

NOMENKLATUR DINAMIKA PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

Lukman Santoso

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo
cak_luk2005@yahoo.co.id

Abstrak

Artikel ini akan mengulas tentang nomenklatur dinamika hukum Islam (Islamic Law) yang merupakan hasil dialektika antara syariah dan realitas sosial atau ijtihad. Proses ijtihad ini menggiring pada kenyataan adanya proses dialektika pemikiran sekaligus dialektika sosio-kultural sehingga melahirkan para mujtahid yang menumbuhkan keragaman fikih di berbagai tempat. Fikih menjadi sesuatu yang memiliki beragam varian di dalamnya. Ada banyak tawaran yang dimiliki dalam sebuah persoalan hukum. Kajian ini akan menuju konklusi pada bagaimana mekanisme dari metode dan teori yang diterapkan para mujtahid dalam menjawab persoalan umat dalam konteks ruang dan waktu yang berbeda hingga dewasa ini yang mengalami pasang surut.

[This article will discuss about nomenclature of Islamic law dynamics that is the result of it between syariah and social reality or ijtihad. This process of ijtihad brings into the reality that there are the processes of dialectic thinking and socio-cultural dialect at once so that it bears mujtahids who needs the diversity of fikih in many places. Fikih becomes the thing that has many variants inside. There are many things to discuss in a legal issues. This study will lead to conclusions on how the mechanism of method and theory applied mujtahid in answering the question of race in a different space and time to today that have ups and downs.]

Kata kunci: *Hukum Islam, Ijtihad, Pembaruan Hukum*

Pendahuluan

Islam yang berisi ajaran Allah Swt adalah agama yang terakhir. Substansi ajarannya mencakup segala aktivitas manusia di atas permukaan bumi. Oleh karena itu, manusia diserukan untuk beramal menurut ketentuan rida-Nya. Dalam formalitas kehidupan lahiriah, Islam tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, melainkan juga hubungan manusia dengan sesama serta dengan lingkungan sekitarnya. Ketika Islam dibumikan dalam masyarakat, tentu memiliki banyak aspek, salah satunya adalah sistem hukumnya.¹

Sebagai salah satu agama samawi, Islam hadir perdana ke tengah-tengah masyarakat Arab jahiliah dengan membawa syariah (sistem hukum) yang sempurna sehingga mampu mengatur relasi yang adil dan egaliter antarindividu manusia dalam masyarakat. Secara prinsip, kemunculan Nabi Muhammad Saw dengan membawa ajaran-ajaran egaliter, dapat dinilai sebagai sebuah perubahan sosial terhadap kejahiliahan yang sedang terjadi di dalam masyarakat, terutama sistem hukumnya, dengan wahyu dan petunjuk dari Allah Swt.²

Hukum Islam (*Islamic Law*) diderivasikan berdasar wahyu yang merupakan perintah-perintah suci dari Allah Swt yang mengatur seluruh aspek kehidupan setiap Muslim³ dan meliputi materi-materi hukum secara murni serta materi-materi spiritual keagamaan.⁴ Melalui penelitian sejarah yang empiris, Joseph Schacht menyebut *Islamic Law* sebagai ringkasan dari pemikiran Islam, manifestasi *way of life* Islam yang sangat khas dan bahkan sebagai inti dari Islam itu sendiri.⁵

¹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1979), h. 7.

² Robert Roberts, *The Social Laws of the Qur'an: Considered and Compared with Those of the Hebrew and other Ancient Codes*, Cet. I (London: Curzon Press, 1990), h. 2.

³ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Cet. II (Oxford: Oxford University Press, 1964), h. 1.

⁴ S.D. Goitein, "The Birth-Hour of Muslim Law; an Essay in Exegesis" dalam *Jurnal The Muslim World*, Vol. I, The Hartford Seminary Foundation, 1960, h. 23.

⁵ Joseph Schacht, *An Introduction...*, h. 1.

Pada periode Islam awal, yaitu periode Islam di Mekkah ketika al-Qur'an awal diwahyukan, hukum Islam dimulai dengan tetap membiarkan praktik-praktik hukum yang telah ada di dalam masyarakat. Namun kemudian, sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Hamidullah, secara bertahap, berdasarkan wahyu (al-Qur'an) dan *sunnah* Nabi Muhammad Saw, sistem hukum yang telah menjadi kebiasaan pada masyarakat jahiliah tersebut diperbaiki, dirombak dan bahkan diganti sama sekali dengan sistem hukum Islam yang berbeda dalam kurun waktu sekitar dua puluh tiga tahun.⁶

Sebagai konsekuensi dari sebuah transformasi sosial, hukum Islam berposisi sebagai hukum yang berbeda dan merombak hukum jahiliah.⁷ Dalam sejarah, Nabi Muhammad Saw beserta para pemeluk Islam awal benar-benar membuat sikap kontra terhadap sistem hukum jahiliah dalam perilaku dan tindak tanduk mereka, meski pada aspek-aspek tertentu tetap mengakomodir *'urf* sehingga mendapatkan pertentangan yang keras dari para tokoh penegak sistem hukum jahiliah. Bahkan kemudian, pendekatan Muhammad Saw, sebagai pembawa Islam awal terhadap kelompok yang "terpinggirkan" dalam stratifikasi sosial untuk membawa ajaran Islam di masyarakat, juga menjadi poin penting dalam konsekuensi tersebut.⁸ Memang lazimnya, syariah diidentifikasi sebagai aturan hukum yang diturunkan oleh *Shari'* melalui titah wahyu-Nya dan juga hadis Rasul-Nya. Oleh karena itu, syariah bersifat absolut. Sementara dialog antara syariah dengan realitas sosial masyarakat hukum juga berdampak hadirnya fikih. Sehingga fikih merupakan hasil dialektika antara syariah di satu sisi dengan *social reality*, di sisi lain. Pada posisi ini fikih bersifat relatif.⁹

⁶ Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam*, terj. Afzal Iqbal, Cet. I (Islamabad: Islamic Research Institut, 1993), h. 64.

⁷ Andrew Rippin, *Muslims; Their Beliefs and Practices*, Vol. I The Formative Period, Cet. I (London: Routledge, 1990), h. 10.

⁸ Lihat Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), h. 174.

⁹ Agus Mohd. Najib, "Fiqih: Antara Syari'ah dan Budaya Lokal," dalam Jurnal MAZHABUNA, Edisi No. 03 Tahun 2005, h. 34.

Posisi terakhir ini, menggiring pada kenyataan adanya proses dialektika pemikiran sekaligus dialektika sosio-kultural sehingga melahirkan para mujtahid yang menumbuhkan keragaman fikih di berbagai tempat. Fikih menjadi sesuatu yang memiliki beragam varian di dalamnya. Ada banyak tawaran yang dimiliki dalam sebuah persoalan hukum. Keragaman ini lantas mengkristal dalam bentuk mazhab-mazhab sebagai afiliasi masif dari masing-masing komunitas paham tersebut.

Sejatinya, lahirnya para mujtahid dan tumbuhnya keragaman mazhab yang ada bukanlah hal aneh yang tercerabut dari akar sejarah. Ia merupakan kemestian belaka sebagai dampak—salah satunya—perluasan wilayah yang di dalamnya ter-*cover* beragam tradisi yang berbeda.¹⁰ Keragaman ini sesungguhnya membawa dampak positif berupa adanya fatwa hukum yang beragam sehingga hukum tidak bersifat monolitik. Ada banyak tawaran yang sama-sama sah untuk diambil dan diaplikasikan masyarakat sesuai dengan kebutuhan setempat. Sehingga, kekakuan hukum dapat tercairkan. Bahkan mampu merangsang para mujtahid untuk merumuskan metodologi penggalian hukum yang dalam perjalannya disebut *ushul* fikih.

Nash al-Qur'an sebagai teks hukum dalam Islam memang sakral dalam proses pewahyuan, akan tetapi ketika sudah dibaca, ditafsirkan dan bersentuhan realitas masyarakat pada masanya maka *nash* tersebut telah menjadi *nash* yang humanis dan profan. Pembacaan Nabi Saw, para *kebulafaur rasyidin*, serta para Imam Mazhab terhadap realitas masyarakat Arab dan non-Arab telah membuktikan pernyataan tersebut.¹¹

Dinamika pemikiran hukum Islam ini juga tampak ketika perkembangan hukum Islam yang awalnya dinamis dan kreatif pada masa awal kemudian menjelma ke dalam kristalisasi mazhab-mazhab sehingga kemudian melahirkan doktrin hak untuk ber-*ijtihad* mulai dibatasi dan

¹⁰ Muh Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah* (Jakarta: Rajawali Raja Grafindo Persada, 1997), h. 72-73.

¹¹ M. Nur, "Keniscayaan Pendekatan Pluralistik-Idealistik dalam Pengkajian Islam," dalam *Jurnal IN-RIGHT*, Vol. 3, No. 1, November 2013, h. 19.

bahkan pada gilirannya dinyatakan tertutup. Semacam konsensus gradual yang memapankan dirinya yang kurang lebih bermakna bahwa mulai saat itu tidak seorangpun yang boleh mengklaim bahwa ia memiliki kualifikasi untuk melaksanakan *ijtihad* mutlak dan bahwa seluruh aktivitas di masa mendatang tinggal menyesuaikan. Jadi secara teoritis, *ijtihad* memang tidak dinyatakan tertutup tetapi kualifikasinya yang ditempa sedemikian teknis serta dengan diidealkannya capaian-capaian masa lampau telah mengakibatkan *ijtihad* berada di luar jangkauan manusia.¹² Dalam konteks itulah tulisan ini hadir sebagai upaya menelaah dinamika pemikiran hukum Islam sepanjang sejarah sekaligus menawarkan gagasan pemikiran hukum Islam yang aktual di era kontemporer ini.

Historisitas Pemikiran Hukum Islam

Nabi Muhammad Saw, sebagai pembawa risalah atau misi kenabian dengan berpedoman wahyu, telah melakukan implementasi ajaran, sesuai kapasitasnya sebagai pemimpin agama dan negara. Nabi tidak hanya berperan sebagai penyebar kalimat tauhid, sumber produk hukum dan keteladanan, tetapi juga membentuk tatanan masyarakat mandiri serta supremasi hukum yang kokoh. Hukum Islam dalam konteks ini telah menjadi garis kebijakan bagi tatanan politik.¹³ Dalam konteks itulah, kemudian hukum Islam mampu membumi dan aplikatif sesuai latar kultural dan latar sosiologis di mana Islam tumbuh. Termasuk dengan lahirnya fikih dalam tradisi pemikiran hukum Islam.

Secara normatif, hukum Islam berawal dari dua sumber utama, yakni wahyu dan *ijtihad*. Identitas ganda ini kemudian tercermin dalam dua ekspresi: syariah dan fikih.¹⁴ Sehingga secara terminologis, hukum Islam (*Islamic law*) dipahami sebagai istilah yang umum dalam dua aspek

¹² Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989), h. 33-35.

¹³ M. Kholil Nafis, *Teori Hukum Ekonomi Syariah* (Jakarta: UI Press, 2011), h. 60.

¹⁴ M. Hashim Kamali, *Membumikan Syariah, Pergumulan Mengaktualkan Islam*, (Bandung: Mizan, 2013), h. 53.

tersebut. Sementara kedua istilah itu terkadang penyebutannya menjadi bias ketika tidak dipahami pada proporsinya secara baik. Padahal masing-masing memiliki makna yang spesifik sekaligus hierarki dalam pemikiran hukum Islam.

Islam sebagai bagian historis umat manusia, memiliki aspek hukum sebagai salah satu objek pengkajian di dalamnya memiliki fase-fase sejarah yang dinamis. Aspek historis pemikiran hukum Islam itu setidaknya terbagi dalam 5 (lima) periode/fase pemikiran: (1) periode Rasulullah Saw, (2) periode *al-kebulafa al-rasyidin*, (3) periode Abbasiyah atau zaman mujtahid klasik, juga disebut masa kehidupan berpikir atau kemajuan, (4) periode taklid atau zaman pertengahan, juga disebut masa ketertutupan dan kemunduran dan (5) periode modern atau zaman pembaruan.¹⁵

Sementara menurut al-Khaduri, pemikiran hukum Islam telah mengalami enam fase *tasyri* sesuai perkembangan masyarakat.¹⁶ *Pertama*, fase kerasulan Nabi Muhammad Saw yang pada fase ini segala sesuatu berkaitan dengan hukum dikembalikan dan dirujuk langsung kepada Nabi Saw. *Kedua*, fase para sahabat nabi yang senior (*kibar al-sahabah*). Fase ini bermula dari wafatnya Nabi Saw, hingga masa akhir *kebulafa ar-rasyidin*. *Ketiga*, fase para sahabat Nabi Saw junior (*sigbar al-sahabah*), yaitu fase sejak permulaan masa Dinasti Umayyah hingga satu abad setelah hijrah. *Keempat*, fase fikih menjadi disiplin ilmu tersendiri. Fase ini bermula dari awal abad kedua sampai akhir abad ketiga Hijriah. *Kelima*, fase perdebatan pelbagai masalah hukum di kalangan fuqaha. Fase ini berawal dari abad keempat Hijriah hingga akhir Dinasti Abbasiyah. *Keenam*, fase taklid, fase di mana hanya mengikuti pendapat para imam mazhab, yang bermula sejak keruntuhan Abbasiyah hingga abad 20-an.

Dari perbedaan kedua pendapat di atas, perihal fase perkembangan

¹⁵ Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau...*, h. 10. Di sini Harun Nasution mengemukakan periode hukum baru sampai pada periode taklid menurut kelima periode, bahwa periode ijtihad sebagai kemajuan dan periode taklid sebagai kemunduran

¹⁶ M. Kholil Nafis, *Teori Hukum...*, h. 17-18.

dan sejarah pemikiran hukum Islam, penulis lebih sepekat pada lima fase sejarah. Hal ini lebih memudahkan dalam pemahaman kajian, sebagaimana juga ditulis oleh pemikir hukum Islam modern, M. Hashim Kamali, yang menyebut bahwa lima fase tersebut bentuk identifikasi sejarawan dalam mengklasifikasikan sejarah hukum Islam.¹⁷

Jika disimak dari seluruh fase dari pertumbuhan hukum Islam, tampaknya ajaran Islam selalu sinergis dengan dimensi sejarah maka isi pengkajian dalam setiap dimensinya mutlak menampakkan berbagai sistem atau metode. Oleh sebab itu, pada zaman Rasulullah Saw, hukum Islam secara bersahaja dapat diperoleh berdasarkan wahyu Allah Swt dan *ijtihad* Rasulullah Saw, yaitu hukum Islam dalam perspektif al-Qur'an dan *sunnah*. Masing-masing diyakini oleh umat Islam adalah syariat Islam, semua tergambar sebagai dalil *naqli* atau *nash-nash*. Hukum Islam sejauh di-*istimbat*-kan dari keduanya disebut *fikih nusush*. Berikut dalam *istimbat*-nya dengan akal atau pemikiran disebut *fikih ijtihady*.¹⁸

Para sahabat ketika menerima al-Qur'an dan *sunnah*, mereka tunduk mengamalkannya menurut pada teks ungkapan semata, kecuali sahabat seperti Umar bin Khattab. Tercatat dalam banyak hal ia sering mengusulkan pendapatnya kepada Khalifah Abu Bakar untuk dijadikan sumber kebijakan, seperti upaya pengumpulan (kodifikasi) al-Qur'an dan sebagainya; begitu pula pendapatnya hingga dibijaki sendiri melalui dewan musyawarah sahabat, atau kadang menggunakan kekuasaan otoriterinya dalam kapasitasnya sebagai *khalifah*; seperti kebijakannya mencabut hukum potong tangan pada musim krisis pangan, hukum harta rampasan dari hukum perdata hak milik prajurit menjadi milik negara atau membebaskan hak bagi *khalifah* untuk menarik pajak di atasnya. Sehingga di samping hukum zakat ada hukum pajak, serta reinterpretasi hukum dalam pembagian zakat. Kebijakan dalam contoh di atas dalam konteksnya digali oleh ahli-ahli hukum Islam modernisme ke dalam

¹⁷ M. Hashim Kamali, *Membumikan Syariah...*, h. 235.

¹⁸ Shufy Hasan Abu Thalib, *Tathbiq al-Syari'at al-Islamiyat fyy al-Baladi al-Arabiyyah* (Cairo: Dar Al-Nahdah al-Arabiyyah, t.t.). h. 27.

kerangka epistemologi baru dalam studi Islam disebut *fikih siyasi*, di luar Islam serupa dengan sebuah ilmu disebut politik hukum. Maka, mungkin para pemikir kontemporer tidak keliru jika di antara mereka terdapat dukungan hak pemerintah untuk men-*takhsis* kaidah umum *nash* dan membatasi kemutlakannya.¹⁹

Pada masa sahabat, definisi fikih memang masih dipahami sebagai definisi ilmu, yaitu segala pengetahuan agama yang tidak mudah diketahui.²⁰ Dengan demikian, persepsi para sahabat dalam budaya pemikiran masih menganut paham tekstual terhadap sumber ajaran Islam. Mereka selain tunduk terhadap suatu kebijakan *kehalifah* tentang larangan ketat berdiskusi tentang agama kecuali al-Qur'an dan tradisi umum dari nabi, juga terdapat petunjuk Rasulullah Saw memang menolak rasio atau *ijtihad* dalam pengembangan dan perluasan ajaran agama.²¹ Dalam hal ini, paham *zahiri* atau tekstualisme, dari zaman klasik sampai sekarang, merupakan bagian dari sejarah dan budaya pemikiran hukum Islam, seirama dan berdampingan dengan paham kontekstualisme. Beberapa mazhab klasik dalam bidang hukum, seperti mazhab Zahiri, Hambali dan Ibnu Taimiyah; serta mazhab-mazhab kontemporer seperti Neo Zahiri dan Wahabi di Arab Saudi dan Muhammadiyah di Indonesia; semuanya adalah mazhab-mazhab berasaskan paham lahiriah atau tekstual, baik budaya pembaruan yang merujuk kepada al-Qur'an semata-mata, maupun kepada sunnah yang dilegalisir menurut tingkat kualifikasinya, kemudian berikut ditetapkan sebagai *mabda'* atau sumber hukum.

Ketika ketatanegaraan dalam Islam di tangan Dinasti Umayyah maka perjalanan budaya *tashri'* (pembaruan hukum Islam) tampak tidak seimbang dengan perjalanan politik, dibanding dengan zaman *al-kehalifa al-*

¹⁹ Ibrahim Husein, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1996), h. 44-45. Lihat pula, Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 190.

²⁰ M. Kholil Nafis, *Teori Hukum...*, h. 18.

²¹ Argumen pokok dikemukakan Mazhab Zahiri, bahwa *al-Din* sudah sempurna, tidak lagi menerima tambahan dan pengurangan sebagaimana al-Qur'an telah menyebutkan dalam surat al-Maidah: 10.

rasyidin. *Tashri'* berkembang sekadar ide belaka sehingga supremasi hukum di sini bukan sesuatu hendaknya positif atau dituntut, jika bertentangan dengan kemauan politik; zaman Orde Lama dan Orde Baru mungkin dapat dijadikan contoh sederhana di Indonesia.

Dengan demikian, perjalanan *tashri'* dan politik, serta otoritas ulama dan *umara* membentuk sekularisasi, *tashri'* membawa ulama berkepala besar, sedangkan dalam sisi politik sudah membawa *umara* bertangan besar. Oleh sebab itu, tesis hukum Islam sejauh bersangkutan dengan kepentingan umum, seperti hukum *jinayah* atau pidana dan hukum ketatanegaraan tidak mutlak berlaku. Jadi ihwal misalnya sanksi pidana dan bentuk negara ditentukan oleh kebijakan politik, meskipun kelak ada pertentangan dengan hukum *syara'* dari al-Qur'an dan *sunnah* serta tradisi sahabat.

Dinasti Umayyah pada saatnya, adalah keadaan sudah berhadapan dengan kemajemukan umat terdiri atas tiga golongan yakni, Syi'ah, Khawarij dan Jumhur.²² Kehadiran mereka merupakan isyarat bahwa kemajemukan umat merupakan dalil yang menyampaikan kepada keadaan menyulitkan atau darurat, suasana bukan lagi dianggap stabil, simpel dan sederhana. Lebih dari itu, supremasi hukum *syara'* boleh saja dibatasi kompetensinya atau diganti menurut pertimbangan politik, yakni seolah tiada waktu hendaknya lalai dari memelihara kepentingan umum dan keselamatan umat, seperti ketiadaan penguasa atau *kehalifah* di atas permukaan bumi. Di atas ketiga golongan dalam Islam tersebut, masing-masing secara tersendiri membentuk alur pemikiran budaya Islam mulai dari aspek politik dan hukum, sampai kepada aspek teologi, filsafat dan tasawuf.

Sejauh di dalam peran ketiga golongan Islam di atas, hukum Islam pada masa *al-kebulafa al-rasyidin* berbeda dengan hukum Islam masa Bani Umayyah. Tesis hukum berkembang bukan lagi karena asas musyawarah atau mufakat, tetapi tampaknya adalah sisa yang sesuai persepsi masing-

²² Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau...*, h. 96-104.

masing golongan. Perbedaan pendapat, misalnya golongan Khawarij dan Syi'ah tidak menerima hadis-hadis kecuali apa yang diriwayatkan oleh pihaknya sendiri. Golongan *jumbur* di satu sisi tetap mengantisipasi hadis-hadis dari siapa pun saja setelah memenuhi syarat-syarat *tsiqah*.²³ Dalam konteks ini, Khawarij dan Syi'ah kelihatan tidak sama demokratisnya dengan *jumbur* dalam kerangka penjaringan hadis-hadis sebagai salah satu metodologi hukum Islam. Keduanya tampak memiliki sikap subjektif dan nepotisasi.

Dengan demikian, golongan *jumbur* sebagai paling banyak didukung ketika itu berpendapat bahwa *khalifah* haruslah orang-orang berasal dari suku Quraisy, seolah sebuah suku mempunyai kedudukan lebih tinggi dari pada suku-suku Arab lainnya, sebagaimana petunjuk sebuah hadis sahih menyatakan, bahwa Imam-Imam dari suku Quraisy. Jadi keempat *khalifah* Rasyidah, begitu pula Bani Umayyah dan Bani Abbasiyah, mereka adalah *khalifah-khalifah* Islam dan mereka tidak menyimpang dari *sunnah*. Di atas teori ini dijadikan hukum ketatanegaraan yang dianut oleh *Ablusunah wal jama'ah*.²⁴

Di samping pendapat menurut *jumbur* di atas, berkembang pula pandangan dari dua pihak lagi yaitu Khawarij dan Syi'ah. Pihak pertama berpendapat bahwa setiap orang Islam meskipun bukan ras Arab boleh saja menjadi Imam, asal saja ia mempunyai kemampuan untuk itu.²⁵ Sedangkan pihak kedua berpendapat bahwa jabatan Imam bukanlah hak setiap orang Islam, tetapi imam adalah hak semata-mata Ali bin Abi Thalib dan keturunannya.²⁶ Oleh sebab itu, perbedaan di atas tiga golongan Islam, tentu saja merupakan fakta yang menyampaikan bahwa tesis hukum Islam sudah lazim berbeda pada kasus yang serupa.

Fase perkembangan pemikiran hukum Islam masa kini ditandai

²³ Muhammad Yusuf Musa, *al-Madkhal Li al-Dirasat al Fiqh al-Islamiy*, Cet. II (Cairo: Dar al-Fikr al-Araby, 1961), h. 49.

²⁴ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990), h. 63-69.

²⁵ Muhammad Yusuf Musa, *al-Madkhal Li al...*, h. 48.

²⁶ *Ibid.*

dengan berkurangnya penekanan pada preseden dan lebih mengedepankan pemikiran orisinal. Serta menjadikan hukum Islam relevan kembali dengan realitas sosial. Gejala yang cukup terlihat adalah negara-negara Muslim memandang bahwa kodifikasi hukum Islam menjadi penting. Upaya kodifikasi hukum, khususnya pada aspek hukum privat Islam semakin menguat dalam dimensi politik, misalnya di Indonesia, Mesir dan Suriah.²⁷ Sebagaimana dikatakan Abd. Salam Arief, bahwa produk-produk pemikiran hukum Islam pada kenyataannya terikat oleh waktu dan kondisi ketika hukum itu diproduksi dan ditempuh.²⁸ Dalam konteks inilah sebenarnya hukum Islam menunjukkan fleksibilitasnya.

Fleksibilitas Pemikiran Hukum Islam

Beberapa kelompok Islam minoritas menyebut bahwa hukum Islam tidak dapat diubah-ubah karena ia telah ditetapkan secara Ilahiah sehingga tertutup bagi kemungkinan adaptasi dan perubahan. Padahal pandangan yang menganggap hukum Islam tidak bisa berubah hanya sebagian kebenarannya karena hukum Ilahiah itu sendiri sesungguhnya sudah mengintegrasikan kemampuan beradaptasi dan perubahan dalam tujuannya sehingga merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari falsafahnya.²⁹

Argumentasi ini mempertegas tesis bahwa hukum hukum Islam selain sarat akan muatan sosiologis, bahwa hukum Islam juga memiliki dimensi teologis dan inilah yang membedakan hukum Islam dengan hukum dalam terminologi ilmu hukum modern. Akan tetapi penempatan cara pandang yang keliru terhadap dimensi teologis yang dikandungnya juga bisa mengakibatkan anggapan bahwa hukum Islam merupakan aturan yang sakral, bahkan dalam keadaan tertentu orang akan merasa takut untuk melakukan evaluasi, rekonstruksi atau bahkan dekonstruksi

²⁷ M. Hashim Kamali, *Membumikan Syariah...*, h. 330-331.

²⁸ Abd Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam; Antara Fakta dan Realita* (Yogyakarta: Lesfi, 2003), h. 3.

²⁹ M. Hashim Kamali, *Membumikan Syariah...*, h. 65.

terhadap aturan-aturan yang ada, khususnya fikih karena secara psikologis sudah terbebani oleh nilai-nilai kesakralan tersebut, untuk itu perlu kajian yang mampu mengantarkan pada cara pandang yang benar mengenai aspek teologis dalam hukum Islam ini.³⁰

Dalam perjalanan sejarahnya yang awal, hukum Islam merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah mujtahid ternama yang memiliki corak dan karakteristik pemikiran hukum yang mandiri sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan politik di mana mujtahid tersebut tumbuh dan berkembang sekaligus menggali pemikirannya.³¹ Dalam konteks ini, dalam paradigma *ushul* fikih klasik menurut Hasbi As-Shiddiqiey, terdapat lima prinsip yang memungkinkan hukum Islam bisa berkembang mengikuti masa: 1) Prinsip *ijma'*; 2) Prinsip *qiyas*; 3) Prinsip *maslahah mursalah*; 4) Prinsip memelihara *urf*; dan 5) berubahnya hukum dengan berubahnya masa. Kelima prinsip ini dengan jelas memperlihatkan betapa fleksibelnya hukum Islam.

Para ahli hukum dan ulama secara konsisten menyatakan bahwa hukum Islam memiliki banyak sumber daya dan segala perangkat yang dibutuhkan untuk dapat mengakomodasi perubahan sosial. Karenanya dalam hukum Islam juga dikenal konsep *ijtihad* (penalaran independen) dan berbagai sub kategorinya, dengan tujuan untuk mengadaptasi

³⁰ Amin Syukur, dalam kata pengantar Noor Ahmad dkk, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. x.

³¹ Perkembangan yang dinamis dan kreatif ini setidaknya didorong oleh empat faktor utama: *pertama* adalah dorongan keagamaan karena Islam merupakan sumber norma dan nilai normatif yang mengatur seluruh aspek kehidupan kaum Muslimin maka kebutuhan untuk membumikan norma dan nilai tersebut ataupun mengintegrasikan kehidupan kaum Muslim ke dalamnya selalu muncul ke permukaan demikian juga hukum Islam. *Kedua*, dengan meluasnya domain politik Islam pada masa khalifah Umar terjadi pergeseran-pergeseran sosial yang pada gilirannya menimbulkan sejumlah besar problem baru sehubungan dengan hukum Islam, Faktor *ketiga* adalah independensi para spesialis hukum Islam itu dari kekuasaan politik. Kemandirian ini telah menyebabkan mereka mampu mengembangkan pemikirannya tanpa mendapat rintangan, selaras dengan pemahaman masing-masing. Faktor *keempat* adalah fleksibilitas hukum Islam itu sendiri yang memampukannya untuk berkembang mengatasi ruang dan waktu.

hukum seiring dengan berubahnya kebutuhan masyarakat. Penafsiran teks (*takwil*/hermeneutik) juga dapat digunakan untuk tujuan yang sama. Hukum Islam hendak mencapai suatu keseimbangan antara kontinuitas dan perubahan. Sementara tujuan-tujuan dasar syariah sifatnya permanen, cara mencapainya tunduk pada kebutuhan zaman dan keadaan. Sehingga ia terbuka terhadap *ijtihad* dan operasionalisasi metodologisnya, termasuk modernisasi *ushul fikih*.

Hadirnya *ijtihad* dalam tradisi pemikiran hukum Islam tidak terlepas dari pemahaman sebagai ahli hukum Islam yang berkesimpulan bahwa sumber hukum Islam terdiri dari al-Qur'an, hadis dan *ra'yu*.³² Menyebutkan tiga macam sumber hukum Islam itu didasarkan pada ketentuan al-Qur'an surat an-Nisa (4): 59. Ayat ini memberikan penjelasan agar orang beriman taat kepada Allah, taat kepada Rasul-Nya dan *ulil amri* dari mereka dan jika berbeda pendapat mengenai sesuatu maka kembalikanlah kepada Allah dan rasul. Perintah taat kepada Allah dan rasul menunjuk kepada al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum. Perintah taat kepada *ulil amri* menunjuk kepada *ijma'* sebagai sumber hukum. Sedangkan perkataan jika kamu berbeda pendapat kembalikanlah kepada Allah dan rasul menunjuk kepada *al-qiyas* sebagai sumber hukum.

Menurut sumber wahyu, Tuhan menyatakan pada saat momen penciptaannya, bahwa Ia menciptakan sesuatu yang mengagumkan yang layak mendapatkan penghargaan tertinggi. Sesuatu itu adalah kemampuan manusia untuk berpikir (menalar atau *aql*). Bahkan ketika sesuatu perkara dihadapkan kepada manusia dan tidak dijumpai hukumnya sebagaimana hukum Tuhan maka di sinilah dibutuhkan penalaran.

Hadis ini dijadikan sebagai dasar hukum adanya sumber hukum *bi ra'yu* dan sekaligus sebagai landasannya, yang secara tegas diceritakan sebagai berikut: Semasa hidupnya di suatu hari Rasulullah Saw bertanya kepada Mu'adz bin Jabal yang diutus nabi untuk menjadi penguasa

³² Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat bagi Umat Islam* (Yogyakarta: Nur Cahya, 1983), h. 7.

di Yaman. Nabi berkata: “Bagaimana Anda mengambil keputusan jika dihadapkan kepada suatu persoalan?” Muadz menjawab: “Saya memutuskan berdasarkan apa yang ada dalam al-Qur’an”. Nabi bertanya, “Seandainya Anda tidak menemukan pemecahannya dalam al-Qur’an?” Muadz menjawab: “Saya memutuskan berdasarkan *sunnah*”. Kemudian nabi bertanya lagi: “Seandainya dalam sunnah tidak ditemukan pemecahannya?” Muadz menjawab: “Saya mengamalkan *ijtihad* dengan *ra’yu* dan saya tidak akan membiarkan persoalan itu tanpa putusan”. Muadz mengatakan: “Mendengar jawaban itu Rasulullah kemudian menepuk dadaku dan berkata: “Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufiq-Nya kepada utusan Rasulullah dengan hal yang melegakan hati Rasulullah”.³³ Dengan demikian sumber-sumber hukum Islam ada tiga, yaitu al-Qur’an, hadis dan *ra’yu*.

Sebaliknya jika kita simak penjelasan surat an-Nisā’ (4): 59 di atas, *ijma’* dan *qiyas* dipandang sebagai salah satu metode *ijtihad*, di samping adanya metode lain, seperti *istihsan*, *maslahah mursalah* dan sebagainya.³⁴ Pendek kata, sumber hukum Islam ada dua: sumber utama (pokok), yakni al-Qur’an dan hadis dan sumber pendukung, *ra’yu* atau *ijtihad*,³⁵ yang merupakan metode berpikir dalam memahami al-Qur’an dan hadis dan metode menetapkan hukum suatu masalah yang tidak ada *nash*-nya. Demikian pula metode untuk menetapkan kaidah *kulliyah* yang diambil dari berbagai ayat untuk dasar penetapan hukum bagi masalah-masalah yang akan datang. Pada perkembangannya muncul sumber hukum Islam yang disusun secara hierarki dan sistematis: *al-Quran*, *as-Sunnah*, *al-ijma’ al-qiyas* dan beberapa sumber hukum yang masih kontradiktif: *istihsan*, *maslahah al-mursalah*, *istishab*, *urf’*, *saddudzdzari’ah*, *mazhab sahabi* dan *syar’u man qablana*.³⁶

³³ Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy’as al-Sijistani al-Azdi, *Sunan Abu Dāwud*, Jilid III (Bandung: Penerbit Dahlan, t.t.), h. 303.

³⁴ Makhrus Munajat, “Metode Penemuan Hukum dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam,” dalam *Jurnal As-Syir’ah*, Vol. 42, No. I, tahun 2008, h. 184-185.

³⁵ Mahmud Syaltut berpendapat bahwa *ra’yu* sama dengan *ijtihad*. Lihat Mahmud Syaltut, *Islam ‘Aqidah wa Syari’ah* (Cairo: Dār al-Qalam, 1966), h. 56.

³⁶ Satria Efendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 77.

Eksistensi Pemikiran Hukum Islam di Era Kontemporer

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, *ijtihad* dan *ushul* fikih merupakan dua istilah yang memiliki hubungan erat. Kedua istilah tersebut juga erat kaitannya dengan bagaimana teks dapat menjadi produk fikih di tengah-tengah masyarakat. Serta bagaimana teks wahyu dapat membumi dalam perilaku masyarakat. Pemikir Islam kontemporer, Ali Harb—seperti yang dikutip Anthon F. Susanto—mengatakan bahwa teks memiliki gagasan dan dunianya sendiri. Dunia teks membutuhkan perhatian. Kebenaran bukanlah esensi yang melampaui kondisinya, atau ditemukan terpisah dari wacananya, melainkan ia diciptakan oleh teks itu sendiri.³⁷

Mengkaji dan mendalami hukum Islam berbeda dengan cara penetapan hukum lainnya. Hukum Islam tidak boleh dikaji akal dengan sebebas-bebasnya, akan tetapi harus mengikuti kaidah hukum *syara'* yang terikat dengan landasan hukum Islam. Oleh karena itu, seorang mujtahid memerlukan kerangka teori atau metodologi berpikir dalam menggali fikih yang disebut dengan *ushul* fikih.³⁸

Sementara prosesnya dipahami sebagai *ijtihad*, yakni proses metodologis dalam memahami hukum yang bersumber dari al-Quran dan *sunnah*. Karakteristik hukum Islam yang bersendikan *nash* dan didukung dengan akal merupakan ciri khas yang membedakan hukum Islam dengan sistem hukum lainnya. *Ijtihad* memegang peranan signifikan dalam pembaruan hukum Islam.³⁹ *Ijtihad* sebagai sebagai suatu prinsip dan gerak dinamis dalam khazanah Islam merupakan aktivitas daya nalar yang dilakukan oleh para ahli hukum Islam dalam menggali hukum dan kegiatan *ijtihad* ini telah mengalami dinamisasi yang panjang.

Al-Ghazali (1058-1111 M), merumuskan *ijtihad* sebagai pencurahan segala daya upaya dan kekuatan untuk meraih sesuatu yang berat dan sulit.

³⁷ Anthon F. Susanto, *Dekonstruksi Hukum; Eksplorasi Teks dan Model Pembacaan* (Yogyakarta: Genta Publishing, 2010), h. 7.

³⁸ M. Kholil Nafis, *Teori Hukum...*, h. 27.

³⁹ Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran...*, h. 15.

Dari pengertian kebahasaan ini tergambar bahwa *ijtihad* itu merupakan usaha yang sungguh-sungguh dan maksimal, dengan mencurahkan segala kemampuan yang dimiliki, serta menggunakan kekuatan dan potensi yang ada dalam upaya optimal untuk meraih sesuatu yang optimal pula.⁴⁰

Sedangkan secara terminologi *ijtihad* bermakna aktivitas keilmuan dalam berbagai bidang kehidupan. Menurut al-Subki, *ijtihad* adalah pencurahan daya upaya seorang mujtahid untuk menghasilkan hukum yang bersifat *z'hanni*. Dari definisi tersebut dapat dirumuskan bahwa esensi *ijtihad* adalah: *pertama*, adanya unsur mengerahkan segala daya upaya dan tenaga dari seorang mujtahid. *Kedua*, adanya tujuan untuk mendapatkan rumusan hukum *syara'*. *Ketiga*, rumusan hukum *syara'* yang dirumuskan itu bersifat *z'hanni* dan *amali*. *Keempat*, cara untuk mendapatkan hukum *syara'* itu dengan metode.⁴¹

Dalam perjalanan sejarah, *ijtihad* tetap menjadi pokok persoalan seorang mujtahid secara pribadi. Tidak ada prosedur atau mekanisme yang diterapkan untuk melembagakan *ijtihad* dan mengidentifikasi *locus* serta lingkup kewenangan dalam organisasi negara. Meski secara teoritis para pakar telah merinci kualifikasi seorang mujtahid, seperti pemahaman terhadap sumber hukum, pengetahuan bahasa Arab yang mapan, seberapa paham dengan adat di masyarakat, berakhlak mulia, serta kemampuan merumuskan putusan yang independen. Namun, pada kenyataannya nyaris tidak ada mujtahid yang secara terbuka memiliki kualifikasi tersebut.⁴²

Secara sederhana, *ijtihad* sebenarnya telah ada di masa Nabi Saw. Bahkan tindakan nabi dalam memberikan fatwa yang kemudian dikenal sebagai hadis, kemudian dilegitimasi oleh wahyu, oleh sebagian pakar dipandang sebaagi *ijtihad*. Bahkan ada kalanya *ijtihad* nabi itu dikoreksi oleh wahyu. Sementara *ijtihad* pada masa sahabat, memiliki dua kategori massa. *Pertama*, mereka ber-*ijtihad* di bawah bimbingan dan pengawasan nabi,

⁴⁰ *Ibid.*, h. 16.

⁴¹ *Ibid.*, h. 21.

⁴² M. Hashim Kamali, *Membumikan Syariah...*, h. 215.

mendapat pembetulan jika salah dan pengukuhan jika *ijtihad* itu benar, atau lebih dikenal sebagai *taqririyah*. Kedua, *ijtihad* semasa sepeninggal nabi sehingga ber-*ijtihad* sebagai upaya penggalian hukum, bahkan sebagai kebutuhan yang harus dilakukan untuk menyelesaikan berbagai kasus yang timbul kemudian. Proses ini terus berkembang hingga beberapa abad setelahnya.⁴³

Ijtihad merupakan faktor penting bagi pembinaan dan perkembangan hukum Islam. *Ijtihad* dilakukan untuk menjawab permasalahan yang timbul di masyarakat yang belum diketahui status hukumnya. Sedemikian pentingnya peranan *ijtihad* dalam konstelasi hukum Islam sehingga terdapat ungkapan pakar yang menegaskan bahwa tidak boleh suatu masa itu vakum dari mujtahid.⁴⁴

Dalam menjalankan *ijtihad*, tradisi hukum Islam tidak mendasarkan metodologi dan prosedur yang rumit. Pada masa sahabat mengambil panduan langsung dari al-Qur'an dan *sunnah*, serta kepentingan publik (*masalahah*). Teladan dan putusan mereka, yang bersandarkan pada musyawarah dan mufakat, memberi preseden bagi generasi ulama berikutnya, serta pengikut-pengikut mereka di generasi selanjutnya yang kemudian meletakkan jalan bagi perkembangan konsensus (*ijma'*) sebagai sumber hukum setelah al-Qur'an dan *sunnah*.⁴⁵

Generasi-generasi setelahnya, termasuk masa tabi'in dan sesudahnya, dihadapkan pada teritorial wilayah Islam yang luas dengan beragam persoalan sosial budaya yang kompleks sehingga mengembangkan lebih lanjut metodologi *ijtihad* sesuai perkembangan persoalan keislaman yang semakin kompleks. Kondisi inilah yang kemudian memicu para mujtahid untuk merumuskan metodologi *ijtihad* yang komprehensif dan lahirilah istilah *ushul* fikih.

Hal ini menunjukkan bahwa dalam hukum Islam, dapat dipahami betapa pentingnya dialektika antara teks dengan konteks dalam menjawab

⁴³ Abd. Salam Arief, *Pembaruan Pemikiran...*, h. 23-24.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 40.

⁴⁵ M. Hasim Kamali, *Membumikan Syariah...*, h. 219.

berbagai persoalan hukum. Problem yang kemudian muncul adalah bagaimana mekanisme dari metode dan teori tersebut dalam menjawab persoalan umat dalam konteks ruang dan waktu yang berbeda. Dengan kata lain, bagaimana proses dan mekanisme sebuah *ijtihad* menjadi solusi bagi umat di seluruh penjuru dunia.

Untuk menjawab problem ini, tentu menjadi penting untuk menelaah berbagai model *ijtihad* yang ditawarkan oleh para ahli hukum Islam era abad pertengahan dalam menjawab persoalan hukum Islam, utamanya jika dikaitkan dengan tujuan hukum dalam Islam (*maqāṣid syarīah*).

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, *ijtihad* menjadi metode para ahli hukum ketika persoalan yang muncul merupakan persoalan baru yang tidak eksplisit dalam al-Qur'an dan *sunnah*. Asy-Syafi'i melalui karyanya *Ar-Risalah* dinggap tokoh pertama yang menulis metodologi *ijtihad* bercorak teologis deduktif, sebagai upaya mewujudkan *maslahah* sebagai tujuan dari hukum.⁴⁶

Amir Mu'allim dan Yusdani secara tegas menyatakan bahwa pengembangan hukum Islam, di samping dilandasi oleh epistemologi yang kokoh juga perlu memformulasikan dan merekonstruksi basis teorinya. Basis pemikiran hukum Islam sebagaimana dibahas oleh para ahli teori hukum Islam terdahulu, bahwa salah satu persyaratan penting mujtahid dalam melakukan *ijtihad*-nya adalah kaharusan untuk mengetahui tujuan ditetapkannya hukum dalam Islam (*maqāṣid syarīah*).⁴⁷

Pada periode selanjutnya, Imam Al-Juwaini ditengarai sebagai ulama hukum yang pertama kali yang meletakkan dasar kajian tentang *maqāṣid syarīah* sebagai dasar kelanjutan dari metode usul As-Syafi'i. Ia mengatakan, orang yang tidak mampu memahami dengan baik tujuan Allah dalam memberikan perintah dan larangan-Nya maka ia belum

⁴⁶ Abdul Halim, "Menimbang Paradigma Kontemporer Metode Pemikiran Hukum Islam," dalam artikel *www.badilag.net*, diakses tanggal 9 Februari 2014.

⁴⁷ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 4.

dipandang mampu dalam menetapkan atau melakukan *istinbath* hukum-hukum syariat.⁴⁸ Pemikiran Imam Al-Juwaini ini kemudian dikembangkan oleh al-Ghazali. Bagi al-Ghazali maksud syariat dalam kaitannya dengan pembahasan *al-Munasabat al-maslahiyyat* dalam *qiyas*. Ia memerincikan *maslahat* itu menjadi lima: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Al-Ghazali juga membicarakan tentang *mantiq* (logika) dan kaitannya dengan hukum Islam, fikih dan *ushul* fikih. Al-Ghazalilah yang bertanggung jawab membawa ilmu logika ke dalam *ushul* fikih. Pada dasarnya al-Ghazali menyadari bahwa ilmu logika tidak berkaitan dengan *ushul* fikih. Tapi ia menganggapnya penting untuk diketahui. Bahkan ia menyatakan bahwa menguasai ilmu logika sangat penting sehingga barang siapa tidak menguasainya maka ilmunya sama sekali tidak dapat dipercaya. Maka wajarlah apabila al-Ghazali secara terang-terangan menjadikan logika Aristoteles sebagai salah satu syarat sah *ijtihad*. Usahnya untuk memadukan antara akal dan wahyu ini memang cukup berani karena sebelumnya Syafi'i yang telah berusaha dan diklaim sebagai tokoh yang memadukan antara wahyu dan akal hanya pada taraf yang minim, sementara al-Ghazali justru lebih dari itu.

Masa selanjutnya, Imam Izz al-Din Ibn Abdal-Salam, melalui kitabnya *Qawaid al-abkam fi masalih al-anam*, berupaya mengelaborasi hakikat *maslahat* yang kemudian diejawantahkan dalam bentuk *Dar'u al-mafasid wa Jalbu al-manafi* (menghindari *mafsadat* dan menarik manfaat). Lebih lanjut ia menyatakan bahwa *taklif* bermuara pada kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun akhirat. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Ibn Abd al-Salam telah mencoba mengembangkan prinsip *maslahat* yang merupakan inti pembahasan dalam *maqashid al-syariah*.⁴⁹

Basis teori *maqashid al-syariah* kemudian secara sistematis dan rinci dikembangkan oleh Abu Ishaq al-Syatibi (w.1388 M), melalui

⁴⁸ Ghilman Nursidin, "Konstruksi Pemikiran Maqashid Syari'ah Imam Al-Haramain Al-Juwaini," *Tesis*, (Semarang: PPs IAIN Wali Songo, 2012), h. 4.

⁴⁹ *Ibid.*, h. 5.

karya monumentalnya *Al-Muwafaqat*. Dalam kitab tersebut, Syatibi menghabiskan kurang lebih sepertiga pembahasannya dalam masalah ini. Menurut Syatibi disyariatkan hukum adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Karena itu *taklik* dalam bidang hukum harus bermuara pada tujuan hukum tersebut.

Dalam *Al-Muwafaqat*, Syatibi juga mengkaji perihal akal dan wahyu. Terkait hal ini ia menyatakan bahwa apabila terjadi pertentangan antara wahyu dan akal dalam proses *ijtihad* maka yang dimenangkan adalah wahyu dan tidak dibenarkan akal melakukan penalaran kecuali sesuai dengan wahyu. Akal baginya tidak boleh menggembala dalam lapangan pendapat kecuali sebatas penggembalaan teks (*la yasrah al-'aql fi majal al-nadzr illa bi qadri ma yusarribuhu al-naql*).

Mengenai alasan mengapa akal tidak boleh melampaui pagar yang ditetapkan teks (*al-naql*), Syatibi memberikan beberapa argumen, di antaranya: (a) apabila akal boleh menyalahkan batasan yang tertera dalam *naql*, lalu apa gunanya *naql* memberikan batasan/aturan, (b) kalau boleh demikian maka nanti pasti akan diperbolehkan untuk membatalkan syariat dengan akal dan ini jelas batil. Kandungan syariat secara global adalah batasan-batasan untuk perbuatan, perkataan dan iktikad mukallaf. Jika ada satu saja batasan tersebut boleh dibatalkan dengan akal maka berarti semua batasan juga boleh, sebab *ma tsabata li al-sya' tsabata li ghayrih*.⁵⁰

Pada periode selanjutnya, teori Syatibi kemudian diliberalisasikan oleh Najmuddin al-Thufi yang kemudian dikenal dengan terma tujuan hukum. Kajian utama basis teori ini adalah mengenai kemahlahatan manusia baik di dunia dan akhirat.⁵¹ Enam abad kemudian, yakni pada kurun akhir abad ke-20, muncul ulama-ulama kontemporer yang memperkokoh pilar kajian *maqasid syariah* dan memperkaya dimensi

⁵⁰ "Epistemologi Hukum Islam dalam Perspektif al-Ghazali," dalam <http://mushthava.blogspot.com>, diakses tanggal 9 Februari 2014. Lihat pula Nur Kholis, "Antisipasi Hukum Islam dalam Menjawab Problematika Kontemporer," dalam Jurnal *Al-Mawarid*, Vol X, Edisi Tahun 2003.

⁵¹ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran...*, h. 4.

pembahasannya, di antaranya Syaikh Thahir bin 'Asyur (w. 1973 M) yang menulis buku dengan judul *Maqāṣid Al-Syariah Al-Islamiyah*, dan Syaikh Alal Al-Fasi (w. 1974 M) yang menyusun buku *Maqāṣid Al-Syariah Al-Islamiyah wa Makarimuha*.⁵² Kelompok ulama ini berpijak pada prinsip bahwa *maqāṣid syariah* dapat menjadi pijakan persoalan kontemporer.

Meski para ulama modern memperkokoh teori Syatibi, namun pada wilayah lain, sumbangan pemikiran asy-Syatibi juga mendapat kritik sekaligus upaya revitalisasi, oleh para pembaru *ushul* fikih, seperti Muhammad Abduh (w. 1905), Rasyid Ridho (w.1935), Abdul Wahab Khallaf (w.1956), Allal al-Fasi (w.1973) dan Hasan Turabi. Karena tidak menawarkan teori baru kecuali merevitalisasi prinsip *maslahah* yang ditawarkan asy-Syatibi melalui teori *maqāṣid*-nya itu Weil B. Hallaq mengategorikan para pembaru di bidang *ushul* dalam kelompok ini sebagai para pembaru penganut utilitarianisme.

Sementara itu pertanyaan tentang bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman nabi. Pernyataan semacam itu menurut sebagian pakar seperti Muhammad Iqbal, Mahmud Muhammad Taha, Abdullah Ahmed An-Naim, Muhammad Said Ashmawi, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur bahwa problem kontemporer sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip *maslahah* klasik di atas. Mereka beranggapan prinsip *maslahah* tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam tetap relevan di dunia modern. Weil B. Hallaq menamakan kelompok ini dengan aliran liberalisme keagamaan karena cenderung berdiri pada paradigma yang terlepas dari paradigma klasik.⁵³ Kelompok ini, dalam perkembangan

⁵² Ghilman Nursidin, "Konstruksi Pemikiran...", h. 5.

⁵³ Kelompok ini dalam rangka membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks. Amin Abdullah, dkk, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), h. 118-123.

pemikiran hukum Islam, khususnya *ushul* fikih juga memberi kontribusi yang penting dalam peradaban dunia modern.

Kesimpulan

Dari paparan kajian ini, untuk memberi pemahaman komprehensif dapat diambil beberapa poin kesimpulan: *pertama*, dalam tradisi pemikiran hukum Islam, syariah dan fikih meski memiliki definisi berbeda tetapi keduanya memiliki hubungan erat dan tidak dapat dipisahkan. Atau dalam bahasa Abdul Ghofur Anshari, perbedaan fundamental dari kedua hal tersebut bahwa syariah merupakan suatu yang pasti (*qath'i*) sedangkan fikih adalah hukum yang dinamis, berubah-ubah karena berada dalam ranah *ijtihadi* sesuai dengan perkembangan zaman. Pemahaman dan penafsiran dalam dua aspek itulah yang kemudian memengaruhi dinamika pemikiran hukum Islam sepanjang sejarah.

Kedua, timbulnya kristalisasi mazhab atau dikenal dengan istilah taklid yang berlangsung cukup lama, baru menemukan titik terang ketika di awal abad 20 hingga saat ini, bermunculan para pembaru dan pemikir hukum Islam yang berupaya kembali mengaktualkan *ijtihad* dalam hukum Islam.

Jamal al-Din Al-Afgani (w. 1898) dan murid-muridnya, Muhammad Abduh (w. 1905) serta Muahmmad Rashid Ridha (w. 1935), merupakan beberapa contoh yang menyerukan kembali konsepsi *ijtihad* dan meninggalkan taklid serta kembali pada orisinalitas dan inisiatif dalam mencari solusi yang tepat terhadap persoalan-persoalan baru. Dalam implementasinya, *ijtihad* modern secara transformatif berlangsung dalam bentuk peraturan perundangan, fatwa para ahli hukum (yurisprudensi) dan kajian ilmiah.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin, dkk, *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Ahmad, Ahmad Faiz, *Ijtihad Abu Bakar Ash-Shidiq*, Jakarta: Balqis Pustaka, 2011.
- Ahmad, Noor. dkk, *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- al-Azdi, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'as al-Sijistani, *Sunan Abu Dāwud*, Bandung: Penerbit Dahlan, t.t.
- al-Khin, Muhammad Sa'id, *Atsarul Ikhthilaf fil Qowa'idil Ushuliyahfi Ikhthilafil Fuqoha'*, t.t.p: Muassasah ar-Risalah, t.t.
- Ali, Muhammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1989.
- Ansori, Abdul Ghofur, *Hukum Islam; Dinamika dan Pelaksanaannya di Indonesia*, Yogyakarta: Kreasi Total Media, 2008.
- Anwar, Syamsul, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: RM Books, 2007.
- Arief, Abd. Salam, *Pembaruan Pemikiran Hukum Islam; Antara Fakta dan Realita*, Yogyakarta: Lesfi, 2003.
- As-Sayis, Ali. *Nasy'atu al-Fiqh al-Ijtihadiy wa athwaruhu*, Kairo: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah, 1980.
- Azizy, A. Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional*, Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- Basyir, Ahmad Azhar, *Hukum Adat bagi Umat Islam*, Cet. I, Yogyakarta: Nur Cahya, 1983.
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos, 1999.
- Efendi, Satria, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Prenada Media, 2005.
- “Epistemologi Hukum Islam dalam Perspektif al-Ghazali,” dalam <http://mushthava.blogspot.com>, diakses tanggal 9 Februari 2014.
- Fuad, Moh. Fahimul, “Maqashid Al-Syariah Dalam Ayat-Ayat Makiyyah,” dalam *Jurnal In-Right*, Vol. 3. No. 1, Tahun 2013.

- Goitein, S.D. "The Birth-Hour of Muslim Law; an Essay in Exegesis" dalam Jurnal *The Muslim World*, Vol. I, Hartford: The Hartford Seminary Foundation, 1960.
- Hamidullah, Muhammad, *The Emergence of Islam*, terj. Afzal Iqbal, Cet. I, Islamabad: Islamic Research Institut, 1993.
- Halim, Abdul. "Menimbang Paradigma Kontemporer Metode Pemikiran Hukum Islam," dalam artikel *www.badilag.net*, diakses tanggal 9 Februari 2014.
- Kamali, M. Hashim, *Membumikan Syariah, Pergumulan Mengaktualkan Islam*, Bandung: Mizan, 2013.
- Kholis, Nur, "Antisipasi Hukum Islam dalam Menjawab Problematika Kontemporer," dalam Jurnal *Al-Mawarid*, Vol X, Edisi Tahun 2003.
- Mu'allim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 1999.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Islam Suatu Kajian Komprehensif*, terj. A. Malik Madani dan Hamim Ilyas, Jakarta: Rajawali Pers, 1988.
- Minhaji, Akh., "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh", dalam *Al-Jami'ab: Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI/1999.
- Munajat, Makhrus, "Metode Penemuan Hukum dalam Perspektif Filsafat Hukum Islam," dalam Jurnal *As-Syir'ah*, Vol. 42, No. I, 2008.
- Nafis, M. Kholil, *Teori Hukum Ekonomi Syariah*, Jakarta: UI Press, 2011.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1979.
- Nursidin, Ghilman, "Konstruksi Pemikiran Maqashid Syariah Imam Al-Haramain Al-Juwaini," *Tesis*, Semarang: PPs IAIN Wali Songo, 2012.
- Najib, Agus Mohd. Fiqih: "Antara Syariah dan Budaya Lokal," dalam Jurnal *MAZHABUNA*, Edisi No. 03, 2005.
- Nur, M. "Keniscayaan Pendekatan Pluralistik-Idealistik dalam Pengkajian Islam," dalam *Jurnal IN-RIGHT*, Vol. 3, No. 1, November 2013.
- Rippin, Andrew, *Muslims; Their Beliefs and Practices, vol. I The Formative Period*, Cet. I, London: Routledge, 1990.
- Roberts, Robert, *The Social Laws of the Qur'an: Considered and Compared with Those of the Hebrew and other Ancient Codes*, Cet. I, London: Curzon Press, 1990.

Lukman Santoso: *Nomenklatur Dinamika Pemikiran.....*

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Cet. II, Oxford: Oxford University Press, 1964.

Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990.

Susanto, Anthon F. *Dekonstruksi Hukum; Eksplorasi Teks dan Model Pembacaan*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2010.

Syaltut, Mahmud, *Al-Islam Aqidah wa Syariah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1966.

Lukman Santoso: *Nomenklatur Dinamika Pemikiran.....*