pemahaman terhadap Al-Qur'an akan membawa kepada pola penalaran yang tidak memiliki semangat universalitas, fleksibilitas, kering nuansa sosiologis, dan bahkan akan menyulitkan penerapan *syari'at* Islam dalam kehidupan manusia. Padahal hakekat keberadaan *syariat* Islam adalah membawa kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Pada dimensi kedua, manusia berkedudukan sebagai objek yang akan diatur, diayomi, dan dilindungi oleh *syari'at*. Dalam dimensi ini manusia dijadikan sebagai arena kerja *syari'at*, karena tanpa manusia syari'at yang bersifat normatif sakralitas tidak memiliki arena operasional berupa tempat penerapan syari'at. Perilaku manusia yang diatur *syari'at* tidak hanya terbatas pada perilaku individu terhadap dirinya tetapi juga perilaku individu terhadap kelompok dan perilaku kelompok terhadap kelompok lain.

Penerapan *syari'at* Islam dalam lintasan sejarah ternyata mengacu pada kerangka fakir di atas. Hal ini terasa bila kita

menyimak dinamika kreasi hukum Islam terutama pada masa sahabat dan beberapa decade pasca sahabat, dimana wahyu telah terputus dengan wafatnya Rasulullah SAW. Ketika itu permasalahan hukum terus bermunculan seiring dengan perluasan wilayah kekuasaan Islam. Ajaran Islam yang termuat dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah dipahami sahabat dalam semangat universalitas, fleksibilitas, semangat sosiologis yang tetap bermuara pada postulat bahwa *syari'at* Islam membawa misi *rahmatan lil 'alamin*.

Semangat universalitas, fleksibilitas, dan nuansa sosiologis sebenarnya telah ditunjukkan oleh Al-Qur'an sendiri, pada awal persyari'atan hukum-hukumnya. Semangat ini dapat ditemukan ketika Allah melarang perbuatan meminum khamar dan praktek riba. Allah tidak secara langsung dan serta merta mengharamkan kedua perbuatan tersebut. Pelarangan dan pengharaman perbuatan meminum khamar dan praktek riba dilakukan secara bertahap (*tadarruj*), sesuai dengan tingkat dan kemampuan masyarakat menerima pelarangan atau pembebanan suatu hukum. Dalam studi pemikiran hukum Islam proses pentahapan ini dapat disebut dengan teori gradualisme hukum¹²⁸.

Terdapat beberapa analisis tambahan yang dapat menguatkan bahwa manusia sebagai subjek dan objek hukum:

- a. Analisis Sosiologis-kontekstual¹²⁹
- b. Analisis *wahyu Iqra'*
- c. Analisis Rasa malu dan Iman¹³⁰
- d. Nuzulul Qur'an¹³¹
- f. Analisis Kebenaran Kontekstual¹³²

¹²⁸ J. Suyuthi Pulungan, *Universalisme Islam*, (Cet. II; Jakarta: PT. Moyo Segoro Agung, 2002), h. 87

¹²⁹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi*, (Cet. I; Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2006), h. 30

¹³⁰ Dr. Juhaya S. Praja, *Tafsir Hikmah*, (Cet. I; Bandung, Remaja Rosda karya, 2000), h. 69

¹³¹ A. Mudjab Mahali, *Asbabun Nuzul Studi Pendalaman Al-Qur'an*, (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 76

g. Analisis Pengantar Ilmu hukum¹³³

h. Analisis Adat manusia¹³⁴.

2. Al-Qur'an

Beberapa data dari sifat Al-Qur'an mengenai perubahan fakta sosial¹³⁵, antara lain:

a. Al-Qur'an Sebagai Wahyu dan Data Sejarah sebagai fakta sosial dalam Al-Qur'an

Kita perlu membuat pembedaan antara Al-Qur'an sebagai wahyu di satu pihak, dan Al-Qur'an sebagai data sejarah di pihak lain. Al-Qur'an sebagai wahyu adalah bagian dari keyakinan umat Islam yang tidak bisa diinterogasi secara "ilmiah". Al-Qur'an sebagai data sejarah ia menjadi sumber, fondasi, dan *ilham* bagi norma dan aturan-aturan yang mengatur kehidupan umat Islam. Pada level inilah, Al-Qur'an dapat diinterogasi secara ilmiah, dianalisa, diinterpretasikan, dan seterusnya. Kedua level itu selayaknya tidak dicampuradukkan. Interogasi "ilmiah" atas Al-Qur'an sudah selayaknya ditempatkan pada wilayah kajian ilmiah, dan tidak selayaknya dipandang sebagai "pelecehan" pada iman. Pengkajian ilmiah atas Al-Qur'an juga tidak selayaknya dianggap sebagai usaha untuk memudahkan iman. Seorang muslim bisa tetap bertahan

¹³² Ghufran A. Mas'adi, *Metologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Cet. 2; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), h. 76

¹³³ JB. Daliyo, *Pengantar Ilmu Hukum*, (Cet. I; Jakarta: Gramedia, 1989), h.84

¹³⁴ Soetandyo Wignyosoebroto, *Hukum, Paradigma, Metode dan dinamika Masalahnya*, (Cet. I; Jakarta: Elsam, 2002

¹³⁵ Fakta sosial (*al-Waqi'l*) dalam Al-Qur'an terdapat dalam Surah -56. Surah ini terdiri atas 96 ayat dan termasuk golongan surah Makkiyah. Surah yang diturunkan sesudah surah Ta Ha ini dinamai dengan *Al Waaqi'ah* (Hari Kiamat), diambil dari perkataan *Al-Waaqi'ah* yang terdapat pada ayat pertama. 1. Pokok-pokok isinya adalah keimanan: Huru-hara di waktu terjadinya hari kiamat; manusia di waktu *hisab* (hari perhitungan) terbagi atas tiga golongan, yaitu golongan yang ber-segera menjalankan kebaikan, golongan kanan dan golongan yang celaka serta balasan yang diperoleh oleh masing-masing golongan; bantahan Allah terhadap keingkaran orang-orang yang mengingkari adanya Tuhan, hari berbangkit, dan adanya hisab; Al Qur'an berasal dari *Lauhul Mahfuuzh*. Lihat Dahlan, Abdul Azizi dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Cet. VII: Jakarta : PT. Ichtar Van Hoeve, 2006

sebagai seorang beriman yang baik, tetapi pada saat yang sama melakukan interogasi dan pengkajian ilmiah atas Al-Qur'an.

Kesimpulan-kesimpulan yang diperoleh manusia melalui pengkajian ilmiah terhadap Al-Qur'an adalah bersifat relatif, karena pikiran manusia merupakan hasil dari kerja akal manusia yang terbatas. Manusia hanya mampu menetapkan sejumlah asumsi. Dengan demikian pendapatnya bersifat kondisional dan profesional. Kesimpulan-kesimpulan yang ditarik dari sana pun bisa dikoreksi oleh penelitian berikutnya. Sementara iman bersifat sebaliknya. Ia bersifat mutlak dan tidak bisa diganggu-gugat. Iman adalah *unconditional submission* (kepatuhan tanpa syarat).

Wilayah iman masuk dalam kajian yang secara longgar disebut sebagai "teologi", sementara kajian atas agama dan kitab suci agama sebagai data sejarah masuk dalam wilayah yang disebut sebagai kajian agama (*religious studies*). Lahirnya disiplin "kajian agama" mengubah secara signifikan dan radikal cara pandang modern atas agama. Agama dalam kajian modern, tidak melulu dipandang sebagai sekumpulan dogma yang harus diimani, tetapi juga bisa dilihat sebagai fakta sosial sebagaimana fakta-fakta yang lain.

Sebetulnya, perkembangan semacam ini sudah ada benih-benihnya dalam tradisi Islam klasik. Kita mengenal kajian atas Islam sebagai "doktrin dan keimanan", sebagaimana kita lihat dalam ilmu-ilmu tradisional: tafsir, hadis, kalam, tasawwuf, falsafah, dan sebagainya. Tetapi kita juga melihat kajian agama sebagai fakta sosial, meskipun kurang begitu berkembang dengan baik dalam sejarah intelektual klasik Islam. Kajian semacam itu bisa kita lihat dalam karya penting Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*. Al-Syahrastani bisa disebut sebagai perintis *religious studies* dalam Islam. Sayang sekali, kajian semacam ini kurang berkembang dengan baik di dunia Islam saat ini.

Ada perbedaan yang signifikan antara teologi dan *religious studies*. Yang pertama hendak menegaskan doktrin agama,

sedangkan yang kedua hendak menyelidiki agama sebagai fakta sosial tanpa dibebani oleh iman atau tugas untuk mengkonfirmasi ajaran agama. Kesimpulan-kesimpulan yang muncul dalam *religious studies* bisa, dan bahkan kerap berseberangan dengan kepercayaan dalam agama bersangkutan, meski tidak selalu demikian.

Perkembangan semacam ini kadang-kadang tidak diantisipasi oleh umat Islam, sehingga menimbulkan sikap-sikap reaksioner yang berlebihan. Misalnya saja pada kasus Dr. Nasr Hamid Abu Zaid, ilmuwan yang melakukan "interogasi ilmiah" atas Al-Qur'an. Ia dituduh "kafir" karena kegiatan ilmiahnya itu. Saya melihat, kasus pengkafiran Abu Zaid paralel dengan sikap Gereja Vatikan yang memberangus pemikiran para perintis sains modern seperti Galileo pada zaman lampau¹³⁶.

b. Kodrat Perempuan dalam Islam sebagai fakta sosial dalam Al-Qur'an

Kaum perempuan selalu menjadi perbincangan publik. Setiap 8 Maret ditetapkan sebagai Hari Perempuan Internasional. Hal itu menunjukkan bahwa eksistensi kaum perempuan tidak lagi bisa ditempatkan atau dipandang sebagai masyarakat kelas dua yang hanya mengurus masalah atau bekerja di sektor domestik, rumah tangga, tetapi mereka juga berhak untuk mengambil bagian dalam kehidupan sosial yang lebih luas seperti mengurus soal politik.

Disetujuinya kuota 30% keterwakilan perempuan di parlemen menjadi Undang-Undang Pemilu (UU Pemilu) 2009 menunjukkan peran perempuan dalam politik di negeri ini mengalami kemajuan. Lebih-lebih kalau kita bandingkan dengan peran kaum perempuan di era pemerintahan Orde Baru. Betapa pun Undang-undang ini masih perlu diuji efektivitasnya dalam mengakomodasi keterwakilan kaum perempuan itu, tetapi inilah fakta sosial bahwa kita sangat apresiatif terhadap peran

¹³⁶ <http://islamlib.con-vid/artikelialquran> sebagai wahyu dan data sejarah. Senin tanggal 5 Januari 2009

kaum perempuan untuk turut serta memperkuat sendi pembangunan bangsa dan negara. Boleh saja sementara kalangan berpendapat bahwa banyaknya keterwakilan kaum perempuan di parlemen belum tentu berfungsi efektif untuk membangun kinerja parlemen lebih baik. Akan tetapi tesis ini memiliki kelemahan argumentasi. Dominasi kaum laki-laki di parlemen selama ini ternyata banyak sekali permasalahan menyangkut kaum perempuan yang tidak terakomodasi¹³⁷.

Menarik untuk dikaji, bagaimana pandangan Islam dalam menempatkan perbedaan gender dalam konsep pranata sosialnya. Memang harus diakui, tidak ada penjelasan khusus yang lebih detail tentang bagaimana kodrat perempuan dalam Al-Qur'an dan Hadis. Namun kalau yang dimaksud kodrat perempuan adalah upaya untuk memberdayakan kaum perempuan, maka jelas terdapat argumen teologis di dalam Islam. Oleh karena itu, kehadiran Islam haruslah disyukuri oleh kebanyakan kaum perempuan di dunia, khususnya di negeri yang populasi penduduknya mayoritas muslim ini.

Betapa tidak, sebelum kedatangan Islam kaum perempuan selalu ditempatkan sebagai objek yang hampir tidak mempunyai hak-hak pribadi. Seorang perempuan tidak berhak mendapatkan harta warisan misalnya, dan tidak pula mempunyai hak politik seperti halnya kaum laki-laki. Mereka harus tunduk di bawah tekanan dan keinginan suami yang berkewajiban untuk mengamankan dan membereskan segenap isi rumah dan

¹³⁷ Oleh karena itu, kata Soedjatmoko, Mekanisasi pembangunan dan modernisasi tidaklah mungkin dapat berjalan dengan baik manakala mengabaikan eksistensi kaum perempuan. pergerakan yang kandas di tengah jalan, karena kita mengabaikan potensi dan eksistensi kaum perempuan, kata Mahatma Ghandhi. Senada dengan itu, Kemal Ataturk dan Lenin menegaskan bahwa kita tidak bisa mengabaikan peran serta hukum perempuan karena kemenangan tidak akan tercapai, jika melupakan peran serta kaum perempuan. Realitasnya secara demografis, sesuai sensus penduduk 1990 misalnya, tercatat 179.247.983 orang. Sebanyak 89.375.677 laki-laki, sisanya 89.872.106 adalah perempuan. Artinya, kaum perempuan di negeri ini merupakan entitas sosial yang menempati posisi mayoritas dan oleh karena itu eksistensi mereka tidak bisa diabaikan. <http://islamlib.con-vid/artikelialquran> sebagai wahyu dan data sejarah. Rabu tanggal 10 Februari 2009

seterusnya. Meski demikian, kehadiran Islam kemudian mengangkat harkat kaum perempuan dalam posisi yang setara dengan kaum laki-laki.

Al-Qur'an memberikan pandangan optimistis terhadap perempuan, salah satunya dengan menekankan prinsip bahwa ukuran kemuliaan di sisi Tuhan adalah prestasi dan kualitas tanpa membedakan etnik dan jenis kelamin. Al-Qur'an berusaha memandang perempuan dalam suatu struktur kesetaraan gender dengan kaum laki-laki .

Catatan sejarah tentang posisi perempuan dalam struktur sosial, khususnya pada masyarakat Arab pra-Islam, sangat memprihatinkan. Perempuan dipandang tidak lebih dari objek perlakuan seks kaum laki-laki dan sebagai beban dalam strata sosial. Bukan hanya mereka dipandang tidak mampu mengangkat kesejahteraan keluarga, bahkan sebaliknya menjadi beban ekonomi, tetapi juga karena budaya kabilah yang begitu kental dalam masyarakat Arab yang sering memicu timbulnya perang di antara mereka. Kondisi ini kemudian menempatkan daya tawar kaum lakilaki lebih terhormat daripada kaum perempuan karena dianggap mampu mengangkat kehormatan kabilah dalam peperangan. Itulah sebabnya, dalam budaya masyarakat Arab ketika itu, bukan sesuatu yang *naif* untuk menyingkirkan perempuan dalam kehidupan dan pergaulan. Tidak segan-segan mereka membunuh, bahkan mengubur hidup-hidup anak perempuannya yang baru lahir ke dunia. Al-Qur'an sendiri menyinggung langsung hal ini dan menyindir mereka sebagai orang yang berpikiran picik karena menganggap kaum perempuan hanya sebagai beban sosial dan ekonomi¹³⁸.

Dalam konteks ini Allah berfirman dalam QS: al-Anam:151

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ

¹³⁸ Wael B. Hallaq, penerjemah E. Kunadiningrat, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Cet. II; Jakarta: Grafindo Persada, 2001), h. 65

إِحْسَنًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقِ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا
تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي
حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Terjemahnya: 'Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu Karena takut kemiskinan, kami akan memberi rezki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya)¹³⁹.

Juga dalam QS al-Isra :31

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ
خِطْئًا كَبِيرًا

Terjemahnya: 'Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu Karena takut kemiskinan. kamilah yang akan memberi rezki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar'¹⁴⁰.

Dalam konstalasi inilah kemudian perlahan namun pasti, kehadiran Islam mengubah pandangan masyarakat terhadap

¹³⁹ Departemen Agama RI, *op.cit*, h. 67

¹⁴⁰ *Ibid*, h 79

kaum perempuan. Perempuan yang sebelumnya hanya ditempatkan dalam posisi sebagai objek yang hampir tidak memiliki hak dan peran sosialnya, kini telah kembali menjadi komunitas yang seharusnya. Bahkan, dalam teks-teks agama akan ditemukan banyak sekali hadis yang memuliakan perempuan. Untuk itu, dengan sendirinya perempuan, di samping sebagai objek juga lebih dipandang sebagai subjek dengan hak-hak dan kewajibannya.

Ungkapan Al-Qur'an tentang perempuan memang hampir semuanya dalam bentuk dan kedudukan sebagai objek (*maful bih*) dan umumnya menjadi pihak ketiga (*ghaibah*), sedangkan laki-laki lebih banyak berkedudukan sebagai pelaku (*fail*) dan pihak kedua (*mukhathab*). Namun, tidak berarti Al-Qur'an menoleransi adanya struktur sosial berdasarkan jenis kelamin. Hanya dalam struktur bahasa Arab, yang digunakan dalam menyimbolkan makna Al-Qur'an, dimensi gender memang dominan. Sebetulnya bukan hanya dalam bahasa Arab, umumnya struktur gender laki-laki lebih dominan dalam bahasa-bahasa di dunia. Meskipun begitu, meski secara gramatikal kebahasaan terkesan adanya struktur sosial berdasarkan jenis kelamin, tetapi prinsip yang lebih populer dalam Al-Qur'an adalah mereka yang paling bertakwa kepada-Nya¹⁴¹. Tuhan memuliakan orang yang bertakwa tanpa membedakan jenis kelamin, sebagaimana disebut dalam QS al-Hujurat:13

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ حَبِيْرٌ

Terjemahnya : `Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang

¹⁴¹ Nasaruddin Umar, *Fiqhi Jender*, (Cet. I; Jakarta: Gramedia, 2005), h. 74

paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal'¹⁴².

Memang dalam Islam, asal-usul, substansi, dan proses kejadian perempuan tidak dijelaskan secara terperinci. Tidak seperti dalam Bibel yang banyak menjelaskan asal-usul kejadian perempuan (Hawa/Eva) seperti dalam *Genesis* 1:26- 27, 2:18-24; tradisi *Imamat* 2:7, Tradisi *Yahwis* 2: 18-24, Tradisi *Imamat* 5:1- 2¹⁴³. Di antara naskah yang paling berpengaruh adalah Kitab Kejadian 2:21-23 yang menyatakan:

'Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tidur nyenyak; ketika ia tidur Tuhan Allah mengambil salah satu tulang rusuk daripadanya, lalu menutup tempat itu dengan daging (22). Dan dari tulang rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu dibangun-Nyalah seorang perempuan, lalu dibawa kepada manusia itu (23)'¹⁴⁴.

Persepsi seperti ini juga banyak berpengaruh dalam dunia Islam, seperti yang dikatakan Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar, Seandainya tidak tercantum kisah kejadian Adam dan Hawa dalam Perjanjian Lama (Kejadian 2:21), niscaya pendapat keliru (yang mendiskreditkan perempuan) tidak akan pernah terlintas dalam benak seorang muslim¹⁴⁵.

Dalam Hadis ditemukan beberapa riwayat perempuan yang mirip sekali dengan Kitab Kejadian dalam Bibel dan hadis-hadis itu banyak dikutip dalam kitab tafsir yang *mutabar*¹⁴⁶. Namun, terlepas dari itu semua, yang jelas dalam Islam tidak ada diskriminasi yang *dinisbatkan* pada dimensi gender. Untuk itu,

¹⁴² Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 80

¹⁴³ Wael Hallag, *op.cit.*, h. 65

¹⁴⁴ *Ibid.*, h. 67

¹⁴⁵ Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, (Cet. I: Jakarta : Gramedia, 1995), h. 63

¹⁴⁶ Yusuf Al-Qardhawiy, *Anatomi Masyarakat Islam*, Penerjemah Dr. Setiawan Budi Utomo, (Cet. I; Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 1999), h. 69

partisipasi politik dan peran sosial kaum perempuan mesti dibuka lebar untuk turut serta dalam proses memajukan pembangunan bangsa dan negara Indonesia yang kita cintai ini¹⁴⁷. Dan hal ini telah merupakan fakta sosial di Indonesia.

c. *Syari'at, Thariqat, dan hakikat*¹⁴⁸ sebagai fakta sosial dalam Al-Qur'an

Jalan menuju akhirat yakni melalui *syari'at, thariqat, dan hakikat*. Melalui jalan ini seseorang akan mudah mengawasi ketakwaannya dan menjauhi hawa nafsu. Tiga jalan ini secara bersama-sama menjadi sarana bagi orang-orang beriman menuju akhirat tanpa boleh meninggalkan salah satu dari tiga jalan ini. Hakikat tanpa *syari'at* menjadi batal, dan syariat tanpa hakikat menjadi kosong. Misalnya ada orang memerintahkan mendirikan shalat, lalu menjawab: Mengapa harus shalat? Bukankah sejak zaman azali kita telah ditetapkan takdirnya? Apabila telah ditetapkan sebagai orang yang beruntung, tentu akan masuk surga walaupun tidak shalat. Sebaliknya, apabila telah ditetapkan sebagai orang yang celaka maka akan masuk neraka, walaupun mendirikan shalat. Ini adalah contoh hakikat tanpa *syari'at*. Sedangkan syari'at tanpa hakikat adalah sifat orang yang beramal hanya untuk memperoleh surga. Ini adalah *syari'at* yang kosong, walaupun ia yakin. Bagi orang ini ada atau tidak ada *syari'at* sama saja keadaannya, karena masuk surga itu adalah semata-mata anugerah Allah. *Syari'at* adalah peraturan Allah yang telah ditetapkan melalui wahyu, berupa perintah dan larangan. *Thariqat* adalah pelaksanaan dari peraturan dan hukum Allah (*syari'at*). *Haqiqat* adalah menyelami dan mendalami apa yang tersirat dan tersurat dalam *syari'at*, sebagai tugas menjalankan firman Allah¹⁴⁹.

¹⁴⁷ <http://www.koranindonesia.com/2008/03/14/kodrat-perempuan-dalam-islam>, <http://www.answering-islam.org/Bahasa/AlKitab/KesahihanAlKitab>.

¹⁴⁸ ان الطريق شريعة وطريقة و حقيقة فاسم لها ما مثلا

¹⁴⁹ Harun Nasution, *Mistisme dalam Islam*, (Cet. I; Jakarta: Ciputat Pres, 1995), h. 67

Mendalami *syari'at* sebagai peraturan dan hukum Allah menjadi kewajiban umat Islam terutama yang berkaitan dengan ibadah *mahdah* (ibadah yang berhubungan langsung dengan Allah SWT)¹⁵⁰. Seperti dalam firman Allah dalam QS. Al-Fatihah: 4-5 :

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝

Terjemahnya : `Hanya kepada Engkau (Allah), aku beribadah, dan hanya kepada engkau aku memohon pertolongan.¹⁵¹

Sedangkan yang dimaksud dengan menjaga *haqiqat* adalah usaha seorang hamba melepaskan dirinya dari kekuatannya sendiri dengan kesadaran bahwa semua kemampuan dari perbuatan yang ada padanya, hanya akan terlaksana dengan pertolongan Allah semata.

Pada dasarnya kewajiban seorang mukmin adalah melaksanakan semua perintah Allah dan meninggalkan larangan-Nya, dengan tidak memikirkan bahwa amal perbuatannya itulah yang akan menyelamatkannya dari siksaan neraka, atau menjadikannya masuk surga. Atau ia beranggapan tanpa amal ia akan masuk neraka, atau beranggapan hanya dengan amal ia akan masuk surga. Sebenarnya ia harus berpikir dan meyakini bahwa semua amalannya hanya semata-mata untuk melaksanakan perintah Allah dan mendapatkan keridhaan-Nya. Apabila Allah SWT menganugerahkan pahala atas amal perbuatannya hanyalah merupakan karunia Allah belaka. Demikian juga apabila menyiksanya, maka itu semua merupakan keadilan Allah jua, yang tidak perlu dipertanyakan pertanggungjawabannya¹⁵².

¹⁵⁰ *Ibid.*, h. 78

¹⁵¹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Cet. I; Jakarta: Yayasan Penterjemah Al-Qur'an, 1978), h. 76

¹⁵² Soekmama Karya, Morodi, dkk, *Ensiklopedi Minisejarah dan Pradaban Islam*, (Cet. III; Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 1980), h. 89

Hasan Basri mengatakan bahwasannya ilmu *haqiqat* tidak memikirkan adanya pahala atau tidak dari suatu amal perbuatan. Akan tetapi tidak berarti meninggalkan amal perbuatan atau tidak beramal. Pernah dikisahkan bahwa ada seorang laki-laki Yahudi dari Bani Israil, ia telah beribadah selama tujuh puluh tahun. Pada suatu saat ia memohon kepada Allah agar dia ditetapkan berada bersama-sama para malaikat. Maka Allah SWT, mengutus malaikat untuk menyampaikan kepadanya bahwa dengan ibadahnya yang sekian lama itu, tidak pantas baginya untuk masuk surga¹⁵³. Laki-laki ini mengatakan pula kepada malaikat itu setelah mendengar berita dari Allah SWT dalam QS : Az-Zariyat : 56

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Terjemahnya : 'Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku'.¹⁵⁴

Tatkala malaikat itu kembali melaporkan apa yang didengarnya dari hamba Allah tersebut, ia berkata:

"Ya Allah, Engkau lebih mengetahui apa yang diucapkan oleh laki laki tersebut. " Allah SWT pun berfirman. "Jika ia tidak berpaling dan tunduk beribadah kepada-Ku, maka dengan karunia dan kasih sayangKu, Aku tidak akan meninggalkannya. Saksikanlah olehmu, sesungguhnya Aku telah mengampuninya ".

Dari penjelasan tersebut di atas, dapat dipahami bahwa *syariat*, *tharikat*, dan *hakikat*¹⁵⁵ adalah menjadi fakta sosial

¹⁵³ Hasan Basri, *Haqiqat Dalam Islam*, (Cet. I; Jakarta; Logos wacana Ilmu, 1998), h. 63

¹⁵⁴ Departemen Agama, RI, *op.cit.*, h. 89

¹⁵⁵ *Syariat* adalah : فشرعية كسفينية كالبحر ثم حقيقة درغلا Terjemahnya : `Ibarat bahtera itulah *syari'at* Ibarat samudera itulah *tharikat* Ibarat mutiara itulah *haqiqat*'. *Tharikat* adalah: وطريقة اخذ باحوط كالورع وعزيمة كرياضة متبتلا Terjemahnya: `Adalah *tharikat* itu suatu sikap hidup orang yang teguh pada

yang harus diamalkan dan diperaktekkan dalam kehidupan sehari-hari sebagai manusia *hanif*.

d. Kerjasama sebagai fakta sosial dalam Al-Qur'an

Baik dalam masalah-masalah spiritual, urusan-urusan ekonomi maupun kegiatan sosial, Nabi Muhammad SAW menekankan kerjasama di antara umat Muslim sebagai landasan masyarakat Islam¹⁵⁶.

pegangan yang genap Ia waspada dalam ibadah yang mantap Bersikap wara' berperilaku dan sikap Dengan riyadhah itulah jalan yang tetap, *Haqiqat* adalah : *وحقيقة لوصوله للمقصودومشا هد نزر التجلى بانجلى* Terjemahnya : '*Haqiqat* adalah akhir perjalanan mencapai tujuan Menyaksikan cahaya nan gemerlapan dari *ma'rifatullah* yang penuh harapan'. Lihat Harun Nasution, *Mistisme op.cit .*, h. 53

¹⁵⁶Ekonomi Islam adalah ekonomi yang bebas, tetapi kebebasannya ditunjukkan lebih banyak dalam bentuk kerjasama daripada dalam bentuk kompetisi (persaingan). Individualisme dan kepedulian sosial begitu erat terjalin sehingga bekerja demi kesejahteraan orang lain merupakan cara yang paling memberikan harapan bagi pengembangan daya guna seseorang dan dalam rangka mendapatkan ridha Allah SWT. Jadi Islam mengajarkan kepada para pemeluknya agar memperhatikan bahwa perbuatan baik bagi masyarakat merupakan ibadah kepada Allah dan menghimbau mereka untuk berbuat sebaik-baiknya demi kebaikan orang lain. Ajaran ini bisa ditemukan di semua bagian Al-Qur'an dan ditunjukkan secara nyata dalam kehidupan Nabi Muhammad SAW sendiri. Prinsip persaudaraan (*ukhuwwah*) sering sekali ditekankan dalam Al-Qur'an maupun *Sunnah*, karena itu banyak sahabat menganggap harta pribadi mereka sebagai hak milik bersama dengan saudara-saudara mereka dalam Islam. Kesadaran dan rasa belas kasihan kepada sanak keluarga dalam keluarga besar juga merupakan contoh orientasi sosial Islam yang lain, karena berbuat baik (*beramal salih*) kepada sanak keluarga semacam itu tidak hanya dihimbau tetapi juga diwajibkan dan diatur oleh hukum (Islam). Kerukunan hidup dengan tetangga sangat sering ditekankan baik dalam Al-Qur'an maupun *Sunnah*. Ajaran-ajaran Islam pada umumnya, terutama ayat-ayat Al-Qur'an berulang-ulang menekankan nilai kerjasama dan kerja kolektif. Kerjasama dengan tujuan beramal saleh adalah perintah Allah yang dinyatakan dalam Al-Qur'an. Baik dalam masalah-masalah spiritual, urusan-urusan ekonomi atau kegiatan sosial, Nabi SAW menekankan kerjasama diantara umat Muslim sebagai landasan masyarakat Islam dan merupakan inti penampilannya. Beliau mengatakan: 'Kamu melihat orang-orang mukmin, dalam kaitannya dengan rasa cinta timbal-balik diantara mereka, rasa syukur dan keinginankeinginannya, merupakan satu tubuh, sehingga bila salah satu bagian dalam keadaan sakit, seluruh tubuh akan jatuh sakit merasakan payah dan demam'. Kadang-kadang kerjasama memerlukan pendistribusian kembali penghasilan dan kekayaan; Nabi menghimbau pendistribusian kembali semacam itu dengan memuji *Al-Asy'aryyin*, sambil bersabda: 'Bila Al-Asy'ariyyin mengalami kekurangan pangan di kala pergi berperang atau bila mereka berada di kota dan persediaan pangan mereka menipis, mereka mengumpulkan semua milik mereka di satu tempat dan membaginya dalam jumlah yang sama diantara mereka sendiri. Mereka adalah (kelompok) milik saya sendiri dan saya pun milik mereka'.

- e. Kebebasan Ekonomi sebagai fakta sosial dalam Al-Qur'an¹⁵⁷
- f. *Egalitarianisme* sebagai fakta sosial dalam Al-Qur'an

Di tengah rakyat Indonesia yang masih terkungkung oleh "kemiskinan struktural" maka penghilangan *oligopoli* dan monopoli akan ditengarai oleh institusi zakat. Pergerakan kelas yang hendak diemban dengan institusi zakat adalah membebaskan kelas lemah dari ketertindasan sosial, ekonomi, budaya, dan politik dalam maknanya yang luas.

Kesetaraan terhadap pemanfaatan harta yang dianugerahkan Tuhan, mendapat perhatian yang serius. Karena ketimpangan tidak mencerminkan makna *intrinsik* (asal) dari harta dalam Islam yang mempunyai nilai ritual dan sosial.

- g. Misi sosial-politik Nabi sebagai fakta sosial dalam Al-Qur'an¹⁵⁸
- h. Jender sebagai fakta sosial dalam Al-Qur'an¹⁵⁹

Dalam rangka memperkuat orientasi sosial umat Muslim, Islam memperkenalkan konsep kewajiban-kewajiban kolektif yang membawa tanggung jawab individual. Dalam Fiqh Islam, konsep ini disebut *Fardu Kifdyah*. Konsep tersebut menekankan kebutuhan-kebutuhan masyarakat dan menuntut upaya individual untuk memenuhinya. Lihat Lapidus, Ira M, *Sejarah Sosial umat Islam*, Penerjemah Ghufuran A. Mas'adi, (Cet. II : Jarta: Grafindo Persada, 2000), h. 79

¹⁵⁷ Lihat A. Ghufuran A. Mas'adi, *Bunga Bank Haram*, (Cet. I; Bandung : Mizan, 2004), h. 76

¹⁵⁸ Adalah Nurcholis Madjid seorang cendekiwan muslim yang menawarkan konsep 'masyarakat madani' yang dia kritik dari pengalaman Nabi ketika menata umatnya dengan piagam Madinah'. Sistem sosial-politik yang digarap oleh Muhammad itu berasaskan pada keadilan, keterbukan dan demokratisasi. Sepertinya Cak Nur menginginkan ini bisa dilakukan untuk mendisain ulang kehidupan berbangsa dan bemegara pasca rontoknya orde baru. Yang hendak digapai dengan piranti moralitas ini adalah kedudukan manusia sebagai makhluk Tuhan yang suci dengan misi profetik. Karenanya, kalau saja prilaku tidak menjadi titik strategis dalam misi kenabian itu, konstruksi sosial masyarakat muslim waktu itu tidak akan terbentuk seperti yang kita temukan dalam sejarah Islam. Nabi adalah sebagai arsitektur sekaligus 'pemimpin proyek pembangunan' dari peradaban yang untuk ukuran zamannya sangat modem. Nurcholis Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, (Cet : I :Paramadina; Jakarta ; 1999), h. 76

¹⁵⁹ Problem kesetaraan jender yang dialamatkan pada kaum muslim, sedianya dimulai dari kajian kritis-argumentatif atas ayat al-Qur'an yang berhubungan erat dengan isu kesetaraan jender. Sebagai sumber pertama dalam melakukan pengambilan hukum (*istinbat al-hukum*). Al -Qur'an menyimpan banyak nilai yang dapat dikaji ulang. Apakah penafsiran ulama terhadap ayat Al-Qur'an mengandung bias jender?. Faktor apakah yang mempengaruhi para mufassir, dan

i. Perang Salib sebagai fakta sosial¹⁶⁰.

sejauhmana hal itu sesuai dengan realitas sosial-budaya modern?. Pertanyaan-pertanyaan inilah yang hendak dijawab lewat tulisan singkat ini. Elan fitil rekonstruksi penafsiran Al-Qur'an, disandarkan pada relevansi Al-Qur'an yang tidak lekang karena denyut perubahan zaman (*shalih li kulli zaman wa al-makan*). Universalitas Islam yang kerap ditawarkan, akan terasa hambar, kalau saja pandangan atas teks kitab suci (baca penafsiran), terlampau disalahpahami. Ini akan membentuk konstruksi nilai yang terus melembaga, jika tidak ada upaya intelektual yang intensif. Yang perlu dilakukan, adalah mendinamisir cara pandang atas teks suci sebagai penjagaan kesuciannya. Justru tidak dikotori hanya karena formalisasi tafsiran teks, yang pada dasarnya bersifat sementara. Dialektika Al-Qur'an dan kesetaraan gender mengandaikan obyektifikasi atas sekian banyak penafsiran ayat Al-Qur'an yang bermuara pada formulasi hukum Islam. Karena penafsiran atas Al-Qur'an mempunyai tingkat resistensi sosial-budaya dan pemahaman teks para mufassir. Terbukti, dengan hadirnya beberapa ragam dan corak penafsiran yang tidak lepas dari tarik-ulur aspek yang mengitarinya. Ini merefleksikan cara pandang baru atas ayat Al-Qur'an yang dibangun dengan analisa linguistik dan kondisi sosial-budaya modern.

Penelusuran Nasarudin Umar dalam *master peace-nya*, Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif al-Qur'an, dapat dijadikan rujukan. Menurutnya, ditemukan peran sosial-budaya yang membentuk para mufassir dalam mengartikulasikan pesan kitab suci. Penjabaran makna yang ditelorkan para mufassir, digerakkan oleh struktur berfikir yang dibentuk oleh proses sosial-budaya pada waktu itu. Disadari atau tidak, ketimpangan atas kesetaraan gender menjadi premis mayor (bahkan premis minor) para mufassir yang bermuara pada konklusi yang bias gender. Rektor Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta, sekaligus dirjen Bimas Islam Depag RI ini, menegaskan bahwa , karya-karya yang ditulis dalam kondisi sosial-budaya Arab yang *patriarkhi*, telah melahirkan bias gender yang sangat tinggi. Budaya dagang, perang, suksesi kepala suku, dan kepemilikan harta-benda yang *diadreskan* hanya untuk kaum laki-laki, bisa membuktikan kecendrungan di atas. Corak penafsiran yang bias gender terlihat begitu dominan. Kemudian dijadikan, pintu awal untuk memahami makna-makna Al-Qur'an Dalam proses selanjutnya, masih menurut Nasarudin, pemahaman teks seperti pembakuan tanda huruf, tanda baca, cara baca, kosa kata, kata ganti, batas pengecualian, kata penghubung, struktur bahasa, cerita *israiliyyah* dan metode tafsir mengandung bias gender. Kecuali itu, relasi kuasa (*power relation*) yang mengiringi pemaknaan kata, penggunaan kamus, dan cara pandang mufassir atas peran gender, berpengaruh banyak dalam melahirkan corak penafsiran ayat Al-Qur'an. Sulit untuk menemukan tafsiran yang tidak bias gender dalam sekian banyak karya tafsir tersebut. Penelusuran Nasarudin Umar dalam *master peace-nya*, *Argumen Kesetaraan Gender, Perspektif Al-Qur'an*, (Cet. I: Para Madina: Jakarta; 2000), h. 76

¹⁶⁰Salah seorang ilmuwan Perancis, Comte Henri Dakastier dalam bukunya, *al-Islam*, mengatakan: "Saya tidak tahu apa yang akan dikatakan kaum muslimin seandainya mengetahui kisah-kisah abad pertengahan dan memahami apa yang terdapat dalam nyanyian-nyanyian orang-orang Kristen? Sesungguhnya seluruh nyanyian kami hingga yang tampak sebelum abad ke-12 M bersumber dari pikiran yang satu. Pikiran itulah yang menjadi sebab timbulnya Perang Salib. Seluruh nyanyian dibalut dengan kebusukan dendam terhadap kaum muslimin dan

j. Poligami sebagai fakta sosial dalam Al-Qur'an¹⁶¹

3. Al-Hadits

Di dalam hadis Rasulullah SAW banyak pula disebutkan tentang pengetahuan hukum yang berangkat dari kenyataan objektif kehidupan manusia dan secara langsung diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, misalnya hadis HR : Ahmad bin Hambal, al-Bukhari, dan al-Baihaki:

membodohkan agama mereka. Dari syair-syair lagu itu, diciptakan dogma aib kisah-kisah dalam akal yang menentang agama (Islam) dan mengokohkan kekeliruan pemahaman. Sebagiannya hingga hari ini masih kokoh. Setiap penggubah lagu menyiapkan lirik yang merubah kaum muslimin menjadi musyrik, tidak beriman, dan penyembah berhala yang murtad.” Lihat Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam*, Penerjemah G.A. Ticoalu, (Cet. III: Jakarta: Rajawali, 1992), h. 54

¹⁶¹ KH.Mahmudi Ambar ;Pro-kontra tentang kebolehan poligami kembali menyeruak, meski bukan ter-masuk polemik baru, namun isu poligami saat ini gaungnya lebih mengguncang. Maklum, yang baru saja berpoligami adalah seorang publik figur sekaliber Aa Gym yang jangkauan pengaruhnya menembus semua lapisan masyarakat Indonesia. Bahkan Presiden SBY dan Menteri Pemberdayaan Perempuan sempat `kebakaran jenggot' sebab peristiwa itu. Sejarah mencatat, praktik poligami sebenarnya sudah berlaku pada bangsa-bangsa tertentu sebelum kedatangan Islam. Praktik semacam ini juga disunahkan pada umat Yahudi, disyariatkan pada bangsa Persi, dan bahkan pada bangsa Arab Jahiliyah sendiri, sebelum kedatangan Islam, praktik poligami sudah marak. Di China, budaya memperbanyak selir Kaisar pada setiap dinasti adalah cerminan nyata praktik poligami. Pejabat tinggi kerajaan-kerajaan kuno di Nusantara juga tidak sedikit yang berpoligami, dengan istilah yang kita kenal sebagai gundik. Kini, di Indonesia wacana penolakan terhadap konsep poligami kembali menyeruak, karena dalam praktiknya, poligami justru dianggap menyensarakan istri dan cita-cita perkawinan untuk mewujudkan keluarga yang sakinah, terasa jauh api dari panggang. Mekanisme pertahanan terhadap maraknya poligami itu rencananya juga akan dilakukan dengan lebih memperketat lagi syarat-syarat poligami yang sudah ada dalam UU No.1 tahun 1974. Bahkan pemerintah juga sudah mewacanakan perluasan larangan poligami untuk pejabat Negara. Lalu yang menjadi pertanyaan adalah, benarkah dengan dalih ketidak harmonisan rumah tangga, serta merta ajaran poligami dapat dibatalkan. Untuk mengurai permasalahan tersebut, Penulis mencoba mendudukkannya secara proporsional dengan mengutip ayat yang berbunyi: Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang 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. 3: 3), Lihat Toha Andiko, *Pengaturan Alasan-Alasan Plogami : Studi komparasi terhadap hukum keluarga di Indonesia*, (Cet. III; Malaysia-Iran-Tnisia: Jauhar, 2003), h. 60

حدثنا محمد بن المتوكل العسقلاني، حدثنا عبدالرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات و عليه دين فأتني بميت فقال أعلية دين قالوا نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال أبو قتادة الأنصاري هما علي يا رسول الله قال فصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فتح الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديننا فعلي قضاؤه ومن ترك ما لا فلورثته

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Muhammad Al-Mutawakil, kami diceritakan oleh Abdul Razak, kami diceritakan oleh Muammar dari Az-Zuhri dari Abi Salamah dari Jabir, ia mengatakan Rasulullah Saw bersabda: Sesungguhnya telah di bawa jenazah seseorang dihadapan Rasulullah SAW., mereka (para sahabat) berkata kepada Rasulullah SAW; ya Rasulullah, shalatkanlah mayat ini. Nabi SAW bertanya; adakah ia meninggalkan utang?. Para sahabat menjawab; Ada, utangnya tiga dinar. Nabi Muhammad SAW berkata; Shalatkanlah temanmu itu. Abu Qatada berkata; Shalatkanlah ia ya Rasul SAW, utangnya saya jamin. Kemudian nabi Muhammad SAW melakukan shalat jenazah'.¹⁶²

Di dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim dari Abu Hurairah RA disebutkan pula. "

حدثني عبد الملك بن شعيب بن سعد حدثني عن جدي قال حدثني عقيل عن ابن شهاب عن أبي سلمة بي عبد الرحمن بن عوف وسعيد بن المسيب عن أبي هريرة أنه قال أتى رجل من مسلمين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المسجد فناداه فقال يا رسول الله إن زنيته فأرض عنه ففتحنا لقاء وجهه فقال له يا رسول الله إني زنيته فأعرض عنه حتى تني ذلك عليه أربع مرات فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبك جنون قال لا قال فهل أحصنت قال نعم فقال صلى الله عليه وسلم اذهبوا به فارجموه

Terjemahnya: 'Saya diceritakan oleh Abdul Malik bin Suaib bin Saad, Saya diceritakan oleh nenek saya lalu mengatakan saya diceritakan oleh Ukail dari

¹⁶²Lihat Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirat bin Bardizbat al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (t.t Dar w Mathabi al-Sya'b, t.th), h. 80

Ibnu Shihab dari Salamah bin Abdurrahman bin Auf dan Said bin Musayyib dari Abu Hurairah bahwa Abu Hurairah mengatakan ada seseorang laki-laki dari kaum muslim telah datang kepada Rasulullah SAW ketika beliau sedang berada dalam masjid. Dia memanggil Rasulullah SAW sambil berkata; ya Rasulullah, sesungguhnya saya telah berzina. Maka Rasulullah SAW berpaling darinya sambil mengarah ke tempat lain. Laki-laki tersebut telah bersaksi (mengaku) atas dirinya sebanyak empat kali, maka Rasulullah SAW memanggilnya (sambil berkata); Apakah engkau gila?. Laki-laki itu berkata; tidak. Rasulullah SAW berkata ; Apakah engkau telah *al-muhsan* (beristri secara sah)?. Laki-laki itu menjawab; benar. Maka Rasulullah SAW berkata; pergilah kamu (para sahabat dengannya dan *rajamlah* dia'.¹⁶³ .

4. Kaidah Fikih dan Ushuliyah

Beberapa kaidah fikih dan *ushuliyah* sebagai dasar perubahan fakta sosial, antara lain ;

- 1) وجح الحكم الحديد (Di dalam fakta sosial yang belum mempunyai hukum di haruskan hukum baru yang *diistinbatkan* dari fakta sosial itu sendiri.
- 2) الحكم يذل مع علة (hukum itu berlaku bersamaan dengan berlakunya kasus).
- 3) الحكم يجزى مع علة (hukum itu berlaku bersamaan dengan berlakunya kasus)
- 4) الحكم يدير مع علة (hukum itu berlaku bersamaan dengan berlakunya kasus)
- 5) الحكم يدير مع العلة وجدا واعدم (Hukum itu mengikuti (berkisar) pada ada dan tiadanya *illat* (kasus).
- 6) الامر المعلق على الاسم يفتضى اقتصار على اوله (perintah yang dikaitkan dengan suatu nama (*taklif*) maka ia menunjukkan

¹⁶³Lihat Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirat bin Bardizbat al-Bukhari, *op.cit.*, h. 76

- pada kriteria awal).
- 7) العوم من عوارض الالفاظ (Keumuman itu yang dimaksud *dai* sudut *lafalnya*).
 - 8) العوم لا يتصور فى الاحكم (keumuman itu tidak dapat menggambarkan suatu hukum)
 - 9) العام عومه سهولى وعموم المطلق بدلاى (Am itu umumnya bersifat keseluruhan sedang umum yang mutlak itu hanya bersifat sebagian).
 - 10) ان العوم له صيغة له (Sesungguhnya umum itu mempunyai bentuk-bentuk yang sudah tertentu objeknya).
 - 11) الفعل المشبب اذ كان له جهات فليسى بعام فى اقسامه (Pekerjaan yang telah ditetapkan jika terdapat segi-seginya maka tiap-tiap bagian itu bukan bentuk umum).
 - 12) لن الخطاب بمثل يالهاالناس يمثل العبيد والاماء (Sesungguhnya *titah* yang dimisalkan "*Ya ayuhan nas*" maka mencakup orang merdeka dan hamba sahaya).
 - 13) الاصل فى الخطاب الخاص بالمسلمين اوالمؤمنين لايكمل الكفار الا بدليل خارجى (Pada dasarnya *titah* yang dikhususkan untuk orang-orang muslim dan mukmin maka orang-orang kafir tidak tercakup di dalamnya kecuali ada dalil lain).
 - 14) الخطاب الوارد فى عصى النبى ص.م لا خلاف فى ثموله من بعده (Titah yang datang di zaman Nabi Saw tidak dipertentangkan bahwa *titah* itu mencakup generasi sesudahnya).
 - 15) الخطاب المخاص بالرسول ص.م لا يدخل تحته الامة الا بدليل خارجى (Titah yang ditentukan untuk Rasul SAW maka umatnya tidak termasuk di dalamnya kecuali dengan dalil lain).
 - 16) الخطاب الخاص بواحد من الامة ان صرح بالاختصاص به بيقى على اختصاصه (Titah yang khusus untuk satu umat jika telah ditentukan kekhususannya maka *titah* itu berlaku pada kekhususannya).
 - 17) المخاطب يدخل فى عموم خطابه (Yang menitahkan (maksudnya seorang Rasul) itu tercakup dalam *titahnya*).
 - 18) المقتضى لا عموم له (Implisit itu tidak termasuk bentuk umum).
 - 19) المفهوم له عموم i (Mafhum itu mempunyai bentuk umum).

- 20) حذف المعلق يفيد العموم (Pembuangan atau pengguguran sesuatu yang digantungan maka hal itu berfaedah keumumannya).
- 21) الكلم العام (Ungkapan itu berdasarkan keumuman lafal bukan pada khususnya sebab)
- 22) ذكر بعض اقراء العام بحكمه لا بخصه (Penuturan sebagian satuan `am dengan hukumnya maka tidak ada kekhususan lagi).
- 23) العام بعد البخصيص حجة فى الباقي (Am yang telah dikhususkan maka selebihnya dapat dijadikan *hujjah*).
- 24) العمل بالعام قبل البحث عن المخصص لا يجوز (Pelaksanaan `Am sebelum dibahas pengkhususannya maka tidak diperbolehkan) .
- 25) ان التخصيص العمومات جائز (Sesungguhnya pengkhususan lafal-lafal `Am itu diperbolehkan) .
- 26) ان القدر الذى لا بد من بقائه بعد التخصيص يجوز الى الواحد (Sesungguhnya kadar sesuatu yang harus ada setelah dikhususkan cukup pada satu saja) .
- 27) الإستثناء من الإثبات نعى والإستثناء من النفى اثبات (Pengecualian dari negatif menunjukkan positif sedang pengecualian dari positif maka menunjukkan negatif) .
- 28) الإستثناء المتصل يجوز اتفاقا (Secara sepakat pengecualian yang bersambung itu diperbolehkan) .
- 29) الإستثناء بعد جمل متعاطفة يعود الى الجميع (Pengecualian setelah jumlah-jumlah yang *diatafkan* maka ia kembali pada keseluruhan).
- 30) الشروط من المخصصات والشروط الداخلى على الجمل يرجع الى الكل (Syarat itu sebagian dari pengkhususan dan syarat yang masuk pada beberapa jumlah maka ia dikembalikan pada keseluruhannya) .
- 31) الصغة من المخصصات (Sifat itu bagian dari pengkhususan) .
- 32) الحال من المخصصات (*Haal* itu bagian dari pengkhususan)
- 33) الكتاب يخصص بالكتاب (*Al-Kitab* itu dapat dikhususkan dengan Al-kitab) .

- 34) الكتاب يخص بالسنة (Al-Kitab dapat dikhususkan dengan *assunnah*).
- 35) خبر الواحد يخص عام الكتاب (*Hadis ahad* dapat mengkhususkan keumuman Al-Qur'an).
- 36) السنة يخص بالكتاب (*As-sunnah* itu dapat dikhususkan dengan dengan *al-kitab*).
- 37) السنة يخص بالسنة (*Assunnah* dapat dikhususkan dengan *as-sunnah*).
- 38) التخصيص بالقياس يجوز (Pengkhususan dengan *qiyas* itu diperbolehkan) .
- 39) التخصيص بالعقل يجوز (Pengkhususan dengan akal itu diperbolehkan) .
- 40) التخصيص بالحس يجوز اتفاقا (Secara *ittifaq*, pengkhususan dengan indra itu diperbolehkan) .
- 41) التخصيص بالمفهوم يجوز مطلقا (Pengkhususan dengan *mafhum* itu diperbolehkan secara mutlak) .
- 42) التخصيص بالعادة لايجوز (Pengkhususan dengan tradisi itu tidak diperbolehkan).
- 43) التخصيص بمذهب الصحابي لا يجوز (Pengkhususan dengan pendapat sahabat Nabi tidak diperkenankan).
- 44) التخصيص بالسباق يجوز (Pengkhususan dengan pemahaman itu diperbolehkan) .
- 45) التخصيص بقضايا الاعيان يجوز (Pengkhususan dengan problema yang nyata diperbolehkan) .
- 46) العام يبنى على الخاص (*Am* itu harus dibangun dari *khas* (khusus) .
- 47) والجمع بين الأدلة ما يمكن هو الواجب (Pengumpulan berbagai dalil yang memungkinkan maka itu wajib hukumnya).
- 48) المطلق يبق على اطلاقه مالم يتم دليل على تقييده (*Mutlak* itu ditetapkan menurut kemutlakannya selama belum ada bukti yang membatasinya).
- 49) تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (Mengakhirkan penjelasan pada saat dibutuhkan itu tidak diperbolehkan) .
- 50) تأخير البيان عن وقت الخطاب يجوز (Mengakhirkan penjelasan pada saat *dititahkan* sesuatu maka diperbolehkan) .

- 51) النسخ بلا بدل يجوز (Penghapusan tanpa adanya pengganti diperbolehkan) .
- 52) النسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ او مساويا اتفاقا (Yang menghapus diperbolehkan lebih ringan atau sepadan dari yang dihapus)
- 53) النسخ يجوز ان يكون اشق من المنسوخ (Yang menghapus itu boleh lebih berat dari yang dihapus)
- 54) النسخ قبل تمكن من الفعل يجوز (Penghapusan sebelum dikerjakan itu diperbolehkan)
- 55) القياس لا يكون ناسخا (*Qiyas* itu dapat sebagai penghapus).
- 56) اذا ضاق الامر اتسع واذا اتسع الامر ضاق (Apabila suatu perkara itu sempit maka hukumnya menjadi hias, sebaliknya jika suatu perkara itu luas maka hukumnya menjadi sempit) .
- 57) كل ما تجاوز حده انعكس الى ضده (Semua yang melampaui batas maka hukumnya berbalik kepada kebalikannya) .
- 58) الضرار يزال (Kemudharatan harus dihilangkan).
- 59) الضرورات تبيح المحظورات (*Kemudharatan-kemudharatan* itu dapat memperbolehkan keharaman).
- 60) لا حرام مع الضرورات ولا كراهة مع الحاجة (Tiada keharaman bagi darurat dan tiada kemakruhan bagi kebutuhan) .
- 61) ما يباح للضرورة يقدر بقدرها (Apa yang diperbolehkan karena darurat maka diukur menurut kadar kemudharatannya)
- 62) ما جاز لعذر بطل بزواله (Apa yang diizinkan karena adanya uzur, maka keizinan itu hilang manakalah *uzurnya* hilang).
- 63) الميسور لا يسقط بالمعسور (Kemudahan itu tidak dapat digugurkan dengan kesulitan)
- 64) الا اضطرار لا يبطل حق الغير (Keterpaksaan itu tidak dapat membatalkan hak orang lain) .
- 65) اذا امرتكم بامر فأتوا منه ما استطعتم (Apabila aku perintahkan kalian dengan suatu perintah maka lakukanlah perintah itu semampu mu).
- 66) درء المفساد اولى من جلب المصالح فاذا تعارض مفسدة ومصالحة قدم دفع المفسدة غالبا (Menolak kerusakan lebih diutamakan daripada menarik masalah dan apabila berlawanan antara yang mafsadah dan masalah maka yang didahulukan adalah

- menola *mafsadatnya*).
- 67) منزلة الضرورة (Kebutuhan umum atau khusus dapat menduduki tempatnya *darurat*).
 - 68) العادة محكمة (Adat kebiasaan dapat ditetapkan sebagai hukum)
 - 69) العادة ما استمر الناس عليه على حكم المعقول وعادوا اليه مرة بعد اخرى (Apa yang dipandang baik oleh muslim maka baik pula disisi Allah) .
 - 70) وما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (Adat adalah suatu perbuatan yang terus menerus dilakukan manusia karena logis dan dilakukan secara terus menerus).
 - 71) العرف ما استقرت النفوس عليه بسهادة العقول وتلقته الطباع بالعقول وهو *Uruf* adalah suatu perbuatan yang jiwa merasa tenang melakukannya karena sejalan dengan akal sehat dan diterima oleh tabiat sejahtera) .
 - 72) كل ماورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه (Semua yang diatur oleh syara' secara mutlak namun belum ada ketentuan dalam agama serta dalam bahasa maka semua itu dikembalikan pada *uruf*) .
 - 73) درء المفساد وجلب المصالح (Menolak kerusakan dan menarik kemaslahatan) .
 - 74) الاجتهاد لا ينفذ بالا جتهاد (Ijtihad tidak dapat dibatalkan dengan ijtihad) .
 - 75) تغيير الاحكم بتغير الازمنة والامكنة والاحوال (Perubahan hukum itu berdasarkan perubahan zaman, tempat dan keadaan) .
 - 76) اذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام (Apabila antara yang haram dan yang halal berkumpul maka dimenangkan yang haram)
 - 77) اذا تعارض المانع والمقتض قدما المانع (Apabila antara yang mencegah dan yang mengharamkan berlawanan maka didahulukan yang mencegah).
 - 78) الخروج من الخلاف مستحب (Keluar dari pertentangan itu diutamakan) .
 - 79) الرخص لا تنط بالمعاصي (Keringanan-keringanan tidak

dikaitkan dengan kemaksiatan) .

- 80) إن أفضل الطاعات على قدر المصالح الناشئة عنها (Sesungguhnya ketaatan yang lebih utama adalah menurut kadar kemaslahatan yang timbul daripadanya).¹⁶⁴

5. Metode berfikir ulama modern dalam memahami hukum Islam

Situasi pemikiran dan gerakan Islam di Benua India (Indo-Pakistan) tak bisa dipungkiri merupakan fakta sosial dan latar sejarah yang menyangga konstruksi kesadaran dan pemikiran modern dalam hukum Islam. Di Pakistan, dinamika pembaruan pemikir Islam begitu marak dan berakar jauh sejak masa Syah *Waliyyullah* Ibn Abd al-Rah al-Dihlawi (w. 1763). Fazlurrahman mengkategorikan corak pembaruan awal mula sebagai bentuk revivalisme pra-modernis. Corak pemikirannya mengedepankan pendekatan *tahtbiiq* sebagai cara sistematis untuk menghampiri Al-Qur'an dan Hadis. *Tathbiiq* menyediakan metoda untuk melakukan ijtihad dan menarik *istinbat* hukum, sekaligus memberi arahan yang jelas tentang bagaimana menerapkan. Selain itu Fazlurrahman juga merupakan tokoh pertama yang berupaya untuk menggabungkan sejarah Nabi secara sistematis dan menjelaskan bahwa aturan sosial yang diberikan para Nabi itu dapat secara rasional diinterpretasikan sesuai dengan kebutuhan umat Islam pada masanya masing-masing. Untuk itu ia berusaha untuk mengintegrasikan beragam ilmu pengetahuan Islam dari hadis, fiqih, teologi, filsafat sampai pada sufisme agar agama dapat dinamis dan dapat diterapkan sesuai dengan konteks zamannya masing-masing.

Pada kurun berikutnya, demam kebangkitan Islam (*an-nandlah*) yang digelorkan oleh Muhammad Abduh dan Jamaluddin Al-Afghani di Mesir, sampai juga ke Pakistan. Gelora kebangkitan yang dipicu oleh semangat ingin melepaskan

¹⁶⁴ Muhlis Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah pedoman dasar dalam Istinbat Hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta: Grafindo Persada, 1996), h. 57

diri dari cengkraman imperialisme itu memunculkan paling tidak tiga bentuk penyikapan yakni konfrontatif, apologetik, dan akomodatif¹⁶⁵. Sayyid Ahmad Khan (w. 1898) sebagai tokoh yang amat disegani pada waktu itu, secara apologetis ingin membuktikan bahwa kebenaran agama selalu berkorespondensi dengan fitrah manusia dan hukum alam. Termasuk di dalamnya, Islam secara keseluruhan berkesesuaian dengan kemajuan, terutama dengan kemajuan kebudayaan Inggris abad 19 dengan pengetahuannya yang baru, moralitasnya yang *humanitarian* dan liberal, dan rasionalismenya yang *saintifik*. Inilah sebuah penyikapan yang khas modernisme klasik dari gerakan Islam. Gerakan ini menyebarkan pemikiran-pemikirannya melalui lembaga pendidikan Aligarh yang didirikan oleh Sayyid Ahmad Khan pada tahun 1875. Sealur dengan ide modernisme Sayyid Ahmad ini, Sayyid Amir Ali (w.1928) merumuskan apologetika dan ideologi Islam baru.¹⁶⁶

Sementara itu Muhammad Iqbal (w. 1938) berusaha menghidupkan kembali seluruh dunia muslim melalui pandangan Islam yang dinamis. Ia mengkritik pemahaman Islam yang pada waktu itu statis, sempit, kaku, dan dogmatik. Seraya Iqbal menyerukan pandangan Islam yang memandang kehidupan sebagai gerak dinamis, tindakan adalah baik, dan kehidupan bukan untuk direnungi saja, tetapi untuk dijalani dengan bersemangat. Ia juga menyatakan bahwa agama dan proses ilmu pengetahuan, meskipun metodenya berbeda, namun tujuan akhirnya adalah

¹⁶⁵ Konfrontatif menolak secara apriori apapun yang berasal dari Barat. Apologetik mengklaim nilai-nilai positif yang berasal dari Barat itu sesungguhnya mempunyai akar dan jejak dalam khazanah Islam. Akomodatif kemudian melihat Barat sebagai realitas yang tak terpisahkan dari kemajuan itu sendiri sehingga harus ditiru dan diakomodasi. Lihat Fazlur Rahman, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, diterjemahkan oleh Ghufuran A. Mas'adi, (Cet. II; Jakarta; Raja Grafindo Persada, 1998), h. 89

¹⁶⁶ Haruan Nasution, *Pembaharuan Islam*, (Cet. I; Jakarta: Ciputat Pres, 1999), h. 78

sama.¹⁶⁷

Meski demikian, gerakan modernisme klasik yang dipelopori Sayyid Ahmad Khan ini mendapat tantangan internal yang tidak ringan. Ada yang mengambil langkah-langkah moderat dan ada pula yang mengambil jalur konservatiffundamentalis. Muhammad Syibli Nu'mani (w. 1914) berusaha menjembatani pemikiran kalangan Aligarh yang cenderung modernis dengan kalangan perguruan Deoband yang tradisional dan konservatif. Melalui lembaga pendidikannya, Nadwatul Ulama, ia berusaha menggabungkan ilmu pengetahuan modern dengan khasanah Islam klasik bagi anak didiknya. Sayangnya, sepeninggal Syibli lembaganya tidak menunjukkan kewibawaan pemikiran seperti yang diharapkan. Bahkan, terperosok menjadi sosok konservatisme yang lebih ekstrem.

Dari jalur lain, aliran Deoband sebagai representasi pemikiran sebuah universitas berhaluan konservatif yang setara dengan Universitas Al-Azhar Cairo, memelopori kritik tajam terhadap kalangan modernis yang mereka cap sebagai kalangan westernis. Mereka menganggap kalangan modernis terlalu terpukau kepada Barat sehingga semuanya diukur dan diorientasikan dengan nilai-nilai Barat. Kalangan ini ingin menegakkan supremasi dan otentisitas Islam *vis a vis* Barat yang imperialis itu.

Dari atmosfer pemikiran Deoband inilah lahir sebuah gerakan baru yang bercorak revivalis, atau lebih tepatnya neo-revivalis, yang dipelopori oleh Abul A' la Al-Mawdudi (w. 1979) dengan Jemaat Islami-nya. Dia mengkritik keras pandangan kalangan modernis sehubungan dengan spektrum Islam dan kemoderenan (Barat). Al-Mawdudi mengintrodusir hubungan antara Islam dan Jahiliyah untuk melihat hubungan Islam dan Barat. Ia menyebut kebudayaan Barat kontemporer sebagai Jahiliyah moderen. Menurutnya, untuk kebangkitan Islam, umat tidak perlu mengambil model dan sistem Barat

¹⁶⁷ Abul A'la Al-Mawdudi, *The Islamic Law and Constitution (Sistem Politik Islam)*, diterjemahkan oleh Asep Hikmat, (Cet. IV; Bandung : Mizan, 1995), h. 79

yang sekuler itu, tetapi cukup dengan menggunakan Syariah Islam yang merupakan petunjuk lengkap dan final. Karena kelengkapan ajarannya itu, seorang muslim tidak akan pernah hidup dalam keadaan hina dan tidak berdaya. Islam menurut Al-Mawdudi, dalam bahasa Montgomery, Watt, telah mencapai finalitas, superioritas, dan self sufficiency dalam segala dimensinya; ekonomi, sosial, budaya, maupun politik.

Pergumulan pemikiran yang memegang antara kalangan modernis dengan kalangan tradisionalis-konservatif-revivalis ini menjulur sampai saat mereka bersama-sama harus merumuskan konsep kenegaraannya. Kalangan modernis melihat Islam sebagai dasar negara adalah suatu konsep dan nilai yang dinamis sehingga bisa menjadi landasan bagi konsep-konsep negara yang moderen. Sementara kalangan tradisionalis berpendapat, politik dalam Islam adalah wujud kedaulatan Tuhan. Pertentangan dua kutub pemikiran ini hampir tidak bisa ditengahi, sampai Liyaqat Ali Khan (P.M. Pakistan ketika itu) mengajukan *objective resolution* pada tanggal 7 Maret 1949. Inti resolusi itu adalah kedaulatan hanya milik Allah. Hanya saja, Dia mendelegasikan otoritas-Nya kepada Negara Pakistan melalui rakyatnya dilaksanakan dalam batas-batas yang telah ditentukan-Nya. *Objective resolution* yang kemudian ditubuhkan menjadi konstitusi negara pada tahun 1956 ini mereka berhasil meredam ketegangan, tapi tetap saja menyimpan ketidakpuasan dari kedua belah pihak yang berikutnya menjadi benih-benih perselisihan¹⁶⁸.

Suasana pergolakan gerakan dan pemikiran Islam modern dan klasik yang menjadi latar dan sekaligus *rahim* dimana Fazlurrahman berkembang dan membangun kesadaran berfikirnya. Faslurrahman menguasai dengan baik *khazana* keilmuan Islam klasik dan sekaligus *melek* terhadap ilmu-ilmu moderen. Dia tidak ingin terbelit oleh salah satu dari dua kutub pemikiran yang menegang terus itu. ingin mengatasinya,

¹⁶⁸ Soekama Karya, Murodi, dkk, *op.cit* h. 49

mengurainya, dan keluar dengan sintesa pemikiran baru yang menyegarkan dan mencerahkan, seraya memposisikan dirinya sebagai penganjur modernisme.

Menurut Fazlurrahman, sejarah gerakan pembaruan Islam selama dua abad terakhir, paling tidak, terbagi dalam empat tipologi. Dia menempatkan dirinya mas dalam corak gerakan yang keempat. Keempat tipologi itu adalah sebagai berikut :

- a. Golongan *Revivalis* (Pra-Modernis), mulai muncul pada akhir abad ke-18 dan abad ke-19 yang dipelopori oleh gerakan Wahabiyah di Arab, Sanusiyah di Afrika Utara, dan Fulaniyah di Afrika Barat.
- b. Gerakan Modernis, yang dipelopori oleh Jamaluddin Al-Afghani (w. 1897) di seluruh Timur Tengah, Sayyid Ahmad Khan (w. 1898) di India, dan Muhammac Abduh (w.1905) di Mesir.
- c. Gerakan Neo-Revivalisme, yang mempunyai corak moderen namun agak reaksioner, dimana Abul Ala Al-Mawdudi dengan Jemaat Islami-nya menjadi model yang tipikal bagi gerakan ini.
- d. Gerakan Neo-Modernisme, Rahman mengkategorikan dirinya termasuk dalam barisan gerakan ini. Sebab menurutnya, neo-modernisme mempunyai sintesi: progresif dari rasionalitas modernis di satu sisi dengan ijihad dan tradisi klasik di sis yang lain. Dan ini merupakan pra-syarat utama bagi *Renuissance* Islam Model pemikiran sintesis-progresif semacam apakah yang dibawa gerakan neo modernisme ini?

Rahman, dalam catatan penulis, satu langkah lebih maju dari kalangan modernis maupun tradisionalis Islam dalam dua hal pokok. Pertama berkaitan dengan soal metodologi. Kedua, berkaitan dengan hasil pemikiran. Secara metodologis, Rahman memberi perspektif historis dalam menghampiri Islam dan membubuhkan analisis hermeneutika-obyektif dalam menggali Al-Qur'an. Hasilnya adalah hasil pemikiran yang mempunyai pijakan kukuh di atas pondasi tradis (*ortodoksi*) Islam, sekaligus mampu keluar dari jebakan stagnasinya untuk menggamit ruh tradisi yang kontekstual dan kompatibel bagi zamannya, yakni

ruh Islam yang substantif dan liberatif.

Adapun metode modern dalam mengkaji hukum Islam, antara lain:

a. Historis

Metodologi Fazlur Rahman untuk menghampiri Islam telah membuka cakrawala pengetahuan kita tentang adanya dua dimensi di dalam Islam, yakni: Islam Normatif dan Islam Historis. Dalam bukunya yang berjudul, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (1982)*, Rahman merekomendasi perlunya pembedaan antara Islam normatif dan Islam historis. Menurutnya, Islam normatif adalah ajaran-ajaran Al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang berbentuk nilai-nilai moral dan prinsip-prinsip dasar, sedang Islam historis adalah penafsiran yang dilakukan terhadap ajaran Islam dalam bentuknya yang beragam.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Di satu sisi pembedaan ini mensyaratkan adanya penafsiran yang sistematis, holistik, dan koheren terhadap Al-Qur'an dan Sunnah, sehingga nilai-nilainya yang transenden dan azali bisa digali dan ditemukan. Sementara di sisi yang pembedaan tersebut juga mengharuskan adanya analisis dan penilaian yang ki terhadap praktik dan penafsiran Islam oleh para pemeluknya sepanjang sejarah. Dengan demikian, dari sisi yang pertama kita akan mengetahui prinsip-prinsip normatifitas agama Islam. Dan untuk itu dibutuhkan metodologi yang tepat untuk menafsirkan secara akurat pesan-pesan ormatif Al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan dari sisi yang kedua tadi, kita akan mengetahui kesejarahan atau historisitas agama Islam. Dan agar nilai-nilai agung dari sejarah Islam tersebut bisa dieksplorasi dan dieksploitasi, maka diperlukan metodologi yang tepat untuk menyelami sejarah tersebut secara kritis. Pendekatan yang ditawarkan Fazlurrahman untuk berinteraksi dengan Islam yang menyejarah adalah analisis historis (*taarikhyyah*). Pendekatan historis Rahman secara prinsipal dirumuskan oleh Birt terdiri dari tiga tahap yang saling bertautan. Pertama, pemahaman terhadap proses sejarah dengan itu Islam mengambil bentuknya. Kedua, analisis terhadap proses tersel untuk membedakan prinsip-prinsipnya yang esensial dari formasi-formasi umat yang bersifat partikular sebagai hasil kebutuhan mereka yang bersifat khusus. Ketiga, pertimbangan terhadap cara yang terbaik untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip esensial tersebut. Melalui pendekatan ala historis ini pula, sains-sains Islam sebagai historis tidak lalu diabaikan atau dibuang. Bagaimanapun juga, menurut Rahman Islam historis telah memberikan kontinuitas kepada dimensi intelektual dan spriti masyarakat. Melalui aspek historis, kajian yang menyeluruh dan sistematis terhadap perkembangan disiplin-disiplin Islam harus dilakukan. Kajian tersebut dibarengi dengan rekonstruksi yang juga bersifat komprehensif meliputi disiplin-disiplin keislaman yang ada. Sebab, suatu bentuk pengembangan pemikiran Islam yang tidak berakar dalam khazanah pemikiran Islam klasik atau lepas dari kemampuan menelusuri kesinambungannya dengan masa lalu adalah tidak otentik. Dari Nurcholis Madjid menilai Rahman sebagai tokoh yang

b. *Hermeneutika* Al-Qur'an

Tentang Al-Qur'an, Rahman memandangnya sebagai firman Allah yang dasarnya merupakan suatu kitab mengenai prinsip-prinsip dan nasehat-nasehat keagamaan dan moral bagi manusia. Ia bukan sebuah dokumen hukum, meskipun mengandung sejumlah hukum-hukum dasar seperti, shalat, puasa, dan haji. Dari awal hingga akhir, Al-Qur'an selalu memberikan penekanan pada semua aspek moral yang diperlukan secara kreatif bagi tindakan manusia. Oleh karena itu, kepentingan sentral Al-Qur'an adalah manusia dan perbaikannya. Dan Al-Qur'an adalah petunjuk yang paling komprehensif untuk manusia¹⁷⁰.

Pandangan Rahman tentang komprehensifitas Al-Qur'an ini didasarkan atas surat Yusuf (12): 111

لَقَدْ كُنَّا فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ
وَلَكِن تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ
يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾

Terjemahnya : 'Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al Qur'an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman'.¹⁷¹

selalu berpijak pada *adagit al-Muhaafqzhatu 'ala al-qadiim al-shaalih wal-akhduz hil-jadiid* (Memelihara warisan lama yang masih baik, namun jika ada kreasi baru yang lebih baik, maka yang baru itulah yang dipakai). Atas dasar penghargaan Rahman terhad tradisi yang begitu besar itu pula, Akbar . Ahmad menganggapnya sebagai seorang tradisionalis. Meski demikian, menurut Ihsan Ali Fauzi dengan nada antusias tardisonalisme atau lebih tepatnya konservatisme Rahman adalah jenis konservatisme yang cerah. Lihat Ghufran A. Mas'adi, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam, op.cit.*, h. 95

¹⁷⁰ Dikutif dari Fazlurrahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: Chicago University Press, 1982), h. 85

¹⁷¹ Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 76

Al-Qur'an itu bukanlah suatu cerita yang dibuat-buat. Namun ia membenarkan kitab-kitab sebelumnya. Al-Qur'an menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. Sebagai konsekuensinya, ia menyarankan dan berupaya agar Kitab Suci Al-Qur'an dipahami sebagai suatu kepaduan yang terjalin satu dengan yang lain yang dapat menghasilkan suatu pandangan hidup yang pasti dan menyeluruh. Untuk itu Fazlurrahman membangun suatu metodologi yang sekomprensif, serasional, dan sesistematis mungkin. Upaya ini lalu mendapat sentuhan pemikiran yang bernafas dari dua pemikir pendahulunya, yaitu: al-syathibi (w. 1388 M) dan Muhammad Abduh (w. 1905 M). Tujuannya adalah agar risalah Al-Qur'an benar-benar dipahami sehingga memungkinkan orang-orang yang beriman dan yang ingin hidup dalam bimbingan Al-Qur'an dapat melaksanakan Al-Qur'an secara secara koheren dan bermakna. Lebih dari itu, melalui pendekatan yang murni kognitif, baik orang muslim maupun non-muslim dalam masalah-masalah tertentu dapat bersatu, asalkan mereka memiliki simpati dan ketulusan hati. Meski masalah iman yang memberikan motivasi untuk hidup di bawah bimbingannya hanya milik orang-orang yang benar-benar muslim.

Pada dasarnya, Rahman menawarkan dua gerakan (*double movement*) dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pertama, dari situasi sekarang menuju ke masa turunnya Al-Qur'an, dan kedua, dari masa turunnya Al-Qur'an kembali ke masa kini. Gerakan yang pertama terdiri dari dua langkah, yaitu:

- 1) Pemahaman arti atau makna dari suatu pernyataan Al-Qur'an melalui cara mengkaji situasi atau problem historis dimana pernyataan Kitab Suci tersebut turun sebagai jawabannya,
- 2) Membuat generalisasi dari jawaban-jawaban spesifik itu dan mengungkapkannya dalam bentuk pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral yang bersifat umum. Sedangkan gerakan yang kedua, tugasnya adalah untuk merumuskan ajaran-ajaran yang bersifat umum tersebut, dan kemudian

meletakkannya ke dalam konteks sosio-historis yang kongkrit saat ini.

Penafsiran Fazlurrahman semacam ini mengingatkan kita pada Emilio Betti yang mengagungkan interpretasi obyektif dalam hermeneutika. Pakar hermeneutika dari Italia ini meyakini adanya obyektivitas dalam pemahaman. Menurutnya, interpretasi sebagai sarana untuk memahami secara obyektif akan membawa sang penafsir pada ketepatan pemahaman dari pikiran obyektif yang ada pada pihak lain (misalnya teks hasil karya orang lain). Demikian pula Rahman, dengan bantuan hermeneutika obyektif yang berbasis *double movement* dalam kerja interpretasi itu, berupaya menggali prinsip-prinsip hukum atau nilai-nilai substansi dari wahyu yang kontekstual untuk diejawantahkan di masa kini. Dengan begitu, bisa dikatakan bahwa keduanya meyakini adanya makna dari suatu teks, atau adanya preseden dari masa lalu, situasi sekarang, dan tradisi yang mengantarainya yang dapat diketahui secara obyektif. Hal ini kontras dengan pandangan hermeneutika subyektif, misalnya Hans-Georg Gadamer, yang menyatakan horizon terhadap arti suatu teks merupakan sesuatu yang tak terbatas. Konsekuensinya, makna dari suatu teks tidak bisa diterangkan dalam sebuah obyektifitas pemahaman yang utuh. Tidak ada makna yang obyektif dalam suatu teks. Yang ada hanyalah pemahaman itu sendiri yang terus-menerus, dan sekomprensif mungkin.

Fazlurrahman yang meyakini adanya pengetahuan obyektif dalam suatu teks mengaplikasikan metodologinya untuk mengkaji Kitab Al-Qur'an. Untuk itu Fazlurrahman sebenarnya memerlukan bentangan latar belakang dan situasi historis yang melingkupi turunnya wahyu (Al-Qur'an). Yang pada gilirannya, ada banyak ilmu bantu yang diperlukan untuk melakukan kerja-kerja tersebut, misalnya: sejarah, bahasa, sastra, psikologi, filologi, dan bahkan morfologi teknis. Dengan begitu subyektifitas penafsir dapat ditekan semaksimal mungkin untuk mendapatkan obyektifitas yang diharapkan.

Ketika penafsir telah mampu menguras pengetahuan obyektif

dari teks tersebut, langkah berikutnya adalah; bagaimana cara membawanya ke dunia kekinian. Yakni untuk mengkontekstualisasikan pengetahuan obyektif yang didapat itu pada situasi zaman si penafsir. Dalam rangka kontekstualisasi pesan-pesan obyektif Al-Qur'an tersebut, Rahman memilih penyajian logis, ketimbang kronologis, dalam rangka memaparkan nilai-nilai obyektif yang dapat digali dari teks. Al-Qur'an dibiarkan berbicara sendiri tentang dirinya. Adapun penafsiran hanya digunakan untuk menghubungkan ide-idenya secara bersama-sama sehingga menjadi satu kesatuan yang saling berhubungan¹⁷².

Superioritas realitas atas teks, realitaslah yang menjadi pangkal mula teks yang tidak bisa diabaikan. Karena dari realitas teks melalui bahasa dan budaya manusia, konsep-tualisasi teks terjadi, dan melalui dialektikanya dengan efektifitas manusia maka petunjuknya selalu *up to date*¹⁷³.

Hal ini banyak bersinggungan dengan tugas dan fungsi Nabi dalam mengemban risalah Allah sekaligus pembumiannya. Asumsi ini dapat dikonfirmasi bahkan dikonfrontasikan "*vis a vis*" *visi* Al-Qur'an sendiri tentang fungsi kenabian. Allah swt berfirman dalam QS al-Nahl: 64 :

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً

لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Terjemahnya : 'Dan Kami tidak menurunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur'an) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman"¹⁷⁴.

¹⁷² Fazlurrahman, *Islam and Modernity...*, *op.cit.* h. 45

¹⁷³ Nasr, *Memahami nash melalui Kontekstual dan tekstual*, (Cet. I; Jakarta : Al-Kautsar, 2000), h. 78

¹⁷⁴ Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 65

c. Redefinisi Mazhab

Redefinisi *mazhab* sebagai salah satu langkah dari sekian banyak langkah yang dilakukan oleh ulama modern dalam memahami hukum Islam. Pemikiran tersebut dilatar belakangi oleh fenomena di kalangan umat Islam yang menempatkan *mazhab* dengan berijtihad pada posisi yang dikotomis. Sekelompok orang atau ulama yang tergolong *bermazhab* seolah tidak menyentuh praktik ijtihad. Sebaliknya, sekelompok orang atau ulama yang mengklaim dirinya sebagai pendukung ijtihad, seolah tidak pernah mempraktikkan model *bermazhab* (mengikuti ulama lain, *taqlid* atau *ittiba*). Kelompok bermazhab dianggap sebagai pengikut masa lalu yang tidak menyentuh masalah kekinian. Sebaliknya, kelompok pendukung ijtihad dianggap ahistoris karena mengabaikan *khasanah* pemikiran masa lalu.

Praktek *bermazhab* selama ini adalah dengan mengikuti pendapat-pendapat *fuqaha* (ahli hukum Islam) yang telah mengklaim diri mereka sebagai pengikut salah satu imam pendiri *mazhab*. Kalau ada kelompok umat yang menjadi pengikut *mazhab* Syafi'i, maka mereka harus mengikuti pendapat-pendapat *fuqaha* tersebut (yang pada umumnya masa mereka sangat jauh dari imam *mazhab* itu sendiri) dengan merujuk kepada kitab-kitab yang telah ditulis oleh mereka. Dan ironisnya, kitab-kitab imam pendiri *mazhabnya* (dalam hal ini imam Syafi'i) jarang atau hampir tidak pernah dijadikan rujukan secara langsung, bahkan karya murid langsung *sang* imam juga jarang atau tidak pernah dijadikan rujukan. Dengan demikian, saya ingin mengatakan bahwa bermadzab Syafi'i berarti identik dengan *taqlid* terhadap *aqwal* (pendapat-pendapat yang sudah matang). Kemudian setelah realitas umat dalam bermadzab seperti tergambar dia atas, dapat diajukan pertanyaan kritis dan mendasar: Apakah *bermahzab* harus mengikuti dan tidak boleh berfikir, termasuk tidak boleh mengetahui alasan penerapan hukum? Pertanyaan itu mendapat jawaban langsung yang intinya bahwa *bermahzab* tidak musti atau harus mengikuti pendapat *mahzab* tanpa perlu

tahu landasan normatif dan filosofis di balik pendapat itu. *Bermadzab* terdiri atas beberapa tingkatan, dan yang paling rendah adalah *bermadzab* prakteknya seperti terurai di atas. Namun, *bermahzab* dalam pengertian *ittiba'* (mengikuti dengan mengetahui alasan dan *dalil* pengambilan hukum) tidak selalu demikian. Bahkan masih tetap disebut *bermahzab*, meskipun menjalankan ijtihad, terutama sekali atas kasus-kasus kontemporer. Dan lebih dari itu, juga tetap masih disebut *bermahzab* meskipun juga berupaya mengembangkan metodologi (*manhaj*) yang sangat mungkin akan mempunyai akibat terjadi perbedaan pendapat dengan imam *mahzabnya*. *Bermadzab* tidak musti melulu mengikuti pendapat imam *mahzab* dari kata-katanya (*fi al-aqwal*), namun bisa dalam metodologinya (*fi al-manhaj*), bahkan juga untuk mengembangkan metodologinya, bukan lagi mengikuti *manhaj* yang sudah ada. Berangkat dari pengertian ini, maka penulis menawarkan redefinisi terhadap konsep *talfiq* yang konotasinya selalu pada *bermadzab fi al-aqwal*. Tetapi bagaimana *talfiq* (eklektik) juga dapat dipraktekkan dalam wilayah *bermadzab fi al-manjah*.

Bermadzab terdiri dari lima tingkat: 1. *taqlid* kepada *fuyaha mahzab*, 2. *taqlid* kepada imam *mahzab*. 3. *ittiba'* kepada ulama *mahzab* atau langsung kepada imam *mahzab*. 4. *bermadzab fi al-manhaj*. 5. mengembangkan metodologi imam *mahzab*.¹⁷⁵

Dalam reformasi *bermahzab* suatu hal yang tidak kalah penting adalah bagaimana memaknai hasil *ijtihad* atau proses *ijtihad* itu sendiri. Tahap-tahap untuk mengembalikan kodrat hukum Islam setidaknya meliputi empat hal, sebagai berikut:

- 1) Hukum Islam yang merupakan hasil karya *fuyaha* atau mujtahidin yang lalu, yang selama ini selalu ditempatkan pada posisi doktrinal atau diabaikan sama sekali, hendaknya ditempatkan pada proporsi yang sebenarnya, yaitu sebagai hasil *ijtihad* ulama terdahulu. Di sisi lain, hasil *ijtihad* yang

¹⁷⁵ *Ibid.*, h. 76

selama ini dianggap sebagai sebagai "barang mati" dapat diangkat menjadi khasanah intelektual yang sangat berharga.

- 2) Melihat hasil *ijtihad* itu secara kontekstual, sehingga menjadi hidup dan mempunyai nilai. Hasil *ijtihad* jika ditempatkan secara proporsional termasuk melihatnya secara kontekstual, akan mampu memberi inspirasi dari produk pemikir terdahulu yang telah memberi jawaban terhadap permasalahan atau tantangan zaman pada masanya. Oleh karena itu, usaha kontekstualisasi terhadap hasil *ijtihad* masa lalu perlu digairahkan bahkan mestinya menjadi suatu keharusan. Kajian seperti ini tidak cukup hanya membaca teks dari hasil *ijtihad* tersebut, namun harus dibarengi dengan kajian sejarah dan sosial yang melingkupi mujtahid serta kajian metodologi yang dipergunakan oleh *mujtahid* di dalam menghasilkan hukum Islam itu.
- 3) Setelah kontekstualisasi maka dilakukan reaktualisasi. Untuk memulai proyek reaktualisasi, yang harus menjadi landasannya, adalah kemampuan interpretasi terhadap hasil *ijtihad* dan dilanjutkan dengan reinterpretasi. Pasca itu, pada waktunya nanti, akan ada tuntutan reformasi atau pembaharuan (*tajdid*) terhadap ajaran dalam tataran praktis yang merupakan pemahaman para mujtahid terhadap wahyu. Maka di sini perlu *historical continuity* dalam mempelajari hukum Islam secara akademik.
- 4) Perlu pendekatan interdisipliner atau multidisipliner dalam membaca/meneliti pemikiran hukum Islam masa lalu. Berbagai pendekatan itu bisa meminjam dari ilmu sosial dan humaniora, termasuk yang paling urgen adalah pendekatan sejarah (*historical approach*), lebih khusus lagi sejarah sosial.

Untuk mewujudkan formulasi *ijtihad* modern yang mampu memberi jawaban masa kini dan diharapkan juga untuk masa yang akan datang, perlu persiapan langkah-langkah :

- 1) Menggunakan sumber primer (*primary sources*) sebagai sumber rujukan dalam bermadzab.

- 2) Mengkaji pemikiran *fiqih* ulama atau keputusan hukum Islam oleh organisasi keagamaan tidak lagi secara doktriner dan dogmatis, tetapi dengan *critical study*.
- 3) Semua hasil karya ulama masa lalu diposisikan sebagai pengetahuan (*knowledge*), baik yang didasarkan atas dasar deduktif dan *verstehen* maupun yang dihasilkan secara empirik.
- 4) Mempunyai sikap terbuka terhadap pemikiran di luar *mahzabnya* dan *responsif* terhadap berbagai perkembangan problem-problem baru yang muncul.
- 5) Meningkatkan daya tangkap (*responsif*) dan cepat terhadap permasalahan yang muncul, dimana bisa umat ingin cepat mendapatkan jawaban hukum agama dari para ahli hukum Islam.
- 6) Melakukan penafsiran yang aktif dan bahkan responsif. Yang dimaksud aktif atau proaktif adalah jawaban hukum Islam itu sekaligus mampu memberi inspirasi dan *guidance* untuk kehidupan yang sedang dialami oleh umat.
- 7) Ajaran *al-ahkam al-khamsah* atau ketetapan berupa hukum wajib, haram, sunnah, makruh, dan mubah agar dapat dijadikan sebagai konsep atau ajaran etika sosial. Selama ini banyak kritik bahwa hukum Islam selalu berkuat pada wilayah ibadah *mahdhah* dan kurang menyentuh kehidupan sosial.
- 8) Menjadikan ilmu fiqih sebagai bagian dari ilmu hukum secara umum. Hal ini dimaksudkan agar sasaran akhir fiqih berupa "hukum nasional" dapat tercapai. Alangkah sia-sianya jika fiqih hanya sebatas wacana di masjid dan forum pengajian, tanpa ada upaya untuk memperjuangkannya menjadi hukum positif yang berlaku di Indonesia.
- 9) Dalam kajian fiqih lebih dititik beratkan pada pendekatan induktif atau empirik disamping deduktif. Proses deduktif dapat terwakili saat memahami *nash* Al-Qur'an dan Hadis yang shahih dengan segala jenis metodenya, termasuk *qiyas*. Sedangkan induktif adalah memberi peran lebih kepada akal dalam proses ijtihad yang bentuknya antara lain *mashlahah*,

istihsan dan *ijma'* (dimana harus dimaknai sebagai prosedur penciptaan *mashalih`ammah*.

- 10) Menjadikan *mashalih`ammah* menjadi landasan utama dalam membangun fiqih atau hukum Islam. *Mashalih`ammah* dapat dipadankan dengan *universal values* pada dataran aspek yang tidak bertentangan dengan pokok ajaran Islam. Berbicara mengenai *mashlahah*, berarti mengakui peran penting akal dalam proses ijtihad. Kemashlahatan dunia, menurut al-Sulami dapat diperoleh dengan adat kebiasaan, percobaan (*tajarib*) realitas yang dinilai oleh akal dan semacamnya.
11. Menjadikan wahyu Allah lewat *nash* (Al-Qur'an dan hadis yang shahih) sebagai kontrol terhadap hal-hal yang akan dihasilkan dalam ijtihad. Kontrol ini tidak dengan menggunakan pendekatan tekstual (*scripturalist*), namun lebih menekankan pada konsep etika.

Di samping itu metode ulama modern dalam memahami hal ini juga menggunakan:

- 1) Metode *Tafsir Tahlili*

Para ulama membagi wujud tafsir Al-Qur'an dengan metode *tahlili* kepada tujuh macam, yaitu: *tafsiri bi-al ma'tsur*, *tafsiri bi al-ra'yi*, *tafsiri shufi*, *tafsir falasafi*, *tafsir fighi*, *tafsiri ilmi* dan *tafsir adabi*.

- 2) Metode *Tafsir Maudhu'i*
- 3) Metode *Tafsir Muqaran*
- 4) Metode *Tafsir Ijmali*

Pada zaman rasul, yang menguasai *tasyri'* (konstruksi Syari'at) adalah Rasulullah sendiri. Terhadap Al-Qur'an, Rasulullah SAW merupakan orang pertama yang berhak untuk menafsirkan AL-Qur'an (*mufasssir awwal*), karena pada masa Nabi segala persoalan yang berkaitan dengan persoalan umat bisa langsung ditanyakan kepada Nabi SAW.¹⁷⁶ Pada masa sahabat menggunakan beberapa pendekatan yang antara lain

¹⁷⁶ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani*, (Relevansinya Bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, (Cet. I: Jakarta : Logos, 1999), h. 87

sebagai berikut:

- 1) Dengan pendekatan Al-Qur'an itu sendiri. Bahwa dalam ayat yang masih bersifat global terdapat penjelasannya pada ayat lain. Begitu juga ayat-ayat yang bersifat *mutlak* atau masih umum terdapat pada tempat lain ayat yang menjadi *qayyid* (mengkhususkan).
- 2) Penafsiran di kembalikan kepada Nabi. Hal ini dilakukan ketika terutama para sahabat Nabi mendapatkan kesulitan dalam memahami suatu ayat dari Al-Qur'an.
- 3) Pemahaman dan Ijtihad Sahabat Nabi. Hal ini di perlukan jika mereka tidak menemukan tafsiran suatu ayat dalam kitab Allah dan juga tidak menemukan penjelasan Nabi dikalangan para sahabat Nabi yang mempunyai keistimewaan dalam menjelaskan *nash* seperti *Khulafa'al-rasyidin*, Zaid bin Tsabit, Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Umar, A'isyah, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Mas'ud, Anas bin Malik, Abu Musa al-Asy'ari, Mu'az bin Jabal, Ubadah bin Shomad, dan Abdullah bin Amru bin Ash¹⁷⁷.

Dalam pendekatan tafsir untuk kajian tafsir juga dipakai oleh ulama modern dalam memahami hukum Islam, yakni:

- 1) Pendekatan objektif dan pendekatan subjektif
 - a) Pendekatan objektif

Pendekatan objektif adalah pendekatan empiris yang bertumpu pada kepentingan ilmiah semata. Dalam pendekatan ini dibicarakan kaitan antara ayat-ayat *kauniyah* yang terdapat dalam Al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan-pengetahuan modern yang timbul pada masa sekarang. Sejauh mana paradigma ilmiah dapat memberi dukungan dalam memahami ayat - ayat Al-Qur'an dan penggalan jenis ilmu pengetahuan, teori-teori baru dan hal-hal yang ditemukan lewat masa turunya Al-Qur'an. Dalam Al-Qur'an sendiri terdapat

¹⁷⁷ Nasrun Rusli, *op.cit.*, h. 70

lebih dari delapan ratus ayat-ayat *kauniyyah*.

b) Pendekatan subjektif

Pendekatan subjektif adalah pendekatan yang terkait dengan kepentingan pribadi atau kelompok. Pendekatan tersebut tergantung pada warna budaya dan aqidah ahli tafsirnya, apakah dia politikus atautkah praktisi sebuah madzhab yang banyak mempengaruhinya. Seperti pendekatan yang di lakukan oleh sufi di mana Al-Qur'an dikaji dengan sudut pandang yang sesuai dengan teori-teori tasawuf dan mengabaikan aspek-aspek lain.

2) Pendekatan langsung dan tidak langsung

a) Pendekatan langsung

Pendekatan langsung adalah pendekatan yang menggunakan data primer. Data primer dalam kajian tafsir adalah Al-Qur'an itu sendiri, hadist-hadist yang diriwayatkan dari Rasulullah saw, dan pendapat-pendapat sahabat serta pendapat *tabi'in*. Seperti ayat Al-Qur'an yang *mutlaq* di tafsirkan dengan ayat *muqayyad* dan ayat yang *mujmal* di tafsirkan oleh ayat lain yang *mufassal*.

b) Pendekatan tidak langsung

Pendekatan ini adalah menggunakan data skunder, yaitu upaya yang di tempuh setelah melalui pendekatan primer. Dengan kata lain ia merupakan pengembangan dari pendekatan pertama, seperti pendapat-pendapat ulama, riwayat kenyataan sejarah di masa turunnya Al-Qur'an, pengertian bahasa dan *lafadl* AlQur'an, kaedah *lafadl* bahasa, kaedah-kaedah *intinbat* serta teori-teori ilmu pengetahuan. Oleh karena data yang dikemukakan terdapat data historis seperti hadist, riwayat sahabat, serta kenyataan sejarah di masa turunnya Al-Qur'an, maka sebelum digunakan perlu proses pemeriksaan dengan kritik sejarah.

3) Pendekatan komprehensif dan pendekatan sektoral

a) Pendekatan komprehensif

Pendekatan komprehensif adalah pendekatan yang membahas tentang objek penelitian tidak dari satu aspek tertentu saja, tetapi secara menyeluruh. Dalam hal ini, kandungan ayat Al-Qur'an berusaha dijelaskan dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat AL-Qur'an sebagaimana tercantum dalam *mushaf*. Segala segi yang dianggap perlu diuraikan mulai dari arti kosakata, *asbab an-nuzul*, *munasabah al-ayat*, dan lain sebagainya yang berkaitan dengan teks atau kandungan ayat.

b) Pendekatan sektoral

Pendekatan sektoral adalah pendekatan yang membahas tentang objek dengan memandangnya terlepas dari objek lainnya. Pendekatan ini berusaha mengkaji Al-Qur'an secara singkat dan global tanpa uraian panjang lebar. Arti dan maksud ayat dijelaskan dengan uraian singkat yang dapat menjelaskan artinya tanpa menyinggung hal-hal selain arti yang dikehendaki. Hal ini dilakukan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, ayat demi ayat dan surat demi surat sesuai dengan urutan dalam *mushaf* setelah di kemukakan arti-arti itu terdahulu dalam kerangka uraian yang mudah dengan bahasa dan cara yang dapat dipahami oleh orang yang berilmu dan awam.

4) Pendekatan disipliner, multidisipliner, dan interdisipliner

a) Pendekatan disipliner

Pendekatan ini merupakan pendekatan yang mengkaji objek dari sebuah disiplin ilmu. Macam-macam pendekatan disipliner antara lain:

(1) Pendekatan Syar'i

Pendekatan ini berusaha mengkaji Al-Qur'an dengan mengeluarkan hukum-hukum Islam sebagai produk istinbat yang diyakininya. Dalam dimensi sejarah, hukum hukum tersebut secara bertahap digali, hingga sampailah era perhatian terhadap produk-

produk istinbat. Dari sini timbullah mazhab yang satu sama lain saling berbeda. Katika madzhab-madzhab telah ada di kalangan umat Islam terjadi banyak kasus hukum. Pada akhirnya hal itu diselesaikan berdasarkan AL-Qur'an, sunah, qiyas, istihsan, dan lain-lain, maka keluarlah hukum-hukum Islam produk istinbat yang diyakini benar. Hal yang demikian terlihat dalam corak penafsiran ayat-ayat yang berbeda-beda, kerana pendekatan kajian yang digunakan juga berbeda.

(2) Pendekatan sosio-historis

Pendekatan ini menekankan pentingnya memahami kondisi-kondisi aktual ketika Al-Qur'an diturunkan, dalam rangka menafsirkan pernyataan legal dan sosial ekonominya. Atau dengan kata lain, memahami Al-Qur'an dalam konteks kesejarahan dan *harfiyah*, lalu memproyeksikannya kepada situasi masa kini kemudian membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan-naungan tujuan Al-Qur'an. Aplikasi pendekatan kesejarahan ini menekankan pentingnya perbedaan antar tujuan atau "ideal moral" Al-Qur'an dengan ketentuan legal spesifiknya. Legal moral yang dituju Al-Qur'an lebih pantas diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya. Jadi dalam kasus seperti perbudakan yang di tuju Al-Qur'an adalah emansipasi budak. Sementara penerimaan Al-Qur'an terhadap pranata tersebut secara legal, dikarenakan kemustahilan untuk menghapuskan seketika.¹⁷⁸

(3) Pendekatan filosofis

¹⁷⁸ Metode ini dikenalkan oleh banyak sarjana muslim kontemporer seperti Fazlur Rahman, Abid Al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Syahrur, dan Muhammad Arkoun. Dalam metode ini terjadi perdebatan tentang kaidah usul yang berbunyi *wa al-asoh ana al-am a'la sababin khosin mu'tabarin umumih* atau yang lebih di kenal dengan *al-ibroh bi umum al-lafdli la bi khusus al-sabab*. Karena ada yang mengatakan *al-ibroh bi umum al-sabab la bi khusus al-lafdli*.

Pendekatan filosofis adalah upaya pemahaman Al-Qur'an dengan cara menggabungkan antara filsafat dan agama atas dasar penakwilan teks –teks agama kepada makna-makna yang sesuai dengan filsafat. Dalam pendekatan ini ada semacam usaha-usaha untuk memaksakan pra-konsepsi ke dalam Al-Qur'an atau penyelarasan tradisi filsafat Yunani Hellenis dengan AL-Qur'an.

b) Pendekatan Linguistik (riwayat dan Bahasa)

Pendekatan linguistik atau riwayat dan bahasa ini adalah suatu pendekatan yang cenderung mengandalkan periwayatan dan kebahasaan. Dalam pendekatan ini, ditekankan pentingnya bahasa dalam memahami Al-Qur'an, memaparkan ketelitian redaksi ayat, ketika menyampaikan pesan-pesannya, mengikat penafsirannya dalam bingkai teks ayat-ayat sehingga membatasi terjerumus dalam subjektifitas berlebihan. Pendekatan ini berupaya menguraikan sebuah susunan kalimat dalam suatu ayat dengan menguraikan sebuah susunan kalimat dalam suatu ayat dengan memakai kalimat-kalimat dan huruf-huruf yang ada di dalam ayat tersebut tanpa memakai kalimat dan huruf lain.

c) Pendekatan multidisipliner

Pendekatan ini berupaya membahas dan mengkaji objek dari beberapa disiplin ilmu, artinya ada upaya untuk menafsirkan ayat Al-Qur'an atau suatu objek dengan mengkaitkan disiplin-disiplin ilmu yang berbeda.

d) Pendekatan interdisipliner

Pendekatan interdisipliner adalah suatu pendekatan yang membahas dan meneliti objek harus (tidak boleh tidak)menggunakan beberapa disiplin ilmu.

5) Pendekatan tekstual dan kontekstual

Pada dasarnya pendekatan tekstual dan kontekstual adalah sama dengan beberapa pendekatan di atas. Hanya saja istilah ini muncul dari sumber yang berbeda.

a) Pendekatan tekstual

Secara sederhana teknik ini dapat diasosiasikan dengan tafsir *bi al-ma'tsur*. *Nash* yang dihadapi ditafsirkan sendiri dengan *nash* baik Al-Qur'an ataupun hadist.

b) Pendekatan kontekstual

Al-Qur'an adalah Kitab suci yang *salih li kulli zaman wa makan*. Selama empat belas abad Al-Qur'an tetap bertahan sebagai penerang dalam memecahkan berbagai masalah. Prof. Dr. Amin Abdullah memaparkan ada dua ranah keprihatinan umat islam dewasa ini dalam memahami Al-Qur'an. Pertama, bagaimana dapat memahami ajaran Al-Qur'an yang bersifat universal (*rahmatan li al-alamin*) secara tepat, setelah terjadi proses modernisasi, globalisasi, dan informasi yang membawa perubahan sosial yang begitu cepat. kedua, bagaimana sebenarnya konsepsi dasar Al-Qur'an dalam menaggulangi eksese-eksese negatif dari deru roda perubahan sosial pada era modernitas seperti saat ini. Untuk itulah Al-Qur'an berusaha di dialogkan dengan realita zaman sekarang, melalui studi kontekstualitas Al-Qur'an. Studi tentang kontekstual adalah studi tentang peradaban. Jadi pada dasarnya sama juga dengan Pendekatan Sosio-Historis. Pendekatan sejarah tersebut tidak bisa lepas dari asbab al-nuzul ayat Al-Qur'an yang biasanya-walaupun tidak seluruhnya- bersumber dari sunah, atsar ataupun dari *tabi'in*. Jadi, secara metodologis teknik ini termasuk kedalam metode *tafsir bi al-ma'tsur*.

Hubungan teks dan konteks bersifat dialektis. Teks menciptakan konteks, persis sebagaimana konteks menciptakan teks. Sedangkan makna timbul dari keduanya. Kesimpulan dari pendekatan tekstual dan pendekatan kontekstual sebetulnya sangat sekali meletakkan sekat di antara keduanya.

Dalam rangka menafsirkan Al-Qur'an diperlukan beberapa

metode dan pendekatan. Metode tafsir yang masyhur antara lain yaitu; metode tafsir *tahlili* (analitis), metode tafsir *maudhu'i* (tematik), metode tafsir *muqaran* (komparatif), dan metode tafsir *ijmali* (global).

Pendekatan tafsir, kita mengenal ada metode pendekatan objektif dan pendekatan subjektif, pendekatan langsung dan tidak langsung, pendekatan komprehensif dan pendekatan sektoral, pendekatan disipliner, pendekatan multi disipliner, dan pendekatan interdisipliner serta pendekatan tekstual dan pendekatan Konstektual. Mengenai yang terakhir merupakan masalah yang sedang aktual dalam ranah wacana kajian keislaman. Wacana ini ramai ketika muncul Nasr Hamid Abu Zaid dengan hermeneutikanya, Muhammad Syahrur dengan *The Limits Theory (nadhoriah al-hudud)*, Muhammad Abed Al-Jabiri dengan Epistemologi akalinya dan lain-lain. Sedang wacana ini ramai di Indonesia melalui pemikiran para pemikir liberal.

Pendekatan kajian tafsir dalam dataran sejarah ilmu tafsir bukan merupakan diwariskan pada mufasir. Keberadaan pendekatan kajian tafsir sangat di perlukan guna memperoleh pemahaman yang komprehensif tentang ajaran Islam, di samping sebagai upaya menuju kearah pengembangan dan pemecahan problematika tafsir Al-Qur'an dalam era golabalisasi yang penuh dengan tantangan¹⁷⁹.

¹⁷⁹(1) Abdul Wahab Khalaf, *Tarikh al- Tasri'al- Islami*, (Cet. I: Surabaya: Maktabah Salim bin Nabhan, t.th), h. 45., (2) Jalal al-Din As- Suyuti, *Al'Itqon Fi Ulum al-Qur'an*, (Cet. I: Kairo: Maktabah Dar al-Turost. T.th), h. 78., (3) Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir*. (Cet. I: Damaskus:Dar al-Fiqr, 2003., (4) Abu Yahya Zakaria Al-Anshori, *Ghoyah al-Wusul*, (Cet. I: Surabaya: Al-Hidayah; t.th., (5) Quraisyi Syihab, *Tafsir al-Misbah*, (Cet. I: Tangerang: Lentera Hati, 2005), h. 78., Syamsudin, Sahiron dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Cet. I: Yogya: Islamika, 2003), h. 72., (6) Sa'id Aqil Husain Al-Munawar, *Al-qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Pres, 2002., (7) M. Alfatih Suryadilaga, dkk. Metodologi Ilmu Tafsir. Yogyakarta: Teras: 2005., (8) Jalal al-Din As-Suyuti, *Imu al-Tafsir Manqul Min Kitab itmam al-Diroyah*, (Cet. I: Semarang : Karya Toha Putra, t.th), h. 1.

6. Metode berfikir ulama klasik dalam memahami hukum Islam

Sudah umum diyakini bahwa tidak ada pemikiran yang lahir dari ruang hampa. Artinya tidak seorangpun yang bisa mengkonstruksi pemikirannya tanpa terlebih dahulu menyerap sekian banyak arus pemikiran pada zamannya. Arus pemikiran tersebut tidak hanya potongan-potongan dialektika yang memang hadir bersamaan dengan adanya realitas sosial. Namun juga terkait dengan pemikiran yang datang dari masa lalu atau masa kini yang berasal dari kebudayaan dari luar dan ikut bergumul serta berinteraksi dengan lokalitas dan kekinian yang disebut sebagai wacana.

Begitupun pemikiran Islam di Indonesia saat ini selalu melibatkan formulasi yang terkait dengan tradisi keilmuan yang ada, yang berasal dari masa lalu dan terdokumentasikan dalam wacana kitab klasik. Tradisi seperti ini tidak saja berkembang dalam wacana Islam Indonesia, namun juga wacana keislaman di seluruh dunia. Hal ini dipahami sebagai upaya untuk menerjemahkan otentitas Islam yang lahir dari proses dialektika sejarah yang panjang melalui fase kenabian, sahabat, *atabi'in* dan ulama. Hal ini disandarkan pada pemahaman umum bahwa hukum Islam pada dasarnya adalah hukum Allah, yang pada prakteknya juga melibatkan pemikiran manusia untuk menerjemahkan *nash-nash* Tuhan sebagai acuan primer. *Nash* tersebut berupa Al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad yang telah terbukukan dalam teks/ kitab. Keduanya dipahami sebagai petunjuk bagi berlakunya hukum Islam yang menjadi seperangkat aturan menyangkut aktifitas kehidupan umat Islam. Untuk itu umat Islam dimanapun dan kapanpun harus terpancang pada garis-garis kebenaran yang ditentukan oleh *nash* secara tersurat ataupun tersirat. Namun watak universal *nash* Tuhan sebagai wahyu terakhir menuntut kesiapannya mengakomodasi berbagai permasalahan yang muncul akibat perkembangan kultur manusia yang senantiasa berubah. Dengan ungkapan lain, *nash* mesti senantiasa

"*sheilihun li kulli zaman wa makan*". Akan tetapi, tidak semua yang ada dalam *nash* tersebut menyediakan seperangkat aturan yang siap pakai, sehingga diperlukan Ijtihad untuk menarik dasar hukum yang ada pada *nash* Al-Qur'an dan Hadits¹⁸⁰.

Umat Islam pasca kenabian berupaya mereformulasi ajaran-ajaran yang bersifat umum menjadi relevan untuk zamannya. Sampai kemudian berbagai formulasi pengetahuan keislaman hasil interpretasi para *tabi'in*, dengan beragam klasifikasinya seperti *al-'aqidah*, *al-fiqh* dan *usul al-fiqh*, *al-tafsir*, *al-hadits*, gramatika Arab, sejarah, sampai pada filsafat, terbukukan di awal *regime Abbasiyah*. Masing-masing *genre* pengetahuan tersebut adalah satu-satunya pintu yang sah dan diakui untuk menelusuri arkeologi dan geneologi perilaku maupun pemikiran historis Islam awal. Konsekuensinya adalah tertutupnya altemasi yang dapat dijadikan *crossing authenticity* untuk menyimpulkan secara *fair* keberadaan realitas tentang Islam dan segala pendukungnya. Karena seperti diketahui bahwa masing-masing pengetahuan tersebut telah berdiri dalam sebuah bangunan pengetahuan plus ajaran yang bersifat ideologis dengan berdirinya mazhab-mazhab. Hal ini tentu saja wajar, karena bagaimanapun juga pergesekan *nash* dengan pikiran manusia selalu melibatkan realitas sosial yang ada, sehingga karakter kebudayaan juga akan berpengaruh pada proses tersebut. Maka konsekwensi yang tak bisa dilanggar adalah bahwa setiap muslim yang ingin memahami hukum Islam tidak harus bergulat langsung dengan *nash* Tuhan. Karena rincian pendapat ulama yang telah terbakukan dalam teks kitab klasik menjadi barometer penjelas atas makna *nash* Tuhan. Walaupun pada akhirnya, hal itu dipahami sebagai sebuah rujukan untuk mempolakan cara beragama dan rujukan dalam menjawab persoalan hukum. Fenomena ini sekaligus membentuk formulasi wacana hukum Islam yaitu *nash*

¹⁸⁰ Lihat Yusuf Qardawi, *Karakteristik Hukum Islam*, (Cet. I; Mizan: Bandung, 1998), h. 74

sebagai teks primer dan pendapat imam mazhab sebagai teks sekunder. Artinya, teks primer menjadi sumber inspirasi utama dalam mencanangkan basis teoritik penentuan status hukum dan teks sekunder menjadi wacana yang membuktikan kedudukan *nash* sebagai sumber inspirasi atas segala persoalan dalam kehidupan manusia yang terus berubah.

Seiring dengan makin mapannya kolaborasi *aswaja* dalam perwajahan "Islam tradisional", wacana keilmuan klasik tersebut menemukan momentumnya untuk dijadikan patokan dalam tradisi bermazhab. Dalam realitasnya, kitab kuning yang menjadi rujukan dalam hal *fiqh*, didominasi oleh kitab-kitab *fiqh* yang berorientasi pada *mazdhahibul arba'ah* dan lebih spesifik pada kitab-kitab *as-syafi'iyah* (*ashab Syafi'i*). Dominasi ini kemudian saling menghubungkan bahwa kemudian seorang muslim harus memilih *mazhabnya*. Cara pandang dan metode beragama yang dipengaruhi atau beranjak dari teks-teks klasik ini kemudian membentuk sikap dan perilaku orang tentang bagaimana menerapkan ajaran agamanya (praktek syari'ah). Pola seperti ini mengandaikan bahwa kedudukan para pengarang kitab yang juga ulama masa lalu itu dianggap mempunyai integritas keilmuan yang cukup serta moralitas yang dapat dipertanggungjawabkan. Disisi lain, mereka (para ulama), dianggap lebih dekat masanya dengan Nabi, yang mempunyai efek bagi adanya "otoritas" yang cukup untuk berjihad. Hal ini menjadi semakin kukuh, tatkala ada hadis yang mengatakan bahwa "ulama adalah pewaris Nabi" yang dengan itu, harus dipatuhi dan ditaati ajarannya. Untuk itu berilmu atau belajar "tentang agama" harus disertai dengan melihat *nasab* atau silsilah keilmuan yang dapat dipertanggungjawabkan sampai pada Nabi. Hal ini juga membawa implikasi pada sakralisasi ilmu-ilmu kitab kuning dan dominasi tafsir tunggal atas kebenaran agama. Tatkala pandangan seperti ini menjadi dominan dalam tradisi pemikiran NU, maka tak ayal lagi, bahwa secara kultural pandangan ini akan mentradisi secara turun-temurun dan menjadi sangat

seragam, bila ditinjau dari rentetan keilmuan yang berlangsung.

Namun begitu, dalam perjalanannya, cara pandang terhadap tradisi pemikiran yang berpolakan tradisional ini terpecah menjadi dua bentuk. Bentuk pertama, lebih menekankan pilihan pada pandangan lama atau biasa disebut dengan kelompok tradisionalis-tekstualis atau legalis formalis yang menjadi arus besar dalam Islam tradisionalis. Kelompok yang masih menjadi arus besar ini meletakkan *fiqh* pada garis kemapanan dan berpegang teguh pendapat Imam *mazhab* serta berkecenderungan untuk menjadikan *fiqh* klasik sebagai satu-satunya pemutus persoalan. Produk-produk *fiqh* yang sudah jadi baik yang berupa aturan formal maupun bangunan teoritik *fiqh* secara keseluruhan diletakkan dalam dimensi bernuansa teologis-transendental. Sementara bentuk kedua, adalah kelompok post-tradisionalis-kontekstualis atau liberal, yang masih sayup-sayup bergerak dilevel struktural atau kultural NU. Kelompok ini meletakkan produk pemikiran hukum Islam dengan pendekatan sejarah sosialnya, karena pada dasarnya produk pemikiran yang terangkum dalam kitab klasik tersebut merupakan hasil interaksi antara pemikiran hukum dengan konteks sosialnya. Menurut mereka, doktrin-doktrin *fiqh* lebih bersikukuh pada kebenarannya sendiri, dan tidak disiapkan untuk menyelesaikan problematika sosial yang menuntut sebuah keadilan sosial. Mereka juga berpandangan bahwa penggunaan kitab klasik secara ideologis akan membuat *fiqh* semakin sakral dan kehilangan daya kritisnya. Kelompok ini seringkali menyelenggarakan kajian *fiqh* secara kritis. Mereka mempergunakan idiom-idiom sosial untuk merubah paradigma pemikiran yang berpegang *fiqh* klasik serta mempergunakannya secara kontekstual.

Sebenarnya keinginan radikal untuk melakukan reorientasi tradisi pemikiran hukum Islam telah diawali dengan gebrakan Gus-Dur (Abdur Rahman Wahid) pada tahun 1975. Gebrakan tersebut berpengaruh pada munculnya segelintir orang yang seirama dengan gagasan segar Gus Dur dan akhirnya

mewujudkan keinginan dasar progresif perubahan pemikiran *fiqh* dalam rangkaian acara *halaqah* pada periode 1988-1990. Tak jarang penyelenggaraan *halaqah* tersebut justru diikuti oleh beberapa ulama NU. Rangkaian kegiatan tersebut pada akhirnya menelorkan wacana dengan paradigma *berfiqhi* baru yang mempunyai lima ciri menonjol. Pertama, selalu diupayakan, interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks *fiqh* untuk mencari konteksnya. Kedua, makna bermazhab berubah dari bermazhab secara tekstual ke bermazhab secara metodologis. Ketiga, verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok dan mana yang cabang. Keempat, *fiqh* dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. Kelima, pengenalan metodologi pemikiran filosofis terutama dalam masalah budaya dan sosial¹⁸¹.

Kelima ciri menonjol dalam paradigma *fiqh* baru tersebut, sekaligus telah membawa implikasi pada keharusan untuk menjadikan *fiqh* sebagai perangkat yang mempunyai kemampuan akomodatif terhadap pluralitas realitas. Untuk itu *fiqh* dituntut harus mampu menjinakkan kepastian normatif yang berdimensi keabadian dan bertumpu pada rasionalitas Tuhan. Dan tak heran jika pada tataran selanjutnya, paradigma tersebut justru menimbulkan bentrokan dengan kalangan konservatif NU yang masih menggunakan corak lama. Walaupun pada akhirnya pergulatan internal dalam memandang tradisi bermazhab membawa hasil pada perubahan paradigma berfiqh. Perubahan paradigma tersebut melahirkan paradigma *berfiqh* dari pola *qouly* (tekstual) menuju pola *manhaji* (metodologis) yang lebih memilih bermazhab secara kontekstual. Dan perubahan paradigma ini secara legal struktural telah diputuskan dalam Munas Nandlatul Ulama di Lampung pada 21-25 Januari 1992 tentang sistem pengambilan keputusan hukum. Namun begitu, ternyata sejak keputusan ini ditetapkan, tradisi pemikiran hukum melalui forum *bahtsul masa'il* tetap saja memper-

¹⁸¹ Rumadi, *op.cit.*, h. 65

gunakan paradigma lama. Tuntutan untuk merubah paradigma bermazhab hanya melingkar-lingkar didataran elite yang tercerahkan secara intelektual saja. Sementara mayoritas warga Nandliyin tetap mengukuhkan produk fiqh yang ada dalam kitab klasik yang berstandartkan *mu'tabaroh* sebagai acuan resmi yang bersifat baku.

Fenomena ini secara umum dipahami bahwa prosedur pengambilan keputusan (*istinbath*) yang ada selama ini mengambil tiga bentuk. Bentuk pertama adalah *taqirir jama'i*, yaitu dengan menjawab persoalan yang diajukan dengan mengutip teks atau *qoul* dari kitab rujukan. *Taqirir jama'i* selalu mengandaikan *qoul* kitab sebagai kebenaran final dan menganggapnya sebagai pendapat yang selalu relevan dengan realitas kekinian. Biasanya proses penetapan antara kitab-kitab ini melalui pintu seleksi atas yang *mu'tabaroh* dan *ghoiru mu'tabaroh*. Bentuk kedua, adalah *ilhaq*, yaitu menyamakan hukum suatu kasus / masalah yang belum dijawab kitab dan menyamakan pendapat yang disamakan dengan kitab klasik. Sebenarnya penggunaan istilah *ilhaq* ini lebih dikarenakan ketidakberanian menggunakan qiyas yang dipandang tidak patut dilakukan ulama masa kini. Qiyas yang dipakai untuk menuntaskan persoalan yang belum terjawab dengan merujuk pada Al-Qur'an dan hadits melalui persamaan *illat*, menurut mereka hanya pantas dilakukan oleh ulama yang memenuhi persyaratan ijtihad. Bentuk ketiga mengalami kasus yang sama dengan *ilhaq*, Bentuk ini dikenal *istinbat* yang merupakan nama lain (turunan kata) dari ijtihad itu sendiri yang dihindari karena alasan sakralitas. Secara esensial, *istinbat* adalah melakukan kajian intensif dan maksimal dari para ahli terhadap persoalan *fiqh* melalui teori *fiqh* atau kaidah *fiqh*. Walaupun sebenarnya, *ushul fiqh* dan kaidah *fiqh* hanya menjadi pembenar untuk menjustifikasi pendapat yang sudah ada. Pandangan seperti ini mengandaikan pintu ijtihad telah tertutup dan secara eksklusif dimiliki oleh ulama terdahulu. Karena pada akhirnya hal ini malah membuang aspek visioner yang menjadi *raison de 'etre*

fiqh itu sendiri.

Begitu kentalnya doktrin di atas dalam wacana / pemikiran, diawali oleh pandangan yang mengatakan bahwa memproduksi hukum tanpa bermazhab yang sah merupakan kejahatan yang besar, tidak bermazhab berarti memproduksi hukum tanpa memakai metode dan penetapan hukum yang dapat dipertanggungjawabkan. Sedangkan bagi umat Islam yang "awam" agama diwajibkan untuk *bertaqid* pada ulama. Tradisi pemikiran seperti ini akhirnya melengserkan paradigma kemaslahatan yang hendak diusung oleh nilai-nilai keislaman. Metode berfikir yang dinilai ahistoris ini, telah merasuk ke dalam struktur pengetahuan dan pemikiran keagamaan melalui proses yang panjang. Penalaran seperti ini berlangsung secara turun-temurun dalam tradisi pemikiran hukum Islam dan menjadi bagian dari ortodoksi keagamaan. Pada gilirannya ortodoksi memunculkan kenaifan-kenaifan dan berujung pada pembalikan fungsi syari'ah. Karya-karya pemikiran hukum Islam yang semula hidup, dinamis dan terbuka berubah menjadi tertutup dan telah mengkristal menjadi bangunan pengetahuan atau pemikiran (*body of knowledge*) serta mentradisi dalam wacana keseharian. Wilayah-wilayah yang seharusnya boleh terfikirkan, akhirnya tak terfikirkan dan bahkan menjadi sangat sakral. Masih kentalnya corak lama dari tradisi *bahtsul masa'il* dalam pemikiran warga *nahdliyin* dan perbedaan paradigma pemikiran Islam yang begitu mencolok dari kelompok Islam tradisional menjadi inspirasi baru bagi penulis untuk mengetahuinya secara mendalam. Sebagai salah seorang yang terlibat langsung dengan pergumulan Islam tradisional, penulis juga mempunyai harapan yang sama dengan kelompok liberal tersebut. Karena paradigma beragama yang cenderung eksklusif dan hanya memeriahkan simbol-simbol Islam dengan melakukan Islamisasi disegala bidang kehidupan, tidak memberi kontribusi yang lebih besar dalam mempercantik keislaman kita. Selain itu, pemikiran hukum Islam akan tetap menunjukkan wajah normatif yang secara esensial akan bersifat apologetik

dan mempertahankan posisi abstrak tanpa mengindahkan sesuatu kebutuhan yang riil¹⁸².

Metode *lajnah bahtsul masail* yang dipakai ulama klasik dalam memahami hukum Islam adalah menetapkan suatu hukum mengenai persoalan keagamaan, Nahdatul Ulama terkesan sangat mempertimbangkan ucapan para *imam mazhab*. Hal ini dapat dilihat dengan adanya wadah yang disebut dengan *Lajnah Bahtsul Masa'il* ini. Wadah ini adalah sebagai corong utama untuk memformulasikan suatu hukum. Di dalam wadah inilah semua persoalan-persoalan kontemporer yang muncul dalam masyarakat NU dibahas untuk menemukan suatu jawaban yang tepat. *Lajnah Bahtsul Masa'il*, sebagaimana menurut ulama NU, mengaplikasikan tiga macam metode *istinbat* hukum yang diterapkan secara berjenjang, yaitu:

1) Metode *qauliy*

Metode *qauliy* adalah suatu cara *istinbat* hukum yang dipergunakan oleh ulama dalam *Lajnah Bahtsul Masa'il* dengan mempelajari masalah yang dihadapi, lalu mencari jawaban pada kitab-kitab fiqih dari mazhab empat, dengan mengacu dan merujuk secara langsung bunyi teksnya. Atau mengikuti pendapat-pendapat lain yang sudah `jadi' dalam ruang lingkup tertentu. Walaupun penetapan metode ini sudah berlangsung sejak lama, yakni sejak pertama kali dilaksanakannya bahs al-masa'il (1926), namun hal ini baru secara eksplisit dinyatakan dalam keputusan Munas Alim Ulama di Bandar Lampung (1992) sebagai berikut:

- a) Untuk menjawab masalah yang jawabannya mampu dengan menggunakan `ibarah kitab dan dalam kitab tersebut hanya ada satu *qaul*, maka *qaul* yang ada dalam `ibarah kitab inilah yang digunakan sebagai jawaban
- b) Bila dalam menjawab masalah masih mampu dengan menggunakan `ibarah kitab, tapi ternyata ada lebih dari satu

¹⁸² Pendapat diatas disandarkan pada "dasar pengambilan" dari kitab Ar-Rahman, *Muhadzab*, (Cet. I: Beirut : Darul Fiqkr : juz 2, 1995), h. 39.

qaul, maka dilakukan *taqdir jama'iy* yang berfungsi untuk memilih satu *qaul*. Adapun prosedur pelaksanaan *metode qauliy* adalah sebagaimana dijelaskan dalam keputusan Munas Bandar Lampung, bahwa pemilihan *qaul* ketika dalam suatu masalah dijumpai beberapa *qaul* adalah dengan memilih salah satu pendapat dengan ketentuan mengambil pendapat yang lebih *maslahat* dan/atau yang lebih kuat sedapat mungkin dengan melaksanakan ketentuan Mukhtar ke I, bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih:

- c) Pendapat yang disepakati oleh asy-Syaikhani (Imam an-Nawawiy dan Imam ar-Rafi'iy)
- d) Pendapat yang dipegang oleh an-Nawawiy saja
- e) Pendapat yang dipegangi oleh ar-Rafi'iy saja
- f) Pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama
- g) Pendapat ulama yang terpandai
- h) Pendapat ulama yang paling wara'

2) **Metode *ilhaqiy***

Apabila metode *qauliy* tidak dapat dilaksanakan karena tidak ditemukannya jawaban tekstual dari suatu kitab *mu'tabar*, maka dilakukan apa yang disebut "menyamakan hukum suatu kasus yang belum dijawab oleh kitab dengan kasus yang serupa yang telah dijawab oleh kitab atau menyamakan dengan pendapat yang sudah jadi. Sama dengan metode *qauliy*, metode ini secara operasional juga telah diterapkan sejak lama oleh para ulama NU dalam menjawab permasalahan keagamaan yang diajukan oleh umat. Namun secara resmi dan eksplisit metode *ilhaqiy* baru terungkap dan dirumuskan dalam keputusan Munas Bandar Lampung yang menyatakan, bahwa untuk menyelesaikan masalah yang tidak ada *qaul* sama sekali, maka dilakukan prosedur *ilhaqy masa'il bi nazha'iriha*. Sedangkan prosedur *ilhaq* adalah dengan memperhatikan unsur berikut: *mulhaq bih* (sesuatu yang belum ada ketetapan hukumnya), *mulhaq `alaih* (sesuatu yang sudah ada keputusan hukumnya), dan *wajh al-*

ilhaqiy (faktor keserupaan antara *mulhaq bih* dengan *mulhaq `alaih*). Inilah metode alternatif yang kemudian disebut sebagai metode *ilhaqiy* yang dalam prakteknya menggunakan prosedur dan persyaratan yang mirip dengan *qiyas*, dan oleh karenanya dapat juga dinamakan metode *qiyasiy* versi NU.

3) Metode *manhajiy*

Metode *manhajiy* adalah suatu cara menyelesaikan masalah keagamaan yang ditempuh oleh *Lajnah Bahtsul Masa'il* dengan mengikuti jalan fikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab. Sebagaimana metode *qauliy* dan *ilhaqiy*, sebenarnya metode *manhajiy* juga sudah diterapkan oleh para ulama NU terdahulu, walaupun tidak dengan istilah *manhajiy* dan tidak pula diresmikan melalui sebuah keputusan. Hal ini didasarkan dengan kriteria dan identitasnya. Diyakini telah ada praktek penerapan metode '*manhajiy*' bagi setidaknya enam keputusan *Lajnah Bahtsul Masa'il* yang diselenggarakan sebelum Munas alim ulama di Bandar Lampung (1992).

Sebagai contoh penerapan metode '*manhajiy*' adalah keputusan kongres Mukhtamar ke I (Surabaya, 21-23 1926): tentang dapatkah pahala *sodaqah* kepada mayat?. Jawabnya : Dapat. Alasannya, dalam kitab al-Bukhari Bab "*Jenazah*" dan kitab al-Muhadzdzab bab "*wasiat*": Ibnu Abbas meriwayatkan, bahwasannya ada seseorang bertanya kepada Nabi: Sungguh ibuku telah meninggal, apakah dia dapat memperoleh mamfaat apabila saya bersedekah untuknya? Maka beliau menjawab: ya, dapat. Dia berkata: Sungguh saya mempunyai keranjang buah, maka kapersaksikan kepadamu, bahwa saya telah menyedekahkannya untuk dia".

Keputusan di atas dikategorikan sebagai keputusan yang didasarkan pada metode *manhajiy* karena langsung merujuk pada hadis yang merupakan dalil yang dipergunakan oleh keempat imam mazhab setelah Al-Qur'an. Martin Van Bruinessen menggambarkan, bahwa fatwa ulama NU biasanya berupa jawaban yang sangat singkat yang disertai rujukan atau kutipan dari sebuah kitab *mu'tabar* yang tidak lagi diberi

penafsiran seolah-olah makna *harfiyahnya* tidak problematis¹⁸³.

Berangkat dari apa yang sudah dikemukakan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa walaupun banyak di kalangan muslim, menilai metode penetapan NU mengutamakan para *fuqaha* dalam setiap kali menetapkan suatu permasalahan hukum, bukan berarti NU menyudutkan sumber-sumber hukum utama yakni Al-Qur'an dan hadis. Malah justru NU telah menempatkan Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber hukum yang sangat sakral. Orang-orang yang dapat memahami kandungannya hanyalah mereka yang mempunyai metode dan *hierarki* hukum Islam yang sudah mapan. Mereka itu adalah para *fuqaha*, khususnya imam mazhab yang empat.

Ilmu-ilmu keislaman sejak awal penyebaran agama ini mengalami dinamika yang progresif. Di antara indikator dinamika ilmu-ilmu Islam dalam konteks kekinian adalah berkembangnya berbagai disiplin keilmuan Islam yang oleh Harun Nasution dikelompokkan sebagai ilmu dasar yakni seperti ilmu tafsir, ilmu tasawuf, ilmu kalam, filsafat Islam, ilmu Hadis, dan juga ilmu-ilmu cabang, yang telah dikembangkan oleh para ilmuwan muslim sejak zaman klasik sampai sekarang. Bahkan secara inklusif ilmu-ilmu keislaman tidak hanya terbatas pada satu rumpun ilmu saja, tetapi semua ilmu yang berkembang dewasa ini.

Hal yang terdekat untuk mengukir pemahaman ulama klasik dalam memahami hukum Islam adalah *salaf*. Secara etimologis, kata *salaf* sepadan dengan kata *qablu*. Artinya setiap sesuatu yang sebelum kita. Lawan kata *salaf* adalah *khalaf* (generasi setelah kita). Kata ini kemudian menjadi sebuah terminologi untuk menunjuk pada generasi keemasan Islam, tiga generasi pertama Islam: para Sahabat, *Tabi'in dan Tabi' Tabi'in* atau *Salaf Shalih*.

Dalam wacana Islam kontemporer, kata *salaf* kemudian

¹⁸³ Rumadi, *Post- Tradisionalisme Islam*, (Cet. I: Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2007), h. 29

diimbuhi *ya nisbat* pada huruf akhirnya, menjadi *salafi*, kadang juga *salafiyah*. Dengan penambahan *ta*, setelah *ya*, untuk menunjuk pada kelompok Islam yang menjadikan cara berpikir dan *suluk* generasi salaf sebagai sumber inspirasi. Bahkan beberapa kelompok salafi menganggapnya sebagai *mazhab*.

Term *salafi* pada perkembangan berikutnya, mengalami metamorfosis dan tidak bisa diartikan tunggal lagi. Kalimat itu menjadi multi makna. Sikap tak terburu-buru dalam analisis menjadi sebuah keniscayaan ketika menemukan kalimat *salafi*. Karena pada tingkat sesama pemikir saja, umpamanya, konotasinya bisa berbeda satu sama lain. Misalnya, Goerge Tharabisi dan Aziz Azmah, menggunakan kata *salafi* untuk sesuatu yang pejoratif, untuk menunjuk arus pemikiran atau kelompok yang anti segala hal yang berbau modernitas dan anti pembaharuan. Lawan dari term salafi model ini adalah progresif (*taqadumi*)¹⁸⁴. Sementara, Abid Jabiri, Fahmi jad'an, dan sebagian orientalis menggunakan istilah *salafi* untuk menunjuk pada setiap gerakan atau pemikiran Islam, yang menjadikan Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama pemikirannya. Makna yang terakhir ini cakupan lebih luas, memasukan banyak tokoh dan kelompok Islam, baik yang moderat, "*literal*" *dzahiriyah judud*, dan semua kecenderungan pemikiran yang menjadikan Al-Qur'an dan Hadis sebagai rujukan utama.

Pada tingkatan klaim antar sesama kelompok pengikut *salafi*, juga tak kalah ruwetnya. Banyak sekali kelompok yang mengklaim dirinya sebagai salafi hakiki. Di Kuwait, misalnya, data menunjukkan ada lima kelompok yang sama-sama mengaku sebagai salafi, satu sama lain saling kecam dan mengaku sebagai yang paling sah. Sejatinya, *salaf* bukanlah sebuah mazhab dan juga bukan personifikasi individu. Seperti pernah disinggung di atas, ia adalah sebuah generasi yang disabdakan Nabi sebagai generasi terbaik, yang mencakup tiga

¹⁸⁴ Kusnadi Nigrat, *Teologi dan Pembebasan*, (Cet. I; Jakarta: Logos; 1999), h. 78

generasi Islam pertama. Kenapa dianggap yang terbaik? Karena mereka adalah generasi yang paling dekat, dengan pengertian seluas-luasnya, dengan masa kenabian. Terutama generasi pertama yang langsung dapat bimbingan dari Rasulullah Saw. Apa makna perkataan ini bagi generasi setelahnya? Perkataan ini mengajak kita semua untuk menjadikan metode berpikir dan cara bersikap mereka sebagai sumber inspirasi. Bukan malah dijadikan *mazhab*. Maka tak semua yang mengaku *salafi* akan otomatis berpikiran kolot. Tergantung kepada artikulasi dan cara memahami pola berpikir dan *suluk salaf* shalih itu sendiri¹⁸⁵. Dalam pandangan saya, *salafi* sejati tidak akan berpikir dan bersikap kaku. Dan kata *salaf* sendiri secara bahasa sangat netral dan sama sekali tidak mengandung arti pejoratif. Hanya saja, karena berbagai faktor, pada akhirnya, *istilah salafi* sangat identik dengan kelompok *Wahabi*, sebuah aliran yang didirikan Syaikh Muhammad Bin Abdul Wahab (1703-1791) di Najd, Arab Saudi. Sebagian dari mereka, ada perasaan bahwa dirinyalah yang paling *salafi*. Mereka sendiri, sebetulnya lebih enjoy dipanggil *salafi*, daripada Wahabi. Tapi, sayangnya ditangan mereka, makna salafi kemudian dicerai, dikerangkeng pada permasalahan *furu'iyah* dan perdebatan-perdebatan lama ulama klasik, baik di bidang Fikih, Ilmu Kalam, dan Tashawuf. Dalam Fikih mereka lebih konsen: *membid'ah-bid'ahkan* tradisi maulid nabi, ziarah, tawasul dan yang sejenisnya. Dalam Ilmu Kalam, alih-alih menanamkan hakikat makna tauhid, mereka memperdebatkan kembali tentang, misalnya, *asma wa sifat* dan bahayanya *menta'wil* ayat *ar-Rahmanu 'ala al-'arsyi istawa* dengan *ta'wil* sebagai kinayah dari keagungan Allah Swt, dan lain-lain. Mereka akan mengecam siapa pun yang tidak sejalan dengan alur pemikirannya. Tak heran, kalau dicermati karya-karyanya, maka kita akan menemukan daftar-daftar *bid'ah* mulai yang klasik sampai *bid'ah* kontemporer.

¹⁸⁵ Abid Jabiri dan Fahmi jad'an, *Orientalis*, (Cet. I; Jakarta: Al-Kautsar: 2002), h. 67

Sudah kita maklumi semua, akhir-akhir ini, dalam beberapa hal, sebagian oknum yang berafiliasi pada kelompok *Salafi-Wahabi* dianggap kerap melakukan tindakan-tindakan yang berpotensi merusak citra Islam, meresahkan dan banyak menimbulkan perpecahan dikalangan intern umat Islam. Tidak hanya di Timur Tengah, tapi juga di negara-negara dimana ada komunitas Islamnya, termasuk di Barat. "Lawannya" pun di batasi hanya dari kelompok-kelompok moderat saja, seperti Syeikh Qardhawi cs.

Pemikiran *salafi* banyak banyak berlandaskan pada:

- a. Pembalikan skala prioritas pada cara berpikir dan bertindakya. Misalnya, mereka lebih memilih meneriakkan slogan bid'ah-sesat pada orang yang merayakan acara maulid, ziarah kubur, dan lain-lain yang hukumnya masih *mukhtaf fihi*, walapun berpotensi mengancam persatuan umat. Karena jelas sikap keras itu akan menimbulkan ketersinggungan dan menimbulkan aksi balas yang kontra-produktif.
- b. Dalam bidang pengetahuan agama, mereka terlalu konsen dengan menghafalkan tumpukan *matan-syarah kitab*, dan sibuk dengan fikih *furu'iyah* yang sering tidak di bandingi dengan pengetahuan kontemporer sehingga yang terjadi adalah keluarnya fatwa-fatwa keras pada soal *khilafiyah* yang sering bertabrakan dengan kemaslahatan umat.
- c. Menutup pintu kebenaran dari pendapat orang lain. Seolah yang benar hanya dirinya saja. Efeknya mereka menekan orang lain untuk ikut pendapatnya. Bahkan sebagian dari mereka tak segan untuk menyesatkan ulama yang berfatwa kebalikan dari pendapatnya. Lihat misalnya kasus yang menimpa pengarang buku *best seller*, *La Tahzan*, Dr. 'Aidh al-Qarni yang dikecam habis gara-gara berfatwa wanita boleh tak memakai cadar dan boleh ikut pemilu. Hal yang sama juga pernah menimpa almarhum Syeikh Ghazali dan Syeikh Qardhawi.

- d. Sering *me-blowup* permasalahan ajaran sufi, ziarah kubur, maulid nabi, *tawasul* dan sejenisnya, seolah-olah ukuran tertinggi antara yang hak dan bathil. Tapi pada saat yang sama mereka tidak peduli pada kebijakan publik dari pemerintahnya yang kadang tidak berpihak pada kepentingan rakyat dan umat Islam. Mereka taat total pada penguasa yang kadang kebijakannya tidak arif. Sangat jarang, kalau tak dikatakan tak ada, tokoh-tokoh Wahabi melakukan kritik pedas pada pemerintahan Arab Saudi soal sistem pemerintah, kebijakan penjualan minyak, kebijakan politik luar negeri, lebih-lebih mengkritik "kedekatan" pemerintahnya sama Amerika dan sekutunya.
- e. Terlalu mengagungkan tokoh-tokohnya, semisal Ibnu Taymiah, Bin Baz, dan lain-lain, sehingga mengurangi nalar kritis. Padahal, pada saat yang sama mereka berteriak anti taklid. Terlalu asyik dengan permasalahan *mukhtaf fih*, sehingga sering lalai dengan kepentingan global umat Islam
- f. Terlalu tekstualis, sehingga sering menyisihkan pentingnya akal dan kerap alergi dengan hal-hal baru¹⁸⁶.

Poin-poin di atas, menggiring kita pada kesimpulan bahwa *Salafi-Modern* mengalami krisis metodologis dan krisis fikih prioritas. Maka tak terlalu mengherankan kalau mereka juga biasa mengecam keras dan sering gerah dengan sikap dan pendapat tokoh yang saya sebutkan di mukadimah yang dikenal moderat dan mumpuni secara keilmuan. Kesimpulan ini tentu tidak bisa digenerilisir begitu saja kepada semua *Salafi-Wahabi*. Karena ini sikap yang tidak ilmiah dan tak adil. Tapi minimal kalau kita amati buku-buku yang beredar tentang *salafi* yang ditulis oleh kalangan mereka.

Ada satu hal yang perlu digarisbawahi, dengan kritikan ini tidak berarti kita memandang remeh pada hal-hal yang mereka bahas. Juga tak berarti mereka tidak boleh memilih pendapat-

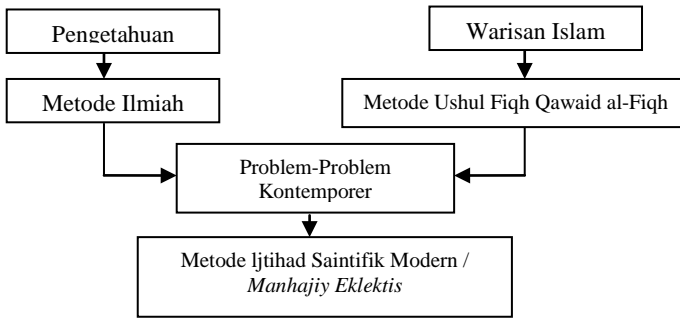
¹⁸⁶Amin Syukur, Abdullah Salim Zarkasy, *Epistemologi Syara' Format Baru Hukum Islam di Indonesia*, (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 2008), h. 64

pendapat yang menjadi keyakinannya. Itu adalah hak mereka. Yang salah adalah ketika pendapat-pendapat itu diekspor melewati teritorialnya kemudian dipaksakan kepada orang lain. Dan siapa saja yang menolak atau tidak ikut pendapatnya maka akan dihukumi *bid'ah* dan bodoh akan hukum Islam dan disesatkan.

Yang paling mengkhawatirkan bagi saya, krisis ini menyebabkan mereka sering kehilangan akal kesadaran akan kepentingan global umat Islam, bahwa kita sedang dikepong arus globalisasi dan era pasar bebas yang tak mungkin dihindari. Arus ini bisa menggerus siapa saja yang tak berdaya. Saya takut kita kehilangan rasa persaudaran, rasa sepenanggungan dan militansi akan kepentingan umat Islam. Padahal sekarang ini umat Islam bukan pemegang pentas dunia, baik sosial, politik maupun ekonomi. Artinya kita butuh *ukhuwah* untuk menegaskan identitas kita, lebih dari pada masa-masa sebelumnya. Bukan *Ukhuwah* yang hanya berhenti untuk membangkitkan romantisisme masa kejayaan silam. *Ukhuwah* yang dimaksud adalah untuk membangkitkan tekad membangun kembali peradaban Islam¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Marilah kita sadar membangun fikih prioritas dan saling bahu-membahu pada hal yang kita sepakati, dan memberikan kebebasan memilih pada hal yang masih *mukhtalaf fihi*. Dan dalam bidang hukum Islam, khususnya, dan pemikiran pada umumnya mestinya sekarang ini jangan hanya mencukupkan diri pada apa yang telah dihasilkan ulama klasik sambil berteriak: *ma taraka al-awal akhir!* (bahwa semuanya telah dibahas ulama klasik). Tapi harus menggabungkan antara apa yang pernah diwariskan ulama klasik dengan produk kontemporer. Dengan begitu kita tak tercerabut dari akar identitas kita, juga tak kaku-gagap dengan segala hal kebaruan. Konsep ini berdasarkan pada kenyataan bahwa *setting* formulasi-formulasi pemikiran ulama klasik banyak dihasilkan tepat pada saat umat Islam memegang kendali dunia. Ingat data sejarah mencatat +- 700 tahun kita memegang peradaban dunia. Misalnya saja konsep bahwa non muslim yang tinggal di negara Islam harus mengenakan pakaian tertentu atau konsep uang yang wajib dizakati adalah uang yang berbentuk dinar dan dirham saja. Padahal dua jenis uang itu, kesaktiannya telah digantikan oleh uang kertas, khususnya dollar, dll. Realitas saat ini sangat berbeda. Umat Islam sedang terpuruk dalam banyak hal. Data dilapangan menunjukkan 50% umat Islam pendapatan perkapitanya dibawah 2 dollar. Dengan pendapatan itu jangan berpikir bisa peningkatan kualitas pendidikan. Membuat anaknya tidak kelaparan saja sudah sangat layak mendapatkan gelar Bapak Teladan!. Akibat dari keterpurukan ini maka cermatilah

Secara skematik perkawinan antara metode klasik (*qawaidul fiqhiyyah* dan *qawaid ushuliyyah*) dengan metode saintifik modern dapat digambarkan sebagai berikut:



C. Tujuan Perubahan Fakta Sosial

Fakta sosial adalah cara bertindak, berpikir, berperasaan di luar individu, mempunyai kekuatan memaksa, dan mengendalikan individu. Contoh, di sekolah seorang murid diwajibkan datang tepat waktu, menggunakan seragam, dan bersikap

hasil-hasil keputusan hukum fikih yang ditelorkan baik, oleh *Majma' Buhust Mesir*, *Bahtsul Masail PBNU*, *Majelis tarjih PP. Muhammadiyah*, dan lain-lain seringkali yang temukan adalah fikih solusi, bukan hukum normal yang berdiri dengan gagah. Kaidah *adh-dharurat tubihu al-mandhurat*, *al-amru idza dzaka it-tasa'*, *konsep sadz- adz-dzari*, dan kaidah-kaidah lain yang mengisyaratkan kita dalam posisi "kalah hidup" pun menjadi kaidah yang paling laris. Kenapa? Karena realitas kebijakan hitam-putih dunia sekarang ini tidak ditangan kita. Mereka yang punya otoritas kebijakan dunia. Bukan kita! Sekarang pertanyaannya: Sudah siapkah kita untuk lebih mendahulukan persatuan dan kepentingan umat?

Dalam buku mungilnya, *Hak-hak Reproduksi Perempuan*, KH. Masdar F. Mas'udi menyodorkan sebuah pertanyaan sederhana: Apakah boleh orang mendiskusikan agama, dalam hal ini Islam? Pertanyaan ini timbul karena secara umum kaum muslimin berkeyakinan bahwa Islam sebagai sebuah agama ajarannya telah sempurna, tidak ada satu pun kekurangan di dalamnya; semua persoalan, besar maupun kecil, yang jelas maupun yang samar, sudah ditemukan jawabannya. Ya, Islam telah lengkap! Dalam al-Qur'an ditegaskan dalam QS al-Maidah: 3

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾

Terjemahnya : "Pada hari ini telah Aku lengkapkan bagimu agamamu, dan Aku sempurnakan atasmu nikmat dari-Ku, serta Aku restui bagimu Islam sebagai agamamu." Dalam ayat Iain al-Qursan menyebutkan, "Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu."

hormat kepada guru. Kewajiban-kewajiban tersebut dituangkan ke dalam sebuah aturan dan memiliki sanksi tertentu jika dilanggar. Dari contoh tersebut bisa dilihat adanya cara bertindak, berpikir, dan berperasaan yang ada di luar individu (sekolah), bersifat memaksa dan mengendalikan individu (murid).

Fakta sosial itu diwujudkan dalam tiga tujuan, yakni:

1. Tujuan tindakan sosial, yaitu suatu tindakan yang dilakukan dengan mempertimbangkan perilaku orang lain. Contoh, menanam bunga untuk kesenangan pribadi bukan merupakan tindakan sosial, tetapi menanam bunga untuk diikutsertakan dalam sebuah lomba sehingga mendapat perhatian orang lain, merupakan tindakan sosial.
2. Tujuan khayalan sosiologis, yakni tujuan yang diorientasikan untuk dapat memahami apa yang terjadi di masyarakat maupun yang ada dalam diri manusia. Menurut Wright Mills, dengan khayalan sosiologi, kita mampu memahami sejarah masyarakat, riwayat hidup pribadi, dan hubungan antara keduanya. Alat untuk melakukan khayalan sosiologis adalah *troubles* dan *issues*. *Troubles* adalah permasalahan pribadi individu dan merupakan ancaman terhadap nilai-nilai pribadi. *Issues* merupakan hal yang ada di luar jangkauan kehidupan pribadi individu. Contoh, jika suatu daerah hanya memiliki satu orang yang menganggur, maka pengangguran itu adalah *trouble*. Masalah individual ini pemecahannya bisa lewat peningkatan keterampilan pribadi. Sementara jika di kota tersebut ada 12 juta penduduk yang menganggur dari 18 juta jiwa yang ada, maka pengangguran tersebut merupakan *issue*, yang pemecahannya menuntut kajian lebih luas lagi.
3. Tujuan realitas sosial, yakni suatu tujuan yang diorientasikan menyingkap berbagai tabir dan mengungkap tiap helai tabir menjadi suatu realitas yang tidak terduga. Syaratnya, sosiolog tersebut harus mengikuti aturan-aturan ilmiah dan melakukan pembuktian secara ilmiah, objektif dengan

pengendalian prasangka pribadi, pengamatan tabir secara jeli, dan menghindari penilaian normatif¹⁸⁸.

Revolusi Perancis berhasil mengubah struktur masyarakat feodal ke masyarakat yang bebas. Gejolak abad revolusi itu mulai menggugah para ilmuwan bahwa perubahan masyarakat harus dapat dianalisis. Mereka telah meyakini betapa perubahan masyarakat yang besar telah membawa banyak korban berupa perang, kemiskinan, pemberontakan, dan kerusakan. Bencana itu dapat dicegah sekiranya perubahan masyarakat sudah diantisipasi secara dini.

Perubahan drastis yang terjadi semasa abad revolusi menguatkan pandangan betapa perlunya penjelasan rasional terhadap perubahan besar dalam masyarakat. Artinya : a. Perubahan masyarakat bukan merupakan nasib yang harus diterima begitu saja, melainkan dapat diketahui penyebab dan akibatnya., b. Harus dicari metode ilmiah yang jelas agar dapat menjadi alat bantu untuk menjelaskan perubahan dalam masyarakat dengan bukti-bukti yang kuat dan masuk akal., c. Dengan metode ilmiah yang tepat (penelitian berulang kali, penjelasan yang teliti, dan perumusan teori berdasarkan pembuktian), perubahan masyarakat sudah dapat diantisipasi sebelumnya sehingga krisis sosial yang parah dapat dicegah.

Konsekuensi gejolak sosial adalah membangun kesadaran. Perubahan masyarakat menggugah para ilmuwan sosial untuk berpikir keras untuk sampai pada kesadaran bahwa pendekatan sosiologi lama ala Eropa tidak relevan lagi. Mereka berupaya menemukan pendekatan baru yang sesuai dengan kondisi masyarakat pada saat itu. Maka lahirlah sosiologi modern. Kebalikan dengan pendapat sebelumnya, pendekatan sosiologi modern cenderung mikro (lebih sering disebut pendekatan empiris). Artinya, perubahan masyarakat dapat dipelajari mulai dari munculnya fakta sosial. Berdasarkan fakta sosial itu dapat ditarik kesimpulan perubahan masyarakat secara menyeluruh.

¹⁸⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi*, (Cet. VI; Jakarta: Gramedia, 2006), h. 78

Sejak saat itulah disadari betapa pentingnya penelitian (*research*) dalam sosiologi¹⁸⁹.

Sejak zaman pra kemerdekaan, peran kaum intelektual sangatlah signifikan dalam proses membangun kesadaran masyarakat akan pemenuhan hak-haknya. Dimana dalam menyuarakan keberpihakannya, tidak jarang kaum intelektual beresiko mendapatkan intimidasi dari pihak-pihak yang memegang struktur kekuasaan. Hal ini pernah dialami oleh generasi pergerakan awal seperti Tjipto Mangunkusumo, Tan Malaka, bahkan Soekarno. Dalam hal ini tokoh-tokoh tersebut beberapa kali keluar masuk penjara karena diduga melakukan tindakan subversif. Hasilnya, pada tanggal 17 Agustus 1945 Republik Indonesia resmi diproklamasikan berkat kesadaran nasionalisme yang terbangun oleh pergerakan kaum muda bersama rakyat secara luas.

Pada masa kemerdekaan, kita pun mengenal istilah angkatan '66, angkatan '74, sampai angkatan '98. Dalam hal ini, istilah tersebut identik dengan heroisme pergerakan mahasiswa dalam melancarkan aksi-aksi sosial melawan pemegang struktur kekuasaan. Saat ini, dimanakah seharusnya posisi gerakan mahasiswa di Indonesia? Pertanyaan ini penting untuk dijawab mengingat semakin biasanya posisi gerakan mahasiswa di tengah kebanggaan akan romantisme masa lalu dan kebuntuan aspirasi masa kini.

Indonesia yang mayoritas penduduknya mengaku beragama Islam, seharusnya mampu menciptakan kondisi masyarakat yang sejahtera dengan menjalankan nilai-nilai ketuhanan dan perintah-perintah Tuhan. Realitas yang terjadi di tengah masyarakat justru bertolak belakang dengan misi turunnya Islam sebagai agama yang *rahmatan lil `alamin*. Hal ini dapat dilihat dari kontradiksi-kontradiksi yang terjadi di tengah masyarakat, terutama ketimpangan struktur sosial antara yang kaya dan

¹⁸⁹ <http://id.wikipedia.org/wiki/Sosiolog> Perkembangan sosiologi dari abad ke abad, jum'at tanggal 4 Februari 2009

miskin, memudarnya solidaritas sosial, korupsi yang semakin menjadi-jadi, dan kontradiksi-kontradiksi lain yang berimplikasi pada terciptanya kelas-kelas sosial. Ketimpangan struktur sosial tersebut merupakan sebuah *ironi* bagi umat Islam Indonesia. Di satu sisi mereka menjalankan perintah Allah SWT dengan melaksanakan ritual-ritual keagamaan, tapi disisi lain mereka justru membangun dan membiarkan struktur sosial yang tidak memihak golongan *mustadh' afin*. Melihat realitas tersebut, gerakan mahasiswa sebagai salah satu pilar perubahan sosial mempunyai modal penting dalam pemihakannya terhadap mereka yang termarginalkan, Kyai Haji Ahmad Dahlan telah memelopori tradisi intelektual kritis dalam memahami Islam. Beliau mampu menggugat cara pemahaman konvensional terhadap agama. Dalam hal ini beliau memahami surat *al-ma'un* secara liberatif dengan melahirkan corak keberagaman yang transformasional, yakni refleksi teologis untuk aksi gerakan¹⁹⁰. *Intelektual capital* ini merupakan investasi yang sangat baik bagi gerakan mahasiswa dalam ikhtiarnya melakukan proses transformasi sosial.

Munculnya cara pemahaman liberatif atas agama merupakan konsekuensi logis atas realitas yang timpang. Dalam hal ini, fenomena sosial dengan posisi struktur sosial yang timpang, berpotensi melahirkan gelombang gerakan yang bertujuan menyeimbangkan realitas sosial yang timpang tersebut. Tujuan ideal dari misi gerakan sosial yang demikian adalah sebagaimana misi Nabi yang diutus untuk menyerukan kebaikan dan mencegah dari yang mungkar, menghalalkan segala yang baik, mengharamkan segala yang buruk, membebaskan beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada manusia. Inilah misi Nabi dan orang-orang yang mengaku pengikutnya. Kesadaran akan misi Nabi seperti disebutkan di atas, berpotensi besar untuk melahirkan gelombang gerakan

¹⁹⁰ Haedar Nasir, *Suara Muhammadiyah*, (Edisi 12: Yogyakarta : Suara Muhammadiyah Pres, 2009), h. 23

sosial yang bertujuan untuk membebaskan beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada masyarakat.

Dalam mempelajari perubahan sosial, kita akan perbincangkan mengenai faktor-faktor yang menimbulkan perubahan sosial. Perubahan sosial yang terjadi secara terus menerus tetapi perlahan-lahan tanpa kita rencanakan disebut *unplanned sosial change* (perubahan sosial yang tak terencana). Perubahan sosial yang demikian disebabkan oleh perubahan dalam bidang teknologi atau globalisasi. Ada juga perubahan sosial yang kita rencanakan, kita desain, kita tetapkan tujuan, dan strateginya. Inilah perubahan sosial yang kita sebut *planned sosial change* (perubahan sosial yang terencana). Artinya, masyarakat itu tidak berjalan secara statis akan selalu berubah secara terus-menerus, baik telah direncanakan sebelumnya atau pun secara tidak terencana. Melihat perubahan sosial di Indonesia yang dirasa semakin menjauhi nilai-nilai humanisme, maka diperlukan semacam rekayasa sosial yang terencana untuk mengembalikan nilai-nilai tersebut.

Strategi perubahan sosial sangat bergantung pada apa yang kita anggap sebagai sebab-musabab terjadinya perubahan. Dalam sejarah, banyak teori mengenai sebab-musabab terjadinya perubahan sosial. Pertama, ada yang berpendapat bahwa masyarakat berubah karena pandangan hidup, pandangan dunia, dan nilai-nilai. Max Weber adalah salah satu penganut pendapat serupa. Dalam *The Sociology of Religion dan The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Weber banyak menekankan betapa berpengaruhnya ide terhadap suatu masyarakat. Kedua, yang mempengaruhi terjadinya perubahan dalam sejarah itu sebenarnya adalah *great individuals* (tokoh-tokoh besar). Salah satu pengikut teori ini adalah Thomas Carlyle yang menyatakan "Sejarah dunia...adalah biografi orang-orang besar...". Menurut para pemikir semacam Carlyle, perubahan sosial terjadi karena munculnya seorang tokoh yang dapat menarik simpati para pengikutnya untuk melancarkan

gerakan mengubah masyarakat. Ketiga, perubahan sosial bisa terjadi karena munculnya sosial *movement* (gerakan sosial)¹⁹¹.

Berdasarkan faktor perubahan sosial di atas, gerakan mahasiswa dapat kita kategorikan sebagai *sosial movement* (gerakan sosial) dalam proses perubahan sosial. Dengan kategori tersebut, apa agenda gerakan mahasiswa dalam memahami dan melakukan perubahan sosial? Melihat posisi dan peran gerakan mahasiswa sebagai kaum intelektual dan agen perubahan sosial, seharusnya gerakan mahasiswa tetap didorong menjadikan relasi Negara-Pasar-Rakyat sebagai pembacaan kritisnya.

D. Tipe-Tipe Perubahan Fakta Sosial

1. Paradigma fakta sosial

Fakta sosial dinyatakan oleh Emile Durkheim sebagai 'barang sesuatu' (*thing*) yang berbeda dengan ide. Barang sesuatu menjadi objek penyelidikan dari seluruh ilmu pengetahuan. Ia tidak dapat dipahami melalui kegiatan mental murni (spekulatif). Tetapi untuk memahaminya diperlukan penyusunan data riil diluar pemikiran manusia. Fakta sosial ini menurut Durkheim terdiri dari :

- a. Bentuk material, Yaitu sesuatu yang dapat disimak, ditangkap, dan diobservasi. Fakta sosial inilah yang merupakan bagian dari dunia nyata, contoh arsitektur dan norma hukum.
- b. Bentuk non-material, yaitu sesuatu yang ditangkap nyata (eksternal). Fakta ini bersifat inter subjektif yang hanya muncul dari dalam kesadaran manusia, contoh egoisme, altruisme, dan opini¹⁹².

Pokok persoalan yang harus menjadi pusat perhatian penyelidikan sosiologi menurut paradigma ini adalah fakta-fakta

¹⁹¹ Max Weber, *The Sociology of Religion dan The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (Cet. I; London: University Press, 1995), h. 65

¹⁹² Emile Durkheim, *Sociology*, (Cet. I; London: University Press, 1995), h.78

sosial. Secara garis besar fakta sosial terdiri dari dua tipe, yakni struktur sosial dan pranata sosial. Secara lebih terperinci fakta sosial itu terdiri atas kelompok, kesatuan masyarakat tertentu, sistem sosial, peranan, nilai-nilai, keluarga, pemerintahan, dan sebagainya¹⁹³. Menurut Peter M. Blau ada dua tipe dasar dari fakta sosial :

- a. Nilai-nilai umum (*common values*)
- b. Norma yang terwujud dalam kebudayaan atau dalam subkultur¹⁹⁴.

Ada empat varian teori yang tergabung ke dalam paradigma fakta sosial ini. Masing-masing adalah :

- a. Teori fungsionalisme-struktural, yaitu teori yang menekankan kepada keteraturan (*order*) dan mengabaikan konflik dan perubahan-perubahan dalam masyarakat. Konsep-konsep utamanya adalah : fungsi, disfungsi, fungsi laten, fungsi manifestasi, dan keseimbangan.
- b. Teori konflik, yaitu teori yang menentang teori sebelumnya (fungsionalismestruktural) dimana masyarakat senantiasa berada dalam proses perubahan yang ditandai oleh pertentangan yang terus menerus diantara unsur-unsurnya.
- c. Teori sistem
- d. Teori sosiologi makro

Dalam melakukan pendekatan terhadap pengamatan fakta sosial, dapat dilakukan dengan berbagai metode, yakni interviu dan kuisisioner yang terbagi menjadi berbagai cabang dan metode-metode yang semakin berkembang. Kedua metode itulah yang hingga kini masih tetap dipertahankan oleh penganut paradigma fakta sosial sekalipun masih adanya terdapat kelemahan didalam kedua metode tersebut.

Paradigma pada definisi ini mengacu pada apa yang ditegaskan oleh Weber sebagai tindakan sosial antar hubungan sosial. Inti tesisnya adalah " *tindakan yang penuh arti* " dari

¹⁹³ Soerjono Soekanto, *op.cit.*, h. 45

¹⁹⁴ Peter M. Blau, *Social Facs Type*, (Cet. I; Canada: Office Press, 2000), h.67

individu. Maksudnya tindakan itu mempunyai makna atau arti subyektif bagi dirinya dan diarahkan kepada tindakan orang lain. Ada tiga teori yang termasuk kedalam paradigma definisi sosial ini. Masing-masing: Teori Aksi (*action theory*), Interaksionisme Simbolik (*Simbolik Interactionism*), dan Fenomenologi (*Phenomenology*)¹⁹⁵.

Ketiga teori di atas mempunyai kesamaan ide dasar, yaitu manusia adalah merupakan aktor yang kreatif dari realitas sosialnya. Selain itu dalam ketiga pembahasan ini pula mempunyai cukup banyak kebebasan untuk bertindak di luar batas kontrol dari fakta sosial itu. Sesuatu yang terjadi didalam pemikiran manusia antara setiap stimulus dan respon yang dipancarkan, menurut ketiga teori ini, merupakan hasil tindakan kreatif manusia. Dan hal inilah yang menjadi sasaran perhatian paradigma definisi sosial. Sehingga secara umum dapat dikatakan bahwa penganut ketiga teori yang termasuk kedalam paradigma definisi sosial ini membolehkan sosiolog untuk memandang manusia sebagai pencipta yang relatif bebas didalam dunia sosialnya.

Di sini pula terletak perbedaan yang sebenarnya antara paradigma definisi sosial ini dengan paradigma fakta sosial. Paradigma fakta sosial memandang bahwa perilaku manusia dikontrol oleh berbagai norma, nilai-nilai dan sekian alat pengendalian sosial lainnya. Sedangkan perbedaannya dengan paradigma perilaku sosial adalah bahwa yang terakhir ini melihat tingkahlaku manusia senantiasa dikendalikan oleh kemungkinan penggunaan kekuatan (*re-enforcement*).

2. Prilaku sosial

Seperti yang dipaparkan pembahasan sebelumnya, bahwa paradigma ini memiliki perbedaan yang cukup prinsipil dengan paradigma fakta sosial yang cenderung perilaku manusia dikontrol oleh norma. Pokok persoalan sosiologi menurut

¹⁹⁵ Setiawan Budi Utomo, Pengantar dan Penerjemah buku '*Anatomi Masyarakat Islam*' karya Dr. Yusuf Al-Qardhawi, (Cet. I; Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999), h. 67

paradigma sosial ini adalah tingkahlaku individu yang berlangsung dalam hubungannya dengan faktor lingkungan yang menghasilkan akibat-akibat atau perubahan dalam faktor lingkungan menimbulkan pengaruh terhadap perubahan tingkahlaku. Jadi terdapat hubungan fungsional antara tingkahlaku dengan perubahan yang terjadi dalam lingkungan aktor. Penganut paradigma ini mengaku memusatkan perhatian kepada proses interaksi. Bagi paradigma ini individu kurang sekali memiliki kebebasan. Tanggapan yang diberikannya ditentukan oleh sifat dasar stimulus yang datang dari luar dirinya. Jadi tingkahlaku manusia lebih bersifat mekanik dibandingkan dengan menurut pandangan paradigma definisi sosial.

Ada dua teori yang termasuk kedalam perilaku sosial.

- a. *Behavioral Sociology Theory*, teori ini memusatkan perhatiannya pada hubungan antara akibat dari tingkahlaku yang terjadi di dalam lingkungan aktor dengan tingkahlaku aktor, khususnya yang dialami oleh si aktor.
- b. *Exchange Theory*, teori ini dibangun dengan maksud sebagai rekasi terhadap paradigma fakta sosial, terutama menyerang ide Durkheim secara langsung dari tiga jurusan, yakni pandangannya tentang emergence, psikologi, dan metode penjelasan dari Durkheim.

Paradigma perilaku sosial ini dalam penerapan metodenya dapat pula menggunakan metode kuisisioner, interview, dan observasi. Namun demikian, paradigma ini lebih banyak menggunakan metode eksperimen dalam penelitiannya.¹⁹⁶

E. Faktor - Faktor Terbentuknya Fakta Sosial

1. Konflik

Hal lain yang berkaitan dengan fakta sosial adalah konflik. Konflik berasal dari kata kerja latin *configure* yang berarti saling memukul. Secara sosiologis, konflik diartikan sebagai suatu proses sosial antara dua orang atau lebih (bisa juga

¹⁹⁶ Soerjono Soekanto, *op.cit.*, h. 73

kelompok) dimana salah satu pihak berusaha menyingkirkan pihak lain dengan menghancurkannya atau membuatnya tidak berdaya. Tidak satu masyarakat pun yang tidak pernah mengalami konflik antara anggotanya atau dengan kelompok masyarakat lainnya. Konflik hanya akan hilang bersamaan dengan hilangnya masyarakat itu sendiri. Konflik dilatarbelakangi oleh perbedaan ciri-ciri yang dibawah individu dalam suatu interaksi. Perbedaan-perbedaan tersebut di antaranya adalah menyangkut ciri fisik, kepandaian, pengetahuan, adat istiadat, keyakinan, dan lain sebagainya. Dengan di bawah sertanya ciri-ciri individual dalam interaksi sosial, konflik merupakan situasi yang wajar dalam setiap masyarakat dan tidak satu masyarakat pun yang tidak pernah mengalami konflik antar anggotanya atau dengan kelompok masyarakat lainnya. Konflik hanya akan hilang bersamaan dengan hilangnya masyarakat itu sendiri. Konflik bertentangan dengan integrasi. Konflik dan Integrasi berjalan sebagai sebuah siklus di masyarakat. Konflik yang terkontrol akan menghasilkan integrasi. Sebaliknya, integrasi yang tidak sempurna dapat menciptakan konflik¹⁹⁷.

¹⁹⁷Faktor penyebab konflik ; 1.Perbedaan individu yang meliputi perbedaan pendirian dan pasangan; 2.Perbedaan latar belakang kebudayaan kebudayaan sehingga membentuk pribadi-pribadi yang berbeda; 3. Perbedaan kepentingan antara individu atau kelompok ;

Jenis-jenis konflik ;

Menurut Dahrendorf, konflik dibedakan menjadi 4 macam :

1. Konflik antara atau dalam peran sosial (intrapribadi), misalnya antara peranan-peranan dalam keluarga atau profesi (konflik peran (role))
2. Konflik antara kelompok-kelompok sosial (antar keluarga, antar gank)
3. Konflik kelompok terorganisir dan tidak terorganisir (polisi melawan massa)
4. Konflik antara satuan nasional (kampanye, perang saudara)
5. Konflik antara atau tidak antar agama
6. Konflik antara politik

Akibat konflik :

1. Meningkatkan solidaritas sesama anggota kelompok (*ingroup*) yang mengalami konflik dengan kelompok lain.
2. Keretakan hubungan antar kelompok yang bertikai.
3. perubahan kepribadian pada individu, misalnya timbulnya rasa dendam, benci, saling curiga dll.
4. kerusakan harta benda dan hilangnya jiwa manusia.

2. Kekuasaan

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an

QS: an-Najm;39-41

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ
الْجَزَاءَ الْآوْفَىٰ ﴿٤١﴾

Terjemahnya: Bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang ia usahakan. Dan bahwasanya usaha itu akan diperlihatkan. Kemudian akan diberi balasan yang paling sempurna¹⁹⁸.

b. Hadis :

HR Muslim :

5. dominasi bahkan penaklukan salah satu pihak yang terlibat dalam konflik.

Para pakar teori telah mengklaim bahwa pihak-pihak yang berkonflik dapat menghasilkan respon terhadap konflik menurut sebuah skema dua dimensi; pengertian terhadap hasil tujuan kita dan pengertian terhadap hasil tujuan pihak lainnya. Skema ini akan menghasilkan hipotesa sebagai berikut :

1. Pengertian yang tinggi untuk hasil kedua belah pihak akan menghasilkan percobaan untuk mencari jalan keluar yang terbaik.
2. Pengertian yang tinggi untuk hasil kita sendiri hanya akan menghasilkan percobaan untuk "memenangkan" konflik.
3. Pengertian yang tinggi untuk hasil pihak lain hanya akan menghasilkan percobaan yang memberikan "kemenangan" konflik bagi pihak tersebut.
4. tiada pengertian untuk kedua belah pihak akan menghasilkan percobaan untuk menghindari konflik.

Contoh konflik:

1. Konflik Vietnam berubah menjadi perang.
2. Konflik Timur Tengah merupakan contoh konflik yang tidak terkontrol, sehingga timbul kekerasan. Hal ini dapat dilihat dalam konflik Israel dan Palestina.
3. Konflik Katolik-Protestan di Irlandia Utara memberikan contoh konflik bersejarah lainnya.
4. Banyak konflik yang terjadi karena perbedaan ras dan etnis. Ini termasuk konflik Bosnia-Kroasia (lihat Kosovo), konflik di Rwanda, dan konflik di Kazakhstan. Penyebab konflik : 1. Kompetisi; 2. Pertentangan; 3 Konsensus; 4. Disosiatif; 5 Integrasi; 6 Konravensi., Diperoleh dari <http://id.wikipedia.org/wiki/Konflik>, sabtu, tanggal 4 Maret 2009

¹⁹⁸ Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 56

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زريع حدثنا ابن عون عن القاسم بن محمد وعن ابن عون عن إبراهيم عن عن الأسود قال قالت عائشة رضى الله عنها يا رسول الله بصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك فليل لها انتظري فإذا طهرت فاخرجي إلى التعميم فأهلي ثم اتينا بمكان كذا ولكنها على قدر نفقتك أو نصيبك

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh Musadad, kami diceritakan oleh Yazid bin Zuray, kami diceritakan oleh Ibnu Aun dari Al-Qasim bin Muhammad dan dari Ibnu Aun dari Ibrahim dari Al-Aswad keduanya berkara: Aisyah berkata: Ya Rasulullah, orang-orang yang telah duluan melaksanakan dua kali haji sementara saya baru satu kali lalu dikatakan kepada Aisyah, 'tunggu apabila lamu telah bersih dari haid keluarlah kamu ke *tan'in* lalu *bertahmillah* kemudian datang kepada kami akad akan tetapi tergantung pada nafkahmu atau jeripayahmu¹⁹⁹.

c. Kaidah :

الولاية الخاصة اقزلى من الولاية العامة

Terjemahnya : 'Kekuasaan yang khusus lebih kuat daripada kekuasaan umum'²⁰⁰.

Ide an-Na'im tentang netralitas negara tampak paradoks dengan gagasannya bahwa prinsip demokrasi, hak asasi manusia, pemisahan kekuasaan, dan hukum internasional harus menjadi patokan dalam pengambilan keputusan. Menurutnya, Keputusan dalam praktiknya akan dibuat oleh suara mayoritas yang sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi. Seluruh tindakan negara juga harus selaras dengan perisai-perisai konstitusionalisme dan hak asasi manusia yang melawan tirani mayoritas, termasuk hak menentukan nasib sendiri bisa dilakukan dalam kerangka kerja pemerintah yang konstitusional,

¹⁹⁹ Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, hadis 384

²⁰⁰ Abdul Wahab Khalaf, *Ushul Fiqhi* (Cet. I; Surabaya: Maktabah Salim bin Nabhan, t.th), h.50.

demokratis, dan hukum internasional.

Letak paradoksnya di satu sisi an-Na'im menyatakan negara harus netral. Namun di sisi lain an-Na'im menyatakan negara harus tunduk pada prinsip demokrasi, HAM, dan trias politik. Kewajiban negara tunduk pada prinsip tersebut menunjukkan negara tidaklah netral. Karena ide demokrasi, HAM, trias politik, bukanlah ide netral, tapi bersumber dari ideologi Kapitalisme-sekuler. Pertanyaannya, kenapa negara harus netral dari agama tapi tidak netral dari nilai-nilai Kapitalisme-sekuler? Sesungguhnya, tidak ada negara yang netral, karena negara pastilah dibangun oleh ideologi tertentu dan akan memihak dan mempertahankan ideologi tersebut.

Pesan jelas an-Na'im adalah negara tidak boleh menerapkan syariah Islam. Sayangnya, gagasannya dibangun atas dasar kerancuan dan kesalahpahaman tentang relasi Islam dan Negara terutama konsepsi *Islamic State* (Negara Islam). Menurutnya dalam negara Islam, kebijakan negara berdasarkan prinsip "sabda Tuhan" akan sulit untuk melawan atau mengubah penerapannya dalam kehidupan praktis. Pandangan Na'im seperti ini tidaklah asing dan menjadi argumentasi utama kelompok sekuler di Barat saat mengkritisi negara teokrasi di Eropa. Kesalahan utama Na'im adalah menyamakan *Islamic State Khilafah* dengan teokrasi. Padahal keduanya jauh berbeda.

1) Khilafah Bukan Teokrasi

Sistem teokrasi yang pernah diterapkan di Eropa pada masa kegelapan dianggap sebagai sistem tirani yang membawa bencana bagi manusia. Para kritikus yang sekaligus pemikir saat itu melihat pangkal persoalannya karena sistem teokrasi menyerahkan kedaulatan di tangan Tuhan. Sementara raja dianggap wakil Tuhan di muka bumi. Artinya, kata-kata, keputusan, kebijakan, dan aturan yang ditetapkan oleh Raja adalah otomatis merupakan kata-kata Tuhan. Karena kata-kata Tuhan, maka keputusan raja tidak pernah keliru. Muncullah slogan yang populer pada saat itu "*The King can do no wrong*", (Raja tidak pernah keliru). Hal ini tentu saja menutup pintu

kritik karena raja selalu menganggap dirinya benar. Ketiadaan kritik inilah yang kemudian membuat raja berpeluang besar menjadi tirani, karena kebijakan yang dia ambil selalu dianggap benar²⁰¹.

Sistem Khilafah sangat berbeda dengan sistem teokrasi yang pernah berkembang di abad kegelapan Eropa. Syaikh Taqiyuddin an Nabhani pendiri Hizbut Tahrir dalam kitabnya *Nizhomul hukmi fi al Islam* (sistem pemerintah Islam) memberikan gambaran yang jernih tentang perbedaan ini. Sistem *Khilafah* yang merupakan sistem Islam membedakan antara kedaulatan (*as-siyadah*) dan kekuasaan (*as-sultan*). *As-Siyadah* memang ditangan *Asy-syaar* (pembuat hukum, Allah SWT), namun kekuasaan (*al-sultan*) ditangan rakyat. Berbicara tentang *as-siyadah* berarti berhubungan dengan siapa yang berhak membuat hukum atau siapa yang menjadi sumber hukum (*source of legislation*). Dalam Islam yang menjadi sumber hukum adalah *syaari* ' yakni Allah SWT yang kemudian menurunkan Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber hukum yang wajib diikuti oleh kaum muslimin.

Dalam Islam kata-kata, kebijakan atau aturan yang ditetapkan oleh *Khalifah* bukanlah otomatis kata-kata Tuhan yang kemudian mutlak harus dipatuhi dan tidak boleh dikritik. Rasulullah saw sendiri mengatakan: "tiada ketaatan kepada manusia dalam maksiat kepada Allah swt". Karena itu, *Khalifah* saat mengambil keputusan tetap harus merujuk kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Artinya, keputusan *Khalifah* baru boleh ditaati kalau itu memang merujuk kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Kalau tidak, ya tidak boleh ditaati. Karena itulah dalam Islam ada kewajiban mengkoreksi penguasa (*khalifah*) yang dikenal dengan konsep *muhasabah lil hukkam*. Bahkan Islam menempatkan derajat yang tinggi bagi aktifitas untuk mengkoreksi penguasa. Dalam hadits disebutkan: "*Sebaikbaik jihad adalah melontarkan kata-kata yang hak di depan*

²⁰¹ An-Na'im, *Islam State*, (Cet. I; Pakistan: Daulah Press, 2000), h. 76

penguasa yang jair/zholim (kejam)" . Mereka yang harus terbunuh karena mengkoreksi penguasa yang keliru bahkan diberi gelar *sayyiudusysyhada* (pemimpin para syahid).

Adanya kewajiban untuk mengkoreksi penguasa (Khalifah) yang keliru ini justru menunjukkan adanya peluang Khalifah untuk berbuat salah sekaligus menunjukkan kata-kata Khalifah tidak otomatis benar. Sehingga anggapan Khalifah tidak boleh dikritik adalah keliru. Ini pula yang membedakan dengan sistem teokrasi, dimana kata-kata raja dianggap otomatis kata-kata Tuhan.

Sementara itu berbicara tentang *al Sultan* berarti berbicara tentang siapa yang menjadi sumber kekuasaan (*source of legislation*) yang berhak untuk memilih dan mengangkat penguasa Khalifah. Dalam sistem Islam yang berhak memilih dan mengangkat Khalifah adalah rakyat. Karena itu rakyatlah yang berhak memilih Khalifah berdasarkan pilihan dan keridhoannya (*ikhtiar wa ridho*). Hal ini jelas berbeda dengan sistem teokrasi, dimana raja bukan dipilih oleh rakyat tapi diwariskan²⁰².

2) Pemisahan otoritas politik dan agama

Argumentasi Nai'm yang lain untuk menolak penerapan syariah Islam oleh negara adalah keharusan memisahkan otoritas politik dan otoritas keagamaan. Menurutnya, klaim oposisi terhadap otoritas politik hanya bisa didasarkan pada penilaian manusia yang bisa dinilai oleh yang lain, sementara oposisi terhadap kepemimpinan agama memerlukan otoritas ketuhanan. An-Na'im mengambil contoh tindakan Abu Bakar ra ketika memerangi yang tidak membayar zakat, jelas-jelas politik bukan agama²⁰³.

Lagi-lagi pandangan ini muncul dari ide sekuler yang

²⁰² Syaikh Taqiyuddin an Nabhani, *Nizhomul hukni fi al Islam* (sistem pemerintah Islam), (Cet. I; Jakarta : HBR Press, 2007), h. 45

²⁰³ An-Naim *op.cit.*, h. 67

memisahkan agama sekedar moralitas, ritual, dan individual dengan politik. Sementara Islam sebagai agama yang komprehensif mengatur semua aspek kehidupan termasuk politik, ekonomi, pendidikan, dan lain-lain. Kerancuan tentang Islam ini tampak dari pernyataan Na'im dalam diskusi bahwa Islam sekedar agama seperti kristen²⁰⁴. Padahal Islam tidaklah sama dengan ajaran kristen. Ajaran Islam mengatur seluruh aspek kehidupan mulai dari individual dan moralitas hingga persoalan *mua'malah* seperti ekonomi dan politik. Ajaran kristen hanya memiliki nilai-nilai moral seperti kejujuran, keadilan, dan amanah.

Sementara ajaran Islam memiliki aturan praktis tentang kehidupan. Islam dalam bidang ekonomi misalnya mengatur tentang masalah mata uang (wajib berbasis emas), Islam juga secara praktis mengatur masalah bentuk-bentuk kerjasama ekonomi. Hal seperti ini diakui secara jujur oleh banyak intelektual Barat seperti sejarawan Philip Hitti. Dia menulis: "*The term Islam may be used in three sense : originally a religion, Islam later became a state, and finally a culture*"²⁰⁵.

Peradaban Islam merupakan peradaban terbesar di dunia. Peradaban Islam sanggup menciptakan negara adi daya dunia (*superstate*) terbentang dari satu samudera ke samudera yang lain, dari iklim utara hingga tropis dengan ratusan juta orang di dalamnya dengan perbedaan kepercayaan dan suku²⁰⁶. Tindakan Khalifah Abu Bakar ra ketika memerangi orang yang tidak membayar zakat, memang benar merupakan tindakan politik sebagai kepala negara yang harus menjaga keutuhan negara Islam. Akan tetapi bukan berarti tindakannya tersebut terpisah dari agama, justru tindakan politik tersebut di dasarkan agama tentang kewajiban kepala negara untuk menjaga aqidah

²⁰⁴ *Ibid.*, h. 79

²⁰⁵ Philip K. Hitti, *History of Arab*, (Cet. I; Mesir: More Press, 1993

²⁰⁶ Carleton : *Technology, Business, and Our Way of Life: What Next*. (Cet. I; London: DBR Press, 2005), h. 76

umat dan memerangi seorang muslim yang ingkar terhadap aturan Allah SWT²⁰⁷.

3. Kepentingan

Terkait dengan realitas kepentingan ini setidaknya ada tiga teori yang mempunyai pandangan yang berbeda, yaitu teori fakta sosial; teori definisi sosial, dan teori konstruksi sosial²⁰⁸. Sementara itu, teori definisi sosial beranggapan sebaliknya²⁰⁹. Menyadari kelemahan kedua teori itu, muncullah teori konstruksi yang dikembangkan oleh Peter L Berger dan Thomas Luckman²¹⁰. Berger dan Luckman berpandangan bahwa realitas

²⁰⁷ Philip K. Hitti, *op.cit.*, h. 45

²⁰⁸ Teori fakta sosial beranggapan bahwa tindakan dan persepsi manusia ditentukan oleh masyarakat dan lingkungan sosialnya. Norma, struktur, pemikiran, penilaian, dan cara pandang terhadap apa saja (termasuk peristiwa yang dihadapi) tidak lepas dari struktur sosialnya. Ia adalah penyambung lidah atau corong stuktur sosialnya. Jadi, realitas dipandang sebagai sesuatu yang eksternal, objektif, dan ada. Ia merupakan kenyataan yang dapat diperlakukan secara objektif, karena realitas bersifat tetap dan membentuk kehidupan individu dan masyarakat. Lihat Soerjono Soekanto, *op.cit.*, h. 65

²⁰⁹ Manusalah yang membentuk perilaku masyarakat. Norma, struktur, dan institus. sosial dibentuk oleh individu-individu yang ada di dalamnya. Manusia benar-benar otonom. Ia bebas membentuk dan memaknakan realitas, bahkan, menciptakannya. Wacana-wacana (*discourses*) ia cipatakan sesuai dengan kehendaknya. Jadi, realitas dipandang sebagai sesuatu yang intemal, subjektif, dan nisbi. Ia merupakan kenyataan subjektif yang bergerak mengikuti dinamika makna subjektif individu. Kedua teori itu dipandang sangat ekstrem dan masing-masing sangatlah kasual. Teori fakta sosial menafikan eksistensi individu yang mempunyai pikiran, rencana, cita-cita, dan kehendak. Individu seolah sebagai kapas yang geraknya tergantung pada angin sosial. Sebaliknya, teori definisi sosial sangat menonjolkan subjek individu, yang menafikan struktur sosial. Padahal, sebagai makhluk sosial, individu sangat membutuhkan perilaku sosial: penghargaan, prestise, dan kedudukan atau jabatan sosial. *Ibid.*, h. 54

²¹⁰ ini berpandangan bahwa realitas memiliki dimensi subjektif dan objektif. Manusia merupakan instrumen dalam menciptakan realitas yang objektif melalui proses eksternalisasi, sebagaimana ia mempengaruhi melalui proses internalisasi yang mencerminkan realitas yang subjektif. Dengan demikian, masyarakat sebagai produk manusia, dan manusia sebagai produk masyarakat, yang keduanya berlangsung secara dialektis: tesis, antitesis, dan sintesis. Kedialektisan ini sekaligus menandakan bahwa masyarakat tidak pernah sebagai produk akhir, tetapi tetap sebagai proses yang sedang terbentuk. Manusia sebagai individu sosial pun tidak pernah stagnan selama ia hidup di tengah masyarakatnya. Secara teknis, tesis utama Berger dan Luckmann adalah manusia dan masyarakat adalah produk yang dialektis, dinamis, dan plural secara terus-menerus. Ia bukan realitas tunggal yang statis dan final, melainkan merupakan realitas yang bersifat dinamis dan dialektis. Realitas bersifat plural ditandai

tidak dibentuk secara ilmu, juga tidak diturunkan oleh Tuhan. Sebaliknya realitas itu dibentuk dan dikonstruksi manusia

dengan adanya relativitas seseorang ketika melihat kenyataan dan pengetahuan. Masyarakat adalah produk manusia, namun secara terus-menerus mempunyai aksi kembali terhadap penghasilnya. Sebaliknya, manusia juga produk masyarakat. Seseorang atau individu menjadi pribadi yang beridentitas kalau ia tetap tinggal dan menjadi entitas dari masyarakatnya. Proses dialektis ini, menurut Berger dan Luckm mempunyai tiga momen, yaitu eksternalisasi dan internalisasi. Eksternalisasi adalah usaha ekspresi diri manusia ke dalam dunia luar, baik kegiatan mental maupun fisik. Ia selalu mencurahkan diri ke tempat di mana ia berada. Ia ingin menemukan dirinya dalam suatu dunia, dalam suatu komunitas. Dan inilah yang membedakannya dengan binatang. Sejak lahir bahkan sejak masa foetal, binatang sesudah menyelesaikan masa perkembangannya. Tetapi, perkembangan manusia supaya bisa disebut kemanusiaan, sebelum selesai pada waktu dilahirkan. Ia perlu berproses dengan cara berinteraksi dengan lingkungan dan terus-menerus baik fisik maupun nonfisik, sampai ia remaja, dewasa, tua, dan mati. Artinya, selama hidup manusia selalu menemukan dirinya dengan jalan mencurahkan dirinya dalam dunia. Sifat sebelum selesai ini dilakukan terus menerus dalam rangka menemukan dan membentuk eksistensi diri: Objectivitas adalah hasil yang telah dicapai baik mental maupun fisik dari kegiatan eksternalisasi manusia. Hasilnya berupa realitas objektif yang terpisah dari dirinya. Bahkan realitas objektif yang dihasilkan berpotensi untuk berhadapan (bahkan mengendalikan) dengan si penghasilnya. Misalnya, dari kegiatan eksternalisasi manusia menghasilkan alat demi kemudahan hidupnya: cangkul untuk meningkatkan pengolahan pertanian atau bahasa untuk melancarkan komunikasi. Kedua produk itu diciptakan untuk menghadapi dunia. Setelah dihasilkan, kedua produk itu menjadi realitas yang objektif (objektivikasi). Ia menjadi dirinya sendiri, terpisah dengan individu penghasilnya. Bahkan, dengan logikanya sendiri, ia bisa memaksa penghasilnya. Realitas objektif cangkul bisa menentukan bagaimana petani harus mengatur cara kerjanya. Ia secara tidak sadar telah didikte oleh cangkul yang diciptakannya sendiri. Begitu juga bahasa. Cara berpikir manusia akhirnya ditentukan oleh bahasa yang diciptakannya sendiri. Bahkan, mereka bisa bersengketa dan perang karena bahasa. Realitas objektif ini berbeda dengan kenyataan subjektif individual. Realitas objektif menjadi kenyataan empiris, bisa dialami oleh setiap orang dan kolektif. Internalisasi adalah penyerapan kembali dunia objektif ke dalam kesadaran subjektif sedemikian rupa sehingga individu dipengaruhi oleh struktur sosial atau dunia sosial. Berbagai macam unsur dari dunia yang telah terobjektifkan tersebut akan ditangkap sebagai gejala realitas di luar kesadarannya, dan sekaligus sebagai gejala internal bagi kesadaran. Melalui internalisasi ini, manusia menjadi produk masyarakat. Salah satu wujud internalisasi adalah sosialisasi. Bagaimana suatu generasi menyampaikan ahlak-nilai dan norma-norma sosial (termasuk budaya) yang ada kepada generasi berikutnya. Generasi berikut diajar lewat berbagai kesempatan dan cara) untuk hidup sesuai dengan nilai-nilai budaya yang mewarnai struktur masyarakatnya. Generasi baru dibentuk oleh makna-makna yang telah di objektivikasikan. Generasi baru mengidentifikasi diri dengan nilai-nilai tersebut. Mereka tidak hanya mengenalnya tetapi juga mempraktikkannya dalam segala gerak kehidupannya. lihat Eriyanto, *Realitas*, (Cet. I : Jakarta : UI Press, 2002), h. 15

berdasarkan kepentingan. Pemahaman ini menyiratkan bahwa realitas berpotensi berwajah ganda dan plural. Setiap orang bisa mempunyai konstruksi berbeda-beda atas suatu realitas. Setiap orang yang mempunyai pengalaman, preferensi, tingkat pendidikan, lingkungan, atau pergaulan sosial tertentu akan menafsirkan atau memaknakan realitas berdasarkan konstruksinya masing-masing. Misalnya, peristiwa demonstrasi mahasiswa yang marak di Indonesia pada tahun 1997 dimaknakan atau ditafsirkan berbeda-beda oleh beberapa kelompok tertentu mengonstruksi demonstrasi mahasiswa sebagai tindakan anarkis di luar batas, mengganggu ketenteraman masyarakat, dan sebagai alat permainan elit politik tertentu. Tetapi pada saat yang bersamaan, kelompok lain mengonstruksi demonstrasi sebagai tindakan untuk memperjuangkan nasib rakyat, dan berjuang tanpa pamrih demi kepentingan rakyat. Kedua konstruksi yang berbeda tersebut dilengkapi dengan legitimasi tertentu, sumber kebenaran tertentu, bahwa yang mereka katakan dan mereka percayai itu adalah benar adanya, dan punya dasar atau bukti yang kuat. Selain plural, realitas (sebagai produk konstruksi) juga bersifat dinamis²¹¹. Demonstrasi mahasiswa (sebagai produk dari konstruksi sosial) selalu terjadi dalam dialektika sosial. Dalam level atau tingkat individu, dialektika berlangsung antara faktisitas objektif dan makna subjektif dalam level atau tingkat sosial, pluralitas konstruksi terhadap demonstrasi mahasiswa mengalarai dialektika juga. Sebagai produk dari konstruksi sosial, realitas tersebut merupakan realitas subjektif dan realitas tersebut merupakan realitas subjektif dan realitas objektif sekaligus. Dalam realitas subjektif, realitas tersebut menyangkut makna, interpretasi, dan hasil relasi antara individu dan objek. Setiap individu mempunyai latar belakang (*back ground*) sejarah, pengetahuan, dan lingkungan berbeda-beda, yang bisa

²¹¹ Peter L Berger dan Thomas Luckman, *Social Reality*, (cet. I: Inggris: Book Press, 2007), h. 56

menghasilkan penafsiran yang berbeda pula ketika melihat dan berhadapan dengan objek. Sebaliknya, realitas juga mempunyai dimensi objektif, yaitu sesuatu yang dialami, bersifat eksternal, dan berada di luar diri individu. Dalam kasus demonstrasi mahasiswa, misalnya, sebagai realitas objektif, gerakan mahasiswa memang ada. Kita bisa menyaksikannya. Ia berada di luar diri kita. Kita bisa membaca selebaran (*pamflet*) yang dibawanya dan disebar di jalan-jalan, kita bisa melihat dan mendengarkan bagaimana mahasiswa berorasi di depan gedung DPR (Dewan Perwakilan Rakyat) di pusat Jakarta dan di daerah. Dalam perspektif konstruksi sosial, kedua realitas tersebut (realitas subjektif dan realitas objektif) saling berdialektika. Seseorang akan mencurahkan bahasa hatinya ketika bersinggungan dengan Kenyataan (eksternalisasi), dan sebaliknya ia juga akan dipengaruhi oleh kenyataan objektif yang ada (internalisasi).

Dalam dunia berita yang disampaikan oleh para wartawan juga tidak terlepas realitas yang berdasarkan kepentingan. Wartawan tidak bisa menghindarkan diri dari kemungkinan subjektivitas. ia memilih fakta yang ingin ia pilih, dan membuang fakta yang ingin ia buang. Kita setiap hari konstruksi media. Berita hasil pemaknaan media atas dunia. Kita mengetahui dunia hanya lewat jendela atau *frame* yang dipasang media. Padahal, jendela itu mungkin sempit, berjeruji, dan di depannya ada pohon penghalang. Anehnya, dunia yang kita lihat sering kita anggap sebagai dunia yang sebenarnya. Kita sering berdiskusi, berargumentasi, berdebat, bahkan bertengkar berdasarkan pemahaman kita terhadap dunia hasil konstruksi media.

Konsep solidaritas sosial merupakan konsep sentral Emile Durkheim (1858-1917) dalam mengembangkan teori sosiologi²¹², menyatakan bahwa solidaritas sosial merupakan suatu keadaan hubungan antara individu dan/atau kelompok

²¹² Durkheim, *op.cit.*, h.181

yang didasarkan pada perasaan moral dan kepercayaan yang dianut bersama dan diperkuat oleh pengalaman emosional bersama. Solidaritas menekankan pada keadaan hubungan antar individu dan kelompok dan mendasari keterikatan bersama dalam kehidupan dengan didukung nilai-nilai moral dan kepercayaan yang hidup dalam masyarakat. Wujud nyata dari hubungan bersama akan melahirkan pengalaman emosional, sehingga memperkuat hubungan antar mereka.

Menurut Durkheim, solidaritas dapat dibedakan antara solidaritas positif dan solidaritas negatif. Solidaritas negatif tidak menghasilkan integrasi apapun, dan dengan demikian tidak memiliki kekhususan, sedangkan solidaritas positif dapat dibedakan berdasarkan ciri-ciri: 1) yang satu mengikat individu pada masyarakat secara langsung, tanpa perantara. Pada solidaritas positif yang lainnya, individu tergantung dari masyarakat, karena individu tergantung dari bagian-bagian yang membentuk masyarakat tersebut, 2) solidaritas suatu sistem fungsi-fungsi yang berbeda dan khusus, yang menyatukan hubungan-hubungan yang tetap, walaupun sebenarnya kedua masyarakat tersebut hanyalah satu saja. Keduanya hanya merupakan dua wajah dari satu kenyataan yang sama, namun perlu dibedakan, 3) Individu merupakan bagian dari masyarakat yang tidak terpisahkan, tetapi berbeda peranan dan fungsinya dalam masyarakat, namun masih tetap dalam satu kesatuan.

Berkaitan dengan perkembangan masyarakat, Durkheim melihat bahwa masyarakat berkembang dari masyarakat sederhana menuju masyarakat modern. Salah satu komponen utama masyarakat yang menjadi pusat perhatian Durkheim dalam perkembangan masyarakat adalah bentuk solidaritas sosialnya. Masyarakat sederhana memiliki bentuk solidaritas sosial yang berbeda dengan bentuk solidaritas sosial pada masyarakat modern. Masyarakat sederhana mengembangkan bentuk solidaritas sosial mekanik, sedangkan masyarakat modern mengembangkan bentuk solidaritas sosial organik. Jadi, berdasarkan bentuknya, solidaritas sosial masyarakat terdiri dari

dua bentuk yaitu: 1) Solidaritas Sosial Mekanik²¹³, dan 2) Solidaritas Sosial Organik²¹⁴.

Terdapat benturan antara peradaban dan kepentingan dalam fakta sosial. Huntington melihat Islam dan Barat sebagai dua peradaban yang saling berbenturan. Ada banyak kalangan yang kemudian mempertanyakan : *the clash of civilization or the clash of interest*. Pertanyaan ini wajar adanya mengingat penelitian yang pernah dilakukan oleh Fawaz A. Gerges (2000:27-30) yang menunjukkan peta tentang polarisasi kaum

²¹³Pandangan Durkheim mengenai masyarakat adalah sesuatu yang hidup, masyarakat berpikir dan bertindak laku dihadapkan kepada gejala-gejala sosial atau fakta-fakta sosial yang seolah-olah berada di luar individu. Fakta sosial yang berada di luar individu memiliki kekuatan untuk memaksa. Pada awalnya, fakta sosial berasal dari pikiran atau tingkah laku individu, namun terdapat pula pikiran dan tingkah laku yang sama dari individu-individu yang lain, sehingga menjadi tingkah laku dan pikiran masyarakat, yang pada akhirnya menjadi fakta sosial. Fakta sosial yang merupakan gejala umum ini sifatnya kolektif, disebabkan oleh sesuatu yang dipaksakan pada tiap-tiap individu. dapat juga dilihat pada dapat juga Bennett, Tonny, *Media Reality*, (Cet. I; Inggris: Gurevith, 1982), h. 78

²¹⁴ Solidaritas organik berasal dari semakin terdiferensiasi dan kompleksitas dalam pembagian kerja yang menyertai perkembangan sosial. Durkheim merumuskan gejala pembagian kerja sebagai manifestasi dan konsekuensi perubahan dalam nilai-nilai sosial yang bersifat umum. Titik tolak perubahan tersebut berasal dari revolusi industri yang meluas dan sangat pesat dalam masyarakat. Menurutnya, perkembangan tersebut tidak menimbulkan adanya disintegrasi dalam masyarakat, melainkan dasar integrasi sosial sedang mengalami perubahan ke satu bentuk solidaritas yang baru, yaitu solidaritas organik. Bentuk ini benar-benar didasarkan pada saling ketergantungan di antara bagian-bagian yang terspesialisasi. Pertambahan jumlah penduduk yang menimbulkan adanya "kepadatan penduduk" merupakan kejadian alam, namun disertai pula dengan gejala sosial yang lain, yaitu "kepadatan moral" masyarakat (Veeger, 1985:149) urut Veeger, terjadinya pertambahan penduduk (perubahan demografik) akan disertai oleh pertambahan frekuensi komunikasi dan interaksi antara para anggota, maka makin besarlh jumlah orang yang menghadapi masalah yang sama. Selain itu, kompetisi untuk mempertahankan hidup akan memperbesar persaingan diantara mereka dalam mendapatkan sumber-sumber yang semakin terbatas. Kondisi ini selanjutnya menimbulkan masyarakat yang pluralistik, dimana antar hubungan lebih banyak diatur berdasarkan pembagian kerja. Bentuk solidaritas sosial masyarakat industri-kota adalah solidaritas organik. Namun karena komunitas industri-kota masih berada dalam proses perkembangan, karakteristik yang terdapat pada komunitas ini masih belum menunjukkan karakteristik dari masyarakat organik penuh. Pada komunitas ini masih ditemui adanya beberapa karakteristik di masyarakat yang mekanik. Perubahan bentuk solidaritas sosial masyarakat industri-kota merupakan sebuah proses yang alamiah dan dibutuhkan oleh masyarakat. Industrialisme tidak dapa berkembang dalam masyarakat yang bentuk solidaritasnya adalah solidaritas mekanik. Lihat Durheim, *op.cit.*, h. 60

intelektual di Amerika. Menurut Fawaz, kelompok intelektual Amerika sebenarnya terbagi ke dalam dua kelompok yakni Konfrontasionis²¹⁵ dan akomodasionis²¹⁶.

Dari paparan di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan penting terkait dengan relasi Islam dan Barat yang membentuk struktur dominasi-subordinasi sebagai syarat konflik. *Pertama*, basis benturan Islam dan Barat adalah kepentingan ekonomi dan politik (kapitalisasi dan liberalisasi). *Kedua*, bahwa dominasi Barat atas dunia non-Barat, termasuk di dalamnya dunia Islam adalah dalam rangka mengamankan kepentingan ekonomi dan politik global Barat. *Ketiga*, dominasi itu dilaksanakan oleh Barat melalui cara yang paling halus sampai yang paling kasar, bahkan berdarah-darah (perang fisik). Cara halus Barat adalah melalui rezim pengetahuan yang terus-menerus diinjeksikan ke dalam dunia intelektual Islam, sehingga pengetahuan lain tidak (boleh) berkembang. Cara untuk melawan hegemoni Barat adalah dengan bersikap kritis terhadap Barat, termasuk dalam hal ini adalah bersikap kritis terhadap berbagai pengetahuan yang dikembangkan oleh dan untuk kepentingan Barat²¹⁷.

²¹⁵ Kelompok pertama selalu mempersepsi Islam dengan pencitraan yang negatif. Dengan kata lain, mereka selalu menganggap Islam sebagai *the black side of the world*. Islam selalu diposisikan sebagai ancaman bagi demokrasi dan lahirnya tatanan dunia yang damai. Eksponen yang termasuk kelompok ini misalnya, Almos Perlmutter, Samuel Huntington, Gilles Kepel, dan Bernard Lewis. Lihat Bennett and Tonny, *op.cit.*, h. 75

²¹⁶ Sementara kelompok akomodasionis justru menolak diskripsi Islamis yang selalu menggambarkan Islam sebagai anti demokrasi. Mereka membedakan antara tindakan-tindakan kelompok aposisi politik Islamis dengan minoritas ekstrim yang hanya sedikit jumlahnya. Diantara kelompok ini terdapat nama John L. Esposito dan Leon T. Hadar. Bagi mereka, di masa lalu maupun di masa sekarang, ancaman Islam sebenarnya tidak lain adalah mitos Barat yang berulang-ulang. Sehingga mereka, meminjam istilah mantan Perdana Menteri Malaysia Datuk Mahathir Muhammad, takut dengan banyangannya sendiri, lihat Fawaz, *Konfrontasionis dan akomodasionis*, (Cet. I; Amerika: SSHS Press, 2000), h.3

²¹⁷ Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicamen and Promise*, (Cet. I: London : Routledge, 2002), h. 54 . Dapat juga dilihat pada Fawaz A. Gerges, *Amerika dan Islam Politik : Benturan Peradaban atau Benturan Kepentingan*, (Cet. I: Jakarta : Alfabet, 2002), h 43. Dapat James Petras dan Henry Veltmeyer, *Imperialisme Abad 21*, penerjemah Agung Prihantoro, (Cet. I: Yogyakarta : Kreasi Wacana, 2002), h. 78. Dapat juga dilihat pada Mohammad Abed al-Jabiri, *Islam, Modernism and the West*, dalam Mtuf in A Sirri, "Membangun Dialog Peradaban : Dari

Dalam perspektif sejarah, terminologi kiri seringkali dikenakan pada segala (pemikiran dan gerakan sosial) yang berusaha melakukan pembacaan ulang atas situasi-situasi mapan atau dimapankan oleh kekuasaan dan kekuatan dominan. Dalam pengertian lain kiri berarti meletakkan rakyat tertindas sebagai pihak yang patut dibela, dilindungi dan diperjuangkan. Dan Hassan Hanafi memaknai kiri sebagai pihak yang berada dalam barisan orang-orang yang dikuasai, yang tertindas, dan kaum miskin. Kiri, masih menurut Hanafi, adalah sebuah istilah ilmu politik yang berarti resistensi dan kritisisme dan menjelaskan jarak antara realitas dan idealitas. Jelas, ia adalah istilah akademik yang tanpa dibarengi pretensi politik dalam arti ideologi partai atau mobilitas massa, tegas Hanafi.

Kata "kiri" dalam opini publik dilekatkan dengan kata "fiqih" yang secara istilah berarti pengetahuan tentang hukum-hukum syari'at Islam mengenai perbuatan-perbuatan manusia, dimana pengetahuan tersebut diambil dari dalil yang bersifat *tafshiliyah*. Sehingga Fiqih Kiri yang dimaksud adalah pengetahuan atau tuntunan syar'i yang memihak kepada rakyat yang tertindas, miskin (atau dimiskinkan, *mustadh'afin*), atau tuntutan syar'i yang dipakai untuk melakukan kritik terhadap kekuasaan hegemonik yang despotik. Fiqih Kiri diposisikan sebagai antitesis terhadap fiqih *mainstream* yang selama ini cenderung memihak kepada atau dipakai untuk mengamankan kekuasaan²¹⁸.

Fiqih selalu dijadikan sebagai tolak ukur dalam melihat persoalan-persoalan umat. Hanya saja para ahli fiqih atau lebih dikenal sebagai *fuqaha* dalam melihat persoalan umat dalam banyak kasus cenderung memilih persoalan yang tidak menyinggung atau menggoyang keamanan kekuasaan. MUI

Huntington ke Ibn Rusyd", Kompas 22 Januari 2002. Dapat juga dilihat pada Samuel Huntington, *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*, penerjemah, M. Sadat Ismail, (Cet.V; Yogyakarta: Qalam, 2002.), h. 63

²¹⁸ Mahmoud Syaltout, *Perbandingan Mazhab Dalam hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta: Gramedia, 1995), h. 67

misalnya, hanya berkuat pada memberi label halal-haram atau memberi fatwa sesat kepada kelompok yang dianggap menyimpang dari tradisi keagamaan *mainstream*, tapi enggan mengutuk pabrik-pabrik yang menggaji rendah buruh atau mengutuk (kalau perlu fatwa *murtad*) terhadap koruptor kelas kakap.

Fiqih Kiri diharapkan akan mewarnai kerangka proses maupun hasil ijtihad para ulama. Ketidakpekaan fiqih dalam menyoroti masalah kemanusiaan adalah bentuk lain dari pemberian legitimasi terhadap pelanggaran kemanusiaan. Jika fiqih terlambat dalam menangani dan mengatasi masalah kemanusiaan, fiqih akan mengalami dua masalah bersamaan: *Pertama*, fiqih akan manja dalam kemapanannya. Fiqih akan selalu dianggap sebagai doktrin yang mapan dan tak perlu melihat ke bawah. *Kedua* peran fiqih akan semakin sempit hanya pada masalah ritual belaka, yang kedua ini menjadikan fiqih tidak berarti apa-apa dalam menjawab problem-problem real rakyat.

Untuk menuju kepada Fiqih Kiri, maka perlu dikoreksi berbagai perangkat metodologis yang melahirkan fiqih, yakni *Ushid fiqh*. Jika ilmu fiqih merupakan ilmu yang bersifat praksis semata-mata, maka ilmu *Ushul fiqh* merupakan ilmu tentang "teoritisasi aktivitas praksis" yang memberikan teoritisasi perbuatan, logika perilaku, dan metodologi aktivitas praksis. Mengkoreksi atau mengkaji ulang *Ushul fiqh* berarti mengkaji ulang berbagai teori yang terdapat dalam *ushul fiqh*, termasuk di dalamnya kaji ulang terhadap teori *qath'i-dzhanni*, *muhkam-mutasyabih*, *nasikh-mansukh*, dan yang lebih penting adalah mengembalikan seluruh bangunan fiqih kepada landasan fundamentalnya, yaitu *mashlahah* (kepentingan rakyat). Sebagaimana kata al-Thufi, *mashlahat* merupakan sesuatu yang *qath'i*, sementara teks bersifat *zhanni*.

Tetapi yang jelas dari sekian corak dan ragam pemikiran fiqih yang muncul pada jamannya, pemikiran itu mencerminkan bentuk solusi kongkret problem masyarakat yang dapat

dijadikan pedoman bagi umat dalam menyelesaikan problem-problem itu. Inilah yang dimaksud oleh Hasan Hanafi dengan nilai praksis pemikiran keagamaan, sebuah segmen yang sering diabaikan oleh para pemikir yang lebih senang bergulat dengan wacana yang terkadang tidak memiliki bobot implementasi di lapangan.

Fiqh sosial, begitu *Fiqh Kiri*, memiliki asumsi bahwa *fiqh* adalah *al-hakam al-amaliyah* (hukum perilaku) yang bertanggungjawab atas pernik-pernik perilaku manusia agar selalu berjalan dalam koridor kebajikan dan tidak mengganggu pihak lain sehingga kemashlahatan dapat terwujud. Dalam kapasitas ini, kebenaran fiqh diukur oleh relevansinya dalam membawa masyarakat ke arah yang lebih makmur, dinamis, adil, dan beradab (*mashlahat*).

Fiqh Kiri dalam konteks ini, berseberangan dengan fiqh yang selama ini diasumsikan sebagai sesuatu yang statis untuk mendukung stabilitas dalam masyarakat. Lagi-lagi ini adalah sebagai akibat dari bias kepentingan yang dilakukan oleh pihak-pihak yang berkepentingan untuk melanggengkan hegemoni kekuasaan maupun pengetahuannya. Fiqh yang diposisikan sebagai medium harmoni macam ini, akan terjebak pada arus yang tidak seirama dengan kepentingan rakyat banyak.

Penguasa memang mempunyai kepentingan yang kuat untuk mengukuhkan hegemoni kekuasaannya, tanpa peduli apa yang ia lakukan itu bertentangan dengan nilai-nilai keadilan dan kemashlahatan masyarakat. Tak jarang penguasa melakukan kolaborasi dengan pihak penguasa agama (ulama) agar kebijakan yang ia telorkan memiliki bobot legitimasi yang kuat. Aneka kebijakan pembangunan dengan menggusur rumah-rumah kumuh yang notabene dimiliki oleh rakyat jelata dan papa, diamini oleh ulama rezim dengan dalih untuk kemashlahatan umum, yaitu ketertiban tata kota. Tentu saja ini fenomena yang sangat mencengangkan, dilihat dari perspektif peran ulama yang semestinya lebih berpihak kepada rakyat kecil ketimbang penguasa yang sering menindas rakyatnya. Sehingga

fiqih yang keluar dari pemikiran ulama model ini sarat dengan kepentingan kelas tertentu, dan sama sekali tidak menyentuh akar kebutuhan rakyat.

Fiqih Kiri mempunyai orientasi dan misi pembebasan sebagaimana yang menjadi cita-cita Islam progresif. Pembebasan dan Fiqih Kiri bermakna melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap tatanan sosial yang penuh penyimpangan dan ketidakadilan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para Nabi dan Rasul dahulu. Masing-masing Nabi dan Rasul mendapat tugas risalah yang muaranya adalah pembebasan manusia dari belenggu kedhaliman dan tirani. Unsur-unsur pembebasan dalam Islam dapat dilacak pula pada diri Nabi Muhammad saw, Nabi dan Rasul pamungkas dari kesekian Nabi dan Rasul yang pernah diutus Allah di muka bumi. Pada zamannya, Mekkah adalah suatu kota dagang dengan sedikit pedagang kaya tetapi banyak orang miskin yang penghidupannya tergantung pada pendapatan mereka yang kecil dari pekerjaan melayani *karavan-karavan* dagang yang melalui kota itu. Orang-orang masih bodoh dan bertakhayul, menyembah banyak sekali *ilah*. Para perempuan ditindas, bahkan mereka dapat dikubur hidup-hidup. Ada banyak budak, para janda dan anak yatim yang diabaikan tanpa ada yang peduli terhadap nasib mereka. Nabi sendiri berasal dari keluarga miskin, meskipun bangsawan. Ia diutus oleh Allah untuk membebaskan rakyat dari kebodohan dan penindasan. Ia dipaksa oleh kaumnya melarikan diri dari Mekkah ketika pesannya yang membebaskan ditolak dan dia kembali dengan pasukan pembebas untuk menegakkan keadilan. Dengan bimbingan Nabi, orang-orang Arab, di samping membebaskan diri mereka sendiri, juga berusaha membebaskan orang-orang dari kerajaan Romawi dan Persia yang menindas. Dari praksis inilah tradisi pembebasan Islam muncul.

Rasulullah saw, yang secara harfiah berarti manusia yang terpuji, adalah Nabi terakhir dan merupakan sang revolusioner pertama di zaman ini. Dia membebaskan budak-budak, anak-

anak yatim dan perempuan, kaum yang miskin dan lemah. Perkatannya yang mengandung wahyu menjadi ukuran untuk membedakan yang benar dari yang salah, yang sejati dari yang palsu, dan kebaikan dari kejahatan. Misinya sama dengan nabi-nabi terdahulu yakni supremasi kebenaran, kesetaraan, dan persaudaraan manusia. Rasul mendirikan sebuah tatanan sosial yang egaliter di mana alat-alat produksi yang mendasar dikuasai umum dan dimanfaatkan oleh semua orang secara kolektif karena semua komunitas yang berdasarkan pada kebenaran dan kesetaraan tidak mengenal penguasaan pribadi atas sumber-sumber daya seperti sumber air, tambang-tambang, kebun buah-buahan, dan lain-lain, yang kepadanya masyarakat menggantungkan hidup untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar mereka.

Untuk meningkatkan kesetaraan sosial dan persaudaraan manusia, Muhammad Saw dengan ajaran-ajarannya, mendorong emansipasi kaum budak. Para pemeluk agama Islam yang pertama terutama adalah budak-budak, *mawali* (budak yang telah dimerdekakan), para wanita, dan anak-anak yatim. Banyak sahabat yang dulunya adalah seorang budak, seperti Bilal, Syu'aib, Salman, Zaid bin Haritsah, Abdullah ibn Mas'ud, dan `Ammar bin Yassir.

Nabi Muhammad berjuang dengan gigih dan gagah berani membebaskan umat manusia yang menderita karena perbudakan oleh orang-orang yang zalim, orang yang mengeksploitasi orang lain, para bangsawan, para pemilik budak, dan para ahli agama. Ia mengangkat harkat manusia dari jurang tahayul, kelemahan, dan ketidaksempurnaan yang disebabkan oleh syirik, rasa takut, nafsu yang liar, egoisme, arogansi, dan nafsu kebendaan.

Nabi-nabi sebelum Muhammad seperti Musa, Isa, Ibrahim dan yang lainnya, adalah para pemberontak dan revolusioner yang melakukan revolusi melawan penindasan, diskriminasi kelas, korupsi, dan kezaliman pada lingkungan sosialnya masing-masing. Mereka berjuang sepanjang hidupnya untuk kebenaran, kesetaraan, keadilan, dan kebaikan. Tujuan

perjuangan mereka adalah menghapuskan penindasan (*zulm*) dalam segala bentuknya. Secara harfiah, *zulm* berarti memindahkan/meletakkan sesuatu atau seseorang pada tempat yang tidak semestinya, atau mencabut sesuatu atau seseorang dari bagian atau haknya yang semestinya. Jadi *zhulm* adalah sesuatu *disequilibrium* (ketidakseimbangan), disharmoni, penghapusan, atau gangguan dalam tatanan alam, harmoni, atau *equilibrium* segala sesuatu²¹⁹.

Al-Qur'an mendefinisikan para penindas, adalah orang-orang yang mengingkari Allah (juga kebenaran, keadilan, dan kesetaraan). Mereka adalah "yang ingkar akan tanda-tanda Allah dan membunuh nabi-nabi tanpa sebab dan membunuh mereka yang menyuruh orang berbuat adil..". Al-Qur'an mengumpamakan keadaan para penindas itu seperti panen yang gagal karena dirusak oleh hawa yang membeku seperti dalam Q.S. Ali Imran : 116 – 117 :

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا
وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١١٦﴾ مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ

²¹⁹ seperti dalam Al-Qur'an: terjemahnya : 'Sebelum mereka kami sudah mengutus orang-orang yang kami beri wahyu. Tanyakanlah kepada mereka yang berilmu jika kamu tidak tahu. Kami tidak memberikan tubuh kepada mereka yang tidak memakan makanan, dan mereka tidak pernah hidup kekal. Kemudian Kami penuhi janji kami dan Kami selamatkan mereka dan siapapun yang Kami sukai; tetapi Kami binasakan mereka yang sudah melampaui batas. Kami telah mewahyukan kepadamu (hai manusia !) sebuah kitab yang bersi pelajaran bagimu; tidaklah kamu mengerti ? Dan sudah ebrapa banyak penduduk yang Kami hancurkan karena perbuatan mereka yang sewenang-wenang, dan Kami adakan sesudah mereka kaum yang lain ! Setelah mereka merasakan azab dari Kami, ternyata mereka lari menghindarinya. Jangankan kamu lari, tetapi kembalilah kepada kesenanganmu, dan tempat-tempat tinggalmu, supaya kamu dapat ditanyai. Mereka berkata; "Ah, memang kami dulu berbuat sewenang-wenang!" Memang itulah keluhan mereka selalu, sehingga kami jadikan mereka seperti tanaman habis dituai, padam dan tak dapat hidup lagi.' Lihat Badriatin, *Sejarah Peradaban Islam*, (Cet. XI; Jakarta : PT. Persada Grafindo, 2000), h. 78

الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فَيٰمِا صَبْرٌ اَصَابَتْ حَرَّتْ قَوْمٍ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ
فَاَهْلَكَتْهُٓمْ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللّٰهُ وَلٰكِنْ اَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُوْنَ

Terjemahannya : `Sesungguhnya orang-orang yang kafir baik harta mereka maupun anak-anak mereka, sekali-kali tidak dapat menolak azab Allah dari mereka sedikitpun. dan mereka adalah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. Perumpamaan harta yang mereka nafkahkan di dalam kehidupan dunia ini, adalah seperti perumpamaan angin yang mengandung hawa yang sangat dingin, yang menimpa tanaman kaum yang menganiaya diri sendiri, lalu angin itu merusaknya. Allah tidak menganiaya mereka, akan tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri²²⁰.

Ali Shariati, seorang pengagum dan pengkritik Karl Marx, menyatakan bahwa dalam sejarah selalu ada pertarungan dua pihak, yakni penguasa Islam yang membela kaum tertindas. Dalam sejarah, kata Ali, betapa banyak kisah pembelaan terhadap kaum lemah dan tertindas (*mustad'afin*), seperti kisah Nabi Daud, Musa, dan Muhammad. Dia juga mengatakan Islam Kanan yang membungkus agama untuk berlindung dibawah kemapanan kekuasaan yang *zhálim*, dan Islam Kiri yang memakai Islam sebagai kritik dan alat menghancurkan kezaliman dan membela orang kecil.

Tetapi yang perlu menjadi catatan tebal di sini adalah bahwa Fiqih Kiri, sebagaimana pula Islam kiri, bukanlah fiqih yang dibungkus Marxisme, karena hal itu berarti menafikkan makna revolusioner Islam dan fiqihnya serta mengingkari tuntutan kaum muslimin terhadap kemerdekaan, persamaan dan keadilan sosial. Fiqih Kiri sebagaimana pula Islam kiri bukan

²²⁰ Departemen Agama RI, *op.cit*, h. 67

pula Marxisme yang berbaju Islam, karena hal itu berarti pengecut. Dan bukan pula pertautan ekletik keduanya. Karena pertautan yang demikian itu mencerminkan pemikiran yang tidak mengakar dan tercerabut dari realitas rakyat. Tidak ada sedikitpun pengaruh Marxisme dalam Fiqih Kiri, baik dalam bentuk maupun substansi. Ia murni merefleksikan kebutuhan kaum Muslimin yang selama ini tertindas, dengan menggali akar-akar revolusioner dalam ajaran Islam melalui upaya revitalisasi teori-teori yang selama ini digunakan sebagai landasan pijak pemikiran Islam.

Itulah yang menjadi tujuan dan orientasi Fiqih Kiri, fiqih yang selalu berpihak kepada mereka yang ditindas, teraniaya, dan miskin (atau termiskinkan, *mustadh'afin*). Melalui formulasi Fiqih Kiri, problem-problem mendasar dalam kehidupan masyarakat dapat diselesaikan melalui rumusan-rumusan hukum dan fatwa agama yang selalu membela kepentingan rakyat banyak. *Mashlahát alámmah* (kemaslahatan umum) menjadi barometer dan landasan asasi dalam merumuskan Fiqih Kiri. Untuk itu dalam analisis selanjutnya akan diuraikan bagaimana *Ushid fiqh* direvitalisasi untuk menghasilkan landasan teoritik fiqih yang tidak statis tetapi dinamis, tidak konservatif tetapi progresif.

Problem mendasar ketika fiqih hendak diposisikan pada tataran yang lebih progresif dan dinamis adalah problem metodologi. Pada problem ini, *Ushul fiqh* sebagai landasan teoritik bangunan pemikiran fiqih, terjebak pada pergulatan kaidah-kaidah bahasa, seolah-olah para pakar yang terlibat dalam pergulatan itu sedang mencoba untuk memahami maksud *nash* yang di dalamnya ada pikiran Tuhan. Inilah terdapat paradoks yang sulit dimengerti, Bagaimana pikiran Tuhan dipahami pada tataran bahasa yang *notabene-nya* adalah ciptaan manusia. Pertanyaan filosofis lebih lanjut adalah apakah fiqih yang bersumber kepada *kemaslahatan* harus sesuai dengan *mashlahatnya* Tuhan? Bukankah ukuran *kemaslahatan* itu ada di bumi, karena pada hakekatnya manusia yang merasakan sesuatu itu *mashlahat* atau bukan?. Pada intinya,

Fiqh Kiri membutuhkan revitalisasi *ushul fiqh*, agar fikih kiri tidak terjebak pada kungkungan *Ushul fiqh* klasik yang *language-oriented*, tetapi mengabaikan fakta-fakta empirik di lapangan. Pendekatan *Ushul fiqh* yang lebih condong ke deduktif, misalnya, direorientasi kepada pendekatan induktif dan empiris yang lebih dekat pada problem-problem real masyarakat, bukan masyarakat yang terus-menerus dipaksa sesuai dengan teks.

Ada dua proyek revitalisasi yang perlu dibahas, diantaranya adalah menempatkan mashlahat sebagai landasan syari'at, dan rekonstruksi teori *qath'i – zhanni* atau *muhkamát-mutasyabih'at*. Berangkat dari dua proyek revitalisasi ini, maka perlu bangunan fiqh yang mempunyai keberpihakan yang jelas dan otentik pada rakyat banyak tanpa harus terjebak pada problem-problem metodologis²²¹.

4. Bencana Alam

Fakta sosial juga dapat terjadi akibat bencana Alam. Bencana alam dapat membentuk struktur-struktur baru dalam masyarakat. Akibat struktur baru tersebut akan terjadi fakta – fakta sosial baru dalam masyarakat untuk mencapai tujuan individu dan masyarakat.

Untuk memulihkan perubahan dalam masyarakat yang diakibatkan oleh bencana alam manusia perlu kerjasama lalu membangun suatu fakta sosial baru.²²²

5. Zaman dan tempat

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an

QS : an-Najm ; 39-41

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ
الْجَزَاءَ الْآوْفَى ﴿٤١﴾

²²¹ Ali Shariati, *Antara penguasa dan kaum tertindas*, (Cet. I; Jakarta : Al-Kautsar, 1990), h. 78

²²²Soerjono Soekanto, *op.cit.*, h. 89

Terjemahnya: 'Bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang ia usahakan. Dan bahwasanya usaha itu akan diperlihatkan. Kemudian akan diberi balasan yang paling sempurna'.²²³

b. Hadis

حدثنا سليمان بن دواد المهري أخبرنا ابن وهب أخبرني سعيد بن أبي أيوب عن ثراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة فيما أعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدلها دينها

Terjemahnya: `Sulaiman ibn Daud al-Mahri, ibn wahab, dan Said Ibn Abi Ayub meriwayatkan dari Syarahil al-Mu'afiri, Abi Alqamah, dan Abi Hurairah , Rasul Allah Saw, bersabda: sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini pada setiap abad, seorang yang akan memperbaharui agama'.²²⁴

Hadis :

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان

Terjemahnya : `Tidak dapat dihindari bahwa hukum itu berubah karena perubahan zaman'²²⁵,

c. Kaidah

تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والامكنة والأحوال والنيات والعوائد

Terjemahnya: 'perubahan fatwa karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan kebiasaan'²²⁶.

²²³Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 65

²²⁴Abi Thayyib Muhammad Syams Alhaqq al-Azhim al'Abdi, awn al-Ma'bud SyarAbu Daud, *sunan Abi Daud*, (Beirut :Dar Al-Fikr, 1979), h. j.XI, 385-386

²²⁵Antara lain Ali Ahmad an-Nadawi, *al-Qawaid al-Fiqhiyyat, Mafhumuba, Nasyiatuha, Tathawwurubah, Dirasat Muallifatih, Adillatuha, Muhimmatuha, Tatbiqatuha*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), h. 158

²²⁶Ibn Qayyim al-Jawziyah, *l'Iam al-Muawwaqqi'in Rabb `an al-Alamin*, (Beirut : Al-Fikr, t.th.), ditahqiq oleh Abd. Rahman al-Wakil, J. h. 4

Hukum Islam dewasa ini bisa dikatakan semakin menjadikannya. Hal ini terjadi seiring derasnya arus modernisasi yang didengungkan oleh negara-negara Eropa dan Barat kepada dunia ke tiga atau negara-negara berkembang. Pemikiran modernisasi yang dipropagandakan tersebut setidaknya memuat dua hal yang selama ini sudah lama diketahui orang yakni: pertama, semakin tingginya kemajuan teknologi yang berkembang. Kedua, semakin meluasnya *life style* barat yang masuk ke dalam negara-negara berkembang yang notabeneanya memiliki *life style* yang berbeda.

Apabila yang dimaksud dengan modernisasi adalah semakin tingginya teknologi yang dimiliki oleh manusia, dalam hal ini Islam sebagai ideologi tidak mempunyai masalah dengannya. Namun, apabila yang dimaksud adalah berupa berubahnya *life style* seseorang, maka Islam tidak membolehkannya. Karena dalam Islam seorang Muslim haruslah menjadikan *life style*-nya berdasarkan aqidah Islam dan hukum syara sebagai tolak ukur perbuatannya sekaligus sebagai sumber hukumnya. Salah satu *life style* dalam bidang pemikiran yang ditularkan oleh Eropa dan Barat adalah pemahaman-pemahaman yang mengatakan bahwa hukum atau syariah Islam sudah tidak lagi sesuai dengan semangat zaman saat ini. Sehingga diperlukan reinterpretasi terhadap hukum-hukum Islam agar dapat sejalan dengan perkembangan masyarakat yang semakin majemuk baik dalam hal kuantitas maupun kualitas. Lebih lanjut, kaum muslimin yang tinggal di negerinegeri Eropa dan Barat juga tidak luput dari target pembaratan *life style* mereka. Untuk tujuan itu, lahirlah sejumlah pemikiran yang menganjurkan (ajakan) agar kaum muslimin yang ada di sana untuk berintegrasi dengan penduduk setempat (pribumi) tanpa mengindahkan lagi apakah perbuatan tersebut diperbolehkan oleh syariat Islam atau tidak. Inilah latar belakang ditulisnya buku yang berjudul "*The Fiqh of Minorities; The New Fiqh to Subvert Islam*" oleh Asif K. Khan. Penulis

memberikan contoh salah satu bentuk anjuran integrasi antara kaum muslimin yang ada di Eropa dan Barat adalah agar kaum muslimin bergabung dengan pemilihan anggota parlemen yang berlangsung. Dalam prosesnya, ternyata banyak kaum muslimin yang telah bergabung dalam proses integrasi tersebut. Namun, ada juga yang berupaya untuk memecahkan masalah kaum muslim di Barat dengan berupaya mendasarkan metodenya di atas asumsi-asumsi yang tidak sesuai dengan realitas, atau tidak sesuai dengan karakter Islam, akibatnya, mereka menjadi pragmatis dalam melakukan pendekatan untuk memecahkan masalah yang terjadi disana.

Asif K. Khan menulis, bahwa salah satu faktor penyebab mengapa umat Islam mudah sekali dipermainkan oleh mereka adalah dikarenakan sudah tidak ada lagi institusi (negara Khilafah) dalam melindungi kaum muslimin. Faktor lain mengapa umat Islam mudah dikuasai adalah dikarenakan lemahnya kaum muslimin terhadap pemahaman agama Islam itu sendiri.²²⁷

Beberapa kesalahan fiqh minoritas selama ini, antara lain :

1) Klaim bahwa *syariat* diam terhadap masalah-masalah baru.

Para pengusung Fiqh Minoritas mengklaim bahwa syariat diam terhadap masalah-masalah baru dan metodologi Islam yang ada sekarang ini tidak lagi mampu digunakan untuk menghadapi masalah-masalah baru tersebut. Untuk mendukung pandangannya ini, mereka mengutip salah satu hadist dari Jurthum bin Nashir yang diriwayatkan oleh Daruqutni, Tirmidzi, Ibnu Majah, dan al-Hakim bahwa Rasulullah saw. bersabda:

Terjemahnya: ‘Allah Azza wa Jalla telah menetapkan beberapa kewajiban, maka janganlah kalian mengabaikannya. Dia juga telah mengharamkan beberapa perkara, maka janganlah kalian

²²⁷ Asif K. Khan, *The Fiqh of Minorities; The New Fiqh to Subvert Islam*, (Cet. I; Pakistan: SBR Press, 2007), h. 67

melanggarnya. Selain itu, Dia telah menetapkan beberapa batasan, maka janganlah kalian melebihinya. Dia juga diam dalam beberapa hal karena belas kasihannya pada kalian, bukan karena lalai. Karena itu, janganlah kalian mencari-carinya'²²⁸.

Thariq Ramadhan yang berupaya merumuskan suatu metodologi khusus bagi kaum Muslim di Barat, dalam bukunya *To be a European Muslim*, berbicara tentang maksud diam (*sakata*) yang disebutkan dalam hadist tersebut, dengan mengatakan bahwa hal itu mengindikasikan suatu ‘prinsip dasar kemubahan...’. Jika syariat tidak menetapkan aturan atas suatu perkara, lalu seorang Muslim mengadopsi aturan selain dari *syariat*, maka ia dapat dikatakan telah menyerahkan penilaian itu pada sesuatu selain *syariat* dan ini dilarang oleh Allah SWT. Dengan bersikap begitu, disadari atau tidak, ia telah mengklaim bahwa *syariat* tidak datang membawa aturan untuk seluruh keadaan. Jadi, klaim bahwa ada kemubahan untuk merujuk pada yang selain Islam dengan dalih bahwa *syariat* tidak memberikan aturan atas perkara tersebut, adalah klaim yang salah dan gegabah. Oleh karena itu, pernyataan bahwa apabila syariat diam atas suatu perkara berarti perkara itu mubah jelas tidak dapat diterima. Klaim bahwa syariat diam atas suatu perkara dan tidak menetapkan hukum atas perkara tersebut merupakan penghinaan terhadap syariat. Ini juga bertentangan dengan realitas, karena nyatanya syariat tidak pernah diam atas segala sesuatu²²⁹.

2) Klaim bahwa Islam berubah sesuai zaman dan tempat

Sebagian pihak mengklaim bahwa ada prinsip yang menyatakan bahwa Islam berubah “...dari waktu ke waktu dan dari tempat ke tempat.” Para penyokong gagasan ini

²²⁸ At-Tarmizi, *Sunan At-Tarmizi*, (Beirut: Dar Al-Fikr, t.th), h. 76

²²⁹ Thariq Ramadhan, *To be a European Muslim*, (Cet. I; Karachi: Central Institut of Islamic Research, 1999), h. 87

mengatakan bahwa karena kita sekarang hidup di era modern maka kita perlu suatu metodologi baru untuk menggali hukum-hukum Islam²³⁰. Sebagian ulama terdahulu, terutama dari kalangan mazhab Hanafi, memang mengadopsi prinsip perubahan hukum menurut zaman dan tempat ini, tapi kita juga harus memahami latar belakang di balik pandangan kalangan Hanafi tersebut, dan ternyata konsep mereka berbeda dengan pandangan yang dikemukakan orang-orang yang menghendaki adanya metodologi baru tadi. Menurut ulama Hanafiyah, Ibnu Abidin, maksud dari 'hukum yang berubah' itu bukan berarti hukum-hukum syariat akan berubah sesuai dengan perubahan zaman dan tempat. Adapun yang dimaksud dengan perubahan hukum sesuai perubahan waktu dan tempat versi Hanafiyah sebenarnya adalah bahwa hukum-hukum yang berdasarkan adat kebiasaan dan tradisi (*urf*) atau aturan-aturan *fikih* yang berdasarkan pendapat ahli fikih (*ra'yi*) sering kali dirumuskan sesuai dengan pertimbangan adat kebiasaan yang ada²³¹.

Oleh karena itu, pendapat tersebut bisa saja ditinggalkan jika adat kebiasaan yang menjadi dasar hukumnya berubah seiring perubahan masa. Sementara itu, aturan-aturan yang dibangun berdasarkan *nash* Al-Qur'an dan Sunnah tidak pernah berubah. Maka itu, para ulama ushul fikih menetapkan bahwa adat kebiasaan atau tradisi yang bertentangan dengan *nash* Al-Qur'an dan Sunnah adalah adat yang tidak diterima (*urf al-fasid*).

Salah satu pijakan dari pemahaman tentang perubahan hukum menurut zaman dan tempat ini di antara berbagai justifikasi yang lain adalah bahwa Imam Syafi'i r.a. juga mengubah metodologi beliau ketika berpindah dari Madinah ke Baghdad, lalu dari Baghdad ke Kairo. Alasan sebenarnya

²³⁰ Barnetty and Tonny, *op.cit.*, h. 64

²³¹ Abdurrahman Al-jaziri, *Kitabul Fiqhi Alal Mazhabul Arba'a*, (Cet. I; Beirut: Darul Fikr, 1990), h. 56

adalah, bahwa sang Imam besar itu mengubah metodologinya karena beliau bertemu dengan sejumlah mujtahid dari mazhab yang berbeda-beda dari Irak dan Mesir, yang masing-masing membawa metodologi penggalian hukum dan cara pandang terhadap *nash* yang berbeda dari dirinya.

3) Memanipulasi pertanyaan

Orang-orang yang mendukung gagasan Fikih Minoritas mengatakan bahwa kita tidak bisa lagi memberikan jawaban 'tradisional' terhadap masalah fikih. Meskipun realitas jawaban itu sudah dikenal luas di dalam khasanah fikih Islam, kita perlu merumuskan kembali pertanyaan-pertanyaan itu. Contohnya, seperti yang disebutkan oleh Thaha Jabir al-Alwani: "Seseorang bertanya, 'Apakah seorang wanita Muslimah haram menikah dengan seorang non-Muslim, dan apa yang harus dilakukan?'" Pernikahan seorang wanita Muslim dengan orang kafir jelas dilarang sebagaimana disebutkan dalam ayat Al-Qur'an: "Mereka tidak halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tidak halal pula bagi mereka..."

Ayat tersebut hanya memiliki pengertian yang tunggal, yaitu bahwa pernikahan seorang wanita Muslimah dengan pria kafir dianggap batal, hampa, dan tidak memiliki nilai apa pun. Namun dalam perspektif Fikih Minoritas, jawaban ini harus ditinjau kembali dengan merumuskan ulang pertanyaannya. Dalam kasus ini Thaha Jabir al-Alwani menyebutkan situasinya sebagai berikut: "Wanita itu baru saja masuk Islam dan ia memiliki seorang suami dan dua orang anak. Sang suami mendukung keputusan sang istri, tetapi tidak berminat ikut-ikutan masuk Islam. Setelah masuk Islam, wanita itu diberitahu bahwa ia harus menceraikan suaminya yang telah dinikahinya selama 20 tahun. Dalam keadaan seperti ini, pertanyaannya seharusnya adalah, 'Mana yang lebih baik bagi wanita itu, menikah dengan seorang suami yang non-Muslim ataukah meninggalkan agamanya?' Jawabannya adalah, bahwa meninggalkan agama jauh lebih *mudharat*. Oleh karena itu ia

diperbolehkan untuk meneruskan hubungan perkawinannya dan ia bertanggung jawab di hadapan Allah SWT pada hari kiamat²³². Ini adalah ketetapan yang tidak masuk akal, yang muncul dari perspektif Fikih Minoritas. Masalah seperti itu pernah terjadi pada masa Rasulullah saw, ketika itu putri beliau, Zainab r.a., masuk Islam, sedangkan suaminya tetap kafir. Rasulullah saw memerintahkan putrinya untuk segera meninggalkan suaminya dan tidak melanggar perintah yang tegas-tegas berasal dari Allah SWT, karena melanggar perintah Allah SWT adalah kejahatan terbesar. Memanipulasi pertanyaan adalah sesuatu hal yang mungkar. Hal itu menjadikan akal dan realitas sebagai sumber hukum, bukan sebagai subjek hukum yang hendak diatur oleh *syariat*. Dengan demikian, untuk menyelesaikan masalah seperti ini, yang kini banyak terjadi, yang seharusnya kita lakukan adalah merujuk pada *nash-nash syara'* dan mempelajarinya untuk mengetahui bagaimana hukum Islam terhadap masalah tersebut. Hal ini juga berlaku bagi masalah apa pun. Penjelasan tentang *Maqasid Syariah* sebagian orang mengklaim bahwa syariat datang dengan motif (*'illat*) memberikan kemaslahatan bagi manusia. Dari pandangan tersebut, mereka mengambil kesimpulan bahwa ada lima kemaslahatan yang menjadi tujuan (*maqasid*) syariat, yaitu melindungi agama, nyawa, akal, keturunan, dan harta. Menurut pandangan ini, tujuan-tujuan itu adalah motif (*'illat*) bagi hukum-hukum syariat secara keseluruhan.

Dari sini kemudian dapat disimpulkan bahwa apabila *syariat* secara keseluruhan berupaya mencapai tujuan itu dan konsekuensinya hal itu menjadi *'illat* bagi hukum-hukum secara keseluruhan maka tujuan itu harus juga menjadi tujuan dan *'illat* bagi tiap-tiap hukum secara terperinci satu per satu. Hal ini diperkuat dengan hasil kajian komprehensif (*istiqla*) terhadap perincian hukum itu, yang menunjukkan bahwa memang

²³² Thaha Jabir al-Alwani, *Perkawinan Antar Agama*, diterjemahkan oleh Asep Kusuma, (Cet. I; Jakarta: Gramedia, 2002), h. 72

hukum-hukum tersebut berusaha merealisasikan kemaslahatan yang lima tadi. Jadi, setelah mengkaji *nash-nash syara'* secara komprehensif, dapat dilihat dari hikmah dan 'illat yang terkandung dalam *nash* dan juga dari hasil hukum itu sendiri serta tujuan-tujuan syariat itu berusaha direalisasikan. Kesimpulannya adalah bahwa tujuan atau kemaslahatan yang dicari oleh syariat adalah 'illat penetapan hukum-hukum syara'.

Maqhasid yang lima itu lahir sebagai hasil dari kajian komprehensif (*istiqra*) atas *nash-nash syara'*, maka *maqhasid* yang lima itu berfungsi sebagai dalil *kulliyah* bagi perbuatan-perbuatan yang tidak memiliki dalil spesifik. Jadi, apabila perbuatan itu mewujudkan tujuan syariat, maka tujuan itu diambil sebagai *maslahat* dari perbuatan itu. Karena tujuan diperlakukan sebagai 'illat, maka apabila sesuatu perbuatan memenuhi tujuan syariat, dengan sendirinya perbuatan itu telah dianggap sah memenuhi 'illat-nya.

4) *Maqhasid* adalah tujuan syariat secara keseluruhan dan bukan tujuan tiap-tiap hukum

Anggapan bahwa tujuan (*maqhasid*) yang dimaksud adalah tujuan tiap-tiap hukum tidaklah benar. Hal ini karena kemaslahatan manusia seluruhnya adalah tujuan dari syariat, bukan 'illat dari syariat. Misalnya, Allah SWT berfirman: (QS. Al-Anbiyaa': 107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Terjemhanya: 'Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam'.²³³

Rahmat di sini merupakan penjelasan tentang *risalah* secara keseluruhan, atau dengan kata lain syariat secara keseluruhan datang demi kemaslahatan atau kebaikan manusia. Akan tetapi, hal ini tidak berarti tiap-tiap hukum

²³³ Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 89

datang untuk kemaslahatan karena tidak ada indikasi dalam *nash* tersebut yang memberikan petunjuk tentang masalah kemaslahatan dan kemudharatan. Hukum telah ditetapkan tanpa memandang apa yang maslahat atau mudharat.

5) *Maqhasid* adalah hasil dari hukum, bukan ‘*Illat* dari hukum

Mengenai *maqhasid* yang lima tadi, kelimanya merupakan hasil dari hukum-hukum tertentu dan bukan ‘*illat* atas hukum-hukum tertentu itu. Contohnya, Islam memperbolehkan poligami tanpa memberitahukan ‘*illat*-nya. Akan tetapi realitas menunjukkan bahwa penerapan hukum poligami ini ternyata mampu memecahkan sejumlah masalah tertentu. Contohnya, apabila sang istri tidak dapat melahirkan anak atau jumlah wanita di dalam suatu masyarakat lebih besar dibanding jumlah laki-lakinya, masalah-masalah ini dapat dipecahkan melalui penerapan aturan poligami. Meskipun penerapan hukum poligami nyata-nyata membawa hasil positif tertentu, tapi hasil-hasil positif itu sama sekali bukan ‘*illat* penetapan hukum poligami itu sendiri.

6) Hikmah adalah tujuan yang ditetapkan oleh *asy-Syari*’, dan bukan ‘*Illat* hukum

Hikmah adalah hasil penetapan hukum yang dikehendaki oleh Pembuat Hukum, dan bukan alasan Pembuat Hukum menetapkan suatu hukum. Jadi, ketika Allah SWT berfirman: QS. Al- Hajj : 28

لِيَشْهَدُوا مَنَفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ
مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ۖ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ

Terjemahnya: ‘Supaya mereka menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka dan supaya mereka menyebut nama Allah pada hari yang Telah ditentukan atas rezki yang Allah Telah berikan kepada mereka berupa binatang ternak. Maka makanlah sebahagian daripadanya dan (sebahagian lagi) berikanlah

untuk dimakan orang-orang yang sengsara dan fakir'.²³⁴

Manfaat yang disebutkan dalam ayat ini adalah hasil dari penetapan hukum mengenai haji. Manfaat tersebut bukan '*illat*' yang menjadi dasar penetapan kewajiban haji, karena jika demikian, maka haji tidak lagi wajib apabila manfaatnya telah diperoleh. Hal ini jelas *absurb*. Dalam hal ini perlu ditekankan bahwa hasil atau akibat dan tujuan suatu hukum tidak ada kaitannya dengan proses penetapan dan penggalan hukum tersebut karena hasil dan tujuan itu muncul setelah hukum ditetapkan. Hanya '*illat*' saja yang relevan dengan masalah penetapan hukum ini. Hal ini karena '*illat*' adalah hal yang menjadi motif hukum itu ada. Dengan demikian, hikmah dan *maqhasid* tidaklah relevan dengan masalah penetapan aturan.

- 7) *Maqhasid* bukanlah dalil kulli (umum) yang dapat berfungsi sebagai '*illat*' bagi perbuatan-perbuatan yang tidak memiliki dalil spesifik

Pemahaman bahwa *maqhasid* diambil dari hasil kajian komprehensif atas *nash-nash* dan karena itu bisa berfungsi sebagai dalil kulli untuk mencakup perbuatan-perbuatan yang tidak memiliki dalil spesifik adalah salah dipandang dari dua perspektif. Pertama, *maqasid* hanyalah suatu deskripsi realitas hukum, dan bukan dalil kulli. Kedua, dalil kulli bukanlah deskripsi atas realitas hukum, melainkan prinsip yang terkandung di dalam sebuah dalil atau kumpulan dalil. Dalam konteks ini, prinsip ijarah diambil dari ayat tentang menyusui. Tentu tidak sama dengan *maqasid*. *Maqhasid* adalah hasil dan tujuan dari hukum tertentu yang menjadi dasar pengambilannya. Hasil dan tujuan ini tidak dapat digunakan sebagai dalil bagi perbuatan lain karena hukum *syara'* diambil dari sebuah atau

²³⁴ *Ibid.*, h. 876

sekumpulan dalil, tidak dari hasil dan tujuan suatu hukum tertentu. Jadi, fakta bahwa obat-obatan psikotropika, seperti kokain dan heroin berstatus hukum haram diambil dari hadist Rasulullah saw:

Terjemahnya: ‘Segala sesuatu yang memabukkan adalah khamr dan khamr itu haram’²³⁵.

Dalil atas pelarangan narkotika seperti itu tidak diambil dari tujuan melindungi akal, yang tidak lebih dari sekadar hasil hukum-hukum tertentu dan karenanya tidak dapat berfungsi menjadi dalil.

Dari pembahasan di atas jelas hakikat Fikih Minoritas, yaitu suatu gejala proses berpikir yang rusak, yang berupaya mencari jawaban atas masalah-masalah yang dihadapi karena adanya dominasi dunia Barat. Fikih Minoritas adalah sebuah proses berpikir yang telah terpengaruh oleh Kapitalisme, dan tidak mampu berpikir melampaui batas-batas yang ditetapkan ideologi yang rusak itu²³⁶.

8) Niat

Sebagian umat Islam meragukan kehalalan praktik perdagangan berjangka. Rasulullah saw., bersabda dari hadis riwayat Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Bukhari: Terjemahnya: ‘Jangan engkau menjual sesuatu yang tidak ada padamu’²³⁷

Oleh sementara *fuqaha*, hadits tersebut ditafsirkan

²³⁵ Muslim, *Shahih Muslim*, (Juz I: Beirut: Darl al-Kutub al-Islamiyah, t.th), h. 87

²³⁶ Publikasi: Admin (26-06-2007) Sumber: ISLAMUDA [http://www.islamuda.com] WABAH” KAJI ULANG HUKUM-HUKUM ISLAM, Judul Asli : The Fiqh of Minorites; The New Fiqh to Subvert Islam Judul Terjemahan: Fikih Minoritas; Upaya Menikam Islam Penulis : Asif K. Khan, Penerjemah : M. Ramdhan Adhi, (Cet. I: India : Pustaka Thariqul Izzah, 2004), h. 80

²³⁷ Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bi Ibrahim bin al-Mughirat bin Bardizbat al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Cet.I: Beirut : Darul Kutup Ilmiah, 1998), h. 89

secara *saklek*. Pokoknya, setiap praktik jual beli yang tidak ada barangnya pada waktu akad, haram²³⁸. Penafsiran demikian itu, tak pelak lagi karena membuat fiqih Islam sulit untuk memenuhi tuntutan jaman yang terus berkembang dengan perubahan-perubahannya. Karena itu, sejumlah ulama klasik yang terkenal dengan pemikiran cemerlangnya, menentang cara penafsiran yang terkesan sempit tersebut. Misalnya, Ibn al-Qayyim. Ulama bermazhab Hambali ini berpendapat, bahwa tidak benar jual-beli barang yang tidak ada dilarang. Baik dalam Al- Qur'an, sunnah maupun fatwa para sahabat, larangan itu tidak ada. Dalam Sunnah Nabi, hanya terdapat larangan menjual barang yang belum ada, sebagaimana larangan beberapa barang yang sudah ada pada waktu akad²³⁹. "*Causa legis* atau *illat* larangan tersebut bukan ada atau tidak adanya barang, melainkan *garar*," ujar Dr. Syamsul Anwar, MA dari IAIN SUKA Yogyakarta menjelaskan pendapat Ibn al-Qayyim. *Garar* adalah ketidakpastian tentang apakah barang yang diperjual-belikan itu dapat diserahkan atau tidak. Misalnya, seseorang menjual unta yang hilang. Atau menjual barang milik orang lain, padahal tidak diberi kewenangan oleh yang bersangkutan. Jadi, meskipun pada waktu akad barangnya tidak ada, namun ada kepastian diadakan pada waktu diperlukan sehingga bisa diserahkan kepada pembeli, maka jual beli tersebut sah. Sebaliknya, kendati barangnya sudah ada tapi karena satu dan lain hal tidak mungkin diserahkan kepada pembeli, maka jual beli itu tidak sah. Perdagangan berjangka, jelas, bukan *garar*. Sebab, dalam kontrak berjangkanya, jenis komoditi yang dijual-belikan sudah ditentukan. Begitu juga dengan jumlah, mutu, tempat dan waktu penyerahannya. Semuanya berjalan di atas rel aturan resmi yang ketat, sebagai antisipasi terjadinya praktek penyimpangan berupa

²³⁸ Abdurrahman Al-Jaziri, *op.cit.*, h. 56

²³⁹ Ibn al-Qayyim Al-Jauziyah, *Manhaj Islamil Hukum*, (Cet. I: Beirut: Darul Fikr, 1996), h. 67

penipuan satu hal yang sebetulnya bisa juga terjadi pada praktik jua-beli konvensional. Dalam perspektif hukum Islam, Perdagangan Berjangka Komoditi (PBK) (*forex* adalah bagian dari PBK) dapat dimasukkan ke dalam kategori *almasa'il almu'ashirah* atau masalah-masalah hukum Islam kontemporer. Karena itu, status hukumnya dapat dikategorikan kepada masalah ijthadiyyah. Klasifikasi *ijthadiyyah* masuk ke dalam wilayah *fi ma la nasha fih*, yakni masalah hukum yang tidak mempunyai referensi *nash* hukum yang pasti. Dalam kategori masalah hukum al-Sahrastani, ia termasuk ke dalam paradigma *al-nushush qad intahat wa al-waqa'I la tatanahi*. Artinya, *nash* hukum dalam bentuk Al-Qur'an dan Sunnah sudah selesai, tidak lagi ada tambahan. Dengan demikian, kasus-kasus hukum yang baru muncul mesti diberikan kepastian hukumnya melalui ijthad. Dalam kasus hukum PBK, ijthad dapat merujuk kepada teori perubahan hukum yang diperkenalkan oleh Ibn Qoyyim al-Jauziyyah. Ia menjelaskan, fatwa hukum dapat berubah karena beberapa variabel perubahannya yakni: waktu, tempat, niat, tujuan dan manfaat. Teori perubahan hukum ini diturunkan dari paradigma ilmu hukum dari gurunya Ibn Taimiyyah, yang menyatakan bahwa *a-haqiqah fi al-a'yan la fi al-adzhan*. Artinya, kebenaran hukum itu dijumpai dalam kenyataan empirik, bukan dalam alam pemikiran atau alam idea. Paradigma ini diturunkan dari prinsip hukum Islam tentang keadilan yang dalam Al-Quran digunakan istilah *al-mizan, a-qisth, al-wasth, dan al-adl*. Dalam penerapannya, secara khusus masalah PBK dapat dimasukkan ke dalam bidang kajian *fiqh al-siyasah maliyyah*, yakni politik hukum kebendaan. Dengan kata lain, PBK termasuk kajian hukum Islam dalam pengertian bagaimana hukum Islam diterapkan dalam masalah kepemilikan atas harta benda, melalui perdagangan berjangka komoditi dalam era globalisasi dan perdagangan bebas. Realisasi yang paling mungkin dalam rangka melindungi pelaku dan pihak-pihak yang terlibat

dalam perdagangan berjangka komoditi dalam ruang dan waktu serta pertimbangan tujuan dan manfaatnya dewasa ini, sejalan dengan semangat dan bunyi UU No. 32/1977 tentang PBK. Karena teori perubahan hukum seperti dijelaskan di atas, dapat menunjukkan elastisitas hukum Islam dalam kelembagaan dan praktek perekonomian, maka PBK dalam sistem hukum Islam dapat dianalogikan dengan *bay' al-salam'ajl bi'ajil*. *Bay' al-salam* dapat diartikan sebagai memperjualbelikan sesuatu yang dengan ketentuan sifat-sifatnya yang terjamin kebenarannya. Di dalam transaksi demikian, penyerahan *ra's al-mal* dalam bentuk uang sebagai nilai tukar didahulukan daripada penyerahan komoditi yang dimaksud dalam transaksi itu. Ulama Syafi'iyah dan Hanabilah mendefinisikannya dengan: "Akad atas komoditas jual beli yang diberi sifat terjamin yang ditangguhkan (berjangka) dengan harga jual yang ditetapkan di dalam bursa akad". Keabsahan transaksi jual beli berjangka, ditentukan oleh terpenuhinya rukun dan syarat yakni: Rukun sebagai unsur-unsur utama yang harus ada dalam suatu peristiwa transaksi, yakni: Pihak-pihak pelaku transaksi (*'aqid*) yang disebut dengan istilah muslim atau *muslim ilaih*. Objek transaksi (*ma'qud alaih*), yaitu barang-barang komoditi berjangka dan harga tukar (*ra's al-mal al-salam dan al-muslim fih*), dan kalimat transaksi (*Sighat 'aqad*), yaitu *ijab* dan *kabul*. Yang perlu diperhatikan dari unsur-unsur tersebut, adalah bahwa *ijab* dan *qabul* dinyatakan dalam bahasa dan kalimat yang jelas menunjukkan transaksi berjangka. Karena itu, ulama Syafi'iyah menekankan penggunaan istilah *al-salam* atau *al-salaf* di dalam kalimat-kalimat transaksi itu, dengan alasan bahwa *'aqd al-salam* adalah *bay' al-ma'dum* dengan sifat dan cara berbeda dari akad jual dan beli (*buy*).

Persyaratan menyangkut objek transaksi adalah bahwa objek transaksi harus memenuhi kejelasan mengenai jenisnya, sifatnya, ukuran, jangka penyerahan, harga tukar,

tempat penyerahan. Persyaratan yang harus dipenuhi oleh harga tukar (*al-tsaman*) adalah pertama, kejelasan jenis alat tukar yaitu dirham, dinar, rupiah atau dolar dan sebagainya atau barang-barang yang dapat ditimbang, disukat, dan sebagainya. Kedua, kejelasan jenis alat tukar apakah rupiah, dolar Amerika, dolar Singapura, dan seterusnya. Apakah timbangan yang disepakati dalam bentuk kilogram, pond, dan seterusnya. Kejelasan tentang kualitas objek transaksi, apakah kualitas istimewa, baik sedang atau buruk. Syarat-syarat di atas ditetapkan dengan maksud menghilangkan *jahalah fi al-'aqd* atau alasan ketidaktahuan kondisi-kondisi barang pada saat transaksi. Sebab hal ini akan mengakibatkan terjadinya perselisihan di antara pelaku transaksi yang akan merusak nilai transaksi.²⁴⁰

Penjelasan singkat di atas nampaknya telah dapat memberikan kejelasan kebolehan PBK. Kalaupun dalam pelaksanaannya masih ada pihak-pihak yang merasa dirugikan dengan peraturan perundang-undangan yang ada, maka dapatlah digunakan kaidah hukum atau legal *maxim* yang mengatakan '*ma la yudrak kulluh la yutrak kulluh*' (Apa yang tidak dapat dilaksanakan semuanya maka tidak perlu ditinggalkan keseluruhannya). Dengan demikian hukum dan pelaksanaan PBK sampai batas-batas tertentu boleh dinyatakan dapat diterima atau setidak-tidaknya sesuai dengan semangat dan jiwa norma hukum Islam, dengan menganalogikan kepada *bay' al-salam*. Dalam buku Prof. Drs. Masjufuk Zuhdi yang berjudul *Masail Fiqhiyah; Kapita Selekta Hukum Islam*, diperoleh bahwa Forex (Perdagangan Valas) diperbolehkan dalam hukum Islam. Perdagangan valuta asing timbul karena adanya perdagangan barang-barang kebutuhan/komoditi antar negara yang bersifat

²⁴⁰ Dr. Syamsul Anwar, *Jual Beli Berjangkah*, (Cet. I; Yogyakarta: Remaja Press, 2008), h. 60

internasional²⁴¹. Perdagangan (Ekspor-Impor) ini tentu memerlukan alat bayar yaitu uang yang masing-masing negara mempunyai ketentuan sendiri dan berbeda satu sama lainnya sesuai dengan penawaran dan permintaan diantara negara-negara tersebut sehingga timbul perbandingan nilai mata uang antar negara. Perbandingan nilai mata uang antar negara terkumpul dalam suatu bursa atau pasar yang bersifat internasional dan terikat dalam suatu kesepakatan bersama yang saling menguntungkan. Nilai mata uang suatu negara dengan negara lainnya ini berubah (*berfluktuasi*) setiap saat sesuai volume permintaan dan penawarannya. Adanya permintaan dan penawaran inilah yang menimbulkan transaksi mata uang. Yang secara nyata hanyalah tukar-menukar mata uang yang berbeda nilai.

Kasus tersebut di atas sangat berkaitan dengan fakta sosial yang berubah berdasarkan niat.

6. Munculnya tokoh besar

Munculnya tokoh besar pada suatu zaman dan tempat dapat menjadi fakta sosial. Hal ini disebabkan tradisi tokoh besar yang mempunyai gagasan-gagasan baru dalam aktifitasnya yang dapat mempengaruhi masyarakat.

7. Pandangan dunia (materi)

Pandangan terhadap materi yang berlebihan akan mempengaruhi timbulnya suatu fakta sosial. Akibat adanya dorongan memiliki materi, maka seseorang untuk melakukan gerakan sosial untuk memenuhi maksud tersebut.

8. Gerakan sosial

Gerakan-gerakan sosial juga dapat menimbulkan adanya fakta sosial. Karena gerakan sosial pasti menimbulkan aksi dan reaksi. Aksi dan reaksi tersebut adalah suatu fakta sosial.

9. Pandangan hidup (teologi)

Dasar hukumnya :

²⁴¹ Prof. Drs. Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah; Kapita Selekta Hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta: Gramedia, 1997), h. 78

- a. Al-Qur'an
QS: an-Najm; 39-41

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ
الْجَزَاءَ الْآوَفَى ﴿٤١﴾

Terjemahnya: 'Bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang ia usahakan. Dan bahwasanya usaha itu akan diperlihatkan. Kemudian akan diberi balasan yang paling sempurna.²⁴²

- b. Hadis :

HR Muslim :

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زريع حدثنا ابن عون عن القاسم بن محمد وعن ابن عون عن إبراهيم عن عن الأسود قال قالت عائشة رضى الله عنها يا رسول الله بصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك فقيل لها انتظري فإذا طهرت فأخرجي إلى التنعيم فأهلى ثم انتنينا بمكان كذا ولكنها على قدر نفقتك أو نصيبك

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh Musadad, kami diceritakan oleh Yazid bin Zuray, kami diceritakan oleh Ibnu Aun dari Al-Qasim bin Muhammad dan dari Ibnu Aun dari Ibrahim dari Al-Aswad keduanya berkata: Aisyah berkata: Ya Rasulullah, orang-orang yang telah duluan melaksanakan dua kali haji sementara saya baru satu kali lalu dikatakan kepada Aisyah, 'tunggu apabila kamu telah bersih dari haid keluarlah kamu ke *tan'in* lalu *bertahmillah* kemudian datang kepada kami akad akan tetapi tergantung pada nafkahmu atau jерipayahmu²⁴³.

- c. Kaidah :

ماكان اكثر فعلا كان اكثر فضلا ماكان اكثر فعلا كان اكثر فضلا

²⁴² Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 69

²⁴³ Muslim, *op.cit.*, h. 600

Terjemahnya: 'Apa saja yang lebih banyak pekerjaannya berarti lebih banyak pula keutamaannya'²⁴⁴.

Fakta sosial dapat terjadi juga ditentukan oleh faktor teologis. Banyak pandangan mengenai faktor kecenderungan manusia untuk hidup bersosial. Namun poin yang perlu kita tekankan ialah bahwa kehidupan sosial mengharuskan adanya seperangkat sistem yang dapat menjelaskan batasan-batasan kewajiban manusia. Sistem tersebut dibuat oleh manusia berdasarkan teologi dan hukum yang mengitarinya. Sistem itu mesti memiliki kriteria sebagai berikut:

- 1) Sistem harus mampu menegaskan batasan batasan dan tanggung jawab setiap individu dalam kehidupan sosial, karena seseorang meskipun ia adalah pendamba keadilan yang selalu menjaga kewajibannya tidak akan dapat menjalani tugas-tugasnya dengan baik dan menjaga hak-hak orang lain serta mewujudkan kehidupan yang damai, jika ia tidak mengetahui metode langkah-langkah yang harus dijalaninya.
- 2) Memiliki serentetan kebijakan serta hukum yang mampu meredam perilaku buruk, kesewenangan, sikap egois, dan pelanggaran terhadap hak-hak orang lain yang biasa dilakukan manusia²⁴⁵.

10. Nilai-nilai

Baik makhluk hidup maupun benda mati mempunyai nilai. Keinginan untuk untuk mengungkap dan menanamkan nilai pada suatu lingkungan sosial atau individu dapat menimbulkan realitas sosial. Karena pengungkapan dan penanam nilai menimbulkan suatu aksi dan reaksi yang dapat menjadi kebiasaan.

²⁴⁴ Muhlis Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah* (Pedoman Dasar Dalam Istibat Hukum Islam), (Cet. I ; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), h. 78

²⁴⁵ Kusnadi Nigrat, *Teologi dan Pembebasan*, (Cet. I; Jakarta: Logos, 1999), h. 45

11. Kebutuhan stakeholder

Islam dari pengalaman sejarahnya tidak mengenal negara yang berdasarkan kebangsaan atau etnis. Sekalipun yang memerintah dari etnis tertentu seperti Arab atau Turki, tetapi umat tidak memandang pada kebangsaan tersebut.

Sampai awal abad ke 20 umat Islam masih berkeyakinan bahwa mereka berada dibawah sebuah pemerintahan Khalifah yakni pemerintahan yang mendasarkan pada kesatuan agama dengan tanpa memperhatikan batas teritorial. Penerapan syari'at Islam merupakan problem kontemporer pada beberapa negara yang berpenduduk muslim. Syari'at Islam diyakini sebagai satu panduan tentang tata cara yang benar dalam menyelenggarakan kehidupan muslim, termasuk dalam hal bernegara. Jika syari'at Islam sudah menjadi kosakata yang Islami dalam artian berasal dari *khasanah* peristilahan (*musthalahat*) Islam, maka negara bukanlah peristilahan yang berasal dari Islam. Sebagai rujukan standar, tidak satupun kata ini ditemukan dalam Al-Qur'an maupun Sunnah Nabi Muhammad SAW. Apalagi jika menjadi satu frasa Negara Islam. Meskipun demikian, perkembangan berikutnya, negara Islam setelah mengalami rekonstruksi sedemikian rupa telah menjadi perbendaharaan bahkan cita-cita tersendiri bagi umat Islam. Tidak heran, beberapa negeri berpenduduk muslim mulai berupaya mewujudkan suatu pemerintahan yang berdaulat dengan nama negara Islam. Misalnya, Republik Islam Pakistan.

Dasar pendirian "Republik Islam" ini, seperti terartikulasikan dalam gagasan pendiri-pendirinya adalah kehendak/kebutuhan komunitas muslim sebagai bangsa terpisah di anak benua India untuk membentuk negara di mana mereka mampu menerapkan ajaran Islam dan hidup selaras dengan petunjuk Allah. Berbagai teori telah dimunculkan tentang alasan-alasan pokok berdirinya Pakistan sebagai sebuah negara dengan identitas Islam. Pada 23 Maret 1947 Liga Muslim India (*All Indian Moslem League*) mengeluarkan resolusi yang terkenal dengan nama Resolusi Pakistan. Dalam resolusi

tersebut, kaum Muslim India dipimpin Muhammad Ali Jinnah, yang juga Bapak Negeri Pakistan, berjanji memperjuangkan terbentuknya negara muslim. Pendirian Liga Muslim mengawali munculnya gerakan nasionalisme India, pada awalnya merupakan respon terhadap gerakan nasionalisme Hindu yang disuarakan Partai Kongres Nasional India. Liga Muslim didirikan oleh sekelompok intelektual Muslim India yang pada perkembangannya menuntut terbentuknya pemerintahan sendiri. Tokoh yang terkenal dari organisasi ini adalah Muhammad Ali Jinnah. Di bawah kepemimpinan Jinnah, ide negara Pakistan semakin berkembang dan pada tahun 1940 menjadikan pembentukan Pakistan sebagai tujuan perjuangan. Tujuan itu menjadi kenyataan saat Pakistan diproklamkan sebagai negara merdeka pada 14 Agustus 1947, dan kenyataannya, Pakistan merdeka sehari lebih cepat dari India yang dimerdekakan 15 Agustus 1947.

Berdirinya Pakistan didasarkan atas realitas bahwa masyarakat muslim yang meliputi wilayah Sind, Punjab, Baluchistan, provinsi di Barat Laut dan Benggala merupakan sebuah bangsa yang berhak atas wilayah mereka sendiri. Meskipun banyak yang meragukan klaimnya sebagai sebuah bangsa, namun sesuatu yang pantas diberi nilai adalah kenyataan geografis Pakistan yang merupakan anak benua India yang nyaris lepas dari peradaban induknya, yaitu India. Pakistan dibentuk oleh elit-elit muslim yang memobilisasi sumberdaya Muslim India Barat Laut untuk menentang kebijakan Inggris yang berseberangan dengan kepentingan kelompok muslim. Kemungkinan lainnya adalah teori Francis Robinson yang menyatakan terbentuknya Pakistan dari faktor ideologi terutama doktrin ummah yang mendorong elit-elit muslim mengupayakan perlindungan budaya muslim dan otonomi yang lebih besar bagi kaum muslim di Provinsi Kesatuan Barat Laut dan Bengal. Senada dengan Robinson, David Taylor mengesankan terbentuknya Pakistan sebagai ekspresi politik muslim kelas atas (elit) yang memahami kenyataan berbedanya identitas keagamaan dan sosial politik mereka dengan kekuatan-kekuatan lainnya di anak benua

India. Tuntutan kaum elit ini menurutnya selain mewakili permasalahan kaum elit Pakistan, juga didukung oleh kesadaran komunal akan pentingnya negara bagi komunitas Muslim. Selain itu ia juga menemukan fakta dalam kasus-kasus tertentu yang melibatkan massa yang menuntut pemenuhan kebutuhan dasarnya sebagai orang Islam juga tidak bisa disepelekan. Artinya, dalam waktu-waktu tertentu, tuntutan elit bisa senada dengan tuntutan arus bawah muslim.

Sementara itu dengan pertanyaan yang hampir sama dengan Robinson, Karena Amstrong menilai pendirian Pakistan justru diilhami cita-cita sekuler modern. Sejak masa Aurengzeb, Muslim di India merasa sedih dan tidak aman, mereka mengkhawatirkan identitas mereka dan berkembangnya kekuasaan mayoritas Hindu.

Hal ini semakin parah setelah pemisahan India dari Inggris pada tahun 1947 ketika kekerasan komunal memuncak di kedua belah pihak dan ribuan orang tewas. Jinnah ingin membangun arena politik yang tidak menekan atau membatasi identitas religius Muslim. Akhirnya ia mempertanyakan: "apa maknanya negara Islam yang menggunakan sebagian besar simbol-simbol Islam untuk tujuan "sekuler"?"

Esposito juga berkesimpulan: "aspirasi Islam memang merupakan *raison d'etre*-berdirinya Pakistan, tetapi meskipun terdapat persetujuan umum mengenai pentingnya suatu tanah air Islam, namun apa yang dimaksud tidak begitu jelas. Perbedaan pandangan dan pendekatan antara kaum modernis dan tradisional merupakan halangan yang cukup besar, dan belum pernah diusahakan secara sistematis untuk menjelaskan ideologi Islam Pakistan dan bagaimana melaksanakan ideologi itu secara konsisten.

Dari beberapa teori ini, paling tidak yang paling memungkinkan adalah bahwa gagasan nasionalisme yang datang dari barat telah membantu mempercepat kelahiran Pakistan sebagai negara bangsa. Dalam hal ini, Badri Yatim menyebutkan, gagasan nasionalisme merupakan modal utama umat Islam dalam perjuangannya untuk mewujudkan negara merdeka, yang bebas

dari pengaruh politik Barat.

Sebagaimana disinggung di atas, Islam merupakan *raison d'etre* dari dibaginya India dan didirikannya Pakistan sebagai suatu negara-bangsa yang berdiri sendiri tahun 1947. Walaupun Islam telah digunakan untuk memobilisasikan dan mempersatukan orang Islam di waktu gerakan kemerdekaan, namun sedikit sekali terdapat konsensus mengenai masalah - masalah fundamental seperti: "Apalah artinya kalau dikatakan bahwa Pakistan adalah sebuah negara Islam modern? Bagaimana menggambarkan watak keislamannya dalam ideologi dan lembaga-lembaga negara?"

Dengan memperhatikan periode tahun 1947-1970 ternyata bahwa hasilnya amat tidak memuaskan. Tidak adanya kestabilan politik dan perbedaan yang tajam antara golongan tradisional dan modernis sedikit sekali memberikan sumbangan kepada perkembangan suatu ideologi Islam yang mapan yang dapat berguna sebagai dasar persatuan nasional di tengah-tengah perbedaan-perbedaan bahasa dan regional yang amat luas di Pakistan.

Kesimpulan yang diambil kebanyakan pengamat Pakistan adalah bahwa dari periode 1947 hingga 1970, Pakistan lebih banyak berdebat tentang bagaimana ideologi Islam itu dapat diterapkan dalam negara. Perdebatan itu meliputi tokoh modernis, nasionalis sekuler, dan kelompok Islamis tradisional yang menginginkan syari'at Islam diterapkan secara ketat. Misalnya, Abul A'la Maududi (1903-1979) mewakili kaum tradisional, mendesak diterapkannya norma-norma syariah yang lebih ketat, sehingga pada tahun 1956, sebuah konstitusi secara resmi menjadikan Pakistan sebagai Republik Islam. Ini mewakili sebuah aspirasi yang kini hidup kembali dalam institusi-institusi politik negara tersebut. Sementara Fazlurrahman mewakili kaum modernis memberikan gambaran tentang negara Islam yang lebih modern berdasarkan kedaulatan rakyat.

Pemerintahan Jenderal Muhammad Ayub Khan (1958-1969)

adalah contoh khusus sekularisme berlebihan sekaligus diktator militer. Dia menasionalisasi sumbangan-sumbangan religius membatasi pendidikan madrasah, dan mengembangkan sistem hukum sekuler. Tujuannya adalah menjadikan Islam sebagai agama sipil, yang bisa dikendalikan negara, tetapi keinginan ini menyebabkan ketegangan dengan para ahli agama Islam dan menyebabkan jatuhnya pemerin tahan Khan.

Selama tahun 1970-an kekuatan para ahli agama Islam menjadi kekuatan oposisi utama melawan pemerintahan, dan sebagai seorang beraliran kiri dan sekularis Perdana Menteri Zulfikar Ali Bhutto (1971-1977) meredakan gerakan mereka dengan melarang judi dan alkohol. Tetapi pada periode ini akhimya Pakistan tetap digerakkan dengan semangat sekuler. Hal ini melegitimasi kenyataan, meskipun Pakistan menyatakan dirinya sebagai negara Islam, tidak satupun program yang pernah disusun untuk menerapkan Islam. Dalam rentang waktu 30 tahun itu, tidak heran muncul tudingan bahwa Islamisasi tidak lebih hanya sebagai contoh penggunaan Islam sebagai alat oleh rezim yang berkuasa untuk menegakkan keabsahan politiknya.

Islamisasi mula-mula muncul sebagai kebijakan negara yang lahir di bawah pemerintahan Partai Rakyat Pakistan yang dipimpin oleh Zulfikar Ali Bhutto (1971-1977). Ali Bhutto datang membawa tawaran baru, yaitu mengawinkan Islam dengan Sosialisme. Upaya ini mendapat sambutan hangat dari rakyat Pakistan.

Bhutto mempergunakan ungkapan-ungkapan keagamaan yang mampu membangkitkan emosi, seperti misalnya Musawat-I Muhammadi (persamaan Muhammad) dan Islami Musawat (persamaan Islam) sebagai bagian dari kepandaian mengucapkan pidato politik untuk membenarkan kebijakan pemerintahannya yang bersifat sosialis dan untuk memperoleh dukungan massa bagi kebijakannya. Pada tahun 1974 pemerintahannya juga bertanggung jawab atas terjadinya kampanye panjang pada dasawarsa itu sehingga pengikut sekte Ahmadiyah menganggap pendiri sekte itu, Mirza Ghulam Ahmad, sebagai nabi, dan dengan demikian

mereka menolak pilar Islam bahwa Muhammad adalah utusan Tuhan yang terakhir. Setelah parlemen mengeluarkan peraturan hukum yang menyatakan bahwa Ahmadiyah adalah minoritas non-muslim dan ketetapan dalam Undang Undang tahun 1973 yang mengharuskan jabatan presiden dan perdana menteri dipegang oleh orang-orang Islam, sumpah jabatan diubah agar penegasan bahwa Muhammad adalah nabi yang terakhir bisa dimasukkan ke dalamnya.

Ketika agitasi anti pemerintah (dipimpin oleh Persekutuan Nasional Pakistan yang pemimpin-pemimpinnya menggunakan Islam untuk menggerakkan orang-orang melawan pemerintahan Bhutto) pecah di pusat-pusat pertokoan utama, pemerintah berusaha untuk mengakhiri keadaan ini dengan mengumumkan reformasi, "Islam" dengan menentukan Jum'at, bukan Minggu sebagai hari libur umum mingguan dan mengumumkan langkah-langkah yang melarang pemakaian alkohol, perjudian, dan pacuan kuda. Manifesto pemilihan Partai Rakyat Pakistan tahun 1977 juga memasukkan persetujuan partai untuk:

- a). Menjadikan pengajaran Al-Qur'an sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari pendidikan umum.
- b). Mengembalikan masjid ke tempat tradisionalnya selaku pusat terpenting masyarakat.
- c). Mendirikan Akademi Ulama Negeri untuk mendidik Imam dan Khatib di masjid-masjid.
- d). Menjadikan tempat keramat orang suci yang terhormat sebagai pusat pengajaran Islam.
- e). Meningkatkan fasilitas untuk orang-orang yang akan menunaikan ibadah haji.
- f). Memperkokoh Institut Penelitian Islam di Islamabad.

Akan tetapi program Islamisasi ini menurut Riaz Hassan tidak lebih hanya sekadar respon untuk menenangkan kelompok urban yang menentang kebijakan ekonominya. Program ini secara kasat mata tidak lebih pada pengakuan dan perbaikan aspek simbolis Islam sebagaimana awal pendiriannya.

Ali Bhutto akhirnya dijatuhkan melalui kudeta Angkatan Bersenjata di bawah pimpinan Jenderal Zia ul-Haq Juli 1977 dengan alasan tingkah lakunya yang tidak Islami dan kekrabannya dengan isu demokrasi kebarat-baratan, kemudian ia digantung dengan tuduhan terlibat konspirasi untuk membunuh ayah politisi Ahmed Reza Kasuri.

Ali Bhutto kemudian digantikan oleh Ziaul-Haq, yang mengembalikan aturan pakaian tradisional Muslim dan memberlakukan kembali hukuman yang Islami dan hukum komersial. Tetapi Presiden Zia sendiri juga menjauhkan Islam dari masalah-masalah politik dan ekonomi yang didukung oleh kebijakankebijakan sekularis.

Secara populer, upaya Islamisasi Pakistan itu ia sebut dengan *Nizam-i-Islami*. Usaha yang dikampanyekan oleh Zia ul-Haq dalam rangka Islamisasi antara lain:

- a). Menegaskan kembali tujuan negara (*objektif resolution*) Pakistan, yaitu Islam. Konsekwensinya sistem (ajaran) Islam harus diterapkan di negara Pakistan;
- b). Pembentukan mahkamah-mahkamah *Syar'iyah*, yang bertujuan meletakkan supremasi syari'ah di atas hukum positif. Pada kasus tertentu ia juga melakukan penyesuaian hukum-hukum positif dengan hukum Islam;
- c). Membangun prinsip negara kesejahteraan (*welfare state*) dengan membentuk pemungutan zakat dan *`usyr* (pajak yang dipungut dari hasil pertanian);
- d). Serta menyatakan perang terhadap sistem perekonomian yang berbasis riba.

Bagaimanapun, kampanye dan program *Nizam-i-Islami* itu tidak lebih sebagai pendekatan politik penerapan hukum Islam yang pada akhirnya disikapi secara politis oleh kelompok oposisi. Sementara itu disisi lain, respon rakyat terhadap program itu biasa-biasa saja. Akhimya program itu tidak lebih hanya perdebatan kalangan elit Pakistan.

Era Perves Musharraf (1999) adalah bukti terkini tentang

betapa rumitnya/mengurus sebuah negara modern yang diberi nama Republik Islam Pakistan itu. Dalam konstitusinya tercantum dasar filosofi mewah tentang kedaulatan Allah atas alam semesta dan syariah sebagai sumber hukum tertinggi. Dalam realitas, baik gagasan kedaulatan Allah maupun syariah ternyata tidak mampu menolong nasib Pakistan berhadapan dengan konflik suku yang beragam dan sengketa politik yang sering berkekuasaan darah itu.

Pakistan merupakan salah satu contoh yang bagus untuk kasus kontroversi penegakan Syariat Islam yang juga marak di beberapa negara berpenduduk muslim lainnya, termasuk Indonesia. Apakah formalisasi Syariat Islam melalui jalur politik (negara) adalah kehendak komunitas muslim atau bagian wacana yang dilontarkan elit politik, patut juga dipertimbangkan.

Tuntutan pemberlakuan syariat Islam yang dikemukakan sejumlah daerah di Indonesia beberapa waktu lalu telah menarik perhatian kalangan yang berkepentingan dengannya. Ketidakjelasan konsep syariat di balik usulan itu telah menyeret masyarakat ke dalam ajang kontroversi yang akut.

Gagasan tentang Islam yang hendak diimplementasikan di dalam negara Pakistan juga terukir jelas dalam benak para pendirinya yakni Islam yang "lebih dekat kepada semangat aslinya dan semangat zaman modern. "Tetapi pemimpin-pemimpin komunitas muslim tradisional mempersepsinya sebagai Islam yang berorientasi ke belakang dalam rumusan-rumusan "Islam sejarah."

Akibatnya, sejak berdirinya Republik Islam Pakistan pada 3 Juni 1947, negara ini mengalami kesulitan serius dalam mendefinisikan keislamannya. Perdebatan-perdebatan yang berkepanjangan dalam Majelis Konstituante, demikian pula hasil kompromi antara kubu tradisional dan modernis yang terjelma dalam Konstitusi Pertama (1956), Konstitusi Kedua (1962) ataupun amandemen-amandemennya yang tidak menjelaskan seluruh pihak dengan jelas merefleksikan hal ini.

Ketika sampai kepada hukum Islam, kesulitan yang sama juga dihadapi kaum muslim Pakistan. Dalam benak kaum modernis,

hukum Islam agar bisa diterapkan mesti dimoder-nisasi selaras dengan perkembangan dan kebutuhan zaman. Sementara kaum tradisional menuntut bahwa *fiqh* yang dihasilkan para mujtahid lewat deduksi dan derivasi dari Al-Qur'an dan Sunnah Nabi, harus diberlakukan tanpa kecuali.

Kontroversi sengit tentang riba dan bunga bank, pendayagunaan zakat, program keluarga berencana, hukum kekeluargaan Islam, dan lainnya, merupakan cerminan betapa sulitnya kaum muslim Pakistan mendefinisikan syariat Islam untuk konteks negeri mereka. Akibatnya adalah kekacauan dan kerancuan dalam definisi "Islam" yang menyertai pengalaman kenegaraan Pakistan. Kompromi-kompromi yang dicapai tentu saja tidak selaras dengan modernisasi yang dikehendaki kubu modernis ataupun status quo yang hendak dipertahankan kelompok tradisional. Ajang kontroversi pun akhirnya melebar kepada aksi-aksi penjarahan, pembakaran, terorisme dan pembunuhan bahkan sampai pada penetapan kaum Ahmadiyah Qadian sebagai minoritas non-muslim.

Pengalaman ideologis Pakistan telah memberikan gambaran suram tentang Islam, seakan-akan agama itu mengajarkan kepada pemeluknya "membakar, menjarah, membantai" pihak-pihak yang berseberangan, bukan "demokrasi, kemerdekaan, persamaan, toleransi dan keadilan sosial"

Dapat diduga bahwa pengalaman traumatis yang sama akan dialami masyarakat muslim Indonesia jika tuntutan penerapan syariat Islam mendapat angin segar. Kemajemukan Islam di negeri ini, yang tidak jarang bersifat antagonis merupakan indikatornya. Karena itu banyak yang harus dipelajari secara bijak dari pengalaman Pakistan.²⁴⁶

Dasar hukum terhadap teori di atas adalah :

a. Al-Qur'an 161 kaidah

QS : an-Najm ; 39-41

²⁴⁶ http://id.wikipedia.org/wiki/Kebutuhan_pendirian_Republik_Islam_Pakistan, Sabtu tanggal 4 Maret 2009

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٦١﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ﴿٦٢﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ
الْجَزَاءَ الْأَوْفَى

Terjemahnya : ' Bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang ia usahakan. Dan bahwasanya usaha itu akan diperlihatkan. Kemudian akan diberi balasan yang paling sempurna'.²⁴⁷

b. Hadis :

HR Muslim :

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زريع حدثنا ابن عون عن القاسم بن محمد وعن ابن عون عن إبراهيم عن عن الأسود قال قالت عائشة رضي الله عنها يا رسول الله بصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك فليل لها انتظري فإذا طهرت فاخرجي إلى التعميم فأهلي ثم اتينا بمكان كذا ولكنها على قدر نفقتك أو نصيبك

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Musadad, kami diceritakan oleh Yazid bin Zuray, kami diceritakan oleh Ibnu Aun dari Al-Qasim bin Muhammad dan dari Ibnu Aun dari Ibrahim dari Al-Aswad keduanya berkara: Aisyah berkata: Ya Rasulullah, orang-orang yang telah duluan melaksanakan dua kali haji sementara saya baru satu kali lalu dikatakan kepada Aisyah, 'tunggu apabila lamu telah bersih dari haid keluarlah kamu ke *tan'in* lalu *bertahmillah* kemudian datang kepada kami akad akan tetapi tergantung pada nafkahmu atau jeripayahmu'.²⁴⁸

c. Kaidah :

المتعدى افضل من القاصى

²⁴⁷ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 674

²⁴⁸ Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, hadis 384

Terjemahnya : `perbuatan yang mencakup kepentingan orang lain lebih utama dari pada yang hanya sebatas kepentingan sendiri'²⁴⁹.

Dari uraian tersebut di atas menggambarkan bahwa fakta sosial dipengaruhi oleh kepentingan *staeckholder*.

12. Tekhnologi

Majalah *New Statesman* edisi September silam (13/09/2004) membuat laporan utama tentang Islam berjudul: “Dapatkah Islam Berubah?” (*Can Islam Change?*). Pertanyaan yang tampak sederhana ini sebetulnya menyimpan persoalan besar dan menjadi perdebatan hangat di kalangan intelektual dan sarjana, baik muslim maupun non-muslim. Majalah *New Statesman* edisi September silam (13/09/2004) membuat laporan utama tentang Islam berjudul: “Dapatkah Islam Berubah?” (*Can Islam Change?*). Orang-orang yang berpandangan bahwa Islam tak dapat berubah disebut kaum “esensialis,” mengacu kepada cara pandang mereka dalam melihat agama ini sebagai satu-kesatuan esensial yang tak bisa diubah-ubah. Mereka berpandangan bahwa perubahan dalam Islam dianggap bukan bagian dari Islam. Sebagian Orientalis seperti Lord Cromer dan para penulis Barat seperti Samuel Huntington dan Daniel Pipes berada dalam kelompok ini.

Orientalis Inggris, Lord Cromer, menganggap bahwa perubahan dalam masyarakat Islam bukanlah bagian dari Islam. Karenanya ia meyakini bahwa upaya reformasi Islam bukanlah sesuatu yang Islamis. “Islam yang telah direformasi,” katanya, “bukan lagi Islam.” (*Islam reformed is Islam no longer*). Begitu juga Huntington dan Pipes. Mereka menganggap bahwa Islam adalah agama yang stagnan dan tak bisa berubah. Keduanya berargumen bahwa absennya demokrasi di sebagian besar dunia Islam menunjukkan sikap resistensi Islam terhadap perubahan. Secara spesifik Pipes menunjuk doktrin *bid'ah (innovation)*

²⁴⁹ Muhlis Usman, *op.cit.*, h. 63

dalam Islam sebagai konsep kunci untuk menolak perubahan. Selain Orientalis dan para penulis non-muslim di atas, cara pandang esensialis terhadap Islam juga dianut kalangan Islamis yang konservatif dan fundamentalistik. Mereka meyakini bahwa Islam tidak bisa dan tidak mungkin diubah. Tokoh konservatif seperti Muhammad bin Abdul Wahab (pendiri Wahabisme) meyakini bahwa Islam harus tetap dijaga dari upaya-upaya pembaruan, karena pembaruan adalah *bid'ah*. Yang perlu dilakukan adalah mengembalikan Islam ke zaman Nabi, seperti apa adanya. Para pemikir Islamis seperti al-Nabhani (pendiri Hizbuttahrir) menganggap bahwa demokrasi adalah sistem *bid'ah* yang harus ditolak. Sementara Sayyid Qutb (tokoh Ikhwanul Muslimin) menganggap demokrasi sebagai *thaghut* (pengacau) yang bertentangan dengan ajaran Islam. Kaum orientalis dan kalangan Islamis, meski keduanya kerap bertentangan dan mungkin juga saling bermusuhan, bertemu dalam cara pandang mereka terhadap Islam. Keduanya menolak pembaruan Islam, karena bagi mereka: “Islam yang telah diperbarui adalah bukan lagi Islam.” Sementara itu, orang-orang yang berpandangan bahwa Islam bisa berubah disebut kaum “non-esensialis,” karena menganggap bahwa tak ada sesuatu yang benar-benar esensial dari Islam. Sama seperti agama-agama lain, Islam adalah sebuah produk sejarah yang muncul dan berkembang dalam konteks kesejarahan manusia.

Tak ada ajaran maupun doktrin Islam yang sepenuhnya bertahan. Ia berubah dan menyesuaikan diri dengan tuntutan zaman dan keadaan. Sebagai agama universal, salah satu modal dasar Islam untuk menyesuaikan diri adalah perubahan. Jika Islam menolak perubahan, maka sesungguhnya ia melawan dan bertentangan dengan kodratnya sendiri sebagai agama universal. Sebagian besar pembaru muslim, sejak al-Thahtawi, Muhammad Abduh, Ali Abd al-Raziq, hingga Muhammad Arkoun dan Nurcholish Madjid, adalah orang-orang non-esensialis yang percaya bahwa Islam bisa berubah dan menyesuaikan diri dengan keadaan. Berbeda dengan Lord

Cromer dan kaum Islamis, bagi mereka “*Islam reformed is still Islam.*” Sebagian penulis Barat simpatik seperti John L. Esposito, Leonard Binder, dan John Voll, bisa juga dianggap “non-esensialis.” Mereka semua percaya bahwa Islam bisa menerima demokrasi, liberalisme, dan konsep-konsep modern yang datang dari luar Islam. Saya lebih sependapat dengan kaum “non-esensialis” itu, ketimbang para orientalis dan kalangan Islamis yang ingin tetap menyaksikan Islam orisinal, stagnan, dan tak peduli dengan perubahan di sekelilingnya. Bagi saya, Islam yang dinamis dan terus berubah lebih menarik ketimbang Islam yang tetap, yang hanya menarik untuk obyek kajian para Antropolog dan Orientalis²⁵⁰.

²⁵⁰ http://id.wikipedia.org/wiki/Teknologi_sebagai_fakta_sosial, senin tanggal 1 Januari 2009

BAB III

BAROMETER FAKTA SOSIAL SEBAGAI METODE *ISTINBATH* HUKUM ISLAM

A. Keserasian Antara Fakta Sosial Dengan Norma Agama (Pendekatan Yuridis)

Sosiolog asal Jerman, Max Weber (1864-1920) mengungkapkan bahwa agama cukup berjasa melahirkan perubahan sosial yang paling spektakuler dalam sejarah peradaban manusia. Agama dianggap mampu memberikan dorongan terhadap masyarakat untuk melakukan "revolusi".²⁵¹ Pendapat ini tentunya bagaikan "mimpi indah" bagi umat beragama. Namun yang perlu direnungkan kembali bahwa tesis Weber mengenai agama sebagai motor perubahan sosial, "dilahirkan" di atas seratus tahun yang lalu. Weber bukanlah sosok "masa kini". Karenanya, kita perlu membuktikan kembali kebenaran pendapat Weber tersebut. Karena nampaknya saat ini kondisinya justru berbalik, yakni agamalah yang mesti mengejar "kebaruan" dalam pola interaksi sosial yang terbangun.

Tarik ulur mengenai pola interaksi yang dibangun antara agama dan perubahan sosial (*social change*) tersebut pada akhirnya membentuk polarisasi pandangan. *Pertama*, pandangan yang memposisikan agama sebagai wacana harus mengikuti arus kondisi interaksi manusia. Dengan pemahaman semacam ini berarti agama ditempatkan sebagai suprastruktur sosial, bukan sebagai entitas otonom yang "terbebas" dari interaksi sosial di sekelilingnya. *Kedua*, berangkat dari segudang "kegelisahan" akibat pola interaksi yang dibangun manusia saat ini yang ditengarai semakin menjauhkan diri dari kontrol agama sehingga yang harus dilakukan adalah kembali

²⁵¹ Max Weber, *Sosial Fac and Relation*, (Cet. I; London: offcet Studi, 1990), h. 76

kepada teks-teks agama²⁵².

Dua polarisasi pandangan tersebut jelas meniscayakan interpretasi yang berbeda terhadap agama. Di satu sisi, penafsiran terhadap agama harus mengikuti dan berdialektika dengan mesra terhadap pergeseran struktur sosial, ekonomi, dan budaya manusia. Bukan sebaliknya, agama dijadikan sebagai "aliran instruksi" dalam menyikapi setiap interaksi manusia yang terjadi di suatu masa dan tempat. Sementara yang lain ingin menempatkan agama sebagai "koordinator" dan menjadi semacam "*inkuisisi*" atas setiap problem kemanusiaan yang muncul. Segala problem telah dijawab di dalam Al-Qur'an sebagai pedoman umat Islam. Hal ini karena seringnya umat Islam mengalami keagapan yang cukup luar biasa dalam menyongsong era baru. Akibatnya, terjadi krisis terhadap agama yang tercerabut nilai-nilai universalitasnya dari realitas kemanusiaan masyarakat modern. Agama dikembalikan dalam konsepsinya sebagai serentetan ibadah ritual yang hampa tanpa makna. Agama adalah untuk Tuhan, bukan manusia (*religion only for God, not human beings*). Padahal, Islam tidak hanya tegak dalam posisinya sebagai agama akan tetapi sebagai bangunan dari sebuah peradaban yang cukup besar yang menyentuh empat dimensi kehidupan manusia, yakni *ubudiyah* (berkaitan dengan persoalan ibadah), *ahwal al syakhsiyah* (keluarga), *muamalah* (masyarakat) dan *siyasah* (negara). Nabi Muhammad SAW sendiri mendapatkan "*titah* dari Tuhan" ditugaskan untuk membawa empat dimensi tersebut dalam menciptakan rahmat bagi seluruh semesta alam. Sehingga sosok Nabi, tidak hanya sebagai seorang pemimpin agama akan tetapi juga sebagai "aktivis" perubahan sosial dan pendobrak ketidakadilan.

Berawal dari pemahaman ini, maka kita perlu mencari format pemahaman terhadap agama yang progresif, humanis,

²⁵² Kusnadi Nigrat, *Teologi dan Pembebasan*, (Cet. I; Jakarta: Logos, 1999), h. 78

dan dialektik. Karena menjadi tugas manusia sebagai *khalifatu fil `ardh* dalam mengejawantahkan agama sebagai "ikon pembebas" yang bertanggungjawab terhadap kemaslahatan bumi. Dengan corak agama seperti ini, Allah SWT sebagai "Kekuatan Tiada Tara" tidak hanya akan menjadi Tuhan Langit (*ilah al samawa*) tetapi juga menjelma menjadi Tuhan bagi bumi (*ilal al ardh*).

Fiqhi sebagai disiplin ilmu yang terkait dengan perilaku keislaman dalam dataran praksis operasional, memiliki peran urgen dalam menampilkan wajah agama. Tetapi sebagai produk dari sebuah pemahaman para mujtahid mengenai manifestasi *maqashidus syari'ah*, *fiqh* tetap berpotensi besar dalam menghadirkan sosok *human error*. Untuk itulah menjadi penting dalam memandang *fiqh* bukan sebagai "yang terbenar", akan tetapi sebagai produk pemikiran untuk mencapai kemaslahatan bagi umat manusia dalam menemukan "kehendak" Tuhan. Pembicaraan mengenai *fiqh* tentu saja tidak dapat dilepaskan dari sumber pokoknya, yakni Al-Qur'an dan al-Hadist. Juga beberapa metodologi yang biasanya dipakai dalam penggalian hukum, seperti *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *syar'u man qablana*, maupun *urf* (tradisi). Untuk metode-metode ini memiliki rentetan posisi yang akhir-akhir ini banyak dikritik oleh para Islamisis. Menyoal mengenai *urf* (tradisi) misalnya, banyak kalangan menilai posisinya dikesampingkan dari kajian ushul *fiqh*. Tradisi dianggap kurang memiliki andil dalam memberikan uraian solusi dalam setiap kajian mengenai problem yang muncul. Dengan lain kata, *urf* dianggap sebagai "jalan terakhir" (*the final tools*) dalam pembentukan hukum Islam atau *fiqh*. Padahal, sebuah keniscayaan bahwa tradisi lahir dalam *setting* sosio-kultur sebuah masyarakat. Tradisi tidak lahir melalui ruang hampa dan terbentuk dengan sendirinya. Sehingga eksistensi *fiqh* sebenarnya juga bersinggungan dengan tradisi masyarakat. Artinya, ada titik temu antara *fiqh* dengan tradisi. Yang menjadi perbedaan jika tradisi diciptakan manusia melalui "ekspresi" masyarakat di masa dan ruang tertentu,

sedangkan *fiqh* tercipta melalui teks. Tetapi ini tidak serta - merta menjadikan *fiqh* itu tekstualis, sebab tradisi juga diperhatikan dalam *fiqh*. Gagasan untuk melokalkan *fiqh* ini, pernah dilontarkan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) di akhir era 1980-an mengenai pribumisasi Islam. Dalam gagasan tersebut, Gus Dur mencontohkan bahwa *assalaamu `alaikum* boleh digantikan dengan ucapan-ucapan lain yang sudah *familiar*, misalnya dengan mengucapkan "selamat pagi" atau "apa kabar". Dalam pandangan Gus Dur, proses ini dilakukan dalam rangka untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya. Akan tetapi pribumisasi ini bukan berarti sinkretisme. Pribumisasi Islam semata-mata sebatas ingin memahami dan mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan tradisi (adat lokal) dalam merumuskan *fiqh* dan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Pribumisasi juga bukan upaya meninggalkan normanya dikarenakan tradisi (budaya). Hal ini sebagai bentuk usaha keras untuk memahami *nash* dengan tidak menafikan peranan ushul *fiqh* atau kaidah *fiqh* agar norma-norma tersebut tetap hidup dan bisa menampung dari kebutuhan-kebutuhan budaya atau adat²⁵³.

Dalam kerangka metodologi yang digunakan empat ulama mazhab (*mazhab al arba'ah*), hanya Imam Malik yang secara *sharih* dan tegas menggunakan tradisi sebagai pijakan hukum, yakni tradisi Madinah (*aml ahl madinah*). Hal ini berbeda dengan beberapa Imam mazhab lainnya seperti Imam Syafi'i, misalnya yang lebih memilih *qiyas* dalam pembentukan hukum *fiqh*. Demikian pula dengan Imam Hambali yang menggunakan *ijma'* sahabat dan Imam Hanafi yang lebih bertumpu pada *istihsan*. Demikian pula tradisi, ibarat *jejaring* antara satu dengan yang lain memiliki kesinambungan. Misalkan saja tidak akan mungkin bagi Imam Syafi'i "menelorkan" dua *qaul*, yakni *qaul qadim* (ketika di Mesir) dan *qaul jadid* (di Baghdad) jika

²⁵³ Tim Redaksi Tanwirul Afkar:Ma'had Aly PP. Salafiyah Safi'iyah dan Sukorejo Situbuondo, *Fiqhi Rakyat (Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan)*, (Cet. I; Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 89

antara kedua wilayah tersebut tidak berbeda tradisinya untuk itu tidak salah memahami tradisi sebagai salah satu unsur yang ikut menentukan dalam pembentukan sebuah hukum (*alurf*). Untuk itulah eksistensi *fiqh* sebenarnya lebih diarahkan untuk mengakomodir tradisi-tradisi yang hidup pada wilayah-wilayah yang berbeda tersebut. Hal ini dilakukan supaya umat Islam tidak terjebak sikap "penggencetan" terhadap tradisi. Sebab itu, Islam tentu saja tidak harus Arabisme atau ke-arabaraban, karena menjadi hal yang cukup dilematis ketika wahyu yang sebenarnya sangat terkait dengan "struktur" masyarakat di masa awal turunnya (di Mekah) harus dipaksakan untuk diterapkan di wilayah yang berbeda²⁵⁴.

Dalam bahasa Ulil Abshar Abdullah, masyarakat Arab yang berdiri dengan struktur, budaya, sosial, ekonomi, politik, dan hukum sebenarnya juga ikut menjadi *co-author* dalam membentuk wahyu. Konstruksi wahyu tidak dapat dilepaskan dari peran serta masyarakat yang hadir saat itu. Konstruksi wahyu yang berbeda ini banyak melahirkan gesekan-gesekan yang cukup kuat pada ranah pemikiran Islam. Tetapi yang pasti bahwa dalam pandangan penulis Islam hadir tetap mengakomodir tradisi-tradisi lokal sebagai wujud interpretasi atas proses timbal balik (*feed back*) antara agama dan tradisi yang produktif dan kreatif.

Jika kita kemudian bercermin melalui kaca mata Charles Kurzman, sejarah Islam sebenarnya terbagi dalam tiga tradisi utama. *Pertama*, "Islam adat" (*customary Islam*). Hal ini ditandai dengan adanya sinkretisasi antara tradisi lokal (*local tradition*) dengan tradisi besar (*great tradition*) dalam Islam. Islam yang sudah bercampur dengan tradisi lokal seringkali diklaim sesat, *bid'ah*, dan *khurafat*. *Kedua*, "Islam revivalis" (*revivalist Islam*). Kelompok kedua ini merupakan respon atas gelagat bentuk Islam yang pertama. Tradisi ini selalu berupaya

²⁵⁴Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam*, (Cet. I; Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 45

untuk mengembalikan Islam agar diaplikasikan secara murni atau yang biasa disebut sebagai gerakan purifikasi. Tradisi ini memiliki jargon "kembali kepada Al-Qur'an dan as- Sunnah" (*back to tradition: al-Qur'an and assunnah*). Ketiga, "Islam liberal" (*Islamic liberalism*). Dalam pandangan Kurzman, sebagaimana pendukung revivalis, Islam liberal mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan Islam adat dan berseru keutamaan Islam pada periode awal untuk menegaskan ketidakabsahan praktik-praktik keagamaan masa kini. Islam liberal mencoba menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas.

Bercermin dari kategorisasi yang diberikan Charles Kurzman, sebenarnya ada hal yang cukup mendasar melihat berbagai pemaknaan umat Islam terhadap wahyu Tuhan. Akankah kemaslahatan akan dicapai ketika wahyu (yang terkodifikasi dalam *mushaf* Ustmani) dipahami secara *taken for granted*, atau sebaliknya, wahyu dimitologisasi dengan peran akal agar bisa berdialog mesra dengan sekian problem kemanusiaan yang muncul? Mana yang harus dipilih agar tercapai sebuah pemahaman keagamaan yang bisa menjadikan Islam sebagai ikon pembebasan (*liberation*), keadilan (*ta'addul*), kesetaraan (*egalitarian*) dan toleransi (*at tasamuh*) dalam kerangka *rahmatan lil `alamin*.

Tidak dapat disangkal bahwa sebuah produk pemikiran atau hasil pemahaman seseorang terhadap *nash* tidak akan terlepas dari "struktur" yang melingkupi seseorang yang berpikir itu. Dalam filsafat strukturalisme diterangkan secara jelas tidak ada satu individu pun yang dapat berdiri secara otonom. Semua individu-individu tersebut "terkalahkan" oleh "struktur". Sebab itulah dalam melihat sebuah interpretasi teks maupun produk pemikiran perlu melihat *basic of knowledge* dari pencetusnya. Bangunan ilmu yang digunakan atau epistemologi yang dipakai harus dibaca secara jeli dan seksama. Karena sudut pandang atau epistemologi yang digunakan dalam "membaca" teks memiliki implikasi yang cukup besar dalam produk

pemikirannya, tidak terkecuali dalam ilmu fiqh. Jika epistemologinya berbeda, maka pembacaan terhadap teks atau realitas juga pasti berbeda.²⁵⁵

Adalah Mohammed Abid al-Jabiry, sosok pemikir Islam asal Maroko yang mengusung proyek ambisius: *Naqd al Aql al `Araby* (Kritik Nalar Arab). Melalui proyek ini, al-Jabiry hendak mengungkap kecenderungan epistemologis yang berlaku di kalangan bangsa Arab dan umat Islam pada umumnya. Al-Jabiry mencoba menganalisa kecenderungan-kecenderungan umat muslim yang secara kreatif melahirkan berbagai produk pemikiran yang berbeda, sekalipun terkadang berasal dari interpretasi teks yang sama. Tentunya di sini ada problem yang cukup mendasar. Maka menjadi penting bagi kita untuk kembali melihat gagasan al-Jabiry tentang "tri-epistemologi" yang ditawarkannya untuk memahami duduk persoalan ini.

Kategorisasi pertama adalah epistemologi *bayani*. Epistemologi ini merupakan bentukan nalar yang sangat menekankan otoritas teks (*nash*), baik secara langsung maupun tidak, dan dijustifikasi akal kebahasaan yang digali melalui inferensi (*istidlal*).²⁵⁶ Epistemologi yang kedua adalah epistemologi *irfani*. Dalam epistemologi ini pengetahuan tidak

²⁵⁵ Charles Kurzman, *Islamic History*, (Cet. I; Landon: BRCC, 2008), h. 78

²⁵⁶ Dalam epistemologi ini, akal tidak memiliki peran karena tidak memungkinkannya bagi akal untuk mencapai sebuah kebenaran selain ketika akal atau rasio ini disandarkan pada teks. Dalam perspektif keagamaan, sasaran tembak epistemologi *bayani* adalah wilayah *eksoterik* (*syari'at*). Dalam *bayani*, salah dan benar melalui proses transmisi teks sangat menentukan benar dan salahnya ketentuan hukum yang diambil. Ketika transmisi teks tersebut dapat dipertanggungjawabkan, maka teks tersebut benar dan dapat dijadikan sebagai dasar hukum. Tetapi sebaliknya, jika transmisi teks yang terjadi meragukan, maka dia tidak bisa dijadikan sebagai landasan hukum. Sehingga dalam *bayani* yang berperan penting dalam menentukan salah dan benar adalah teks dan dikalkulasikan lewat proses transmisi karena akal sama sekali tidak memiliki kebenaran tanpa teks. Melihat *bayani* tersebut, maka sudah pasti bahwa *bayani* terfokus pada hal-hal yang bersifat *aksidental* bukan substansial, sehingga kurang dinamis mengikuti perkembangan sejarah dan sosial masyarakat yang sedemikian cepat. Dominasi pemikiran *bayaniyyah fiqhiyyah* kurang mampu merespon tuntutan jaman. Lihat Mohammed Abid al-Jabiry, *Naqd al Aql al `Araby*, (Cet. I; Maroko: Darul Qalam, 2004), h. 65

diperoleh melalui analisa teks, melainkan berdasarkan pada *kasyf* (tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan).²⁵⁷

Ketiga, epistemologi *burhani*. Epistemologi ini tidak mendasarkan diri pada teks, tidak pula melalui pengalaman, akan tetapi sebuah pengetahuan lewat rasio atau akal melalui proses logika.²⁵⁸ Dalam perjalanan sejarahnya, ketiga model epistemologi ini pernah mencapai puncak kejayaan masing-masing. Dengan epistemologi *bayani*, banyak para pakar fiqh yang muncul, dengan *burhani* banyak filosof yang disegani, dan dengan *irfani* banyak para sufi yang istimewa dan populer. Untuk mencapai pencerahan dalam menyikapi setiap problem

²⁵⁷Dalam pandangan Suhrawardi, secara metodologis, pengetahuan berbasis *ruhani* ini setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan, yakni persiapan, penerimaan, dan pengungkapan, baik dengan lisan maupun tulisan. Sementara itu dalam perspektif pengkaji masalah *irfani* atau mistik banyak di antaranya yang membagi pengetahuan ini dalam beberapa tingkatan; (1) pengetahuan tak terkatakan, (2) pengetahuan *irfani* atau mistisisme, (3) pengetahuan metafisis yang terbagi dalam dua bagian, yakni (a) oleh orang ketiga akan tetapi masih dalam satu tradisi dengan yang bersangkutan (orang Islam menjelaskan pengalaman mistik orang Islam yang lain), dan (b) oleh orang ketiga dan dari tradisi yang berbeda (orang Islam menjadi pengalaman mistik dari tokoh mistik non muslim), lihat Suhrawardi, *Kolaborasi Ruhani, irfani, dan bayani*, (Cet. I; Jakarta : Gramedia, 2007), h. 90

²⁵⁸Dalil-dalil dalam agama sekalipun hanya dapat diterima ketika sesuai atau tidak bertentangan dengan logika rasional. Dalam kilasan sejarah, rasionalisme telah menghantarkan Islam menjadi superpower. Hal ini tercermin dalam peradaban Baghdad yang menjadi ibu kota dinasti Abbasiyah (mulai 762 M), terutama ketika Abbasiyah diperintah oleh Harun al Rasyid (786-809 M) dan Khalifah al Makmun (813-833) yang sangat *welcome* dan menunjukkan *political will* dalam menerima rasionalisme yang umumnya "diambil" dari Yunani. Dalam pandangan al-Jabiry, untuk mendapatkan pengetahuan melalui epistemologi ini, haruslah menggunakan aturan *silogisme (al qiyas al jami)*. Bagi al Jabiry, merujuk pada Aristoteles, untuk menarik sebuah kesimpulan dengan menggunakan *silogisme* harus ada beberapa syarat yang terpenuhi. Pertama, mengetahui latar belakang dari penyusunan premis. Kedua, adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan (*conclusion*), dan ketiga, sebuah kesimpulan yang diambil harus benar dan pasti sehingga tidak menimbulkan adanya kepastian-kepastian atau kebenaran-kebenaran lain atau dapat dikatakan benar mutlak. Tetapi bagi Suhrawardi epistemologi burhani ini dikritik dengan beberapa alasan. Pertama, burhani tidak akan dapat mencapai kebenaran secara keseluruhan, karena ada kebenaran yang tidak dapat dicapai oleh burhani. Kedua, burhani tidak mampu menjelaskan seluruh eksistensi di luar pikiran seperti soal warna, rasa, dan bayangan. Ketiga, burhani yang menyatakan bahwa atribut sesuatu harus didefinisikan oleh atribut yang lain akan menggiring pada proses tanpa akhir. *Ibid.*, h. 93

kemanusiaan yang muncul, pemakaian dari masing-masing epistemologi tersebut harus bersifat sirkulatif, bukan menegasi atau mengafirmasi satu dengan yang lain. Hal ini dikarenakan hanya dengan jejaring sirkulatif antara ketiga *episteme* tersebut akan diperoleh kebenaran yang menyeluruh yang hal ini tidak akan mungkin dicapai oleh salah satu *epistem* dengan sendirinya. Selain itu dengan adanya kerja sama yang apik ini akan merubah konstruksi pemikiran Islam yang lebih memperhatikan problem kemanusiaan, bukan malah menjauhi apalagi pemicunya. Hal ini mengingat bahwa kerja dari ketiga epistemologi tersebut adalah mencari kebenaran (moral etik) dalam kehidupan.

Setidaknya ada dua hal mendasar yang menjadikan *fiqh* kita seringkali gagal dalam membaca problem kemanusiaan. Pertama, masih kuatnya teks. Artinya, para *fuqaha* seringkali belum berani untuk keluar dari hegemoni teks. Sikap *bibliolatry* masih cukup kental dalam proyek menghadirkan sebuah hukum. Kedua, seringkali para ulama tidak mampu melepaskan diri dari pengaruh kekuasaan. Tidak jarang ulama didikte oleh penguasa sehingga hukum yang dihasilkan juga bukan hukum *mustad'afin* akan tetapi hukum untuk melindungi atau mendukung kebijakan status *quo*. Fenomena ini ditangkap Muhammad Arkoun dengan menyatakan bahwa penafsiran atau usaha pemahaman terhadap sumber hukum Islam (Al-Qur'an dan as- sunnah) selalu terkait dengan politik atau relasi kuasa. Secara generalnya, bahwa tidak mungkin bagi sebuah pengetahuan untuk independent, dirinya akan selalu terhubung erat dengan kuasa di sekitarnya²⁵⁹.

Sejarah Islam pernah mencatat bagaimana produk pemikiran bisa mengambil alih menjadi sebuah "kebenaran" karena ditopang oleh kekuatan kekuasaan (status *quo*). Adalah Abu Ja'far al Mansur (754-776 M), penguasa Abbasiyah, yang berkoalisi dengan sekretarisnya, Ibn Muqaffa melakukan monopoli "kebenaran"

²⁵⁹Michel Foucoult, *Islamic Lower Bibliolatry*, (Cet.I; Amerika : SBCC, 1990), h. 65

dengan melakukan penyeragaman cara-cara berpikir umat Islam ke dalam satu teks kompendium (kitab *jami'*)²⁶⁰. Dalam kasus yang terjadi antara Abu Ja'far al Mansur dengan Ibn Muqaffa ini, kita diperlihatkan bagaimana kekuatan kuasa negara merasuk tidak hanya dalam wilayah fisik yang nampak akan tetapi juga dalam aspek psikologis immaterial²⁶¹.

Adanya "kongkalikong" antara penguasa dan produk pengetahuan tentu saja menjadikan "kebenaran" itu bersifat mutlak. Tidak ada kebenaran lain kecuali kebenaran yang dimiliki dan disimbolkan melalui penguasa. Sehingga keberpihakan terhadap kaum lemah (*minority class*) bagi seorang ulama dalam pandangan penulis sangatlah dibutuhkan. Karena, pada hakekatnya tidak ada tafsir yang bebas nilai. Akan tetapi keberpihakan itu yang cukup penting untuk dilakukan. Sampai-sampai seorang Imam Malik menolak ketika Khalifah al-Manshur meminta ijin kepadanya untuk menjadikan kitabnya *al-Muwatha'* sebagai undang-undang negara. Imam Malik sadar betul bahwa posisi seorang fuqaha adalah sebagai mediator, jembatan, atau penengah antara berbagai kepentingan di dalam komunitas umat Islam. Sehingga bagi Imam Malik, seorang ulama tidak boleh terkooptasi oleh kekuasaan politik mana pun. Sebagus dan sehebat apapun hasil ijtihad seorang ulama, tetaplah relatif dan tidak mutlak kebenarannya. Maka dalam tradisi fikih dikenal istilah *badzlu wushu'i* atau *badzl qarihak* atau pengerahan segala daya upaya dalam melakukan penafsiran ajaran agama. Hasil memang bukanlah segalanya, ungkap Khaled Abou el Fadl, tetapi semangat moral atau etos moral dibalik proses ijtihad menginspirasi kepada kita sebagai pewaris ilmu pengetahuan untuk bersikap terbuka dan toleran atas perbedaan²⁶².

Kasus 11 fatwa MUI yang kontroversial dan penyerangan

²⁶⁰ Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, (Cet. I; London: The Macmillan Press Ltd, 1973), h. 45

²⁶¹ *Ibid.*, h. 50

²⁶² Fazlurrahman, *Islamic Methodology History*. (Cet. I; Karachi: Central Institut of Islamic Research, 1965), h. 79

kelompok Islam yang menamakan diri sebagai GUI (Gerakan Umat Islam) yang menyerang *base camp* aliran Ahmadiyah yang diklaim sebagai aliran sesat tentu tidak dapat dibenarkan. Selain bertentangan dengan demokrasi, juga sangat bertentangan dengan ajaran Islam yang menghargai pluralisme, multikulturalisme, dan progresifitas. Sikap "arogansi mayoritas" yang merasa memiliki kebenaran inilah yang harus dihilangkan dan diganti dengan toleransi dan inklusifisme dalam beragama agar Islam terlepas dari stigma yang tidak bersahabat, anarkis, dan ekstrim.

Oleh sebab itu diperlukan penyikapan secara arif dan bijaksana dalam memahami perbedaan. Dibutuhkan pandangan antroposenstrisme dalam beragama dengan seperangkat metodologi ushul fiqh yang progresif, kontekstual, dan humanis. Sehingga harus diformat bagaimana membentuk sebuah fiqh yang berorientasi pada pembebasan manusia dari segala ketertindasan. Bukan justru menindas umat Islam dengan penalaran dan pemahaman keIslaman yang tekstual, destruktif, dan dehumanisme.

Dalam perspektif Asghar Ali Engineer, sosok pengusung teologi pembebasan setidaknya ada beberapa faktor yang ikut menentukan kemaslahatan bagi umat manusia. Pertama, di mulai dengan melihat kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Kedua, teologi ini tidak menginginkan status *quo* yang melindungi golongan kaya yang berhadapan dengan golongan miskin. Dengan lain kata, teologi pembebasan itu anti kemapanan (*establishment*), apakah itu kemapanan *religijs* atau politik. Ketiga, teologi pembebasan memainkan peranan dalam membela kelompok yang tertindas dan tercerabut hak miliknya, dan memperjuangkan kepentingan kelompok ini dan membekalinya dengan senjata ideologis yang kuat untuk melawan golongan yang menindasnya. Keempat, teologi pembebasan tidak hanya mengakui satu konsep metafisika tentang takdir dalam rentang sejarah umat Islam, namun juga mengakui konsep bahwa manusia itu bebas menentukan sendiri.

Apa yang diungkap oleh Asghar setidaknya dapat menjadi spirit bagi kaum muslim untuk menemukan bagaimana format formulasi fiqh yang humanis, toleran, dan progresif. Tidak justru menjadikan Islam sebagai "macan pemangsa" bagi umatnya. Artinya, agama tidak dimaknai sebagai sesuatu atau ikon yang "diam" ketika umatnya mengalami berbagai problem yang membelit tetapi bagaimana agar fiqh yang ditawarkan dapat mencarikan solusi bagi problem tersebut. Adanya tuntutan ini, bagaimana agar fiqh mampu "membaca" problem sosial, maka dibutuhkan seperangkat metodologi yang aplikatif dalam kajian tersebut. Untuk menghadirkan fiqh antroposentris ini tidak harus menggunakan metode-metode klasik yang sebenarnya lebih cenderung "bermain-main" dengan teks, akan tetapi menemukan formulasi fiqh yang terbentuk dan berangkat dari realitas.

Tidak semua problem kemanusiaan akan secara keseluruhan ter-cover dalam *nash* yang terbatas. Maka upaya untuk membentuk formulasi fiqh yang *applicable* bagi masyarakat memerlukan perspektif lain agar formasi sosial beserta variabel-variabel yang ada di dalamnya dapat "terbaca". Inilah yang biasa disebut dengan analisa sosial. Dengan ini, posisi cara pandang (paradigma) menjadi cukup penting sebagai pisau analisa terhadap berbagai perilaku dari fakta sosial yang ada, memahami perkembangan dan perubahan masyarakat serta stimulus dalam pembentukan teori-teori sosial²⁶³.

Berdasarkan paradigma yang didesain Burnel dan Morgan (1979) serta formulasi paradigma yang dikonstruksi Denzin Gub (1990), ada beberapa tipe paradigma yang nampaknya penting untuk mereformulasi fiqh progresif. Pertama, paradigma fungsionalisme²⁶⁴. Kedua, paradigma positivis²⁶⁵. Ketiga,

²⁶³ lihat Kusnadi Nigrat, *Teologi dan Pembebasan*, (Cet. I; Jakarta: Logos, 1999), h. 64

²⁶⁴ Paradigma ini berangkat dari pemikiran positivis ala August Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, dan Pareto. Asumsi dasar dari teori ini meyakini bahwa realitas sosial terbentuk oleh unsur-unsur yang nyata.

paradigma interpretatif²⁶⁶. Keempat, paradigma strukturalis²⁶⁷.

Pembacaan realitas sosial melalui paradigma yang ditawarkan beserta varian-varianya tentu akan membantu para konstruktor *fiqh* untuk membentuk sebuah produk *fiqh* yang antroposentris. Produk *fiqh* didasarkan atas pertimbangan data yang riil dan pengamatan secara mendalam terhadap masyarakat sehingga menjadikan hukum yang dihasilkan sesuai dengan kebutuhan (al maksud *al-maqashidush syari'ah*)²⁶⁸.

Kesemuanya itu dapat dilihat secara kasat mata, dikenali serta diukur dengan menggunakan ilmu yang biasa diterapkan dalam ilmu-ilmu alam. Mansur Faqih mengidentifikasi paradigma fungsionalisme sebagai paradigma keteraturan. Hal ini didasarkan atas penglihatannya terhadap penganut paradigma fungsionalisme yang selalu menyerukan untuk membentuk sebuah stabilitas, keteraturan, keterpaduan, serta hal yang bersifat realis-empirik. Di samping, dalam memahami realitas sosial, paradigma fungsionalis selalu mengedepankan rasionalitas, Lihat Denzin Gub, *Sosial Pradikmaty*, (Cet. I; Australia, DCCH, 1990), h. 56

²⁶⁵ Paradigma ini berasal dari sosiolog August Comte yang muncul di sekitar abad ke-19. Inti dari pemahaman ini realitas ada (*exist*) dalam kenyataan yang berjalan sesuai dengan hukum alam (*natural law*). Upaya penelitian ini tidak lain sebagai jalan untuk memahami dan menguak keabsahan realitas yang ada dan bagaimanapun gerak dari realitas tersebut, *Ibid.*, h. 58

²⁶⁶ Sebenarnya paradigma ini terilhami oleh gagasan Immanuel Kant yang menekankan adanya sifat hakikat rohaniah, bukannya kenyataan sosial. Antara paradigma interpretatif dan fungsionalis sebenarnya pada dasarnya adalah paradigma keteraturan. Yang membedakan antara keduanya, jika fungsionalis lebih menekankan pada pendekatan objektif, maka paradigma interpretatif lebih menekankan pada pendekatan subjectivism., *Ibid.*, h. 60

²⁶⁷ Ada tiga macam tipe dari paradigma strukturalisme ini. (1) paradigma strukturalisme fungsional. Paradigma ini didasarkan pada pemikiran Talcot Parsons, Robert Merton, dan beberapa muridnya yang mendominasi Teori sosiologi. Paradigma ini menempatkan stratifikasi sosial sebagai autokritik. Dasar dari kritik ini dikarenakan dominannya kepentingan pribadi (dalam sebuah struktur), bagi masyarakat yang memiliki kekuasaan, prestise, dan uang. (2) paradigma strukturalisme Antropologi, dan (3) paradigma strukturalisme marxisme. Kelima, paradigma kritis. Dalam bingkai ontologi, paradigma kritis hampir sama dengan apa yang dikemukakan oleh para penganut positivisme. Bahwa untuk menilai kebenaran dari sebuah objek, tidak dapat dipakai dibenarkan hanya dengan bersandar pada apa yang diketahui oleh manusia. *Ibid.*, h. 62

²⁶⁸ Sekilas contoh; Beberapa tahun lalu bangsa Indonesia sempat diterjang isu positivisasi hukum Islam yang dihebuskan oleh beberapa ormas Islam maupun partai Islam. Menyikapi persoalan ini tentu saja tidak serta merta harus dikembalikan kepada "teks", melainkan bagaimana cara agar upaya positivisasi hukum Islam tersebut dipandang dari masyarakat Indonesia. Artinya, apakah mungkin untuk melakukan positivisasi terhadap hukum Islam dalam setting masyarakat Indonesia yang amat majemuk? Rasanya hampir tidak mungkin.

B. Maslahat (Pendekatan Kemaslahatan)

Permasalahan tentang *maslahat mursalah*, banyak orang mencampuradukkan antara *maslahat mursalah* dengan *bid'ah*. *Bid'ah* digolongkan menjadi dua : *Bid'ah Hakikiyyah* dan *Bid'ah Idofiyyah*. Jika sesuatu masalah mungkin berlaku dan terjadi di masa Rasulullah SAW, tetapi ditinggalkan Rasulullah dan tidak pernah diperbuat para sahabat setelah wafatnya, maka dia digolongkan ke dalam *bid'ah idofiyyah* dan bukan *maslahat mursalah*, seperti dzikir-dzikir yang banyak kita dengar diucapkan di negeri ini setelah atau sebelum *adzan* dikumandangkan, sebab *adzan* sendiri dimulai dengan sesuatu tertentu dan diakhiri dengan sesuatu *lafaz* tertentu pula, dan tidak diperlukan adanya tambahan lagi, karena jika memang dzikir-dzikir ini baik dan boleh dilaksanakan tentulah sahabat tetap melaksanakannya²⁶⁹.

Maslahat mursalah memiliki beberapa kriteria tertentu, di antaranya :

Pertama: *Kemaslahatan* itu sendiri hendaklah *maslahat hakikiyyah* (*maslahat* yang sebenarnya) bukan *kemaslahatan* yang masih *wahahamiyyah* (*diragukan*).

Kedua: Harus benar-benar merupakan *kemaslahatan* yang *mursalah* atau *mutlagoh* dimana *kemaslahatan* ini secara tekhnis tidak bertentangan dengan syariat dan tidak mungkin terjadi dizaman shahabat, seperti penggunaan mikrofon dalam *adzan*,

Justru jika diadakan positivisasi hukum Islam akan semakin besar memberikan potensi disintegrasi bangsa Indonesia sendiri. Sehingga dengan dalil *dar'u al mafashid muqaddamun `ala 'alb al mashalih*, misalnya, upaya positivisasi hukum Islam tidak dapat dilakukan potensi *mafsadat* lebih banyak daripada masalahnya. Seorang Masdar Farid Mas'udi, pernah mengungkapkan janggankan hukum agama yang dianut oleh masyarakat di negeri ini; hukum warisan penjajah yang telah memeras kita ratusan tahun dan kita usir dengan darah para syuhada pun bisa diusung menjadi hukum di negeri kita. Sehingga sebenarnya dalam ranah kebangsaan, hukum agama (*religion law*), seperti halnya hukum adat maupun hukum barat, baru merupakan bahan mentah (*Law material*) bagi hukum nasional. *Ibid.*, h. 67

²⁶⁹ Abdurrahman Al-jaziri, *Kitabul Fiqhi Alal Mazhabul Arba'a*, (Cet. I: Beirut: Darul Fikr, 1990), h. 79

ini bukan *bid'ah* tetapi merupakan contoh dari *maslahat mursalah*. karena alat-alat seperti ini tidak pernah ada sebelumnya. Jika sekiranya hal ini terjadi di zaman Rasulullah SAW lalu ditinggalkannya pastilah penggunaan mikrofon seperti ini dianggap *bid'ah*. Sebab kita tahu bahwa *adzan* disyariatkan untuk memberitahukan masuknya waktu shalat dan mikrofon ini benar-benar sangat penting digunakan untuk fungsi ini demi kemaslahatan agar orang dapat mendengarnya, sementara mustahil hal ini terjadi pada zaman Rasul dan mereka tidak mengenal ataupun mempelajarinya. Maka hukumnya sama dengan hukum menggunakan kaca mata sebagai alat melihat dan membaca bagi orang-orang yang kabur penglihatannya, inilah *maslahat*, tetapi *maslahat* harus diletakkan sesuai dengan porsinya dan tidak terlampau dibesar-besarkan. Jika dikatakan bahwa membaca dengan memakai kaca mata adalah sunnah, tentulah hal ini berlebihan, namun banyak yang beranggapan bahwa orang-orang Salaf tidak biasa membedakan antara *maslahat* dengan *bid'ah*, sebenarnya ini merupakan kezaliman yang nyata terhadap dakwa/Salaf.

Ungkapan *bid'ah* yang diucapkan oleh ulama *Salaf* sebenarnya berdasarkan kriteria dan persyaratan tertentu yang diambil berdasarkan *istiqra* (pemahaman) terhadap nas-nas dan kaidah-kaidah yang mereka susun.

Adapun *maslahat* dakwa, banyak orang yang menggunakannya sebagai pembenaran atas berbagai kepentingan dan keinginan mereka, padahal *maslahat* dakwah harus dipandang dengan kacamata *maslahat* yang *syar'i*. Di dalam menyikapi berbagai masalah baru dan problematika besar yang berkembang, seseorang harus merujuk kepada alim ulama, jika terdapat sesuatu hal yang dianggap dapat dijadikan sebagai kemaslahatan dakwah, maka harus ditanyakan terlebih dahulu kepada para ulama agar mereka yang dapat menghukuminya.

Adapun *maslahat* yang bertentangan dengan nas *syar'i* seperti berbuat kebohongan, mendahulukan kepentingan pribadi dengan mengatasnamakan kepentingan agama tentulah tidak

benar, oleh karena itu pastilah berbeda antara orang yang selalu berjalan dan berputar di atas poros agama dengan orang yang memutarbalikkan agama, tentu berbeda antara seseorang yang paham dengan kemaslahatan mendesak yang harus diperbuat dalam suatu waktu tertentu dan diperkuat dengan nas-nas *syar'i* maupun dalil dan seseorang yang menjadikan agama laksana gudang agar dapat mengambil agama untuk kepentingan hawa nafsunya. Ahlus-Sunnah sebagaimana yang dikatakan Imam Waki' : "Menyebutkan apa-apa kelebihan dan kekurangan mereka". Sementara *ahlu bid'ah* hanya menyebutkan kelebihan-kelebihan mereka saja dan menyembunyikan kekurangan mereka²⁷⁰.

Kesamaan antara *bid'ah* dan *mashlahat mursalah* adalah :

1. Kedua-duanya (baik *bid'ah* ataupun *maslahat mursalah*) merupakan bagian dari hal-hal yang belum pernah terjadi pada masa Nabi, apalagi *maslahat mursalah*. Kejadian seperti ini umumnya berupa *bid'ah*, dan ini sangat sedikit, pada zaman Nabi.
2. Sesungguhnya *bid'ah*, asas, dan *maslahat mursalah* keduanya luput dari dalil yang spesifik, karena dalil-dalil umum yang *muthlaq-lah* yang paling mungkin untuk dijadikan sebagai dalil kedua hal itu.

Perbedaan antara *bid'ah* dengan *mashlahat mursalah* adalah :

1. *Bid'ah* mempunyai ciri khusus yaitu bahwa *bid'ah* tidak terjadi, kecuali dalam hal-hal yang sifatnya ibadah (*ta'abbudiyyah*) dan hal-hal yang digolongkan ibadah dalam masalah agama. Berbeda dengan *mashlahat mursalah*, karena *mashlahat mursalah* adalah hal-hal yang dipahami *makhshidnya* (tujuannya) secara akal, dan seandainya

²⁷⁰Literatur yang sangat relevan dalam hal ini saya sarankan agar membaca dua literatur penting: Pertama: Karya Imam Syatibi "Al-I'tishom" dimana di dalamnya ada cara membuat kaidah dasar mengenai ahli bid'ah. Penuntut ilmu syar'i dapat mengambil banyak manfaat dari buku ini., Kedua : Karya Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah "Iqtido' sirat al-mustaqim, Al-Syatibi, Al-I'tisham, (Cet. I; Bairut: Dar al-Fikr, t.th), h. 65

disodorkan pada akal tentu akal akan menerimanya, ia juga sama sekali tidak ada hubungannya dengan *ta'abbud* (masalah yang sifatnya ibadah) atau dengan hal-hal yang sejalan dengan *ta'abud* dalam syariat.

2. *Bid'ah* mempunyai ciri khusus yaitu merupakan sesuatu yang dimaksud sejak awal oleh pelakunya. Mereka biasanya *taqarrub* kepada Allah dengan mengamalkan *bid'ah* itu dan mereka tidak berpaling darinya. Sangat jauh kemungkinan bagi ahli *bid'ah* untuk menghilangkan amalannya, karena mereka menganggap *bid'ahnya* itu menang di atas segala yang menentangnya. Sedangkan *mashlahat murshalah* merupakan maksud yang kedua bukan yang pertama dan masuk dalam cakupan sarana pendukung (*wasail*), karena sebenarnya *mashlahat murshalah* ini disyariatkan sebagai sarana pendukung dalam merealisasikan tujuan syariat-syariat yang ada. Sebagai bukti hal itu, *mashlahat murshalah* bisa gugur bila berhadapan dengan *mafsadah* (kerusakan) yang lebih besar. Maka sangat tidak mungkin untuk mendatangkan *bid'ah* melalui jalur *mashlahat mursalah*.
3. *Bid'ah* juga mempunyai ciri khusus yaitu bahwa keberadaannya membawa hal yang memberatkan *mukallafun* (orang-orang yang dibebani untuk melaksanakan syariat) dan menambah kesusahan mereka. Sedangkan *mashlahat murshalah* sesungguhnya mendatangkan kemudahan dan menghilangkan kesulitan *mukallafun* atau membantu dalam menjaga hal-hal yang sangat penting bagi mereka.
4. *Bid'ah* juga mempunyai kekhususan bahwa keberadaannya bertentangan dengan *maqhashid al-syari'ah* dan meruntuhkannya. Berbeda dengan *mashlahat mursalah* agar diakui keberadaannya secara syariat harus masuk di dalam *maqhashid al-syari'ah* dan membantu pelaksanaannya. Jika tidak, maka ia tidak diakui.
5. *Mashlahat murshalah* juga memiliki ciri khusus, yaitu tidak pernah ada pada masa Nabi dikarenakan tidak ada faktor pendorong untuk melakukannya atau sekalipun faktor itu

ada, tapi ada hal yang menghalanginya. Sedangkan *bid'ah* yang tidak ada pada zaman Nabi SAW sebenarnya memiliki faktor pendorong dan tuntunan yang banyak, dan tidak ada yang menghalanginya. Ini berarti *bid'ah* itu tidak benar.

Jadi *mashlahat murshalah* itu jika dilihat syaratnya, maka sangat bertentangan dan bersebarangan dengan *bid'ah*, sehingga tidak mungkin *bid'ah* bisa masuk melalui jalan *mashlahat murshalah*, karena jika hal ini terjadi gugurlah keabasahan *maslahat* tersebut dan tidak dinamakan *mashlahat mursalah*, tapi dinamakan *mashlahat mulghah* (yang dibatalkan) atau *mafsadah* (yang dirusak)²⁷¹.

Konsep *maslahat* menjadi menarik untuk kita petakan karena banyak pemahaman yang liar tentang teori ini terkait dengan pemecahan suatu hukum yang tidak diinterpretasikan oleh Al-Qur'an secara tekstual sehingga banyak menimbulkan pro dan kontra tidak hanya di kalangan para intelektual kontemporer saja namun, ulama dulu pun tak lepas dari *debatable* seputar konsep *maslahat* ini.

Untuk memetakan konsep *maslahatul mursalah* tentunya kita harus menggali secara rinci tentang salah satu *adillah mukhtalaf* dengan pendekatan *persuasif*. Banyak hal yang menjadi pertanyaan dari teori *maslahatul mursalah*. Apakah Islam mengakomodir *maslahat mursalah* sebagai *mashodirut tasyri*, apa yang menjadi objek/target *maslahatul mursalah*, bagaimana hukumnya mengamalkan dengan menggunakan *maslahatul mursalah* dan banyak lagi permasalahan yang mesti kita jelaskan agar tidak terkesan *maslahat* itu menetapkan konteks (*maqasid*) dan menanggalkan teks karena itu yang sering dijadikan tameng oleh kaum privatisasi Islam yang mereduksi *nash-nash* Al-Quran dengan berpijak pada konsep *maslahat* ini.

Maslahat secara garis besar dibagi menjadi tiga bagian,

²⁷¹Muhammad bin Husain AlJizani, *Qawaa'id Ma'rifat Al-Bida'*, penerjemah Aman Abd Rahman, *Kaidah Memahami Bid'ah*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka Azzam: 2001), h. 47

yakni:

Pertama, *mashalih al-mu'tabiroh*. Pada pointer ini syari'at menjelaskan secara langsung (tekstual) melalui *nash* atau dengan hukum yang disepakati oleh *nash* dan *ijmā'*.

Kedua, *mashalihul mulghoh*. Untuk *maslahat* yang berbenturan dengan *nash* para ulama sepakat untuk tidak menggunakan dalam kehidupan karena sudah jelas ketidakabsahannya. Seperti persamaan (*equality*) perempuan dalam hak waris²⁷². Ini kontradiktif dengan *nash* Al-Qur'an QS :An Nisa : 11

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ

Terjemahnya : 'Atau orang yang menambah hartanya dengan cara riba²⁷³.

Karena Allah sudah menjelaskan: واحل الله البيع وحرم الربى

Ketiga, *mashalihul mursalah* atau *al-mashlahatul maskut`anha*. Walaupun Al-Qur'an memuat kandungan hukum/konstitusi, tetapi tidak secara detail mengulas aspek *juz`iyyat*. Tidak adanya *nash* khusus yang memerintahkan ataupun melarangnya menjadi alasan yang memungkinkan seseorang untuk menentukan hukum suatu permasalahan yang berkembang pada saat sekarang ini dengan tetap berpegang pada prinsip awal yaitu memberikan manfaat dan menghilangkan *madharat*. Seperti pengumpulan *mushaf* Al-Qur'an dan menyatukannya pada masa Abu Bakar serta dibukukan menjadi satu pada zaman Utsman bin Affan sebagai referensi utama²⁷⁴.

Dalil mengamalkan *mashalihul mursalah* :

²⁷² Al-Buwaythi, Sa'id Ramadhan, *Dhawabith al-maslahah*, (Cet. I; Beirut: Muassah al-Risalah, 1997), h. 65

²⁷³ Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 78

²⁷⁴ Al-Buwaythi, Sa'id Ramadhan, *op.cit.*, h. 54

1. Naqli

Al-Qu'ran QS : Al-Hasyr: 2

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ
مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ
مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ تَخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ
وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Terjemahnya : ‘Dia-lah yang mengeluarkan orang-orang kafir di antara ahli Kitab dari kampung-kampung mereka pada saat pengusiran yang pertama. Kamu tidak menyangka, bahwa mereka akan keluar dan mereka pun yakin, bahwa benteng-benteng mereka dapat mempertahankan mereka dari (siksa) Allah; Maka Allah mendatangkan kepada mereka (hukuman) dari arah yang tidak mereka sangka-sangka. dan Allah melemparkan ketakutan dalam hati mereka; mereka memusnahkan rumah-rumah mereka dengan tangan mereka sendiri dan tangan orang-orang mukmin. Maka ambillah (Kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, Hai orang-orang yang mempunyai wawasan²⁷⁵.

Allah memerintahkan kepada manusia untuk senantiasa menyelami hukum-hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an untuk menentukan *syari'at* yang tidak disinggung secara literal. Ini mengindikasikan tentang kebolehan umat Islam untuk berijtihad dengan melewati (*mujawaz*) teks sekalipun asalkan tidak bertujuan untuk mendekonstruksi ajaran Islam itu sendiri.

Sunnah Rasulullah memberikan kesempatan kepada para sahabat untuk melakukan ijtihad dalam tataran makna *nash* Al-

²⁷⁵ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 89

Qur'an yang global tatkala *nash* khusus tidak menyentuh wilayah tersebut. Bagi Rasulullah menetapkan metodologi ini kepada umat sesudahnya dan memberikan ruang seluas-luasnya untuk melakukan ijtihad selama masih dalam koridor yang sesuai. Contoh yang paling populer adalah Hadis Rasul saw yang diriwayatkan oleh Bukahri :

عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا الو، قال: فضرب رسول الله على صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Haps bin Umar dari Su'bah dari Abu Aun dari Al-Harts bin Amar bin Akhi Al-Mughirah bin Su'bah dari penduduk Himsak yakni Muas bin Jabal bahwa Rasulullah mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman dia bertanya (menguji) kepadanya "apa yang akan engkau perbuat jika menemukan suatu permasalahan?" Muadz menjawab "aku akan menetapkannya dengan hukum Allah" jika engkau tidak mendapatkannya? "dengan sunnah Rasul" dan apabila tidak ditemukan juga. aku akan berijtihad dengan pendapatku). Kemudian Rasulullah menepuk dada Muadz dan berkata maha suci Allah yang telah memberikan taufiq kepadamu dan Rasul merestuinnya²⁷⁶.

2. Perbuatan Sahabat

- a. Kesepakatan para sahabat untuk menghimpun *mushaf* Al-Qur'an pada masa Abu Bakar yang tidak dijelaskan secara khusus oleh dalil atas pekerjaan tersebut.
- b. Kesepakatan para sahabat untuk menghukum orang yang minum *khamr* dengan 80 kali cambukan (*jaldah*).

²⁷⁶ Abu Daud Sulaiman bin As'ad As-Sajad Tauri, (Jilid I; Beirut: Maktabah Darul Fikri: Beirut, 1994), h. 168

Sehingga Sayyidina Ali berkata "orang yang mabuk menyebabkan tidak sadar, dan orang yang tidak sadar suka melakukan kebohongan, maka aku berpendapat untuk menghukum bagi pendusta".

- c. *Khulafaurrasyidin* memutuskan untuk membayar para pekerja/pengrajin (*shanii'a*).
- d. Sahabat memutuskan hukuman (dibunuh) sekelompok orang oleh seorang jika mereka bekerjasama dalam pembunuhan terhadap satu orang tersebut ²⁷⁷.

3. *Aqli*

Sebagaimana telah kita ketahui bersama bahwa konstitusi Islam telah mencapai titik final. Sedangkan berbagai kejadian selalu mengalami perubahan dengan kadar yang berbeda, dan peristiwa yang terjadi itu tidak bisa begitu saja lepas dari syariat karena aturan dalam Islam selalu bersinergi dengan ruang dan waktu sebagaimana tertuang dalam firman Allah, QS : *Saba'*: 28

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahnya: `Dan kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada Mengetahui²⁷⁸.

Kalau kenyataannya demikian, maka harus ada metode untuk *istinbat* hukum melalui ruh *nash-nash* dan kaidah-kaidah umum dalam merespon setiap kejadian baru disebabkan kontinuitas waktu dan perubahan tempat. Dan *mashalihul mursalah* merupakan refresentasi dari metodologi yang

²⁷⁷ Abd. Hamid Hasan, *Nzhariyah al-Masahat fi Fiqh al-Islamiyah*, (Cet. I; Cairo: Dar al-NAhdah, 1997), h. 56

²⁷⁸ Departemen Agama RI, *op.cit*, h.98

dibutuhkan ketika menentukan hukum seperti di atas.

Sejalan dengan ini Syaikh Az-Zanjani mengutip perkataan Imam Syafi'i yang mengatakan :

"Hal tersebut dibutuhkan untuk menetapkan aturan atas kejadian yang khusus dengan mengambil makna dan kebenaran dari aspek finalitas syari'at tersebut. Dan sesuatu yang final tidak bisa bergeser oleh yang bukan final. Merupakan sebuah harga mati untuk mencari konsep lain yang bisa memfasilitasi agar sampai pada pengukuhan hukum. Pegangan *mashalih* itu disandarkan pada syari'at dan *maghasidnya* yang umum (*kulli*) bukan yang khusus (*juz'i*)"²⁷⁹.

Syarat-syarat *mashalihul mursalah* menurut sebahagian ulama terbagi menjadi beberapa bagian. Menurut Imam Ghazali dalam kitabnya *Al-Mustasfa* (walaupun minim sekali beliau mengambil/mengutip *mashalihul mursalah* ini) sedikitnya ada tiga syarat *mashalihul mursalah* itu bisa direalisasikan, yakni :

- a. Sifatnya *dharuriyah*. Berkaitan dengan *ushulul khomsah hajiyyat* dan *tahsiniyat* tidak termasuk dalam realisasi *maslahat* ini.
- b. Universal/*Syumuli*. Harus mencakup semua kalangan umat Islam tidak boleh hanya untuk kepentingan sebahagian orang.
- c. Ada dalil *qath'i* atau mendekati dalil *qath'i* tersebut (*dzani*). Imam Ghazali tidak menjadikan syarat ini untuk *mashalihul mursalah* pada umumnya kecuali dia hanya menempatkan syarat ini pada contoh kasus yang khusus. Seperti diperbolehkannya orang muslim untuk meminta bantuan kepada orang kafir dalam peperangan selama hal itu bisa mendatangkan kemaslahatan bagi umat Islam²⁸⁰.

Imam Syatibi memberikan tiga syarat yang berbeda dengan

²⁷⁹ Abi Abd Allah Muhammad Ibn al-Syafi'I, *al-Umm*, (Beirut: Dar al-Adhwa, 1985), h. 65

²⁸⁰ Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, (Cet. I; Beirut: Dar al-Adhwa, 1985), h. 65

Imam Ghazali, yakni :

- a. Rasional. Ketika *mashalihul mursalah* dihadapkan dengan akal, maka akalpun bisa menerimanya. Dengan syarat ini perkara-perkara prinsip masuk kepada *mashlahat mursalah*.
- b. Sinergi dengan *maqhasid syari'ah*
- c. Menjaga prinsip dasar (*dharuri*) untuk menanggalkan kesulitan (*raf ul haraj*).

4. Pendapat Ulama Madzhab Seputar *Mashalihul Mursalah*

Para ulama sepakat tidak boleh menggunakan *mashalihul mursalah* pada aspek ibadah. Perkara-perkara ibadah tidak bisa direkonstruksi melalui ijtihad atau karena *ghoir ma'kulil ma'na* (tidak bisa dicerna oleh akal). Sedangkan menambah syari'at dalam ibadah merupakan *bid'ah* yang menyesatkan. Di kalangan semua ulama madzhab hakekatnya menyetujui konsep *mashalihul mursalah*, hanya permasalahannya ada pada penggunaan istilah *mashalihul mursalah* ini sebagai *mashadir tasyri'* yang *mustaqil*. Ulama madzhab yang secara khusus menerapkan *Nashalihul mursalah* sebagai *mashadir tasyri'* atau *ushul madzhab* adalah Imam Ahmad bin Hambal (Hambali) dan Imam Malik (Malikiyah). Sedangkan ulama madzhab yang tidak menyertakan *mashalihul mursalah* sebagai referensi adalah Imam Syafi'i (*Syafi'iyah*) dan Imam Hanafi (*Hanafiyah*). Adapun aliran yang menolak *mshalihul mursalah* diantaranya aliran *Syi'ah* dan *Dhohiriyah*.

Adapun pendapat ulama yang menolak *mashalihul mursalah* adalah benar. *Syari'at* bertujuan untuk mewujudkan *kemaslahatan* bagi manusia. Merupakan hal yang mustahil jika syari'at tidak mengandung unsur *maslahat*. Oleh sebab itu, apabila *mashalihuh* digunakan sebagai rujukan berarti ada sebahagian syari'at yang tidak memuat nilai-nilai *maslahat* karena ini bertentangan dengan firman Allah dalam QS: Al-Qiyamah: 36

أَتَحْسَبُ الْإِنْسَانَ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

Terjemahnya: `Apakah manusia mengira, bahwa ia akan

dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggung jawaban)?²⁸¹

Adanya keraguan dalam *mashalihul mursalah*, antara *mashalihul mu'tabarah* dengan *mashalihul mulghoh* karena tidak bisa menggabungkan keduanya. Maka dalil tersebut tidak bisa dipakai karena tidak ada yang tahu untuk menunjukkan bahwa orang yang menggunakan *mashalihul mursalah* itu termasuk *maslahat* yang *mu'tabarah* bukan *mulghiyah*. Menggunakan *mashalih* sama dengan kebodohan dalam *syari'at* karena akan terjadi asimilasi dalam aturan-aturan Islam yang dipengaruhi oleh egosentris dan kekuasaan yang hegemonik. Dan hukum-hukum tersebut dilandasi dengan kepentingan pribadi mereka masing-masing dengan *maslahat*.

Alasan yang menerima *mashalihul mursalah* adalah bahwasanya *syari'at* tidak ditetapkan kecuali untuk kemaslahatan dan *nash-nash syari'at* beserta hukumnya sangat varian. Penetapan *maslahat mursalah* merupakan karakteristik dari *syari'at* itu sendiri. Kemaslahatan manusia selalu mengalami perubahan karena perbedaan situasi, kondisi, dan waktu serta tidak mungkin menyesuaikannya dengan kondisi pada waktu dulu. Sesungguhnya para mujtahid baik dari kalangan sahabat atau setelahnya banyak yang menerapkan ijtihad mereka dalam menjaga kemaslahatan dan tidak ada seorang pun yang mengingkarinya.

Para ulama sepakat bahwa *mashalihul mursalah* tidak boleh diterapkan pada aspek ibadah yang sudah final²⁸².

²⁸¹Departemen Agama RI, *op.cit.*, h.

²⁸² Dapat dilihat pada beberapa referensi berikut ini, yakni : (1) Mahasiswa Universitas Al-Azhar Kairo jurusan Syari'ah Islamiyah dan pegiat ilmu pengetahuan, (Mesir : Sabtu, 17 Februari 2007)., (2). Departemen Agama RI, (Surat Al-Ilaji ayat 78), *op.cit.*, h. 65., (3).DR. Muhammad Ahmad Burkab, *Mashalihul Mursalah wa Atsaruhā fr Marunatil Fiqh*, (Cet. I: Dubai: Darul Buhuts Dirosat Islamiyah wa Ihyaut Turats, 2002), h.13., (4). Imam Ghazali, *Al-Mustasfa rm 7lffri Ushul*, (Cet. I/jilid I: Beirut: Muassatul Risalah, 1997), h. 416., (5). Abdul Karim Zaedan, *Al-Wrijik fi Ushul A/-Fiqh*, (Bcirut: , Muassatul Risalah,

Dari pengertian yang diberikan oleh para ulama di atas ada dua versi pengertian untuk *maslahat mursalah* ini yaitu sebagai berikut:

a. *Kemashlahatan* itu tidak ada dalilnya dari syariat yang

1996), h. 236., (6). Yusuf Qardhawi, *syarah fi Dhoi Nushus Ary-Syarfah wa Maqashidiha*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), h. 84. (7). Syaikh `Izudin b Abdus Sa!am, *Qawa'id Al-Ahkam fi Masha'ih Al-Anam*, (Beirut: Muassatul Risalah, 1997), h. 35., (8). DR. Muhammad Ahmad Burkab, *Mashalih Mursa., lab wa Atsaruha fi Marunah Al-Fiqh*, (Dubai : Darul Buhuts Dirosat Islamiyah wa Ihyaut Turats, 2002), h. 126., . (9). DR. Muhammad Ahmad Burkab, *Marha'ih Al-Mursalah wa Atsaruha fi Marunah Al-Fiqh Al-Islami*, (Dubai: Darul Buhuts Dirosat Islamiyah wa Ihyaut, 2002), h..26., . (10). Muhammad Ahmad Burkab, *Mashalih Al-Mursalah wa Atsaruha fi Marunah Al-Fiqh Al-Islami*, (Dubai : Darul Buhuts Dirosat Islamiyah wa Ihyaut Tu, 2002), h. 29., (11). Ibnu Taimiyah, *Mcamu'atul Fatawa*, (jilid 11), h. 34-343., (12). Samih Abdul Wahab Al-Jundi, *Ahmijah Al-Maqhasid fi A.ry-Syaaah Atsaruha fi Fahmi An-Nash wa Istinbat Al-Hukmi*, Cet. : Iskandariyah, 2003), h. 76., (12). Wahbah Zuhaili, *Ushul Fiqh*, (jilid 2), h.757., (13). Yusuf `Alam, *AlMaqhasid Al-Ammah li Aiy-Syadah Al-Islamijah*, h.135., (13). Satnih Abdul Wahab Al-Jundi, *Ahmijah Al-Maqhadd fi Ag-Syariah AMskmijah wa Atsaruha fi Fahmi An-Nash wa Istinbat Al-Hukaa*, (Iskandariyah, 2003), h. 34., (14). Ahmad Ar-Raisuni, *Nadhoriyah Al-Maqhaad inda As-Syatibi*, h.257. (15). Samih Abdul Wahab Al-Jundi, *Ahmijah Al-Maqhasid fi Asy-Syariah Al-Islamijah wa Atsaruha fi Fahmi An-Nash wa Istinbat*, (Iskandariyah, 2003),. h. 67., (16). Ar-Roji, *Al-Mahad*, (jilid 5), h. 158., (17). Samih Abdul Wahab Al-Jundi, *Ahmijah Al-Maqharid fi Ag-Syariah Al-Iskmijah wa Atsaruha fi Fahmi An-Nash wa Istinbat Al-Hukna*, (Iskandariyah, 2003), h. 63., (18). Abdul Karim Zaedan, *Al-Wcaizfi Ushul*, (Beirut : Muassatul Risalah, 1996), h.236., (19). Abu Ishaq Asy-Syatibi, *Al-Muwcd-aqot fi Ushul As-Syadah*, (Kairo: 2003. Maktabah Taufiqiyah, jilid 2 hal.6. DR. Wahbah Zuhaili, *Al-Irtakfi Ushul AlFiqh*, (Damaskus:Darul Fikr Suriah, 2006), h.92 . (20). DR. Muhammad Ahmad Burkab, *Mashafih Al-Mursalah wa Atsaruha fi Marunah Al-Iskmi*, (Dubai : Darul Buhuts Dirosat Islamiyah wa Ihyaut Turats, 2002), h.209., (21). Riwayat Abu Dawud dalam Kitab Al-Aqdiyah bab Ijtihad Ar-Ra'yi fi Al-Qadhal hadits no.3592 jilid 4 hal.18. Tirmidzi dalam Kitab Al-Ahkam bab M.á fi Al-Qádhi Kaifa Yuqdha hadits no.1327 jilid 3), h. 116. (22). DR. Muhammad Ahmad Burkab, *Marhalih Al-Mursalah wa Atsaruha fi Marunah Al-Fiqh*, (Dubai : Darul Buhuts Dirosat Islamiyah wa Ihyaut 'urats, 2002), h. 210., (23). As-Syatibi, *Al-T'isham*, jilid 2 hal.108. DR. Muhammad Ahmad Burkab, *Mashafih Al-Mursakh wa Atsaruha fi Marunah Al-Fiqh Al-Is*, (Dubai: Darul Buhuts Dirosat Islamiyah wa Ihyaut Turats, 2002), h. 213., (24). DR. Muhammad Ahmad Burkab, *Mashalih Al-Mursalah wa Atsaruha fi Marunah Al-Fiqh Anslami*, (Dubai :Darul Buhuts Dirosat Islamiyah wa Ihyaut Turats, 2002), h. 215., (25). DR. Yusuf Qardhawi, *Taisir Lil Muslimn Al-Mu'ashirah fi Dhou'i Al-Qur'an wa Sunnah*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1999), h. 85. (26). DR. Yusuf Qardhawi, *Sijajah Syar'ijah fi Dhoi Nushus ADI-Syadah wa Maqachidiha*, (Kairo : Maktabah Wahbah, 1988), h. 99., (27). Abdul Karim Zaedan, *fi Ushul Al-Fiqh*, (Beirut: Muassatul Risalah, 1996), h. 238., (28). Abdul Karim Zaedan, *Al Irraizfi Ushul* (Beirut : Muassatul Risalah, 1996), h. 239.

khusus mengenai persoalan tersebut yang menetapkan atau menolaknya.

- b. *Kemashlahatan* itu termasuk dalam keumuman dalil-dalil *syar'i* yang menetapkannya atau menolaknya, meskipun tidak ada dalil khusus yang berkaitan dengan masalah tersebut.

Pada pengertian yang pertama di atas jelas jika yang dimaksud dengan *maslahat mursalah* itu seperti pengertian tersebut maka hal itu adalah bertentangan dengan kesempurnaan Islam. Allah berfirman QS: Al-Maidah : 3

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي

Terjemahnya: ‘...Pada hari Ini Telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan Telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku...’²⁸³

Oleh karena itu Allah tidak membiarkan kita begitu saja untuk menganggap *maslahat* dan menganggap baik sesuai dengan hawanafsu kita dalam masalah *syar'i* dan agama. Allah berfirman QS: Al-Qiyamah: 36

أَلْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

Terjemahnya: ‘Apakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggung jawaban)?’²⁸⁴

Oleh karena Itu Syeikhul Islam Ibnu Taimiyah mengatakan dalam kitab Ash-Shorimul Maslul:

‘Tidak boleh menetapkan hukum dengan sekedar menggunakan atau *istishlah*, karena hal tersebut merupakan bentuk pembuatan *syari'at* berdasarkan akal’.

Sampai akhirnya Ibnu Taimiyah dalam kitab yang sama

²⁸³ Departemen Agama RI, *op.cit*, h. 65

²⁸⁴ *Ibid.*, h. 78.

mengatakan:

"bahwasanya syari'at tidaklah meremehkan sebuah kemaslahatan, akan tetapi Allah telah menyempurnakan agama dan nikmatNya kepada kita. Maka tidak sesuatupun yang mendekatkan kita ke *jannah* kecuali telah Rasulullah SAW katakan dan jelaskan kepada kita'²⁸⁵.

Akan tetapi jika akal menganggap sesuatu itu mengandung *kemaslahatan* yang tidak disebutkan oleh *syari'at*, maka hal tersebut pasti mengandung dua kemungkinan baik *syari'at* yang telah menerangkannya maupun sebenarnya *maslahat*. Karena sesungguhnya *maslahat* itu adalah suatu manfaat yang diraih atau manfaat yang biasanya bisa diraih.

Banyak orang mengira sesuatu itu bermanfaat bagi agama dan dunia padahal sebenarnya ia lebih dekat dengan *mudlorot*, sebagaimana Allah menerangkan tentang khamer dan judi:

"Katakanlah; pada keduanya terdapat dosa yang besar dan juga terdapat beberapa manfaat bagi manusia namun dosa keduanya lebih besar dari pada manfaatnya."

Dari pengertian inilah Imam Asy-Syinqithi mengatakan: 'Oleh karena itu para penganut madzhab menetapkan *maslahat mursalah* itu bukanlah *hujjah* dalam agama Allah'²⁸⁶.

Untuk itu Abu Hasan Al-Amidi dalam kitab *Al-Ihkam fii Ushulil Ahkam* IV/216, menyebutkan pembagian *maslahat* ada yang dianggap sah oleh *syar'i*, ada yang ditolak oleh *syar'i* dan ada pula yang dibiarkan oleh *syar'i*. Beliau mengatakan bahwa para *fuqoha'* dari kalangan *syafi'iyah*, *hanafiyah*, dan yang lainnya telah sepakat tidak bolehnya berpegang dengan *maslahat mursalah*. Dan inilah pendapat yang benar, kecuali sebuah riwayat menyebutkan bahwa Imam Malik menggunakan *maslahat* tersebut namun para sahabatnya mengingkari

²⁸⁵ Ibnu Taimiyah, *Ash-Shorimul Maslul*, (Cet. I: Mesir : Al-Maktabah, 1996), h. 65

²⁸⁶ Lihat Asy-Syinqithim, *Mudzakiratul Ushul*, (Cet: I: Mesir: Al-MAKtabah, 1996), h. 170

bahwasanya Imam Malik berpendapat seperti itu. Mungkin jika riwayat itu benar maka yang paling mendekati bahwasanya ia berpendapat untuk semua kemaslahatan. Akan tetapi hal tersebut hanya berlaku untuk kemaslahatan yang *Dlaruri ah Kulliyyah* dan *Qath'iyah*, bukan pada kemaslahatan yang tidak *Dlaruri, Kulli dan Qath'i*. Seperti jika orang-orang kafir melakukan *tatarrus* dengan sekelompok kaum muslimin. Seandainya kita menahan diri tidak memerangi mereka mereka pasti akan menguasai negeri kaum muslimin. Dan mereka akan memusnahkan kaum muslimin sampai ke akar-akarnya. Namun jika tetap menyerang kaum muslimin dan kita dapat memerangi mereka, lalu teratasi *mafsadah* yang akan menimpa kaum muslimin walaupun membunuh orang Islam yang tidak berdosa. Pembunuhan seperti ini meskipun dibenarkan namun tidak ada nas yang mengiyakannya atau melarangnya. Jika hal ini dapat dipahami maka sebenarnya kemaslahatan itu hanya berkisar pada dua saja yaitu yang dinyatakan oleh *syar'i* atau yang ditentang oleh *syar'i*.

Hal lain yang terkait dengan *maslahat mursalah* adalah *Saddudz Dzari'ah*. *Dzar'ah* menurut pengertian bahasa adalah sarana dan perantara. Sedangkan pengertian *syar'inya* adalah sesuatu yang bisa menghantarkan kepada sesuatu yang dihalalkan atau diharamkan. Imam Al-Qarafy mengatakan :

"Sarana yang menghantarkan kepada tujuan yang paling baik merupakan sarana yang baik pula, dan sarana yang menghantarkan kepada tujuan yang paling buruk merupakan sarana yang paling buruk, dan sarana yang menghantarkan kepada tujuan yang biasa, merupakan sarana yang biasa pula"²⁸⁷.

Namun seringkali diartikan sebagai sarana yang menjurus kepada kerusakan karena itu digunakan istilah *sadzudz dzara'i'* yang berarti mencegah perantara yang menjurus kepada kerusakan. Imam Ibnul Qoyyim berkata :

”Perbuatan atau perkataan yang menjurus kepada

²⁸⁷ Al Qarafy, *Saddudz Dzari'ah*, (Mesir :Al-Maktabah, 1999), h. 76

kerusakan ada dua macam, pertama : sengaja dibuat untuk menjerumuskan kepada kerusakan, yang kedua menjadi obyek yang menjurus kepada yang mubah atau sunnah, lalu digunakan sebagai perantara kepada suatu yang diharamkan, baik sengaja) atau tidak sengaja”²⁸⁸.

Abu Zahrah menerangkan di dalam kitab *ushulul Fiqh*, bahwa perbuatan yang akhirnya mendatangkan kerusakan ada empat macam :

- a. Yang pelaksanaannya jelas mendatangkan kerusakan.
- b. Yang pelaksanaannya kadang bisa mendatangkan kerusakan.
- c. Yang bisa mendatangkan kerusakan dari sisi perkiraan yang kuat, bukan dari ilmu yang *qath'i* dan pertimbangan yang kuat.
- d. Yang pelaksanaannya sering mengakibatkan kerusakan, tapi hal ini tidak sampai perkiraan yang kuat, atau ilmu *qath'i* yang memastikan kepada kerusakan.

Keadaan *darurat* itu membolehkan sesuatu yang asalnya adalah haram." Benarkah alasan ini ditinjau dari kaidah ushul maupun realita?. *Dlarurah* secara bahasa adalah kesulitan menanggung bahaya dan *dloruroh* adalah lawan kata dari manfaat sedangkan kata *al-idltiror* berarti membutuhkan sesuatu. Sedangkan *dlarurah* menurut istilah adalah apabila manusia dihadapkan pada suatu keadaan bahaya atau *masyaqqoh* (sulit) yang sangat berat sehingga khawatir tertimpa bahaya pada jiwa, anggota tubuh, harta, akal atau kehormatan atau yang lainnya sehingga pada saat itu boleh atau wajib melakukan sesuatu yang pada asalnya diharamkan atau meninggalkan kewajiban atau menanggihkan pelaksanaannya sebagai upaya untuk mencegah bahaya yang menurut perkiraan bahaya itu akan menimpa diri dengan tetap berada dalam ikatan syari'at²⁸⁹.

²⁸⁸ Ibnu Qayyim, *A'lamul Muwaqqi'in*, *op.cit.*, h. 59

²⁸⁹ Lihat Dr. Wahbah Az-Zuhaili hal, *Nadloriyah Adl-Dlorurotusy Syar'iyah*, *op.cit.*, h. 5

Ada perbedaan yang mendasar antara *dlarurah* dan *mashlahah* yakni *dharurah* hanya diperbolehkan sesuai dengan kadar kesulitan dan kebutuhannya sedangkan *maslahat* adalah dalam rangka mengambil manfaat atau menolak bahaya. Demikian juga *maslahah* mencakup kebutuhan dasar, *hajat*, dan *tahiniyat* sedangkan *dhorurat* terbatas pada tingkat kesulitannya saja. Tetapi ada dua hal yang perlu diperhatikan dalam darurat, yakni : Pertama hukum *asal* yaitu berpegang teguh dengan *manhaj nabawi* sebagaimana mestinya yaitu jihad dan *i'dad* jika tidak mampu. Kedua hukum pengecualian yaitu terjun ke dalam dewan perwakilan rakyat supaya bisa menjalankan hukum Islam.

Orang yang berpindah dari keadaan pertama kepada keadaan kedua disebut *dharurah*. Kalau memang demikian keadaannya maka sesuatu yang dilarang menjadi boleh. Keadaan yang kedua tidak berlaku kecuali memenuhi beberapa syarat:

- a. Tidak ada kemungkinan memberlakukan hukum *asal* karena sebab apapun, dalam kondisi yang mendesak, yang bisa menimbulkan bahaya jika tidak dilakukan.
- b. Mampu berfungsi sebagaimana hukum asalnya dalam meraih *maqashidusy-syariah* mencakup agama, jiwa, kehormatan, akal maupun harta.
- c. Harus ada dalil syari'at yang membolehkan berubahnya dari keadaan pertama menjadi keadaan kedua.
- d. Pengecualian menjadi *mubah* yang tadinya dilarang jika memenuhi dua hal :
 - 1) Didasarkan atas keyakinan dapat memenuhi kemungkinan yang menghasilkan pengecualian dari hukum dasar karena ketiadaan kebutuhan itu.
 - 2) Tidak dilakukan kecuali sekadar kondisi darurat yang dibutuhkan.

Di samping darurat juga *rukshoh* menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. Asy-Syathibi berkata: "mengambil *rukshoh* yang diperbolehkan secara syar'i, ada

dua macam:

- a. Hendaknya menghadapi suatu *masyaqoh* (keadaan berat) yang ia tidak mungkin sabar menghadapinya.
- b. Hendaknya menghadapi suatu *masyaqoh* yang ia masih memungkinkan untuk bersabar menghadapinya²⁹⁰.

Rukhshah adalah sesuatu yang disyari'atkan karena *udzur* yang berat sebagai perkecualian dari hukum *asal* yang menyeluruh yang mengandung larangan dengan membatasi kebolehnya pada daerah kebutuhannya saja. Dalam definisi yang lain dikatakan, apa-apa yang tidak dibebankan oleh Allah kepada umat berupa kewajiban-kewajiban yang berat atau amalan-amalan yang sulit.

Dari defenisi di atas bisa diambil kesimpulan bahwa yang masuk dalam katagori *rukshshah* adalah sesuatu yang ada dasarnya dalam *syari'at* dan tidak setiap amalan yang sulit terdapat padanya *rukshshah*. *Rukshshah* hanya terdapat pada amalan-amalan yang tidak ada didalamnya larangan *syar'i*. Jika *syari'at* sudah menentukan suatu amalan dengan menempuh satu jalan tertentu maka tidak boleh membawanya kepada *rukshshah* kecuali berdasarkan dalil *syar'i* pula.

Keterpaksaan akan berlaku jika ada kondisi berikut:

- a. Ada ancaman dari orang yang memaksa terhadap orang yang dipaksa dan yang mengancam mempunyai kemampuan untuk melaksanakan ancamannya.
- b. orang yang dipaksa merasa yakin bahwa orang yang memaksanya akan melaksanakan ancamannya.
- c. Ancaman itu bisa menimbulkan penderitaan pada orang yang dipaksa
- d. Sesuatu yang dipaksakan adalah sesuatu yang haram atau mengakibatkan pada sesuatu yang haram.

Syarat berdalil dengan *mashlahah mursalah* adalah:

- a. *Maslahat* itu tidak boleh berseberangan dengan *nash*.
- b. *Maslahat* itu harus bermuara kepada penjagaan terhadap

²⁹⁰ Lihat As-Syatibi, *Al-Muwafaqot*, *op.cit.*, h. 320

maqashidut tasyri.

- c. *Maslahat* itu bukan pada perkara-perkara yang telah baku dan tidak akan berubah seperti wajibnya shalat, haramnya bangkai, hukuman bagi pezina, nishab zakat, dan semua perkara yang tidak bersifat ijtihadi.
- d. *Maslahat* ini tidak boleh diiringi oleh *mafsadat* yang lebih besar daripada *maslahat* itu sendiri. Bahkan *mafsadat* yang sama pun tidak boleh mengiringinya. Dasar pertama dari setiap perkara adalah Al-Qur'an dan as-Sunnah. Jika Al-Qur'an dan as-Sunnah tidak menjelaskannya, barulah dicari pijakan yang lain salah satunya *mashlahah mursalah* ini. Jadi kehujjahan *mashlahah mursalah* tetap dalam koridor Al-Qur'an dan as-Sunnah, tetap dalam semangat memberlakukan *syariat* Allah dalam kehidupan²⁹¹.

C. Universal (Pendekatan Yuridis)

Allah SWT memberitahukan dalam QS *al-Fath* : 28

هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ
كُلِّهِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا

Terjemahnya: 'Dia-lah yang mengutus rasul-Nya dengan membawa petunjuk dan agama yang hak agar dimenangkan-Nya terhadap semua agama. dan cukuplah Allah sebagai saksi'²⁹².

Islam adalah agama, aturan, dan sistem hidup yang universal. Dari sejak kelahirannya yang resmi Juni 610 M hingga sekarang ini, semua konsep Islam yang dibangun sepanjang sekitar 23 tahun itu hidup dan bergerak dalam sejarah dengan percaya diri sebagai salah satu alternatif yang dapat

²⁹¹ Lihat Abu Zahra, *Ushul Fiqhi*, *op.cit.*, h. 355-356

²⁹² Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 90

dipakai manusia untuk mengatur kehidupannya. Sistem nilainya, telah diklaim dapat menghantarkan manusia kepada kedamaian, kesejahteraan dan keadilan universal, tidak saja bagi *human being* tetapi juga bagi alam sekitar.

Pengertian universalitas Islam secara teologis dapat dilacak dari perkataan al-Islam itu sendiri, yang berarti "sikap pasrah kepada Tuhan" atau "perdamaian". Dengan pengertian ini, semua agama yang benar pasti bersifat al-Islam karena mengajarkan kepasrahan kepada Tuhan dan perdamaian. Tafsir Islam seperti ini, akan bermuara pada konsep kesatuan kenabian (*the unity of prophecy*) dan kesatuan kemanusiaan (*the unity of humanity*). Kedua konsep ini merupakan implikasi dari konsep ke-Maha Esa-an Tuhan (*the unity of God atau tawhid*). Semua konsepsi ini menjadikan Islam bersifat *kosmopolit* dan mampu menjadi rahmat bagi seluruh alam.

Di antara dalil Al-Qur'an atas universalitas Islam ialah ayat-ayat yang berbicara kepada umat manusia dengan ungkapan "*ya ayyuhannas*" (wahai sekalian manusia), atau "*ya Bani Adam*" (wahai anak-anak Adam).

Universalitas Islam bila dikaitkan dengan isu-isu modernitas yang sekarang sedang merebak dan menantang Islam. Ide tentang universalitas agama mungkin tidak begitu menarik karena secara *common sense* orang tahu Islam dan agama samawi lainnya secara inheren bersifat universal. Tetapi menurut saya pembahasan menjadi lebih menarik bila kita menangkap gejala-gejala sosiologis yang nampak seputar "prasangka terhadap Islam. Prasangka ini lebih tepat disebut sebagai suatu asumsi dasar yang ditarik secara tergesa-gesa tanpa penyelidikan yang memadai tentang partikularitas dan kegagalan Islam dalam menghadapi dengan percaya diri budaya modern. Cak Nur sebagai seorang Muslim sejati, menangkap gejala ini secara tepat dengan mengusulkan gagasan-gagasan universal. Dia mau mengatasi sikap keagamaan yang formalistik dengan mengangkat ke alam sadar sebuah visi kesejarahan Islam yang menyajikan segudang pemahaman baru.

Mengapa visi universalitas ini mesti dikaitkan dengan modernitas? Universalitas merupakan bagian dari isu kemodernan. Apa yang disebut modern akhirnya merupakan konvensi bersama yang bersifat universal. Islam dalam menghadapi modernitas harus paham betul tipologi dan ciri-ciri mendasar modernitas, artinya harus mulai mengenali, bergulat, bahkan terjun di dalamnya. Tanpa itu Islam akan terisolasi dari dunia yang melingkunginya dan terlebih melupakan sejarahnya. Bukankah ide modernitas itu muncul dalam Islam, masyarakat Barat? Apa Islam menyediakan nilai-nilai universal yang bisa dianut oleh segala macam ragam bangsa manusia atau justru sebaliknya hanya partikular saja yaitu hanya *kompatible* bagi bangsa tertentu (misalnya bangsa Arab saja)? Pertanyaan ini menjadi sebuah tantangan universalitas Islam. Tantangan universalitas ini merupakan salah satu kekhasan modernitas, sebagaimana misalnya ide tentang Hak Asasi Manusia diangkat dalam wacana internasional. Bila agama tidak mampu menjawab tantangan modernitas, maka hal itu sama saja mengafirmasi pendapat Marx, yakni agama adalah candu masyarakat. Dari pendapat Fried, yakni agama sebagai bagian dari sifat *infantil* (kekanak-kanakan) manusia yang mesti ditinggalkan. Padahal kita tahu bahwa modernitas sendiri terbukti tidak dapat menggantikan agama apalagi menguburnya seperti pernah diramalkan oleh para penggagasnya.

Akhirnya pembahasan universalisme Islam tidak terlepas dari: Pertama, kesejarahan Islam sendiri dan sejumlah pra anggapan yang keliru seputar interpretasinya. Kedua, nilai-nilai universal Islam dan pendasaran melalui teks suci Al-Qur'an dan ketiga, implikasi universalitas itu terhadap penghayatan keagamaan. Ketiga hal inilah yang akan menunjukkan secara lebih jelas salah satu "wajah- Islam.

Dalam kenyataannya, Islam beserta kaum muslimin mengalami pasang surut dalam mengisi dunia ini. Pernah ketika jaya, Islam dan kaum muslimin memiliki imperium yang terbesar sepanjang sejarah, baik dalam keluasan teritorial

maupun dalam ketinggian ilmu, kesejahteraan rakyat dan keadilan hukum. Itulah saat dimana umat Islam dapat dikatakan sebagai pembawa *Rahmatan lil `alamin*, pembawa rahmat bagi semua makhluk. Tetapi pernah pula Islam dan kaum muslimin berada dititik nadi, yakni pada waktu Islam tidak memiliki peran apapun yang signifikan terhadap umat manusia. Bahkan, Islam dianggap dapat menjadi contoh kegagalan sebuah sistem nilai yang mempengaruhi penganutnya. Ini terjadi ketika misalnya, para pemimpin formal umat Islam (yakni para khalifah) saling membunuh untuk memperoleh dan mempertahankan kekuasaan, padahal telah diakui bahwa Islam adalah dasar dari semua peraturan dan hukum yang menopang kekhalifahan/kerajaan.

Atas fakta naik-turunnya Islam dan kaum muslimin itu, menjadi menarik untuk ditelaah bagaimanakah enaknya memaknai universalitas Islam ini? Islam adalah aturan dan sistem hidup yang universal, seperti dapat disimpulkan setidaknya dari dua ayat dalam QS: Al-Maidah :3

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا^ع

Terjemahnya: '...Pada hari ini telah Kusempurnakan untukmu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmatKu, dan telah kuridhai Islam itu jadi agama bagimu...^{293,}

Disamping itu dalam QS: Al-Ahzab :40

وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ^ط

Terjemahannya: '...tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup para nabi^{294,}

Posisi seperti ini mengharuskan umat Islam menjadi umat

²⁹³ Departemen Agama RI, *op.cit*, h. 56

²⁹⁴ *Ibid*, h. 57

penengah (*ummatan wasathan*) dan saksi (*syuhada*) di antara sesama manusia. Islam, menurut Cak Nur, adalah agama kemanusiaan (*fithrah*), yang membuat cita-citanya sejajar dengan cita-cita kemanusiaan universal. Masyarakat Indonesia sangat pluralistik, baik dari segi etnis, budaya, suku, adat istiadat maupun agama. Dari segi agama, sejarah menunjukkan bahwa hampir semua agama, khususnya agama-agama besar dapat berkembang dengan subur dan terwakili aspirasinya di Indonesia. Itulah sebabnya masalah toleransi dan dialog antaragama menjadi sangat penting, malah suatu keharusan. Universalitas Islam adalah visi yang simbolik dan misi yang substantif, di mana dalam beberapa sikap menuntut nilai simbolik, dan dalam sikap lain menuntut misi substantif saja.

Universalitas sistem Islam ini berlaku setidaknya dalam tiga hal. Pertama, universal dalam waktu. Islam dan seluruh sistem nilainya dapat berlaku dan diberlakukan segala zaman, dan kapan saja. Mulai dari dahulu ketika Rasulullah Muhammad saw masih hidup, disekitar tahun 610 sampai tahun 630 berlanjut ke jaman kekhalifahan dan kerajaan-kerajaan Islam selama lebih dari 15 abad, sampai kini dan yang akan datang hingga hari akhir. Kedua, universal dalam tempat. Sistem nilai Islam juga dapat berlaku dan diberlakukan di semua tempat di dunia ini, dimana saja. Dari daerah-daerah utara seperti Canada, Liberia, Rusia, Swedia, daerah kutub utara dan lain-lain sampai di daerah-daerah selatan seperti Amerika Latin, Australia, Afrika Selatan, dan kutub selatan. Ini penting disebut karena dalam sholat misalnya, waktunya berbeda secara signifikan dengan daerah dimana Islam lahir. Pelaksanaan ajaran Islam tidak bergantung atau tergantung kepada dimensi tempat. Ketiga adalah perkembangan peradaban. Ini artinya, sistem Islam dapat berlaku dan diberlakukan dalam semua jenis peradaban manusia yang pernah, sedang, dan akan berlangsung. Dalam masyarakat yang sederhana dan kuno, Islam dapat berlaku dan diberlakukan. Di dalam negara yang dijalankan dengan sistem komunis, sosialis ataupun kapitalis, bagi penduduk ditempat-

tempat seperti itu, Islam masih bisa berlaku dan diberlakukan. Tidak tertinggal di dalam masyarakat yang sangat modern seperti sekarang inipun, nilai Islam juga masih dapat diterapkan dan diberlakukan. Pluralitas atau kemajemukan adalah kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan, sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an Q.S. Al-Hujarat/49:13:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْا
اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ

Terjemahnya : 'Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal'²⁹⁵.

Meskipun dalam Al-Qur'an dinyatakan bahwa manusia diciptakan dalam keadaan *fithrah* dan karena itu, memiliki kecenderungan alamiah kepada kebaikan, kebenaran dan yang suci (*hanifiyyah*), tetapi Al-Qur'an juga menyiratkan pesan bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk yang lemah. Salah satu kelemahan manusia adalah kegagalannya melihat akibat jangka panjang dari perbuatannya disebabkan godaan kenikmatan jangka pendek. Ringkasnya, manusia pada dasarnya adalah baik, tidak sombong, jujur tetapi ia juga lemah. Setiap amal di dalam Islam selalu memiliki dua sisi yang selalu berhubungan, yakni sisi *infiradi* dan sisi *jama'i*. Sisi *infiradi* adalah amal yang sifatnya pribadi, sedangkan sisi *jama'i* adalah amal yang sifatnya *komunal*. Akan tetapi haruslah pula

²⁹⁵ *Ibid*, h. 79

dikatakan bahwa penjabaran dari sikap mengakui universalitas ini, bagi seorang *muttaqin*, mesti tetap merujuk pada prinsip yang juga disebutkan oleh Al-Qur'an QS Al-Isra :84

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ۖ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا

Terjemahannya: 'Katakanlah: "Tiap-tiap orang berbuat menurut keadaannya masing-masing". Maka Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya'²⁹⁶.

Dengan ayat ini, Al-Qur'an mengatakan bahwa sikap taqwa ini dalam prakteknya akan disesuaikan dengan keadaan masing-masing orang. Bila seseorang hidup sebagai warga di Inggris, sikap taqwa ini juga akan dipengaruhi oleh berbagai hal yang sudah *built-in* di Inggris. Bila seseorang menjalani hidupnya sebagai pedagang di Indonesia misalnya, maka iapun dapat bertaqwa dengan taqwa pedagang Indonesia. Bila seseorang yang bernama Ali dan hidup 1000 tahun yang lalu di suatu tempat di muka bumi ini, entah dimana, dan ia telah memeluk Islam, maka iapun dapat bertaqwa dengan taqwa pada jaman dan keadaan waktu itu. Itulah makna dan contoh praktis dari pengakuan atas universalitas Islam. Iman dan perbuatan yang baik, yaitu menciptakan kondisi yang damai bagi sesama. Lebih lanjut perbuatan yang mengakibatkan orang lain tidak tentram merupakan sikap orang yang tidak beriman. Di dalam hadis lain, Nabi saw. Bersabda :

حدثنا عيسى بن حماد. أنبأنا الليث بن سعد عن عقيل، عن ابن شهاب، عن أبي بكر بن عبدالرحمن بن الحرث بن هشام، عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يزني الزاني، حين يزني، وهو مؤمن. ولا يشرب الخمر، حين يشربها، وهو مؤمنز ولا يسرق السارق، حين يسرق، وهو مؤمن. ولا ينتهب نهبة، يرفع الناس إليه أبصارهم، حين ينتهبها، وهو مؤمن.

Terjemahnya : 'Kami diceritakan oleh Isa bin Hammaad, kami diberitakan oleh Al-Laid bin Saad dari Ukail

²⁹⁶ *Ibid*, h.578

dari Ibnu Zihad dari Abu Bakr bin Abd Rahman bil Kharits bin Hisam dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah Saw bersabda: orang yang berzina, tidaklah beriman ketika ia berzina, orang yang meminum arak tidaklah beriman ketika ia meminum arak, orang yang mencuri tidaklah beriman ketika ia mencuri, dan seseorang tidak akan membuat teriakan menakutkan yang mengejutkan perhatian orang banyak jika memang ia beriman²⁹⁷.

Dalam QS : al-Baqarah:177 :

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ
 بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى
 حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي
 الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا
 عَاهَدُوا ۗ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَآءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ
 صَدَقُوا ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Terjemahnya : 'Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari Kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan

²⁹⁷ Hafid Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Al-Qarwairi, *Sunan Ibnu Majah*, (Juz II:Beirut : Darul al-Fikr, 1995), h. 474

menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa²⁹⁸.

Nilai-nilai ajaran yang universal, yang berlaku dalam segala waktu dan tempat dan sah untuk sembarang kelompok manusia tidak bisa dibatasi oleh suatu formalisme, seperti formalisme "menghadap ke timur atau ke barat. Selanjutnya perlu mendapat penekanan dengan lebih jelas terhadap arti kata "Islam" sendiri membuat perbedaan antara "Islam" (dengan huruf besar) dan "islam" (dengan huruf kecil). Cak Nur memberi kesan: "islam" (dengan huruf kecil) sesungguhnya lebih penting dari "Islam" (dengan huruf besar). Sebab menurutnya, "Islam" lebih banyak mengandung konotasi sosial, dalam arti kata itu mengacu pada perwujudan sosial orang-orang yang memeluk, atau mengaku memeluk agama Islam. Maka menjadi Islam" dalam artian ini lebih banyak berarti menjadi anggota masyarakat yang secara formal memeluk agama Islam. Sementara lebih mengacu pada sikap hati pasrah kepada Tuhan Yang Maha Esa, yang merupakan sikap keagamaan yang benar di hadapan Allah. Islam berarti sikap pasrah kepada Tuhan dan ini merupakan *natur* atau fitrah manusia sendiri, sehingga munculnya juga dari dalam dan tidak bisa dipaksakan dari luar. Karena menurut Cak Nur sikap keagamaan yang merupakan paksaan dari luar tidaklah otentik, karena kehilangan dimensinya yang paling mendasar dan mendalam, yaitu kemurnian atau keikhklasan. Karena sikap pasrah kepada Tuhan Yang Maha Esa itu merupakan tuntutan alami manusia, maka agama (Arab: *al-din*, secara harfiah antara lain berarti "ketundukan" dan "kepatuhan", "ketaatan) yang sah tidak bisa lain daripada sikap pasrah kepada Tuhan (*al-Islam*). Untuk itu

²⁹⁸Departemen Agama RI, *op.cit*, h. 543

tidak seperti kalau tidak ada agama tanpa kepasrahan kepada Tuhan".

Kesempurnaan adalah suatu keniscayaan, meskipun untuk mencapai kesempurnaan itu ditentukan oleh *effort* seseorang yang sedang berjuang menuju kesempurnaan tersebut. Islam adalah contoh konkrit yang sudah tidak bisa diragukan lagi mengenai kesempurnaannya. Islam memiliki konsep yang universal, holistik, dan komprehensif. Keuniversalan tersebut dapat kita lihat dari ajarannya. Dalam Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya saja. Islam berbicara pada tataran yang lebih riil yaitu mengatur pola hubungan sosial di masyarakat. Bandingkan dengan Sosialisme, Liberalisme, Kapitalisme atau bahkan Komunisme, semuanya hanya mengatur tentang bagaimana berurusan di bumi ini saja. Mengatur masalah ekonomi, sosial, politik, kemanusiaan, dan paham-paham itu tidak pernah mengajarkan bagaimana cara kita berhubungan dengan Tuhan pencipta kita. Bandingkan pula dengan Kristen, Hindu, Budha, Konghuchu, Shinto atau bahkan Yahudi, semua agama itu hanya berbicara tentang bagaimana berhubungan dengan Tuhan saja tanpa berbicara permasalahan dunia yang kompleks serta bagaimana cara penyelesaian serta solusi dari kompleksitas tersebut.²⁹⁹.

D. Fakta Sosial Menjadi Budaya (Pendekatan Kultural)

Beberapa teori yang mempunyai korelasi dengan pernyataan tersebut di atas, yakni:

1. Teori fungsionalisme struktural

Teori ini lebih menekankan pada keteraturan/order, mengabaikan konflik, dan perubahan-perubahan dalam masyarakat. Konsepnya adalah fungsi, disfungsi, fungsi laten, fungsi partifes, dan keseimbangan/*lequilibrium*. Masyarakat

²⁹⁹ Beberapa Pandangan Orientalis mengenai Islam: Dalam tulisannya, Turner membedah beberapa orientalis yang mengkaji tentang asal Islam. Kita mengenal : I.Marshal Hodgson melalui karya monumentalnya tiga jilid berjudul *The Venture of Islam*, (Cet: I: London: BCCD, 1974), h. 654

menurut teori ini merupakan suatu sistem sosial yang terdiri atas bagian/elemen yang saling berkaitan dan menyatu dalam keseimbangan. Perubahan yang terjadi pada satu bagian akan membawa perubahan pula terhadap bagian yang lain. Asumsi dasarnya adalah bahwa setiap struktur dalam sistem sosial fungsional terhadap yang lain. Sebaliknya kalau tidak fungsional maka struktur tidak akan ada atau hilang dengan sendirinya. Salah satu tokohnya adalah Robert K. Merton berpendapat bahwa objek analisa sosiologi adalah fakta sosial seperti peranan sosial, pola-pola instusional, proses sosial, organisasi kelompok, pengendalian, sosial, dan lain-lain

Penganut teori fungsional ini memandang segala pranata sosial yang ada dalam suatu masyarakat tertentu serba fungsional (positif dan negatif). Satu hal yang dapat di simpulkan bahwa masyarakat senantiasa berada dalam keadaan berubah secara berangsur-angsur dengan tetap memelihara keseimbangan. Setiap peristiwa dan setiap struktur yang ada fungsional bagi sistem sosial itu. Masyarakat dilihat dalam kondisi dinamika dalam keseimbangan.

2. Teori Konflik

Teori ini dibangun dalam rangka menentang langsung terhadap teori fungsionalisme struktural. Tokoh utama teori ini adalah Ralp Dahrendorf. Teori ini bertentangan dengan fungsionalisme struktural yaitu masyarakat senantiasa berada dalam proses perubahan ditandai pertentangan yang terus menerus di antara unsur-unsurnya. Teori ini menilai bahwa keteraturan yang terdapat dalam masyarakat hanyalah disebabkan karena adanya pemaksaan/tekanan kekuasaan dari atas oleh golongan yang berkuasa. Konsep teori ini adalah wewenang dan posisi. Keduanya merupakan fakta sosial. Dahrendorf berpendapat bahwa konsep-konsep seperti kepentingan nyata dan kepentingan laten, kepentingan kelompok semua posisi serta wewenang merupakan unsur-unsur dasar untuk dapat menerangkan bentuk-bentuk dari konflik.

Sementara itu Berghe mengemukakan empat fungsi dari

konflik yaitu :

- a. Sebagai alat untuk memelihara solidaritas
- b. Membantu menciptaka ikatan aliansi dengan kelompok lain.
- c. Mengaktifkan peran individu yang semula terisolasi.
- d. Fungsi komunikasi sebelum konflik kelompok tertentu mungkin tidak mengetahui posisi lawan. Tapi dengan adanya konflik posisi dan batas antara kelompok menjadi lebih jelas.

Kesimpulan dari teori konflik adalah terlalu mengabaikan keteraturan dan stabilitas yang memang ada dalam masyarakat disamping konflik itu sendiri³⁰⁰.

Teori fungsionalisme struktur dari konflik menjadi budaya yang timbul dalam masyarakat. Untuk teori tersebut perlu dijadikan pertimbangan dalam mengambil keputusan huku.

E. Mendapat Pengakuan Atau Tidak (Pendekatan Sosiologi)

Fokus studi Sosiologi adalah interaksi antara individu dengan masyarakat dalam kehidupan sehari-hari, demikian menurut Peter Ludwig Berger. sosiologi berbeda dengan ilmu alam. Ilmu alam mempelajari gejala alam, sedangkan Sosiologi mempelajari gejala sosial yang makna para aktor yang terlibat dalam gejala sosial itu³⁰¹.

Secara sistematis, George Ritzer mengembangkan paradigma dalam disiplin sosiologi³⁰². Ritzer memetakan tiga paradigma besar dalam disiplin sosiologi. Yakni; paradigma fakta sosial, definisi sosial, dan perilaku sosial. Sementara itu Ilyas Yunus dan Farid Ahmad memaparkan (paradigma besar dalam sosiologi) menjadi tiga, yakni; struktural konflik, struktural fungsional, dan interaksi simbolik³⁰³. Sedangkan

³⁰⁰ George Samuel, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda karangan*, (Cet. I: Jakarta: Gramedia, 2000), h. 54

³⁰¹ *Ibid.*, h. 19

³⁰² Erloan, *Paradigmatis Gandal Sociology: A Multiple Paradigm Science*, (Cet. I; Amerika, DCCD, 1980), h. 59

³⁰³ George Ritzer, *Sosiologi Islam dan Masyarakat Kontemporer*, (Cet. I;

ilmuwan mazhab Frankfurt dan Jiirgen Habermas, membagi menjadi tiga aliran berdasarkan kepentingannya, yakni; positivis, interpretatif, dan kritis³⁰⁴. Sedikit berbeda dengan Habermas, Poloma membagi sosiologi (kontemporer) menjadi; naturalis, interpretatif, dan evaluatif³⁰⁵.

Dalam pandangan Ritzer, paradigma fakta sosial memusatkan perhatiannya pada *fakta sosial* atau struktur dan institusi sosial berskala makro. Model yang digunakan fakta sosial adalah karya Emile Durkheim, terutama *The Rules of Sociological Method* dan *suciede*. Durkheim menyatakan bahwa fakta sosial terdiri atas dua tipe, yaitu struktur sosial (*social structure*) dan pranata sosial (*social institution*).

Teori-teori yang mendukung paradigma fakta sosial ini adalah: Teori Fungsionalisme Struktural, Teori Konflik, Teori Sistem, dan Teori Sosiologi Makro. Teori Fungsionalisme Struktural dicetuskan oleh Robert K. Merton. Teori fungsional struktural cenderung melihat fakta sosial memiliki kerapian antar hubungan dan keteraturan yang sama dengan yang dipertahankan oleh konsensus umum. Sedangkan teori konflik cenderung menekankan kekacauan antar fakta sosial serta gagasan mengenai keteraturan dipertahankan melalui kekuasaan yang memaksa dalam masyarakat. Teori sistem (Parson) juga termasuk dalam paradigma ini.

Paradigma ketiga adalah perilaku sosial. Penganut aliran ini adalah B. F. Skinner dan teori *Behavioral Sociology* dan teori *Exchange* adalah pendukung utama. Sosiologi model ini menekuni 'perilaku individu yang tak terpikirkan'. Fokus utamanya pada *rewards* sebagai stimulus berperilaku yang diinginkan, dan *punishment* sebagai pencegah perilaku yang tidak diinginkan. Paradigma fakta sosial cenderung menggunakan interview-kuesioner dalam metodologinya,

Jakarta: Gramedia, 1990),h. 69

³⁰⁴ Jurgen Habermes, *Kritik Ideologi*, (Cet. I; Jakarta: Gramedia, 2003), h. 543

³⁰⁵George Ritzer, *op.cit.*, h. 231

definisi sosial menggunakan observasi, sementara paradigma perilaku sosial menggunakan metode eksperimen.

Dari ketiga paradigma itu, Ritzer mengusulkan paradigma integratif, yakni menggabungkan semua paradigma dengan unit analisis meliputi semua tingkatan realitas, makro-obyektif (masyarakat, hukum, birokrasi, arsitektur, teknologi, dan bahasa), makro-subyektif (nilai, norma, dan budaya), mikro-obyektif (pola perilaku, tindakan, dan interaksi), dan mikro-subyektif (persepsi dan keyakinan berbagai segi konstruksi sosial tentang realita) ³⁰⁶.

F. Berada Pada Suatu Wilayah Tertentu (Pendekatan Struktural)

Pertanyaan yang sering diajukan oleh kelompok yang sejak awal alergi terhadap bangkitnya kesadaran *bersyari`at* di kalangan umat Islam baik dari luar maupun dari dalam adalah seolah-olah tuntutan kesadaran bersyarat itu tidak ilmiah dan a-historis. Kategori ilmiah dan sinambung seolah menjadi alat ukur, yang memang sampai sejauh ini belum mampu ditunjukkan utuh oleh kelompok yang memperjuangkan.

Adalah Emile Durkheim (1858 –1917), yang sering disebut sebagai Bapak Sosiologi Modern, karena usahanya sosiologi dapat diterima oleh komunitas ilmuwan sosial sebagai sebuah ilmu yang objektif, terukur dan *observable*.

³⁰⁶ Positivisme untuk kepentingan teknis ilmu-ilmu empiris analisis, humanisme untuk praktis ilmu-ilmu historis hermeneutis, dan emansipatoris untuk ilmu-ilmu kritis. Tiga aliran ini berangkat dari perkembangan filsafat ilmu. Positivisme berakar pada filsafat rasionalisme (Plato) yang dipadukan empirisme (Aristoteles). Humanisme mengambil epistemologi transedental (Immanuel Kant). Sedangkan kritis, bermula dari upaya mencari jalan keluar dari perdebatan panjang positivisme dan humanisme ilmu social. Lihat pula Felix Weil, Frederick Pollock, Carl Grudenberg, Karl Wittgovel, Henry Grossman, dan Mazhab Frankfurt, metodologi, ilmu sosial positivisme menggunakan metode empiris-analiti menggunakan logika deduksi, teknik- teknik penelitian survai, statistika dan berbagai teknis studi kuantitatif. Humanisme ilmu sosial menggunakan metode historis-hermeneutis; mencakup logika induktif, dan metode penelitian kualitatif Ilmu sosial kritis mencakup pendekatan emansipatorik; penelitian partisipatorik dan metode kualitatif, *Ibid.*, h. 56

Melalui definisi yang ketat, kata Durkhiem :

the Rules of Sociological Method (1895), disebutkan bahwa, "a social fact is every way of action, fixed or not, capable of exercising on the individual an external constraint; or again, every way of acting which is general throughout a given society, while at the same time existing in its own right independent of its individual manifestations".

Terjemahnya : 'Fakta sosial adalah setiap cara bertindak, fiks atau tidak, yang mampu memaksa individu dari luar, atau juga, setiap cara bertindak yang umumnya berlaku dalam suatu masyarakat tertentu, sekaligus memiliki eksistensinya sendiri dan bebas dari manifestasi individu. Lebih jauh, dalam promosinya, Durkheim menyebutkan bahwa fakta sosial haruslah diperlakukan sebagaimana benda (*consider social facts as things*)'

Durkhiem sadar akan norma. Baginya, norma adalah patokan perilaku individu dalam bertindak, berpikir, berperasaan sesuai dengan anggota-anggota lainnya dalam kelompok. Dalam kaitannya dengan hal itu maka dapat dipahami bahwa munculnya Perda bernuansa *syari`at* di berbagai daerah di Indonesia telah menjadi fakta sosial.

Sebagai fakta sosial bila mengikuti alur pikir Durkheim, ia hanya dapat dikatakan bahwa fakta sosial memiliki rentang waktu tertentu. Di sini, argumentasi historis menjadi penting. Hal ini dapat dilihat dengan bukti sejarah di negeri ini dengan beragam sebutannya, yakni Nusantara dan Hindia Belanda, telah memberi catatan yang cukup untuk mendukung eksistensinya formalisasi *syari`at* sebagai suatu fakta sosial. Sesungguhnya, pemberlakuan hukum Islam di Indonesia (Nusantara, Hindia Belanda, telah didokumentasi dengan baik oleh tokoh-tokoh Belanda sendiri. Sebagian kecil di antaranya adalah Teori yang dikembangkan oleh Lodewijk Willem

Christian Van den Berg (1845-1927), yaitu Teori Receptio in Complexu, di mana dimaknai bahwa orang Islam Indonesia telah melakukan resepsi hukum Islam dalam keseluruhannya dan sebagai satu kesatuan. Bagi rakyat pribumi berlaku hukum agamanya. Teori ini dibenarkan oleh Solomon Keyzer (1823-1868), penulis buku Pedoman Hukum Islam dan Hukum Pidana Islam untuk masyarakat Islam Jawa. Namun tampaknya teori ini sungguh-sungguh meresahkan Pemerintah Hindia Belanda, yang memang menghendaki ketaatan hukum bagi Boemipoetra. Karenanya, diutus dan dimintakan saran kepada Christian Snouck Hurgonje (1857-1936). Snouck menyanggupinya dan melakukan penyelidikan cukup serius, dan berhasil melahirkan rekomendasi berupa teori yang sering dikenal sebagai Teori Receptie. Teori ini, berkebalikan dengan pendahulunya yang menyebutkan bahwa hukum Islam hanya dapat diterima sebagai hukum apabila telah dilaksanakan oleh masyarakat adat. Artinya tidak ada hukum Islam kecuali yang diterima sebagai hukum adat.

Akibat saran ini, Pemerintah Hindia Belanda memunculkan kebijakan Islam *policy* yang pada intinya, hukum Islam harus dijauhkan dari masyarakat Indonesia yang mayoritas Islam dan menarik rakyat pribumi agar lebih dekat dengan tradisi dan budaya pemerintah kolonial Belanda dan Eropa lainnya. Bahkan kebijakan ini terus mendapat dukungan. Tokoh seperti Cornelis van Vollenhoven (1874-1933) kembali memunculkan teori yang pada intinya mengokohkan Snouck. Vollenhoven membangun *Het adatrech van Nederlandsch-Indie*, Kitab Hukum Adat Hindia Belanda, yang berisi tradisi adat dari 19 wilayah yang berbeda dan tradisi adat dari 'kaum pendatang' seperti Arab, Tionghoa, India, dan lain sebagainya.

Sebagai sebuah fakta sosial atas eksistensi formalisasi syari'at di Nusantara, tampak jelas dalam lintasan sejarah. Dari dua hal di atas, kriteria fakta sosial yang diperkenalkan Durkheim dapat dipenuhi.

Paling tidak, terdapat empat sub tema ketika mengkaji

pemikiran Ibnu Khaldun dalam hal sistem politik islam, yaitu : Asal mula timbulnya negara, konsep kepala negara, pengaruh faktor geografis terhadap politik, dan solidaritas kelompok³⁰⁷.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan:

1. Menurut Ibnu Khaldun, menyatakan idealnya suatu negara berdasarkan nilai Islam secara formal untuk mencapai kesejahteraan dan kemakmuran, namun ia juga tidak menutup realitas beberapa negara yang dapat berkembang secara progresif, mandiri, dan mencapai kesejahteraan tanpa harus berasaskan Islam secara formal.
2. Dalam konteks ke-Indonesia-an konsep ini sangat relevan. Titik relevansinya terletak pada sistem politik dan ketatanegaraan Indonesai kendati tidak mengacu pada asas Islam secara formal, tetapi konstitusi itu masih tetap mengakomodasi nilai substantif Islam sebagai ruh dan jiwa (landasan etis)³⁰⁸. Sedangkan realitas (fakta) diposisikan

³⁰⁷ Menurut Ibnu Khaldun, solidaritas kelompok (*ashabiyah*) sangatlah diperlukan karena dapat melahirkan semangat saling mendukung dan saling membantu serta rasa ikut malu dan tidak rela jika di antara mereka diperlakukan tidak adil atau hendak dihancurkan. Ada beberapa alasan yang dikemukakan oleh Ibnu Khaldun untuk menguraikan teori *ashabiyah* ini, antara lain: a) Secara alamiah solidaritas kelompok itu terdapat dalam watak manusia. b) Adanya solidaritas kelompok yang kuat merupakan suatu keharusan dalam membangun suatu negara.c) Seorang kepala negara, agar dapat secara efektif mengendalikan ketertiban negara dan melindunginya, harus mampu menumbuhkan solidaritas kelompok.d) Solidaritas kelompok dapat melahirkan pemimpin yang unggul dan superior. Dibuktikan dengan *magnum opus*nya Muqaddimah Ibn Khaldun yang merupakan kitab sosiologi dan banyak membahas tentang sosio-kultur masyarakat, *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, Terjemahan dari Ibn Khaldun and Islamic Thought Style: A Social Perspective. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), h. 47.

³⁰⁸ (1). Hamim Ilyas (Ed). "Penegalcen Supremasi Hukum di Indonesia dalam Perspektif Islam" dalam jurnal As-Syir'ah, (no. 8 tahun :Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001), h. 1., (2). Ahmad Khursid, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam Abul Maududi*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 29., (3). M. `Abid al-Jabiri, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*", Terjemahan dari Al-Din wa al-Daulah wa al-Tatbiq al-Syarah. Yogyakarta: Fajar Pustaka., 2001), h. 2., (4). Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 2003), h. 1-2. (5). Lihat Nasution, Khoiruddin, *Hasan al-Banna dan Ikhwanul Muslimin*, dalam jurnal alMawarid edisi ke-6 tahun (Yogyakarta: Fak. Syari'ah UII, 1998), h. 104. (6). Lebih lanjut baca Yusdani, *Pemikiran Politik Ali Abd. Al-Raziq*, dalam jurnal al-Mawarid edisi ke-6 tahun, (Yogyakarta: Fak. Syari'ah UII, 1998), h. 94. (7).

sebagai obyek yang dihukumi (*manath al-hukm*), bukan sebagai sumber hukum (*mashdar al-hukm*). Hukum syariat juga tidak bisa diubah-ubah maupun disesuaikan dengan realitas yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Sebaliknya, realitas masyarakat justru harus diubah dan disesuaikan dengan syariat. Dan inilah misi diutusny Rasulullah saw dan urgensi ditetapkannya hukum Islam. Rasulullah saw diutus oleh Allah swt untuk mengubah realitas jahiliyyah menuju realitas Islami. Nabi Mohammad saw diutus tidak untuk membenarkan atau menyokong realitas *jahiliyyah*. Sebaliknya, beliau saw diutus untuk mengajak manusia meninggalkan realitas *jahiliyyah*, dan mengubahnya menjadi realitas yang Islami. Firman Allah swt dalam QS An Nisa(4):65

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا
فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Terjemahnya: `Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim dalam perkara yang mereka

M. Yusuf Musa, *Niza'm fi al-Islam*, (terjemahan). (Yogyakarta: Pustaka ISI, 1989),h. 72. (8). Muhammad Sobary, *Dialog Intern Islam: Ukhuwah Islamiyah dalam Passing Over*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 74., (9). Alunad Khursid, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam Abul A'la Maududi*, (Bandung: Mizan, 1989), h. 76. (10). Hall GK an CO, *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, Terjemahan dari Ibn Khaldun and Islamic Thought Style: A Social Perspective. Jakarta: Pustaka Firdaus, Hamim Ilyas (Ed). "Penegakan Supremasi Hukum di Indonesia dalam Perspektif Islam" dalam jurnal As-Syir'ah no. 8 tahun, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001), h. 65. (11). Jabiri, M. Abid, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*, Terjemahan dari Al-Din wa al-Daulah wa al-Tatbrq al-SyarT'ah, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), 2001), h. 654 (12). Musa, M. Yusuf, *NizZun al-Hukmi fi*, (terjemahan), (Yogyakarta: Pustaka ISI, 1991), h. 546 (13). Nasution, Khoiruddin, *Hasan al-Banna dan Ikhwanul Muslimin*, dalam jurnal alMawarid edisi ke-6, (Yogyakarta: Fak. Syari'ah UI, 1998). (14). Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1993), h. 456. (15). Muhammad Sobary, *Dialog Intern Islam: Ukhuwah Islamiyah*, dalam Passing Over, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 567. (16). Yusdani, *Pemikiran Politik Ali Abd. AlRaziq*, dalam jurnal al-Mawarid edisi ke-6 tahun 1998. (Yogyakarta: Fak. Syari'ah UII, 1998), h. 435

perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya³⁰⁹.

Ayat ini dengan *sharih* menyatakan wajibnya kaum Muslim merujuk keputusan Nabi saw (sunnah) dalam setiap perkara yang mereka perselisihkan (*fiimaa syajara bainahum*), bukan kepada realitas kekinian. Seandainya realitas absah digunakan sebagai rujukan untuk menetapkan hukum, tentunya kita tidak akan diperintahkan untuk merujuk kepada keputusan Nabi.

Di ayat yang lain, Allah juga memerintahkan kaum Mukmin untuk berhukum dengan hukum Allah SWT dan Rasul-Nya sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-Maidah (5):49 :

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ

Terjemahnya: `Hendaklah kamu putuskan perkara diantara mereka dengan hukum-hukum yang telah diturunkan Allah, dan janganlah kalian ikuti hawa nafsu mereka³¹⁰.

Ayat ini memerintahkan kaum Muslim untuk menghukumi realitas berdasarkan hukum-hukum yang telah diturunkan Allah, sekaligus melarang kaum Muslim berhukum dengan hawa nafsu.

Pada ayat lain juga dinyatakan dengan sangat jelas sebagaimana dalam QS: An Nisa :60;

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا

³⁰⁹ Departemen Agama RI., *op.cit.*,h. 543

³¹⁰ *Ibid.*, h. 890

Terjemahnya: `Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang mengaku dirinya telah beriman kepada apa yang diturunkan kepadamu dan kepada apa yang diturunkan sebelum kamu? Mereka hendak berhakim kepada *thaghut*, padahal mereka telah diperintah mengingkari *thaghut* itu. Dan syaitan bermaksud menyesatkan mereka (dengan) penyesatan yang sejauh-jauhnya³¹¹.

Ayat ini mencela orang-orang yang berhukum kepada selain hukum syariat (*thaghut*). Salah satu pengertian dari *thaghut* adalah hukum yang dibuat oleh manusia tanpa merujuk kepada Al-Qur'an dan Sunnah. Seandainya hukum boleh ditetapkan tidak berdasarkan dalil syariat Al-Qur'an dan Sunnah, serta yang ditunjuk oleh keduanya, niscaya tidak akan ada celaan (*dzam*) dari Allah swt atas perbuatan tersebut. Sedangkan pada ayat itu jelas-jelas ada celaan bagi orang-orang yang menetapkan hukum tidak merujuk kepada Al-Qur'an dan Sunnah.

Selain itu, larangan menjadi fakta sebagai sumber hukum juga didasarkan pada *nash-nash* yang mewajibkan kaum Muslim melakukan *amar makruf nahi nahi mungkar* dan dakwah yang ditujukan untuk mengubah realitas rusak agar sejalan dengan hukum syariat. Allah swt berfirman dalam QS Al-Imran:104

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Terjemahnya: `Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar merekalah orang-orang yang beruntung³¹².

³¹¹ *Ibid.*, h. 980

³¹² Departemen Agama RI, *op.cit.*,h. 543

Keterangan ini semakin memperkuat pendirian yang menyatakan wajibnya kaum Muslim menetapkan hukum berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah, bukan kepada realitas yang rusak. Bahkan, ayat di atas dengan eksplisit mewajibkan kaum Muslim untuk mengubah realitas rusak yang tidak sejalan dengan hukum Islam, bukan malah mengubah hukum Islam agar sesuai dengan realitas. Di dalam hadits shahih yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, Nabi Muhammad saw bersabda yang diriwayatkan oleh HR. Muslim;

حدثنا محمد بن العلاء وهناد بن السرى ، قالا: ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إسماعيل بن رجاء، عن أبيه، عن أبي سعيد، وعن قيس بن مسلم عن طارق بن شهاب عن أبي سعيد الخدرى، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من رأى منكرا فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده) وقطع هناد بقية الحديث (وفاه ابن العلاء) فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع (بلسانه) فبقلمه، وذلك أضعف الإيمان

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Muhammad bin Al-Ala' dan Hannad bin Al-Yisra mengatakan bahwa kami telah diceritakan oleh Abu Muayyah dari al-A'maz dari Ismail bin Raja dari bapaknya dari Abu Zaid dari Qais bin Muslim dari Thariq bin Zihab dari Abu Zaid Al-Hudri, ia mengatakan bahwa saya mendengar Rasulullah bersabda : Siapa saja yang melihat kemungkaran hendaknya ia mengubah dengan tangannya. Jika dengan tangan tidak mampu, hendaklah ia ubah dengan lisannya; dan jika dengan lisan tidak mampu maka ubahlah dengan hatinya; dan ini adalah selemah-lemah iman³¹³.'

Kemungkaran adalah realitas rusak yang bertentangan dengan aqidah dan hukum Islam. Lalu, apakah setelah diketengahkan dalil-dalil ini, orang-orang masih bersikukuh dengan pendirian yang menyatakan olehnya menjadikan realitas sebagai *mashdar al-hukm* (sumber hukum)?

³¹³ Al-Iman Hafid Al-Muzammind Al-muttaqin Abu Daud Sulaiman bin Al-Azad Azzijid, *Sunan Abu Daud*, (Juz : III Kitab Al-Malahin: Beirut : Darul Fikr: T.th) , h. 123

Pada dasarnya, seruan yang menyatakan bahwa hukum *syariat* bisa berubah dan disesuaikan berdasarkan realitas kekinian atau realitas sah digunakan sebagai dalil *syariat*, adalah seruan jahat yang tidak hanya akan memberangus kesucian dan kelurusan hukum Islam, lebih jauh lagi, seruan tersebut juga akan melanggengkan realitas rusak akibat diterapkan aqidah dan sistem *kufur* yang lahir dari paham kapitalisme.

Lebih dari itu, seruan tersebut juga ditujukan untuk menghambat perjuangan yang ditujukan untuk menegakkan kembali *syariat* Islam dalam realitas kehidupan masyarakat dan negara. Apalagi kita telah memahami bersama siapa yang getol menyerukan seruan dan propaganda busuk ini. Mereka adalah kelompok yang mengaku Muslim namun tak henti-hentinya menyakiti Islam dan kaum Muslim dan berdiam diri terhadap kerusakan akibat diterapkannya sistem sekuler yang selalu mereka puja-puja dan perjuangkan. Rasanya, ini saja sudah cukup bagi kaum Muslim untuk menolak propaganda-propaganda jahat yang sengaja mereka jejakkan di tengah-tengah kaum Muslim.

Yang mesti dilakukan oleh umat Islam sekarang bukanlah menyesuaikan hukum-hukum *syariat* dengan realitas atau menjadikan realitas sebagai sumber hukum, akan tetapi berjuang mengubah realitas fasid ini agar sejalan dengan hukum Islam.

Adapun klaim mereka bahwa Thufi telah mempopulerkan gagasan-gagasan untuk menjadikan realitas sebagai sumber hukum yang bisa menganulir ketetapan dari *nash-nash* *syariat* sesungguhnya, pendapat Thufi bukanlah dalil *syariat*. Perkataan seseorang bukanlah dalil yang bisa digunakan untuk menegakkan *hujjah*. *Hujjah* terletak pada Al-Qur'an, Sunnah, Ijma Shahabat, dan Qiyas. Jangankan pendapat Thufi, pendapat shahabat saja (*ra'yu al-shahabat*) tidak absah digunakan sebagai dalil *syariat*.

Sesungguhnya, Islam telah menempatkan realitas (fakta) pada kedudukannya sebagai *manath al-hukmi* (obyek hukum). Dengan kata lain, realitas adalah obyek yang dihukumi, dan sama sekali tidak berkedudukan sebagai sumber hukum (*mashdar al-hukmi*). Perubahan fakta sama sekali tidak

mempengaruhi hukum. Pasalnya, hukum Islam bersifat abadi (*perennial*), dan berlaku hingga hari kiamat datang. *Nash-nash* syariat telah menyatakan hal ini dengan sangat jelas (*sharih*).

Keterangan tersebut di atas memperjelas bahwa penulis tidak berupaya menjadikan fakta sosial sebagai sumber hukum Islam melainkan hanya sekedar *manhaj* (metodologi) dalam memahami dan mengamalkan maksud *nash*.

G. Rasional

Gagasan awal otonomi daerah (otoda) adalah membangun demokrasi dengan ciri utama partisipasi seluruh masyarakat, termasuk di dalamnya perempuan untuk meningkatkan kesejahteraan sosial masyarakat yang selama ini terabaikan. Otoda merupakan suatu bentuk kebijakan yang memberikan kewenangan kepada daerah dalam batas-batas tertentu agar leluasa mengatur wilayahnya menjadi lebih mandiri dan lebih berkembang sehingga masyarakatnya menjadi lebih sejahtera. Namun, setelah tujuh tahun pelaksanaan otoda yang terjadi alih-alih mensejahterakan, malahan membuat masyarakat khususnya kaum perempuan terpinggirkan dan jauh dari ukuran sejahtera. Sejak otoda digulirkan sampai akhir Juli 2006 tercatat 56 produk kebijakan Peraturan Daerah (Perda) dalam berbagai bentuk: peraturan daerah, surat edaran, dan keputusan kepala daerah. Produk kebijakan daerah tersebut secara tegas berorientasi pada ajaran moral Islam sehingga pantas dinamakan Perda Syariat Islam. Sebagian perda tersebut secara struktural dan spesifik mengatur kaum perempuan. Sayangnya, pengaturan terhadap perempuan bukan dalam rangka perlindungan dan pemberdayaan, melainkan lebih dimaksudkan sebagai pengucilan dan pembatasan. Perda-perda tersebut meneguhkan subordinasi perempuan, membatasi hak kebebasan perempuan dalam berbusana, membatasi ruang gerak, mobilitas perempuan, dan membatasi waktu beraktivitas perempuan pada malam hari. Secara eksplisit perda-perda itu mengekang hak dan kebebasan

asasi manusia perempuan (menempatkan perempuan hanya sebagai obyek hukum dan bahkan lebih rendah lagi sebagai objek seksual). Perda-perda yang mengandung pembatasan terhadap kedaulatan perempuan dan juga berpotensi melahirkan perilaku kekerasan terhadap perempuan harus digugat dan direvisi karena menyalahi prinsip-prinsip dasar negara Indonesia, yakni Pancasila dan UUD 1945.

Selain itu, produk kebijakan tersebut jelas mengingkari nilai-nilai hak asasi manusia (HAM) sebagaimana dijabarkan dalam UU Nomor 7 tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Diskriminasi Terhadap Perempuan, UU Nomor 39 tahun 1999 tentang HAM dan UU Nomor 12 tahun 2005 tentang Ratifikasi Kovenan Internasional mengenai Hak-hak Sipil dan Politik. Bahkan lebih parah lagi perda-perda tersebut menyimpang dari esensi ajaran Islam yang menempatkan manusia, perempuan, dan laki-laki sama-sama sebagai makhluk terhormat dan bermartabat, serta memiliki hak dan kebebasan dasar yang harus dihormati. Pembatasan dan pengekangan terhadap perempuan berarti menegaskan keutuhan kemanusiaan perempuan dan Tuhan pasti tersinggung melihat perempuan, makhluk ciptaan-Nya dimarjinalkan.

Mengapa harus memilih otda? Otda dipilih karena merupakan salah satu media yang meyakinkan untuk membangun demokrasi. Sampai sekarang demokrasi masih dinilai sebagai suatu sistem pemerintahan terbaik karena sistem tersebut paling mampu merefleksikan sifat-sifat *good governance*³¹⁴. Tentu saja yang dimaksud dengan masyarakat di sini selalu terdiri dari laki-laki dan perempuan. Otda yang terwujud melalui UU No. 22 Tahun 1999 adalah konsekuensi logis dari kebijakan desentralisasi dan demokratisasi.

Otda harus dipahami sebagai sebuah proses membuka ruang bagi lahirnya kepala pemerintahan daerah yang dipilih secara demokratis, memungkinkan berlangsungnya penyelenggaraan pemerintahan yang responsif dan akomodatif terhadap kepentingan

³¹⁴ Taylor, *op.cit.*, h. 234

masyarakat luas, dan memelihara suatu mekanisme pengambilan keputusan yang taat pada asas pertanggung-jawaban publik.

Demokratisasi pemerintahan juga berarti transparansi kebijakan. Dalam perumusan setiap kebijakan publik harus jelas siapa yang memprakarsai kebijakan itu, siapa yang diuntungkan, apa resiko yang harus ditanggung, dan siapa yang harus bertanggung jawab jika kebijakan itu gagal.

Otoda berarti kesempatan membangun struktur pemerintahan yang sesuai dengan kebutuhan lokal di daerah, membangun sistem dan pola karier politik dan administrasi yang kompetitif, serta mengembangkan sistem manajemen pemerintahan yang efektif. Otodo akan berhasil manakala terpenuhi minimal dua syarat. Pertama, implementasi otodo sungguh-sungguh diikuti dengan pembenahan birokrasi pemerintah sehingga mendekatkan pelayanan pemerintah terhadap rakyat. Kedua, apabila otodo dapat mewujudkan desentralisasi pengelolaan keuangan yang diorientasikan sepenuhnya kepada kebutuhan masyarakat di daerah³¹⁵.

Berbicara tentang demokrasi dalam konteks masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam, maka faktor kultur politik merupakan elemen yang sangat signifikan. Pertanyaan muncul, apakah kultur politik Islam kondusif bagi penegakan sistem demokrasi. Temyata ada dua varian jawaban: Pertama, memandang kultur politik Islam merupakan kendala besar bagi upaya penegakan demokrasi. Kedua, melihat kultur politik Islam bukan hambatan yang signifikan bagi penegakan demokrasi.

Dalam konteks ini, sebuah hasil penelitian mengungkapkan bahwa kultur politik Islam atau orientasi terhadap nilai-nilai Islam dapat dilihat dari dua perspektif, yakni orientasi nilai-nilai politik simbolik Islam dan orientasi atas politik Islam sebagai tuntutan legal spesifik. Menarik dicatat bahwa sejumlah penelitian mengungkapkan mayoritas umat Islam mendukung

³¹⁵ Laode Ida, *op.cit.*, h. 567

nilai-nilai politik Islam, tetapi sebaliknya kurang setuju terhadap tuntutan legal spesifik atau tuntutan formalisasi politik Islam³¹⁶.

Lebih lanjut penelitian itu mengungkapkan bahwa mayoritas masyarakat Muslim Indonesia (58%) menyatakan dukungan mereka terhadap pembentukan pemerintahan Islam, yakni pemerintahan yang didasarkan atas Al-Qur'an dan Sunnah dibawah kepemimpinan ulama. Bahwa sebagian besar (61%) masyarakat Islam setuju kalau negara mewajibkan pelaksanaan syariat Islam. Akan tetapi, ketika pengertian syariat Islam dielaborasi dalam pengertian yang lebih konkret dan lebih operasional timbul sejumlah interpretasi dan penafsiran yang sangat beragam, dan seringkali satu sama lain saling berbeda, bahkan tidak jarang saling berkontradiksi.

Suatu fakta yang tidak dapat dibantah bahwa mayoritas umat Islam menghormati Al-Qur'an, Sunnah, dan syariat Islam, tetapi ketika kata kunci tersebut mulai dijelaskan dalam konsep-konsep yang operasional muncul pandangan dan sikap yang beragam. Salah satu indikator yang dapat dikemukakan di sini adalah bahwa ternyata dukungan positif terhadap ide penegakan syariat Islam seperti yang diperjuangkan organisasi-organisasi Islam seperti (Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin, Front Pembela Islam, Lasykar Jihad, dan Darul Islam) tidak menggembarakan. Demikian pula hanya sedikit yang mendukung gagasan bahwa pemilu hanya dimaksudkan untuk memilih calon-calon pemimpin yang ahli dalam agama Islam. Lebih kecil lagi dukungan terhadap gagasan bahwa pemilu hanya untuk memilih partai Islam. Dukungan yang sama kecilnya dikemukakan terhadap gagasan perlunya penegakan hukum rajam bagi pezina, hukum potong tangan bagi pencuri, penghapusan bunga bank, dan perlunya pengawasan polisi terhadap pelaksanaan *shalat wajib* dan puasa Ramadan. Juga menarik dicatat bahwa hanya segolongan kecil yang mendukung ide perlunya *muhrim* bagi perempuan bila bepergian jauh atau larangan bagi perempuan

³¹⁶ Laporan PPIM, *op.cit.*, h. 68

berkhalwat atau berdua-duaan dengan laki-laki yang bukan muhrimnya³¹⁷.

Lebih menarik lagi bahwa ternyata tidak sampai setengah dari responden yang beragama Islam setuju terhadap rencana pemberlakuan syariat Islam. Selebihnya memperlihatkan sikap ragu-ragu, tidak setuju dan tidak menjawab. Sementara responden yang non-Muslim seluruhnya menyatakan sikap tidak setuju atas rencana tersebut. Karena itu, hasil survey merekomendasikan agar aspirasi tentang rencana pemberlakuan syariat Islam di Sulawesi Selatan ditanggapi dan dipahami secara hati-hati. Hal itu dimaksudkan agar rencana tersebut tidak mengganggu tatanan sosial serta keutuhan berbangsa dan bernegara.

Pemaknaan terakhir itulah, yakni pemurnian ajaran agama menjadi alasan utama kelompok revivalisme Islam membatasi kebebasan dasar perempuan dan memasing hak-hak asasi mereka sebagai manusia. Gagasan kembali ke Islam yang diperjuangkan kelompok revivalis selalu bermakna kembali kepada Islam tekstualis, yakni ajaran Islam yang bertumpu semata-mata pada teks dan mengabaikan konteks historisnya (kembali kepada karakter ideologis yang statis, ahistoris, sangat eksklusif, dan bias gender dan nilai-nilai patriaki). Tentu saja, gagasan demikian sangat berseberangan dengan visi otentik Islam yang cirinya adalah dinamis, kritis, rasional, inklusif, mengapresiasi keniscayaan

³¹⁷Penelitian lain dalam bentuk jajak pendapat dilakukan oleh Balai Pengkajian dan Pengembangan Informasi Makassar (2001) tentang Agenda Permasalahan dan Persiapan Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan memperlihatkan temuan yang signifikan. Temuan itu antara lain menjelaskan bahwa agenda paling mendesak untuk ditangani berkaitan dengan rencana pemberlakuan syariat Islam di Sulawesi Selatan adalah persoalan pemahaman masyarakat tentang syariat Islam. Karena itu, program utama yang harus dijalankan menurut responden adalah upaya sosialisasi pemahaman syariat Islam. Temuan ini jelas menunjukkan bahwa pemahaman mayoritas umat Islam sendiri masih kabur terhadap konsep syariat Islam atau paling tidak mereka perlu penjelasan yang lebih rinci tentang apa yang dikehendaki dengan syariat Islam. Lihat Balai Pengkajian dan Pengembangan Informasi Makassar, *Agenda Permasalahan dan Persiapan Pemberlakuan Syariat Islam di Sulawesi Selatan*, (Makassar: 2001).

pluralitas (kemajemukan), mengakomodasikan perubahan, pembaruan demi kesejahteraan, keadilan, dan kemaslahatan manusia.

Menarik dicatat di sini bahwa peneguhan subordinasi perempuan selalu terjadi dalam bidang hukum. Perempuan dan hukum memang selalu tidak bersahabat seperti terlihat dalam sejumlah Perda Syariah. Sejumlah penelitian mengenai perempuan dan hukum di Indonesia menyimpulkan betapa marginalnya posisi perempuan. Indikasi ini membuktikan secara nyata bahwa ketimpangan gender dalam relasi laki-laki dan perempuan di Indonesia masih sangat kuat. Ketimpangan gender jelas merupakan masalah sosial yang harus diselesaikan secara integratif dengan menganalisis berbagai faktor yang turut serta melanggengkannya, termasuk di dalamnya faktor hukum yang kerap kali mendapatkan pembenaran agama.

Analisis terhadap kasus-kasus hukum mengungkapkan bahwa ketimpangan gender dalam bidang hukum dijumpai pada tiga aspek hukum sekaligus, yaitu pada materi hukum (*content of law*), budaya hukum (*culture of law*) dan struktur hukumnya (*structure of law*). Pada aspek struktur, ketimpangan gender ditandai oleh masih rendahnya sensitivitas gender di lingkungan penegak hukum, terutama di kalangan polisi, jaksa dan hakim. Lalu, pada aspek budaya hukumnya juga masih sangat dipengaruhi nilai-nilai patriarki yang kemudian mendapat legitimasi kuat dari interpretasi agama. Tidak heran jika selanjutnya agama dituduh sebagai salah satu unsur yang melanggengkan budaya patriarki dan mengekalkan ketimpangan relasi gender dalam bidang hukum.

Hal itu kemudian diperparah oleh keterbatasan materi hukum yang ada sebagaimana terlihat dalam berbagai peraturan daerah yang akhir-akhir ini menjadi sorotan publik. Materi hukum dalam sejumlah peraturan daerah sarat dengan muatan nilai-nilai patriarki yang bias gender. Di antara peraturan-peraturan daerah yang meminggirkan perempuan dan tidak menghargai keberagaman budaya dan kebebasan beragama masyarakat adalah surat Edaran Bupati Pamekasan, Jawa Timur Nomor 450 Tahun 2002 tentang

kewajiban berjilbab bagi karyawan pemerintah; Surat Edaran Bupati Maros, Sulawesi Selatan tertanggal 21 Oktober 2002 tentang kewajiban berjilbab bagi karyawan pemerintahan Perda Sinjai yang dibuat berdasarkan kesepakatan DPRD, masyarakat, dan Pemda Sinjai mewajibkan jilbab bagi karyawan pemerintah, Perda Gowa yang dibuat berdasarkan adat dan kesepakatan masyarakat tentang wajibnya jilbab bagi karyawan pemerintah. Peraturan serupa ditemukan juga di daerah Cianjur, Indramayu, Pasaman Barat. Di daerah yang disebutkan terakhir mewajibkan para pelajar perempuan mengenakan baju kurung dan jilbab. Perda serupa ditemukan pula dalam bentuk surat edaran Bupati Tasikmalaya, No. 451/SE/04/Sos/2001; Perda Solo, Sumbar Tahun 2000; Instruksi Walikota Padang, Nomor 451.422/Binsos-III/2005, tertanggal 7 Maret berisi perintah wajib jilbab dan busana Islami bagi orang Islam dan anjuran memakainya untuk nonislam)

Mengapa perda-perda tersebut menyasar perempuan dalam implementasinya di lapangan? Karena, masyarakat masih kuat memandang perempuan sebagai penyangga moral sehingga penegakan moralitas di masyarakat harus dimulai dari perempuan. Pandangan ini menyalahi ajaran Islam yang menekankan kepada manusia laki-laki dan perempuan untuk sungguh-sungguh menjadi bermoral. Bukankah tujuan dari keberagamaan seseorang itu adalah membangun moralitas yang dalam istilah Islam disebut *akhlak karimah*?

Selain itu, budaya hukum di masyarakat masih memandang perempuan sebagai obyek yang harus diatur, dikekang dan dibatasi geraknya di ruang publik. Kata pelacur dan prostitusi di masyarakat selalu diarahkan kepada perempuan, muncullah istilah WTS (Wanita Tuna Susila), bukan PTS (Pria Tuna Susila), padahal perempuan dan laki-laki pelacur kedua-duanya sama-sama tuna susila, dan sama-sama berdosa di hadapan Tuhan.

Realitas sosiologis di masyarakat membuktikan bahwa upaya-upaya untuk mengeliminasi prostitusi dan perbuatan maksiat lainnya selalu mendiskriminasikan perempuan. Seolah-

olah perempuanlah penyebab utama munculnya perbuatan maksiat tersebut, padahal sejumlah penelitian tentang prostitusi mengungkapkan ada sejumlah elemen dimasyarakatkan yang diuntungkan oleh praktek prostitusi. Mereka itu adalah para calo, geromo, petugas keamanan, pedagang makanan dan minuman, supir-supir taksi, bahkan pemda yang menarik retribusi atau pajak dari tempat-tempat lokalisasi prostitusi. Dan jangan lupa tentunya para pengguna atau pelanggan yang nota bene adalah laki-laki. Karena itu semua upaya penghapusan prostitusi harus memangkas semua elemen yang mengambil keuntungan dari praktek prostitusi, bukan hanya dengan melakukan razia terhadap perempuan yang terlibat prostitusi. Ini tidak adil dan tidak fair.

Dapat disimpulkan bahwa perda-perda diskriminatif tersebut menyalahi semangat keadilan dan kemanusiaan dan rasional sebagaimana dinyatakan dalam Pancasila; menyalahi prinsip persamaan warga negara di depan hukum seperti terpatery dalam UUD 1945 hasil amandemen ke-4, dan sejumlah Undang-Undang. Patut juga dinyatakan di sini bahwa perda tersebut bertentangan dengan UU Nomor 10 tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, khususnya pasal 3 yang mewajibkan seluruh perundang-undangan harus mengacu kepada ketentuan dasar dalam konstitusi negara. Sementara itu, UU Nomor 32 tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah juga mensyaratkan agar materi perda memenuhi 10 asas, diantaranya asas kebangsaan, kesusantaraan, kebhinnekaan, asas kepastian hukum, kesamaan dalam hukum dan asas keadilan.

Perda-perda tersebut selalu menempatkan perempuan sebagai obyek, bukan subyek hukum. Akibatnya, perempuan kehilangan haknya menikmati tujuan perundang-undangan dan menjadi kelompok yang dirugikan dan dipinggirkan atas nama otonomi daerah. Kerinduan perempuan untuk menikmati kehidupan yang lebih adil dan sejahtera di masa otoda ini menjadi pupus seiring dengan bermunculannya sejumlah perda yang dibuat dengan alasan meningkatkan moralitas bangsa

Indonesia.

Masalahnya, pengertian moralitas dalam perda-perda tersebut juga sudah mengalami degradasi makna. Moralitas hanya dipahami dalam pengertian sempit, yaitu berkaitan dengan soal kesusilaan. Bahkan sampai direduksi hanya yang berkaitan dengan soal tubuh perempuan. Seharusnya, ketika memperjuangkan perbaikan moral bangsa maka orientasinya harus lebih mengarah kepada upaya-upaya berikut: pemberantasan korupsi yang merugikan kepentingan banyak orang dan telah menimbulkan ketidakadilan dan kebobrokan serius di masyarakat, pemberantasan buta huruf, pemberantasan penyakit menular, pemberantasan narkoba dan HIV/Aids, serta semua bentuk pornografi, pemberantasan *trafficking* (perdagangan) anak dan perempuan dan penghapusan semua perilaku yang tidak manusiawi. Apakah pemerintah bisa disebut bermoral jika membiarkan kejahatan tersebut mencekam masyarakat.?

Menyimak perda-perda yang isinya memiliki empati kemanusiaan terhadap perempuan secara khusus dan masyarakat secara umum, sudah sepatutnya pemerintah daerah yang menggagas dan menghasilkan kebijakan tersebut mendapatkan apresiasi, bahkan kalau perlu mendapatkan kehormatan sebagai pemerintah daerah yang berhasil melaksanakan otoda dengan sukses. Dari perspektif ajaran Islam, justru perda-perda semacam inilah yang pantas disebut Perda Syariat Islam karena isinya sangat mengedepankan pembelaan terhadap kelompok rentan dan tertindas yang dalam istilah Islam disebut kelompok *mustadh'afin*. Oleh karena itu, tingkat moralitas dan keimanan seorang Islam, laki-laki dan perempuan justru harus diukur dari seberapa besar ia memiliki empati kemanusiaan dan keberpihakan terhadap kelompok *mustadh'afin* tersebut. Bukan diukur dari panjang jilbabnya, panjang jenggotnya atau banyaknya ritual yang dipersembahkan.

Pada hakikatnya tidak semua yang terdapat dalam ajaran Islam itu bersifat mutlak dan kekal. Ajaran Islam dapat dikategorikan ke dalam dua bagian: ajaran dasar dan ajaran non-

dasar. Ajaran dasar mengambil bentuk nas-nas Al-Qur'an dan sunnah mutawatir, sedangkan ajaran non-dasar tampil dalam bentuk penafsiran dan penjelasan tentang perincian dan pelaksanaan ajaran dasar itu. Dengan ungkapan lain, ajaran dasar adalah wahyu Tuhan yang terwujud dalam teks-teks suci Al-Qur'an dan sunnah mutawatir yang bersifat absolut benar, kekal, tak berubah dan tak boleh diubah. Sebaliknya, yang kedua merupakan hasil ijtihad para ulama terhadap teks-teks suci tersebut atau merupakan rekayasa cerdas pemikiran manusia dan karena itu bersifat relatif, nisbi, dan boleh diubah sesuai tuntutan dinamika manusia dan perkembangan zaman.

Dalam pada itu ayat-ayat Al-Qur'an dapat pula dikelompokkan ke dalam dua kategori. Pertama, ayat yang disebut *qath'iy al-dalalah*, yakni ayat yang maknanya hanya satu, tidak mungkin diberi makna lain, jelas dan absolut. Ayat semacam ini hanya diambil arti harfiah atau arti tersuratnya. Kedua, ayat yang disebut *zhanny al-dalalah*, yaitu ayat yang artinya boleh lebih dari satu. Sebab, disamping memiliki arti tersurat juga memiliki arti tersirat. Menarik dicatat bahwa ayat yang *qath'iy al-dalalah* sangat sedikit jumlahnya dalam Al-Qur'an, yang banyak justru ayat *zhanny al-dalalah*. Menghadapi kenyataan ini, Nabi dalam salah satu hadisnya menghimbau dengan sangat agar umat Islam bersungguh-sungguh melakukan ijtihad agar dapat memahami pesan moral Al-Qur'an dan mengimplementasikannya dalam kehidupan keseharian mereka.

Pada prinsipnya semua penafsiran, mazhab-mazhab, dan aliran-aliran itu adalah hasil ijtihad atau pemikiran manusia. Dan karena semua ijtihad dan pemikiran itu bukanlah wahyu yang bersifat absolut, melainkan bersifat relatif, maka semua bentuk ijtihad atau pemikiran itu bisa berubah dan boleh berubah sesuai dengan perkembangan kebutuhan manusia dan tuntutan kemajuan zaman. Sejak zaman klasik Islam, para ulama besar sudah terbiasa menerima keragaman penafsiran dan hasil ijtihad dengan sikap demokratis, penuh pengertian, dan lapang dada, bahkan para imam mujtahid, yakni para pendiri mazhab

yang terkemuka, seperti Imam Hanafi, Imam Malik, Imam Syafii, dan Imam Ahmad bin Hanbal tak segan-segan menghimbau para murid dan pengikutnya untuk tidak bersikap fanatik dan taklid buta, apalagi mengklaim bahwa pendapat merekalah yang mutlak benar. Sebaliknya, para imam mazhab itu secara tertulis meminta kepada para penganut mazhabnya untuk tetap bersikap terbuka menerima kritik, dan jika perlu mengubah pendapat mereka dengan pendapat yang lebih kuat argumentasinya. Itulah sikap *tasamuh* (toleransi) yang banyak diajarkan para ulama pendiri mazhab.

Akan tetapi sangat disayangkan, sikap demokratis dan terbuka dalam beragama sebagaimana dicontohkan Rasul, dilestarikan para sahabat dan generasi ulama berikutnya, seperti para imam mazhab tadi, tidak banyak dipraktikkan oleh umat Islam, termasuk di Indonesia. Bahkan, sebagian besar umat Islam cenderung menganggap hasil ijtihad berupa penafsiran atau pemikiran ulama itu bersifat final, abadi, dan mutlak sehingga tidak bisa diubah. Akibatnya, masing-masing kelompok mengklaim penafsiran dan pendapat mereka sebagai paling benar, sedangkan penafsiran lainnya salah dan tidak benar. Tidak jarang suatu kelompok mengkafirkan kelompok lain yang tidak sepaham dengan mereka. Kecenderungan seperti itu membawa kepada kaburnya pengertian umat Islam terhadap esensi ajaran agama mereka sehingga tidak bisa lagi membedakan antara ajaran dasar yang bersifat absolut dan tak dapat diubah dan ajaran yang bukan dasar yang pasti bersifat relatif dan dapat diubah. Kerancuan pemahaman tersebut sangat tampak dalam ajaran tentang relasi perempuan dan laki-laki dalam Islam.

Perlu ditegaskan di sini bahwa esensi Islam terbaca dalam ajaran tentang tauhid. Tauhid atau paham kemahaesaan Tuhan mengajarkan: Tiada Tuhan selain Allah dan hanya Allah-lah pencipta alam semesta, bahkan seluruh makhluk berasal dari sumber yang satu, yaitu Allah swt. Prinsip tauhid mengajarkan bahwa semua manusia adalah makhluk ciptaan Allah dan karena

itu, semua manusia sama kedudukannya di hadapan Allah, yaitu sama-sama sebagai ciptaan atau makhluk. Kalau semua manusia itu sama, sudah tentu perempuan dan laki-laki pun sama. Satu-satunya perbedaan yang memungkinkan seorang manusia lebih tinggi atau lebih rendah derajatnya dari manusia lainnya adalah nilai pengabdian dan ketakwaannya kepada Allah swt. (Q.S. al-Hujurat, 49:13). Ayat itu menegaskan bahwa satu-satunya kriteria yang boleh dipakai untuk membedakan seorang manusia dari lainnya adalah kualitas taqwa, bukan warna kulit, jenis ras, suku, bangsa, agama, apalagi jenis kelamin. Ringkasnya, ajaran tauhid membawa kepada ajaran persamaan antarmanusia (*al-musawah*).

VAda banyak ayat dalam Al-Qur'an, antara lain Q. S. al-Hujurat, 49:13, an-Nisa', 4:1, al-A'raf, 7:189, al-Zumar, 39:6, Fatir, 35:11, dan al-Mu'min, 40:67 yang menegaskan bahwa dari segi hakikat penciptaan, antara manusia yang satu dan manusia lainnya tidak ada perbedaan, termasuk di dalamnya antara perempuan dan laki-laki. Karena itu, tidak perlu ada semacam superioritas satu golongan, satu suku, satu bangsa, atau satu ras terhadap yang lainnya.

Kesamaan asal mula biologis ini mengindikasikan adanya persamaan antara sesama manusia, termasuk persamaan antara perempuan dan laki-laki. Dalam sejumlah hadis Nabi pun dinyatakan bahwa sesungguhnya perempuan itu mitra sejajar laki-laki³¹⁸. Dengan demikian, pada hakikatnya manusia itu adalah sama dan sederajat, mereka bersaudara dan satu keluarga. Penjelasan tersebut melahirkan kesimpulan bahwa Al-Qur'an menegaskan kualitas perempuan dan laki-laki.

Akan tetapi, mengapa masih sering timbul anggapan bahwa ajaran Islam merupakan landasan inferioritas perempuan? Hal itu, menurut hemat penulis, timbul dari interpretasi terhadap

³¹⁸ Lihat, antara lain hadis Aisyah yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, *Sunan Ahmad*, (Semarang :Thoha Putra, 1930), h. 76 dan lihat Abu Dawud, *Sunan Abu Daud*, (Bandung: Dahlan, t.th), h. 543 serta lihat At-Turmuzi, *Sunan At-Turmuzi*, (Bandung:Dahlan, t.th), h. 765

ayat-ayat dan hadis-hadis yang secara tekstual memang mengarah kepada pemahaman seperti itu. Ayat-ayat dimaksud, antara lain: 1) an-Nisa', 4:1 yang berbicara soal penciptaan, 2) an-Nisa' , 4:34 yang menegaskan kepemimpinan laki-laki atas perempuan, dan 3) ayat 36 surah Ali Imran yang menerangkan ketinggian derajat laki-laki atas perempuan. Adapun dari hadis, umpamanya hadis Abu Hurairah, riwayat Turmuzi menjelaskan soal penciptaan perempuan dari tulang yang bengkok (*dil'in a'waj*), atau hadis Abu Bakrah riwayat Bukhari, An-Nasa'i, dan Ahmad yang mengatakan: "tidak akan beruntung suatu kaum, jika mengangkat perempuan sebagai pemimpin".

Sejumlah ulama telah menafsirkan ayat-ayat dan hadis-hadis tersebut dengan penafsiran yang bias gender dan bias nilai-nilai patriarki. Hal itu karena mereka berpijak pada teks *harfiyahnya* yang sepintas memang tampak mendukung penafsiran demikian. Ditambah lagi pengaruh latar belakang sosio-historis dan sosio-politis para penafsir yang umumnya didominasi budaya patriarki. Pada masyarakat dimana unsur budaya patriarki sangat dominan, penafsiran seperti itu bukan hal yang janggal dan karenanya tidak dipersoalkan. Akan tetapi, pada masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai demokrasi atau sedang mengalami proses demokratisasi dengan upaya-upaya penegakan hak-hak asasi manusia, penafsiran tersebut dirasakan sangat tidak kondusif lagi. Karena itu, diperlukan reinterpretasi ajaran agama agar sesuai dengan tuntutan dinamika masyarakat.

Ajaran Islam, baik yang bersumber dari Al-Qur'an maupun dari hadis Nabi Saw. jika dikaji secara mendalam semua memberikan penekanan kepada upaya peningkatan derajat, harkat, dan martabat perempuan. Secara historis hal itu dilatarbelakangi oleh situasi masyarakat Arab pada waktu Islam lahir. Tradisi Arab ketika itu memandang perempuan tak ubahnya sebagai komoditas, posisinya sama dengan harta kekayaan, perempuan tidak punya hak sama sekali, termasuk pada tubuh mereka sendiri. Perempuan tidak dihargai sedikit

pun. Perempuan hanya dijadikan pemuas nafsu laki-laki. Perlu dicatat bahwa pada masa itu posisi kaum perempuan yang demikian hinanya dalam masyarakat Arab, ternyata tidak lebih buruk kondisinya daripada perempuan di Eropa. Malahan, pada masa itu para pemimpin Gereja di Eropa masih mempertanyakan apakah perempuan itu punya ruh atau tidak.

Fakta sejarah menunjukkan Islam memberikan koreksi total terhadap tradisi masyarakat Arab, terutama tradisi berkaitan dengan relasi laki-laki dan perempuan. Islam melakukan transformasi sosial dari sistem masyarakat yang tidak menghargai perempuan kepada sistem yang amat menjunjung harkat dan martabat perempuan; dari tradisi masyarakat yang mensahkan adanya hegemoni bagi kaum laki-laki kepada tradisi yang menyamakan kedudukan perempuan dan laki-laki.

Kesamaan antara perempuan dan laki-laki itu, terutama dapat dilihat dari tiga dimensi. Pertama, dari segi hakikat kemanusiaannya. Dilihat dari hakikatnya sebagai manusia, Islam memberikan kepada perempuan sejumlah hak untuk meningkatkan kualitas kemanusiaannya, seperti hak mendapatkan pendidikan, hak berpolitik, dan hak-hak lain yang berkenaan dengan urusan publik. Kedua, dari segi pelaksanaan ajaran agama, Islam mengajarkan bahwa perempuan dan laki-laki sama-sama mendapat pahala atas amal saleh yang diperbuatnya. Sebaliknya, keduanya pun akan mendapatkan siksaan atas dosa yang diperbuat. Tidak satupun amalan dalam Islam yang memberikan keistimewaan kepada salah satunya. Ketiga, dari segi hak-hak dalam keluarga Islam memberikan hak mendapatkan nafaqah dan hak waris kepada perempuan meskipun jumlahnya tidak sebanyak yang diberikan kepada laki-laki. Selain waris, perempuan dinyatakan bisa menjadi saksi, menerima mahar dan diakikahkan ketika lahir. Sebelumnya, hak-hak tersebut tidak dikenal dalam tradisi Arab. Islam juga memberikan hak kepada perempuan untuk mengajukan tuntutan cerai bilamana ia menghendaki demikian. Hak ini pun sebelumnya tidak dikenal dalam tradisi Arab pada

masa itu. Bahkan, poligami yang sebelumnya sudah menjadi tradisi yang kuat, ternyata oleh Islam hanya boleh dilakukan kalau pihak istri merasa dirinya diperlakukan adil.

Fakta historis sejarah Islam secara jelas memaparkan realitas kehidupan perempuan di masa Nabi. Di masa itu perempuan diizinkan berkiprah dan beraktivitas tanpa batas di sektor publik, seperti Khadijah bint Khuwailid (istri Nabi) dan Qailah Umm Bani Ahmar. Keduanya dikenal sebagai perempuan pengusaha yang sukses.

Tidak ada data yang menjelaskan bahwa Rasul melarang perempuan berkiprah di ruang publik, melarang perempuan keluar di malam hari. Walaupun ada anjuran perempuan keluar bersama muhrimnya dalam berbagai teks hadis, hendaknya itu dipahami dalam konteks perlindungan dari ketidakamanan dan ketidakselamatan yang sifatnya sangat kondisional. Di masa sekarang di mana unsur kemanan dan keselamatan sudah demikian terjamin sebagai akibat dari kemajuan sains dan teknologi, maka perlindungan muhrim tidak signifikan lagi.

Akan tetapi, ajaran Islam yang demikian ideal dan luhur itu dalam perkembangan selanjutnya, terutama setelah kekuasaan Islam meluas ke berbagai wilayah yang penduduknya masih kental menganut budaya patriarki, mengalami perubahan sangat drastis. Ajaran Islam yang sangat mempromosikan nilai-nilai kemanusiaan, prinsip-prinsip egalitarian, inklusif, dan nilai-nilai demokrasi serta ramah terhadap perempuan ternyata tidak lagi dipraktekkan sebagaimana mestinya.

Akibatnya, kaum perempuan di berbagai wilayah Islam kembali diperlakukan seperti pada masa Jahiliyyah. Perempuan kembali terkekang di dalam rumah dan dituntut mengerjakan tugas-tugas tradisional mereka selaku perempuan. Mereka hanya boleh keluar jika ada izin suami atau kerabat lelakinya, itu pun untuk keperluan darurat. Perempuan tidak lagi memiliki kebebasan bersuara, berkarya dan berharta. Bahkan, mereka tidak bebas lagi memilih model busana (walaupun tetap sopan, tidak merangsang), melainkan harus mengenakan hijab,

semacam pakaian yang menutup seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan. Tentu saja kondisi demikian tidak kondusif bagi perempuan untuk berkiprah dan beraktivitas di masyarakat secara leluasa sebagaimana pernah terjadi di masa Rasul. Kondisi seperti inilah yang masih berlangsung sampai sekarang, termasuk di kalangan umat Islam Indonesia.

Sebagai solusi, ditawarkan pemikiran atau rekomendasi sebagai berikut :

Pertama, perlu sekali melakukan upaya-upaya rekonstruksi budaya melalui pendidikan, baik di level formal mau pun non-formal, terutama pendidikan dalam keluarga. Pendidikan yang dapat mengubah budaya patriarki menjadi budaya yang menghargai kesetaraan, perbedaan, dan kemajemukan; mengubah budaya kekerasan menjadi budaya damai penuh toleransi. Upaya ini diharapkan dapat membantu lahirnya iklim demokrasi yang memungkinkan partisipasi perempuan secara hias dalam berbagai perumusan kebijakan publik

Kedua, melakukan upaya-upaya sistematis merevisi semua perundangundangan, khususnya perda yang diskriminatif dan tidak ramah terhadap perempuan melalui *judicial review* kepada Mahkamah Agung dan *executive review* kepada Departemen Dalam Negeri, dan selanjutnya mengusulkan perda-perda yang memihak perempuan, seperti Perda Propinsi Jawa Timur nomor 9 tahun 2005 tentang Perlindungan Anak dan Perempuan Korban Kekerasan. Sejatinya, perda semacam inilah yang sangat pantas disebut Perda Syariah Islam mengingat Islam adalah agama yang paling gigih menyuarakan pemihakan dan perlindungan kepada semua kelompok tertindas yang dalam Al-Qur'an disebut kelompok *mustadh'afin*. Perda seperti inilah yang dapat mewujudkan kesejahteraan dan keadilan bagi seluruh masyarakat.

Ketiga, menggalakkan upaya-upaya reinterpretasi ajaran agama dalam rangka mengeliminasi secara gradual semua pemahaman keagamaan yang tidak kondusif bagi kehidupan demokrasi dan bangunan masyarakat madani, seperti kewajiban

berjilbab, larangan keluar malam, larangan bepergian tanpa muhrim dan sebagainya yang tidak memiliki dasar argumen teologis yang kuat dalam Al-Qur'an dan sunnah Rasul. Reinterpretasi ajaran agama ini pada akhirnya diharapkan mewujudkan ajaran Islam yang akomodatif terhadap nilai-nilai kemanusiaan, ajaran yang ramah terhadap perempuan, ajaran yang *rahmatan lil alamin* atau sungguh-sungguh mendatangkan kesejukan, kedamaian, kemaslahatan bagi alam semesta.

H. Disengaja Atau Tidak Sengaja (Pendekatan Sosiologi)

Fakta sosial yang dapat dijadikan mendorong perlunya penetapan hukum tanpa disengaja dan disengaja adalah kata Nabi: "*al-yad al-'ulya khair min al-yad al-sufla* 'Tangan di atas lebih baik (*khoir*) daripada tangan di bawah'. Pada dasarnya, keduanya sama-sama baik, dan Nabi tak menghina rendah si peminta, pun tak menjunjung tinggi si pemberi. Karena Islam yang di bawa Nabi adalah *kaffah*, sempurna di berbagai lini kehidupan.

Idiom "tangan di bawah" mengidentikkan kesadaran yang hadir bukan karena paksaan, untuk bersedia menjadi "tangan di atas". Sebagai uluran tangan bukan sambutan penyanyi dangdut panggung untuk bergoyang ria yang ikhlas tanpa diikuti rasa superior dan rasa tak pernah bosan. Tak bosan memberi, karena kita memang ciptaan yang serba butuh, yang tak hidup di surga, bahkan di sana, kita pun diberi bukan oleh pahala yang setimpal, tetapi semata-mata dari kasih sayang Tuhan yang tak bertepi. Kita masih hidup dengan karakter "menengadahkan tangan." Hanya bedanya kita dengan si kecil itu, kita lebih cerdas membawakannya dengan bahasa yang eufemistik, konotasi yang lembut, kemasan yang *marketable*, dalam ruang kantor yang mewah dan dimukaddimahi kata-kata, atau surat pengantar yang logis. Kita datang atas nama "Thalibul *ilm*", dipayungi kesejahteraan oleh lembaga-lembaga donatur besar yang tak

minta imbalan. Kita bukan penonton saja, tapi juga pelaku. Prilaku di atas adalah fakta sosial yang tidak disengaja. Lain halnya dengan pembentukan *daulah islamiyah* adalah fakta sosial yang disengaja.

Daulah Islamiyah wajib menerapkan hukum Allah secara sempurna di dalam negeri, seluruh penjuru dunia, dan mengadopsi seluruh hubungan dengan negara-negara lain atas dasar hukum Islam. Pengembangan dakwah Islam ke seluruh penjuru dunia tidak akan sempurna kecuali dengan metode (*thariqah*) yang datang dari wahyu. Wahyu telah memerintahkan *jihad fi sabilillah* sebagai metode untuk menyebarkan Islam ke seluruh dunia. Tujuannya adalah untuk menerapkan Islam atas seluruh umat manusia sekaligus agar mereka melihat dan merasakan bagaimana Islam benar-benar hidup di dalam realitas kehidupan, bukan sekadar kata-kata ataupun topik yang diseminarkan.

Pergulatan politik merupakan perkara yang harus dilakukan dan tidak dapat ditawar-tawar lagi karena sudah menjadi tabiat Islam yang berseberangan dengan ideologi-ideologi yang ada di dunia seluruhnya. Konsekuensinya, Daulah Islamiyah harus terjun dalam pergulatan politik dengan seluruh negara yang ada.

Pergulatan politik sangat berbeda dengan pergulatan fisik (militer) yang amat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi. Pergulatan fisik merupakan cara paling akhir yang dipakai jika cara-cara lain telah gagal. Simpul itu wajib dipecahkan dengan 'pedang' ketika sulit diuraikan dengan cara lain.

Rasulullah saw. telah melakukan langkah-langkah strategis dan taktis, yakni membuat perjanjian dengan sebagian kabilah dan memerangi sebagian lainnya. Itu dilakukan tatkala beliau menandatangani Perjanjian Hudaibiyah agar dapat berkonsentrasi untuk memukul kekuatan Yahudi yang masih bercokol di Khaibar dan senantiasa mengancam eksistensi serta kepentingan Daulah Islamiyah. Demikian juga ketika beliau mengikat perjanjian dengan kabilah-kabilah yang berada di seputar wilayah Quraisy agar dapat terfokus menyerang

Quraisy. Orang yang mengikuti sirah Rasulullah saw, akan melihat bahwa beliau pertama-tama mengikat perjanjian gencatan senjata dengan kabilah-kabilah di sekitar Quraisy untuk memukul Quraisy. Setelah itu, beliau membuat perjanjian dengan Quraisy untuk memukul Khaibar. Setelah Quraisy dapat dikunci posisinya, beliau mempersiapkan serangannya untuk memukul Romawi yang merupakan negara adidaya di dunia saat itu. Semua ini terjadi dalam waktu kurang dari sepuluh tahun. Dengan itu, Rasulullah saw, mampu mengangkat pamor Daulah Islamiyah dari negara yang bersifat lokal menjadi negara yang menyaingi negara-negara besar. Semua itu dilakukan dalam rangka mengemban dakwah Islam yang memang wajib beliau kembangkan. Daulah Islamiyah wajib mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia dengan metoda yang telah dijalankan oleh Rasulullah saw., yaitu *jihād fi sabilillaah*. Perkara ini sama sekali tidak boleh dilalaikan. Melalaikannya sama saja dengan melalaikan dakwah Islam dan berlepas diri dari kewajiban mengemban dakwah.³¹⁹

Titik-tolak Daulah Islamiyah untuk mengemban risalah Islam ke seluruh dunia melalui jihad bermakna bahwa negara menjadikan peperangan (*al-harb*) sebagai asal dalam menjalin hubungannya dengan negara lain. Meskipun demikian, bukan berarti Daulah Islamiyah harus selalu menyulut api peperangan secara terus-menerus dengan seluruh negara yang ada di dunia meskipun negara-negara tersebut memusuhi Islam dan melakukan konspirasi melawannya. Sebab, kadangkala negara Islam tidak memiliki kemampuan untuk berperang karena sebab-sebab tertentu, seperti tidak adanya kondisi yang tepat untuk berperang, atau karena negara sedang memfokuskan peperangan di medan (perang) lain. Bahkan, kadangkala negara terpaksa menghentikan peperangan karena satu keadaan atau beberapa keadaan. Meskipun demikian, aktivitas *jihād fi*

³¹⁹(Lihat: *al-Mughni*, jld. 8/345; *al-Mabsidh*, jld. 10/2; *al-Umm*, jld. 3/160; *Biddiyah alMujtahid*, jld. 1/308).

sabilillah yang dilakukan *Daulah Islamiyah* tetap melalui prosedur syariat, sebagaimana yang dikandung di dalam Hadis Nabi saw. Riwayat (HR Muslim dan Ahmad, dengan lafal Muslim), berikut:

حدثنا ابوبكر بن أبي شيبة حدثنا وكيع بن الجراح عن سفيان وحدثنا إسحاق بن ابرهه أخبرنا يحيى بن ادم حدثنا سفيان قال أملاه علينا إملاء ح وحدثني عبد الله بن هاشم واللفظ له حدثني عبد الرحمن يعني ابن مهدي حدثنا سفيان عن علقمة بن مرشد عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال اغزوا باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلل فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم انفعوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين. فإن أبوا انيتحولوا منها فآخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجرى عليهم حكم الله الذي يجرى على المؤمنين ولا يكون لهم في القياء والعنيفة شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين. فإن هم أبوا فسلهم الجزية. فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم وانليوا فاستعن بالله وقاتلهم ...

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh Abu Bakar bin Abi Syaibah, kami diceritakan oleh Waki' bin Jarra dari Sofyan dan kami diceritakan oleh Ishak bin Ibrahim, kami diceritakan oleh Yahya bin Adam, kami diceritakan oleh Sofyan ia mengatakan, saya diceritakan oleh Abdullah bin Hasyim dan lafadhnya dari dia, saya diceritakan oleh Abdurrahman yaitu Ibnu Mahdi, kami diceritakan oleh Sofyan dari Alqamah bin Marsyad dari Sulaiman bin Buraidah dari bapaknya ia mengatakan: Rasulullah saw., apabila mengangkat pimpinan tentara atau pasukan, beliau mewasiatkan secara khusus untuk bertaqwa kepada Allah dan juga orang Islam yang lain untuk berbuat baik, lalu beliau mengatakan, berpeganglah atasnama Allah, fisabilillah, perangilah orang yang kafir kepada Allah, berperanglah dan jangan ekstrim dan jangan menipu, jangan bertindak setimpal terhadap musuh, jangan membunuh anak-anak,

bila engkau bertemu musuhmu dari kalangan orang musryk, ajaklah mereka kepada tiga perkara, yang mana diantara ketiga itu mereka terima, kabulkanlah, dan tahan diri kepada mereka, lalu ajaklah mereka ke jalan Islam. Apabila mereka menerima seruanmu itu maka terimalah hal itu dari mereka dan hentikanlah peperangan. Kemudian, ajaklah mereka untuk mengubah negara mereka menjadi Darul Muhajirin. Beritahukan kepada mereka, bahwa jika mereka menerima hal itu maka mereka memiliki hak dan kewajiban yang sama dengan orang-orang Muhajirin. Jika mereka menolak untuk mengubah negara mereka menjadi Darul Islam maka beritahukan kepada mereka, bahwa kedudukan mereka seperti orang-orang Arab Badwi dari kaum Muslim, yaitu diterapkan hukum Allah atas mereka sebagaimana diterapkan atas kaum Muslim, dan mereka tidak mendapatkan sedikitpun dari *fai'* dan *ghanimah*, kecuali jika mereka turut berjihad dengan kaum Muslim. Apabila mereka menolaknya maka pungutlah atas mereka *jizyah*. Jika mereka menerima hal itu maka janganlah engkau memerangi mereka. Namun, apabila mereka menolak maka mohonlah pertolongan kepada Allah dan perangilah mereka³²⁰.

Dengan kata lain, sebelum melakukan perang (*jihad fi sabilillah*), Daulah Islamiyah terlebih dahulu menawarkan beberapa alternatif: (1) Memeluk Islam 2) Bergabung dan tunduk terhadap Daulah Islamiyah serta bagi *ahl adz-dzimmah* diberi kebebasan untuk menganut agamanya masing-masing dengan membayar *jizyah*; (3) Jika dua pilihan tersebut ditolak, berarti secara *syar'i* Daulah Islamiyah berhak memerangi mereka dengan jihad *fi sabilillah*.

Itulah yang Rasulullah saw. tunjukkan kepada kita melalui

³²⁰ Muslim, *op.cit.*, h. 654

aktivitas beliau dengan mengirimkan belasan utusan kepada para raja maupun kaisar di *darul kufur*. Isi surat yang disampaikan kepada para raja tersebut menunjukkan ajakan Rasulullah saw. untuk memeluk Islam atau jika mereka menolak bersedia tunduk di bawah kekuasaan Islam dengan membayar *jizyah* (sebagai tanda ketundukan mereka terhadap Daulah Islamiyah). Jika dua pilihan tersebut mereka tolak, Daulah Islamiyah secara *syar`i* berhak melakukan *futuhat* (invansi terbuka) untuk menghancurkan penghalang-penghalang fisik bagi sampainya Islam kepada penduduk *darul kufur* tersebut. Sejarah menunjukkan kepada kita bahwa *futuhat* Islam ke negara Persia (wilayah Iran dan Irak), Romawi (wilayah Syam), maupun Mesir didahului oleh ajakan untuk memenuhi dua alternatif tersebut.

Terhadap dua bentuk fakta sosial di atas (sengaja dan tidak disengaja) menunjukkan bahwa ini benar-benar terjadi realitas dalam masyarakat. Itulah sebabnya realitas ini perlu diakomodir dengan cara diterima sebagai salah satu metode *istinbat* hukum Islam.

I. Terorganisir Atau Tidak Terorganisir (Pendekatan Struktural Dan Fungsional)

Terdapat beberapa bukti yang menunjukkan bahwa fakta sosial dapat ditetapkan status hukumnya baik fakta sosial yang terorganisir maupun tidak terorganisir, antara lain :

1. Fakta mengenai pertumbuhan dan perkembiakan tumbuhan dan hewan sebagai fakta yang tidak terorganisir

Bumi adalah tempat makhluk hidup, tumbuhan berkembang-biak, dan makhluk reptil bergeliga di darat dan di lautan tetap seperti semula tidak ada perubahan sedikitpun sejak Dinosaurius menguasai bumi jutaan tahun yang silam. Berbeda dengan manusia yang sejarah keberadaannya relatif singkat di dunia ini, dibatasi dengan umur, mampu merubah wajah dunia dengan sangat menakjubkan, semua itu karena satu hal, yakni karena manusia berfikir.

Prof. Dr. Mahmud Hamdi Zaqzouq dalam bukunya yang bertema “ *Manhaj al-falsafi baina al-ghozali wa Decart*” (metode filsafat antara al-ghozali dan Descartes), mengatakan bahwa metode filsafat yang di pakai oleh Descartes (*Co gito egro sum*) diambil dari metode *syak-nya* al-Ghozali, di mana al-Ghozali meragukan pengetahuan yang bersifat empiris dengan rasional teorinya:

"Untuk memperoleh pengetahuan yang hakiki kita harus meragukan semua pengetahuan baik yang diperoleh melalui inderawi maupun akal sebelum diuji kebenarannya".

Pengetahuan yang hakiki menurut al-Ghozali adalah pengetahuan yang tak ada celah sedikitpun untuk meragukannya apalagi untuk membatalkannya. Contohnya seperti $1 + 1 = 2$ dan setiap mata uang logam pasti mempunyai dua sisi dan lain-lain, sedangkan Rene Descartes (1596-1650) seorang ahli filsafat Perancis yang dijuluki sebagai bapak filsafat modem, mengatakan :

"bahwa eksistensi/keberadaan manusia ditentukan oleh pikirannya", yang dikenal dengan statemen kuncinya "*Co goti egro sum*" yang artinya, ketika saya berfikir maka saya ada."

Adalah tidak berlebihan para ahli sejarah mengatakan, bahwa abad pencerahan Eropa di mulai sejak Descartes hidup yang filsafatnya menyeluruh. Manusia senantiasa berfikir demi menuju tatanan kehidupan yang lebih baik yang kemudian menghasilkan revolusi diberbagai bidang, diantaranya adalah bidang industri dan pertanian dengan menggunakan mesin-mesin canggih. Brfikirnya manusia maka mampulah ia mengorganisir fakta-fakta yang ada disekelilingnya³²¹.

³²¹Prof. Dr. Mahmud Hamdi Zaqzouq, *Manhaj al-falsafi baina al-ghozali wa Decart*, penerjemah Biro Humas Setda Prov. Banten, (Cet. I; Banten: Press offcet, 2000), h. 65

2. Fakta sosial tentang perlunya wakaf uang sebagai fakta yang terorganisir

Wakaf uang adalah suatu fakta sosial yang pernah diperaktekkan pada zaman ulama yang dapat ditelusuri mekanisme kerjanya. Istilah wakaf uang belum dikenal di zaman Rasulullah. Wakaf uang (*cash waqf*) baru diperaktekkan sejak awal abad kedua hijriyah. Imam az Zuhri (wafat 124 H) salah seorang ulama terkemuka dan peletak dasar *tadwin al hadits* memfatwakan, dianjurkan wakaf dinar dan dirham untuk pembangunan sarana dakwah, sosial, dan pendidikan umat slam. Di Turkey, pada abad ke 15 H praktek wakaf uang telah menjadi istilah yang familiar ditengah masyarakat. Wakaf uang biasanya merujuk pada *cash deposits* di lembaga-lembaga keuangan seperti bank, dimana wakaf uang tersebut biasanya diinvestasikan pada profitable business activities. Dimana keuntungan dari hasil investasi tersebut digunakan kepada segala sesuatu yang bermanfaat secara sosial keagamaan.

Di abad ke 20 mulailah muncul berbagai ide untuk mengimplementasikan berbagai ide-ide besar Islam dalam bidang ekonomi. Berbagai lembaga keuangan lahir seperti, bank, asuransi, pasar modal, institusi zakat, institusi wakaf, lembaga tabungan haji dll. Lembaga-lembaga keuangan Islam sudah menjadi istilah yang familiar baik di dunia Islam maupun non Islam.

Dalam tahapan inilah lahir ide-ide ulama dan praktisi untuk menjadikan wakaf uang salah satu basis dalam membangun perkonomian umat. Dari berbagai seminar, yang dilakukan oleh masyarakat Islam, maka ide-ide wakaf uang ini semakin menggelinding. Negara- negara Islam di Timur Tengah, Afrika, dan Asia Tenggara sendiri memulainya dengan berabagai cara.

Di Malaysia, disamping wakaf uang yang dikelola oleh Baitul Mal lahir pula institusi amanah saham wakaf. Amanah saham wakaf ini dioperasikan melalui bank. Mereka

menawarkan saham ini kepada masyarakat dengan harga tertentu. Masyarakat yang membeli saham ini tidak mendapatkan keuntungan apa-apa dan amal uang yang digunakan untuk membeli saham tersebut diserahkan sepenuhnya kepada pengelola tanpa dapat mereka minta kembali. Keuntungannya akan dikelola oleh pemerintah untuk kepentingan umum. Di Malaysia tujuan utama dari wakaf uang yang dikumpulkan adalah :

- a. Membangun sarana-sarana yang bisa mendatangkan keuntungan pada tanah-tanah wakaf yang sudah tersedia.
- b. Membeli sarana baru yang akan dijadikan harta wakaf
- c. Menginvestasikan pada sektor yang aman agar tidak hilangnya nilai nominal harta wakaf.

Di Indonesia, dalam memasuki milenium ketiga ini, berbagai elemen masyarakat mencoba mensosialisasikan wakaf uang dengan berbagai cara. Bukan saja tahap sosialisasi ini berjalan tanpa aplikasi, malah sudah ada lembaga tertentu yang mencoba meaplikasikannya, dan banyak juga masyarakat yang tertarik untuk ikut serta berkontribusi untuk konteks ke Indonesiaan.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah mengeluarkan fatwa tentang wakaf uang sebagai berikut:

- a. Wakaf Uang (*Cash Wakaf/Wagf al-Nuqud*) adalah wakaf yang dilakukan seseorang, kelompok orang, lembaga atau badan hukum dalam bentuk uang.
- b. Termasuk kedalam pengertian uang adalah surat-surat berharga.
- c. Wakaf hukumnya *jawaz* (harus).
- d. Wakaf uang hanya boleh disalurkan dan digunakan untuk hal-hal yang dibolehkan secara *syar'i*.
- e. Nilai pokok Wakaf Uang harus dijamin kelestariannya, tidak boleh dijual, dihibahkan, dan atau diwariskan.

Pemerintah mengatur pengelolaan wakaf ini dalam Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 dengan syarat-

syarat tertentu pula atau oleh suatu institusi yang ditetapkan oleh pemerintah yang bekerjasama dengan bank. Ia bisa berdiri sendiri atau ia juga menjadi bagian dari institusi lain yang bisa saling membantu untuk meningkatkan pendapatan wakaf tersebut. Agar ia dikelola secara profesional, maka yang terbaik ia mesti berdiri sendiri, jangan bercampur dengan lembaga lain seperti, zakat, atau langsung dibawah bank, asuransi, dan yang terbaik ia dikendalikan oleh suatu lembaga yang dibentuk oleh pemerintah dan dijalankan dengan profesional dan pemerintah bertugas hanya sebagai pengawas terhadap badan itu.

Kriteria Institusi Pengelola Wakaf Uang :

- a. Kemampuan akses kepada calon waqif
- b. Kemampuan melakukan investasi dana wakaf
- c. Kemampuan melakukan administrasi rekening *beneficiary*
- d. Kemampuan melakukan distribusi hasil investasi dana wakaf.
- e. Mempunyai kredibilitas dimata masyarakat dan harus dikontrol oleh hukum/regulasi yang ketat

Agar kesalahan-kesalahan fatal jangan terjadi dalam wakaf uang maka mekanisme yang sesuai dengan aturan wakaf secara menyeluruh perlu ada pengaturan. Umpamanya untuk memperkecil resiko mungkin perlu berpikir konservatif. Umpamanya uang yang dikumpul digunakan untuk membangun harta wakaf yang sudah ada.

Jenis wakaf dalam buku-buku *fiqh*, wakaf terbagi menjadi dua, yakni wakaf keluarga (*waqf al-ahli*) dan wakaf kebajikan (*waqf al-khairi*).

Rukun dan syarat wakaf :

- a. *Wakif (waaqif)*³²².

³²² Wakif adalah orang yang berwakaf. Wakif bisa melakukan amalan wakaf harus memenuhi syarat; ia merupakan pemilik harta secara sah, berakal, baligh, dan dengan kerelaan sendiri. Selain itu Wakif disyaratkan harus mempunyai hak untuk memindahkan hartanya kepada orang lain. Amalan wakaf sah meskipun dilakukan oleh non-Muslim. Namun terdapat perbezaan pendapat antara ulama

b. Harta benda wakaf (*mauquuf*)³²³

c. Lafadz wakaf (*shighat*)³²⁴

Dalil disyariatkannya wakaf dalam Al-Qur'an Secara umum tidak terdapat ayat Al-Qur'an yang menerangkan konsep wakaf secara jelas. Oleh karena wakaf termasuk *infaq fi sabilillah*, maka dasar yang digunakan para ulama dalam menerangkan konsep wakaf ini didasarkan pada keumuman ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang *infaq fi sabilillah*. Di antara ayat-ayat tersebut adalah;

Q.S. al-Baqarah : 267

fiqh tentang wakaf nonMuslim. Imam Hanafi berpendapat bahawa hal tersebut tidak sah, kecuali amalan wakaf dilakukan untuk sesuatu yang dapat mendekatkan diri (qurbah) menurut keyakinan mereka dan juga menurut keyakinan orang Islam. Manakala imam Syafi'i mengatakan bahawa amalan tersebut sah jika tidak untuk kemaksiatan, namun untuk mendekatkan diri menurut orang Islam. Penerima wakaf (*mauquuf `alaih*), yakni orang yang menerima faedah atau manfaat dari harta benda yang diwakafkan. Ia bisa berupa pihak tertentu atau pihak umum yang tidak tertentu seperti orang-orang miskin, para ulama atau masjid. Wakaf al-ahli (wakaf keluarga) biasanya diberikan kepada pihak tertentu seperti anak-anak Wakif, atau saudara-saudara Wakif. Sedangkan wakaf *al-khairi* (kebajikan) tidak mesti ditetapkan penerimanya. Imam Syafi'i berpendapat bahawa wakaf kebajikan tidak memerlukan penerima yang tertentu. Begitu juga imam Hanafi berpendapat bahawa penerima wakaf kebajikan tidak perlu ditentukan. Sehingga apabila seseorang mewakafkan rumah tanpa menyebut, penerima wakaf, maka manfaat dari rumah yang diwakafkan tersebut diberikan kepada fakir miskin secara umum. Lihat al-Nawawi, *al-waqf fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Cet. I: Beirut : Dar al-Ihya an-Nabawiyyah, 1999), h. 30

³²³ Harta benda yang diwakafkan disyaratkan berupa harta benda yang mempunyai nilai, harta milik Wakif, dan harta benda yang berfaedah atau bermanfaat (al-Nawawi: 5/316). Menurut madzhab Hanafi, harta benda yang boleh diwakafkan merupakan harta yang abadi (perpetual), berupa harta tetap dan tidak bergerak serta berupa harta yang dapat dibagi. *Ibid.*, h. 45

³²⁴ Lafadz wakaf atau disebut juga dengan ikrar wakaf. Lafadz wakaf harus mengandungi arti kekal selamanya, dilakukan secara langsung, menjelaskan tempat pemberian wakaf dan harus mengikat kokoh akad wakaf (al-Waqf fi al-Syariah al-Islamiyah: 30). Jika Wakif tidak menentukan pihak yang menerima wakaf atau wakaf diberikan kepada pihak umum, ia tidak memerlukan kepada lafadz penerimaan (qabuul). Tetapi jika wakaf tersebut ditujukan kepada pihak tertentu, maka terdapat perbezaan pendapat antara ulama fiqh. Imam Hanafi dan Hanbali berpendapat, wakaf tersebut tidak memerlukan lafadz penerimaan (qabuul) (Ibnu Qudamah: 6/189). Manakala imam Syafi'i dan Maliki berpendapat bahawa wakaf tersebut memerlukan lafadz penerimaan (*qabuul*). *Ibid.*, h. 324.

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ
مِّنَ الْأَرْضِ ۖ

Terjemahnya: "Hai orang-orang yang beriman! Nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usaha kamu yang baik-baik, dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu³²⁵."

Q.S. Ali Imran : 92 :

لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِن شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ
بِهِ عَلِيمٌ

Terjemahnya: "Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna) sebelum kamu menafkahkan sebagian dari apa yang kamu cintai³²⁶."

Q.S. al-Baqarah: 261:

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ
فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ ۗ وَاللَّهُ يُضْعِفُ لِمَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Terjemahnya: "Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir. Pada tiap-tiap bulir seratus biji. Allah melipat gandakan (ganjaran) bagi sesiapa yang Dia kehendaki, dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui³²⁷."

³²⁵ Departemen Agama RI, *op.cit*, h. 89

³²⁶ *Ibid*, h. 765

³²⁷ *Ibid*, h. 543

Ayat-ayat tersebut di atas menjelaskan tentang anjuran untuk menginfakkan harta yang diperoleh untuk mendapatkan pahala dan kebaikan. Di samping itu, ayat 261 surat al-Baqarah telah menyebutkan pahala yang berlipat ganda yang akan diperoleh orang yang menginfakkan hartanya di jalan Allah.

Di antara hadis yang menjadi dasar dan dalil wakaf adalah hadis yang menceritakan tentang kisah Umar bin al-Khaththab ketika memperoleh tanah di Khaibar. Setelah ia meminta petunjuk Nabi tentang tanah tersebut, Nabi menganjurkan untuk menahan asal tanah dan menyedekahkan hasilnya. Hadis tentang hal ini secara lengkap adalah;

حدثنا يحيى بن يحيى التميمي أخبرنا سليم بن أخضر عن ابن عون عن نافع عن ابن عمر قال: أصاب عمر أرضاً بخيبر فأبى النبي يستأمره فيها فقال يا رسول الله أني أصبت أرضاً بخيبر لم أصب مالا قط هو انفس عندي منه فما تأمرني به؟ قال ان شئت حبست أصلها وتصدقت بها، قال فتصدق بها عمر انه لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يورث ولا يوهب، قال فتصدق لا جناح، عمر في الفقراء وفي القربى وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف على من وليها ان يأكل منها بالمعروف او يطعم صديقاً غير متمول فيه ... (رواه جماعة)

Terjemahnya: ‘Kami diceritakan oleh Yahya bin Yahya At-Tamimi, kami diceritakan oleh Sulaiman bin Ahdar dari Ibnu Aun dari Nafi’ dari Ibnu Umar ia mengatakan: Umar memperoleh tanah di Khaibar, lalu dia bertanya kepada Nabi dengan berkata; Wahai Rasulullah, saya telah memperoleh tanah di Khaibar yang nilainya tinggi dan tidak pernah saya peroleh yang lebih tinggi nilainya dari padanya. Apa yang baginda perintahkan kepada saya untuk melakukannya? Sabda Rasulullah: "Kalau kamu mau, tahan sumbernya dan sedekahkan manfaat atau faedahnya." Lalu Umar menyedekahkannya, ia tidak boleh dijual, diberikan, atau dijadikan wariskan. Umar menyedekahkan kepada fakir miskin, untuk keluarga, untuk memerdekakan budak, untuk orang yang berperang di jalan Allah, orang

musafir dan para tamu. Bagai-manapun ia boleh digunakan dengan cara yang sesuai oleh pihak yang mengurusnya, seperti memakan atau memberi makan kawan tanpa menjadikannya sebagai sumber pendapat-an³²⁸.

Hadis lain yang menjelaskan wakaf adalah hadis yang diceritakan oleh imam Muslim dari Abu Hurairah. Nas hadis tersebut adalah;

حدثنا يحيى بن أيوب وقتيبة يعنى ابن سعيد وابن حجر قالوا حدثنا إسماعيل هو ابن جعفر عن العلاء عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة أشياء من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Yahya bin Ayyub dan Qutaibah yakni Ibnu Said dan Ibnu Khujri, mereka mengatakan, Kami diceritakan oleh Ismail yaitu Ibu Ja'far dari Al-Ala' dari bapaknya, dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw., bersabda: apabila seorang manusia itu meninggal dunia, maka terputuslah amal perbuatannya kecuali dari tiga sumber, yaitu sedekah jariah (wakaf), ilmu pengetahuan yang bisa diambil manfaatnya, dan anak shaleh yang mendoakannya³²⁹."

Selain dasar dari Al-Qur'an dan Hadis di atas, para ulama sepakat (ijma') menerima wakaf sebagai satu amal jariah yang disyariatkan dalam Islam. Tidak ada orang yang dapat menafikan dan menolak amalan wakaf dalam Islam karena wakaf telah menjadi amalan yang senantiasa dijalankan dan diamalkan oleh para sahabat Nabi dan kaum

³²⁸ Al-Bukhari, Abu Abdillah' Muhammad bin Ismail, *al-jami Shahih*, ditahqiq oleh al-Sindi, (Juz I: Beirut: Darl al-Kutub al-Islamiyah, t.th), h. 543

³²⁹ Muslim, *Shahih Muslim*, (Juz I; Beirut: Darl al-Kutub al-Islamiyah, t.th), h.

Muslimim sejak masa awal Islam hingga sekarang.

Dalam konteks negara Indonesia, amalan wakaf sudah dilaksanakan oleh masyarakat Muslim Indonesia sejak sebelum merdeka. Oleh karena itu pihak pemerintah telah menetapkan Undang-undang khusus yang mengatur tentang perwakafan di Indonesia, yaitu Undang-undang nomor 41 tahun 2004 tentang Wakaf. Untuk melengkapi Undang-undang tersebut, pemerintah juga telah menetapkan Peraturan Pemerintah nomor 42 tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-undang nomor 41 tahun 2004.

Wakaf dalam Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf Peraturan Pemerintah sangat diperlukan oleh para *Nazir* dalam mengelola wakaf, khususnya wakaf uang. Hal ini dapat dipahami, karena sementara ini sudah ada beberapa *Nazir* yang sudah mengelola wakaf uang maupun wakaf produktif. Tabung wakaf dan *Baitul Mal Muamalat*, misalnya mereka sudah menerima wakaf uang dari wakif, untuk kemudian dikembangkan dan didistribusikan hasilnya kepada *mauquf `alaih*. Dengan adanya Peraturan Pemerintah para *Nazir* berharap punya landasan yang kuat dalam melaksanakan tugas mereka. Kemudahan dan keamanan dalam penyelenggaraan wakaf khususnya wakaf uang ini sangat penting, mengingat banyaknya penduduk muslim yang diharapkan mau mewakafkan uang untuk kemudian dikembangkan oleh *Nazir*, sehingga *mauquf `alaih* segera mendapat kucuran hasil pengembangan wakaf tersebut.

Ada tujuh pasal yang diamanatkan dalam Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf, yakni Pasal 14; Pasal 21; Pasal 31; Pasal 39; Pasal 41; Pasal 46; Pasal 66; dan Pasal 69. Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2006 tentang Pelaksanaan Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf (memuat 11 Bab). Bab I memuat Ketentuan Umum. Bab II mengatur masalah *Nazir* (5 bagian); Bagian kesatu mengatur *Nazir* secara umum (2 pasal); Bagian kedua

mengatur tentang *Nazir* Perseorangan (3 pasal); Bagian ketiga mengatur tentang *Nazir* organisasi (4 pasal); Bagian keempat mengatur tentang *Nazir* Badan Hukum, (2 pasal); Bagian kelima mengatur Tentang tugas dan masa bakti *Nazir* (2 pasal). Bab III mengatur tentang jenis harta benda wakaf, akta ikrar wakaf, dan Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf (3 bagian). Bagian pertama mengatur jenis harta benda wakaf (13 pasal); Bagian kedua mengatur tentang Akta Ikrar Wakaf dan Akta Pengganti Akta Ikrar Wakaf (9 pasal); Bagian ketiga memuat ketentuan tentang Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf, (1pasal). Bab IV mengatur tentang tata cara pendaftaran dan pengumuman harta benda wakaf (2 bagian). Bagian pertama mengatur tentang tata cara pendaftaran harta benda wakaf (6 pasal); Bagian kedua mengatur pengumuman harta benda wakaf (1 pasal). Bab V mengatur pengelolaan dan pengembangan wakaf (4 pasal). Bab VI mengatur tentang penukaran harta benda wakaf (3 pasal). Bab VII mengatur bantuan pembiayaan Badan Wakaf Indonesia (1 pasal). Bab VIII mengatur pembinaan dan pengawasan (4 pasal). Bab IX mengatur sanksi administratif, (1 pasal). Bab X memuat ketentuan peralihan (2 pasal). Bab XI memuat ketentuan penutup (2 pasal).

Sebenarnya cukup banyak hal yang diamanatkan dalam undang-undang untuk diatur lebih lanjut dalam Peraturan Pemerintah, beberapa di antaranya adalah ketentuan mengenai pendaftaran *Nazir*, baik *Nazir* perorangan, organisasi maupun badan hukum; ketentuan mengenai ikrar wakaf untuk benda tidak bergerak, benda bergerak berupa uang dan benda bergerak selain uang; dan pembuatan akta ikrar wakaf untuk masing-masing benda yang diwakafkan. Akta ikrar wakaf untuk benda tidak bergerak, benda bergerak berupa uang dan benda bergerak selain uang tentu masing-masing berbeda. Sebagai contoh misalnya mengenai ketentuan ikrar wakaf uang tentu berbeda dengan ketentuan ikrar wakaf tanah. Berkenaan dengan wakaf uang, dalam

undang-undang sudah disebutkan dengan jelas bahwa "wakif dapat mewakafkan benda bergerak berupa uang melalui lembaga keuangan syari'ah yang ditunjuk oleh menteri." Namun yang menjadi pertanyaan berikutnya "dalam hal wakaf uang, siapakah yang berhak menjadi Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf ?" Sebelum ada Undang-undang Nomor 41 Tahun 2004 Tentang Wakaf, karena yang diatur hanyalah tanah milik, maka Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf menurut Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 adalah Kepala KUA Kecamatan. Untuk saat ini berdasarkan karakteristiknya, tentu Pejabat Pembuat Akta Ikrar Wakaf untuk wakaf uang mestinya bukan Kepala KUA Kecamatan, apalagi dalam undang-undang juga sudah disebutkan bahwa Sertifikat Wakaf Uang diterbitkan dan disampaikan oleh Lembaga Keuangan Syari'ah kepada wakif dan *Nazir* sebagai bukti penyerahan harta benda wakaf. Di samping hal-hal yang sudah dikemukakan, tatacara pendaftaran benda tidak bergerak, benda bergerak berupa uang, dan benda bergerak selain uang, masing-masing juga harus diatur secara rinci.

J. Gaib atau tidak Gaib (Pendekatan Yuridis)

Dalam prinsip dasar epistemologi Islam terdapat pendekatan *Bayani, Burhani, dan Irfani* untuk memahami fakta sosial yang bersifat gaib dan non gaib. Ketiga model penelitian hukum ini baik normatif maupun sosiologis sama memiliki kelebihan dan kelemahan sehingga meniscayakan untuk dipadukan. Jembatan integrasi dan interkoneksinya terletak pada ketepatan paradigma, teori, perspektif, dan kerangka pikir yang digunakan. Dengan kata lain, integrasi-interkoneksi kedua kecenderungan metode penelitian yang berbeda di atas berada pada level obyek formal bukan obyek material. Kesulitan pemaduan antara studi hukum sebagai *law-in-books* yang berorientasi normative doktrinal dengan studi hukum sebagai *law-in-action* yang berkecenderungan sosiologis-empiris dalam pengembangan kajian keilmuan hukum Islam, menurut analisis

al-Jabiri (1991), tak lain karena "secara umum struktur berpikir umat Islam selama ini bercorak dikotomis-atomistik". Model berpikir ini lahir dari ketimpangan aplikasi epistemologi antara aspek *bayani*, *irfani*, dan *burhani* sebagai unsur fundamental dari struktur epistemologi keilmuan Islam. Epistemologi *bayani* merupakan pola pikir yang berkembang dalam *fiqh* dan kalam dengan penekanan sumber pengetahuan pada teks (*nash*), sedangkan epistemologi *irfani* merupakan pola pikir yang berkembang dalam tasawuf dengan penekanan sumber pengetahuan pada pengalaman langsung (*direct experience*). Adapun epistemologi *burhani* merupakan pola pikir yang berkembang dalam falsafah dengan penekanan sumber pengetahuan pada realitas (alam, sosial, ataupun keagamaan). Dalam berbagai tataran kehidupan, sejak pasca era keemasan Islam yang diikuti dengan era *closing the gate of ijtihad*, pola pikir *bayani* demikian mendominasi dan menghegemoni tradisi berpikir umat Islam. Bahkan hingga dewasa ini, menurut Abdullah (2001), corak berpikir *bayani* masih kukuh mencengkeram sistem pemikiran umat Islam dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk bidang pendidikan seperti di STAIN/IAIN/UIN. Corak berpikir *bayani* yang hegemonik cenderung bersifat *rigid*, kaku, dan tekstual serta sulit memberi ruang dialog kepada epistemologi *irfani* dan *burhani*. Bahkan, keberadaan kedua epistemologi seringkali dicurigai sebagai infiltrasi unsur asing yang menyuburkan praktik berada dikalangan umat Islam. Sebenarnya, ketiga cluster sistem epistemologi ini berada dalam satu rumpun teori, tetapi dalam prakteknya hampir-hampir tidak pernah mau akur, bahkan tidak jarang saling mendiskreditkan, kafir-mengkafirkan, murtad-memurtadkan, dan sekuler-mensekulerkan antar kalangan pendukung³³⁰. Akibat dari ketimpangan epistemologi ini, otoritas teks yang dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi *fiqh* dan

³³⁰ Amin Abdullah, *Metodologi Studi Islam*, (Cet. I; Yogyakarta: Offcet Press, 2005), h. 657

ushul fiqh klasik lebih diunggulkan daripada sumber otoritas keilmuan lain, seperti ilmu-ilmu kealaman (*kauniyah*), akal (*aqliyah*) dan intuisi (*wijdaniyah*). Dominasi pola pikir tekstual-*bayani* ini telah menyebabkan sistem epistemologi keilmuan Islam kurang begitu peduli dan terlepas dari isu-isu sosial-keagamaan yang bersifat kontekstual. Kelemahan paling mencolok dari tradisi nalar epistemologi *bayani* yang tekstual-skriptualistik tersebut adalah *frigiditas* paradigma yang ditampilkan ketika harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan komunitas kultur atau bangsa lain yang beragama lain³³¹. Demikian pula, kelemahannya dalam menjawab persoalan-persoalan global kontemporer menyangkut pluralisme, HAM dan sebagainya. Dalam berhadapan dengan komunitas agama lain dan menjawab problem kemanusiaan kontemporer itu, menurut Abdullah, corak argumen keagamaan model *tekstual-bayani* biasanya mengambil sikap mental yang bersifat dogmatik, defensif, apologis, dan polemis. Atas dasar pola pikir tekstual-hegemonik epistemologi *bayani* yang diaksentuasikan dalam *fiqh* dan usul *fiqh*, kajian hukum Islam mengalami penyempitan cakupan metodologi yang lebih menfokuskan atau mengunggulkan ranah penelitian hukum *lawin book* daripada *law in action* sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Kecenderungan untuk melihat keunggulan kajian hukum Islam sebagai *books* yang berorientasi normatif-doktrinal sebagaimana teraksentuasikan dalam *fiqh*, daripada studi Ibum sebagai *lawin-action* yang berkecenderungan sosiologis empiris, oleh pemikir hukum Islam kontemporer dipandang sebagai "ketersesatan metodologi" yang harus segera diatasi dengan temuan bangunan metodologi pengkajian hukum Islam yang baru. *Fiqh* dalam format *law-inbooks* dinilai sebagai salah satu faktor penyebab kemunduran dan keterbelakangan umat Islam. Dalam konteks ini, *fiqh* misalnya bersikap diskriminatif terhadap non-muslim, demikian pula mensubordinasi posisi perempuan. Sikap diskriminatif *fiqh* ini sebenarnya bukan karena karakter ajaran Islam atau Al-

³³¹ Esack, *op.cit.*, h. 201

Qur'an tetapi tafsiran bias dari penafsir. Oleh karenanya, teks harus dikaji dalam kaitannya dengan pemahaman terhadap konteks. Demikian slogan reformasi hukum Islam yang senantiasa dikumandangkan oleh para pemikir kontemporer Islam itu di berbagai belahan dunia Islam. Melalui slogan pembaharuan hukum Islam itu, upaya reformulasi, rekoseptualisasi, dan reinterpretasi keseluruhan ajaran Islam, khususnya hukum Islam merupakan tuntutan proyeksi peradaban dunia yang niscaya untuk tidak ditawar-tawar lagi. Dari proses reformulasi, rekoseptualisasi, dan reinterpretasi itu, kemudian melahirkan ragam kerangka konsep dan konstruksi metodologi yang dapat diaplikasikan dalam rangka menjawab berbagai persoalan aktual yang dihadapi umat Islam dewasa ini dalam lingkup pergaulannya dengan bangsa-bangsa di dunia. Kecenderungan untuk melihat kajian hukum Islam sebagai *law in-books* yang berorientasi normatif-doktrinal lebih absah dibanding sebagai *law in-action* yang berkecenderungan sosiologis empiris harus diakhiri dengan menempatkan keduanya dalam posisi seimbang. Dengan menempatkan kedua orientasi kajian ini pada posisi seimbang memungkinkan untuk diformulasikan suatu kerangka metodologi hukum Islam yang *sui generis kum empiris*³³². Di antara pemikir muslim yang santer menyuarakan perlunya Banyak konsep *fiqh* yang menempatkan penganut agama lain lebih rendah ketimbang umat Islam, sehingga berimplikasi mendiskreditkan mereka.

Burhan adalah pengetahuan yang diperoleh dari indera, percobaan, dan hukum-hukum logika. Van Peursen mengatakan bahwa akal budi tidak dapat menyerap sesuatu dan panca indera tidak dapat memikirkan sesuatu. Namun, bila keduanya bergabung timbullah pengetahuan sebab menyerap sesuatu tanpa dibarengi akal budi sama dengan kebutaan dan pikiran tanpa isi sama dengan kehampaan. *Burhani* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri

³³² Lihat Safi, *op.cit.*, h. 196

pada kekuatan rasio melalui instrumen logika (induksi, deduksi, abduksi, simbolik, proses, dan lain-lain) dan metode *diskursif* (*bathiniyyah*). Pendekatan ini menjadikan realitas maupun teks dan hubungan antara keduanya sebagai sumber kajian.

Lepasnya pemahaman atas teks dari realitas (konteks) yang mengitarinya, menurut Nasr Abu Zayd, akan menimbulkan pembacaan yang ideologis dan tendensius (*qira'ah talwiniyah mughriddlah*). Pembacaan yang ideologis dan tendensius ini, pada akhirnya akan mengarah pada apa yang oleh Khalid Abu Fadl disebut sebagai Hermeneutika Otoriter (*Authoritharian Hermeneutic*). Hermeneutika Otoriter terjadi ketika pembacaan atas teks ditundukkan oleh pembacaan yang subjektif dan selektif serta dipaksakan dengan mengabaikan realitas konteks. Realitas yang dimaksud mencakup realitas alam (*kawniyyah*), realitas sejarah (*tarikhiyyah*), realitas sosial (*ijtimaiyyah*) dan realitas budaya (*thaqafiyyah*). Dalam pendekatan ini teks dan realitas (konteks) berada dalam satu wilayah yang saling mempengaruhi. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terikat dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus darimana teks itu dibaca dan ditafsirkan. Di dalamnya ada *maqulat* (kategori-kategori) meliputi *kully-juz'iy*, *jauhar-'arad*, *ma'qulat-alfaz* sebagai kata kunci untuk dianalisis. Karena *burhani* menjadikan realitas dan teks sebagai sumber kajian maka dalam pendekatan ini ada dua ilmu penting, yaitu ilmu *al-lisan* dan ilmu *al-mantiq*. Yang pertama membicarakan *kaiifiyyah*, susunan, dan rangkaiannya dalam ibarat-ibarat yang dapat digunakan untuk menyampaikan makna, serta cara merangkainya dalam diri manusia. Tujuannya adalah untuk menjaga *lafz* yang dipahami dan menetapkan aturan-aturan mengenai *lafz* tersebut. Sedangkan yang terakhir membahas masalah *mufradat* dan susunan yang dengannya kita dapat menyampaikan segala sesuatu yang bersifat *indrawi* dan hubungan yang tetap diantara segala sesuatu, atau apa yang mungkin untuk mengeluarkan gambaran-gambaran dan hukum-hukum darinya. Tujuannya adalah untuk menetapkan aturan-

aturan yang digunakan untuk menentukan cara kerja akal atau cara mencapai kebenaran yang mungkin diperoleh darinya. *Ilmu al-mantiq* juga merupakan alat (*manahij al-adillah*) yang menyamakan kita pada pengetahuan tentang *maujud* baik yang wajib atau *mumkin*, dan *maujud fi aladhdhan* (rasionalisme) atau *maujud fi al-a'yan* (empirisme). Ilmu ini terbagi menjadi tiga; *mantiq mafhum* (*mabhath al-tasawwur*), *mantiq al-hukm* (*mabhath al-qadaya*), dan *mantiq al-istidlal* (*mabhath al-qiyas*). Dalam perkembangan modern, ilmu *mantiq* biasanya hanya terbagi dua, yaitu *nazariyah al-hukm* dan *azariyah al-istidlal*. Dalam tradisi *burhani* juga kita mengenal ada sebutan falsafat *al-ula* (metafisika) dan falsafat *al-thani*. *Falsafat al-ula* membahas hal-hal yang berkaitan dengan *wujud al-'arady*, *wujud al-jawahir* (*jawahir ula* atau *ashkhas* dan *jawahir thaniyah* atau *al-naw*), *maddah* dan *surah*, dan *asbab* yang terjadi pada : a. *Maddah surah*, *fa'il*, dan *ghayah*, b. *Ittifaq* (sebab-sebab yang berlaku pada alam semesta) dan *hazz* (sebab-sebab yang berlaku pada manusia). Sedangkan *falsafat al-thaniyah* atau disebut juga ilmu *al-tabi'ah*, mengkaji masalah: 1. hukum-hukum yang berlaku secara alami baik pada lam semesta (*alsunnah al-alamiyah*) maupun manusia (*al-sunnah al-insaniyah*), 2. *taghayyur*, yaitu gerak baik *azali* (*harakah qadimah*) maupun gerak *maujud* (*harakahhadithah* yang bersifat plural (*mutanawwi'ah*). Gerak itu dapat terjadi pada *jauhar* (substansi), perubahan (*istihalah*), dan tempat (sebelum dan sesudah). Dalam perkembangan keilmuan modern, falsafat *al-ula* (metafisika) dimaknai sebagai pemikiran atau penalaran yang bersifat abstrak dan mendalam (*abstract and profound reasoning*). Sementara itu, pembahasan mengenai hukum-hukum yang berlaku pada manusia berkembang menjadi ilmu-ilmu sosial (*social science*, *al-'ulum al-ijtima'iyyah*) dan humaniora (*humanities*, *al-'ulum al-insaniyyah*). Dua ilmu terakhir ini mengkaji interaksi pemikiran, kebudayaan, peradaban, nilai-nilai, kejiwaan, dan sebagainya. Oleh karena itu untuk memahami realitas kehidupan sosial keagamaan dan

sosial-keislaman, menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan-pendekatan sosiologi (*sosiulujiyyah*), antropologi (*antrufulujiyyah*), kebudayaan (*thaqafiyyah*) dan sejarah (*tarikhiyyah*), seperti yang menjadi ketetapan Munas Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam XXIV di Malang.

Irfan mengandung beberapa pengertian antara lain : Ilmu atau *ma'rifah*, metode *ilham* dan *kashf* yang telah dikenal jauh sebelum Islam, dan *al-ghanus* atau gnosis. Pendekatan *irfani* adalah pendekatan pemahaman yang bertumpu pada instrumen pengalam batin, *dhawq*, *qalb*, *wijdan*, *basirah* dan intuisi. Sedangkan metode yang dipergunakan meliputi *manhaj kashfi* dan *manhaj iktishafi*. *Manhaj kashfi* disebut juga *manhaj ma'rifah 'irfani* yang tidak menggunakan indera atau akal, tetapi *kashf dengan riyadah dan mujahadah*. *Manhaj iktishafi* disebut juga *al-mumathilah* (analogi), yaitu metode untuk menyingkap dan menemukan rahasia pengetahuan melalui analogi-analogi. Analogi dalam *manhaj* ini mencakup : a) analogi berdasarkan angka atau jumlah seperti $1/2 = 2/4 = 4/8$, dst; b) *tamthil* yang meliputi silogisme dan induksi; dan c) surah dan *sakhal*. Dengan demikian, *al-mumathilah* adalah *manhaj iktishafi* dan bukan *manhaj kashfi*. Pendekatan *'irfani* juga menolak atau menghindari mitologi. Kaum *'irfaniyyun* tidak berurusan dengan mitologi, bahkan justru membersihkannya dari persoalan-persoalan agama dan dengan *irfani* pula mereka lebih mengupayakan menangkap haqiqah yang terletak di balik *shari'ah*, dan yang batin (*al-dalalah al-isharah wa al-ramziyah*) di balik yang *zahir* (*al-dalalah al-lughawiyah*). Dengan memperhatikan dua metode di atas, kita mengetahui bahwa sumber pengetahuan dalam *irfani* mencakup ilham/intuisi dan teks (yang dicari makna batinnya melalui *ta'wil*). Kata-kata kunci yang terdapat dalam pendekatan *'irfani* meliputi *tanzil-ta'wil*, *haqiqi-majazi*, *mumathilah* dan *zahir-batin*. Hubungan zahir-batin terbagi menjadi tiga segi : 1) *siyasi mubashar*, yaitu memalingkan makna-makna ibarat pada sebagian ayat dan *lafz* kepada pribadi tertentu; 2) ideologi mazhab, yaitu memalingkan

makna-makna yang disandarkan pada mazhab atau ideologi tertentu; dan 3) metafisika, yakni memalingkan makna-makna kepada gambaran metafisik yang berkaitan dengan *al-ilah al-mut'aliyah* dan *aql kully* dan *nafs al-kulliyah*. Pendekatan 'irfani banyak dimanfaatkan dalam *ta'wil*. *Ta'wil 'irfani* terhadap Al-Qur'an bukan merupakan *istinbat*, bukan *ilham*, bukan pula *kashf* tetapi ia merupakan upaya mendekati *lafz-lafz* Al-Qur'an lewat pemikiran yang berasal dari dan berkaitan dengan warisan 'irfani yang sudah ada sebelum Islam, dengan tujuan untuk menangkap makna batinnya. Contoh konkrit dari pendekatan 'irfani lainnya adalah falsafah *ishraqi* yang memandang pengetahuan *diskursif (al-hikmah al-batiniyyah)* harus dipadu secara kreatif harmonis dengan pengetahuan intuitif (*al-hikmah aldhawqiyah*). Dengan pemaduan tersebut pengetahuan yang diperoleh menjadi pengetahuan yang mencerahkan, bahkan akan mencapai *al-hikmah al-haqiqah*. Pengalaman batin Rasulullah saw. dalam menerima wahyu Al-Qur'an merupakan contoh konkret dari pengetahuan 'irfani. Namun dengan keyakinan yang kita pegangi selama ini, mungkin pengetahuan 'irfani yang akan dikembangkan dalam kerangka *ittiba' al-Rasul*. Dapat dikatakan, meski pengetahuan 'irfani bersifat subyektif, namun semua orang dapat merasakan kebenarannya. Artinya, setiap orang dapat melakukan dengan tingkatan dan kadarnya sendiri-sendiri. Untuk itu validitas kebenarannya bersifat intersubjektif dan peran akal bersifat partisipatif. Sifat intersubjektif tersebut dapat diformulasikan dalam tahap-tahap sebagai berikut. Pertama-tama, tahapan persiapan diri untuk memperoleh pengetahuan melalui jalan hidup tertentu yang harus ia ikuti untuk sampai kepada kesiapan menerima "pengalaman". Selanjutnya tahapan pencerahan dan terakhir tahap konstruksi. tahap terakhir ini merupakan upaya pemaparan secara simbolik dalam bentuk uraian, tulisan dan struktur yang dibangun, sehingga kebenaran yang diperolehnya dapat diakses oleh orang lain. Implikasi dari pengetahuan 'irfani dalam konteks pemikiran keislaman, adalah menghampiri agama-agama pada

tataran substantif dan esensi spiritualitasnya, dan mengembangkannya dengan penuh kesadaran akan adanya pengalaman keagamaan orang lain (*the otherness*) yang berbeda aksidensi dan ekspresinya, namun memiliki substansi dan esensi yang kurang lebih sama. Kedekatan kepada Tuhan yang *transhistoris*, *transkultural*, dan *transreligius* diimbangi rasa empati dan simpati kepada orang lain secara elegan dan setara. Termasuk di dalamnya kepekaan terhadap problem-problem kemanusiaan, pengembangan budaya dan peradaban yang disinari oleh pancaran fitrah *ilahiyah*.³³³

³³³ Mahmashshani, Subhi, *Filsafat al-Tasyri' al-Islami*, (Beirut :Dar al-Miliyin, 1961), h. 76

BAB IV

MEKANISME METODE *ISTINBAT* HUKUM ISLAM MELALUI FAKTA SOSIAL

A. Penetapan Fakta Sosial

Dalam literatur Islam dikenal istilah *fiqhi waqi'*. *Fiqhi Al-Waqi'* adalah suatu peristiwa atau masalah yang muncul dalam kehidupan sehari-hari baik sebagai hasil ijtihad maupun tidak yang bertolak dari kenyataan objektif kehidupan manusia yang langsung diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. *Fiqh waqi'i* berangkat dari pemahaman terhadap suatu peristiwa, kejadian, persoalan, atau masalah yang muncul dalam masyarakat. Setelah masalah tersebut diteliti dan dikaji secermat mungkin, kemudian ditemukan intinya, baru dilihat hukumnya dalam Al-Qur'an atau sunnah Rasul Saw. Dengan cara seperti itu, akan ditemukan suatu pemecahan masalah atau keputusan hukum terhadap masalah tersebut³³⁴.

Mekanisme pertama yang dilakukan dalam metode *istinbat* hukum Islam melalui fakta sosial adalah penetapan fakta sosial. Fakta sosial tersebut harus diteliti secermat mungkin sampai nampak benang merahnya. Benang merah yang penulis

³³⁴ Misalnya dengan adanya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi kedokteran dewasa ini, para ilmuwan telah dapat melakukan inseminasi buatan untuk mendapatkan anak/keturunan. Kemudian timbul pertanyaan, apakah inseminasi buatan itu boleh dilakukan menurut hukum Islam? Untuk menelusurinya, langkah pertama yang dilakukan adalah meneliti dan mengkaji masalah inseminasi buatan secara cermat sehingga diketahui hakikat yang sebenarnya. Langkah kedua adalah meneliti hukumnya di dalam *nash* sehingga ditemukan suatu pemecahan masalah atau keputusan hukum yang pasti. Apabila hukum tersebut sesuai kasus yang dihadapi maka hukum tersebut dapat diterapkan, tetapi apabila tidak sesuai maka harus dicarikan hukum lain yang sesuai untuk kasus tersebut. Fikih *waqi'* tidak hanya mengenal masalah baru, tetapi masalah yang tidak biasa, masalah unik yang berskala besar bagi umat manusia, juga masalah-masalah yang timbul dalam kehidupan sehari-hari. Lihat Abdul Aziz Dahlan, et.al, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Cet. VII; Jakarta: PT.Intermasa, 2006), h. 654

maksudkan adalah barometer/syarat fakta sosial yang dapat dikategorikan sebagai metode *istinbat* dalam hukum Islam. Pada pembahasan sebelumnya telah sangat jelas di paparkan bahwa tidak semua fakta sosial dapat dijadikan sebagai metode *istinbat* dalam hukum Islam. Pelacakan hakikat fakta sosial ini harus melalui pendekatan secara komprehensif.

Adapun kategori fakta sosial yang dapat digolongkan sebagai metode *istinbat* hukum Islam adalah :

1. Fakta sosial yang serasi dengan norma agama terhadap epistemologi dan aksiologi masyarakat.

Dasar hukumnya :

- a. Al-Qur'an :

QS: al-A'raf :55

ولا تفسدوا في الارض ...

Terjemahnya : 'Dan janganlah kamu sekalian membuat kerusakan di bumi'³³⁵

QS: al-Qoshosh:77

إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

Terjemahnya: 'Sesungguhnya Allah tidak suka kepada orang-orang yang membuat kerusakan'³³⁶

- b. Hadis

Hadis yang diriwayatkan oleh HR.Ahmad dan Ibnu Majah dari Ibnu Abbas :

حدثنا محمد بن يحيى حدثنا عبد الزاق أنبأنا معمر عن جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Muhammad bin yahya, kami diceritakan oleh Muammar dari Jabir al-Ja'fi dari akramah dari Ibnu Abbas, beliau mengatakan Rasulullah saw., bersabda: Tidak boleh membuat

³³⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Cet. I; Jakarta: Yayasan Penterjemah Al-Qur'an, 1978), h. 654

³³⁶ *Ibid.*, h. 657

kerusakan pada diri sendiri serta
membuat kerusakan pada orang lain³³⁷

c. Kaidah :

الضرار يزال

Terjemahnya : 'Kemudharatan harus dihilangkan'³³⁸

2. Fakta sosial itu bermanfaat (Pendekatan *Maslahat Mursalah*)
Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an

QS: al-Baqarah; 185

... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...

Terjemahnya: Allah menghendaki kemudahan bagi
kalian, dan Dia tidak menghendaki
kesulitan bagi kalian³³⁹.

QS: al-Hajj; 78

... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...

Terjemahnya: 'Dan Dia tidak menjadikan untukmu dalam
agama suatukesulitan'³⁴⁰

b. Hadis :

HR. Ahmad :

حدثني يزيد قال أخبرنا محمد بن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن
عباس قال قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أى الأديان أحب إلى الله قال الحنيفية
السمحة

Terjemahnya: Saya diceritakan oleh Yazid, ia mengata-
kan kami diberitakan oleh Muhammad

³³⁷ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Juz II; hadis 2332: Beirut: Darl al-Kutub al-Islamiyah, t.th), h. 765

³³⁸ Muhlis Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah* (Pedoman Dasar dalam Istibat hukum Islam), (Cet. I; Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. 76

³³⁹ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 65

³⁴⁰ *Ibid.*, h. 89

bin Ishak dari Daud bin Al-Husain dari Akramah dari Ibnu Abbas beliau mengatakan pernah ditanyakan kepada Rasulullah saw., bahwa agama mana yang paling dicintai oleh Allah, Rasulullah saw., berkata: agama yang disenangi Allah adalah agama yang benar dan mudah³⁴¹

c. Kaidah :

المشقة تجلب التيسيل

Terjemahnya : 'Kesukaran itu dapat menarik kemudahan³⁴²

Kaidah :

الحكم يتبع الصلحة الراجحة

Terjemahnya: 'Hukum itu mengikui kemaslahatan yang paling kuat/banyak³⁴³.

Kaidah :

لاينكر تخير الأحكام المبنية على الصلحى والعرف بتخير الزمان

Terjemahnya: `Tidak dapat diingkari bahwa hukum yang didasarkan pada maslahat dan adat berubah karena perubahan zaman³⁴⁴

3. Fakta sosial itu bersifat universal dan *khususiyah*

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an

QS: al-An'am : 19

لأ نذركم به ومن بلغ

³⁴¹ Ahmad, *Musnad Ahmad*, (Juz I; Beirut: Darl al-Kutub al-Islamiyah, t.th), h.790

³⁴²Muhlis Usman, *op.cit.*, h. 521

³⁴³*Ibid.*, h. 210

³⁴⁴*Ibid.*, h. 432

Terjemahnya: `Supaya dengan Dia Aku memberi peringatan kepadamu dan kepada orang-orang yang sampai Al-Qur'an (kepadanya)³⁴⁵.

b. Hadis

HR.Bukhari Muslim dari Abu Hurairah:

حدثنا إسماعيل حدثني مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال دعوني ما تركتكم إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واخلافهم على أنبيائهم فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما اسلتعتم

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh *Ismail*, saya diceritakan oleh *Malik* dari *Abi Zinad*, dari *Al-A'raj* dari *Abu Hurairah*, *Nabi saw.*, beliau mengatakan: Tinggalkanlah aku selama aku melupakan kamu, sesungguhnya orangyang sebelum kamu *binasa* karena pertanyaan dan perselisihan mereka terhadap para Nabinya, apabila saya melarang kamu terhadap sesuatu maka hindarilah dan apa yang aku perintahkan kepadamu maka lakukanlah sebatas kemampuanmu³⁴⁶

c. Kaidah

الأصل في الخطاب بالخص بالمسلمين او المؤمنينا يشمل الكفار الابدليل خارجي

Terjemahnya: 'pada dasarnya titah yang dikhususkan untuk orang-orang muslim dan mukmin maka orang-orang kafir tidak tercakup di dalamnya kecuali ada dalil lain³⁴⁷.

Kaidah :

الخطاب الوارد في عصر النبي ص م لا خلاف في شموله من بعده

³⁴⁵ *Ibid.*, h. 675

³⁴⁶ Al-Bukhari, Abu Abdillah' Muhammad bin Ismail, *al-jami Shahih*, ditahqiq oleh al-Sindi, (Juz I: Beirut: Darl al-Kutub al-Islamiyah, t.th.), h. 76

³⁴⁷ Muhlis Usman, *op.cit.*, h. 765

Terjemahnya: 'titah yang datang di zaman Nabi Muhammad saw tidak dipertentangkan bahwa titah itu mencakup generasi sesudahnya'.³⁴⁸

Kaidah :

الخطاب الخاص بالامة لايسمى الرسول ص م

Terjemahnya: 'Titah yang khusus kepada umat, maka tidak mencakup pada Rasul SAW'³⁴⁹

4. Fakta sosial itu menjadi budaya

Dasar hukumnya:

a. Al-Qur'an

QS: al-A'raf : 199

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Terjemahnya: 'Jadilah Engkau Pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh',³⁵⁰

QS: An-Nisa : 19

وَعَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ

Terjemahnya : 'Dan pergaulilah mereka secara patut'.³⁵¹

b. Hadis

HR. Ahmad dari Ibnu Masud :

حدثنا أبو بكر حدثنا عاصم عن زر بن حبيش عبد الله بن مسعود قال إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد صلى الله عليه وسلم خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فابتعثه برسالته ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد

³⁴⁸ *Ibid.*, h. 690

³⁴⁹ *Ibid.*, h. 543

³⁵⁰ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 451

³⁵¹ *Ibid.*, h. 98

قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه فما رأى
المسلمين حسنا فهو عند الله حسن وما رأوا سيئا فهو عند الله سيئ

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh Abu Bakar, kami diceritakan oleh Azim dari Zir bin Ubay dari Abdullah bin Mas'ud ia mengatakan sesungguhnya Allah melihat di dalam hati para hambaNya dan Allah menemukan hati Muhammad saw., adalah sebaik-baik hati hamba, lalu Allah memilikinya untuk dirinya, lalu Allah mengutus risalahnya kemudian memandang hati kepada para hambanya setelah hati Muhammad lalu Allah mendapatkan hati sahabatnya sebaik-baik hati hamba Allah lalu mereka dijadikan oleh Allah sebagai pembantu Nabi yang berperang membela Agamanya. Oleh karena itu apa yang dipandang baik muslim maka disisi Allah pun baik dan apa yang dinilai Islam jelek maka jelek pula disisi Allah.³⁵²

c. Kaidah

Kaidah :

كل ما ورد به الشرع مطلق ولا ضابط له فيه ولا فى الغة يرجع فيه الى العرف

Terjemahnya: `Semua yang diatur oleh syara' mutlak namun belum ada ketentuan dalam agama serta dalam bahasa semua itu dikembalikan pada uruf³⁵³.

Kaidah :

انما تعتبر العادة اذا اضطردت او غلبت

³⁵²Ahmad, *Sunan Ahmad, op.cit.*, hadis ke 3417

³⁵³Muhlis usman, *op.cit.*, h. 871

Terjemahnya: 'Adat dapat diakui jika berlangsung terus-menerus atau berlau lebih banyak'³⁵⁴.

5. Fakta sosial itu mendapat pengakuan atau tidak

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an

QS: al-Bayyinah ; 5

وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ

Terjemahnya: 'Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama yang lurus'³⁵⁵.

QS: al-Imran ; 145

وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُنْتِهِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُنْتِهِهِ مِنْهَا

Terjemahnya: 'Barang siapa menghendaki pahala dunia, niscaya kami berikan kepadanya pahala dunia itu, dan barang siapa menghendaki pahala akhirat, kami berikan (pula) kepadanya pahala akhirat itu'³⁵⁶.

b. Hadis :

HR Muslim dari Abu Harun :

أخبرنا يحيى بن حسان حدثنا حماد بن سلمة عن سهيل بن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وجد احدكم في صلاته حركة في دبره فأشكلك عليه أحدث أو لم يحدث فلا ينصر فن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Yahya bin Hasan, kami diceritakan oleh Hammad bin Salamah dari Suhail bin Abi Shaleh dari ayahnya dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah Saw bersabda ' apabila salah

³⁵⁴ *Ibid.*, h. 873

³⁵⁵ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 451

³⁵⁶ *Ibid.*, h. 452

satu diantara kalian di dalam shalatnya menemukan sesuatu pada duburnya lalu ia kesulitan untuk menebak apakah ia berhadass maka ia tidak boleh meninggalkan tempatnya hingga mendengarkan bunyi atau mendapatkan angin.³⁵⁷

HR Ad-Dharimiy

وحدثني محمد بن أحمد بن أبي خلف حدثنا موسى بن داود حدثنا سليمان بن بلال عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدركم صلى ثلاث أم أربعاً فليطرح الشك وليبين على ما استيقن...

Terjemahnya: Saya diceritakan oleh Muhammad bin Ahmad bin Abi Khalaf, diceritakan oleh Musa bin Daud, kami diceritakan oleh Sulaiman bin Bilal dari Zaid bin Aslam dari Atha' bin Yasar dari Abi Said Al-Khudri ia mengatakan Rasulullah saw., bersabda: apabila salah seorang diantara kalian ragu dalam mengerjakan shalat, tidak tahu berapa rakaat yang telah dikerjakan tiga ataukah empat rakaat, maka buanglah keragu-raguan itu dan berpeganglah kepada apa yang diyakini (yang paling sedikit)³⁵⁸.

c. Kaidah :

اليقين لا يزال بالشك

Terjemahnya: `Keyakinan itu tidak dapat dihilangkan dengan keraguan³⁵⁹.

³⁵⁷ Muslim, *Shahih Muslim*, (Juz I: Beirut: Darl al-Kutub al-Islamiyah, t.th), h. 540

³⁵⁸ Addharimiy, *Sunan Addharimiy*, *op.cit.*, hadis ke 815

³⁵⁹ Muhlis Usman, *op.cit.*, h. 67

6. Fakta sosial itu dipengaruhi kepentingan (stakeholder)

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an

QS: an-Najm; 39-41

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ
الْأَوْفَىٰ

Terjemahnya: 'Bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang ia usahakan. Dan bahwasanya usaha itu akan diperlihatkan. Kemudian akan diberi balasan yang paling sempurna'.³⁶⁰

b. Hadis

HR Muslim :

حدثنا مسدد حدثنا يزيد بن زريع حدثنا ابن عون عن القاسم بن محمد وعن ابن
عون عن إبراهيم عن عن الأسود قال قالت عائشة رضی الله عنها يا رسول الله
بصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك فقیل لها انتظري فإذا طهرت فاخرجي إلى
التنعيم فأهلی ثم انتینا بمكان كذا ولكنها على قدر نفقتك أو نصيبك

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh Musadad, kami diceritakan oleh Yazid bin Zuray, kami diceritakan oleh Ibnu Aun dari Al-Qasim bin Muhammad dan dari Ibnu Aun dari Ibrahim dari Al-Aswad keduanya berkara: Aisyah berkata: Ya Rasulullah, orang-orang yang telah duluan melaksanakan dua kali haji sementara saya baru satu kali lalu dikatakan kepada Aisyah, 'tunggu apabila lamu telah bersih dari haid keluarlah kamu ke *tan'in* lalu *bertahmillah* kemudian datang kepada kami akan

³⁶⁰Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 678

tetapi tergantung pada nafkahmu atau jeripayahmu³⁶¹.

c. Kaidah :

ماكان اكثر فعلا كان اكثر فصلا

Terjemahnya: 'Apa saja yang lebih banyak pekerjaannya berarti lebih banyak pula keutamaannya³⁶².

7. Fakta sosial itu berada pada suatu wilayah (tempat)

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an h. 161

QS : an-Najm ; 39-41

وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ﴿٣٩﴾ وَأَنْ سَعِيَهُ سَوْفَ يُرَى ﴿٤٠﴾ ثُمَّ
يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى ﴿٤١﴾

Terjemahnya: 'Bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang ia usahakan. Dan bahwasanya usaha itu akan diperlihatkan. Kemudian akan diberi balasan yang paling sempurna³⁶³.

b. Hadis

HR Sunan Abu Daud :

حدثنا سليمان بن دواد المهري أخبرنا ابن وهب أخبرني سعيد بن أبي ايوب عن ثراحيل بن يزيد المعافري عن أبي علقمة عن أبي هريرة فيما اعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدلها دينها

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Sulaiman Ibn Daud al-Mahri, Kami diceritakan oleh Ibnu Wahab, Saya diceritakan oleh Sa'id

³⁶¹ Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, *op.cit.*, hadis 384

³⁶² Muhlis Usman, *op.cit.*,h. 567

³⁶³ Departemen Agama RI., *op.cit.*,h. 543

Ibn Abi Ayub dari Syarahil bin Yazid al-Mu'afiri dari Abi `Alqamah dari Abi Hurairah, Rasulullah SAW, bersabda: Sesungguhnya Allah meng-utus untuk umat ini, pada setiap abad seseorang yang akan memperbaharui agama³⁶⁴.

c. Kaidah :

تغير الاحكام بتغير الازمنة والامكنة والاحوال

Terjemahnya: `Perubahan hukum itu berdasarkan perubahan zaman, tempat, dan keadaan³⁶⁵.

8. Fakta sosial itu rasional.

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an

QS : al-Baqarah : 185

... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...³⁶⁶

Terjemahnya: `Allah menghendaki kemudahan bagi kalian, dan Dia tidak menghendaki kesulitan bagi kalian³⁶⁶.

b. Hadis :

HR Bukhari dari Abu Hurairah :

حدثني يزيد قال أخبرنا محمد بن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس قال قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أى الأديان أحب إلى الله قال الحنيفية السمحة

Terjemahnya: Saya diceritakan oleh Yazid, ia mengatakan kami diberitakan oleh Muhammad bin Ishak dari Daud bin Al-Husain dari Akramah dari Ibnu Abbas

³⁶⁴ Bukhari, *op.cit.*,h. 789

³⁶⁵ Muhlis Usman, *op.cit.*,h. 231`

³⁶⁶ Departemen Agama RI., *op.cit.*,h. 43

beliau mengatakan pernah ditanyakan kepada Rasulullah saw., bahwa agama mana yang paling dicintai oleh Allah, Rasulullah saw., berkata : agama yang disenangi Allah adalah agama yang benar dan mudah³⁶⁷

c. Kaidah :

المتعة تطلب التيسير

Terjemahnya: `Kesukaran itu dapat menarik kemudahan³⁶⁸.

9. Fakta sosial itu kejadiannya di sengaja atau tidak disengaja (*sunnatullah*)

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an

QS al-A'raf : 55

أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

Terjemahnya: 'Dan janganlah kamu sekalian membuat kerusakan di bumi³⁶⁹.

QS : al-Imran :145

وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ

مِنْهَا

Terjemahnya : 'Barang siapa yang menghendaki pahala dunia niscaya kami berikan kepadanya pahala di dunia itu dan barang siapa yang

³⁶⁷ Bukhari, *op.cit.*, h. 740

³⁶⁸ Muhlis Usman, *op.cit.*,h. 431

³⁶⁹Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 642

menghendaki pahala akhirat niscaya kami berikan pula pahala akhirat itu'.³⁷⁰

b. Hadis :

HR perawi enam dari Umar bin Khattab :

حدثنا الحميدى عبد الله بن الزبير قال حدثنا سفيان قال حدثنا يحيى بن سعيد الأ نصارى قال أخبرنى محمد بن إبراهيم التيمى أنه سمع علقمة بن وقاص الليثى يقول سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه على المنبر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما الأ عمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى ...

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh Humaidi Abdullah bin Zubair, ia mengatakan kami diceritakan oleh Sofyan, ia mengatakan kami diceritakan oleh Yahya bin said al-Anshari, ia mengatakan saya diceritakan oleh Muhammad bin Ibrahim at-Taimiy, bahwa ia mendengarkan Alqamah bin Waqqash al-Laysyi mengatakan saya mendengar Umar bin Khattab di atas minbar mengatakan: saya mendengar Rasulullah saw.,bersabda: Sesungguhnya segala amal tergantung pada niat dan sesungguhnya bagi seseorang itu hanyalah apa yang ia niat³⁷¹.

HR Ahmad dan Ibn Majah dari Ibn Abbas

حدثنا محمد بن يحيى حدثنا عبد الزاق أنبأنا معمر عن جابر الجعفى عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Muhammad bin yahya, kami diceritakan oleh Muammar dari Jabir al-Ja'fi dari akramah dari Ibnu Abbas, beliau mengatakan Rasulullah saw., bersabda: Tidak boleh membuat

³⁷⁰ *Ibid.*, h. 590

³⁷¹ Bukhari, *op.cit.*, h. 460

kerusakan pada diri sendiri serta membuat kerusakan pada orang lain³⁷²

c. Kaidah :

الأمر بمقاصدها

Terjemahnya: 'Setiap perkara tergantung pada tujuannya³⁷³.

Kaidah :

الضرار يزال

Terjemahnya: 'kemudharatan itu harus dihilangkan'³⁷⁴.

10. Fakta sosial itu terorganisir atau tidak terorganisir

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an :

QS : al-Imran :145

وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا

Terjemahnya: 'Barang siapa yang menghendaki pahala dunia niscaya kami berikan kepadanya pahala di dunia itu dan barang siapa yang menghendaki pahala akhirat niscaya kami berikan pula pahala akhirat itu'³⁷⁵.

b. Hadis :

HR perawi enam dari Umar bin Khattab :

حدثنا الحميدى عبد الله بن الزبير قال حدثنا سفيان قال حدثنا يحيى بن سعيد الأ نصرارى قال أخبرنى محمد بن إبراهيم التيمى أنه سمع علقمة بن وقاص الليثى

³⁷² Ibnu Majah, *op.cit.*, h. 543

³⁷³ Muhlis Usman, *op.cit.*,h. 320

³⁷⁴ *Ibid.*, h. 921

³⁷⁵ Departemen Agama RI.,*op.cit.*, h. 650

يقول سمعت عمر بن الخطاب رضى الله عنه على المنبر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ...

Terjemahnya: Kami diceritakan oleh Humaidi Abdullah bin Zubair, ia mengatakan kami diceritakan oleh Sofyan, ia mengatakan kami diceritakan oleh Yahya bin said al-Anshari, ia mengatakan saya diceritakan oleh Muhammad bin Ibrahim at-Taimiy, bahwa ia mendengarkan Alqamah bin Waqqash al-Laysyi mengatakan saya mendengar Umar bin Khattab di atas minbar mengatakan: saya mendengar Rasulullah saw., bersabda: Sesungguhnya segala amal tergantung pada niat dan sesungguhnya bagi seseorang itu hanyalah apa yang ia niat³⁷⁶.

HR Ahmad dan Ibn Majah dari Ibn Abbas

حدثنا محمد بن يحيى حدثنا عبد الزاق أنبأنا معمر عن جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار

Terjemahnya: ‘Kami diceritakan oleh Muhammad bin yahya, kami diceritakan oleh Muammar dari Jabir al-Ja’fi dari akamah dari Ibnu Abbas, beliau mengatakan Rasulullah saw., bersabda: Tidak boleh membuat kerusakan pada diri sendiri serta membuat kerusakan pada orang lain³⁷⁷

c. Kaidah :

الأمر بمقاصدها

³⁷⁶ Bukhari, *op.cit.*, h. 460

³⁷⁷ Ibnu Majah, *op.cit.*, h. 543

Terjemahnya: 'Setiap perkara tergantung pada tujuannya'³⁷⁸.

Kaidah :

الضرار يزال

Terjemahnya: 'Kemudharatan itu harus dihilangkan'³⁷⁹.

11. Fakta sosial itu gaib atau tidak

Dasar hukumnya :

a. Al-Qur'an

QS : al-Imran :145

وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ

Terjemahnya: 'Barang siapa yang menghendaki pahala dunia niscaya kami berikan kepadanya pahala di dunia itu dan barang siapa yang menghendaki pahala akhirat niscaya kami berikan pula pahala akhirat itu'³⁸⁰.

b. Hadis :

نية المؤمن خير من عمله

Terjemahnya: 'Niat seorang mukmin itu lebih baik daripada perbuatan orang kafir'³⁸¹.

c. Kaidah :

الأمر بمقاصدها

Terjemahnya: 'Setiap perkara tergantung pada tujuannya'³⁸².

Kaidah :

ملا يشترط الترض له جملة وتفصيلا اذا عينه و اخطأ لم يضر

³⁷⁸ Muhlis Usman, *op.cit.*, h. 89

³⁷⁹ *Ibid.*, h. 90

³⁸⁰ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 432

³⁸¹ Bukhari, *op.cit.*, h. 213

³⁸² Muhlis usman, *op.cit.*, h. 546

Terjemahnya: 'sesungguhnya (amalan) yang tidak disyaratkan untuk dijeaskan, baik secara global maupun tafshili, apabila kemudian dipasti-kan dan ternyata salah maka kesalahannya tidak membahayakan (tidak membatalkan)³⁸³.

B. Penetapan Dalil

1. Penetapan dalil Al-Qur'an

Dalam penetapan dalil Al-Qur'an yang berkaitan dengan fakta sosial dilakukan dengan cara :

a. Pendekatan tafsir tematik

Disepakati oleh para ulama, kecuali segelintir di antara mereka, bahwa mukjizat utama Al-Qur'an yang diperhadapkan kepada masyarakat yang ditemui Rasul adalah dari segi bahasa dan sastranya mengungguli sastra bahasa yang dikenal masyarakat Arab ketika itu. Hal ini mempunyai pengaruh yang tidak kecil terhadap metode penafsiran Al-Qur'an. Jika kita telusuri tafsir-tafsir Al-Qur'an sejak masa Muhammad bin Jarir Al-Thabari (251-310 H) sampai kepada masa Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935 M), dapat dilihat bahwa ciri utama yang menghimpun kitab-kitab tafsir adalah analisis redaksi. Namun demikian analisis redaksi ini lama kelamaan tidaklah lagi menjadi sesuatu yang luar biasa apalagi setelah semakin mundurnya penguasaan sastra dan kaidah-kaidah bahasa orang Arab sendiri.³⁸⁴

³⁸³ *Ibid.*, h. 547

³⁸⁴ Beberapa Problem Tafsir. Setelah Tafsir Al-Thabari, dapat dikatakan bahwa kitab-kitab tafsir sesudahnya memiliki corak tertentu yang dirasakan bahwa penulisnya "memaksakan sesuatu terhadap Al-Qur'an". Kalau hal tersebut bukan suatu paham akidah, fiqih, atau tasawuf, maka paling tidak salah satu aliran kaidah bahasa. Hal ini dapat dilihat dengan jelas pada Tafsir Al-Kasasyaf karya al-Zamakhshyari (467-538 H), atau Anwar Al-Tanzil karya Al-Baidhawi (w. 791 H), atau Ruh Al-Ma'ani karya Al-Alusi (w. 1270 H), atau Al-Bahr Al-Muith karya Abu Hayyan (w. 745 H), dan sebagainya. Cara-cara yang mereka tempuh itu menjadikan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an, yang tadinya dipahami secara mudah, menjadi semacam disiplin ilmu yang sukar untuk dicerna. Hal ini

Lalu kemudian para ahli keislaman mengarahkan pandangan mereka kepada problem-problem baru dan berusaha untuk memberikan jawaban-jawabannya melalui petunjuk-petunjuk Al-Qur'an sambil memperhatikan hasil-hasil pemikiran atau penemuan manusia, baik yang positif maupun yang negatif, sehingga bermunculanlah banyak karya ilmiah yang berbicara tentang satu topik tertentu menurut pandangan Al-Qur'an, misalnya *Al-Insan fi Al-Qur'an*, dan *Al-Mar'ah fi Al-Qur'an* karya Abbas Mahmud Al-Aqqad, atau *Al-Riba fi Al-Qur'an* karya Al-Maududi, dan sebagainya. Namun karya ilmiah tersebut disusun bukan sebagai pembahasan Tafsir. Dari sinilah ulama tafsir kemudian mendapat inspirasi baru, perlunya karya-karya Tafsir yang menetapkan satu topik tertentu, dengan

dikarenakan kitab-kitab tafsir itu berisikan pembahasan-pembahasan yang mendalam, namun gersang dari petunjuk-petunjuk yang menyentuh jiwa serta menalar akal. Metode yang selama ini digunakan para mufasir sejak masa kodifikasi Tafsir, yang oleh sementara ahli diduga dimulai oleh Al-Farra' (w. 207 H), sampai tahun 1960 adalah menafsirkan Al-Qur'an ayat demi ayat sesuai dengan susunannya dalam mushhaf. Bentuk demikian menjadikan petunjuk-petunjuk Al-Qur'an terpisah-pisah dan tidak disodorkan kepada pembacanya secara menyeluruh. Fakhruddin Al-Razi (w. 606 H/1210 M) misalnya, walaupun menyadari betapa pentingnya korelasi antara ayat, dan dia mengajak para mufasir untuk mencurahkan perhatian kepada hal itu, namun dia sendiri dalam kedua kitab tafsirnya tidak menyinggung banyak tentangnya. Karena perhatiannya tercurah kepada pembahasan-pembahasan filsafat (teologi) dan ilmu falak. Pembahasan masalah seperti ini mencapai puncaknya di bawah usaha Ibrahim bin 'Umar Al-Biq'a'i (809- 885 H). Tetapi korelasi di sini ternyata menyangkut sistematika penyusunan ayat dan surat Al-Quran sesuai dengan urutan-urutannya dalam mush-haf, bukan dari segi korelasi ayat-ayatnya yang membahas masalah-masalah yang sama dan terkadang bagian-bagiannya terpecah dalam sekian surat. Sementara itu, berbarengan dengan perkembangan masyarakat, berbagai problem dan pandangan baru timbul dan perlu ditanggapi secara serius, yang tentunya berbeda dengan problem yang dihadapi oleh masyarakat sebelum kita. Problem dan pemecahan masalah yang dikemukakan oleh Muhammad Rasyid Ridha agaknya sudah tidak relevan dengan keadaan masa kini, atau paling tidak sudah tidak menduduki prioritas pertama dalam perhatian atau kepentingan masyarakat sekarang. Dapat dibayangkan bagaimana kiranya jika yang disodorkan kepada masyarakat umum adalah masalah-masalah yang menjadi pembahasan ulama Tafsir pada masa sebelum Rasyid Ridha. Tidak syak lagi bahwa manusia yang dibentuk pikirannya dengan uraian-uraian tersebut adalah manusia-manusia abad lalu yang "terlambat lahir". Lihat Pengantar Muhammad Al-Bahiy, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, karya Mahmud Syaltut, (Cet. II; Mesir: Dar Al-Qalam, t.th.), h. 7.

jalan menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat, dari beberapa surat, yang berbicara tentang topik tersebut, untuk kemudian dikaitkan satu dengan lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan Al-Qur'an. Metode ini di Mesir pertama kali dicetuskan oleh Prof. Dr. Ahmad Sayyid Al-Kumiy, Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas *Ushuluddin* Universitas Al-Azhar sampai tahun 1981.

Dalam menghimpun ayat-ayat yang ditafsirkannya secara *mawdhu'i* (tematik) itu, Al-Husaini tidak mencantumkan seluruh ayat dari seluruh surat, walaupun seringkali menyebutkan jumlah ayat-ayatnya dengan memberikan beberapa contoh, sebagaimana tidak juga dikemukakannya perincian ayat-ayat yang turun pada periode Makkah sambil membedakannya dengan periode Madinah, sehingga terasa bahwa apa yang ditempuhnya itu masih mengandung beberapa kelemahan.

Pada tahun 1977, Prof. Dr. Abdul Hay Al-Farmawiy, yang juga menjabat guru besar pada Fakultas *Ushuluddin* Al-Azhar, menerbitkan buku *Al-Bidayah fi Al-Tafsir AlMawdhu'i* dengan mengemukakan secara terinci langkah-langkah yang hendaknya ditempuh untuk menerapkan metode *mawdhu'iy*. Langkah-langkah-tersebut adalah:

- 1) Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik);
- 2) Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut;
- 3) Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang *asbab al-nuzul-nya*;
- 4) Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing;
- 5) Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (outline);
- 6) Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan;
- 7) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian

yang sama, atau mengkompromikan antara yang *'am* (umum) dan yang *khas* (khusus), mutlak dan *muqayyad* (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan³⁸⁵.

Penulis mempunyai beberapa catatan dalam rangka pengembangan metode *tafsir Mawdhu'iy* dan langkah-langkah yang diusulkan di atas. Antara lain:

1) Penetapan masalah yang dibahas

Walaupun metode ini dapat menampung semua persoalan yang diajukan, terlepas apakah jawabannya ada atau tidak, namun untuk menghindari kesan keterikatan yang dihasilkan oleh metode *tahliliy* akibat pembahasan-pembahasannya terlalu bersifat sangat teoretis maka akan lebih baik bila permasalahan yang dibahas itu diprioritaskan pada persoalan yang menyentuh masyarakat dan dirasakan langsung oleh mereka.

Ini berarti, *mufasir Mawdhu'iy* diharapkan agar terlebih dahulu mempelajari problem-problem masyarakat atau ganjalan-ganjalan pemikiran yang dirasakan sangat membutuhkan jawaban Al-Qur'an, misalnya petunjuk Al-Qur'an menyangkut kemiskinan, keterbelakangan, penyakit, dan sebagainya. Dengan demikian corak dan metode penafsiran semacam ini memberi jawaban terhadap problem masyarakat tertentu di lokasi tertentu dan tidak harus memberi jawaban terhadap mereka yang hidup sesudah generasinya atau yang tinggal di luar wilayahnya.

2) Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya

Yaitu hanya dibutuhkan dalam upaya mengetahui perkembangan petunjuk Al-Qur'an menyangkut persoalan yang dibahas apalagi bagi mereka yang berpendapat ada *nasikh* dan *mansukh* dalam Al-Qur'an. Bagi mereka yang

³⁸⁵ Abdul Hay Al-Farmawiy, *Al-Bidayah fi Tafsir al-mawdhu'iy*, (Cet. II; Kairo: Al-Hadharah Al-'Arabiyah, 1997, h. 62

bermaksud menguraikan satu kisah atau kejadian maka runtutan yang dibutuhkan adalah runtutan kronologis peristiwa.

3) Kosakata ayat dengan merujuk kepada penggunaan Al Qur'an.

Walaupun metode ini tidak mengharuskan uraian tentang pengertian kosakata namun kesempurnaannya dapat dicapai apabila sejak dini sang mufasir berusaha memahami arti kosakata ayat dengan merujuk kepada penggunaan AlQur'an sendiri. Hal ini dapat dinilai sebagai pengembangan dari tafsir *bi al-ma'tsur*, yang pada hakikatnya merupakan benih awal dari metode *mawdhu'iy*. Pengamatan terhadap pengertian kosakata demikian juga pesan-pesan yang terkandung oleh satu ayat, hendaknya diarahkan antara lain kepada bentuk dan timbangan kata yang digunakan subjek dan objeknya serta konteks pembicaraannya. Bentuk kata dan kedudukan *i'rab*, misalnya, mempunyai makna tersendiri. Bentuk *ism* memberi kesan kemantapan, *fii'l* mengandung arti pergerakan, bentuk *rafa'* menunjukkan subjek atau upaya, *nashb* yang menjadi objek dapat mengandung arti ketiadaan upaya, sedang *al-jar* memberi kesan keterkaitan dalam keikutan³⁸⁶.

Untuk menetapkan masalah yang akan dibahas beberapa kitab dapat menjadi rujukan, antara lain Tafsir Ayat Al-Qur'an karya sekelompok orientalis dan yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Muhammad Fuad Abdul Baqiy. Demikian pula *Kitab Al-Hayat* karya Muhammad Reza Hakimi dan kawan-kawan atau juga dapat ditempuh dengan menggunakan *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfazh Al-Qur'an* karya Muhammad Fuad 'Abdul Baqiy, dengan memperhatikan kosakata dan sinonimnya yang berhubungan dengan suatu masalah yang dibahas itu.

³⁸⁶ Lihat lebih jauh Hassan Hanafi, Al-Yamin wa Al-Yasar fi Al-Fikr Al-Diniy, Madbuliy, Mesir, 1989, h. 105.

Dengan tersusunnya langkah-langkah tersebut dan dengan penerapan yang dicontohkan oleh Al-Farmawiy dalam karyanya dengan menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan: (a) pemeliharaan anak yatim dalam Al-Qur'an; (b) arti *ummiyat Al-Arab* (kebuta-hurufan orang Arab) dalam Al-Qur'an; (c) etika meminta izin dalam Al-Qur'an; dan (d) menundukkan mata dan memelihara alat kelamin dalam Al-Qur'an, maka lahirlah bentuk kedua dari metode *tafsir mawdhu'i*. Bentuk pertama, ialah penafsiran menyangkut satu surat dalam Al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus serta hubungan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut antara satu dengan lainnya sehingga semua persoalan tersebut kait-mengait bagaikan satu persoalan saja, sebagaimana ditempuh oleh Mahmud Syaltut dalam kitab Tafsirnya. Kedua, menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas masalah tertentu dari berbagai surat Al-Qur'an, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok pembahasannya.

Beberapa keistimewaan *metode mawdhu'iy* antara lain, (a) menghindari problem atau kelemahan metode lain yang digambarkan dalam uraian di atas; (b) menafsirkan ayat dengan ayat atau dengan hadis Nabi, (c) kesimpulan yang dihasilkan mudah dipahami, hal ini disebabkan karena ia membawa pembaca kepada petunjuk Al-Qur'an tanpa mengemukakan berbagai pembahasan terperinci dalam satu disiplin ilmu. Juga dengan metode ini, dapat dibuktikan bahwa persoalan yang disentuh Al-Qur'an bukan bersifat teoretis semata-mata dan atau tidak dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Dengan begitu ia dapat membawa kita kepada pendapat Al-Qur'an tentang berbagai problem hidup disertai dengan jawaban-jawabannya. Ia dapat memperjelas kembali fungsi Al-Qur'an sebagai Kitab Suci. Dan terakhir dapat membuktikan keistimewaan Al-Qur'an.

Selain itu, (d) metode ini memungkinkan seseorang untuk menolak anggapan adanya ayat-ayat yang bertentangan dalam Al-Qur'an. Ia sekaligus dapat dijadikan bukti bahwa ayat-ayat Al-Qur'an sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan masyarakat³⁸⁷.

Dalam metode ini, khususnya yang membandingkan antara ayat-ayat seperti dikemukakan di atas, sang mufasir biasanya hanya menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan perbedaan kandungan yang dimaksud oleh masing-masing ayat atau perbedaan kasus atau masalah itu sendiri, seperti misalnya perbedaan antara tulisan Arab dalam surat *Al-An'am* ayat 151 dan tulisan Arab dalam surat *Al-Isra'* ayat 31, atau perbedaan antara tulisan Arab dalam surat *Al-A'raf*

³⁸⁷ Perbedaan Metode Mawdhu'iy dengan Metode Analisis. Yang dimaksud dengan metode analisis adalah "penjelasan tentang arti dan maksud ayat-ayat Al-Qur'an dari sekian banyak seginya yang ditempuh oleh mufasir dengan menjelaskan ayat demi ayat sesuai urutannya di dalam mush-haf melalui penafsiran kosakata, penjelasan sebab nuzul, munasabah, serta kandungan ayat-ayat tersebut sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufasir itu". Metode tersebut jelas berbeda dengan metode Mawdhu'iy yang tel digambarkan langkah-langkahnya di atas. Perbedaan itu antara lain, pertama, mufasir mawd'iy, dalam penafsirannya, tidak terikat dengan susunan. ayat dalam mush-haf, tetapi lebih terikat dengan urutan masa turunnya ayat atau kronologi kejadian, sedang mufasir analisis memperhatikan susunan sebagaimana tercantum dalam mush-haf. Kedua, mufasir Mawdhu'i tidak membahas segala segi permasalahan yang dikandung oleh satu ayat, tapi hanya yang berkaitan dengan pokok bahasan atau judul yang ditetapkannya³⁸⁷. Sementara para mufasir analisis berusaha untuk berbicara menyangkut segala sesuatu yang ditemukannya dalam setiap ayat. Dengan demikian mufasir Mawdhu'i, dalam pembahasannya, tidak mencantumkan arti kosakata, sebab nuzul, munasabah ayat dari segi sistematika perurutan, kecuali dalam batas-batas yang dibutuhkan oleh pokok bahasannya. Mufasir analisis berbuat sebaliknya. Ketiga, mufasir berusaha untuk menuntaskan permasalahan-permasalahan yang menjadi pokok bahasannya. Mufasir analisis biasanya han mengemukakan penafsiran ayat-ayat secara berdiri sendiri, sehingga persoalan yang dibahas menjadi tidak tuntas, karena ayat yang ditafsirkan seringkali ditemukan kaitannya dalam ayat lain pada bagian lain surat tersebut, atau dalam surat yang lain. Perbedaan Metode Mawdhu'iy dengan Metode Komparasi. Yang dimaksud dengan metode komparasi adalah "membandingkan ayat-ayat yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi, yang berbicara tentang masal atau kasus yang berbeda, dan yang memiliki redaksi yang berbeda bagi masala atau kasus yang sama atau diduga sama. Termasuk dalam objek bahasan metod ini adalah membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadis-hadis Nabi saw., yang tampaknya bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir menyangkut penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.

ayat 12, dengan tulisan Arab dalam surat *Shad* ayat 75. Demikian juga antara *Al-Anfal* ayat 10 dengan *Ali Imran* ayat 126.

Mufasir yang menempuh metode ini, seperti misalnya Al-Khatib Al-Iskafi dalam kitabnya *Durrah Al-Tanzil wa Ghurrah Al-Ta'wil*, tidak mengarahkan pandangannya kepada petunjuk-petunjuk yang dikandung oleh ayat-ayat yang dibandingkan itu kecuali dalam rangka penjelasan sebab-sebab perbedaan redaksional. Sementara dalam *metode Mawdhu'i*, seorang mufasir, disamping menghimpun semua ayat yang berkaitan dengan masalah yang dibahas, ia juga mencari persamaan-persamaan serta segala petunjuk yang dikandungnya, selama berkaitan dengan pokok bahasan yang ditetapkan.

Di sini kita melihat bahwa jangkauan bahasan metode komparasi lebih sempit dari metode *Mawdhu'i*, karena yang pertama hanya terbatas dalam perbedaan redaksi semata-mata. Membandingkan ayat dengan hadis, yang kelihatannya bertentangan, dilakukan juga oleh ulama hadis, khususnya dalam bidang yang dinamakan *mukhtalif al-hadits*. Sikap ulama dalam hal ini berbeda-beda. Abu Hanifah dan penganut mazhabnya menolak sejak dini hadis yang bertentangan atau tidak sejalan dengan ayat Al-Qur'an. Sementara itu, Imam Malik dan penganut mazhabnya dapat menerima hadis yang tidak sejalan dengan ayat, apabila ada *qarinah* (pendukung bagi hadis tersebut) berupa pengalaman penduduk Madinah atau *ijma'* ulama. Lain halnya Imam Syafi'i, berupaya untuk mengkompromikan ayat dan hadis tersebut, khususnya jika sanad hadis tersebut sah.

Dalam membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir menyangkut ayat Al-Qur'an, ada beberapa hal yang perlu mendapat sorotan:

- a) Kondisi sosial politik pada masa seorang mufasir hidup;
- b) Kecenderungannya dan latar belakang pendidikannya;

- c) Pendapat yang dikemukakannya, apakah pendapat pribadi ataupun pengembangan pendapat sebelumnya atau juga pengulangannya;
- d) Setelah menjelaskan hal-hal di atas, pembanding melakukan analisis untuk mengemukakan penilaiannya tentang pendapat tersebut baik menguatkan atau melemahkan pendapat-pendapat mufasir yang diperbandingkannya.

Namun perlu diperhatikan adalah :

- a) *Metode Mawdhu'i* pada hakikatnya tidak atau belum mengemukakan seluruh kandungan ayat Al-Qur'an yang ditafsirkannya itu. Harus diingat bahwa pembahasan yang diuraikan atau ditemukan hanya menyangkut judul yang ditetapkan oleh mufasirnya, sehingga dengan demikian mufasir pun harus selalu mengingat hal ini agar ia tidak dipengaruhi oleh kandungan atau isyarat-isyarat yang ditemukannya dalam ayat-ayat tersebut yang tidak sejalan dengan pokok bahasannya.
- b) Mufasir yang menggunakan metode ini hendaknya memperhatikan dengan seksama urutan ayat-ayat dari segi masa turunnya, atau perincian khususnya. Karena kalau tidak, ia dapat terjerumus ke dalam kesalahan-kesalahan baik di bidang hukum maupun dalam perincian kasus atau peristiwa.
- c) Mufasir juga hendaknya memperhatikan benar seluruh ayat yang berkaitan dengan pokok bahasan yang telah ditetapkannya itu. Sebab kalau tidak, pembahasan yang dikemukakannya tidak akan tuntas, atau paling tidak, jawaban Al-Qur'an yang dikemukakan menjadi terbatas³⁸⁸.

³⁸⁸Dr. Qurais Shihab, *Membumikan Al-Qur'an : Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Cet. I; Bandung; Mizan, 1996), h. 67: <mailto:mizan@ibm.net> Indeks Islam Indeks Quraish Shihab Indeks Artikel Tentang Penulis ISNET Homepage MEDIA Homepage Program Kerja Koleksi Anggota.

b. Pendekatan *asbabun nuzul*

Al-Qur'an adalah kitab suci kaum muslimin dan menjadi sumber ajaran Islam yang pertama dan utama yang harus dimani dan diaplikasikan dalam kehidupan agar kita memperoleh kebaikan di dunia dan di akhirat. Karena itu, tidaklah berlebihan jika selama ini kaum muslimin tidak hanya mempelajari isi dan pesan-pesannya. Tetapi juga telah berupaya semaksimal mungkin untuk menjaga otentitasnya. Upaya itu telah mereka laksanakan sejak Nabi Muhammad Saw masih berada di Mekkah dan belum berhijrah ke Madinah hingga saat ini. Dengan kata lain upaya tersebut telah dilaksanakan sejak Al-Qur'an diturunkan hingga saat ini. Mengerti *asbabun nuzul* sangat banyak manfaatnya. Karena itu tidak benar orang-orang mengatakan, bahwa mempelajari dan memahami sebab-sebab turun Al-Qur'an itu tidak berguna, dengan alasan bahwa hal-hal yang berkaitan dengan ayat-ayat Al-Qur'an itu telah masuk dalam ruang lingkup sejarah. Di antara manfaatnya yang praktis ialah menghilangkan kesulitan dalam memberikan arti ayat-ayat Al-Qur'an.

Imam al-Wahidi menyatakan tidak mungkin orang mengerti tafsir suatu ayat, kalau tidak mengetahui kriteria yang berhubungan dengan ayat-ayat itu, tegasnya untuk mengetahui tafsir yang terkandung dalam ayat itu harus mengetahui sebab-sebab ayat itu diturunkan.

Al-Qur'an juga mengandung sebab-sebab diturunkannya suatu ayat yang dikenal dengan istilah "*Asbabun nuzul*". Tetapi dalam keseluruhan isi Al-Qur'an, tidak semuanya ada ayat yang mengandung *asbabun nuzul*, hanya sebagian ayat saja.

Secara etimologis, *asbabun nuzul* ayat itu berarti sebab-sebab turun ayat. Dalam pengertian sederhana turunnya suatu ayat disebabkan oleh suatu peristiwa, sehingga tanpa adanya peristiwa itu, ayat tersebut itu tidak turun. Sedangkan menurut Subhi Shalih misalnya *menta'rifkan (ma'na) sababun nuzul* ialah:

مانزلة الآية او الآية بسببه متضمنة له او مجيبة عنه او مبينه لحكمه زمن وقوعه

Terjemhanya: 'Sesuatu yang dengan sebabnyalah turun sesuatu ayat atau beberapa ayat yang mengandung sebab itu, atau memberi jawaban tentang sebab itu, atau menerangkan hukumnya, pada masa terjadinya peristiwa itu.'³⁸⁹

Asbabun *Nuzul* adalah sesuatu kejadian yang terjadi di zaman Nabi Saw, atau sesuatu pertanyaan yang dihadapkan kepada Nabi dan turunlah suatu atau beberapa ayat dari Allah Swt yang berhubungan dengan kejadian itu atau dengan penjawaban pertanyaan itu baik peristiwa itu merupakan pertengkaran ataupun merupakan kesalahan yang dilakukan maupun merupakan suatu peristiwa atau suatu keinginan yang baik.

Definisi yang dikemukakan ini menghendaki supaya ayat-ayat Al-Qur'an, dibagi dua:

- 1) Ayat yang ada sebab *nuzulnya*.
- 2) Ayat yang tidak ada sebab *nuzulnya*.

Memang demikianlah ayat-ayat Al-Qur'an. Ada yang diturunkan tanpa didahului oleh sesuatu sebab dan ada yang diturunkan sesudah didahului sebab. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa setiap orang harus mencari sebab turun setiap ayat, karena tidak semua ayat Al-Qur'an diturunkan. Karena timbul suatu peristiwa dan kejadian. Oleh karena itu, tujuan studi Al-Qur'an mencakup beberapa permasalahan yang hendaknya harus dipelajari bukan saja masalah *asbabun nuzul*. Tetapi juga mempelajari masalah bagaimana cara membaca Al-Qur'an, bagaimana tafsirnya dan juga tidak kalah penting masalah *nasakh* dan *mansukh*,

Kisah-kisah Al-Qur'an ini tidak dimaksudkan untuk mempelajari makna historis kisah-kisah Al-Qur'an. Namun di sini akan mencoba" mengungkapkkan nilai historis sejarah

³⁸⁹ Fakhr ad-Din ar-Razi, *Tafsir*, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1990), h. 78.

turunnya suatu ayat. Ada perselisihan pendapat di antara ulama tafsir, pada ungkapan sahabat: "Turunnya ayat ini dalam kasus begini". Apakah pengertian ini masuk dalam *musnad* yakni sesuai bila disebutkan dengan tegas, bahwa turunnya ayat ini berkaitan erat dengan kasus tersebut. Jadi masalah mempelajari turunya suatu ayat bukan hanya dipahami sebagai doktrin normatif semata, tetapi juga harus dapat dikembangkan menjadi konsepsi operatif.

Di antara sekian banyak aspek yang banyak memberikan peran dalam menggali dan memahami makna-makna ayat Al-Qur'an ialah mengetahui sebab turunnya. Oleh karena itu, mengetahui *asbabun nuzul* menjadi obyek perhatian para ulama. Bahkan segolongan diantara mereka ada yang mengklarifikan dalam suatu naskah, seperti *Ali Al-Maidienie*, guru besar imam Bukhari.

Dari sekian banyak kitab dalam masalah ini, yang paling terkenal ialah: karangan Al-Wahidie, Ibnu Hajar, dan As-Sayuthi. Serta As-Sayuthi telah menyusun dalam suatu kitab besar dengan judul "*Lubaabun Nuquul fie Asbabin Nuzuul*".

Boleh dikata, untuk mengetahui secara mendetail tentang aneka corak ilmu-ilmu Al-Qur'an dan pemahamannya, tidak mungkin dicapai tanpa mengetahui *asbabun nuzuul* seperti pada firman Allah Q.S. Al-Baqarah: 115:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Terjemahnya: 'Kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemana pun kamu menghadap disitulah wajah Allah'³⁹⁰.

Ayat ini kadang kala diartikan, boleh menghadap ke arah mana pun saja selain kiblat. Pengertian ini jelas salah, sebab di antara syarat sahnya sembahyang ialah menghadap kiblat.

³⁹⁰ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 751

Akan tetapi dengan mengetahui sebab-sebab turunnya, akan jelas pengertian ayat ini, di mana ayat ini diturunkan bagi siapa yang sedang di tengah perjalanan dan tidak tahu mana arah kiblat. Maka ia harus berjihad dan kemudian sembahyang kemana saja ia menghadap, sahlah shalatnya. Dan tidak diwajibkan kepadanya bersembahyang lagi setelah bersembahyang apabila ternyata salah.

Allah menjadikan segala sesuatu melalui sebab-musab dan menurut suatu ukuran. Tidak seorang pun manusia lahir dan melihat cahaya kehidupan tanpa melalui sebab-musabab dan berbagai tahap perkembangan. Tidak sekutu pun terjadi di dalam wujud ini kecuali setelah melewati pendahuluan dan perencanaan. Begitu juga perubahan pada cakrawala pemikiran manusia terjadi setelah melalui persiapan dan pengarahan. Itulah *sunnatullah* (hukum Allah) yang berlaku bagi semua ciptaan-Nya, dalam QS Ahzab : 62

سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا

Terjemahnya: 'Sebagai sunnah Allah yang berlaku atas orang-orang yang Telah terdahulu sebelum (mu), dan kamu sekali-kali tiada akan mendapati perubahan pada sunnah Allah'³⁹¹.

Tidak ada bukti yang menyingkap kebenaran sunnatullah itu selain sejarah, demikian pula penerapannya dalam kehidupan. Seorang sejarawan yang berpandangan tajam dan cermat mengambil kesimpulan, dia tidak akan sampai kepada fakta sejarah jika tidak mengetahui sebab-musabab yang mendorong terjadinya peristiwa.

Tapi tidak hanya sejarah yang menarik kesimpulan dari rentetan peristiwa yang mendahuluinya, tapi juga ilmu alam, ilmu sosial dan kesusastraan pun dalam pemahamannya memerlukan sebab-musabab yang melahirkannya, di samping

³⁹¹Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 677

tentu saja pengetahuan tentang prinsip-prinsip serta maksud tujuan.

Pedoman dasar para ulama dalam mengetahui *asbabun nuzul* adalah riwayat *shahih* yang berasal dari Rasulullah Saw atau dari sahabat. Itu disebutkan pemberitahuan seorang sahabat mengenai hal seperti ini, bila jelas, maka hal itu bukan sekedar pendapat, tetapi ia mempunyai hukum *marfu'* (disandarkan pada Rasulullah. Al-Wahidie mengatakan:

"Tidak halal berpendapat mengenai *asbabun nuzul* kecuali dengan berdasarkan pada riwayat atau mendengar langsung dari orang-orang yang menyaksikan turunnya, mengetahui sebab-sebabnya dan membahasnya tentang pengertiannya serta bersungguh-sungguh dalam mencarinya".

Al-Wahidie telah menentang ulama-ulama di zamannya atas kecerobohan mereka terhadap riwayat *asbabun nuzul*. Bahkan ia menuduh mereka pendusta dan mengingatkan mereka akan ancaman berat, dengan mengatakan :

"Sekarang setiap orang suka mengada-ngada dan berbuat dusta: ia menempatkan kedudukannya dalam kebodohan, tanpa memikirkan ancaman berat bagi orang yang tidak mengetahui sebab turunnya ayat".

Menanamkan sebab turunnya ayat dengan kisah *nuzulnya* ayat, sungguhlah mengisyaratkan kepada *dzauq* yang tinggi. Sebenarnya, *asbabun nuzul* tidaklah lain daripada kisah yang dipetik dari kenyataan dan kejadian, baik mengenai peristiwanya, maupun mengenai orang-orangnya. Dan kisah *nuzul* me imbulkan kegemaran untuk membaca kisah itu di setiap masa dan tempat, serta menghilangkan kejemuhan, karena merasakan bahwa kisah-kisah (kejadian-kejadian itu) seolah baru saja terjadi.

Terdapat beberapa perbedaan pendapat para ulama tentang beberapa riwayat mengenai (*Asbabun nuzul*). Terkadang terdapat banyak riwayat mengenai sebab *nuzul* suatu ayat.

Dalam keadaan demikian, sikap seorang mufasir kepadanya sebagai berikut:

- 1) Apabila bentuk-bentuk redaksi riwayat itu tidak tegas, seperti: "Ayat ini turun mengenai urusan ini", atau "Aku mengira ayat ini turun mengenai urusan ini", maka dalam hal ini tidak ada kontradiksi di antara riwayat-riwayat itu. Sebab maksud riwayat-riwayat tersebut adalah penafsiran dan penjelasan bahwa hal itu termasuk ke dalam makna ayat dan disimpulkan darinya, bukan menyebutkan sebab *nuzul*, kecuali bila ada *karinah* atau indikasi pada salah satu riwayat bahwa maksudnya adalah penjelasan sebab *nuzulnya*.
- 2) Apabila salah satu bentuk redaksi riwayat itu tidak tegas, misalnya "Ayat ini turun mengenai urusan ini". Sedang riwayat yang lain menyebutkan sebab *nuzul* dengan tegas yang berbeda dengan riwayat pertama, maka yang menjadi pegangan adalah riwayat yang menyebutkan sebab *nuzul* secara tegas; dan riwayat yang lain dipandang termasuk di dalam hukum ayat. Contohnya ialah riwayat tentang *asbabun nuzul* dalam Q.S. Al-Baqarah, 2 : 223:

نَسَأُوكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شَعْتُمْ^ط وَقَدِمُوا لِأَنفُسِكُمْ^ج وَاتَّقُوا اللَّهَ
وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَفُّوهُ^ظ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Terjemahnya: 'Isteri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, Maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan Ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman'³⁹².

Suatu riwayat dari Ibnu Umar "Pada suatu hari aku membaca (istri-istri adalah ibarat tempat tempat kamu bercocok tanam),

³⁹² Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 654

maka kata Ibnu Umar: "Tahukah engkau mengenai apa ayat ini diturunkan?" Aku menjawab: "Tidak", ia berkata ayat ini turun mengenai persoalan mendatangi istri dari belakang".

Bentuk redaksi riwayat dari Ibnu Umar ini tidak dengan tegas menunjukkan sebab *nuzul*. Sementara itu terdapat riwayat yang sangat tegas menyebutkan sebab *nuzul* yang bertentangan dengan riwayat tersebut. Melalui Jabir dikatakan orang-orang Yahudi berkata: "Apabila seorang laki-laki mendatangi istrinya dari arah belakang maka anaknya nanti akan bermata juling", maka turunlah ayat tersebut".

Dari Jabir inilah yang dijadikan pegangan, karena ucapannya merupakan pernyataan tegas tentang *asbabun nuzul*. Sedangkan ucapan Ibnu Umar, tidaklah demikian. Karena itulah ia dipandang sebagai kesimpulan atau penafsiran.

Diriwayatkan oleh Ibnu jarir, Abu Ya'la, Ibnu Mardaweh, Bukhari, AthThabrany dalam *Al-Ausath* bahwa pada masa Nabi Saw ada seorang laki-laki mendatangi istrinya dari arah belakang, kemudian orang-orang membencinya. Kemudian turunlah ayat 223 surah *al-Baqarah*. Dari beberapa riwayat tersebut jelaslah terdapat beberapa perbedaan tentang turunnya suatu ayat. Namun apabila riwayat itu banyak dan semuanya menegaskan sebab *nuzul*, sedang salah satu riwayat di antaranya itu *shahih*, maka yang menjadi pegangan adalah riwayat yang *shahih*³⁹³.

³⁹³Al-Aththar, Dawud, Dr., *Perspektif Baru Ilmu Al-Qur'an, Pengantar DR. Quraish Shihab*, (Beirut : Pustaka Hidayah, 1979), h. 76, Al-Qattan, Manna' Khalil, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, (Litera Antarnusa: Pustaka Islamiyah, 1973), h. 76, Ash-Shabunie, Moh. Ali, *Pengantar Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, (Surabaya: Al-Ikhlash, 1983), h. 78, Ash-Shidieqy, T. M. Hasbi, Prof., *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Media Pokok dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h.n 70, As-Shalih, Subhi, Dr., *Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, (Beirut: Pustaka Firdaus, 1985), h. 54, Athaillah, A., *Sejarah Al-Qur'an dan Verifikasi Tentang Otentitas Al-Qur'an*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2007), h. 79, Bakar, Rohadi Abu, *Asbabun Nuzul (Sebab-sebab Turunnya Ayat-ayat Ailkur'an)*, (Semarang: Wicaksana, 1986), h. 452, Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggara AlQur'an, 1997), h. 567, Muhammad Tholhah, *Prospek Islam dalam Menghadapi Tantangan Zaman*, (Jakarta: Lantabora Press, 2004), h. 567, Muhammad A., *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah Seni, Sastra dan Moralitas*

c. Pendekatan *munasyabah*

Al-Qur'an adalah kalam Allah yang sekaligus merupakan mukjizat, yang diturunkan kepada Muhammad SAW dalam bahasa Arab, yang sampai kepada umat manusia dengan cara *mutawatir* (langsung dari Rasul kepada umatnya), yang kemudian termaktub dalam *mushaf*. Kandungan pesan Allah yang disampaikan nabi pada permulaan abad ke-7 itu telah meletakkan basis untuk kehidupan individual dan sosial bagi umat Islam dalam segala aspeknya. Al-Qur'an berada tepat di jantung kepercayaan Muslim dan berbagai pengalaman keagamaannya. Tanpa pemahaman yang semestinya terhadap Al-Qur'an, kehidupan pemikiran dan kebudayaan Muslimin tentunya akan sulit dipahami.

Sejumlah pengamat Barat memandang Al-Qur'an sebagai suatu kitab yang sulit dipahami dan diapresiasi. Bahasa, gaya, dan aransemen kitab ini pada umumnya menimbulkan masalah khusus bagi mereka. Sekalipun bahasa Arab yang digunakan dapat dipahami tetapi terdapat bagian-bagian di dalamnya yang sulit dipahami. Kaum Muslim sendiri untuk memahaminya, membutuhkan banyak kitab Tafsir dan *Ulum al-Qur'an*. Sekalipun demikian, masih diakui bahwa berbagai kitab itu masih menyisakan persoalan terkait dengan kemampuan mengungkap rahasia Al-Qur'an dengan sempurna.

Ulum Al-Qur'an sebagai metodologi tafsir sudah terumuskan secara mapan sejak abad ke 7-9 Hijriyah, yaitu saat munculnya dua kitab *Ulum Al-Qur'an* yang sangat berpengaruh sampai kini, yakni *al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*, karya Badr al-Din alZarkasyi (w.794 H) dan *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, karya Jalal al-Din al-Suyuthi (w. 911 H).

Ilm Munasabah (ilmu tentang keterkaitan antara satu surat/ayat dengan surat/ayat lain) merupakan bagian dari *Ulum*

dalam, (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 56, Mudzhar, M. Atho, Dr., H., *Pendekatan Studi Islam 4001Rlepri dan Praktek*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 234, Syafi'i, Rachmat, MA., Prof. DR. H., *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Bandung: Pustaka Setia, 1973).

al-Qur'an. Ilmu ini posisinya cukup urgen dalam rangka menjadikan keseluruhan ayat Al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh (*holistik*). Sebagaimana tampak dalam salah satu metode tafsir Ibn Katsir ; *Al-Qur'an yufassirit ba'dhuhu ba'dhan*, posisi ayat yang satu adalah menafsirkan ayat yang lain, maka memahami Al-Qur'an harus utuh, jika tidak maka akan masuk dalam model penafsiran yang atomistik (sepotong-sepotong).

Menurut Imam al-Zarkasyi kata *munasabah* menurut bahasa adalah mendekati (*muqdrabah*), seperti dalam contoh kalimat : *fulan yunasibu fulan* (fulan mendekati/menyerupai fulan). Kata *nasib* adalah kerabat dekat, seperti dua saudara, saudara sepupu, dan semacamnya. Jika keduanya *munasabah* dalam pengertian saling terkait, maka namanya kerabat (*qarabah*). Imam Zarkasyi sendiri memaknai *munasabah* sebagai ilmu yang mengaitkan pada bagian-bagian permulaan ayat dan akhirnya, mengaitkan lafadz umum dan lafadz khusus, atau hubungan antar ayat yang terkait dengan sebab akibat, `illat dan *ma'lul*, kemiripan ayat, pertentangan (*ta'arudh*) dan sebagainya. Lebih lanjut dia mengatakan, bahwa kegunaan ilmu ini adalah "menjadikan bagian-bagian kalam saling berkait sehingga penyusunannya menjadi seperti bangunan yang kokoh yang bagian-bagiannya tersusun harmonis".

Manna' al-Qattan dalam kitabnya *Mabahits fi Ulum Al-Qur'an*, *munasabah* menurut bahasa disamping berarti *muqarabah* (mendekati) juga *musyakalah* (keserupaan). Sedang menurut istilah *ulum Al-Qur'an* berarti pengetahuan tentang berbagai hubungan di dalam Al-Qur'an, yang meliputi : *Pertama*, hubungan satu surat dengan surat yang lain; *kedua*, hubungan antara nama surat dengan isi atau tujuan surat; *ketiga*, hubungan antara *fawatih al-suwar* dengan isi surat; *keempat*, hubungan antara ayat pertama dengan ayat terakhir dalam satu surat; *kelima*, hubungan satu ayat dengan ayat yang lain; *keenam*, hubungan kalimat satu dengan kalimat yang lain dalam

satu ayat; *ketujuh*, hubungan antara *fashilah* dengan isi ayat; dan *kedelapan*, hubungan antara penutup surat dengan awal surat.

Munasabah antar ayat dan antar surat dalam Al-Qur'an didasarkan pada teori bahwa teks merupakan kesatuan struktural yang bagian-bagiannya saling terkait. Sehingga *`ilmun'asabah* dioperasionalkan untuk menemukan hubungan-hubungan tersebut yang mengaitkan antara satu ayat dengan ayat yang lain di satu pihak, dan antara satu ayat dengan ayat yang lain di pihak yang lain. Oleh karena itu, pengungkapan hubungan-hubungan itu harus mempunyai landasan pijak teoritik dan *insight* (wawasan) yang dalam dan luas mengenai teks.

Jika ilmu tentang *asbab al-nuzul* mengaitkan satu ayat atau sejumlah ayat dengan konteks historisnya, maka *`ilmun'asabah* melampaui kronologi historis dalam bagian-bagian teks untuk mencari sisi kaitan antar ayat dan surat menurut urutan teks, yaitu yang disebut dengan "urutan pembacaan" sebagai lawan dari "urutan turunnya ayat".

Jumhur ulama telah sepakat bahwa urutan ayat dalam satu surat merupakan urutan-urutan *tauqifi*, yaitu urutan yang sudah ditentukan oleh Rasulullah sebagai penerima wahyu. Akan tetapi mereka berselisih pendapat tentang urutan-urutan surat dalam *mushaf*, apakah itu *taufiqi* (pengurutannya berdasarkan ijtihad penyusun *mushaf*).

Nasr Hamid Abu Zaid, wakil dari ulama kontemporer, berpendapat bahwa urutan-urutan surat dalam *mushaf* sebagai *tauqifi*, karena menurut dia, pemahaman seperti itu sesuai dengan konsep wujud teks yang sudah ada di *lauh mahfudz*. Perbedaan antara urutan "turun" dan urutan "pembacaan" merupakan perbedaan yang terjadi dalam susunan dan penyusunan yang pada gilirannya dapat mengungkapkan "persesuaian" antar ayat dalam satu surat, dan antar surat yang berbeda, sebagai usaha menyingkapkan sisi lain dari *Ijaz*.

Secara sepintas jika diamati urutan-urutan teks dalam Al-Qur'an mengesankan bahwa Al-Qur'an memberikan informasi

yang tidak sistematis dan melompat-lompat. Satu sisi realitas teks ini menyulitkan pembacaan secara utuh dan memuaskan, tetapi sebagaimana telah disinggung oleh Abu Zaid, realitas teks itu menunjukkan `stafistika' (retorika bahasa) yang merupakan bagian dari *I'jaz* Al-Qur'an pada aspek kesusasteraan dan gaya bahasa. Maka dalam konteks pembacaan secara holistik pesan spiritual Al-Qur'an, salah satu instrumen teoritiknyanya adalah dengan *ilm munasabah*.

Keseluruhan teks dalam Al-Qur'an, sebagaimana juga telah disinggung di muka, merupakan kesatuan struktural yang bagian-bagiannya saling terkait. Keseluruhan teks Al-Qur'an menghasilkan *weltanschauung* (pandangan dunia) yang pasti. Dari sinilah umat Islam dapat memfungsikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk (*hudan*) yang betul-betul mencerahkan (*enlighten*) dan mencerdaskan (*educate*). Akan tetapi Fazlur Rahman menengarai adanya kesalahan umum di kalangan umat Islam dalam memahami pokok-pokok keterpaduan Al-Qur'an, dan kesalahan ini terus dipelihara, sehingga dalam praksisnya umat Islam dengan kokohnya berpegang pada ayat-ayat secara terpisah-pisah. Fazlur Rahman mencatat, akibat pendekatan "atomistik" ini), seringkali umat terjebak pada penetapan hukum yang diambil atau didasarkan dari ayat-ayat yang tidak dimaksudkan sebagai hukum.

Fazlur Rahman nampaknya dipengaruhi oleh al-Syatibi (w. 1388) seorang yuris Maliki yang terkenal, dalam bukunya *al-muwafiqat*, tentang betapa mendesak dan masuk akalnyanya untuk memahami Al-Qur'an sebagai suatu ajaran yang padu dan *kohesif*. Dari sisi ini, maka yang bernilai mutlak dalam Al-Qur'an adalah "prinsip-prinsip umumnya" (*ushul al-kulliyah*) bukan bagian-bagiannya secara *ad hoc*. Bagian-bagian *ad hoc* Al-Qur'an adalah respon spontanitasnya atas realitas historis yang tidak bisa langsung diambil sebagai *problem solving* atas masalah-masalah kekinian. Tetapi bagian-bagian itu harus direkonstruksi kembali dengan mempertautkan antara satu dengan yang lain, lalu diambil inti syar'inya (*hikmah at-tasyri*)

sebagai pedoman normatif (*idea moral*), dan idea moral Al-Qur'an kemudian dikontektualisasikan untuk menjawab problem-problem kekinian.

Tentu untuk melakukan pembacaan holistik terhadap Al-Qur'an, membutuhkan metodologi dan pendekatan yang memadai. Metodologi dan pendekatan yang telah dipakai oleh para mufassir klasik menysisakan masalah penafsiran, yaitu belum bisa menyuguhkan pemahaman utuh, komprehensif, dan *holistik*. *Munasabah* sebenarnya memberi langkah strategis untuk melakukan pembacaan dengan cara baru (*alqira 'ah al-muashirah*) asalkan metode yang digunakan untuk melakukan "perajutan" antar surat dan antar ayat adalah tepat. Untuk itu perlu dipikirkan penggunaan metode dan pendekatan hermeneutika dan antropologi filologis dalam `ilm *munasabah*. Adapun bentuk-bentuk *munasabah* adalah :

1) *Munasabah* antar surat

Munasabah antar surat tidak lepas dari pandangan holistik Al-Qur'an yang menyatakan Al-Qur'an sebagai "satu kesatuan" yang "bagian-bagian strukturnya terkait secara integral". Pembahasan tentang *munasabah* antar surat dimulai dengan memposisikan surat al-Fatihah sebagai Ummu al-Kitab (induk Al-Qur'an), sehingga penempatan surat tersebut sebagai surat pembuka (*al-Fatihah*) adalah sesuai dengan posisinya yang merangkum keseluruhan isi Al-Qur'an.³⁹⁴

³⁹⁴ Penerapan *munasabah* antarsurat bagi surat *al-tihah* dengan surat sesudahnya atau bahkan keseluruhan surat dalam Al-Qur'an menjadi kajian paling awal dalam pembahasan tentang masalah ini. Surat *al-Fatihah* menjadi *ummu al-Kitab*, sebab di dalamnya terkandung masalah tauhid, peringatan dan hukum-hukum, yang dari masalah pokok itu berkembang sistem ajaran Islam yang sempurna melalui penjelasan ayat-ayat dalam surat-surat setelah surat *al-Fatihah*. Ayat 1-3 surat *al-Fatihah* mengandung isi tentang tauhid, pujian hanya untuk Allah karena Dia-lah penguasa alam semesta dan Hari Akhir, yang penjelasan rincinya dapat dijumpai secara tersebar di berbagai surat Al-Qur'an. Salah satunya adalah surat al-Ikhlash yang konon dikatakan sepadan dengan sepertiga Al-Qur'an. Ayat 5 surat *al-Fatihah* (*Ihdina ash-shiratha al-mustaqim*) mendapatkan menjelaskan lebih rinci tentang n apa itu "jalan yang lurus" di permulaan surat al-Baqarah (*Alim, Lam, Mim. Dzalika alkitab la raiba fih, hudan li al-muttaqin*).

2) *Munasabah* antar ayat

Kajian tentang *munasabah* antar ayat, sama seperti kajian tentang *munasabah* antar surat, berusaha menjadikan teks Al-Qur'an sebagai kesatuan umum yang mengacu kepada berbagai hubungan yang mempunyai corak dalam istilah yang dipakai Abu Zaid "interpretatif". Abu Zaid dalam mengkaji *munasabah* antar ayat tidak memasukkan unsur eksternal, dan tidak pula berdasarkan pada bukti-bukti di luar teks. Akan tetapi teks dalam ilmu ini merupakan bukti itu sendiri.

Dalam memberi contoh *munasabah* antar ayat, penulis akan mengemukakan bagaimana Muhammad Syahrour menafsirkan dan mengaitkan satu ayat dengan ayat lain untuk menampilkan makna otentik, yang dalam hal ini penulis pilihkan tentang masalah poligami.

Al-Qur'an surat an-Nisa'(4) ayat 3 adalah ayat yang menjadi rujukan fundamental (dan satu-satunya) dalam urusan poligami dalam ajaran Islam :

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّتَيْ
وَتُؤْتَيْنَ زُرْبَعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ
أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Terjemahnya: 'Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil (*an'ffi tuqsithil*) terhadap hak-hak perempuan yatim (bila kamu mengawininya), maka kawinlah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil (an kama

Atas dasar itu dapat disimpulkan bahwa teks dalam surat *al-Fatihah* dan teks dalam surat *al-Baqarah* berkesesuaian (*munasabah*). Lihat Al-Qattan, Manna' Khalil, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, (Litera Antarnusa: Pustaka Islamiyah, 1973), h. 76, dan lihat pula Ash-Shabunie, Moh. Ali, *Pengantar Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, (Surabaya: Al-Ikhlash, 1983), h. 78,

(kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya'.³⁹⁵

Syahrour (1992) dalam *magnum opus*-nya *al-Kitab wa-al-Qur'an : Qira'ah mu' asyirah*, menjelaskan kata *tuqsithu* berasal dari kata *qasatha* dan berasal dari kata *`adala*. Kata *qasatha* dalam *lisan al-Arab* mempunyai dua pengertian yang kontradiktif yakni makna yang pertama adalah *al-`adlu* (Q.S. al-Maidah/5:42, al-Hujurat/49:9, al-Mumtahanah/60:8). Sedangkan makna yang kedua adalah *al-Dzulm wa al-jur* (Q.S. al-Jinn/72:14). Begitu pula kata *al-adl*, mempunyai dua arti yang berlainan, bisa berarti *al-istiwa'* (baca sama, lurus) dan juga bisa berarti *al-a'waj* (bengkok). Di sisi lain ada perbedaan dua kalimat tersebut, *al-qasth* bisa dari satu sisi saja, sedang *al-'adl* harus dari dua sisi.

Dari makna *mufradat* kata-kata kunci (*key word*) Q.S an-Nisa'/4:3 menurut buku *al-Kitab wa-Al-Qur'an: Qira'ah mu-asyirah* karya Syahrour, maka diterjemahkan dalam versi baru ayat itu sebagai berikut :

"Kalau seandainya kamu khawatir untuk tidak bisa berbuat adil antara anak-anakmu dengan anak-anak yatim (dari istri-istri jandamu) maka jangan kamu kawini mereka. (namun jika kamu bisa berbuat adil, dengan memelihara anak-anak mereka yang yatim), maka kawinilah para janda tersebut dua, tiga atau empat. Dan jika kamu khawatir tidak *knasa* memelihara anak-anak yatim mereka, maka cukuplah bagi kamu satu istri atau budak-budak yang kamu mikili. Yang demikian itu akan lebih menjaga dari perbuatan zalim (karena tidak bisa memelihara anak-anak yatim)"

Ayat di atas adalah kalimat *ma'thufah* (berantai) dari ayat sebelumnya "*wa in ...*" yang merupakan kalimat bersyarat dalam konteks *haqq al-yatámá*, seperti dalam (Q.S. anNisa'/4:2)

³⁹⁵ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 590

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْأَسْفَلِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ
إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿١٠٦﴾

Terjemahnya : 'Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (wa athu al-yatim) harta mereka. Jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar'³⁹⁶.

Dan jika teori di atas (*nadhariyah hududiyah*) Syahrour diterapkan dalam menganalisis ayat itu, maka memunculkan dua macam *al-hadd*, yaitu *hadd fi al-kamm* (secara kuantitas) dan *hadd fi al-kayf* (secara kualitas).

Pertama, hadd fi al-kamm. Ayat itu menjelaskan bahwa *hadd al-adna* atau jumlah minimal istri yang diperbolehkan syara' adalah satu, karena tidak mungkin seorang beristri setengah. Adapun *hadd al-a'la* atau jumlah maksimum yang diperbolehkan adalah empat. Manakala seseorang beristri satu, dua, tiga atau empat orang, maka dia tidak melanggar batasan-batasan yang telah ditetapkan oleh Allah, tapi jikalau seseorang beristri lebih dari empat, maka dia telah melanggar *hudiid* Allah. Pemahaman ini yang telah disepakati selama empat belas abad yang silam, tanpa memperhatikan konteks dan dalam kondisi bagaimana ayat tersebut memberikan batasan (*haddfi al-kayf*).

Kedua, hadd fi al-kayf. ' yakni adalah apakah istri tersebut masih dalam kondisi *bikr* (perawan) atau *tsayyib/armalah* (janda)? Syahrur mengajak untuk melihat *hadd fi al-kayf* ini karena ayat yang termaktub memakai *shighah syarth*, jadi seolah-olah, menurut Syahrour, kalimatnya adalah : "*Fankihii ma thaba lakum min al-nisú ' matsnei wa thuleitsti wa rubei' ...*" dengan syarat kalau "*wa in khifium an la tuqsithii fi alyat eim*

³⁹⁶ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 654

...". Dengan kata lain untuk istri pertama tidak disyaratkan adanya *hadd fi alkayf*, maka diperbolehkan perawan atau janda, sedangkan pada istri kedua, ketiga, dan keempat dipersyaratkan dari *armalah*/ (janda yang mempunyai anak yatim). Maka seorang suami yang menghendaki istri lebih dari satu itu akan menanggung istri dan anak-anaknya yang yatim. Hal ini, menurut Syahrur, akan sesuai dengan pengertian *`adl* yang harus terdiri dari dua sisi, yaitu adil kepada anak-anaknya dari istri pertama dengan anakanak yatim dari istri-istri berikutnya.

Interpretasi seperti itu dikuatkan dengan kalimat penutup ayat : "*dzalika adnā an la ta'ulu*. Karena berasal dari kata *aul* artinya *katsratu al-iyal* (banyak anak yang ditanggung), maka yang menyebabkan terjadinya tindak kedzaliman atau ketidakadilan terhadap mereka. Maka ditegaskan kembali oleh Syahrour, bahwa ajaran Islam tentang poligami, bukan sekedar hak atau keleluasaan seorang suami untuk beristri lebih dari satu, akan tetapi yang lebih esensial dari itu adalah pemeliharaan anak-anak yatim. Maka dalam konteks poligami di sini yang dituntut adalah (keadilan) antar istri-istrinya³⁹⁷, seperti dalam Q.S. al-Nisa'/4:129:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۗ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ
 الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۗ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا
 رَحِيمًا

Terjemhanya: 'Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, Karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang

³⁹⁷Badr al-Din al-Zarkasyi, *al-Burhcinfi Al-Qur'an*, (Beirut : Dar al-Ma'rifah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1972), h. 456, lihat pula Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual*, Ahsin Mohammad (penterjemah), (Cet. I; Bandung: Penerbit Pustaka, 1995), h. 78

kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

d. Pendekatan *qat'i* dan *dhanni*

Syariat adalah dasar-dasar Islam yang melandasi perbuatan dan perkataan manusia di bidang *ibadah* dan *muamalah*, atau dengan ungkapan lain, merupakan jalan yang digambarkan oleh Allah (pembuat syariat) agar ditempuh oleh manusia dalam kehidupannya, dengan seluruh perbuatan dan perkataannya, baik sebagai ibadah maupun amal perbuatan. Sumber pertama bagi syariat Islam ialah Al-Qur'an yang diturunkan untuk menjadi bukti kerasulan Muhammad SAW dan sebagai mukjizat abadinya.

Dalam Al-Qur'an terdapat *nas-nas* yang harus didiamkan oleh akal dan tidak boleh diletakkan dalam timbangannya yang membuka pintu perbincangan, yaitu *nas* yang berkonotasi *nas qat'I* yang tidak perlu dinalarkan dan ditakwilkan. Adapun *nas-nas* yang menerima penalaran dan pentakwilan ialah *nas* yang berkonotasi *dhanni*, dan inilah yang menjadi tempat saling perbedaan pendapat ulama dalam pengistimbatan hukum. Perbedaan masa dan lingkungan memberikan pengaruh terhadap perselisihan ulama di dalam menginterpretasi *nas-nas dhanni*. Dan dari sini timbul apa yang disebut *ijtihad* dalam Islam.

Nas-nas qat'i meliputi hukum-hukum *juzi* (*particular*), seperti keimanan kepada Allah, malaikat, kitab, rasul-rasul, hari akhirat dan *qadha gadar* atau masalah-masalah yang tidak berubah dari masa ke masa, dari tempat ke tempat lain, seperti masalah warisan yang terinci penjelasannya di dalam Al-Qur'an, masalah-masalah wanita yang tidak boleh dikawini, *had qishash*, *had zina*, *had* pencurian, serta kewajiban-kewajiban ibadah seperti sholat, zakat puasa, haji, wuduk, dan tayamum.

Lebih terinci lagi, Syekh Muhammad Al-Madani menggambarkan berikut: "Syariat Islam mempunyai tiga bidang garapan di dalam kehidupan manusia. Tiap-tiap bidang mempunyai kondisi yang berbeda. Ketiga bidang itu ialah:

- 1) Bidang *aqidah*³⁹⁸.
- 2) Bidang *ibadah*³⁹⁹.
- 3) Bidang *muamalah*⁴⁰⁰.

³⁹⁸*Aqidah* unsur keyakinan agama yang harus kita imani adalah hakikat-hakikat yang tetap pada dirinya dan mempunyai wujud aktual. Masalah Ketuhanan dan sifat-sifatnya, kebangkitan sesudah mati, hisab, pahala dan siksa adalah hakikat-hakikat yang tetap. Agama bertugas memberitakan, memperkokoh dan menerimanya dengan puas. Bidang *aqidah* ini tidak menerima nasakh (penghapusan), tidak berubah oleh perubahan masa dan tempat, dan tidak dapat dijadikan obyek *ijtihad*. Lihat Yusuf Al-Qaradhawi, *Anatomi Masyarakat Islami*, Penerjemah : Dr. Setiawan Budi Utomo, (Cet.I; Jakarta: Pustaka Kautsar, 1999), h. 678

³⁹⁹ *Ibadah* berbeda dengan *aqidah*. Ia adalah tata pengabdian yang diatur, digambarkan ketentuan-ketentuannya dan disediakan dalam bentuk khusus oleh Allah. Dengan tata pengabdian ini, Allah harus disembah oleh hamba-hamba-Nya. Shalat, misalnya, tata ibadah yang terdiri dari perbuatan-perbuatan dan perkataan-perkataan tertentu, dan dilakukan secara tertib. Demikian pula ibadah puasa dan haji. Karena itu ulama syariat membuat suatu kaidah terkenal: "*Allah tidak disembah kecuali dengan apa yang disyariatkan-Nya*". Jadi asal hukum ibadah (al-ashl fi al-'ibadah) *terlarang* (mamnu'ah) sehingga datang ketentuan-ketentuan dari pembuat syariat (syari') yang menetapkannya, menjelaskan tata cara dan gambar-gambarannya yang khusus. Seseorang tidak boleh membuat tata ibadah atau menyimpang dari ketentuan ibadah yang telah disyariatkan, lalu beribadah kepada Allah dengan tata ibadah tersebut. Allah berfirman dalam (*Qs. Al-Syura: 21*).

Terjemahnya : 'Apakah mereka mempunyai sembah-sembahan selain yang Allah syariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah'.

Dasar ini membatalkan semua bentuk bid'ah di dalam agama dan ibadah, serta yang berhubungan dengannya. Maka setiap orang yang hendak beribadah dan bertakarub kepada Allah, hendaknya dengan aturan yang telah disyariatkan-Nya. Bila tidak walaupun pada lahirnya menampakkan ketaatan dan ketakaruban- dia tukang pembuat bid'ah yang main-main di dalam agama. Misalnya, seseorang yang hendak menunaikan shalat dhuhur dengan lima rakaat, magrib empat rakaat, menghadap ke Baitui Maqdis atau ke Madinah sebahak Yang Maha Disembah. *Ibid.*, h. 679

⁴⁰⁰ Kalau dibidang ibadah, syariat islam datang kepada manusia menentukan dan membuat bentuk-bentuk ibadah tertentu. Namun dibidang muamalah ia menemukan bentuk hubungan, pergaulan dan kerjasama antar sesama manusia. Jadi sikap syariat di bidang muamalah ialah menetapkan, meluruskan atau menghapuskan. Dibidang ini' syariat tetap memeliharanya dan membenarkan dasar-dasarbnnya yang mengandung keadilan, kemudahan dan kasih sayang danm menghilangkan unsur-unsur penipuan, kecurangan dan kebendian yang ada di

Dari uraian ketiga bidang garapan syariat Islam di atas tampak bahwa ibadah merupakan bidang yang tidak boleh didekati akal. Sedang bidang *aqidah* yang harus diterima oleh akal, di mana Al-Qur'an memerintahkannya berfikir dan merenung, memperkuat keimanan. Akal harus menerima setiap hal yang diberitakan Allah mengenai Diri-Nya, makhluk-makhluk ghaib, neraka, surga, kebangkitan dan hisab.

Adapun di bidang muamalah, Islam memberikan kemerdekaan lebar kepada akal, tapi terikat dengan roh dan dasar-dasarnya. Di bawah roh dan dasar-dasar Islam akal harus berfikir, merenung, dan berjalan. Namun bila dilihat lebih jauh ternyata akal memberikan peranan di setiap bidang dan peranan keterpaduan di dalam melihat *nasnas* Qur'an, baik yang global maupun yang terinci. Al-Qasim Al-Rusi mencatat di dalam bukunya *Ushulal-'adl wa al-Tawhid*: "Ada tiga hujjah yang digunakan *Ma'bud* (Yang Maha disembah) atas hamba, yaitu *akal*, Al-Qur'an dan Rasulullah. *Hujjah* akal membawa pengetahuan tentang *Ma'bud*, *hujjah* Qur'an membawa pengetahuan tentang *ta'abbud* (praktek ibadah) dan *hujjah* Rasul membawa pengetahuan tentang *ibadah*. Akal melandasi kedua hujjah terakhir karena keduanya diketahui dengan akal, dan akal tidak diketahui dengan *hujjah* Al-Qur'an dan Rasul".

Ibn Taymiyah membenarkan bahwa tugas-tugas akal mengenai pula dua bidang *aqidah* dan *ibadah*. Dia menyatakan:

"Setiap sesuatu yang hendak dikenal, diyakini dan dibenarkan oleh manusia telah dijelaskan Allah dan Rasul-Nya dengan pasti. Ini adalah di antara yang terbesar yang disampaikan dan dijelaskan Rasulullah kepada manusia, dan di antara yang terbesar yang dengannya Allah membangun *hujjah* atas hamba-hamba-Nya melalui penjelasan dan penyampaian para Rasul. Kitabullah, makna dan lafadnya, yang dinukil dari Rasulullah SAW oleh para sahabat kemudian para *tabi'in*, semuanya diliput oleh

dalamnya, serta mengikat anggota-anggota masyarakat dengan ikatan cinta. Dan saling tolong menolong di dalam kebijakan dan ketakwaan, bukan dalam dosa dan permusuhan.*Ibid.*, h. 680

hikmah dari sunnah Rasulullah SAW. Segala puji bagi Allah yang mengutus seorang Rasul yang membacakan ayat-ayat-Nya, membersihkan kita dan mengajarkan hikmah kepada kita".

Kemudian Ibn Taymiyah memberikan bantahan terhadap orang-orang yang berpendapat bahwa konotasi Al-Qur'an dan Sunnah sekedar pemberitaan. "Ulama Salaf, ahli ilmu dan iman, berpandangan bahwa Allah telah menjelaskan dalil-dalil rasional secara ringkas dalam Al-Qur'an dengan bentuk yang sebaik-baiknya. Inilah yang tidak dijangkau oleh seorangpun di antara mereka (orang-orang yang menganggap di dalam Al-Qur'an tidak ada dalil-dalil rasional). Misalnya disebutkan di dalam Qur'an (*Qs. Az-Zumar: 27*).

وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Terjemahnya: 'Sesungguhnya telah kami buatkan bagi manusia dalam Al-Qur'an ini setiap macam perumpamaan supaya mereka dapat pelajaran'⁴⁰¹.

Perumpamaan di sini adalah analogi rasional⁴⁰². Marilah kita lihat satu contoh berikut mengenai pertemuan akal dan wahyu di bidang *syariat* yang berkaitan dengan musyawarah.

Nas Al-Qur'an yang menjadi dasar sistem musyawarah ialah:

Qs. Ali-Imran: 159:

وشاورهم في الأمر

Terjemahnya: 'Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu'⁴⁰³.

Qs. Asy-Syura: 38.

وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ

⁴⁰¹ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 432

⁴⁰² Yusdud Qaradhawi, *op.cit.*, h. 65

⁴⁰³ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h.678

Terjemahnya: 'Urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka'⁴⁰⁴.

Bagaimanakah musyawarah itu dapat dicapai? Bagaimana caranya? Berapa jumlah peserta sehingga musyawarah mencapai titik sepakat? Apa pula syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh peserta-peserta musyawarah itu? Persoalan-persoalan tersebut diserahkan sepenuhnya kepada akal untuk memecahkannya sesuai dengan perkembangan masa dan taraf masyarakat. Islam tidak mencegah akal berperan di bidang muamalah antar sesama manusia, bahkan memberikan kerangka gerak sehingga ia dapat menunaikan tugasnya dengan baik di dalam memecahkan persoalan-persoalan sosial, ekonomi dan politik, tanpa menyimpang dari dasar dan tujuan yang ditetapkan. Bila tidak, berarti akal mengingkari dirinya dan membunuh keberadaannya.

Islam memandang *musyawarah* sebagai salah satu unsurnya yang terpenting, sebab akal, bagaimanapun kemampuannya, tidak dapat memecahkan sendiri problema-problema kehidupan, melainkan masih terikat oleh determinasi masyarakat atau manusia sendiri. Oleh karena itu ia sangat membutuhkan *penyinar* jalan dan *penunjuk* pada kebaikan. Maka tatkala akal saling adu pendapat, buah dan hasilnya harus menciptakan kebaikan, keberkatan, kedamaian dan kebahagiaan, baik atas individu maupun masyarakat.

Persoalan yang timbul sekarang, apakah musyawarah ini merupakan sesuatu yang wajib atau sebagai dasar yang dipilih di saat seseorang membutuhkannya dan meninggalkannya apabila ia mampu memecahkan persoalan?

Abu Al-Ala Al-Mawdudi menjawab:

'Saya tidak mendapatkan hukum yang pasti mengenai masalah ini di dalam hadits-hadits Nabi SAW. Para ulamalah yang memberi istilah dari praktek para sahabat di masa khulafaurraiyidun bahwa kepala negara sebagai

⁴⁰⁴ *Ibid.*, h. 543

penanggungjawab atas perkara-perkara kenegaraan, harus menjalankan tugas berdasarkan musyawarah *Ahl al-Hall wal-'Aqd* (wakil-wakil tertinggi yang berhak *melepaskan* dan *mengikat*). Namun ia tidak sepenuhnya terikat dengan seluruh atau sebagian besar keputusan *ahl al-Hall wal'Aqd*, atau dengan lain ungkapan bahwa kepala negara berhak beroposisi dengan keputusan mereka’.

Pada hakikatnya Al-Mawdudi meletakkan pokok persoalan pada tempatnya ketika dia membedakan masyarakat Islam sekarang dengan masyarakat Islam yang berdiri di atas landasan Al-Qur'an yang memelihara *dhamir* agar tidak terlepas dari kebaikan, tidak hidup di balik materi dan di bawah tekanan-tekanan kepentingan pribadi dengan menutup mata terhadap kepentingan-kepentingan Islam dan kebutuhan masyarakat dan umat.

Masyarakat *dhamir* di mana Muslimin pertama hidup adalah yang membangun pemikiran sehat di bawah pancaran akal yang bebas dari kekuasaan materi dan kegelapan jahiliyah. Jelas bahwa masyarakat di masa *khalifahurrasyidin* berbeda sekali dengan masyarakat di masa kita sekarang.

2. Penelusuran dalil hadis

Penetapan dalil hadis dilakukan dengan cara :

a. *Takhrij hadis*

Penelusuran melalui *takhrij hadis* ini akan mengungkap secara keseluruhan kualitas hadis. *Takhrij* menurut bahasa mempunyai beberapa makna. Yang paling mendekati di sini adalah berasal dari kata *kharaja* (خرج) yang artinya nampak dari tempatnya, atau keadaannya, terpisah, dan kelihatan. Demikian juga kata *al-ikhra* (الاخرج) yang artinya menampakkan dan memperlihatkankannya. Dan *al-makhraj* (المخرج) artinya tempat keluar; dan *akhrajal-hadits wa kharrajahu* artinya menampakkan dan memperlihatkan hadits kepada orang dengan menjelaskan tempat keluarnya.

Takhrij menurut istilah adalah menunjukkan tempat hadits pada sumber aslinya yang mengeluarkan hadits tersebut dengan

sanadnya dan menjelaskan derajatnya ketika diperlukan. Penguasaan para ulama terdahulu terhadap sumber-sumber As-Sunnah begitu luas, sehingga mereka tidak merasa sulit jika disebutkan suatu hadits untuk mengetahuinya dalam kitab-kitab As-Sunnah. Ketika semangat belajar sudah melemah, mereka kesulitan untuk mengetahui tempat-tempat hadits yang dijadikan sebagai rujukan para ulama dalam ilmu-ilmu *syar'i*. Maka sebagian dari ulama bangkit dan memperlihatkan hadits-hadits yang ada pada sebagian kitab dan inenjelaskan sumbernya dari kitab-kitab As-Sunnah yang asli, menjelaskan metodenya, dan menerangkan hukumnya dari yang *shahih* atas yang *dla'if*. Lalu muncullah apa yang dinamakan dengan "*Kutub At-Takhrij*" (buku-buku *takhrij*), yang diantaranya adalah :

- 1) *Takhrij Ahaadits Al-Muhadzdzab*; karya Muhammad bin Musa Al-Hazimi Asy-Syafi'i (wafat 548 H). Dan kitab *Al-Muhadzdzab* ini adalah kitab mengenai *fiqh* madzhab Asy-Syafi'i karya Abu Ishaq Asy-Syairazi.
- 2) *Takhrij Ahaadits Al-Mukhtashar Al-Kabir li Ibni Al-Hajib*; karya Muhammad bin Ahmad Abdul-Hadi Al-Maqdisi (wafat 744 H).
- 3) *Nashbur-Rayah li Ahaadits Al-Hidayah li Al-Marghinani*; karya Abdullah bin Yusuf Az-Zaila'i (wafat 762 H).
- 4) *Takhrij Ahaadits Al-Kasyaf li Az-Zamakhshari*; karya Al-Hafidh Az-Zaila'i juga. [Ibnu Hajar juga menulis *takhrij* untuk kitab ini dengan judul *Al-Kafi Asy-Syaafi fii Takhrij Ahaadits Asy-Syaafi*
- 5) *Al-Badrul-Munir fii Takhrijil-Ahaadits wal-Atsar Al-Waqi'ah fisy-Syarhil-Kabir li Ar-Rafi 'I*; karya Umar bin `Ali bin Mulaqqin (wafat 804 H).
- 6) *Al-Mughni 'an Hamliil-Asfaar fil-Asfaar fii Takhriji maa fil-Ihyaa' minal-Akhbar*; karya Abdurrahman bin Al-Husain Al-`Iraqi (wafat tahun 806 H).
- 7) *Takhrij Al-Ahaadits allati Yusyiru ilaihat-Tirmidzi fii Kulli Baab*; karya Al-Hafidh Al-`Iraqi juga.
- 8) *At-Talkhiisul-Habiir fii Takhriji Ahaaditsi Syarh Al-Wajiz*

Al-Kabir li Ar-Rafi'; karya Ahmad bin Ali bin Hajar Al-
`Asqalani (wafat 852 H).

9) *Ad-Dirayah fii Takhriji Ahaaditsil-Hidayah*; karya Al-
Hafidh Ibnu Hajar juga.

10) *Tuhfatur-Rawi fii Takhriji Ahaaditsil-Baidlawi*; karya
`Abdurrauf Ali A1-Manawi (wafat 1031 H).

Berikut ini contoh *takhrij* dari kitab *At-Talkhiisul-Habiir*
(karya Ibnu Hajar) :

Studi sanad hadis sangat penting dalam menentukan kualitas *sanad* hadis. Studi *sanad* hadits adalah mempelajari mata rantai para perawi yang ada dalam sanad hadits. Yaitu dengan menitikberatkan pada biografi, kuat lemahnya hafalan serta penyebabnya, mengetahui apakah mata rantai sanad antara seorang perawi dengan yang lain bersambung atau terputus, dengan mengetahui waktu lahir dan wafat mereka, dan mengetahui segala sesuatu yang berkaitan dengan *Al-Jarh wat-Ta 'dil*.

Setelah mempelajari semua unsur yang tersebut di atas, kemudian kita dapat memberikan hukum kepada sanad hadits. Seperti mengatakan, "Sanad hadits ini *shahih*, Sanad hadits ini lemah, atau Sanad hadits ini dusta". Ini terkait dengan memberikan hukum kepada sanad hadits.

Sedangkan dalam memberikan hukum kepada matan hadits, di samping melihat semua unsur yang tersebut di atas, kita harus melihat unsur-unsur yang lain. Seperti meneliti lebih jauh matannya untuk mengetahui apakah isinya bertentangan dengan riwayat perawi yang lebih terpercaya atau tidak. Dan apakah di dalamnya terdapat *illat* yang dapat menjadikannya tertolak atau tidak. Kemudian setelah itu kita memberikan hukum kepada matan tersebut. Seperti dengan mengatakan : "Hadits ini *shahih*" atau "*Hadits ini dla'if*". Memberikan hukum kepada matan hadits lebih sulit daripada memberikan hukum kepada sanad. Tidak ada yang mampu melakukannya kecuali yang ahli dalam bidang ini dan sudah menjalaninya dalam kurun waktu yang lama.

Dalam studi *sanad* ini, buku-buku yang dapat digunakan untuk membantu adalah buku-buku yang membahas tentang Al-

Jarh wat-Ta'dil serta biografi para perawi⁴⁰⁵.

b. Asbabul wurud hadis

Sejauh perbincangan mengenai hal ihwal hadis atau sunnah, pertanyaan seputar "bagaimana memahami Hadis atau Sunnah" merupakan bagian yang paling klimaks. Lantaran dari pertanyaan ini akan diturunkan jawaban-jawaban yang mencoba meneropong segala sesuatu yang *dinisbatkan* pada Muhammad SAW., baik ucapan, perbuatan maupun ketetapanannya dalam statusnya sebagai utusan Allah. Oleh karenanya *Imitatio Muhammadi* merupakan standar etika dan tingkah laku, yang darinya setiap individu muslim menjadikan *rule of live* dalam bersikap dan menyikapi kehidupan mereka.

Adapun kesanggupan umat muslim mengimitasi Muhammad adalah perwujudan konsensus agung. Karena mau tidak mau, bagi kaum muslim sudah terlanjur menyepakati perjanjian dengan Allah SWT. Untuk mengimani dan taat kepada-Nya juga pada rasul-Nya, melalui sebuah pernyataan "*Athi' u Allaha waul ...*" (QS.3:32), atau "*Athi'u Allaha wa Athi'u al-rasul ...*" (QS.4:59)⁴⁰⁶

Dalam upaya meneropong segala *pola-tingkah* Nabi Muhammad, barangkali bagi generasi Islam awal (sahabat) tak banyak menemui hambatan, sebab mereka hidup sezaman dengan Beliau. Sehingga bila ada permasalahan yang terkait dengan agama dan khususnya sosial kemasyarakatan mereka bisa segera merujuk kepada Rasulullah⁴⁰⁷. Ditambah tingkat kepesatan soal dunia yang relatif sederhana, sehingga problem yang mereka hadapi pun sederhana.

Hal yang relatif sama, terjadi pada generasi *tabi'in*. Dimana mereka hidup tak jauh dari zaman Nabi, lagi pula masih banyak warisan sejarah yang hidup maupun warisan nilai-nilai yang

⁴⁰⁵ Abu Al Jauzaa, *Ulumul Hadis*, (August 5 2008: Wibe Site).

⁴⁰⁶ *Holly Quran*

⁴⁰⁷ Waryono Abdul Gafur, *Epistemologi Ilmu Hadis*, dalam bunga rampai *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2008), h. 657

terkandung dalam tradisi yang telah diciptakan oleh Nabi dan sahabatnya.

Tentu, hal demikian di atas tak segampang generasi muslim *muta'akhirin* yang hidup 13-14 H(19-20 M) abad kemudian⁴⁰⁸. Dimana geriap dunia melahirkan seambrek pertanyaan yang pelik dan rumit. Tidak hanya untuk dicari jawabannya tetapi juga mengidentifikasinya. Saking kompleknya banyak hal yang tak tersentuh oleh wilayah agama yang dalam hal ini adalah hadis sebagai sumber nilai dan ajaran kedua, sekaligus fungsinya sebagai *bayan ta'kid*, *bayan tafsir* atau *bayan murad* terhadap Al-Qur'an.

Kondisi ini benar-benar menantang kaum muslimin. Sehingga sederetan pakar yang tergabung dalam kelompok *modernisme* dan kontemporer berusaha memetakan, lebih tepatnya menghidupkan kembali ruh hadis atau Sunnah tersebut melalui pendekatan-pendekatan *mutakhir* yang lazimnya disebut aliran *kontekstualisme* sebagai perimbangan dan melengkapi nalar *tekstualisme*.

Kontekstualis diambil dari kata *konteks* yang berarti "suatu uraian atau kalimat yang mendukung atau menambah kejelasan makna, atau situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian atau lingkungan sekelilingnya"⁴⁰⁹. Dalam bahasa Arab digunakan istilah *`alaqah*, *qorinah*, *syiyaaq al-kalam*, dan *qoroin al-ahwal*⁴¹⁰. Sehingga kontekstual dalam hal ini adalah "suatu penjelasan terhadap hadis-hadis baik dalam bentuk perkataan, perbuatan maupun ketetapan atau segala yang disandarkan pada Nabi berdasarkan situasi dan kondisi ketika hadis itu ditampikan"⁴¹¹.

⁴⁰⁸Danial W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunah dalam Islam Kontemporer*. (Bandung: Mizan, 1998), h. 552

⁴⁰⁹Suryadi, *Rekonstruksi Metodologis Pemahaman hadis*, bunga rampai *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2008), h. 521

⁴¹⁰Prof. Drs. H. Asjmundi Abdurrahman, *Tekstual, Kontekstual dan Liberal*. <http://www.Suaramuhammadiyah.or.id/manhaj.htm>, 23 januari 2009

⁴¹¹Dr. M. Quraish Syihab, *Hubungan Hadis dan Al-Quran*, <http://>

Adapun pendekatan tekstualis adalah sebuah istilah yang *dinisbatkan* pada ulama yang dalam memahami hadis cenderung memfokuskan pada data riwayat dengan menekankan kupasan dari sudut gramatikal bahasa dengan pola pikir *episteme bayani*. Eksekunya, pemikiran-pemikiran ulama terdahulu dipahami sebagai sesuatu yang final dan dogmatis⁴¹².

Kelemahan mendasar dari pemahaman secara tekstual adalah bahwa makna dan ruh yang terkandung dalam hadis tersebut akan teralienasi dengan konteks atau situasi dan kondisi yang terus berkembang pesat. Secara *real*, hadis Nabi banyak yang mengambil setting dan latar situasi serta kondisi Arab ketika itu. Sehingga hukum berlaku sesuai dengan konteks masanya. Setidaknya inilah padangan Syahrur, salah satu *icon* kontekstualis di abad ini⁴¹³.

3. Tekstualisasi dan Kontekstualisasi

a. Latar belakang tekstualisasi dan kontekstualisasi

Hadis atau Sunnah dengan sifatnya yang *zanniy al-wurud*, kerap kali mendapat sorotan tajam bahkan sebagai bahan eksperimen "operasi *bedah*" terhadap kekudusan agama yang pada ujung-ujungnya pengingkaran atas outentisitas hadis atau Sunnah tersebut. Taruhlah misalnya dua *bule Ignas Goldziher* dan *Yossepph Schacht*, yang getol menyoroti hadis atau Sunnah dan menganggapnya negatif. Mengutip bahasa Suryadi⁴¹⁴, bahwa menurut mereka Sunnah pada dasarnya merupakan kesinambungan dari adat istiadat pra-Islam ditambah dengan aktivitas pemikiran bebas para pakar hukum Islam awal. Sedangkan Hadis, hanyalah produk kreasi kaum muslimin belakangan, mengingat kondifikasi Hadis baru dilakukan

media. isnet.org/Islam/Quraish/Membumi/Hadis.html, 23 januari 2009

⁴¹² Dr. Suryadi, MA, *Dari Living Sunah ke Living Hadis*, dalam Seminar *Living Al-quran dan Hadis* (Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga) tanggal 8-9 Agustus 2005

⁴¹³ Lihat al-Quran al-Karim atau Holly Quran

⁴¹⁴ Dr. M. Sa'ad Ibrahim, MA, *Orisinalitas dan Perubahan Dalam Ajaran Islam*, dalam Jurnal *At-Tahrir*, Vol.4 No. 2 Juli 2004.

beberapa abad sepeninggal Rasulullah⁴¹⁵.

Selain itu, umat Islam sendiri merasa tidak percaya diri dengan hadis atau Sunnah. Alih-alih mereka berdalil pada alasan yang tak jauh beda. Mereka berpendapat bahwa Al-Qur'an telah cukup *meng-cover* segala permasalahan umat, lagi pula secara eksistensi hadis maupun Sunnah masih diragukan otentisitasnya. Diantara gembong yang mewakili mereka adalah Taufiq Sidqi, Ahmad Amin dan *Ismail Adnan*⁴¹⁶.

Secara fakta memang tak dapat dipungkiri bahwa terdapat perbedaan menonjol antara hadis dan Al-Qur'an. Dari segi redaksi dan penyampaiannya, diyakini bahwa Al-Qur'an disusun langsung oleh Allah SWT. Malaikat Jibril sekedar penyambung lidah agar sampai pada Muhammad. Kemudian Muhammad langsung menyampaikan pada umatnya dan umatnya langsung menghafal dan menuliskannya. Sehingga sepanjang zaman tidak mengalami perubahan. Bahkan Allah sendiri telah menjamin akan keotentikannya. Atas dasar inilah, wahyu Allah digolongkan sebagai *Qot'iy al-Wurud*⁴¹⁷. Sedangkan hadis, hanya berdasarkan hafalan sahabat dan catatan beberapa sahabat serta *tabi'in*. namun demikian profil sahabat dan *tabi'in* yang dapat dibuktikan kredibilitasnya dalam soal kejujuran, keteguhan, ketulusan dan upaya selektif untuk merawat serta meneruskan pada generasi berikutnya dan ditopang kondisi sosio masyarakat yang kondusif untuk itu, maka setidaknya patutlah hadis atau Sunnah diposisikan sebagai sumber hukum kedua. Dan bahkan menurut penulis, bahwa tradisi kehidupan Nabi merupakan bentuk pranata Islam yang konkrit dan hidup sebagai penerjemahan Al-Qur'an.

Adapun masalah yang mengemuka dari sisi internal diri Muhammad sebagai figur Rasul *akhiru az-zaman* adalah bahwa

⁴¹⁵Depdikbud RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka 1988), h. 458

⁴¹⁶Imam Basyari Anwar, *Kamus lengkap Indonesia-Arab*, (Kediri: Lembaga Pondok Pesantren Albasyari, 1987), h.216

⁴¹⁷ Dr. Ilyas, MA. *Pemahaman Hadis Secara Kontekstual* (telaah terhadap Asbab al-Wurud), Jurnal Kutub Khananah No.02 th. 2, maret 1999

secara otomatis ajaran-ajaran beliau berlaku sepanjang zaman, sementara hadis itu sendiri turun dalam kisaran tempat dan sosio kultural yang dijelajahi Rasulullah. Disamping itu tidak semua hadis secara eksplisit mempunyai *asbabu al-wurud* yang menjadikan status hadis apakah bersifat *`am* atau *khusus*. Sehingga hadis dipahami secara tekstual maupun kontekstual⁴¹⁸.

Tak kalah menariknya yang berkaitan dengan posisi Rasulullah dan fungsinya. Apakah dia sebagai seorang Nabi, Rasul, kepala pemerintah, hakim, panglima perang, suami, atau manusia biasa. Keberadaan Rasulullah ini, peran apa yang sedang beliau mainkan menjadi acuan untuk memahami hadis secara tepat dan proporsional. Melalui pendekatan tekstualkah atau kontekstualkah agar hadis tetap *shalihun likulli zamanin wa makanin*⁴¹⁹.

⁴¹⁸ Waryono Abdul Gafur, *Epistemologi Ilmu Hadis*, dalam bunga rampai *Wacana Studi Hadis Kontemporer*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2008), h. 11

⁴¹⁹ Secara lebih konkrit, Hanim Ilyas memaparkan faktor-faktor kontekstualisasi hadis atau sunah sebagai berikut: 1. jumlah umat muslim yang semakin pesat dan penyebarannya di berbagai wilayah geografis dan geo-politik yang berbeda-beda, berikut permasalahan yang mereka hadapi bisa menjadi spektrum kontekstualisasi hadis atau sunah yang lebih luas. 2. banyaknya jamaah haji dewasa ini, telah menuntut pemerintah Arab- dalam hal ini yang bertanggung jawab- untuk melakukan kontekstualisasi hadis atau sunah terutama yang berkaitan dengan *mabit bi Mina* dan *sa'i*. selain itu juga masalah *mahram*, mengingat antara jemaah haji laki-laki dan perempuan susah untuk tidak bercampur. Dan masalah *miqot* karena kebanyakan para jamaah haji berangkat menggunakan pesawat. 3. Takdir geografis bagi muslim yang berada di kutub selatan maupun utara juga menjadi problem. Perbedaan waktu siang dan malam akibat pengaruh posisi matahari menuntut kontekstualisasi hadis atau sunah mengenai shalat, masuk bulan puasa dan sahurinya. 4. kenyataan bahwa umat muslim tidak lagi sentralistik pada daulah islamiyah, maka konskuensinya mereka harus mengikuti aturan main setiap Negara dimana mereka berada. Apalagi kalau jumlah umat muslim minoritas. Akibatnya konsepsi hadis atau sunah harus dikontekstualisasikan sesuai adat budaya setempat. Terutama di negara-negara yang menganut sekularime ekstrim. Sehingga perlu. kontekstualisasi hadis atau sunah, misalnya yang berkaitan dengan aurat dan kurban. 5. dan faktor utama terbukanya kran kontekstualisasi hadis atau sunah diabad ini adalah serbuan "Modernisme" dari barat yang menjadi kiblat pembangunan setiap Negara. Tak pelak berpengaruh besar terhadap kehidupan sosial, ekonomi, politik, hukum, pendidikan, agama dan kependudukan secara global. Sebagai biasanya muncul segudang teori dan konsep ilmu pengetahuan dunia barat yang masuk dalam kesadaran umat muslim melalui berbagai tranmisi. Taruhlah misalnya, kelahiran

Maka *pas*, jika Fazlurrahman mengilustrasikan bahwa "ketika kekuatan- kekuatan masal baru tadi bidang sosio ekonomi, kultur, moral dan politik menyergap suatu masyarakat, maka *nasib* masyarakat tersebut secara alamiyah akan bergantung pada sejauh mana ia bisa menemukan tantangan baru yang kreatif. Jika masyarakat tersebut dapat menghindari dua ekstrem yang menggelikan yaitu mundur pada diri sendiri dan mencari perlindungan *delusif* pada masa lalu di satu sisi, dan menceburkan diri serta mengikuti idealnya untuk bereaksi terhadap kekuatan-kekuatan baru tersebut melalui asimilasi, penyerapan, penolakan dan kreatifitas positif yang lain, maka ia akan mengembangkan sebuah dimensi baru bagi aspirasi-dalamnya, suatu makna dan muatan baru bagi idealnya"⁴²⁰.

b. Dasar-dasar tekstualisasi dan kontekstualisasi

Ada beberapa alasan mengapa kontekstualisasi menjadi sebuah keniscayaan. Menurut M. Sa'ad Ibrahim alasan-alasan tersebut adalah⁴²¹, Pertama, masyarakat yang dihadapi Nabi SAW, bukan lingkungan yang sama sekali kosong dari pranata-pranata kultural yang tidak dinafikan semuanya oleh kehadiran *nas-nas* yang menyebabkan sebagiannya bersifat tifikal⁴²². Misalnya tentang ziarah kubur, yang semula dilarang karena kekawatiran terjebak pada kekufuran dan setelah dipandang masyarakat cukup mengerti diperbolehkan. Kedua, peran sahabat sebagai pewaris Nabi yang paling dekat sekaligus

HAM, Demokrasi, pluralisme dan paradigma modern tentang hal ihwal terkait penciptaan manusia, yang menuntut kaum muslim melakukan kontekstualisasi hadis atau sunah. Lihat Dr. Jalaluddin Rahmat, Dari Sunah Ke Hadis, Atau Sebaliknya?, Bunga Rampai *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 2007), h. 65

⁴²⁰Depdikbud RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka 1988). h. 458

⁴²¹Imam Basyari Anwar, *Kamus lengkap Indonesia-Arab*, (Kediri: Lembaga Pondok Pesantren Albasyari, 1987), h. 216

⁴²²Misalnya pranata zihar أنت عنى كظهر أمدى (bagiku engkau bak punggung ibuku) yang ungkapan tersebut hanya berlaku bagi kontek budaya Arab, jika ditransfer dalam budaya keindonesiaan maka jelas maknanya beda. Kedua, dalam keputusan Nabi sendiri telah memberikan gambaran hukum yang berbeda dengan alasan "situasi dan kondisi". *Ibid.*,h. 217

memahami dan menghayati Nabi dengan risalah yang diembannya (telah mencontohkan kontekstualisasi *nas*. Misalnya Umar hukum talak tiga dalam sekali ucap yang asalnya jatuh satu talak menjadi jatuh tiga Ketiga, implementasi pemahaman terhadap *nas* secara tekstual seringkali tidak sejalan dengan kemaslahatan yang justru menjadi *reasond'etr* kehadiran Islam itu sendiri Keempat, pemahan tekstualis secara membabi buta berarti mengingkari adanya hukum perubahan dan keanekaragaman yang justru diintrodusir oleh *nas* itu sendiri. Kelima, pemahaman secara kontekstual yang merupakan jalan menemukan *moral ideal nas* berguna untuk mengatasi keterbatasan teks berhadapan dengan kontinuitas perubahan ketika dilakukan perumusan legal spesifik yang baru. Keenam, penghargaan terhadap aktualisasi intelektual manusia lebih dimungkinkan pada upaya pemahaman teks-teks Islam secara kontekstual dibandingkan secara tekstual. Sebagaimana *trad mark* Islam *الإسلام دين العقل والفكر* (Islam itu agama rasional dan intelektual). Ketujuh, Kontekstualisasi pemahaman teks-teks Islam mengandung makna bahwa masyarakat di mana dan kapan saja selalu dipandang positif optimis oleh Islam yang dibuktikan dengan sikap khasnya yaitu akomodatif terhadap pranata sosial yang ada (yang *maslahat*), yang terumuskan dalam kaidah (tradisi itu dipandang legal). Kesembilan, keyakinan bahwa teks-teks Islam adalah petunjuk terakhir dari langit yang berlaku sepanjang masa, mengandung makna bahwa di dalam teks yang terbatas tersebut memiliki dinamika internal yang sangat kaya, yang harus terus-menerus dilakukan eksternalisasi melalui interpretasi yang tepat.

c. Batas-batas tekstualisasi dan kontekstualisasi

Secara umum M. Sa'ad Ibrahim menjelaskan bahwa batasan kontekstualisasi meliputi dua hal, yaitu: *Pertama*, dalam bidang ibadah *mahdhah* (murni) tidak ada kontekstualisasi. Jika ada penambahan dan pengurangan untuk penyesuaian terhadap situasi dan kondisi maka hal tersebut adalah *bid'ah*. *Kedua*, bidang di luar ibadah murni. Kontekstualisasi dilakukan dengan

tetap berpegang pada moral ideal *nas*, untuk selanjutnya dirumuskan legal spesifik baru yang menggantikan legal spesifik lamanya⁴²³.

Menurut ijtihad Surayadi, batasan-batasan tekstual (normative) meliputi⁴²⁴:

- 1) Ide moral/ ide dasar/tujuan di balik teks(tersirat). Ide ini ditentukan dari makna yang tersirat di balik teks yang sifatnya universal, lintas ruang waktu dan intersubyektif.
- 2) Bersifat absolute, prinsipil, universal, dan fundamental
- 3) Mempunyai visi keadilan, kesetaraan, demokrasi, dan *mu'asyarah bil ma'ruf*.
- 4) Terkait relasi antara manusia dan Tuhan yang bersifat universal artinya segala sesuatu yang dapat dilakukan siapapun, kapanpun dan dimanapun tanpa terpengaruh oleh letak geografis, budaya dan historis tertentu. Misalnya "shalat", dimensi tekstualnya terletak pada keharusan seorang hamba untuk melakukannya (berkomunikasi, menyembah atau beribadah) dalam kondisi apapun selama hayatnya. Namun memasuki ranah "bagaimana cara muslim melakukan shalat ?" sangat tergantung pada konteks si pelakunya. Maka tak heran bila terdapat berbagai macam *kilafiyat* pada tataran praktisnya.

Adapun batasan-batasan kontekstual (*historis*) mencakup⁴²⁵:

- 1) Menyangkut bentuk atau sarana yang tertuang secara tekstual. Dalam hal ini tidak menuntut seseorang untuk mengikuti secara *saklek*(apa adanya). Sehingga bila ingin mengikuti Nabi tidak harus berbicara dengan bahasa Arab, memberi nama yang *Arabisme*, berpakaian Gamis ala Timur Tengah dan sebagainya. Karena semua ini produk budaya

⁴²³ Dr. Ilyas, MA. *Pemahaman Hadis Secara Kontekstual* (telaah terhadap Asbab al-Wurud), Jurnal Kutub Khananah no.02 th. 2, maret 1999

⁴²⁴ Suryadi, *op.cit.*, h. 141

⁴²⁵ Lihat artikel Prof.Drs. H. Asjmuni Abdurrahman, *Tekstual, Kontekstual dan Liberal*. [http://www. Suaramuhammadiyah.or.id/manhaj.htm](http://www.Suaramuhammadiyah.or.id/manhaj.htm), 23 februari 2009

yang tentu secara zahir antara setiap wilayah berbeda.

- 2) Aturan yang menyangkut manusia sebagai makhluk individu dan biologis. Jika Rasulullah makan hanya menggunakan tiga jari maka kita tidak harus mengikuti dengan tiga jari, karena konteks yang dimakan Rasulullah adalah kurma atau roti. Sedangkan bila kita makan *nasi* dan sayur asem harus tiga jari betapa malah tidak efektifnya. Ide dasar yang dapat kita runut pada diri Nabi dalam konteks ini adalah bagaimana makan yang halal baik, tidak berlebihan dan dengan ahklak yang baik pula.
- 3) Aturan yang menyangkut manusia sebagai makhluk sosial. Bagaimana manusia berhubungan dengan sesama, alam sekitar dan binatang adalah wilayah kontekstual. Sebagaimana isyarat hadis *antum a'lamu biumuri dunyakum*. Ide dasar yang kita sandarkan pada Nabi adalah tidak melanggar tatanan dalam rangka menjaga jiwa, kehormatan keadilan dan persamaan serta stabilitas secara umum sebagai wujud ketundukan pada Sang Pencipta.
- 4) Terkait masalah sistem kehidupan bermasyarakat dan bernegara, dimana kondisi sosial, politik, ekonomi, budaya yang sedemikian kompleks. Maka kondisi pada zaman Nabi tidak dapat dijadikan sebagai parameter sosial.

d. Langkah-langkah kontekstualisasi

Bertolak dari dasar-dasar dan batasan-batasan kontekstualisasi tersebut di atas maka langkah-langkah pemahaman kontekstualisasi dapat dilakukan sebagai berikut⁴²⁶:

Pertama, memahami teks-teks Hadis atau Sunnah untuk menemukan dan mengidentifikasi legal spesifik dan moral ideal dengan cara melihat konteks lingkungan awalnya yaitu; Mekah, Madinah dan sekitarnya⁴²⁷. Kedua, memahami lingkungan baru dimana teks-teks akan diaplikasikan, sekaligus membandingkan dengan lingkungan awal untuk menemukan perbedaan dan

⁴²⁶Suryadi, *op cit*, h. 138.

⁴²⁷ Lih. Penjelasan Dr. Jalaluddin Rahmat, *op.cit.*, h. 224-235

persamaannya. Ketiga, jika ternyata perbedaan-perbedaannya lebih esensial dari persamaan-persamaannya maka dilakukan penyesuaian pada legal spesifik teks-teks tersebut dengan konteks lingkungan baru, dengan tetap berpegang pada moral idealnya. Namun jika ternyata sebaliknya, maka *nas-nas* tersebut diaplikasikan dengan tanpa adanya penyesuaian.

Dari uraian tersebut di atas dapat dikatakan bahwa hadis sebagai sumber nilai dan ajaran kedua, sekaligus fungsinya sebagai *bayan ta'kit*, *bayan tafsir* atau *bayan murad* terhadap Al-Quran yang secara redaksi dikategorikan *zany al-wurud*, ternyata mengandung berbagai problem di dalamnya.

Upaya memahaminya dengan pendekatan tekstualis tidaklah cukup Al-Qur'an dan hadits berlaku sepanjang zaman, mengingat problem kehidupan dewasa ini semakin kompleks. Oleh karena itu perlu pendekatan secara kontekstualis, yaitu memahami hadis atau Sunnah dengan mengacu pada latar belakang, situasi dan kondisi serta kedudukan Nabi ketika hadis atau sunnah itu ditampilkan.

Sebagai akibatnya, terjadi perubahan pemahaman. Perubahan tersebut dapat dikategorikan menjadi dua hal. Pertama, perubahan dalam arti hadis tersebut *ditawaqqufkan*, karena ia hanya bersifat tipikal dan temporal. Kedua, perubahan dalam arti memberikan interpretasi yang berbeda dengan makna lahir teksnya⁴²⁸.

Adapun penelusuran terhadap hasil ijtihad dengan cara melihat hasil ijtihad para sahabat dan ulama sesudah rasul dalam menetapkan hukum Islam baik melalui *ijma'*, *qiyas*, *istishab*, *maslahat mursalah*, *syaddu zara'i*, *al-urf*, *al-adat*, dan lain lain yang rasional dapat dijadikan hujjah.

Sebenarnya dalam Al-Qur'an atau pun al-Sunnah sudah disebutkan mengenai tertib urutan pemakaian beberapa sumber dan dalil hukum yang ada, seperti disebutkan Al-Qur'an "wahai

⁴²⁸Lihat artikel Dr. M.Quraish Syihab, *Hubungan Hadis dan Al-Quran*, <http://media.isnet.org/islam/QuraishiMembumi/Hadis.html>, 23 januari 2009

orang-orang yang beriman ta'atlah kamu semua kepada Allah, taatlah kepada Rasul utusan Allah, dan orang yang menguasai urusan diantara kamu. Seandainya ada perselisihan diantara kamu tentang sesuatu maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasulnya, jika kamu semua beriman kepada Allah dan hari kemudian lebih baik bagimu dan lebih akibatnya". Dalil ini ditopang dengan Hadists Nabi yang mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman, dengan kesimpulan bahwa Mu'adz memutuskan perkara pertama kepada Al-Qur'an, selanjutnya dengan al-Sunnah, lalu tidak dalam Sunnah Rasul, maka Mu'adz akan berijtihad dengan nalarnya. Untuk itu dapat diambil pemahaman bahwa dalam mencari fiqh seorang mujtahid akan memahami *nas* Al-Qur'an atau al-Sunnah, kemudian kalau tidak ada dalam keduanya mereka akan berijtihad dengan berbagai metode yang beragam mulai dengan *ijma'* dan *qiyas* yang dalam kategori *adilahal-ahkam*. Untuk itu munculah istilah *ijtihad*, *Istidlal*, *istinbat*, *istiqra'* dan sebagainya dalam rangka mencari pemahaman status hukum dari sebuah persoalan yang ditemui sehingga pada akhirnya akan menghasilkan *fiqh*.

Hanya saja Kajian cara kerja semacam itu antara mujtahid juga berbeda-beda kualitas penggunaan *ra'yunya* dalam rangka menjawab pertanyaan bagaimana kita mengetahuinya (ilmu *fiqh*), atau sarana apa yang dapat dipakai untuk memperoleh ilmu *fiqh*?. Ilmu itu pada hakikatnya adalah dari Allah dan manusia diberi alat untuk mengetahuinya yakni akal dan indera. Al-Shatibi mengelompokkan empat macam bentuk pola pikir dalam memenuhi maksud *nas*. Yaitu pola pikir *Zahiriyah*⁴²⁹

⁴²⁹Madhab ini dibidani oleh Dawud bin Ali Khalaf al-Asbahani al-Zahiri. Ia lahir di Kufah tahun 202 H dan Wafat di Baghdad tahun 270 H, dalam usia 68 tahun. Menurut pola pikir kaum tekstualis maksud *shara'* hanya dapat diketahui dari lafadz teks sebagaimana apa yang tersurat. Alasannya maksud *shari'* yang tertuang dalam redaksi *nash* menurut mereka masih misterius tanpa ada penjelasan dari *nas* itu sendiri. Untuk itu melalui firman-firman yang tertuang itulah kita dapat memahami *nas*. Berhubung kaum *zahiriyyat* hanya berpegang pada lahirnya *nas*, maka tidak memerlukan bantuan pemahaman diluar *nas* didalam menetapkan hukum. Menurut Golongan ini pengetahuan *fiqh* cukup didapatkan dari Al-Qur'an dan al-Sunnah tanpa ada dalil lain selain kedua sumber tersebut. Sehingga

(tekstualis), *Batiniyat*⁴³⁰ (Esoteris), *Maknawiyat*⁴³¹ (kontekstualis), dan Gabungan antara tekstualis dan kontekstualis.⁴³²

seandainya tidak didapatkan sebuah hukum persoalan dari keduanya, maka masalah waqī'iyah akan dimauqufkan. Atau ada kecenderungan permisif, karena pemahaman yang muncul adalah seandainya Al-Qur'an dan al-sunah tidak menyebutkan hukum sesuatu, maka hukumnya adalah boleh (ibahah), lihat Yusuf Qaradhawi, *Ibid.*, h. 678

⁴³⁰Pola pikir batiniyat ini, dalam menetapkan hukum tidak seperti kaum zahiriyyat yang menangkap makna lahir dari nas, bukan pula memahami makna yang terkandung dalam lafal (kontekstual), tetapi pola pikir yang dipakai oleh sekte Shi'ah batiniyah. Mereka hanya mempercayai imamnya yang ma'sum -kebal salah dan kebal dosa- apa kata imam itulah kebenaran. Golongan ini dinamai Batiniyat karena mempunyai pendirian setiap yang lahir ada batinnya, dan setiap yang turun dalam arti wahyu ada ta' wilnya. Jadi pola pikir ini sangat liberal dan tidak menggunakan kaidah umum sebagaimana yang terdapat dalam kajian ilmu usul al-fiqh. Seperti dalam penafsiran alQur'an begitu liberal dan batiniyat, tidak ada aturan apapun kecuali kehendak mereka. Kata Kafir mereka artikan orang yang ingkar kepada ali bin Abi Thalib, Taharat diartikan mengambil sesuatu yang diizinkan oleh imam, puasa berarti tidak membuka rahasia. Karena corak tafsiran kaum batiniyat yang begitu liberal, tanpa menggunakan kaidah apapun layaknya para mufasirun, takwilannya merusak Al-Qur'an. Al-Dzahabi menghujat kaum batiniyat sebagai kaum Majusi. Memperhatikan cara penafsiran dan pengambilan hukum dalam Al-Qur'an serta kritik tajam dari para ulama, nampak jelas bahwa kaum batiniyat memang bukan orang Islam dan berusaha merusak ajaran Islam. Untuk itu menurut mereka segala persoalan hukum dapat ditemukan dalam ketiga sumber hukum yaitu Al-Qur'an, al-Sunah dan ketiga adalah fatqwa imam mereka yang maksum, Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, sejarah, analisis, dan perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 87

⁴³¹ Pola pikir kontekstual menurut al-Shatibi adalah kaum al-muta'amiqin fi al-qiya (kelompok yang amat gemar melakukan qiyas dan analogi). Kelompok ini lebih memprioritaskan makna lafadz dari pada lafadz itu sendiri. Doktrin yang mereka ajukan dalam memahami nash adalah mencari makna disebareng teks selagi hasil yang diperoleh tidak bertentangan dengan teks-teks tersebut, kecuali teks-teks tersebut bersifat mutlak. Sedangkan yang dimaksud mutlak lafadz adalah lafadz yang menunjukkan kesatuan makna yang utuh. Jika ada pertentangan teks nas dengan makna teks atas dasar nazariyat, kelompok kontekstualisme akan mengutamakan makna hasil penalaran dengan alasan demi tegaknya kemaslahatan, atau mencari makna baru karena tak kewajiban bagi mujtahid untuk bertahan pada pengambilan maksud nas secara tekstual. Nampaknya Para pendukung al muta'amiqin fi al-Qiyas mengembangkan paham bahwa hukum Allah ituJ ditegakkan karena adanya illat atau kemaslahatan bagi umat manusia. Lihat As-Syatibi, *op.cit.*, h. 78

⁴³² Al-Shatibi menyatakan bahwa golongan pola pikir gabungan antara tekstualis dan kontekstualis merupakan golongan yang benar-benar matang intelektualitasnya (rasikhun) dalam mengetahui maksud shara'. Ia sendiri menyatakan bahwa dirinya masuk golongan ini. Mereka menggabungkan antara yang tersurat dan tersirat dari makna teks adalah tidak bertentangan. Metode yang dikembangkan kelompok ini sama dengan kelompok kontekstulis yang salah satu wujud nyatanya adalah al-mutaamiqin fi al-qiyas dan zahiriyyat dengan pendirian

Dari sini sudah kelihatan bahwa dengan beberapa tipologi berpikir tersebut dapat dipahami bahwa pola pikir tekstual (*zahiriyat*) dengan menekankan pemahaman teks tanpa mau berpaling kepada rasionalitas dengan perangkat akalinya. Berarti Wahyu sebagai sumber informasi satu-satunya. Disamping *zahiriyat* adalah kaum *batiniyat* yang menggunakan perasaan (*zauq/al-hawas*) untuk memperoleh ilmu. Pola pikir kontekstual (*al-muta'amiqin fi al-qiyas*) lebih cenderung kepada *reasoning* sehingga ilmu menurut mereka lebih dipahami dari makna yang tersirat (*implisit*) dari pada yang tersurat. Sedangkan pola pikir keempat rupanya ada pemilahan dalam memahami *nas* sehingga menurut mereka harus ada sinergisitas dalam memahami makna teks dan konteks itu sendiri. Untuk itu dari penjelasan ini dapat disimpulkan bahwa alat untuk memperoleh ilmu dalam kajian kelslaman terutama *fiqhi* adalah Wahyu, Akal, dan Indera (*al-hawas*).

Dalam memahami *nash* Al-Qur'an dan Hadits dengan cara gabungan antara tekstualis dan kontekstualis, terdapat beberapa *manhaj* (metodologi) yang dapat digunakan, antara lain :

1) *Ijma'*

cljma' dalam pengertian bahasa memiliki dua arti. Pertama, berupaya terhadap sesuatu. Disebutkan *اجمع فلان على الأمر* berarti berupaya di atasnya⁴³³. Sebagaimana firman Allah Swt dalam Qs : Yunus:71

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ

Terjemahnya: 'Karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kum-pulkanlah) sekutu-sekutumu'.

Pengertian kedua, berarti kesepakatan. Perbedaan arti

bahwa shari' (Tuhan dan Rasul) di dalam menshari'atkan hukum, apakah berhubungan dengan masalah adat atau ibadat, masing-masin mempunyai maksud yang asli (asliyat) dan maksud yang mendampinginya (tab'iyat). Lihat, *Ibid.*, h. 79

⁴³³ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, (Beirut : Dar Fikr, 1999), h. 468

yang pertama dengan yang kedua ini bahwa arti pertama berlaku untuk satu orang dan arti kedua lebih dari orang⁴³⁴.

Ijma' dalam istilah ahli *ushul* adalah kesepakatan semua para *mujtahid* dari kaum muslimin dalam suatu masa setelah wafat Rasul Saw atas hukum *syara'*⁴³⁵. Adapun rukun *ijma'* dalam definisi di atas adalah adanya kesepakatan para *mujtahid* kaum muslimin dalam suatu masa atas hukum *syara'*. Kesepakatan itu dapat dikelompokkan menjadi empat hal:

- a) Tidak cukup *ijma'* dikeluarkan oleh seorang *mujtahid* apabila keberadaannya hanya seorang (*mujtahid*) saja di suatu masa. Karena `kesepakatan' dilakukan lebih dari satu orang, pendapatnya disepakati antara satu dengan yang lain.
- b) Adanya kesepakatan sesama para *mujtahid* atas hukum *syara'* dalam suatu masalah, dengan melihat negeri, jenis dan kelompok mereka. Andai yang disepakati atas hukum *syara'* hanya para *mujtahid* Haramain, para *mujtahid* Irak saja, Hijaz saja, *mujtahid ahlu* Sunnah, *Mujtahid* ahli Syiah, maka secara *syara'* kesepakatan khusus ini tidak disebut *Ijma'*. Karena *ijma'* tidak terbentuk kecuali dengan kesepakatan umum dari seluruh *mujtahid* di dunia Islam dalam suatu masa.
- c) Hendaknya kesepakatan mereka dimulai setiap pendapat salah seorang mereka dengan pendapat yang jelas apakah dengan dalam bentuk perkataan, fatwa atau perbuatan.
- d) Kesepakatan itu terwujudkan atas hukum kepada semua para *mujtahid*. Jika sebagian besar mereka sepakat maka tidak membatalkan kesepakatan yang `banyak' secara *ijma'* sekalipun jumlah yang berbeda sedikit dan jumlah yang sepakat lebih banyak maka tidak menjadikan kesepakatan yang banyak itu *hujjah syar'i* yang pasti dan mengikat⁴³⁶."

⁴³⁴ *Ibid.*,

⁴³⁵ *Ibid.*, h. 469

⁴³⁶ Abdul Wahhab al-Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Beirut : DarFikr, 1998), h.

Mujtahid hendaknya sekurang-kurangnya memiliki tiga syarat:

- a) Memiliki pengetahuan sebagai berikut:
 - (1) Memiliki pengetahuan tentang Al Qur'an.
 - (2) Memiliki pengetahuan tentang Sunnah.
 - (3) Memiliki pengetahuan tentang masalah *Ijma'* sebelumnya.
- b) Memiliki pengetahuan tentang ushul fikih.
- c) Menguasai ilmu bahasa⁴³⁷.

Selain itu, al-Syatibi menambahkan syarat selain yang disebut di atas, yaitu memiliki pengetahuan tentang *maqhasid al-Syariah* (tujuan syariat). Oleh karena itu seorang mujtahid dituntut untuk memahami *maqhasid al-Syariah*. Menurut Syatibi, seseorang tidak dapat mencapai tingkatan mujtahid kecuali menguasai dua hal: pertama, ia harus mampu memahami *maqhasid al-syariah* secara sempurna, kedua ia harus memiliki kemampuan menarik kandungan hukum berdasarkan pengetahuan dan pemahamannya atas *maqhasid al-Syariah*⁴³⁸.

Apabila rukun *ijma'* yang empat hal di atas telah terpenuhi dengan menghitung seluruh permasalahan hukum pasca kematian Nabi Saw dari seluruh *mujtahid* kaum muslimin walau dengan perbedaan negeri, jenis dan kelompok mereka yang diketahui hukumnya. Perihal ini, nampak setiap *mujtahid* mengemukakan pendapat hukumnya dengan jelas baik dengan perkataan maupun perbuatan baik secara kelompok maupun individu.

Selanjutnya mereka menyepakati masalah hukum tersebut, kemudian hukum itu disepakati menjadi aturan syar'i yang wajib diikuti dan tidak mungkin menghindarinya. Lebih lanjut, para mujtahid tidak boleh menjadikan hukum

45-46

⁴³⁷ Wahbah al-Zuhaili, *op.cit.*, h. 474-476.

⁴³⁸ Abu Ishaq alSyatibi, *al-Muwafaqat fi ushul al-Syariah*, (Beirut : Dar Fikr: 1993), h. 5-12.

masalah ini (yang sudah disepakati) garapan ijtihad, karena hukumnya sudah ditetapkan secara *ijma'* dengan hukum *syar'i* yang *qath'i* dan tidak dapat dihapus (*dinasakh*)⁴³⁹.

2) *Qiyas*

Syari'ah merupakan penjelmaan kongkrit kehendak Allah (*al-Syari*) ditengah masyarakat. Meskipun demikian, syari'ah sebagai essensi ajaran Islam tumbuh dalam berbagai situasi, kondisi serta aspek ruang waktu. Realitas ontologis syari'ah ini kemudian melahirkan epistemologi hukum Islam (*fiqh*) yang pada dasarnya merupakan *resultante* dan interkasi para ulama dengan fakta sosial yang melingkupinya. Fakta sejarah tersebut menunjukkan bahwa hukum Islam (*fiqh*) menjustifikasi pluralitas formulasi epistemologi hukum disebabkan adanya peran "*langage games*" yang berbeda.

Islam di tengah-tengah kemajuan segala bidang sebagai hasil dari cipta, rasa serta karya dari manusia sekarang ini di tuntut akan eksistensinya di dalam memenuhi perkembangan pengetahuan dan teknologi. Sejarah perkembangan hukum Islam telah mengajarkan kepada kita bahwa transformasi nilai sosial, kultural, ekonomi dan bahkan politik ikut mempengaruhi terjadinya perubahan hukum Islam. Hukum Islam bukanlah unifikasi yang baku yang sudah tidak bisa di interpretasikan, melainkan sebagai kekuatan normatif yang selalu menjadikan, menempatkan, memperlakukan atau mempertimbangkan kepentingan masyarakat sebagai substansi dari posisi fleksibilitasnya (*flexible – position*), selama demikian ini tidak berorientasi mengorbankan keluhuran hukum Islam. Oleh karena itu interpretasi terhadap perkembangan iptek serta problema umat dalam realitas sosial kemasyarakatan dalam perspektif hukum Islam merupakan keperluan yang tidak dapat ditawar-tawar lagi.

Mengingat adanya problematika hukum berkembang terus, sedang ketentuan- ketentuan textual bersifat terbatas,

⁴³⁹ Abdul Wahhab al-Khallaf, *op.cit.*, h. 46-47.

maka konsekuensi logisnya ialah ijtihad tidak dapat dibendung lagi dalam rangka untuk menjawab permasalahan tersebut.

Formulasi umum yang dipakai oleh jumhur dalam *beristinbath* hukum Islam, biasanya beranjak dari : a) Al-Qur'an , b). al-Sunnah dan c). *al-Ra'yu* berdasarkan firman Allah swt.

Berkaitan erat dengan *ra'yu* ini jumhur ulama, Abu Hanifah (81-150 H. / 700-767 M), Malik Ibn *Anas* (94-179 H. / 714-812 M), Ahmad Ibn Hanbal (164-241 H) biasanya mengekspresikan dengan apa yang disebut *qiyas* (*al-qiyas* atau lengkapnya, *alqiyas al-tamtsili, analogi reasoning*), pemikiran analogis terhadap suatu kejadian yang tidak ada ketentuan teksnya kepada kejadian lain yang ada ketentuan teksnya lantaran antara keduanya ada persamaan *illat* hukumnya, serta persoalan pertimbangan kemaslahatan atau kepentingan umum dalam usaha menangkap makna dan semangat berbagai ketentuan keagamaan yang dituangkan dalam konsep-konsep tentang *istihsan* (mencari kebaikan), *istislah* (mencari kemaslahatan) dalam hal ini kebaikan kemaslahatan umum (*al-maslaha al-amah, al-maslahah al-mursalah*)⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰Biografi Ibn Hazm :Nama lengkapnya adalah Ali ibn said Ibn Hazm Ibn Ghalib Ibn Shaleh Ibn Khalaf Ibn Ma'dan Ibn Sufyan Ibn Yazid. Kalangan penulis kontemporer memakai nama singkatnya yang populer *Ibn Hazm*, dan terkadang di hubungkan dengan panggilan *al-Qurthubi* atau *al-Andalusi* dengan menisbatkannya kepada tempat kelahirannya, Cordova dan andalus, sebagaimana sering dikaitkan dengan sebutan *al-Dhahiri*, sehubungan dengan aliran fiqih dan pola pikir dhahiri yang dianutnya. Sedangkan Ibn Hazm sendiri memanggil dirinya dengan *Abu Muhammad* sebagaimana di temukan dalam karya – karya tulisnya. Ibn Hazm lahir di Andalusia pada hari yang terakhir dari bulan Ramadhan th. 384 H, di waktu dinihari sesudah terbit fajar, sebelum terbit matahari. Ia termasuk keturunan Arab suku Quraisy. Ayahnya Ahmad Ibn Da'id, berpendidikan cukup tinggi, sehingga dia diangkat menjadi pejabat di lingkungan kerajaan al-Manshur dan kemudian menjadi wazir al-manshur pada tahun 381 H / 991 M. dia menjabat wazir sampai di masa pemerintahan *al-Muzaffar* dan meninggal pada tahun 402 H. Pendidikan kanak – kanak Ibn Hazm telah menanamkan kecintaannya yang kuat meminati ilmu dan belajar lebih banyak. Setelah usia remaja ia selalau diajak ayahnya menghadiri majelis – majelis temu

Secara bahasa *qiyas* berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan yang lain, misalnya yang berarti "saya mengukur baju dengan hasta" Pengertian *qiyas* secara terminologi terdapat beberapa definisi yang dikemukakan para ulama *ushul fiqh*, sekalipun redaksinya berbeda tetapi mengandung pengertian yang sama.

Sadr al-Syari'ah (w. 747 H), tokoh *ushul fiqh* Hanafi mengemukakan bahwa *qiyas* adalah :

"Memberlakukan hukum asal kepada hukum furu' disebabkan kesatuan *illat* yang tidak dapat dicapai melalui pendekatan bahasa saja".

Maksudnya, *illat* yang ada pada satu *nash* sama dengan *illat* yang ada pada kasus yang sedang dihadapi seorang mujtahid, karena kesatuan *illat* ini, maka hukum kasus yang sedang dihadapi disamakan dengan hukum yang ditentukan oleh *nash* tersebut.

Mayoritas ulama Syafi'iyah mendefinisikan *qiyas* dengan :

"Membawa (hukum) yang (belum) di ketahui kepada (hukum) yang diketahui dalam rangka menetapkan hukum bagi keduanya, atau meniadakan hukum bagi keduanya, baik hukum maupun sifat."

DR. Wahbah al-Zuhaili mendefinisikan *qiyas* dengan :

"Menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam *nash* dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh *nash*, disebabkan kesatuan *illat* antara keduanya".

ilmiah dan budaya yang sering diadakan oleh al-manshur yang dihadiri oleh para ahli sya'ir dan ilmuwan. Disamping itu Ibn Hazm juga berada di bawah bimbingan seorang alim dan wara', bernama Ali al-Husein Ibn Ali al-Fasy. Semenjak usia 15 tahun ia mulai belajar diluar lingkungan istana, emngikuti klub – klub studi di samping berguna secara tersendiri dalam bidang tertentu. Gurunya yang pertama adalah Ahmad Ibn Jazur. Lihat Asep Usman Ismail, dkk, *Ensiklopedi Mini Sejarah dan kebudayaan Islam*, (Cet. I: Jakarta; Logos Wacana ilmu, 1998), h. 621

Sekalipun terdapat perbedaan redaksi dalam beberapa definisi yang dikemukakan para ulama *ushul fiqh* klasik dan kontemporer di atas tentang *qiyas* tetapi mereka sepakat menyatakan bahwa proses penetapan hukum melalui metode *qiyas* bukanlah menetapkan hukum dari awal (*istinbath al-hukm wa insya'uhu*) melainkan hanya menyingkapkan dan menjelaskan hukum (*al-Kasyf wa al-Izhar li al-Hukm*) pada suatu kasus yang belum jelas hukumnya. Penyingkapan dan penjelasan ini dilakukan melalui pembahasan mendalam dan teliti terhadap *illat* dari suatu kasus yang sedang dihadapi. Apabila *illatnya* sama dengan *illat* hukum yang disebutkan dalam *nash*, maka hukum terhadap kasus yang dihadapi itu adalah hukum yang telah ditentukan *nash* tersebut⁴⁴¹.

Adapun rukun *qiyas* itu ada empat : *Ashl*, *Far 'u*, *Illat*, dan Hukum *ashl*.

Ulama *ushul fiqh* berbeda pendapat terhadap *qiyas* dalam menetapkan hukum syara'. Jumhur ulama *ushul fiqh* berpendirian bahwa *qiyas* bisa dijadikan sebagai metoda atau sarana untuk *mengistinbathkan* hukum syara'.

Berbeda dengan jumhur para `ulama mu'tazilah berpendapat bahwa *qiyas* wajib diamalkan dalam dua hal saja, yaitu :

- a) *Illatnya manshush* (disebutkan dalam *nash*) baik secara nyata maupun melalui isyarat.
- b) Hukum *far 'u* harus lebih utama daripada hukum *ashl*.

Wahbah al-Zuhaili mengelompokkan pendapat ulama

⁴⁴¹ Misalnya, seorang mujtahid ingin mengetahui hukum minuman bir atau whisky. Dari hasil pembahasan dan penelitiannya secara cermat, kedua minuman itu mengandung zat yang memabukkan, seperti zat yang ada pada *khamr*. Zat yang memabukkan inilah yang menjadi penyebab di haramkannya *khamr*. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Maidah 5 : 90 – 91. Dengan demikian, mujtahid tersebut telah menemukan hukum untuk bir dan whisky, yaitu sama dengan hukum *khamr*, karena *illat* keduanya adalah sama. Kesamaan *illat* antara kasus yang tidak ada *nash-nya* dengan hukum yang ada *nash-nya* menyebabkan adanya kesatuan hukum. Lihat Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam Studi tentang qawl qadim dan qawl jadid*, (Cet. I: Jakarta: Grafindo persada, 2002), h. 672

ushul fiqh tentang keuhjahan *qiyas* menjadi dua kelompok, yaitu kelompok yang menerima *qiyas* sebagai dalil hukum yang dianut mayoritas ulama *ushul fiqh* dan kelompok yang menolak *qiyas* sebagai dalil hukum yaitu ulama ulama syi'ah al-Nazzam, dhahiriyyah, dan ulama mu'tazilah Irak. Alasan penolakan *qiyas* sebagai dalil dalam menetapkan hukum *syara'* menurut kelompok yang menolaknya adalah Firman Allah dalam Q.S : al- Hujurat: 1

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَقْدِمُوْا بَيْنَ يَدَيِّ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهِۦ ۗ

Terjemahnya: 'Hai orang-orang beriman, janganlah kamu mendahului Allah dan RasulNya...⁴⁴².

Ayat ini menurut mereka melarang seseorang untuk beramal dengan sesuatu yang tidak ada dalam Al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Mempedomani *qiyas* merupakan sikap beramal dengan sesuatu diluar Al-Qur'an dan sunnah Rasul, dan karenanya dilarang. Selanjutnya dalam QS : al-Isra':36 Allah berfirman :

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

Terjemahnya: `Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya⁴⁴³.

Ayat tersebut menurut mereka melarang seseorang untuk beramal dengan sesuatu yang tidak diketahui secara pasti. Oleh sebab itu berdasarkan ayat tersebut *qiyas* dilarang untuk diamalkan. Alasan-alasan mereka dari sunnah Rasul antara lain adalah sebuah hadits yang diriwayatkan Daruquthni yang artinya adalah sebagai berikut :

"Sesungguhnya Allah Ta'ala menentukan berbagai

⁴⁴² Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 456

⁴⁴³ *Ibid.*, h. 432

ketentuan, maka jangan kamu abaikan, menentukan beberapa batasan, jangan kamu langgar, dia haramkan sesuatu, maka jangan kamu langgat larangan itu, dia juga mendiamkan hukum sesuatu sebagai rahmat bagi kamu, tanpa unsur kelupaan, maka janganlah kamu bahas hal itu".

Hadits tersebut menurut mereka menunjukkan bahwa sesuatu itu ada kalanya wajib, adakalanya haram dan adakalanya di diamkan saja, yang hukumnya berkisar antara di ma'afkan dan mubah (boleh). Apabila di *qiyaskan* sesuatu yang didiamkan syara' kepada wajib, misalnya maka ini berarti telah menetapkan hukum wajib kepada sesuatu yang dima'afkan atau dibolehkan.

Sedangkan jumhur ulama *ushul fiqh* yang membolehkan *qiyas* sebagai salah satu metode dalam hukum syara' mengemukakan beberapa alasan diantaranya :

a) QS: Surat al-Hasyr : 2

فَاتَّهَمُ اللَّهُ مَن حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا^ص

Terjemahnya : 'maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan'⁴⁴⁴.

Ayat tersebut menurut jumhur *ushul fiqh* berbicara tentang hukuman Allah terhadap kaum kafir dari *Bani Nadhir* di sebabkan sikap buruk mereka terhadap Rasulullah. Di akhir ayat, Allah memerintahkan agar umat Islam menjadikan kisah ini sebagai *l'tibar* (pelajaran). Mengambil pelajaran dari suatu peristiwa menurut jumhur ulama, termasuk *qiyas*. Oleh sebab itu penetapan hukum melalui *qiyas* yang disebut Allah dengan *al-l'tibar* adalah boleh, bahkan Al-Qur'an memerintahkannya. Ayat lain yang dijadikan alasan *qiyas* adalah seluruh ayat yang mengandung

⁴⁴⁴*Ibid.*, h. 563

illat sebagai penyebab munculnya hukum tersebut, misalnya:

b) QS: al-Baqarah : 222 :

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا الْنِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ
وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ
إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Terjemahnya: `Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka Telah suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri'.⁴⁴⁵

3) *Istishab*

Tidak diragukan lagi bahwa *Syariat* Islam adalah penutup semua *risalah samawiyah*, yang membawa petunjuk dan tuntunan Allah untuk ummat manusia dalam wujudnya yang lengkap dan final. Itulah sebabnya, dengan posisi seperti ini, maka Allah pun mewujudkan format *Syariat* Islam sebagai syariat yang abadi dan komperhensif.

Hal itu dibuktikan dengan adanya prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah hukum yang ada dalam Islam yang membuatnya dapat memberikan jawaban terhadap terhadap hajat dan kebutuhan manusia yang berubah dari waktu ke waktu, seiring dengan perkembangan zaman. Secara kongkrit hal itu ditunjukkan dengan adanya dua hal penting dalam hukum Islam: (1) *nash-nash* yang menetapkan hukum-

⁴⁴⁵ *Ibid.*, h. 678

hukum yang tak akan berubah sepanjang zaman dan (2) pembukaan jalan bagi para mujtahid untuk melakukan ijtihad dalam hal-hal yang tidak dijelaskan secara *sharih* dalam *nash-nash* tersebut.

Dan jika kita berbicara tentang ijtihad, maka sisi *rayu* (logika-logika yang benar) adalah hal yang tidak dapat dilepaskan darinya. Karena itu, dalam *Ushul Fiqh* sebuah ilmu yang "mengatur" proses ijtihad dikenallah beberapa landasan penetapan hukum yang berlandaskan pada penggunaan kemampuan *ra'yu* para *fuqaha*. *Istishhab* secara bahasa adalah menyertakan, membawa, dan tidak melepaskan sesuatu⁴⁴⁶. Jika seseorang mengatakan:

استصحب الكتاب في سفرى

Terjemahnya: 'aku membuat buku itu ikut serta bersamaku dalam perjalananku'.

Adapun secara terminologi *Ushul Fiqh* sebagaimana umumnya istilah-istilah yang digunakan dalam disiplin ilmu ada beberapa definisi yang disebutkan oleh para ulama *Ushul Fiqh*, diantaranya adalah:

- a) Definisi al-Asnawy (w. 772H) yang menyatakan bahwa *Istishhab* adalah penetapan (keberlakuan) hukum terhadap suatu perkara di masa selanjutnya atas dasar bahwa hukum itu telah berlaku sebelumnya, karena tidak adanya suatu hal yang mengharuskan terjadinya perubahan (hukum tersebut)⁴⁴⁷."
- b) Sementara al-Qarafy (w. 486H) seorang ulama Malikiyah mendefinisikan *istishhab* sebagai "keyakinan bahwa keberadaan sesuatu di masa lalu dan sekarang itu berkonsekwensi bahwa ia tetap ada (eksis) sekarang atau

⁴⁴⁶ Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd (al-Hafid), *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, (Cet. I; Kairo: Dar al-Salam, 1416 H), h. 54

⁴⁴⁷ Abu al-Hasan `Ali ibn Abi Bakr al-Marghinany, *Al-Hidayah wa Syuruhuha*, (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1418 H), h. 67.

di masa datang⁴⁴⁸."

Definisi ini menunjukkan bahwa *istishhab* sesungguhnya adalah penetapan hukum suatu perkara itu berupa hukum ataupun benda, di masa kini ataupun mendatang berdasarkan apa yang telah ditetapkan atau berlaku sebelumnya. Seperti ketika kita menetapkan bahwa si A adalah pemilik rumah atau mobil ini entah itu melalui proses jual-beli atau pewarisan maka selama kita tidak menemukan ada dalil atau bukti yang mengubah kepemilikan tersebut, kita tetap berkeyakinan dan menetapkan bahwa si Allah pemilik rumah atau mobil tersebut hingga sekarang atau nanti. Dengan kata lain, *istishhab* adalah melanjutkan pemberlakuan hukum di masa sebelumnya hingga ke masa kini atau nanti⁴⁴⁹.

Banyak ulama yang menjelaskan bahwa secara hirarki ijtihad, *istishhab* termasuk dalil atau pegangan yang terakhir bagi seorang mujtahid setelah ia tidak menemukan dalil dari Al-Qur'an, al-Sunnah, *ijma'* atau *qiyas*. Al-Syaukany misalnya mengutip pandangan seorang ulama yang mengatakan:

"Ia (*istishhab*) adalah putaran terakhir dalam berfatwa. Jika seorang mufti ditanya tentang suatu masalah, maka ia harus mencari hukumnya dalam Al-Qur'an, kemudian al-sunnah, lalu *ijma'*, kemudian *qiyas*. Bila ia tidak menemukan (hukumnya di sana), maka ia pun (boleh) menetapkan hukumnya dengan 'menarik pemberlakuan hukum yang lalu di masa sekarang' (*istishhab al-hal*). Jika ia ragu akan tidak berlakunya hukum itu, maka prinsip asalnya adalah bahwa hukum itu tetap berlaku...⁴⁵⁰"

⁴⁴⁸ `Abd al-Wahhab Khallaf. *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Cet. XIV; Kuwait: Dar al-Qalam, 1401 H), h. 653

⁴⁴⁹ Muhammad ibn `Ali al-Syaukany, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilm*, (Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414 H), h. 512.

⁴⁵⁰ Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd (al-Hafid), *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, (Cet. I; Kairo: Dar al-Salam, 1416 H), h. 670.

Dalam menyikapi apakah *istishhab* dapat dijadikan sebagai dalil dalam proses penetapan hukum, para ulama *Ushul Fiqh* terbagi dalam 3 pendapat:

Pendapat pertama, bahwa *istishhab* adalah dalil (*hujjah*) dalam penetapan ataupun penafian sebuah hukum. Pendapat ini didukung oleh Jumhur ulama dari kalangan Malikiyah, Hanabilah, mayoritas ulama Syafi'iyah dan sebagian Hanafiyah.

Diantara argumentasi mereka dalam mendukung pendapat ini adalah:

a) Firman Allah dalam QS :al-An'am:145

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

Terjemahnya: 'Katakanlah (wahai Muhammad): `Aku tidak menemukan dalam apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan untuk dimakan kecuali jika adalah bangkai, atau darah yang mengalir, atau daging babi...'

Ayat ini menurut mereka menunjukkan bahwa prinsip asalnya segala sesuatu itu hukumnya *mubah* hingga datangnya dalil yang menunjukkan pengharamannya. Hal ini ditunjukkan dengan Firman Allah: "Katakanlah (*wahai Muhammad*): *Aku tidak menemukan...*". Pernyataan ini menunjukkan bahwa ketika tidak ada ketentuan baru, maka ketentuan lamalah yang berlaku⁴⁵¹.

b) Rasulullah saw bersabda

Terjemahnya: `Sesungguhnya syetan mendatangi salah seorang dari kalian (dalam shalatnya) lalu

⁴⁵¹ Abu al-Hasan `Ali ibn Abi Bakr al-Marghinany, *Al-Hidayah wa Syuruhuha*, (Cet. I: Beirut: Dar al-Kutub, 1418 H), h. 321

mengatakan: 'Engkau telah berhadats! Engkau telah berhadats!' Maka (jika demikian), janganlah ia meninggalkan shalatnya hingga ia mendengarkan suara atau mencium bau.⁴⁵²

Dalam hadits ini, Rasulullah saw memerintahkan kita untuk tetap memberlakukan kondisi awal kita pada saat mulai mengerjakan shalat (yaitu dalam keadaan suci) bila syetan membisikkan keraguan padanya bahwa wudhu'nya telah batal. Bahkan Rasulullah melarangnya untuk meninggalkan shalatnya hingga menemukan bukti bahwa wudhu'nya telah batal; yaitu mendengar suara atau mencium bau. Dan inilah hakikat *istishhab* itu.

c) *Ijma'*.⁴⁵³

d) *Dalil 'aqli*.⁴⁵⁴

Diantara *dalil 'aqli* atau logika yang digunakan oleh pendukung pendapat ini adalah:

- (1) Bahwa penetapan sebuah hukum pada masa sebelumnya dan tidak adanya faktor yang menghapus hukum tersebut membuat dugaan keberlakuan hukum

⁴⁵² Ahmad, *op.cit*, h. 80

⁴⁵³ Para pendukung pendapat ini menyatakan bahwa ada beberapa masalah fiqih yang telah ditetapkan melalui *ijma'* atas dasar *istishhab*. Diantaranya adalah bahwa para ulama telah berijma' bahwa jika seseorang ragu apakah ia sudah bersuci, maka ia tidak boleh melakukan shalat, karena dalam kondisi seperti ini ia harus merujuk pada hukum asal bahwa ia belum bersuci. Ini berbeda jika ragu apakah wudhu'nya sudah batal atau belum, maka dalam kasus ini ia harus berpegang pada keadaan sebelumnya bahwa ia telah bersuci dan kesucian itu belum batal, Lihat *Ibid.*, h. 322

⁴⁵⁴ Diantara dalil *'aqli* atau logika yang digunakan oleh pendukung pendapat ini adalah: a. Bahwa penetapan sebuah hukum pada masa sebelumnya dan tidak adanya faktor yang menghapus hukum tersebut membuat dugaan keberlakuan hukum tersebut sangat kuat (*al-zhann al-rajih*). Dan dalam syariat Islam, sebuah dugaan kuat (*al-zhann al-rajih*) adalah hujjah, maka dengan demikian *istishhab* adalah hujjah pula., b. Disamping itu, ketika hukum tersebut ditetapkan pada masa sebelumnya atas keyakinan, maka penghapusan hukum itu pun harus didasarkan atas keyakinan, berdasarkan kaidah *al-yaqin la yazulu/yuzalu bi al-syakk*. Pendapat kedua, bahwa *istishhab* tidak dapat dijadikan sebagai hujjah secara mutlak, baik dalam menetapkan hukum ataupun menafikannya. Ini adalah pendapat mayoritas ulama Hanafiyah. Lihat *Ibid.*, h. 325

tersebut sangat kuat (*al-zhann al-rajih*). Dan dalam syariat Islam, sebuah dugaan kuat (*al-zhann al-rajih*) adalah *hujjah*, maka dengan demikian *istishhab* adalah *hujjah* pula.

- (2) Disamping itu, ketika hukum tersebut ditetapkan pada masa sebelumnya atas keyakinan, maka penghapusan hukum itu pun harus didasarkan atas keyakinan, berdasarkan kaidah *al-yaqin la yazulu/yuzalu bi al-syakk*.

Pendapat kedua, bahwa *istishhab* tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah* secara mutlak, baik dalam menetapkan hukum ataupun menafikannya. Ini adalah pendapat mayoritas ulama Hanafiyah⁴⁵⁵.

Di antara dalil dan pegangan mereka adalah :

- a) Menggunakan *istishhab* berarti melakukan sesuatu dengan tanpa landasan dalil. Dan setiap pengamalan yang tidak dilandasi *dalil* adalah batil. Maka itu berarti bahwa *istishhab* adalah sesuatu yang batil.
- b) *Istishhab* akan menyebabkan terjadinya pertentangan antara *dalil*, dan apapun yang menyebabkan hal itu maka ia adalah batil. Ini adalah karena jika seseorang boleh menetapkan suatu hukum atas dasar *istishhab*, maka yang lain pun bisa saja menetapkan hukum yang bertentangan dengan itu atas dasar *istishhab* pula.

Pendapat ketiga, bahwa *istishhab* adalah *hujjah* pada saat membantah orang yang memandang terjadinya perubahan hukum yang lalu atau yang dikenal dengan *bara'ah al-dzimmah*- dan tidak dapat sebagai *hujjah* untuk menetapkan suatu hukum baru. Pendapat ini dipegangi oleh mayoritas ulama Hanafiyah belakangan dan sebagian Malikiyah⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ Muhammad ibn `Ali al-Syaukany, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min Ilm al-Ushul*, (Cet. I: Beirut : Dar alKutub al-`11miyyah, 1414 H), h. 760

⁴⁵⁶ Abu `Umar Yusuf ibn `Abdillah ibn `Abd al-Barr al-Andalusy. Tahqiq: DR. `Abd al-Mu'thy Amin Qal'ajy, *Al-Istidzkar al-Jami' li Madzahib Fuqaha' al-*

Dalam hal ini yang menjadi alasan mereka membedakan kedua hal ini adalah karena dalil *syar'i* hanya menetapkan hukum itu di masa sebelumnya, dan itu tidak bisa dijadikan sebagai landasan untuk menetapkan hukum baru di masa selanjutnya. Dengan melihat dalil-dalil yang dipaparkan oleh ketiga pendapat ini, nampak jelas bahwa dalil pendapat pertama sebenarnya jauh lebih kuat dari dua pendapat lainnya. *Istishhab* adalah sesuatu yang fitrawi dalam diri manusia, yaitu bahwa jika tidak ada suatu bukti atau dalil yang mengubah hukum atau label pada sesuatu menjadi hukum lain, maka yang berlaku dalam pandangan mereka adalah tetap hukum yang pertama. Karena itu para fuqaha pun menyepakati kaidah *al-yaqin la yazulu bi al-syakk* – termasuk yang mengingkari *istishhab* dan kaidah inilah yang sesungguhnya menjadi salah satu landasan kuat *istishhab* ini. Itulah sebabnya, para *qadhi* pun memberlakukan prinsip yang sama dalam keputusan peradilan mereka. Dalam hubungan suami-istri misalnya, jika tidak ada bukti bahwa hubungan itu telah putus, maka sang *qadhi* tetap memutuskan berlakunya hubungan itu seperti yang telah ada sebelumnya⁴⁵⁷.

Para ulama menyebutkan banyak sekali jenis-jenis *istishhab* ini. Dan berikut ini akan disebutkan yang terpenting diantaranya, yaitu:

- a) *Istishhab* hukum asal atas sesuatu ketika tidak ditemukan dalil lain yang menjelaskannya, yaitu *mubah* jika ia bermanfaat dan haram jika ia membawa *mudharat* dengan perbedaan pendapat yang *masyhur* di kalangan para ulama tentangnya, yaitu apakah hukum asal sesuatu itu adalah *mubah* atau haram. Salah satu contohnya adalah jenis makanan dan minuman yang tidak ditemukan dalil yang

Amshar wa 'Ulama al-Aqthar Fima Tadhammanahu al-Muwaththa' min Ma'ani al-Ra'y wa al-Atsar, (Cet. X: Damaskus; Dar Qutaibah, 1413 H), h. 765.

⁴⁵⁷ `Ala al-Din ibn `Abd al-`Azis ibn Ahmad alBukhary, *Kasyf al-Asrar `an Ushul al-Bazdawiy*, (Beirut: Dar al-Kitab al-`Araby, 1394 H), h. 654.

menjelaskan hukumnya dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah, atau dalil lainnya seperti *ijma'* dan *qiyas*⁴⁵⁸. Untuk yang semacam ini, para ulama berbeda pendapat dalam tiga *madzhab*:

- (1) Bahwa hukum asal segala sesuatu adalah mubah, hingga adanya dalil yang menetapkan atau mengubahnya. Pendapat ini dipegangi oleh Jumhur Mu'tazilah, sebagian ulama Hanafiyah, Syafi'iyah dan Zhahiriyyah. Dalil-dalil mereka antara lain adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang zhahimya menunjukkan bahwa pada dasarnya segala sesuatu itu mubah, seperti dalam QS :al-Baqarah:29 :

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ

Terjemahnya : 'Dia-lah yang menciptakan untuk kalian segala sesuatu yang ada di bumi.'⁴⁵⁹

Ayat ini menunjukkan bahwa semua yang ada di bumi ini untuk dimanfaatkan oleh manusia, dan hal itu tidak mungkin dimanfaatkan kecuali jika hukumnya mubah.

Juga firman-Nya dalam QS : al-An'am:145:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ

مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

Terjemahnya: 'Katakanlah (wahai Muhammad): `Aku tidak menemukan dalam apa yang diwahyukan padaku sesuatu yang diharamkan kepada seseorang yang memakannya kecuali jika ia berupa

⁴⁵⁸ Abu al-Fadhl Muhammad ibn Mukrim ibn Manzhur, *Lisan al- Arab*, (Cet. I; Beirut: Dar Shadir, 1410 H), h. 674.

⁴⁵⁹ Departemen Agama RI, *op.cit.*, h. 432

bangkai, darah yang mengalir, atau daging babi⁴⁶⁰

Ayat ini menunjukkan bahwa apa yang tidak disebutkan di dalamnya tidak diharamkan karena tidak adanya dalil yang menunjukkan itu, dan itu semuanya karena hukum asalnya adalah mubah.

- (2) Bahwa hukum asal sesuatu itu adalah haram, hingga ada dalil syara' yang menetapkan atau mengubahnya. Pendapat ini dipegangi oleh sebagian Ahl al-Hadits dan Mu'tazilah Baghdad⁴⁶¹. Alasan mereka adalah karena yang berhak untuk menetapkan syariat dan hukum adalah Allah saja. Maka jika kita membolehkan sesuatu yang tidak ada *nashnya*, maka berarti kita telah melakukan apa yang seharusnya menjadi hak prerogatif Sang pembuat syariat tanpa seizin-Nya. Dan ini tidak dibenarkan sama sekali.
- (3) Bahwa hukum asal segala sesuatu yang bermanfaat adalah mubah, sementara yang membawa mudharat adalah haram. Pendapat ini dipegangi oleh Jumhur ulama. Dan mereka menggunakan dalil pendapat yang pertama untuk menguatkan bahwa hukum asal sesuatu yang bermanfaat adalah mubah, dan dalil pendapat yang kedua untuk menegaskan bahwa hukum asal sesuatu yang membawa mudharat adalah haram⁴⁶².

Di samping itu, untuk menegaskan sisi kedua dari pendapat ini, mereka juga berlandaskan pada hadits HR. Ibnu Majah dan Al-Daraquthni dengan sanad yang hasan:

⁴⁶⁰ Departemen Agama RI., *op.cit.*, h. 765

⁴⁶¹ Abu Zakariya Yahya ibn Syaraf al-Nawawy, *Al-Majmu' Syarah al-Muhadzdzab*, Tahqiq: Muhammad Najib al-Muthi'iy, (Jeddah : Maktabah al-Irsyad, t.th), h. 651

⁴⁶² *Al-Mughny*. Abdullah ibn Ahmad ibn Qudamah. Maktabah al-Riyadh al-Haditsah. t.t.

حدثنا محمد بن يحيى حدثنا عبد الزاق أنبأنا معمر عن جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار

Terjemahnya: 'Kami diceritakan oleh Muhammad bin yahya, kami diceritakan oleh Muammar dari Jabir al-Ja'fi dari akramah dari Ibnu Abbas, beliau mengatakan Rasulullah saw., bersabda: Tidak boleh membuat kerusakan pada diri sendiri serta membuat kerusakan pada orang lain'⁴⁶³

b) *Istishhab al-Bara'ah al-Ashliyah*, atau bahwa hukum asalnya seseorang itu terlepas dan bebas dari beban dan tanggungan apapun, hingga datangnya dalil atau bukti yang membebankan ia untuk melakukan atau mempertanggungjawabkan sesuatu⁴⁶⁴. Sebagai contoh kita tidak diwajibkan untuk melakukan shalat fardhu yang keenam dalam sehari semalam setelah menunaikan shalat lima waktu, karena tidak adanya dalil yang membebankan hal itu. Demikian pula misalnya jika ada seseorang yang menuduh bahwa orang lain berhutang padanya, sementara ia tidak bisa mendatangkan bukti terhadap tuduhan itu, maka orang yang tertuduh dalam hal ini tetap berada dalam posisi bebas dari hutang atas dasar *al-Bara'ah al-Ashliyah* ini.

c) *Istishhab* hukum yang ditetapkan oleh *ijma'* pada saat berhadapan dengan masalah yang masih diperselisihkan⁴⁶⁵.

Salah satu contohnya adalah bahwa para ulama telah ber*ijma'* akan batalnya shalat seorang yang bertayammum karena tidak menemukan air saat ia menemukan air sebelum shalatnya. Adapun jika ia melihat air pada saat sedang mengerjakan shalatnya, apakah shalatnya juga batal atas

⁴⁶³ Ibnu Majah, *op.cit.*, h. 543

⁴⁶⁴ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazaly, *Al-Mustashfa fi al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'jamiyah, 1417 H), h. 532

⁴⁶⁵ Abd al-Rahim ibn Hasan al-Syafi'i al-Asnawy, *Nihayah al-Saul fi Syarh Minhaj al-Ushul*, (Kairo: Al-Mathba'ah al-Salafiyah, t.th), h. 624

dasar *istishhab* dengan *ijma'* tersebut, atau shalat tetap sah dan ia boleh tetap melanjutkannya?. Imam Abu Hanifah dan beberapa ulama lain seperti al-Ghazaly dan Ibnu Qudamah berpendapat bahwa dalam masalah ini *istishhab* dengan *ijma'* terdahulu tidak dapat dijadikan landasan, karena berbedanya kondisi yang disebutkan dalam *ijma'*. Oleh sebab itu, ia harus berwudhu kembali. Sementara Imam al-Syafi'i dan Abu Tsaur berpendapat bahwa *istishhab ijma'* ini dapat dijadikan sebagai hujjah hingga ada dalil lain yang mengubahnya. Oleh sebab itu, shalatnya tetap sah atas dasar *istishhab* kondisi awalnya yaitu ketiadaan air untuk berwudhu.

Pengaruh *Istishhab* dalam Persoalan-persoalan *Furu'iyah*. Bila ditelusuri lebih jauh ke dalam pembahasan dan kajian *Fiqh* Islam, maka kita akan menemukan banyak sekali persoalan-persoalan yang dibahas oleh para fuqaha yang kemudian menjadikan *istishhab* sebagai salah satu pijakan atau landasan mereka dalam memegang satu madzhab atau pendapat⁴⁶⁶.

4) *Syaddu zara'i*

Syaddu zara'i pada masa Imam Mazhab :

a) Imam Malik bin Anas

Beliau dikenal sebagai *al-za'im* bagi ulama yang mengakui dan menerima *maslahah mursalah* sebagai komponen hukum Islam. Justru dalam beberapa riwayat, seperti telah disinggung di atas, hanya beliaulah yang mengakui keberadaan *maslahah mursalah*. Dan dalam perkembangan selanjutnya, *madzhab* Maliky memang tercatat sebagai madzhab yang paling banyak memakai dalil-dalil hukum selain Al-Qur'an, Al-Hadits, *Ijma'* dan *Qiyas* seperti '*amal ahl al-Madinah*.

⁴⁶⁶ Muhammad Ahmad Burkab, *Mashalihul Mursalah wa Atsaruhā fi runatil Fiqh Islami*, (Dubai: Darul Buhuts Dirosat Islamiyah wa Ihyaut Truts, 2002), h.13, Imam Ghazali, *AlMustasfa min Ushul*, (Beirut: Muassatul Risalah, 1997), h. 416.

b) Imam Ahmad Ibn Hanbal

Beliau terkenal sebagai "orang kedua" setelah Imam Malik dalam mengambil dan mengakui *masalah mursalah*. Dalam kitab *I'lam al-Muwaqqi'in* disebutkan secara mendetail beberapa dalil-dalil *istinbath* yang dipakai oleh Imam Hanbali dan di antaranya terdapat *masalah mursalah*.

c) Imam Syafi'i

Beberapa kalangan berpendapat bahwa Imam Syafi'i adalah orang yang paling keras menolak *masalah mursalah*. Buktinya adalah bahwa dalam beberapa persoalan fiqh, Imam Syafi'i berbeda pendapat dengan Imam Malik yang kebetulan sedang *beristinbath* dengan memakai *masalah mursalah*. Tetapi, perbedaan masalah *furu' (fiqh)* antara kedua Imam tersebut tidak memastikan adanya perbedaan *ushul* di antara keduanya.

Lebih dari itu, meskipun tidak secara jelas, dalam *Al-Risalah* akan kita temukan bahwa sebenarnya Imam Syafi'i mengambil dan mengakui *masalah mursalah* dalam *beristinbath*. Hal ini dikuatkan oleh banyak ulama, antara lain Ibn Hajar dalam kitab *Fath al-Mubin*, Imam Haramain dalam *Al-Burhan* dan Al-Zanjany dalam *Takhrij al-Furu'ala al-Ushul*.

d) Imam Abu Hanifah

Meskipun beliau tidak pernah menyinggung perihal *masalah mursalah* dalam *beristinbath*, tetapi hal itu tidak menunjukkan bahwa beliau mengingkarinya. Sebab dalam beberapa kitab Abu Yusuf Al-Hanafy yang mengupas tentang beberapa *ikhtilaf* antara Imam Hanafi dengan Ibn Abi Layla ditemukan bahwa sebenarnya Imam Hanafi juga mengakui *masalah mursalah*. Apalagi beliau terkenal sebagai *al-za'im* dari para *ahli al-ra'yi* yang sudah barang tentu akan "dekat" dengan *masalah mursalah*.

Setelah kita kaji bersama tentang sikap para ulama mulai masa sahabat sampai imam yang empat terhadap masalah mursalah, kita akan mencoba mendudukan fenomena kerancuan persepsi yang disebutkan di atas tadi. *Maslahah mursalah* memang merupakan sesuatu yang seolah "terlepas" dari syari'at Islam. Dari pengertian etimologi saja, mursalah berarti "terlepas dan bebas dari ikatan".

Adapun secara terminologi, masalah mursalah adalah "Segala manfaat yang termasuk dalam *maqhasid syari'at* dengan tanpa adanya *dalil sharih* yang langsung menyentuh kepada manfaat tersebut". Dari *ta'rif* tersebut bisa dipahami bahwa "keterlepasan" dan "keterbukaan" yang ada dalam *maslahah mursalah* itu sebenarnya bersifat *nisbi* sebab ia masih terkait dengan *maqhasid 'ammah* dalam syari'at Islam. Karena itu, sebenarnya *maslahah mursalah* bisa dikatakan sebagai *mu'tabarah* meskipun hanya dengan perantaraan *jins ba'id* (menurut pengertian dalam ilmu *mantiq*) yang terkandung dalam *maqhasid* tersebut.

Dengan memahami persoalan seperti itu, kiranya fenomena kerancuan di atas dapat dihindari untuk kemudian berupaya *mentathbiq* teori *maslahat mursalah* ke dalam setiap permasalahan kekinian dengan tetap memperhatikan syarat-syaratnya.

5) *Istihsan*

Secara *ethimologi*, *istihsan* berarti menganggap baik terhadap sesuatu. Menurut istilah ulama *ushul*, *Istihsan* ialah pindahnya seorang mujtahid dari tuntutan *qiyas jali* (nyata) kepada *qiyas khafi* (samar), atau dari *dalil kully* kepada hukum *takhshis* terdapat dalil yang menyebabkan mujtahid mengalihkan hasil pikirannya dan mementingkan perpindahan hukum. Karenanya jika terdapat suatu kejadian yang tidak ada *nash* hukumnya, maka dalam pembahasannya ada dua segi yang saling berlawanan, yakni segi *zhahur* yang menghendaki adanya suatu hukum dan segi *khafi* (tak tampak) yang menghendaki adanya hukum lain. Dalam hal

ini pada diri *mujtahid* ada *dalil* yang lebih mendahulukan pandangan *khafi*. Namun, ia pindah kepada pandangan yang *zhahir*. Menurut *syara'* hal ini disebut *Al-Istihsan*. Begitu pula jika ada hukum *kully* pada diri *mujtahid*, namun ia menghendaki adanya *dalil juz'iyah*. Menurut *syara'* hal ini juga disebut *Al-Istihsan*.

Ada dua macam bentuk *istihsan*, yakni :

- a) Mengutamakan *qiyas khafi* dari pada *qiyas jali* berdasarkan dalil.
- b) Mengecualikan *juz'iyah* daripada hukum *kully* berdasarkan dalil.

Kehujjahan *istihsan* berdasarkan defenisi dan macam-macam *istihsan* dapat diketahui bahwa *istihsan* pada dasarnya bukan sebagai sumber pembentukan hukum yang berdiri sendiri. Sebab *Istihsan* juga merujuk kepada sumber hukum *qiyas*. Sementara *qiyas* merujuk kepada sumber hukum yang pertama dan yang kedua (*Al-Qur'an* dan *hadis*). Namun *istihsan* mengambil jalan mengutamakan *qiyas khafi* dari pada *jali* berdasarkan dalil. Yang menggunakan *hujjah istihsan* ini kebanyakan dari ulama Hanafiyah. Alasan mereka adalah karena *istidlal* dengan jalan *istihsan* hanya merupakan *istidlal* dengan *qiyas khafi* yang diutamakan daripada *qiyas jali*. Atau merupakan *istidlal* dari *masalah mursalah* terhadap pengecualian hukum *kully*. Tidak semua ulama sepakat menggunakan *Istihsan* sebagai *hujjah*. Imam syafi misalnya tidak setuju *istihsan* sebagai *hujjah*. Imam syafi mengatakan : Siapapun yang menggunakan *istihsan* berarti telah membuat syariat sendiri'.

6) *Al-urf*

Dalam pembahasan mengenai seputar hukum Islam, ada beberapa disiplin pengetahuan yang menyokong kita untuk memahami genealogi dan latar belakang kemunculan sebuah ketentuan hukum dalam Islam sehingga kita mampu mengaplikasikannya secara langsung di keseharian. Salah satu disiplin pengetahuan yang kami anggap begitu

signifikan dan memiliki peranan dalam kerangka metodologi hukum adalah *urf* dan adat dalam *Ushul Fiqh* sebagai acuan hukum yang diambil dari tradisi-tradisi sebuah masyarakat tertentu.

Dalam disiplin/literatur ilmu *Ushul Fiqh*, pengertian adat (*al-adah*) dan *urf* mempunyai peranan yang cukup signifikan. Kedua kata tersebut berasal dari bahasa Arab yang diadopsi ke dalam bahasa Indonesia yang baku. Kata *urf* berasal dari kata *araf* yang mempunyai derivasi kata *al-ma`ruf* yang berarti sesuatu yang dikenal/diketahui⁴⁶⁷. Sedangkan kata adat berasal dari kata yang mempunyai derivasi kata yang berarti sesuatu yang diulang-ulang (kebiasaan). Dalam pengertian lain *urf* adalah segala sesuatu yang sudah dikenal oleh manusia karena telah menjadi kebiasaan atau tradisi baik bersifat perkataan, perbuatan atau kaitannya dengan meninggalkan perbuatan tertentu, sekaligus disebut adat. Sedangkan menurut ahli Syara "*urf* itu sendiri bermakna adat dengan kata lain *urf* dan adat itu tidak ada perbedaan. *Urf* tentang perbuatan manusia misalnya, seperti jual beli yang dilakukan berdasarkan saling pengertian dengan tidak mengucapkan sighthat. Untuk *urf* yang bersifat ucapan atau perkataan, misalnya saling pengertian terhadap pengertian *al-walad*, yang lafaz tersebut *mutlak* berarti anak laki-laki dan bukan anak wanita⁴⁶⁸.

Secara garis besar *urf* terbagi ke dalam dua bagian. Pertama, *urf shahih* yaitu sebuah kebiasaan yang dikenal oleh semua umat manusia dan tidak berlawanan dengan hukum *syara`* dan tidak menghalalkan sesuatu yang haram serta tidak menegasikan kewajiban. Contoh, saling mengerti manusia terhadap kontrak pemborongan atau saling mengerti tentang pembagian mas kawin (*al-mahar*) kepada mas kawin

⁴⁶⁷ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 2 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu 2001), h. 363.

⁴⁶⁸ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushulul Fiqh*, ter. Masdar Helmy (Bandung: Gema Risalah Press 1997), h.149.

yang didahulukan dan diakhirkan⁴⁶⁹. Kedua, *`urf fasid* yaitu sebuah kebiasaan yang dikenal oleh manusia dan berlawanan dengan hukum *syara`* serta menghalalkan sesuatu yang haram dan menegasikan kewajiban. Contoh, saling mengerti manusia terhadap sesuatu yang bertentangan dengan hukum *syara'* seperti kontrak manusia dalam perjudian dan lain-lain⁴⁷⁰.

Adapun mengenai kedudukan hukum *`urf* dalam Islam tergantung kepada jenisnya. Untuk *`urf shahih* dia mempunyai kedudukan hukum yang patut dilestarikan karena itu merupakan sebuah kebiasaan yang bersifat positif dan tidak bertentangan dengan hukum *syara'* untuk dilakukan dan dipertahankan. Maka para ulama berpandangan bahwa hukum adat bersifat tetap (*al-'addat muhakkamah*). Mengenai *`urf fasid*, dia mempunyai kedudukan hukum yang tidak patut dilestarikan karena itu merupakan sebuah kebiasaan yang bersifat negatif dan bertentangan dengan hukum *syara'* untuk dilakukan dan dipertahankan. Pada dasarnya, hukum adat *urf* adalah hukum yang tidak tertulis. Ia tumbuh dan berkembang sesuai dengan perkembangan suatu masyarakat⁴⁷¹. Dalam proses pengambilan hukum *`urf/adat* hampir selalu dibicarakan secara umum. Namun telah dijelaskan di atas bahwa *`urf* dan adat yang sudah diterima dan diambil oleh *syara'* atau yang secara tegas telah ditolak oleh *syara'* tidak perlu diperbincangkan lagi tentang alasannya⁴⁷².

Secara umum *'urf/adat* diamalkan oleh semua ulama *fiqh* terutama di kalangan madzhab Hanafiyyah dan Malikiyyah.

⁴⁶⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Kaidah-kaidah Hukum Islam: Ilmu Ushulul Fiqh*, terj. Noer Iskandar (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada), h. 131.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Edisi Keenam (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), h. 190.

⁴⁷² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Gramedia, 1999), h. 67

Ulama Hanafiyyah menggunakan *istihsan* (salah satu metode ijtihad yang mengambil sesuatu yang lebih baik yang tidak diatur dalam syara') dalam berijtihad, dan salah satu bentuk *istihsán* itu adalah *istihsan al-`urf* (*istihsan* yang menyandarkan pada *`urf*). Oleh ulama Hanafiyyah, *`urf* itu didahulukan atas *qiyais khafi* (qiy'as yang ringan) dan juga didahulukan atas *nash* yang umum, dalam arti *`urf* itu *mentakhshis nash* yang umum. Ulama Malikiyyah menjadikan *`urf* yang hidup di kalangan penduduk Madinah sebagai dasar dalam menetapkan hukum. Ulama Syafi'iyah banyak menggunakan *`urf* dalam hal-hal yang tidak menemukan ketentuan batasan dalam *syara'* maupun dalam penggunaan bahasa⁴⁷³. Dalam menanggapi adanya penggunaan *`urf* dalam fiqh, al-Suyuthi mengulasnya dengan mengembalikannya kepada kaidah *al-adat muhakkamah* (adat itu menjadi pertimbangan hukum)⁴⁷⁴.

7) *Al-adat*

Dalam *ushul fiqh* terdapat sebuah kaidah asasi *al-`adat muhakkamat* (adat dapat dihukumkan) atau *al-`adat syari'at muhakkamat* (adat merupakan syariat yang dihukumkan). Kaidah tersebut kurang lebih bermakna bahwa adat (tradisi) merupakan variabel sosial yang mempunyai otoritas hukum (hukum Islam). Adat bisa mempengaruhi materi hukum, secara proporsional. Hukum Islam tidak memposisikan adat sebagai faktor eksternal non-implikatif, namun sebaliknya, memberikan ruang akomodasi bagi adat. Kenyataan sedemikian inilah antara lain yang menyebabkan hukum Islam bersifat fleksibel.

Dalam bahasa Arab, *al-`adat* sering pula dipadankan dengan *al-`urf*. Dari kata terakhir itulah, kata *al-ma'ruf* yang sering disebut dalam Al-Qur'an - diderivasikan. Oleh karena itu, makna asli *al-ma'ruf* ialah segala sesuatu yang sesuai

⁴⁷³ *Ibid.*, h. 375.

⁴⁷⁴ *Ibid.* h. 387

dengan adat (kepantasan). Kepantasan ini merupakan hasil penilaian hati nurani. Mengenai hati nurani, Rasulullah pernah memberikan tuntunan agar manusia bertanya kepada hati nuraninya ketika dihadapkan pada suatu persoalan (mengenai baik dan tidak baik). Beliau juga pernah menyatakan bahwa keburukan atau dosa ialah sesuatu yang membuat hati nurani menjadi gundah (tidak *sreg*).

Dalam perkembangannya, *al-`urf* kemudian secara general digunakan dengan makna tradisi, yang tentu saja meliputi tradisi baik (*al-urf al-shahih*) dan tradisi buruk (*al-`urf al-fasid*). Dalam konteks ini, tentu saja *al-ma'ruf* bermakna segala sesuatu yang sesuai dengan tradisi yang baik. Arti "baik" disini adalah sesuai dengan tuntunan wahyu.

Amr bi al-ma 'ruf berarti memerintahkan sesama manusia untuk bertindak sesuai dengan nilai-nilai yang pantas menurut suatu masyarakat, yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai wahyu. Nilai-nilai yang pantas menurut suatu masyarakat merupakan manifestasi hati nurani masyarakat tersebut dalam konteks kondisi lingkungan yang melingkupi masyarakat tersebut. Kondisi lingkungan yang berbeda pada masyarakat yang berbeda akan menyebabkan variasi pada nilai-nilai kepantasan yang dianut. Karena itu, tradisi pada suatu masyarakat bisa berbeda dengan tradisi pada masyarakat yang lain.

Sebagai sebuah contoh, apabila Al-Qur'an menyatakan "*wa `asyiru hunna bilma'ruf (Dan pergaulilah isteri-isteri kalian secara ma'ruf)*" maka yang dimaksud adalah tuntutan kepada para suami untuk memperlakukan isteri-isteri mereka sesuai dengan nilai-nilai kepantasan yang berlaku dalam masyarakat, yang mana nilai-nilai itu bisa jadi berbeda dengan yang ada pada masyarakat lainnya. Namun perlu diingat bahwa nilai-nilai kepantasan itu tidak boleh bertentangan dengan nilai-nilai wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah Nabi). Karakter hukum Islam yang akomodatif

terhadap adat (tradisi) amat bersesuaian dengan fungsi Islam sebagai agama universal (untuk seluruh dunia). "Wajah" Islam pada berbagai masyarakat dunia tidaklah harus sama (monolitik). Namun, keberagaman tersebut tetaplah dilingkupi oleh *wihdat al-manhaj* (kesatuan manhaj) yaitu *al-manhaj a-lNabawiy al-Muhammadiyah*.

Berangkat dari kesadaran "Bhinneka Tunggal Ika" inilah, Islam tidaklah harus disamakan dengan Arab. Islam merupakan sebuah manhaj yang bersifat universal, yang tidak bisa dibatasi oleh ke-Arab-an semata (Namun perlu diingat bahwa Arab terutama bahasa ke-Arab-an dalam beberapa hal memang mempunyai posisi strategis dalam Islam). Namun, harus disadari pula bahwa Islam diturunkan kepada Muhammad saw, seorang Arab, ditengah-tengah bangsa Arab. Implikasinya, Nabi tidak akan bisa lepas dari konteks/lingkungan Arab. Hal ini nantinya juga akan berpengaruh pada pewahyuan, baik Al-Qur'an maupun Al-Sunnah (sebagaimana dikatakan oleh para *ushuliyyun* dan *mutakallimun* bahwa perkataan (yang bukan Al-Qur'an) dan perbuatan Nabi merupakan "wahyu" karena Nabi senantiasa mendapat penjagaan dan ilham dari Allah).

Sebagai contoh, Al-Qur'an mau tidak mau mesti diturunkan dalam bahasa Arab agar bisa dipahami oleh komunitas dimana Al-Qur'an diturunkan. Demikian juga perkataan Nabi, mesti dinyatakan dalam bahasa Arab. Demikian pula penyebutan nama-nama benda dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits, tidaklah akan keluar dari perbendaharaan yang bisa dipahami oleh masyarakat Arab saat itu. Kalaupun ada istilah yang tidak dimengerti, maka para sahabat mesti langsung menanyakannya kepada Nabi. Oleh karena itu, pemahaman terhadap bentuk-bentuk *tasyri'* yang melibatkan nama-nama benda, haruslah dilakukan secara esensial, lepas dari kungkungan bahasa, tempat, dan zaman. Sebuah contoh, tatkala Nabi memberitakan bahwa *habbat al-sauda'* (jintan hitam) merupakan suatu obat yang

mujarab bagi penyakit tertentu, maka itu tidak berarti bahwa tidak ada obat lain yang juga bisa menyembuhkan penyakit tersebut. Adalah sangat mungkin akan ada berpuluh-puluh obat yang bisa berfungsi seperti *habbat al-sauda'*. Esensi dari berita Nabi tentang *habbat al-sauda'* adalah zat yang dikandung oleh *habbat al-sauda'*, yang bisa menyembuhkan penyakit tertentu, dan zat tersebut bisa juga terdapat pada benda lain. Atau barangkali esensinya lebih luas dari itu, yakni perintah Nabi agar umatnya giat melakukan riset di bidang farmasi untuk menemukan berbagai benda di alam ini, yang berkhasiat untuk mengobati penyakit. Namun pola pemahaman esensial ini tidak boleh sampai kepada interpretasi bahwa, misalnya, *habbat al-sauda'* tidak lagi efektif untuk obat, karena Nabi sudah jelas-jelas mengatakan efektivitasnya. Jadi, interpretasi boleh meluas (berangkat dari teks) namun tidak boleh membatalkan teks itu sendiri (karena justeru teks itulah titik tolak interpretasi).

Demikian pula tradisi (sunnah) Nabi secara umum, haruslah dipahami secara esensial. Hal ini tidak lain karena Islam merupakan agama universal dan berlaku selamanya. Dengan pemahaman esensial, syariat akan dapat diterapkan dalam setiap aspek kehidupan, sampai ke relung-relungnya yang terkecil sekalipun. Pemahaman *esensial* juga akan menjadi "mimpi buruk (*nightmare*)" bagi orana-orang yang hendak melakukan *hilat* (intrik, manipulasi) terhadap syariat, dengan bertameng pada teks. Adaptasi syariat terhadap adat juga bisa diamati pada materi wahyu. Imam AlSyathibi dalam *Al-Muwafaqat* menerangkan bahwa akibat ke-ummi-an bangsa Arab maka wahyu (yang berarti juga syariat) pun bersifat ummi. Maksudnya, wahyu turun dengan tingkat kompleksitas yang sesuai dengan tingkat berpikir bangsa Arab saat itu. Wahyu tidak dituntut untuk dipahami secara *njelimet* melebihi kemampuan berpikir bangsa Arab saat itu. Meskipun begitu, justeru generasi saat itulah yang merupakan generasi terbaik dalam pemahamannya terhadap

wahyu.

Sebuah diktum yang amat terkenal menerangkan tentang salah satu prinsip Islam: *Muhafazhat `ala al-qadim al-shalih wa akhdz `ala al-jadid al-ashlah* (Memelihara hal lama yang baik dan mengambil hal baru yang lebih baik). Artinya, kedatangan Islam tidaklah untuk memberangus adat yang baik yang berlaku pada suatu masyarakat. Islam memandang adat yang baik sebagai suatu bentuk kreasi manusia dalam konteks lingkungannya (fisik dan nonfisik). Karena itu, Islam bersifat *acceptable* pada berbagai bentuk masyarakat yang ada di dunia ini kapanpun juga. Atas dasar ini, Islam memang pantas menjadi agama universal dan berlaku selamanya.

Dalam perkembangan adat (akibat interaksi antar adat yang berbeda), Islam mengajarkan untuk menjaga adat lama yang baik, sebagai suatu orisinalitas yang akan mewarnai kehidupan. Apabila terdapat suatu adat baru (yang baik) maka hendaknya sebisa mungkin diterima untuk didampingkan dengan adat yang lama (yang juga baik), sehingga akan memperkaya khazanah budaya masyarakat tersebut. Namun apabila adat baru (yang baik) itu mesti menggantikan sesuatu yang lama, maka yang baru tersebut baru boleh diterima apabila telah diyakini lebih baik daripada yang lama. Dengan sikap demikian, manusia akan selalu menjadi lebih baik dari waktu ke waktu.

C. Pengklasifikasian Dalil-Dalil

Langkah ketiga yang dilakukan setelah mengetahui hakikat fakta sosial dan penetapan dalil sebagai fakta sosial adalah pengklasifikasian dalil/*nash*. Dalil/*Nash-nash* tersebut diolah lalu dianalisis dengan berbagai cara, antara lain:

1. Deduktif-induktif
2. Induktif-deduktif
3. Primer-skunder

4. Perbandingan data
5. Linierisasi antara fakta sosial dan dalil-dalil yang digunakan.

D. Penarikan Kesimpulan Hukum

Penarikan kesimpulan hukum dilakukan melalui penguatan data yang dominan terhadap apa yang menjadi fokus pembahasan. Penguatan data dominan tersebut diperoleh dari penetapan fakta sosial, dalil-dalil yang mendukung, dan analisa data.

1. Data fakta sosial yang dominan

Yang penulis maksudkan dengan pengambilan kesimpulan berdasarkan data fakta sosial dominan adalah :

- a. Banyaknya jumlah data yang menunjukkan bahwa objek yang dibahas benar terjadi.
- b. Banyaknya jumlah fakta sosial yang terjadi linear dengan barometer (syaratsyarat) suatu fakta sosial dapat dijadikan metode istinbat dalam hukum Islam.
- c. Fakta sosial yang terjadi menjadi kebutuhan terhadap tiga hal, yakni
 - 1) *Darurat*
 - 2) *Hajat*
 - 3) *Tahsiniat*

2. Dukungan dalil yang dominan dan kuat.

Yang penulis maksudkan dengan pengambilan kesimpulan berdasarkan data dukungan dalil (Al-Qur'an, Hadis, Ijtihad, dan hukum sekuler) yang dominan dan kuat adalah :

- a. Banyaknya jumlah dalil kuat yang mengarah kepada objek pembahasan
- b. Banyaknya jumlah dalil yang dapat dirujuk pada suatu peristiwa masa lampau yang pernah terjadi sejak dari zaman sebelum Rasul Saw, zaman Rasul itu sendiri, Sahabat, tabit-tabiin, dan masa sesudahnya.

Namun demikian kalau terjadi pada fakta sosial hanya satu dalil (tidak menunjukkan banyaknya dalil) maka satu

dalil tersebut dapat dianggap perwakilan banyaknya dalil dan dapat menjadi dasar utama penetapan hukum Islam pada suatu fakta sosial.

3. Kekuatan analisis data

Yang penulis maksudkan dengan pengambilan kesimpulan berdasarkan kekuatan analisis data adalah rasionalisasi data secara komprehensif, mulai dari sosiologi data (*asbabul data*) sampai kepada penerapan data.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Fakta sosial adalah sesuatu yang mutlak terjadi di alam ini. Ia seperti perubahan yang selalu terjadi tiada henti (natural). Selama manusia berpikir dan memenuhi kebutuhannya. Banyak faktor yang menjadi penyebabnya antara lain. Faktor konflik, kekuasaan, kepentingan, bencana alam, zaman dan tempat, niat, munculnya tokoh besar, pandangan dunia (materi), gerakan sosial, pandangan hidup (teologi), nilai-nilai, stakeholder, dan teknologi.

Manusia mutlak melakukan adaptasi terhadap terhadap fakta sosial karena manusia akan mengalami kesulitan tanpa mengikutinya atau menyesuaikan dengannya. Untuk itu fakta sosial wajib hukumnya dijadikan pertimbangan dalam *istinbat* hukum Islam pada suatu objek hukum. Namun demikian tidak semua fakta sosial dapat diikuti dan dijadikan pertimbangan dalam *istinbat* hukum Islam.

Dari uraian panjang dalam disertasi ini, ditemukan data kuat dan valid bahwa: 1. Barometer fakta sosial yang dapat menjadi metode *istinbat* hukum Islam pada suatu objek hukum adalah keserasian dengan norma agama tanpa ada pertentangan di dalamnya, mengandung *maslahat mursalah* (pada manusia, alam, dan khalik), bersifat universal, menjadi adat, mendapat pengakuan atau tidak, berada pada suatu wilayah tertentu, sesuai dengan kebutuhan stakeholder, rasional, sengaja atau tidak sengaja (*sunnatullah*), terorganisir atau tidak terorganisir, dan gaib atau tidak gaib. 2. Bahwa mekanisme metode *istinbat* dalam menetapkan status hukum Islam melalui fakta sosial pada suatu objek hukum diawali dengan penetapan fakta sosial yang terjadi pada objek hukum, kemudian penetapan dalil yang

linear, kemudian pengklasifikasian dalil (analisa dalil), lalu di lakukan penarikan kesimpulan hukum.

B. Saran-saran

Berdasarkan temuan dalam pembahasan kedua sub masalah dalam disertasi ini maka di sarankan :

1. Para mujtahid mengintensipkan pengkajian secara terus-menerus terhadap fakta sosial dengan menetapkan status hukumnya, mengingat fakta sosial sangat deras laju pertumbuhannya. Pengkajian terus-menerus fakta sosial dalam hubungannya dengan hukum Islam diupayakan hasilnya masuk dalam peraturan perundangan-undangan di Indoensia minimal nilai-nilainya.
2. Sebaiknya mekanisme metode *istinbat* status hukum Islam ditetapkan metode yang baku dan transparan sehingga mudah diakses dan difahami oleh orang lain di luar penulis. Walaupun tetap toleransi terhadap *manhaj* (metodolgi) baru yang diproduksi oleh pemikiran berikutnya.

Sebagai bagian akhir dari tulisan ini penulis sangat menyadari bahwa tulisan ini jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu saran konstruktif untuk perbaikan tulisan ini sangat kami harapkan dari semua pihak.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'anul Karim

Abduh, Muhammad, *Tafsir al-Manar*, Qahirah: Makhtabat al-Qahirah, t.th

Abrasyi, al- Atiyat Musyifah, *Al-Qada' fi al-Islam*, t.p: Syarikat al-Syarq al- Awsat, 1966

Arif Tiro, Muhammad, *Analisis Korelasi Regresi*, Cet. III : Makassar : UNM, 2000

Anwar, syamsul, *Jual Beli Berjangkah*, Cet. I: Yokyakarta: Remaja Press, 2008

Ahmad, Imam, *Musnad al-Imam Ahmad*, (CD Room Shakhr, Mawsu at al-Hadis alSyarif, al-Kutub al-Tis'ah) Musnad al-Imam Ahmad, (CD Room Makhtabat al-Hadis al-Syarif)

Ahmad al-Zaega, Musthafa, *al-Madkhat al-Fiqh al Islami*, Damaskus : Dar al-Fikr, 1968

al`Abadi, Abi Thayyib Muhammad Syams al-Haqq al`Azhim, *Awn al-Ma'bud Syarb Sunan Abu Daud*, Beirut : Dar Al-Fikr, 1979

Amin, Ahmad, *Fajr al-Islam*, Damaskus: Matabat al-Nandah, 1975.

Asir, al-Ibn, *al-Tarikh*, Beirut: Dar Beyrut, 1965.

Asad. Mohammad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980

Abdullah Ahmad An-Na'im, *Rekonstruksi Syari'ah*, Cet. I: Yokyakarta: LKiS, 1994 *Ahkam*, Al-Syatibi, *al-Muwafakat fi Ushul*. Bairut: :Dar al-Fikr, t.th

Amin Syukur, Abdullah Salim Zarkasy, *Epistemologi Syara' Format Baru Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I: Jakarta: Gema Insani Press, 2008

- Al-Anshori, Abu Yahya Zakaria, *Ghoyah al-Wusul*, Cet. I: Surabaya: Al-Hidayah, t.th.
- Andi Rasydianah, "Substansi Kuliah seminar Kelas mata kuliah Hukum Islam Kontemporer Program S3 UIN Alauddin Makassar", Kategori Hukum Islam, (Dosen Pasacasaranja UIN Alauddin Makassar, tanggal 114 Juli 2007 di Palu).
- Abu Daud, Sulaiman bin al-Asy'as al-Sijistani, *Sunan abu Daud*, Juz 11: Beirut : Dar al-Fikr, t.th
- Andiko, Toha, *Pengaturan Alasan-Alasan Poligami : Studi komparasi terhadap hukum keluarga di Indonesia*, Cet. III: Malaysia-Iran-Tnisia-Jauhar, 2003
- Atho Mudhar, *Pendekatan Studi Islam*, Cet. III: Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1998
- Al-Asyqar, Sulaiman, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Cet. I: Kuwait: Maktabah al-Falah, 1991
- Abed Al-Jabiri, Mohammad, *Islam, Modernism and the West*, dalam Mtuf in A Sirri, "Membangun Dialog Peradaban : Dari Huntington ke Ibn Rusyd", Kompas 22 Januari 2002. Dapat juga dilihat pada Samuel Huntington, *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia*, penerjemah, M. Sadat Ismail, Cet.V: Yogyakarta : Qalam, 2002
- Ali, al-Amidi, Sayf al-Din Abi al-Hasan, *Al-Ihkam fi al-Ahkam*, Cet. I: Cairo: Muassasah al-Halabi, 1967
- Ali Hasab Allah, *Ushul al-Tasyri'*, Cet. I: Mesir: Dar al-Maarif, 1997
- Al-Qaradhawi, M.Yusuf, *Karakteristik Islam suatu kajian Analitik*, Cet.V : Surabaya: Risalah Gusti, 1994
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Nazhariyah Al-Dlarurah al-Syari 'ah*, diterjemahkan oleh Hasan Said Al-Husain Al-Munawwir', Cet. I: Jakarta: Gaya Media Pratama Jakarta, 1997
- Ahmad, Akbar S, *Postmodernism and Islam: Predicamen and Promise*, Cet. I: London : Routledge, 2002
- Badriatin, *Sejarah Peradaban Islam*, Cet. XI: Jakarta : PT. Persada Grafindo, 2000

- Baljon, *Modern Muslim Koran Enterpretation*, diterjemahkan oleh Niamullah Muiz, Tafsir Qur'an Muslim Modern, Cet. III: Jakarta: BBCD, 1993.
- Bambang, Sunggono, *Metologi Penelitian Hukum*, Cet. III: Jakarta : PT. Persada Grafindo, 2001
- Bary, Zakarya, *al-Mashadir al-ahkam al-Islamiyyat*, Kairo: Dar al-Ittihad, 1975
- Brockelmen, *History of Islamic People*, London: Routledge & Kegan Paul, 1982
- Basri, Hasan, *Haqiqat Dalam Islam*, Cet. I: Jakarta; Logos wacana Ilmu, 1998
- Blau, Peter M, *Social Facs Type*, Cet. I: Canada: Office Press, 2000
- Bryan, S.Turner, *Sosiologi Islam*, Penerjemah G.A. Ticoalu, Cet. III: Jakarta: Rajawali, 1992
- Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Dawabith al-Maslahat fi al-syaiat al-Islamiyyat*, Kairo: Dar al-Ittihad, 1975
- Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bi Ibrahim bin al-Mughirat bin Bardizbat al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Cet.I: Beirut : Darul Kutup Ilmiah, 1998
- Budi Utomo, Setiawan, Pengantar dan penerjemah buku 'Anatorni Masyarakat Islam' karya Dr. Yusuf Al-Qardhawi, Cet. I: Jakarta : Pustaka Al-Kautsar, 1999
- Charles, R.M.Maclve, *Society and Introductory Analysis*, Cet. II: London : Mac Millar, 1961
- Carleton, *Technology, Business, and Our Way of Life : What Next*, Cet. I: London: DBR Press, 2005
- Dahlan, Editor Abdul Azis at.al, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet.VII:Jakarta; Ihtiar Baru Van Hoeve, 2006
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, Cet. III: Jakarta: Yayasan Penerjemah Al-Qur'an, 1998
- Departemen Pendidikan Nasional RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. III: Jakarta : Balai Pustaka, 2003

- Durkheim, Emile, *Sociology*, Cet. I: London: University Press, 1995
- Daliyo, *Pengantar Ilmu Hukum*, Cet. I: Jakarta : Gramedia, 1989
- Daud, Abi Thayyib Muhammad Syams Alhaqq al-Azhim al-Abdi, awn al-Ma'bud SyarAbu Daud, *sunan Abi Daud*, Beirut : Dar Al-Fikr, 1979
- Din Syamsuddin, "Kompas", *Kontekstualisasi Ajaran Agama*, Ketua PP Muhammadiyah Pusat, tanggal 20 Juni 2008 di Jakarta
- Esposito, John L. *Women in Muslim law*, New York: Syacause University Press, 1982
- Eriyanto, *Realitas*, Cet. I : Jakarta : UI Press, 2002
- Fazlurrahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intelecrual Tradition*, Chicago : Chicago University Press, 1982
- , *Islamic Methodology History*. Karachi : Central Institut of Islamic Research, 1965
- Fawaz, *Konfrontasionis dan akomodasionis*, Cet. I: Amerika: SSHS Press, 2000
- Gazali, Muhammad Abu Hamid, *Ihya Ulum al-Din*, Cairo: Mustafa al-Babiy alHalabiy wa Aw laduh, 1939
- Gufuran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Cet 2: Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998
- Giddens, Anthony, *Sociology*, Cet I : Cambridge: Polity Press, 1989
- Gerges, Fawaz, *Amerika dan Islam Politik : Benturan Peradaban atau Benturan Kepentingan*, Cet. I: Jakarta : Alvabet, 2002
- <http://islamlib.con-vid/artikelialquran> sebagai wahyu dan data sejarah. Senin tanggal 5 Januari 2009
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Konflik>, Sabtu, tanggal 4 Maret 2009

<http://islamlib.con-vid/artikelialquran> sebagai wahyu dan data sejarah. Rabu tanggal 10 Februari 2009

<http://www.koranindonesia.com/2008/03/14/kodrat-perempuan-dalam-islam>. <http://www.answering-islam.org/Bahasa/AlKitab/KesahihanAlKitab>.

<http://id.wikipedia.org/wiki/Sosiolog> *Perkembangan sosiologi dari abad ke abad*, jum'at tanggal 4 Februari 2009

http://id.wikipedia.org/wiki/Kebutuhan_pendirian_Republik_Islam_Pakistan, Sabtu tanggal 4 Maret 2009

http://id.wikipedia.org/wiki/Teknologi_sebagai_fakta_sosial, senin tanggal 1 Januari 2009

Hallaq, Wael B, penerjemah E. Kusnadiningrat, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Cet. II: Jakarta : Grafindo Persada, 2001

Haedar Nasir, "Suara Muhammadiyah", *Muhammadiyah dan Mata Rantai Pembaharuan Islam*, (Pengurus Majelis Tarjih PP Muhammadiyah Pusat, edisi 12 Nomor 12/TH, ke-93/16-30 Juni 2008 di Yokyakarta).

Haq, Hamka, *Syariat Islam* (Wacana dan Penerapannya), Cet. I: Makassar : Yayasan Al-Ahkam, 2003

http://id.wikipedia.org/wiki/perubahan_sosial_budaya diperoleh dari: "<http://id.wikipedia.org/wiki/Budaya>.sabtu tanggal 8 Februari 2009

http://id.wikipedia.org/wiki/perubahan_sosial_budaya diperoleh dari: <http://id.wikipedia.org/wiki/Budaya>, Rabu tanggal 23 April 2009

Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam*, Cet. VIII: Jakarta: Bulan Bintang, 1991

Hitti, Philip. K, *History of the Arabs*, London: The Macmillan Press Ltd, 1973

Ilyas, Yunahar, *Dakwa Islam Kontemporer*, Cet. I: Yogyakarta: MTDK PPM, 2007

al-Jawziyah, Ibn Qayym, *l'Iam al-Muawwaqqi'in Rabb `an al-Alamin*, Beirut : Al-Fikr, t.th.

- Jabiri, Abid dan Fahmi jad'an, *Orientalis*, Cet. I: Jakarta : Al-Kautsar: 2002
- James Petras dan Henry Veltmeyer, *Imperialisme Abad 21*, penerjemah Agung Prihantoro, Cet. I: Yogyakarta : Kreasi Wacana, 2002
- al-Jawziyah, Ibn Qayyim, *l'Iam al-Muawwaqqi'in Rabb `an al-Alamin*, Beirut : Al-Fikr, t.th.
- , *Manhaj Islamil Hukm*, Cet. I: Beirut: Darul Fikr, 1996
- , *Flam al-Muwaqqi'in Rabban Rabb al'alam*, Beirut : Dar al-Filer, t.th.
- Al-Jaziri, Abdurrahman, *Kitabul Fiqhi Alal Mazhabul Arba'a*, Cet. I: Beirut: Darul Fikr, 1990
- Kaflan, David. *The Teori Of Culture*, Diterjemahan oleh Landung Simatupang, "Teori Budaya", Cet. II, Yokyakarta : Pustaka Pelajar, 2000
- Khan, Asif K. *The Fiqh of Minorites; The New Fiqh to Subvert Islam*, Cet. I: Pakistan: SBR Press, 2007
- Karya, Soekmama Morodi, dkk, *Ensiklopedi Minisejarah dan Pradaban Islam*, Cet. III: Jakarta : Logos WACANA Ilmu, 1998
- Khallaf, Abdul Wahab, *Tarikh al- Tasri'al- Islami*, Cet. I: Surabaya: Maktabah Salim bin Nabhan, t.th
- , *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al Qalam, 1958
- Kusnadi, Nigrat, *Teologi dan Pembebasan*, Cet. I : Jakarta : Logos, 1999
- K.Hitti, Philip, *History of Arab*, Cet. I: Mesir: More Press, 1993
- Korotayev, Andrey, Artemy Malkov, and Daria Khaltourina, *Introduction to social Macrdinamycso*, Cet. I: Moscow: URSS, 2006.
- Lapidus, Ira M, *Sejarah Sosial umat Islam*, Penerjemah Ghufuran A. Mas'adi, Cet. II : Jakarta: Grafindo Persada,

2000

- Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam*, Cet.VIII: Jakarta: Bulan Bintang, 1991
- , *Mistisme Dalam Islam*, Cet. I: Jakarta : Ciputat Pres, 1995
- Nasrun, Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani*, (Relevansinya Bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Cet. I: Jakarta : Logos, 1999
- Nasir, Haedar, “*Suara Muhammadiyah*”, Muhammadiyah dan mata rantai pembaharuan Islam, pengurus Majelis Tarjih, PP Muhammadiyah Pusat, Ed. XII / TH, ke-93/16-30, juni 2008 di Yogyakarta
- an-Nadawi, Ali Ahmad, *al-Qawaid al-Fiqhiyyat, Mafhumuba, Nasyiatuha, Tathawwurubah, Dirasat Muallifatiha, Adillatuha, Muhimmatuha, Tatbiqatuha*, Damaskus: Dar al-Qalam, 1994
- Nasr, *Memahami nash melalui Kontekstual dan tekstual*, Cet. I: Jakarta : Al-Kautsar, 2000
- Nigrat, Kusnadi, *Teologi dan Pembebasan*, Cet. I : Jakarta : Logos; 1999
- An-Na'im, *Islam State*, Cet. I: Pakistan: Daulah Press, 2000
- An-Nabhan, Syaikh Taqiyuddin, *Nizhomul hukmi fi al Islam* (sistem pemerintah Islam), Cet. I: Jakarta : HBR Press, 2007
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Rekonstruksi Syari'ah*, Cet. 1: Yogyakarta: I-XiS, 1994
- Mahmashshani, Subhi, *Filsafat al-Tasyri'al-Islami*, Beirut :Dar al-Miliyin, 1961).
- Muhammad Shiddiq al-Burnu, *al-Wajiz Ii idhab al-Qawa'id al-Fiqhiyyat, al-Kulliyat*, Riyadh : Mu'assasah al-Risalah, 1983.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Cet. XIV: Surabaya; Pustaka Progressif, 1997

- Mujieb, M. Abdul Malik, dkk, *Kamus Istilah Fiqhi*, Cet. I: Jakarta: Pustaka Firdaus, 1984
- Mudhar, Atho, *Pendekatan Studi Islam*, Cet.III : Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1998
- Margoliouth, *History of Islamic Civilization*, Cet:I: London : New Taj Offset Press, 1978
- Muslim, Abi Husain Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, t.p : Dar wa Mathabi al-syab, t.th.
- Metrokusumo, Sudikno, *Hukum Acara Perdata di Indonesia*, Cet.V: Yogyakarta : Liberty, 1982
- Mahali, A. Mudjab, *Asbabun Nuzul Studi Pendalaman Al-Qur'an*, Cet. I: Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2002
- Mas'ad, Ghufran A, *Metologi Pembaharuan Hukum Islam*, Cet.II : Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1998
- Muhlis Usman, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah (Pedoman Dasar Dalam Istimbat Hukum Islam)*, Cet. I ; Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1999
- Mas'adi, Gufran, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Cet. 2: Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998
- , *Bunga Bank Haram*, Cet. I: Bandung : Mizan, 2004
- Mahendra, Yusril Iza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Hukum Islam*, Cet.I: Jakarta: Paramadina, 1999
- Mathar, Qasim *Substansi soal Kmprehensip Studi Kritis Pemikiran Islam*, Sikap Berlebihan Orang Islam terhadap Pelaksanaan Ajaran Agama di Luar Keumuman Orang Islam Pada umumnya (Dosen Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, tanggal 16 Juni 2008 di Palu)
- Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Dawabith al-Maslahat fi al-syaiat al-Islamiyat*. Kairo: Dar al-Ittihad, 1975
- Margoliouth, D.S., *History of Islamic Civilization*, Cet.I: London : New Taj Offset Press, 1978

- Madjid, Nurcholis, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi*, Cet : I :Paramadina; Jakarta ; 1999
- al-Maududi, Abul A'la, *The Islamic Law and Constitution (Sistem Politik Islam)*, diterjemahkan oleh Asep Hikmat, Cet. IV: Bandung : Mizan, 1995
- al-Munawar, Sa'id Aqil Husain, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Pres, 2002.
- Pulungan, J. Suyuthi, *Universalisme Islam*, Cet. II : Jakarta: PT. Moyo Segoro Agung, 2002
- Publikasi: Admin (26-06-2007): ISLAMUDA [<http://www.islamuda.com>] WABAH" KAJI ULANG HUKUM-HUKUM ISLAM, Judul Asli : The Fiqh of Minorites; The New Fiqh to Subvert Islam Judul Terjemahan: Fikih Minoritas; Upaya Menikam IslamPenulis : Asif K. Khan, Penerjemah : M. Ramdhan Adhi, Cet. I: India : Pustaka Thariqul Izzah, 2004.
- Praja, Juhaya S, Dr., *Tafsir Hikmah*, Cet. I: Bandung : Remaja Rosda karya, 2000
- al-Qardawi, Yusuf, *Anatomi masyarakat Islam*, diterjemahkan oleh Setiawan Budi Utomo dengan judul Anatomi Masyarakat Islam, Cet. 1: Jakarta : Pustaka AI-Kautsar, 1999
- , *Karakteristik Islam suatu Kajian analitik*, Cet.V:Surabaya:Risalah Gusti, 1994
- Rasydianah, Andi, "Substansi Kuliah seminar Kelas mata kuliah Hukum Islam Kontemporer Program S3 UIN Alauddin Makassar", Kategori Hukum Islam, (Dosen Pasacasarjana UIN Alauddin Makassar, tanggal 14 Juli 2007 di Palu).
- Ridha, Rasyid, *Tafsir Al-Manar*, Cet. I: Jakarta : Gramedia, 1995
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad al-Syaukani*, Relevansinya Bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Cet. I: Jakarta : Logos, 1999
- Ramadhan, Thariq, *To be a European Muslim*, Cet. I: Karachi : Central Institut of Islamic Research, 1999

- Rumadi, *Post- Tradisionalisme Islam*, Cet. I: Jakarta : Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2007
- Ar-Rahman, *Muhadzab*, Cet. I: Beirut : Darul Fiqkr : 1995
- Ritse, George, *The Sosiologi*, Cet. I: Amerika Serikat: Office Press, 2008
- As-Shiddiqi, Tengku Muhammad Hasbi, *Koleksi hadis-hadis hukum*, Ed. II, Cet. III: Semarang: PT. Pustaka Rezeki Putra, 2001
- Soemardjan, Selo, *Sosiologi* , Cet. II : Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2007
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Ed. Baru Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006
- Suryadilaga, M. Alfatih, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta:Teras: 2005
- Said Agil Husain al-Munawwar, *Fiqh Hubungan Antar Agama*, Cet. III: Jakarta : Ciputat Press, 2004
- Suhaili, Wahbah, *Nazaryiah Ad-Darurah Al-Syari'ah*, diterjemahkan oleh Hasan Said Al-Husain, Al-Munawwir, Cet. I:Jakarta; Gaya Media Pratama, 1997
- , *al-fikh al-Islami wa Adillatuha*, Jus-VIII: Beirut : Dar al-Fikr, 1984
- Sa'ad al-Khinn, Mushththfa, *atsar al-Ikhtilaffi al-Qawa'id al-Ushuliyat fi ikhtilaf al-Fuqaha*, Beirut : Mu'assasah al-Risalah, 1976
- Soekamto, Soerjono, *Sosiologi*, Cet. I:Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2006
- Soemarjan, Selo, *Pola-pola kepemimpinan dalam pemerintahan*, Cet.I : Jakarta : Lembaga Pertahanan Nasional, 2005
- Soepomo, *Hukum Adat*, Cet. I: Jakarta : PT.Rja Grafindo, 1968
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh*, Cet. II: Jakarta : Logos Wacana Ilmu, 2001.
- as-Syatibi, *al-Muwafakat fi Ushul al-Ahkam*, Bairut: :Dar al-

- Filer, t.th
- As- Suyuti, Jalal al-Din, *Al'Itqon Fi Ulum al-Qur'an*, Cet. I: Kairo: *Maktabah Dar al-Turost*. T.th
- Syihab, Quraisy, *Tafsir al-Misbah*, Cet. I: Tangerang: Lentera Hati, 2005
- Syamsudin, Sahiron dkk., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, Cet. I: Yogya: Islamika, 2003
- as-Suyuti, Jalal al-Din, *Ilmu al-Tafsir Manqul Min Kitab itmam al-Diroyah*, Cet. I: Semarang : Karya Toha Putra, t.th
- Syukur, Amin, Abdullah Salim Zarkasy, *Epistemologi Syara' Format Baru Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I: Jakarta: Gema Insani Press, 2008
- Shariati, Ali Shariati, *Antara penguasa dan kaum tertindas*, Cet. I: Jakarta : Al-Kautsar, 1990
- Tim Penyusun , *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. I: Jakarta : PT.Raja Grafindo, 2004
- Tim Penyusun, *Civic Education*, Cet. I: Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2005
- Thomas Luckman, Peter L Berger, *Social Reality*, cet. I: Inggeris: Book Press, 2007
- Tonny, Bennett, *Media Reality*, Cet. I: Inggeris: Gurevith, 1982
- at-Tarmizi, *Sunan At-Tarmizi*, Beirut: Dar Al-Fikr, t.th
- Umar, Nasarudin dalam master peace-nya, *Argumen Kesetaraan Jender, Perspektif Al-Qur'an*, Cet. I: Para Madina: Jakarta; 2000
- Usman, Muhlis, *Kaidah-Kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah pedoman dasar dalam Istinbat Hukum Islam*, Cet. I: Jakarta : Grafindo Persada, 1996

- Wojowasito dan Tito Wasito, *Kamus lengkap Inggris-Indonesia dan Indonesia-Inggris*, Cet.I: Jakarta: Medan, 1999.
- Weber, Max, *The Sociology of Religion dan The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Cet. I: London: University Press, 1995
- Wadji, Farid, : <http://www.hizbut-tahrir.orid/index.php/2007/08/04/gagasanusang-negara-sekuler-an-naim>
- Al-Wani, Thaha Jabir, *Perkawinan Antar Agama*, diterjemahkan oleh Asep Kusuma, Cet. I: Jakarta: Gramedia, 2002
- Yunahar, Ilyas, *Dakwa Islam Kontemporer*, Cet. I: Yogyakarta : MTDK PPM, 2007
- Zardan, Ziauddin, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, Cet. IV: Bandung: Mizan, 1993
- Zuhaili, Wahbah, *Tafsir al-Munir*. Cet. I: Damaskus: Dar al-Fiqr, 2003.,
- Zuhdi, Prof. Drs. Masjfuk, *Masail Fiqhiyah; Kapita Selektu Hukum Islam*, Cet. I: Jakarta : Gramedia, 1997

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Pribadi

1. Nama lengkap : Dr. H. Abidin, S.Ag M.Ag
2. Tempat/Tgl Lahir : Tumbu Sulawesi Barat,
27 Agustus 1971
3. Umur : 48 thn
4. Alamat : BTN Silae Kota Palu
Sulawesi Tengah
Jl. Luwuk II No. 112 BTN
Silae
5. Pekerjaan : Dosen Syari'ah IAIN
Datokarama Palu
6. Nama orang tua :
Bapak : Muhammad Djafar (Almarhum)
Pendidikan : SR
Umur : 80 thn
Ibu : Tjitjtji (baca Cicci)
Pendidikan : SR
Umur : 80 thn
7. Nama saudara kandung : Muhammad Tahir Djafar
St. Rugaiya Djafar
Dr. Usman Djafar
Ridwan Djafar, SE
8. Nama Istri : Rahidah Said, S.Ag, M.H
Pendidikan : Strata satu (SI)
Pekerjaan : PNS Pengadilan Agama kota
Palu Sulawesi Tengah
Umur : 47 thn
9. Nama anak : Muh. Fadly Abdira
Ramadhan
Pendidikan : Kelas 2 SMP Kota Palu
Umur : 13 thn
Cita-cita : Dokter

B. Pengalaman Pendidikan :

1. SDN, 6 tahun di Tumbu Kab. Mamuju Sulawesi Barat, 1984
2. SMPN, 3 tahun di Kab. Majene Sulawesi barat , 1987
3. MAN 3 tahun di Kab. Majene Sulawesi Barat, 1991
4. Strata satu (SI) Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin Ujungpandang, 1995
5. Strata dua (S2) IAIN Alauddin Ujungpandang, 1999
6. Strata tiga (S3), UIN Alauddin Makassar, sejak tahun 2011

C. Pengalaman Jabatan:

1. Terangkat Dosen tahun 2000
2. Ketua Jurusan Akwal Alsyakhsiyah di FAI UNISMUH Palu (2000-2004)
3. Wakil Dekan di FAI UNISMUH Palu (2005-2006)
4. Dekan FAI UNISMUH Palu (2007-2013)
5. Sekretaris Prodi Pascasarjana UNISMUH Palu (2013-014)
6. Direktur Pascasarjana UNISMUH Palu (2014-2017)
7. Wakil Rektor I bidang Akademik dan pengembangan lembaga IAIN (2018-sekarang)

D. Karya Ilmiah

Disertasi, Tesis, Jurnal, Seminar, penelitian, dan makalah:

1. Hak pemanfaatan barang gadai dalam perpspektif hukum Islam (Skripsi).
2. Modifikasi KHI (analisis substansi dan legislasi di Indonesia) (Tesis)
3. Menghidupkan tanah mati di *darul harbi* (Makalah seminar regional)
4. Adat perkawinan suku Kaili dalam perspektip hukum Islam (Penelitian)
5. Prilaku pedagang jual beli ayam potong di kota Palu dalam perpspektif hukum Islam (Seminar regional)
6. Perkawinan sirih di kota Palu dalam perpektif hukum Islam (penelitian dan Jurnal)
7. Konflik poso (penyelesaian dengan pendekatan agama)

8. Gerakan kristenisasi di kota Palu (Jurnal)
9. Jual beli pahala dalam perpektif hukum Islam (jurnal)
10. Perkawinan dini di kota Palu (jurnal)
11. Pembinaan petani kakao pasca konflik pada masyarakat muslim dan non muslim di Kabupaten Poso Provinsi Sulawesi Tengah (suatu upaya perujudan dan peningkatan keharmonisan sosial keagamaan (2016).
12. Kepuasan Nasabah produk penghimpunan dana terhadap kualitas pelayanan bank syariah mandiri cabang kota Palu dalam tinjauan hukum Islam (2016).
13. Proses penetapan hukum Islam terhadap fakta sosial (jurnal Istigra, 2017)
14. Profit sharing system in islamic economic perspective: A case study of Raden Shaleh car Rental in Palu Municipality Indonesia International Journal of Business and Management review vol.6 No. 8 September 2018.
15. Analysis of Business Revenue Residual sharing system in cooperatives in Indonesia on Islamic law review: A case study at KSU Mitra bersama in Palu City, International journal of Business and social research vol. 8 issue 02: februari 2018
16. “Al-Waqi’ Al-Ijtimaiyah in The Riview of the Qur’an (Islamic Law)”, Hunafa Jurnal Studia Islamica Vol. 05 Number 1, juni 2018.
17. Metode Istinbat dalam Hukum Islam, Bilancia Jurnal studi Ilmu Syariah dan hukum, vol. 12 no. 2 juli – Desember 2018
18. Fakta sosial sebagai landasan pertimbangan perubahan hukum Islam, 18th Annual International Comference on Islamic studies, IAIN Palu, september 2018.
19. Buku Panduan KKN (Kuliah Kerja Nyata), LPM IAIN Palu, Januari 2019 (Buku)
20. *Qat’i* dan *dhanni* dalam perpektif *istinbat* hukum Islam (makalah)
21. *Qat’i* dan *dhanni* dalam perpektif *istinbat* hukum Islam (makalah)
22. Amal dalam perspektif hukum Islam (makalah)
23. *Maslahat mursalah* dalam perspektif hukum Islam (makalah)

24. Poligami dalam perspektif hadis (makalah)
25. Metode memahami nas melalui *istinbat* hukum Islam (makalah)
26. Pengaruh tokoh dalam *istinbat* hukum Islam (makalah)
27. Pengaruh teknologi dalam *istinbat* hukum Islam (makalah)
28. Pembinaan akademik dan pengembangan lembaga IAIN Palu (makalah)
29. Format penyusunan program kerja mahasiswa KKN IAIN Palu (makalah)

Palu, 1 Oktober 2019

Penulis,

ttd

Dr. H. Abidin, S.Ag M.Ag



REPUBLIK INDONESIA
KEMENTERIAN HUKUM DAN HAK ASASI MANUSIA

SURAT PENCATATAN CIPTAAN

Dalam rangka perlindungan ciptaan di bidang ilmu pengetahuan, seni dan sastra berdasarkan Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, dengan ini menerangkan:

Nomor dan tanggal permohonan : EC00201981446, 13 November 2019

Pencipta

Nama : **Dr. H. ABIDIN, S.Ag.,M.Ag**
Alamat : Jl. LUWUK II No.112 BTN SILAE RT.005/RW.004 DESA SILAE,
KEC.ULUJADI, KOTA PALU, PROV. SULAWESI TENGAH,
PALU, Sulawesi Tengah, 94227
Kewarganegaraan : Indonesia

Pemegang Hak Cipta

Nama : **Dr. H. ABIDIN, S.Ag.,M.Ag**
Alamat : Jl. LUWUK II No.112 BTN SILAE RT.005/RW.004 DESA SILAE,
KEC.ULUJADI, KOTA PALU, PROV. SULAWESI TENGAH,
PALU, Sulawesi Tengah, 94227
Kewarganegaraan : Indonesia

Jenis Ciptaan : **Buku**
Judul Ciptaan : **Fakta Sosial Dalam Perspektif Metode Istibat Hukum Islam**

Tanggal dan tempat diumumkan untuk pertama kali di wilayah Indonesia atau di luar wilayah Indonesia : 25 Oktober 2019, di Yogyakarta

Jangka waktu perlindungan : Berlaku selama hidup Pencipta dan terus berlangsung selama 70 (tujuh puluh) tahun setelah Pencipta meninggal dunia, terhitung mulai tanggal 1 Januari tahun berikutnya.

Nomor pencatatan : 000163718

adalah benar berdasarkan keterangan yang diberikan oleh Pemohon.

Surat Pencatatan Hak Cipta atau produk Hak terkait ini sesuai dengan Pasal 72 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta.



a.n. MENTERI HUKUM DAN HAK ASASI MANUSIA
DIREKTUR JENDERAL KEKAYAAN INTELEKTUAL

Dr. Freddy Harris, S.H., LL.M., ACCS.
NIP. 196611181994031001



Tulisan ini merupakan hasil penelitian disertasi yang mengkaji tentang metode istinbat hukum Islam terhadap fakta sosial (al-waaqi' al-ijtima'yah). Permasalahan utama adalah apakah fakta sosial bisa dijadikan metode istinbat hukum Islam, serta bagaimana syarat-syarat dan prosesnya dibahas dalam buku ini.

Untuk menjawab permasalahan di atas, penulis menggunakan berbagai pendekatan antara lain: pendekatan historis, kemaslahatan, yuridis (dalil Al-Qur'an-Hadis dan Kaidah), kultural, sosiologi (gerakan sosial), metodologi berfikir ulama klasik dan modern, futurisasi, tokoh, nilai, kekuasaan, teknologi, wilayah dan tempat, kepentingan (stakeholder), konflik, niat, teologi (pandangan hidup) dan materialistik, budaya dan adat, rasionalitas, dan kegaiban.

Buku ini sangat cocok dijadikan referensi khususnya bagi mahasiswa maupun dosen yang menggeluti hukum Islam atau Islamic studies. Semoga bermanfaat. []



DR. H. ABIDIN, S.Ag M.Ag., Lahir di Tumbu, Sulawesi Barat 27 Agustus 1971. Pendidikan S1 bidang Muamalah wal Jinayah ditempuh pada Fakultas Syariah IAIN Alauddin Makassar, lulus tahun 1995. Selanjutnya S2 Syariah jurusan Dirasyah Islamiah (Hukum Islam) di IAIN Alauddin Makassar, lulus tahun 1999. Pendidikan S3 Syariah Jurusan Dirasyah Islamiah (Hukum Islam), lulus tahun 2011.

Menjadi Dosen tetap/ASN di STAIN kini namanya IAIN Datokarama Palu pada Fakultas Syariah sejak tahun 1999-Sekarang. Aktif mengikuti seminar dan menulis karya ilmiah serta melakukan pengabdian kepada masyarakat. Menjadi Ketua Jurusan, Wakil Dekan I dan Dekan di Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah (UNISMUH) Palu sejak tahun 2000-2013. Menjadi sekretaris dan di Direktur Pascasarjana UNISMUH Palu sejak tahun 2013-2017. Menjadi Wakil Rektor I bidang Akademik dan Penegembangan Lembaga IAIN Palu sejak tahun 2018 sampai sekarang.

Jabatan fungsional Penata tingkat I, Lektor Kepala, dan golongan IVb sejak tahun 2014. Mata kuliah keahlian adalah ushul fiqh dan sementara dalam pengurusan guru besar. Email: djafar_abidin@yahoo.com Hp.081354206379