

Rekonstruksi Fiqh dalam Merespon Perubahan Sosial

M. Noor Harisudin

*Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Jember
Jl. Mataram No. 1 Mangli Kalivates Jember
Email: mnbarisudinstainjember@gmail.com*

Abstract: Change is *sina qua none* in life. Fiqh respond to changes with the tools that have been prepared. Rigid nature on the one hand and bending on the other side of the fiqh made it elastic in the face of various changes. No wonder if the views of fiqh changing following the change of date and place (*salihun likulli zaman wa makan*). Precisely there, fiqh finds himself as the legal formulation that always compatible with all space and time.

Abstrak: Perubahan merupakan *sina qua none* dalam kehidupan. Fiqh merespon perubahan dengan piranti yang telah dipersiapkan. Sifat yang kaku pada satu sisi dan lentur pada sisi lain pada fiqh menjadikan fiqh elastis dalam menghadapi pelbagai perubahan tersebut. Tidak heran jika pandangan fiqh senantiasa berubah mengikuti perubahan zaman dan tempat (*salihun likulli zaman wa makan*). Justru di sana, fiqh menemukan jati dirinya sebagai formulasi hukum yang selalu *compatible* dengan seluruh ruang dan waktu..

Kata kunci : *fiqh, perubahan sosial, elastis*

Pendahuluan

Adalah diktum yang tak terbantahkan bahwa Islam adalah agama yang *salihun li kulli zaman wa makan*. Sejak awal, keberadaan Islam memang dipandang sebagai agama yang mampu berinteraksi dengan ruang dan waktu. Demikian ini karena Islam bersifat universal. Universalitas Islam terkait dengan karakteristik Islam yang rigid di satu pihak dan fleksibel di pihak lain (*bayn al-tabat wa al-murunah*).¹ Karakteristik Islam yang demikian ini, menjadikan Islam lebih mudah diterima masyarakat di belahan dunia manapun.

Terhadap hal-hal yang bersifat dogma, Islam teguh dengan doktrin-doktrin yang tidak bisa berubah sepanjang zaman. Dogma seperti sholat, haji, puasa Ramadhan, dan lain sebagainya merupakan

¹ Afifudin Muhadjir, *Hukum Islam Antara Ketegasan dan Kelenturan*, Makalah Tidak diterbitkan.

ibadah yang *ghayr ma'qul al-ma'na* (*unreasonable*).² Sementara, hal-hal ihwal manusia senantiasa berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Mu'amalah misalnya, dengan kaidah *al-aslu fi al-mu'amalat al-ibahah batta yadulla al-dalilu 'ala tabrimiba*³ menunjukkan fleksibilitas tata hukum niaga manusia dalam perspektif fiqh. Ini bisa dimaklumi karena perkembangan dalam bidang mu'amalah sangat cepat. Karena itu, Mu'amalah adalah dimensi yang *ma'qul al-ma'na* (*reasonable*) yang terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman.⁴

Di sisi lain, dunia senantiasa berubah. Perubahan adalah hal yang tak terelakkan dalam kehidupan.⁵ Fakta dan realitas di zaman dulu berubah atau tidak sama dengan fakta dan realitas di zaman sekarang. Lebih jauh, apa yang dianggap baik di masa lalu belum tentu baik di masa sekarang. Sebaliknya, apa yang dianggap baik dan bermaslahah di masa sekarang belum tentu baik di masa yang akan datang. Demikian ini karena unsur-unsur kehidupan yang ada dalam suatu masa selalu berubah dan terus akan berubah. Sehingga, fiqh bergerak dinamis menyesuaikan denyut perubahan zaman yang silih berganti.

Lalu, di mana posisi fiqh dalam merespon perubahan tersebut?

Sebagaimana analisis Mahsun Fuad, relasi hukum Islam dan perubahan sosial setidaknya menghasilkan dua teori yang berbeda. Pertama, teori keabadian (*normativitas*). Dalam arti, hukum Islam tetap abadi, konstan serta tidak berubah dari zaman sebagaimana diturunkannya hukum tersebut. Oleh karenanya, ia tidak bisa diadaptasikan dengan perubahan sosial. Selamanya, hukum Islam ini

² Misalnya ibadah yang *ghairu ma'qu al-ma'na* adalah jumlah rakaat dalam shalat, nisab zakat, bagian waris, ukuran had dan kafarat dan lain sebagainya. Allah sengaja tidak memberitahukan pengertian ayat-ayat ini kecuali untuk menguji terhadap hamba-hambanya: apakah mereka tetap beriman atau tidak. Abdul Wahab Khalaf, *Ushul Fiqh*, (Mesir: Al-Haromain, 2004), 62

³ Ibid.

⁴ Ibid

⁵ Dalam terminologi filsafat, yang pasti hanyalah perubahan. Heraklitus, seorang filsuf Yunani yang hidup 26 abad yang lalu mengatakan bahwa tidak ada tidak berubah kecuali perubahan itu sendiri (*Nothing endures but change*). Perubahan merupakan suatu yang *sina qua none* dalam kehidupan. Hanya karena umur dan tempat manusia yang “terbatas”, manusia tidak dapat melihat perubahan secara kasat mata. Jika kita melihat sepanjang sejarah perjalanan manusia, maka kita akan dengan mudah melihat serpihan perubahan tersebut.

tidak akan berubah. Pandangan ini didukung oleh Hizbuz Tahrir Indonesia.⁶

Kedua, teori *adaptabilitas* (perubahan). Bahwasanya hukum Islam bisa disesuaikan dengan perubahan sosial dan membutuhkan ijtihad-ijtihad baru yang sesuai dengan realitas sosial dan bisa merespon perubahan sosial. Perlu diketahui di sini bahwa yang dimaksud *adaptabilitas* bisa mengacu pada dua frame; kemungkinan perluasan hukum yang sudah ada dan keterbukaan satu kumpulan hukum bagi perubahan.⁷

Dari kedua teori ini, teori adaptabilitaslah yang dipandang lebih kuat secara dalil. Sementara, teori keabadian hukum sangat lemah dari banyak sisi. Karena, bagaimanapun juga, ruang dan waktu mempunyai andil besar dalam proses inferensi hukum (*istinbat al-hukm*) bagi para mujtahid. Yusuf Qardlawi dalam kitabnya yang berjudul *al-Fatawa al-Shazzah* mengkategorikan hukum yang tidak melihat aspek waktu, tempat serta kondisi sebagai hukum yang *shaz* (lawan hukum yang kuat/*shahih*). Tidak mengherankan jika para mujtahid merubah hukum karena pertimbangan tempat dan waktu. Seperti Imam Shafi'i yang mempunyai *Qawl Qadim* (pendapat lama) yang dikeluarkan sebelum di Mesir, sedang sesudah di Mesir terkenal dengan *Qawl Jadid* (pendapat baru).

Teori adaptabilitas ini didukung oleh sejumlah teori sosial. Seperti disebutkan Max Weber dan Emile Durkheim, bahwa hukum merupakan refleksi dari solidaritas yang ada di masyarakat. Senada dengan Max Weber dan Emile Durkheim adalah Arnold M. Rose. Menurut Arnold, perubahan hukum dipengaruhi *at least* tiga faktor utama; *pertama*, adanya komulasi progresif dari penemuan-penemuan

⁶ Beberapa pakar seperti Bergtrasser, Hurgonje, dan Schacht menyatakan bahwa imunitas hukum Islam bertitik tolak dari tiga hal pokok. Pertama, sifat Islam yang mutlak dan transenden (berasal dari Tuhan) telah menutup kemungkinan perubahan terhadap konsep dan institusinya. Kedua, dilihat dari sejarah pembentukannya hukum Islam terpisah dari institusi sosial dan hukum yang ada (negara dan pengadilan). Ketiga, disebabkan oleh gagalnya syariah menciptakan sebuah metodologi yang memadai bagi perubahan hukum, maka imunitas hukumlah yang akhirnya muncul.

⁷ Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Shatibi*, terj. Ahsin Muhammad, cet. 1 (Bandung: Pustaka, 1996), hal. 1-2; S.E. Rayner, *The Theory of Contracts in Islamic Laws: A Comparative Analysis with Particular Reference to the Modern Legislation in Kuwait, Bahrain, and the United Arab Emirates*, first edition, (London/Dordrecht/Boston: Graham and Trotman, 1991), hal. 43-44.

bidang teknologi, *kedua*, adanya kontak atau konflik antar kehidupan masyarakat; dan *ketiga*, adanya gerakan sosial (*social movement*) di masyarakat.⁸

Islam ---dalam hal ini fiqh---dituntut untuk mampu merespon berbagai perubahan sosial. Fiqh yang juga dikenal dengan *Islamic Law* tidak bisa mengabaikan fakta-fakta empiris-historis yang senantiasa berubah di masyarakat. Sebaliknya, fiqh sangat berasa menyambung dengan fakta-fakta empiris yang ada di masyarakat.⁹ Fiqh yang abai dengan realitas adalah fiqh yang “kering” dan juga fiqh yang tidak memiliki akar dalam masyarakat. Tak heran jika Wael B. Hallaq menyebut pemahaman kondisi sosial, ekonomi dan institusi kesukuan Mekkah menjadi sangat penting dalam rangka memahami apa yang diserap ayat melalui konteks Nabi.¹⁰ Dalam konteks realitas sosial inilah, fiqh seharusnya berpijak.

Fiqh yang bersambung dengan realitas ini adalah fiqh yang menyejarah. Fiqh yang menyejarah adalah fiqh yang dibatasi ruang dan waktu tertentu. Fiqh yang menyejarah ini juga disebut sebagai fiqh yang *historis* yang selalu berhadapan dengan realitas masyarakat. Di sini, fiqh diuji keampuhannya dalam merespon berbagai perkembangan di masyarakat yang sangat menyejarah tersebut. Hanya saja, yang perlu digarisbawahi: tidak semua ruang fiqh dapat diubah.

Tidak Ada Perubahan Hukum di Sini

Kendati ruang fiqh berubah sesuai dengan perubahan sosial -- sebagaimana disebut para jurus Islam---terbuka lebar, namun tidak semua fiqh dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman. Ada sebagian domain fiqh yang terus berjalan konstan, selamanya dan tidak menerima perubahan karena sifatnya yang universal. Setidaknya, ada dua *grand theory* yang dapat menjelaskan fiqh yang tidak berubah ini.

⁸ Sarjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 96.

⁹ Menurut Minhaji, model pendekatan empiris historis induktif sangat menekankan pada pengamatan realitas sosial yang berkembang di tengah-tengah masyarakat dilanjutkan dengan identifikasi masalah sekaligus menawarkan alternatif solusi yang dibutuhkan. Lihat. Ach. Minhaji, “Reorientasi Kajian Usul Fikih” dalam Amin Abdullah dkk, *Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Cet. I, Yogyakarta: 2007), 120.

¹⁰ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Intriduction to Sunni Usul Fiqh* (t.c; Melbourne: Cambridge University Press, 1997), 242.

Pertama, teori *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*. *Ta'abbudi*, sebagai derivasi dari kata *'ibadah*, untuk menunjuk pada ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat *ghayr ma'qul al-ma'na* (*unintelligible*). *Ta'abbudi* ini misalnya hukum-hukum yang tidak berubah sepanjang waktu misalnya tentang ketentuan sholat lima waktu. Sedangkan *ta'aqquli*, sebagai derivasi dari kata *'aql*, untuk menunjuk pada berbagai ketentuan hukum yang bersifat *ma'qul al-ma'na* (*intelligible*). Dalam hal ini, *ta'aqquli* berkaitan banyak dengan mu'amalah.¹¹

Terjadinya pemilahan ajaran hukum Islam kepada *ta'abbudi* dan *ta'aqquli* terutama didasari oleh pertimbangan nalar. *Ta'abbudi* merupakan representasi dari ajaran-ajaran hukum yang formulasi dan pelaksanaannya bukan didasari oleh nalar, tetapi lebih kepada keyakinan dan kepatuhan kepada Tuhan. Dengan dikesampingkannya nalar untuk memasuki wilayah ini, maka formulasi ajaran menjadi bersifat tertutup dari campur tangan manusia. Mereka harus menerima dan melaksanakan ajaran hukum sebagaimana adanya serta mempertahankan orisinalitasnya sampai kapanpun. Sementara itu *ta'aqquli* merupakan representasi dari ajaran-ajaran hukum yang fomulasi dan pelaksanaannya dapat dipahami dengan baikoleh nalar, bahkan pada sebagian aspeknya nalar ikut campur tangan di dalamnya.

Dengan besarnya peran nalar tersebut maka ajaran hukum yang termasuk dalam kategori *ta'aqquli* umumnya bersifat relatif, situasional, dan temporal sebagaimana sifat dari nalar itu sendiri.

Dalam pandangan Ibrahim Hosen, para ulama dahulu dalam memahami hukum Islam lebih sering menggunakan pendekatan *ta'abbudi*. Akibatnya, hukum Islam lalu dianggap sebagai doktrin yang seolah tidak boleh dianalisa dan dikritisi serta harus diterima apa adanya (*taken for granted*). Padahal batang tubuh hukum Islam di samping ada yang bersifat *ta'abbudi*, banyak pula yang bersifat *ta'aqquli*. Jika berdasarkan penelitian yang mendalam suatu ketetapan hukum bersifat *ta'abbudi*, maka ijtihad tidak dapat dilakukan terhadapnya. Akan tetapi sebaliknya, jika berdasarkan kajian yang mendalam suatu ketentuan hukum dinilai bersifat *ta'aqquli*, maka hukum tersebut dapat terus dikembangkan dengan menempuh metode *qiyas* ataupun yang lainnya.

Menurut Yusuf Qardlawi, ayat-ayat yang *ta'aqquli* dan *ta'abbudi* berbanding 1: 9. Sekurang-kurangnya, 10 persen baik ayat al-Qur'an maupun al-Hadith berdimensikan *ta'abbudi* yang bersifat konstan dan

¹¹ Lihat Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Us}ul al-Fiqh*, , 62-63.

tidak mengalami perubahan apapun sepanjang masa. Sementara, 90 persennya berdimensikan *ta'aqquli* yang mempunyai watak elastis dan dinamis (murunah) sehingga dapat digali dan berubah sesuai dengan perkembangan zaman.¹²

Adapun yang 10 persen yang berdimensikan *ta'abbudi* tersebut, adalah: Pertama, pokok-pokok akidah seperti iman kepada Allah, malaikat, Rasul, kitab suci dan hari kemudian. Kedua, rukun Islam yang lima yaitu shahadah, sholat, puasa, zakat dan haji. Ketiga, perbuatan-perbuatan terkutuk yang dilarang dalam agama seperti sihir, membunuh, mencuri, mengadu domba, menggunjing sesamanya dan sebagainya. Keempat, perbuatan-perbuatan terpuji yang telah digariskan sebagai bagian dari iman seperti berperilaku jujur, menjaga harga diri, amanah, menepati janji dan akhlak terpuji yang lain dalam Islam. Kelima, jenis-jenis ajaran Islam yang pengaturannya dibakukan oleh nas qati seperti tata cara akad nikah, rujuk, talak dan sebagainya.¹³

Pada segmen yang 90 persen berdimensikan *ta'aqquli* ini, teks-teks ini merupakan ajaran yang dapat disentuh oleh perubahan ruang dan waktu. Besarnya segmen ayat yang *ta'aqquli* dalam Islam menyiratkan Islam sangat mengakomodasi tuntutan perubahan zaman. Tegasnya, banyaknya ayat-ayat yang bersifat *ta'aqquli* adalah bentuk langkah antisipatif Islam dalam merespon perkembangan dan dinamika masyarakat. Di sinilah, Islam menjadi *salihun li kulli zaman wa makan*.

Kedua, teori *qat'i* dan *dlanni*. Dalam konteks ini, yang dimaksud dengan *qat'i* dan *dlanni* adalah dimensi dalalahnya. Dengan demikian, lebih tepat dengan term *qat'i al-dalalah* dan *dhanni ad-dalalah*. Dengan kata lain, , untuk mengetahui mana wilayah hukum yang berubah dan mana yang tidak berubah, kita dapat melihat pada teori *qat'i al-dalalah* dan *danni al-dalalah* ini.

Secara istilah, *qath'i ad-dalalah*¹⁴ adalah *ma dalla 'ala ma'nan muta'ayyinun fahmuhu minhu wa la yabtamilu ta'wilan wa la majala lifahmi*

¹² Yusuf Qardlawi, *al-Itihad wa al-Tajdid bayna al-Dawabit al-Shar'iyah wa al-Hayah al-Mua'asirah*, (Mesir: Mathba'ah Ali Subhi), 75.

¹³ Yusuf Qardlawi, *al-Khasais al-'Ammah li al-Islam*, (Dar al-Ma'rifah, t.th), 220-221.

¹⁴ Secara etimologi, *qat'i* berasal dari kata *al-qat'* yang berarti jelasnya kelebihan bagian tertentu dari suatu benda dibandingkan dengan bagian-bagian lainnya. *Qat'i* sendiri berarti sesuatu yang telah diputuskan, terdefinisi, positif, dan bersifat final. Dari pengertian inilah kata *qat'i* kemudian digunakan sebagai istilah teknis dalam khazanah usul fikih untuk merujuk kepada sesuatu yang sifatnya pasti dan

final, baik dari segi orisinalitas dan validitas sebuah dalil (*qat'i al-wurud wa althubut*) maupun dari aspek pemaknaan terhadap suatu dalil (*qat'i al-dalalah*). Oleh

ma'na ghayrihi minbu.¹⁵ Sesuatu yang menunjukkan suatu arti yang tertentu pemahamannya, tidak memungkinkan adanya ta'wil dan tidak ada lapangan untuk pemahaman arti lain. Misalnya ayat tentang hukuman pezina laki-laki dan perempuan: "*Fajlidu kulla wahidin minbuma mi'ata jaldatin*". Artinya cambuklah masing-masing pezina laki dan perempuan itu dengan 100 kali cambuk. Demikian juga dengan ayat: "*walakum nisfuma taraka azwajukum in lam yakun labunna walad*". Artinya: "Bagi kamu separo apa yang ditinggalkan oleh istrimu jika mereka tidak memiliki anak". Kedua contoh ini oleh juris Islam dipandang sebagai ayat yang *qat'i ad-dalalahnya*.

Sementara, *dlanni ad-dalalah* adalah *ma dalla 'ala ma'nan walakin yabtamilu an yu'awwala wa yusrafa 'an hadza al-ma'na wa yuradu minbu ma'na ghairihi*.¹⁶ Maksudnya nas yang menunjukkan suatu makna tetapi memungkinkan adanya ta'wil atau dilaplingkan dari makna ini dan selanjutnya dikehendaki arti yang lain. Dengan demikian, dalam ayat ini terkandung makna asal tetapi dipalingkan dari makna asalnya pada makna yang lain. Contoh yang sering dikemukakan oleh juris Islam adalah ayat tentang iddah: *wa al-mutallaqatu yatarabbasna bianfusihinna thalathata quru'*. Perempuan-perempuan yang ditalak iddahnya adalah tiga kali *quru'*. Kata *quru'* di sini memiliki arti suci dan haid. Kata ini *dlanni* yang mengakibatkan para ulama berbeda pendapat. Imam Hanafi berpendapat bahwa *thalathata quru'* adalah tiga kali haid, sementara Imam Shafi'i berpendapat tiga kali suci.¹⁷ Demikian ini karena kata *thalathata quru'* adalah lafadz musytarak yang *danni al-dalalah*.

Dalam nas-nas yang bersifat *qat'i*, ulama sepakat untuk tidak menggugatinya. Artinya mereka harus menerima apa adanya nas-nas tersebut, sehingga tidak ada ruang ijtihad di sini. Sebaliknya, pada nas-nas yang *dlanni*, para ulama sepakat untuk menjadikannya sebagai lapangan ijtihad. Meskipun mereka kemudian berdebat lagi tentang apa tolok ukur ayat disebut dengan *qat'i* dan *danni*.

Sebut misalnya, Mahmud Mohammed Thoha dan muridnya, Abdullah an-Na'im dari Sudan. Meskipun tidak eksplisit menyebut *qat'i* dan *danni*, namun implikasi pemikiran keduanya berkaitan dengan *qat'i*

karena nilainya sudah pasti dan final maka dalil-dalil yang dinilai *qat'i* menjadi terlarang (tertutup) untuk diotakatik (dijadikan obyek ijtihad) lagi.

¹⁵ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul al-Fiqh*, 35.

¹⁶ Ibid, 35.

¹⁷ Taqiyudin Abu Bakar bin Muhammad al-Husaini al-Dimsyiqi al-Shafi'i, Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayat al-Ikhtisar, (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah, tt), 125

dan *danni*. Menurut mereka ayat-ayat Madaniyyah pada dasarnya bersifat temporer sementara ayat-ayat Makkiyyah pada umumnya bersifat universal dan humanis. Dalam konteks sekarang, ayat-ayat Makkiyyahlah yang semestinya diterapkan pada saat ini, sementara ayat-ayat Madaniyyah mesti ditinggalkan karena ia telah diganti oleh ayat-ayat Makkiyyah tersebut.¹⁸ Oleh karena ayat-ayat yang selama ini dianggap sebagai *qat'i* kebanyakan adalah ayat-ayat Madaniyyah, maka ayat-ayat tersebut otomatis menjadi tidak berlaku. Justru ayat-ayat Makkiyyah yang umumnya bersifat general, memuat nilai-nilai universal sehingga termasuk dalam kategori *ẓanni al-dalalah*, yang mesti diterapkan saat ini. Pandangan an-Na'im jelas menggeser paradigma selama ini dan tentunya menjadi revolusi hukum Islam paling besar sepanjang abad.

Pandangan yang berbeda adalah Mohammed an-Nowaihi. Dalam konteks ini, Mohammed al-Nowaihi membagi *qat'i* dan *danni* menjadi dua bagian, bagian yang ia sebut dengan *usul* dan bagian lain yang disebut dengan *furu'*. *Usul* adalah ajaran-ajaran tentang keimanan, ritus peribadatan, dan prinsip-prinsip etika yang bersifat abadi dan tidak berubah. Sementara *furu'* dalam pandangannya adalah ketentuan-ketentuan dalam hubungan sosial (*mu'amalat*) bersifat temporal sehingga bisa berubah jika situasi memang menuntut yang demikian itu. Termasuk dalam kategori *mu'amalat* ini adalah ketentuan mengenai pembagian waris.

Sementara itu, Muhammad Shahrur dengan teori limitsnya, menegaskan bahwa *qat'i* dan *danni* berkaitan dengan batas-batas *bad al-'ala* dan *bad al-adnanya*. Artinya ijtihad boleh dilakukan senyampang masih dalam batas teori hudud yang ia sampaikan. Menurut Shahrur, dasar *tashri'* yang benar adalah berijtihad di dalam lingkup yang telah ditentukan batas-batasnya dan ijtihad berhenti ketika telah sampai pada batas-batas tersebut.

Oleh karena itu, menurut Shahrur, nas yang *qat'i al-dalalah* masih mungkin untuk dilakukan ijtihad padanya, yakni di dalam lingkup dari

¹⁸ 'Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Shari'a and Basic Human Rights Concerns" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1998), khususnya hal. 234; Mahmoud Mohamed Taha, "The Second Message of Islam" dalam Kurzman, *Liberal Islam*, khususnya hal. 283. Untuk lebih lengkapnya baca buku keduanya, An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990) dan Taha, *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi Ahmed An-Na'im (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987).

batas (*al-hadd*) yang terdapat di dalamnya.¹⁹ Hukuman potong tangan bagi tindak pencurian, misalnya, merupakan batas atas (*al-hadd al-a'la*) hukuman, sehingga dimungkinkan untuk berijtihad dalam rangka menemukan bentuk-bentuk hukuman lain yang pantas bagi suatu kasus pencurian tertentu yang berada di bawah kualifikasi hukum potong tangan tersebut. Misalnya dengan hukuman dalam bentuk diasingkan, dipenjara, denda ataupun yang lain.

Berdasarkan penelitian terhadap sejumlah ayat yang berkenaan dengan aturan hukum Islam, Shahrur menyimpulkan adanya enam kategori hukum dalam kaitannya dengan teori batasnya sebagaimana berikut: (i) ketentuan hukum yang hanya diberikan batas bawahnya; (ii) ketentuan hukum yang hanya diberikan batas atasnya; (iii) ketentuan hukum yang memiliki batas bawah dan atas sekaligus; (iv) ketentuan yang batas bawah dan atasnya berada dalam satu garis sehingga ia tidak dapat dikurangi maupun ditambahi; (v) ketentuan yang memiliki batas bawah dan atas tetapi batas ini tidak boleh disentuh, karena bila menyentuh batas berarti telah terjatuh dalam larangan; dan (vi) ketentuan yang memiliki batas atas yang bernilai positif (+), tidak boleh dilampaui, dan batas bawah yang negatif (-), boleh dilampaui.²⁰

Pandangan yang lebih moderat berkaitan teori *qat'i* dan *danni* dikemukakan oleh Ibrahim Hosen, Ketua Komisi Fatwa MUI saat beliau masih hidup. Ia menggagas pemikirannya dengan istilah memfikihkan nas *qat'i*. Pertama, bahwa yang ditekankan Ibrahim Hosen adalah bahwa hukum *qat'i*, hukum yang dihasilkan dari nas *qat'i*, tidak banyak jumlahnya, sebab nas *qat'i* adalah nas yang secara *mutawatir* diakui tidak mengandung segala bentuk *ihthimal* (kebolehtidakan), seperti *ihthimal* yang disebabkan oleh *majaz*, *kinayah*, *idmar*, *takhsis*, *taqdim*, *ta'arud*, dan *naskh*. Kedua, andaipun sebuah nas telah dipandang *qat'i*, maka perlu dilihat dahulu apakah ia berlaku *fi jami' alah wal* ataukah *fi ba'd al-ahwal*. Jika berlaku *fi jami' al-ahwal*, maka diterapkan kaidah *la ijtihad fi muqabalah al-nass* terhadapnya. Sementara terhadap nas *qat'i fi ba'd al-ahwal* dapat dilakukan ijtihad atau istilah Ibrahim Hosen, difikihkan. Menurut Ibrahim Hosen, memfikihkan nas *qat'i* dimaksud adalah dari segi pengaplikasiannya, bukan dari segi lafaznya yang menafikan segala bentuk *ihthimal*.²¹

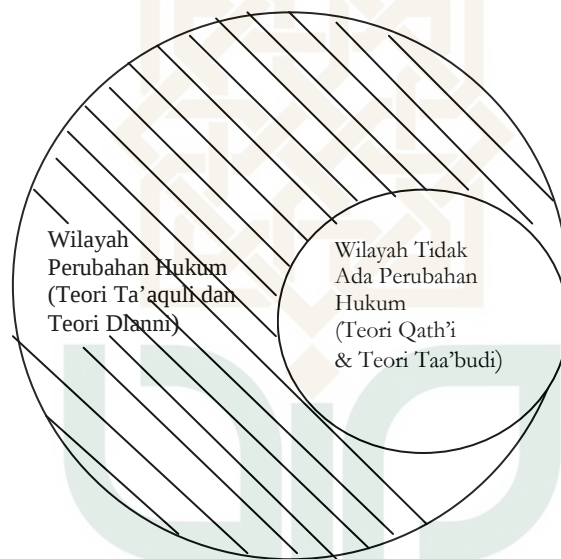
¹⁹ Muh}ammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, cet. 2 (Damaskus: al-Ahali, 1990), hal. 453-470.

²⁰ Ibid.

²¹ Lihat Panitia Penyusunan Buku, *Prof. K.H. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, cet. 1 (Jakarta: C.V. Putra harapan, 1990), hal. 131-133.

Kendatipun para juris Islam berbeda pendapat tentang ma'na *qat'i* dan *danni dari aspek dalalahnya*, namun mereka sepakat bahwa ada wilayah-wilayah yang bisa menjadi lapangan ijtihad dan ada wilayah yang tidak bisa dimasuki ijtihad. Apapun perbedaan para juris Islam, bahwa *qat'i* merupakan lapangan yang tidak boleh diijtihadi, sebaliknya dalam *danni* dibuka lebar-lebar wilayah ijtihad di dalamnya. Meski para juris Islam umumnya tidak sama pendapat: apa tokok ukur *qat'i* dan *danni* sebuah ayat.

Skema 1
Ruang Perubahan Hukum Islam



Piranti Fiqh dalam Merespon Perubahan Sosial

Sebagai sebuah ilmu²², disiplin ilmu fiqh juga mesti berubah seiring dengan perubahan zaman. Perubahan ini adalah bentuk respon fiqh terhadap realitas yang terus berkembang. Paling tidak, sebagai langkah antisipatif fiqh dalam menghadapi pelbagai problema

²² Ilmu di sini berbeda dengan dogma yang selamanya tidak dapat dan tidak akan berubah. Dogma adalah sekumpulan ajaran Islam yang tidak dapat diganggu-gugat, harus diterima apa adanya dan itu-itu saja. Dogma berkaitan dengan ibadah mahdlah seperti haji, sholat dan sebagainya. Jika dogma bersifat konstan dan statis, maka ilmu bersifat dinamis dan berubah-ubah.

kehidupan di masa yang akan datang. Dalam *diktum-diktum* fiqh yang ditulis para ulama, banyak sekali pengandaian yang nampak belum terjadi namun sudah ada fatwa hukumnya.

Seperti dikatakan Ibnu Rusyd dalam *Bidayat al-Mujtahid*, ia tegas mengatakan:

و ذلك ان الوقائع بين اشخاص الاناسي غير متناهية و النصوص و الافعال و
الاقراءات متناهية و محال ان يقابل ما لا يتناهي بما يتناهي

“Yang demikian itu adalah karena peristiwa yang terjadi di antara manusia tidak terbatas, sementara nas-nas, perbuatan dan ketetapan nabi itu terbatas. Adalah hal yang mustahil sesuatu yang terbatas jumlahnya bisa menghadapi sesuatu yang tidak terbatas”²³

Nas-nas yang terbatas tidak mungkin berhadap-hadapan dengan realitas yang tak terbatas. Oleh karena itu, agar nas-nas yang terbatas ini mampu menghadapi realitas yang tidak terbatas, maka nas-nas ini harus memiliki piranti atau *tools* yang membuatnya selalu *compitable* dengan perubahan dan perkembangan zaman. Tanpa piranti ini, nas-nas itu laksana benda mati yang tidak memiliki fungsi sama sekali dalam kehidupan.

Adapun piranti menghadapi perubahan sosial seperti yang penulis maksud adalah sebagaimana berikut:

Pertama, fiqh memberi ruang ijtihad bagi orang yang memiliki kompetensi ijtihad. Sementara, bagi orang yang tidak memiliki kompetensi, maka dilarang untuk melakukan ijtihad, tapi wajib hukumnya baginya untuk bertaqlid. Nawawi al-Bantani mengatakan:

“Wajib bagi orang yang tidak memiliki kompetensi ijtihad mutlak untuk mengikuti *furu'* salah satu dari imam yang empat yaitu Imam Shafi'i, Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan Imam Ibnu Hanbal. Ini didasarkan firman Allah : *Fas'alu ahladz dzikri in kuntum la ta'lamun*. Allah Swt. mewajibkan pada orang yang tidak tahu untuk bertanya dan wajib baginya mengambil pendapat orang yang alim. Yang demikian itu adalah taklid. Tidak boleh taklid dilakukan pada selain madzhab empat seperti Sofyan Tsauri, Sofyan bin Uyainah, al-Auzai. Demikian juga, tidak boleh taklid pada sahabat besar karena madzhab mereka tidak

²³ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, 5.

ditulis. Adapun orang yang memiliki kompetensi ijtihad mutlak, wajib baginya berijtihad dan haram hukumnya taqlid”.²⁴

Pada arus *mainstream* umat dicukupkan dengan bertaklid, yaitu mengikuti pendapat orang tanpa mengetahui dalilnya. Karena ini adalah cara mudah bagi umat kebanyakan dalam melaksanakan tuntunan agama. Adalah berat bagi umat dipaksa untuk melakukan ijtihad, padahal mereka tidak memiliki kompetensi. Sementara, bagi orang yang benar-benar memiliki kompetensi, maka dia dilarang bertaklid dan wajib hukumnya berijtihad. Ini karena ijtihad sangat penting dalam rangka penggalian hukum shar’i agar tidak tercerabut dari kemaslahatan manusia.

Secara etimologi, ijtihad merupakan masdar dari fi’il madli *ijtahada* bentuk *thulathi mazid* dari wazan *ifta’ala* sedangkan bentuk *thulathi mujarradnya* adalah *jabada* yang masdarnya *al-jahdu* yang berarti *al-taqah wa al-istitaah* (kemampuan dan daya). Dalam pandangan bahasa, ijtihad berarti *bazlu al-wus’i* (mencurahkan segala kemampuan).²⁵ Sementara itu Al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) merumuskan pengertian *ijtihada* dari segi bahasa dengan pencurahan segala daya upaya dan kekuatan untuk meraih sesuatu yang berat dan sulit.²⁶

Al-Amidi mendefinisikan ijtihad dengan “ Mengerahkan segala kemampuan dalam mencari hukum shara' yang bersifat *dlanni*, sehingga seseorang merasa tidak sanggup lagi mengupayakannya lebih dari itu”.²⁷ Sementara, dalam pandangan Fazlurrahman, ijtihad adalah: “...The effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past, containing a rule and the alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situations can be subsumed under it by a new solution”.²⁸

Motivasi melakukan ijtihad dilakukan sedemikian rupa misalnya dalam hadith-hadith disebutkan: “*idza ihtahada al-hakimu fa asaba falahu*

²⁴ Shaykh Nawawi al-Bantani al-Jawi, *Nihayat al-Zayn fi Irsbad al-Mutbadi'in*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 6-7.

²⁵ Al-Jurjani, *al-Ta'rifat* (Beirut : Dar al-Kutub, 1988), 10.

²⁶ Al-Ghazali (W. 505 H), *al-Mustasfa min Ilmi al-Usul* (Beirut: Dar al-Kutub, 1971), 478.

²⁷ *اِسْتَفْرَاغُ الْوُسْعِ فِي طَلَبِ الظَّنِّ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى وَجْهِ يَحْسُنُ مِنْ*

النَّفْسِ الْعَاجِزِ عَنِ الْمَرِيدِ فِيهِ

Lihat, 'Al- Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam*, Juz III (ttp: Dar al-Fikr, 1981), 204.

²⁸ M. Noor Harisudin, *Ilmu Ushul Fiqh I*, (Jember: STAIN Jember Press, 2014), 109.

ajrani waidza akhta'a falahu ajrun wahidun".²⁹ Hadith ini dapat dimaknai bahwa ijtihad begitu penting dalam kehidupan, sehingga sedemikian pentingnya meski ia salah, orang yang berijtihad tetap mendapatkan pahala satu. Jika tidak penting atau bahkan membahayakan umat, pastilah hadith ini berisi ancaman melakukan ijtihad.

Ijtihad dianggap sebagai *update* fatwa atau hukum Islam agar sesuai dengan perkembangan zaman. Kehadiran mujtahid dianggap sebagai solusi zaman yang selalu berubah. Dalam konteks ini, maka tidak mengherankan jika Rasulullah Saw bersabda:

ان الله يبعث لهذه الامة علي كل راس سنة من يجدد لها دينها

Artinya: "Sesungguhnya Allah Swt. mengutus untuk agama ini orang yang memperbarui agamanya setiap 100 tahun lamanya".³⁰

Ulama berdebat siapa yang disebut *mujaddid* itu? Apakah *mujtabid* itu sama dengan *mujaddid* ataukah merupakan orang yang berbeda? Terlepas dari perdebatan ini, hadith ini secara eksplisit menjelaskan piranti Islam –termasuk hukum Islam di dalamnya—dalam merespon perubahan sosial. Dalam pengertian sinonim atau tidak, dua terma ini mengisyaratkan perubahan hukum dengan basis perubahan sosial atau realitas.

Hanya saja, ijtihad dalam pengertian tidak selalu sesuatu yang benar-benar baru. Karena para mujtahid yang datang belakangan tidak selalu lepas dari sumber orisinil shari'ah dan konsesus para ulama sebelumnya.³¹ Lebih tepatnya, mujtahid generasi belakangan bisa jadi adalah generasi "pelanjut" mujtahid sebelumnya yang merespon situasi sosial dengan memberikan fatwa-fatwa sesuai dengan zamannya. Karena itu, bisa jadi mujtahid yang hidup di masa belakangan hanya memberikan "catatan kaki" belaka.

Kedua, Islam juga memberi ruang berubahnya fatwa sesuai dengan perubahan realitas. Beberapa ulama telah memberikan acuan yang jelas mengenai hal ini. Ibnu al-Qayim al-Jauziyah dalam *I'lam al-Muwaqi'in* mengatakan:

²⁹ Al-Imam al-Bukhori, *Matn al-Bukhari*, Jilid IV, (Surabaya: Dar al-Ulm, tt), 268.

³⁰ Al-Imam Abu Dawud As-Sajistani, *Sunan Abu Dawud*, (Dar ar-Risalah al-'Alamiyah), 6/349.

³¹ Syafaul Mudawam, "Syari'ah-Fiqih-Hukum Islam, Studi Tentang Konstruksi Pemikiran Kontemporer", dalam *Jurnal Syir'ah*, Vol, 46 No. II, Juli-Desember, 2012.

و الجمود علي المنقولات ابدًا ضلال في الدين و جهل بمقاصد علماء المسلمين و
السلف الماضيين

Artinya: “Sikap jumud dengan terus bertahan dengan nukilan-nukilan adalah kesesatan dalam agama dan ketidakfahaman terhadap maksud dan tujuan ulama kaum muslimin dan ulama salaf di masa yang lalu”.³²

Senada dengan ini, adalah Ibnu Abidin³³ juga mengatakan:

ليس للمفتي الجمود علي المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان و اهله
و الا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره اعظم من نفعه

Artinya: “Mufti tidak boleh beku dengan (hanya menerima) apa yang dinukil dalam kitab-kitab dahir al-Riwayah, tanpa memperhatikan zaman dan manusia zaman itu. Kalau ini terjadi, maka akan banyak hak yang ia korbankan dan mudlaratnya lebih besar dar manfaatnya.”

Kata kunci yang penting di sini adalah bahwa taqlid pada *diktum* fiqh tanpa melihat konteks zaman hanya akan membawa madlarat pada manusia. Karena diktum-diktum fiqh para ulama dulu dibuat dengan memperhatikan situasi dan zaman di masa dulu serta dengan mempertimbangkan kemaslahatan pada masa itu. Oleh karenanya, memberi ruang fatwa untuk selalu *diupdate* secara terus menerus adalah bagian dari upaya fiqh untuk menggapai kemaslahatan manusia tidak hanya di akhirat namun juga di dunia.

Oleh karena itu, meminjam bahasa Nasr Hamed Abu Zayd, fiqh dengan piranti perubahan sosial itu berupaya untuk menghilangkan apa yang disebut *hadarat al-nass*. *Hadarat al-nass* yang juga disebut peradaban nas ini terlalu mensakralkan teks, dan anggapannya, bahwa semua masalah dapat dijawab oleh nass tanpa melihat bagaimana konteks nass itu muncul. Pemberhalaan terhadap teks sudah sedemikian rupa sehingga perlu dilakukan desakralisasi terhadap teks-teks tersebut. Desakralisasi ini sangat penting sebagai upaya untuk menempatkan teks-teks pada konteks dimana ia dilahirkan.

Ketiga, fiqh juga menyiapkan kaidah-kaidah yang berkaitan dengan perubahan hukum. Misalnya *taghayyuru al-fatwa wa ikhtilafiha bihasbi taghayyuru al-azminati wa al-amkinati wa al-ahwali wa al-niyati wa al-*

³² Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *A'lam al-Muwaq'if*, Juz III, 99.

³³ Ibnu Abidin, *Nasyrul Urfi*, Juz II, 113.

an'adi.³⁴ Perubahan hukum itu tergantung pada perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat. Contoh yang sering dijadikan hujjah adalah *qaul qadim* dan *qaul jadidnya* Imam Shafi'i ketika ada di Baghdad dan Mesir. Dengan perubahan tempat dan waktu, fatwa-fatwa Imam Shafi'i sebagian besar mengalami perubahan.³⁵

Dalam waktu maghrib, pendapat Imam Shafi'i ketika di Baghdad (*qaul qadim*) berbeda dengan ketika di Mesir (*qaul jadid*). Pada permulaan waktu Maghrib, Imam Shafi'i tidak berbeda antara *qaul qadim* dan *qaul jadid*, yaitu sejak terbenamnya matahari. Namun ketika membicarakan rentang waktu, terdapat perbedaan signifikan di antara dua qaulnya. Dalam qaul qadim, Imam Shafi'i menyatakan bahwa waktu maghrib itu berlanjut hingga hilangnya *shafaq* (senja) yang merah, hal ini sama dengan pendapat Abu Hanifah. Sementara, dalam *qaul jadidnya*, Imam Shafi'i mengatakan bahwa waktu shalat Maghrib hanya sebentar sejak terbenamnya matahari, sama dengan pendapat yang mashur dari Imam Malik. Waktu itu diperkirakan hanya satu waktu, yaitu sangat tenggelamnya matahari dengan ukuran adzan, berwudlu, menutup aurat, menjalankan sholat lima waktu.³⁶

Perubahan hukum ini juga bisa kita lihat pada pendapat Imam Hanafi dan pengikut Hanafiyah mengenai *al-ujrah bi at-ta'at*. Al-Qarafi dalam *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam* mengatakan bahwa ulama Mutaakhirin dari kalangan Hanafiyah membolehkan guru al-Qur'an, imam shalat dan para muadzin memungut bayaran atau upah atas pekerjaan ini.³⁷ Ini berbeda dengan ulama pendahulu mereka seperti Abu Hanifah, Abu Yusuf dan Muhammad bin Hasan yang sepakat untuk tidak membolehkan pungutan tersebut.

³⁴ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Juz II Cet II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993- 1414 H), 11.

³⁵ Para ulama sepakat bahwa yang digunakan adalah pendapat Imam Syafi'i di Mesir, bukan Baghdad. Karena pendapat Imam Syafi'i yang ada di Baghdad telah dimansukh dengan pendapat beliau yang ada di Mesir. Dengan demikian, dilarang memfatwakan qaul qadimnya Imam Syafi'i di Baghdad. Lihat, Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, (Malang: UIN Malang, 2008), 134-135. Penulis lebih condong mengatakan tidak dimansukh. Dengan demikian, tidak apa-apa menggunakan pendapat Imam Syafi'i di Baghdad. Karena kalau dimansukh, tidak ada artinya kaedah "Perubahan hukum itu sebab karena perubahan zaman dan tempat".

³⁶ Musthafa Dibu al-Bagha, al-Tahdzib fi Adillati Matani al-Ghayah wa al-Taqrir al-Mashhur Matanu Ibi Shuja fi al-Fiqh al-Shafi'i, (Surabaya: al-Hidayat, 1978), 41

³⁷ Al-Qarafi, *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Ahkam*, 235.

Perbedaan pendapat ini karena di waktu *mutaqaddimin*, para mu'alim, imam sholat dan muadzin mendapat gaji dari negara yang cukup untuk kebutuhan hidup sehingga mereka dapat konsentrasi melaksanakan kewajiban masing-masing. Sementara, pada zaman *mutaakhirin*, gaji dari negara tidak diperoleh oleh mereka sehingga kalau tidak memungut bayaran dikhawatirkan tugas-tugas penting tersebut tidak dapat dilaksanakan.

Kaidah lain yang berkaitan dengan hukum dalam merespon perubahan adalah *al-hukmu yaduru ma'a 'illatibi wujudan wa adaman*. Hukum berubah sesuai dengan ada tidaknya 'illat.³⁸ Jika kaidah pertama berkaitan dengan waktu dan tempat, maka kaidah ini menyebut perubahan karena ada tidaknya 'illat. Dalam hemat penulis, perubahan 'illat ini jauh melampaui waktu dan tempat. Artinya, 'illat inilah sejatinya substansi perubahan sosial tersebut.

Keempat, fiqh juga membuka ruang perubahan hukum berdasarkan perubahan masalah. Seperti dikatakan Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H) bahwa masalah itu identik dengan *al-kebayr* (kebajikan), *al-nafa* (kebermanfaatan) dan *al-husn* (kebaikan).³⁹ Sementara itu, Najmudin at-Thufi (w. 716 H) menyebut masalah sebagai sebab yang membawa pada tujuan shar'i, baik yang menyangkut ibadah maupun mu'amalah.⁴⁰

Secara terminologis, al-Ghazali mengatakan bahwa yang dimaksud dengan masalah adalah "keadaan yang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian". Selanjutnya, al-Ghazali mengatakan bahwa masalah itu adalah menjaga tujuan shara'. Sementara, menjaga tujuan shara' dalam pemikiran al-Ghazali adalah menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta mereka.⁴¹ Melengkapi konsep al-Ghazali, Ibnu Ashur mengatakan bahwa semua hukum shari'ah mengandung maksud shari', yaitu hikmah, kemaslahatan dan kemanfaatan. Di samping itu juga, tujuan umum shari'at adalah

³⁸ 'Illat adalah tempat digantungkannya sebuah hukum shar'i. Ada empat hal syarat sesuatu disebut 'illat. Pertama, harus berupa sifat yang kongkrit (*wasfan dlabiran*). Kedua, harus berupa sifat yang relevan (*munasiban*) dengan hukum. Ketiga, harus berupa sifat yang mendlabit (terukur). Keempat, harus bisa dijajarkan pada kasus lain. Artinya tidak bersifat *ta'abbudi*. Lihat, Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, 68-70.

³⁹ Izz al-Din Ibn Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Juz I (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1994), 5.

⁴⁰ Mustafa Zayd, *al-Maslahah fi al-Tashri al-Islami wa al-Najmu al-Din al-Thufi*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Araby: 1384 H/1964 M), 221.

⁴¹ Al-Ghazali, *al-Mustasfa fi Ilm al-Usul*, 417.

menjaga keteraturan umat dan kelanggengan kemaslahatan hidup manusia. Sementara *maqasid al-Shari'ah*, dalam pandangan Ibnu Ashur, adalah sebagai berikut:

“Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh shari' dalam setiap bentuk penentuan hukum-Nya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum dan makna shari'ah yang terkandung dalam hukum serta masuk pula di dalamnya makna-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan, tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum”⁴².

Mengkaitkan *maqasid al-Shari'ah* dengan masalah}ah seperti yang dikemukakan Ibnu Ashur bukanlah sebuah kebetulan, namun malah menjadi sebuah keharusan. Karena, seperti dinyatakan oleh para juris Islam, bahwa masalah merupakan pondasi utama bangunan fiqh. Di atas semua diktum-diktum fiqh, tersembul masalah}ah yang tidak bisa diabaikan dalam tasyri'. Masalah ini juga menjadi jantung yang tidak kalah pentingnya dalam putusan diktum-diktum fiqh.⁴³

Sementara, pada sisi lain, masalah itu berubah-ubah sesuai dengan perubahan di masyarakat. Apa yang dianggap masalah oleh suatu masyarakat bisa tidak dianggap masalah oleh masyarakat lainnya. Masalah di sebuah negara misalnya belum tentu dianggap masalah di negara lain. Demikian pula, apa yang dianggap masalah pada suatu masa belum tentu dianggap masalah oleh masa (waktu) yang berbeda. Masalah di masa sekarang belum tentu masalah di masa yang akan datang. Masalah ini berubah-ubah sesuai dengan perubahan fakta-fakta yang dinamis di masyarakat.

Hanya saja, yang perlu digarisbawahi bahwa perubahan hukum berdasarkan masalah ini hanya berlaku pada bidang mu'amalah *an sich*, tidak pada ibadah *mabdlah* sebagaimana telah dibahas dalam pembahasan *ta'aqquli* dan *ta'abbudi*. Beberapa pemikir memilah domain yang dapat dimasuki *maslahah* dan yang tidak bisa dimasuki *maslahah*. Dalam konteks masalah ini, Al-Shatibi misalnya mengklasifikasikan

⁴² Ibnu Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*, 246 dan 405.

⁴³ Tidak semua masalah bisa mengubah hukum. Setidaknya, ada dua prsyarat masalah dapat dipertimbangkan mengubah hukum. Pertama, masalah ini merupakan masalah yang diduga kuat dapat mendatangkan kedamaian, ketentraman, keadilan dan kebahagiaan di akhirat. Kedua, masalah itu merupakan hasil konsesus bersama yang jujur antar elemen masyarakat. Tidak merupakan paksaan dari individu. Lihat, Imam Nahe dkk, *Revitalisasi Ushul Fiqh dalam Proses Istihsan Hukum Islam*, (Situbondo: Ibrahimy Press, 2010), 283-284.

hukum Islam dalam dua wilayah, yaitu wilayah ibadah dan mu'amalah. Sementara, al-Thufi mengklasifikasikan juga dalam dua wilayah yaitu (1) wilayah ibadah dan muqaddarat (2) wilayah 'adat dan mu'amalah.⁴⁴

Dalam pandangan al-Thufi dan al-Shatibi, kebijakan akal manusia memiliki hak sepenuhnya untuk menentukan dan mengubah 'kemaslahatan' dalam hukum Islam yang kategori mu'amalah dan 'adat. Sementara, hukum Islam kategori ibadah menurut al-Shatibi dan kategori ibadah dan *al-muqaddarat* menurut al-Thufi, dikembalikan pada hak prerogratif Tuhan. Manusia tidak boleh melampaui apa-apa yang telah menjadi hak prerogratif Tuhan.⁴⁵

Sementara, Masdar Farid Mas'udi membagi amaliah yang menjadi objek kebijakan hukum menjadi tiga, yaitu (1) amaliah personal (2) amaliah antar personal dan (3) amaliah sosial (publik). Menurut Masdar, amaliah jenis pertama, meskipun pensyariatannya oleh agama didasarkan pada kemaslahatan pemeluknya, namun kemaslahatan ini bersifat ritual subjektif. Kemaslahatan ritual yang subjektif ini tidak bisa dijadikan dasar karena sifatnya yang tidak objektif.⁴⁶

Pada jenis masalah yang kedua, meski dampak kemaslahatannya dirasakan oleh masyarakat secara umum, namun yang dialami dan dirasakan pelaku amaliah ini lebih besar dan lebih nampak. Oleh karena itu, kemaslahatan jenis ini selain bersifat individual-subjektif, juga bersifat sosial objektif. Dalam jenis masalah ini, maka kedua-duanya diperhatikan: mengacu pada bunyi teks yang dipandang mengandung masalah}ah sekaligus juga pada kemaslahatan bersama yang disepakati.⁴⁷

Adapun jenis masalah yang ketiga, maka itu adalah kemaslahatan yang disepakati bersama secara koektif, jujur dan terbuka. Dengan demikian, al-Qur'an dan al-Hadith hanya merupakan landasan etik-moral, sementara pelaksanaannya sepenuhnya tergantung pada keputusan bersama selaras dengan perkembangan, kebudayaan dan kemodernan.

Walhasil, masalah}ah merupakan piranti yang sangat penting sebagai unsur atau elemen dalam perubahan hukum Islam. Karena itu, meminjam bahasa Masdar, *idza sabbat al-maslabatu fahuwa mazhab*,

⁴⁴ Ibid, 285.

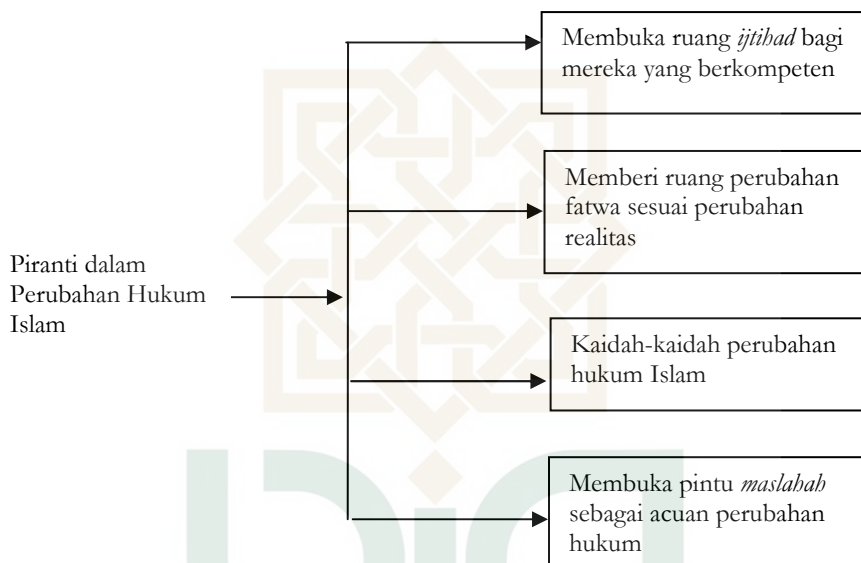
⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid, 285-286.

⁴⁷ Ibid.

bahwa ketika dipandang absah sebuah masalah, maka yang demikian ini merupakan acuan dalam mazhab. Sehingga diktum fiqh yang tidak lagi bersandar pada masalah, maka ia harus dirubah. Sebaliknya, diktum-diktum fiqh tanpa kecuali harus mengandung elemen masalah sebagai acuan sebagaimana disebut tadi.

Skema 2
Piranti Fiqh Merespon Perubahan Sosial



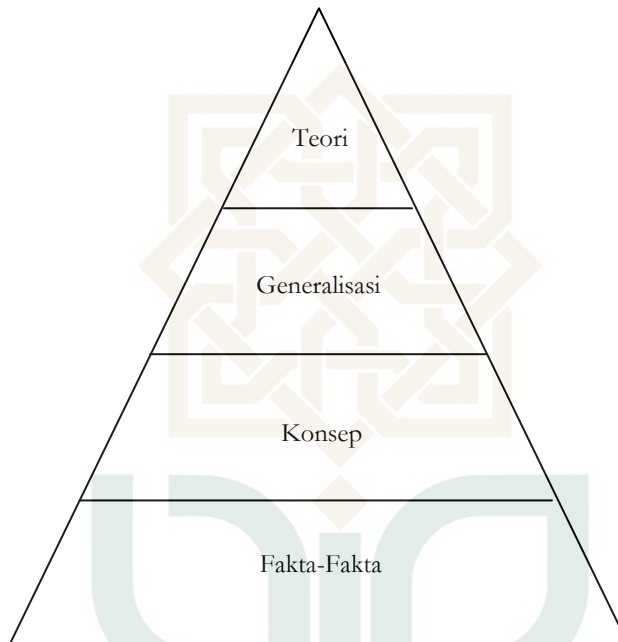
Demikian, fiqh sebegitu rupa telah diberi minimal empat piranti utama sehingga mampu tumbuh dan berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Piranti inilah yang menjadikan fiqh selalu laik untuk kapan saja dan dimana saja. Tanpa ini, sangat sulit membayangkan fiqh bisa *update* terhadap perubahan dan perkembangan zaman yang sangat pesat. Tanpa melalui piranti-piranti ini pula, fiqh sangat tidak mungkin dapat *compatible* dengan zaman.

Perubahan Sosial: Fakta-Fakta yang Berubah

Sebuah kenyataan yang tidak bisa dipungkiri, bahwa fakta-fakta mengalami perubahan yang terus menerus. Tak heran, jika disebut bahwa yang pasti dalam hidup ini adalah perubahan. Belajar dari sejarah, kita bisa mengetahui bagaimana fakta-fakta ini demikian cepat berubah. Padahal, teori dan ilmu didasarkan pada fakta-fakta yang terus berubah ini.

Sebagaimana dimaklumi, bahwa ilmu bergerak dinamis sesuai dengan perubahan fakta-fakta. Karena itu, sebuah teori tidak salah ketika dicoba diterapkan di suatu zaman yang berbeda. Hanya saja, fakta-fakta inilah yang berubah sehingga juga mengubah teori tersebut.⁴⁸ Gambaran siklus fakta dalam membentuk teori dapat dilihat dalam skema berikut ini:

Skema 3 Struktur Ilmu



Dalam skema tersebut, dijelaskan bagaimana fakta-fakta itu menjadi pijakan dalam sebuah teori sesuai urut-urutannya: dari fakta, ke konsep, ke generalisasi dan lalu menjadi teori.⁴⁹ Jika fakta-fakta berubah, maka demikian juga di atasnya menjadi konsep yang berubah, generalisasi yang berubah dan akhirnya menjadi teori yang berubah dengan teori yang baru. Fakta-fakta inilah dasar dalam perubahan sosial yang terjadi dimanapun berada.

Seperti dikatakan Satjipto Rahardjo bahwa perubahan sosial mempengaruhi dan membawa perubahan pada hukum. Jika terjadi perubahan sosial, maka kebutuhan masyarakat akan berubah baik

⁴⁸ Abdurrahman, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Surabaya: Pena Salsabila, 2013), 56.

⁴⁹ Ibid.

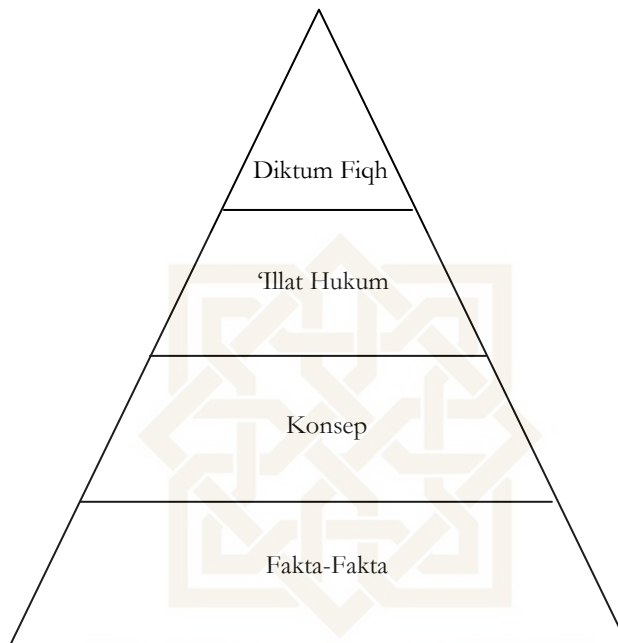
secara kualitatif maupun kuantitatif. Demikian juga, kebutuhan hukum akan juga berubah baik dalam kaidah hukum positif maupun lembaga hukum. Akan tetapi, proses penyesuaian terhadap hukum biasanya berjalan lambat. Seringkali hukum harus menunggu proses perubahan sosial mencapai tahapan kristalisasi dan kemapanan tertentu untuk dapat memunculkan kaidah, pranata dan lembaga hukum baru. Inilah berlaku kaidah “*het recht hinkt achter de feiten aan*” (Hukum berjalan tertatih-tatih mengikuti kejadian).⁵⁰

Struktur ilmu kaitannya dengan perubahan sosial ini sebagaimana kita jumpai dalam filsafat ilmu ini sesungguhnya sama dengan ilmu fiqh. Ilmu fiqh juga berubah dan berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Sebagai ilmu, fiqh cepat tanggap terhadap perubahan sosial yang ada. Makanya, fakta-fakta empiris sebagai pondasi fiqh dalam melakukan apatasi terhadap berbagai perubahan yang ada, sebagaimana skema yang penulis ajukan sebagaimana berikut ini:



⁵⁰ Sajipto Rahardho, *Hukum dan Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2009), 36-37.

Skema 4
Struktur Perubahan Hukum Islam



Dengan skema ke-4 ini, maka fiqh kemudian menjadi “terus berubah” sesuai dengan perubahan fakta-fakta di lapangan. Kendati terma “terus berubah” ini tidak begitu saja, melainkan jika telah memenuhi prasyarat perubahan yang menjadikan diktum fiqh atau fatwa itu berubah. Urutan-urutannya adalah sebagaimana berikut: Fakta-fakta, menuju konsep, menuju *‘illat* hukum dan lalu diktum hukum Islam (fiqh). Jika semua berubah, maka konsep, *‘illat* hukum dan diktum fiqh juga berubah.

Hanya saja, perubahan fakta yang tidak seketika dan serta merta menjadikan perbedaan para juris Islam dalam memandang perlu tidaknya perubahan hukum Islam. Mereka yang telah melihat denyut perubahan itu akan mencari solusi dengan “pembaharuan hukum Islam” untuk mengantisipasi perubahan tersebut. Di sini, muncul para pembaharu seperti Yusuf al-Qardlawi, Muhammad Shahrur, Mohammed Arkoun, Mahmud Thaha, Abdullah Ahmad An-Na’im, Amina Wadud dan sebagainya. Mereka memandang, pembaharuan fiqh adalah sebuah *sina qua none* dalam kehidupan karena beberapa keadaan sosial juga mengalami perubahan.

Sebaliknya, para juris Islam yang tidak melihat perubahan tersebut cenderung anti terhadap ide pembaharuan. Karena secara faktual, dengan hukum Islam yang normativ saja, mereka memandang bahwa hukum Islam telah mampu merespon keadaan yang ada. Bagi mereka, ide pembaharuan adalah ide yang bertolak belakang dengan misi hukum Islam tersebut. Dengan hukum Islam yang lama, mereka berpandangan bahwa Islam tetap sesuai dengan perkembangan zaman tersebut tanpa harus mengubah sedikitpun bangunan fiqh tersebut.

Implementasi “Fiqh Perubahan”

Seperti yang telah penulis uraikan di depan, bahwa hukum-hukum fiqh berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat. Demikian juga, fiqh juga berubah karena adanya perubahan *'illat hukum*. Bertolak dari ini, maka kita banyak menjumpai diktum-diktum fiqh yang berubah sebagaimana contoh berikut:

Pertama, pada muktamar NU tahun 1930-an, Nahdlatul Ulama menetapkan hukum bahwa jual beli petasan untuk merayakan hari raya atau perayaan pengantin hukumnya sah. Karena ada maksud baik yaitu adanya maksud perasaan gembira menggembirakan hati dengan suara petasan tersebut.⁵¹ Sebagaimana maklum, di tahun 1930-an, fakta ketiadaan keramaian waktu Ramadhan menjadikan petasan merupakan alternatif untuk menjadi alat syiar agama Islam.

Namun, ketika fakta-fakta berubah, petasan yang dibuat sudah memadllaratkan manusia karena besar-besar dan dibuat nyaring sekali, maka hukum pun berubah menjadi haram. Faktanya, banyak anak-anak dan orang dewasa menjadi korban petasan saat itu dengan tangannya yang putus bahkan sampai meninggal dunia. Fakta inilah yang menyebabkan NU pada tahun 1999 dalam Muktamar di Lirboyo Kediri Jawa Timur melakukan kaji ulang terhadap hukum jual beli petasan dan akhirnya berubah menjadi haram.

Kedua, pada tahun-tahun ketika Belanda menjajah, maka ulama memberikan fatwa keharaman menggunakan baju berdasi dan celana berdasarkan hadits *man tashabbaha biqaumin jahuma minhum*. Barangsiapa menyerupai suatu kaum, maka ia bagian dari kaum tersebut. Namun,

⁵¹ Lihat Dr. KH. A. Sahal Mahfudz (Pengantar), *Abkamil Fuqaha, Solusi Problematika Hukum Islam (Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes (1926-2004 M)*, (Surabaya: Khalista, 2007), 31-32.

seiring berjalannya waktu, fatwa ini berubah terutama ketika Belanda tidak lagi menjajah di Indonesia.⁵²

Kini orang tidak dilarang, bahkan menjadi “biasa” ketika memakai baju dengan mengenakan jas, demikian juga dengan celana panjang meniru para penjajah di masa dulu. Namun, para ulama sepakat bahwa penggunaan baju ini tidak lagi dipandang sebagai *tashabbuh* dengan orang-orang Belanda yang kafir di masa itu. Bahkan, karena dianggap menjadi *performance* yang bagus, maka yang demikian ini malah dianjurkan dalam agama Islam. Baju-baju ini kini familiar digunakan dalam berbagai acara resmi umat Islam seperti pernikahan, khutbah Jum’at, dan lain sebagainya.

Masih banyak lagi hukum dan atau fatwa-fatwa yang terus berubah dan berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Selain berdasarkan pada *‘illat*, juga berdasarkan pada *maslahah* yang terus bergerak dinamis. Piranti inilah yang dipersiapkan oleh fiqh sehingga fiqh mampu mengantisipasi berbagai perkembangan dan perubahan sosial di masyarakat meskipun sebagaimana disebut di depan bahwa perubahan hukum mengecualikan ruang yang tidak menerima perubahan hukum sebagaimana diatas.

Penutup

Demikianlah, perubahan suatu hukum merupakan sebuah keniscayaan dalam menyikapi perubahan fakta di lapangan. Justru, kalau hukum Islam atau fiqh ini tidak berubah, substansi dibuatnya diktum fiqh ini akan terabaikan. Diktum fiqh ini akan jauh dari tujuan hukum Islam itu sendiri, yaitu *maslahah*. Sementara itu, substansi hukum Islam yang berupa *maslahat* harus berpondasikan pada akar yang kuat, yaitu realitas masyarakat. Dan, realitas terus bergerak menyesuaikan dengan perubahan dan perkembangan zaman.

Sudah selayaknya, fiqh berjalan dinamis sesuai dengan realitas yang ada. Terutama dalam hal apa yang disebut dengan *domain* Mu’amalah versi al-Shatibi atau domain Mu’amalah serta al-Adat versi al-Thufi, maka sudah selayaknya hukum Islam berubah dan berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Karena di sinilah letak fleksibilitas hukum Islam. Kendati dinamis ini tidak bisa dikatakan, fiqh mengikuti realitas, namun sesungguhnya fiqh mengendalikan dan mengarahkan realitas agar *on the right track*.

⁵² Ibid, 32-33.

Sebaliknya, domain yang tak bisa berkembang dan berubah, dibiarkan dengan “keadaannya” seperti semula menjadi fiqh yang konstan, permanen dan abadi. Justru disitulah kita diuji, apakah dengan keadaan fiqh yang konstan, permanen dan abadi kita masih tetap tunduk dan patuh pada titah Allah Swt. Ataupun malah kita tidak akan patuh karena kita anggap sebagai domain ajaran agama yang tidak rasional. Karena itu, cara pandang terbaik terhadap ini adalah dengan membiarkan –meminjam bahasa Masdar Farid Mas’udi-- kemisteriusan domain *ta’abbudi* ini sebagaimana adanya.

Daftar Pustaka

- Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul al-Fiqh*, Al-Haramayn: Mesir, 2004 M.
- Abdurrahman, *Filsafat Ilmu*, Surabaya: Pena Salsabila, 2013.
- Ach. Minhaji, “Reorientasi Kajian Usul Fikih” dalam Amin Abdullah dkk, *Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, Cet. I, Yogyakarta: 2007.
- Afifudin Muhadjir, Hukum Islam Antara Ketegasan dan Kelenturan, Makalah Tidak diterbitkan.
- 'Al- Amidi, *Al-Ihkam Fi Usul al-Abkam*, Juz III, ttp: Dar al-Fikr, 1981.
- Al-Ghazali, *al-Mustasfa fi Ilm al-Usul*, Vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983
- Al-Ghazali, *al-Mustasfa min Ilmi al-Usul*, Beirut: Dar al-Kutub, 1971.
- Al-Jawi, Shaykh Nawawi al-Bantani, *Nihayat al-Zayn fi Irshad al-Mubtadi'in*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, Beirut: Dar al-Kutub, 1988.
- Al-Qarafi, *al-Ihkam fi Tamyiz al-Fatawa 'an al-Abkam*.
- Al-Qardlawi, Yusuf, *al-Ijtihad wa al-Tajdid bayna al-Dawabit al-Shar'iyyah wa al-Hayah al-Mua'asirah*, Mesir: Mathba'ah Ali Subhi.
- Al-Qardlawi, Yusuf, *al-Khasais al-'Ammah li al-Islam*, Dar al-Ma'rifah, t.th.

- An-Na'im, 'Abdullahi Ahmed, "Shari'a and Basic Human Rights Concerns" dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1998.
- An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990.
- As-Sajistani, Al-Imam Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Dar ar-Risalah al-'Alamiyah, tt.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Ushul Fiqh* t.c; Melbourne: Cambridge University Press, 1997.
- Harisudin, M. Noor, *Ilmu Ushul Fiqh I*, Jember: STAIN Jember Press, 2014.
- Ibnu Abidin, *Nashr al-'Urfi*, Juz II, 113.
- Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqin 'an Rabb al-Alamin*, Juz III, Beirut, Dar al-Fikr, tt.
- Ibnu Ashur, *Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyyah*.
- Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Mahfudz, A. Sahal (Pengantar), *Abkamul Fuqaha, Solusi Problematika Hukum Islam (Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes (1926-2004 M)*, Surabaya: Khalista, 2007.
- Mudawam, Syafaul, "Syari'ah-Fiqih-Hukum Islam, Studi Tentang Konstruksi Pemikiran Kontemporer", dalam Jurnal Syir'ah, Vol, 46 No. II, Juli-Desember, 2012.
- Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam: Studi tentang Hidup dan Pemikiran Abu Ishaq Al-Shatibi*, terj. Ahsin Muhammad, cet. 1 Bandung: Pustaka, 1996
- Musthafa Dibu al-Bagha, *al-Tahdzib fi Adillati Matani al-Ghayah wa al-Taqrir al-Mashhur Matanu Ibi Shuja fi al-Fiqh al-Shafi'i*, Surabaya: al-Hidayat, 1978.
- Nahei, Imam dkk, *Revitalisasi Ushul Fiqh dalam Proses Istinbat Hukum Islam*, Situbondo: Ibrahimy Press, 2010.
- Raharjo, Sajtipto, *Hukum dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2009.

- Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, Malang: UIN Malang, 2008.
- S.E. Rayner, *The Theory of Contracts in Islamic Laws: A Comparative Analysis with Particular Reference to the Modern Legislation in Kuwait, Bahrain, and the United Arab Emirates*, first edition, London/Dordrecht/Boston: Graham and Trotman, 1991.
- Shahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, cet. 2, Damaskus: al-Ahali, 1990.
- Soekanto, Sarjono, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Taha, *The Second Message of Islam*, trans. Abdullahi Ahmed An-Na'im, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987.

