

Maimun



HUKUM ISLAM

Dalam Dinamika Perubahan Sosial



HUKUM ISLAM

Dalam Dinamika Perubahan Sosial

Maimun



HUKUM ISLAM DALAM DINAMIKA PERUBAHAN SOSIAL

© viii+100; 16x24 cm

Nopember 2020

Penulis : Maimun

Editor : Try Subekti

Layout &

Desain Cover : Duta Creative

Duta Media Publishing

Jl. Masjid Nurul Falah Lekoh Barat Bangkes Kadur Pamekasan, Call/WA:
082 333 061 120, E-mail: redaksi.dutamedia@gmail.com

All Rights Reserved.

Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk
apa pun tanpa ijin tertulis dari penerbit

ISBN: 978-623-6705-32-2

IKAPI: 180/JTI/2017

**Undang-Undang Republik Indonesia
Nomor 19 tahun 2002
Tentang Hak Cipta**

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak Ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Kata Pengantar

Bismillahirrohmanirrohim.

Syukur Alhamdulillah kepada Allah SWT, atas segala nikmat dan rahmatNya dalam berbagai bentuk yang tak terhingga, penulis mampu menyelesaikan penyiapan tulisan ini tanpa ada rintangan yang berarti. Dan atas Syafaat Nabi Muhammad Pula, pada bulan kelahiran Beliau, buku ini dapat terselesaikan tepat waktu.

Melalui buku yang sangat tipis ini penulis ingin menyampaikan bahwa hukum Islam sampai saat ini masih banyak dipandang sebagai hukum yang anti perubahan dan tabu untuk dikaji melalui berbagai pendekatan, khususnya pendekatan social. Sebagai konsekwensi pandangan tersebut, hukum Islam menjadi jauh dari fungsinya sebagai hukum yang mampu mengontrol dan merekayasa kondisi social masyarakatnya. Pada sisi yang berseberangan, realitas social terus mengalami perubahan dan mempengaruhi seluruh aspek kehidupan, tak terkecuali berimbas pada munculnya permasalahan baru yang membutuhkan penyelesaian secara hukum. Untuk itu, penulis menyodorkan beberapa tulisan yang sebenarnya berasal dari bahan diskusi di beberapa forum akademik dalam beberapa waktu terakhir.

Pada bagian awal buku ini dikemukakan mengenai *term* hukum Islam dengan berbagai konotasinya yang terkadang digunakan sehari-hari secara bergantian. Disajikan pula bahwa hukum Islam yang mengarah kepada *term* syari'ah maupun fikih juga mengandung hasil kontruksi pengikutnya sejak awal diturunkan, karena wahyu sebagai sumber utama hukum Islam tidak datang di ruang hampa, tapi sebagai respon atas permasalahan yang ada. Selanjutnya dipaparkan juga bahwa sejak awal hukum Islam memosisikan diri sebagai norma yang sesuai dan akan selalu relevan dengan waktu dan tempat. Dan merupakan hukum yang telah terbukti menjadi rahmat bagi alam semesta.

Pada bagian kedua dan ketiga, sengaja disajikan beberapa problematika kajian hukum Islam di perguruan tinggi keagamaan dan sekaligus ditawarkan berbagai pendekatan yang lebih relevan bagi studi agama khususnya hukum Islam sehingga mampu mempercepat perkembangan hukum Islam agar dapat mengejar ketertinggalan kajian Islam yang telah dilakukan oleh orang lain (barat). Makanya ditampilkan salah satu contoh metodologi dan pendekatan kajian agama atau hukum Islam model CS. Peire dengan andalan teori pragmatisme dan semiotikanya.

Bagian empat dan lima memaparkan bagaimana pemetaan dan paradigma hukum Islam dari perseptif sejarah sejak awal Islam sampai menjamurnya kehadiran pemikiran hukum Islam kontemporer. Perubahan hukum Islam sebagai akibat dari perubahan social yang menjadi keniscayaan bagi pembaharuan dan perkembangan hukum Islam itu sendiri juga menjadi bagian yang dibahas pada buku ini. Sedangkan bagian enam dan tujuh, sengaja penulis menyajikan dua contoh penggunaan pendekatan social budaya dalam mengembangkan hukum Islam klasik agar relevan dengan tuntutan keadilan masyarakat modern.

Tentu buku ini memiliki banyak kelemahan dan kekurangan yang menjadi kewajiban penulis untuk menyempurnakannya. Untuk itu, saran dan kritik yang konstruktif dari para pembaca sangat diharapkan. Ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu penyelesaian buku ini, khususnya Dekan Febi yang telah memberi kesempatan kepada penulis untuk mempublikasikan karya sederhana ini. Terima kasih juga kepada pimpinan IAIN Madura, Para sejawat di Fakultas Syariah, istri dan anak-anak tersayang, semoga semua kebaikannya dapat dibalas yang lebih baik oleh Allah SWT. Amin.

Pamekasan, 10 Nopember 2020

Penulis

Maimun

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
DAFTAR ISI	v
BAGIAN 1	
PENDAHULUAN.....	1
A. Hukum Islam, Fiqh dan Syariah.....	1
B. Hukum Islam sebagai Realitas Terkonstruksi	4
C. Hukum Islam <i>Shalih li Kulli Zaman wa Makan</i>	6
D. Islam <i>Rahmah lil al 'alamin</i>	9
BAGIAN 2	
PENDEKATAN STUDI HUKUM ISLAM DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM	12
A. Pendahuluan	12
B. Aneka Pendekatan Dalam Studi Hukum Islam	14
C. Problematika Studi Hukum Islam di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam	21
D. Reformulasi Pendekatan Studi Hukum Islam di PTKI ...	23
E. Penutup.....	27
BAGIAN 3	
STUDI AGAMA KONTEMPORER MODEL CS. PEIRE	28
A. Pendahuluan	28
B. Periodesasi Filsafat.....	28
C. Kegelisahan Akademik Milton K. Munitz	31
D. Charles Sander Peirce (1839-1914)	34
E. Kontribusi Semiotika terhadap Studi Agama	40
BAGIAN 4	
ANALISIS DAN PEMETAAN PARADIGMA KONSTRUKSI HUKUM ISLAM	41
A. Pendahuluan	41

B. Paradigma Konstruksi Fikih	42
C. Konstruksi Fiqh dalam Lintasan Sejarah	43
D. Pembidangan Fikih.....	49
E. Problematika Sistematika Fiqh: (Kasus Munakahat antara Ibadat dan Mu'amalat).....	53
F. Penutup.....	55

BAGIAN 5

PERUBAHAN HUKUM DALAM KONTEKS

PERUBAHAN SOSIAL	56
A. Pendahuluan	56
B. Hukum dan Perubahan Sosial	57
C. Perubahan Hukum Islam Sebagai Ekses Perubahan Sosial	58
D. Penutup.....	62

BAGIAN 6

HUKUM ISLAM DAN PERUBAHAN MASYARAKAT JAHILIYYAH: ANALISIS DENGAN PENDEKATAN

TEORI PITIRIM A. SOROKIN	64
A. Pendahuluan	64
B. Biografi Pitirim A. Sorokin.....	65
C. Teori Perubahan Sosial-Budaya Sorokin	67
D. Hukum Jahiliyyah Masyarakat Arab Pra-Islam.....	69
E. Hukum Islam dan Perubahan Sosial Masyarakat Jahiliyyah	73
F. Respon Masyarakat Jahiliyyah Terhadap Hukum Islam.....	75
G. Penutup.....	78

BAGIAN 7

KONTRUKSI SANKSI PENIMBUNAN BARANG DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM.....

A. Pendahuluan.....	79
---------------------	----

B. Penimbunan Barang dan dampaknya bagi ekonomi umat.....	81
C. Penimbunan Barang Menurut Hukum Islam.....	83
D. Sanksi Hukum bagi Penimbun Barang.....	86
E. Penutup.....	89
BIBLIOGRAPHI	90
TENTANG PENULIS	99

HUKUM ISLAM

Dalam Dinamika Perubahan Sosial

Maimun

BAGIAN 1

PENDAHULUAN

A. Hukum Islam, Fiqh dan Syariah

Hukum adalah aturan-aturan tentang aktivitas dan segala gerak-gerik manusia dalam menjalani kehidupan. Dalam Islam, hukum dikenal dengan menetapkan sesuatu dengan sesuatu.¹ Hukum Islam memuat segala ketentuan dan ketetapan menyangkut segala perbuatan manusia baik yang termaktub dalam sumber hukum yang otoritatif maupun yang melalui hasil penalaran (ijtihad).

Dalam mengkaji peraturan-peraturan dalam Islam, seringkali dijumpai beberapa istilah yang digunakan seakan mengarah kepada obyek yang sama, yaitu hukum Allah. Istilah tersebut adalah, Hukum Islam, Fiqh, dan syariah. Ketiga istilah tersebut seringkali digunakan untuk menunjuk obyek yang konotatif dalam pemikiran Islam, seakan-akan sama, padahal terdapat perbedaan antara satu dengan yang lain.

Hukum Islam dapat dimaknai sebagai peraturan-peraturan yang mencakup fikih dan syariah secara sekaligus. Artinya bahwa istilah ini lebih memungkinkan dipakai untuk menunjuk kepada dua istilah yang berbeda, yaitu fikih dan syari'ah. Adapun fikih adalah ilmu mengenai hukum-hukum syari'at yang sifatnya praktis dan merupakan hasil daya nalar dari dalil-dalil yang terperinci. Ilmu yang dimaksud adalah pemahaman ulama' mujtahid atas suatu dalil, yang memiliki sifat praduga (*Dzan*) dalam kebenarannya.

Hukum Islam merupakan sebutan khas masyarakat muslim Indonesia, adakalanya sebagai terjemahan dari *al-Fiqh al-Islami*, atau bahkan menjadi terjemahan dari bahasa *al-Syari'ah al-*

¹ Muhammad Syukri Albani Nasution, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2014), 3.

Islamiyah. Jika diteliti, memang tidak ada dalam kajian Syari'ah yang menyebut dengan *al-Hukm al-Islami*, baik dalam literatur fiqh klasik maupun kontemporer, istilah yang banyak digunakan adalah *al-Syari'ah al-Islamiyah*. Berbeda dengan kajian hukum Islam di Barat, hukum Islam menemukan padanan katanya dengan *Islamic law* yang kemudian diterjemahkan dengan hukum Islam. *Islamic Law* merupakan pemaknaan atas *al-Syari'ah al-Islamiyah*, sementara al-fiqh al-Islamy diterjemahkan dengan istilah *Islamic Jurisprudence*.

Syari'ah adalah hukum-hukum yang telah diturunkan oleh Allah melalui rasulnya kepada para hamba-Nya, baik yang menyangkut masalah ibadah maupun aqidah. Syariah juga disebut *al-din* atau *al-Millah*.² Term Syari'ah lebih dikenal sebagai aturan hukum yang mencakup unsur-unsur nash al-Qur'an dan Hadits serta hukum-hukum syari'ah yang terkandung di dalamnya.³

Istilah syari'ah seringkali digunakan dalam dua dimensi pemaknaan, dalam arti sempit dan luas. Dalam arti luas, syari'ah diartikan sebagai sekumpulan aturan yang menyangkut keyakinan dan perbuatan manusia serta hubungannya dengan lingkungan sekitar, sementara dalam arti sempit, syari'ah dimaknai sebagai aturan yang hanya mencakup tingkah laku praktis umat manusia dengan berbagai seluk beluknya.⁴

Dalam perhelatan pemikiran hukum Islam, istilah fikih lebih lentur sifatnya dari pada syari'ah, karena fikih merupakan kumpulan hukum yang diupayakan melalui nalar mujtahid, sementara syari'ah lebih bersifat kaku dan baku karena memang diturunkan langsung oleh Allah dalam bentuk wahyu, sehingga ada yang mendefinisikan bahwa syari'ah adalah hukum yang tidak

² Hasbi Al-Shiddiqi, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 118.

³ Abdul Karim Zaidan, *Majmu'ah Buhus Fiqhiyah*, (Baghdad: Maktabah al-Quds, 1979), 11.

⁴ Mustofa dan Abdul Wahid, *Hukum Islam Kontemporer*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), 1.

dapat berubah sepanjang waktu.⁵ Fikih dalam terminology ulama' di pandang sebagai sebuah ilmu yang sifatnya dinamis dan terus berkembang seiring perkembangan zaman dan peradaban manusia. Fikih adalah suatu ilmu, oleh karenanya maka memiliki karakter dinamis dan selalu berubah sesuai perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Demikianlah, hukum Islam yang berkebang di Indonesia merepresentasikan dua jenis hukum yang dalam tataran tertentu sebenarnya memiliki distingsi yang tegas antara keduanya, syari'ah adalah hukum *samawy* dan bersifat mutlak (*qat'i*), sedangkan fikih sebagai hukum buatan manusia disebut hukum *wadh'i* dan bersifat relative (*dhanni*).⁶ namun dapat disebut secara bersama-sama dengan sebutan khas Indonesia, yaitu hukum Islam. Karena memang sejatinya antara syari'ah dan fikih merupakan dua unsur yang sulit dipisahkan, syari'ah adalah hukum tuhan (*define law*) sementara fikih merupakan terapan dan aktualisasi dari hukum Tuhan.⁷

Dari penjelasan di atas dapat ditegaskan bahwa antara term hukum Islam, fikih, dan syari'ah pada dasarnya memiliki benang merah satu sama lainnya. Hukum Islam merupakan bagian dari syari'ah yang hanya menyangkut norma-norma ajaran agama yang praktis bagi umat manusia, begitu pula dengan fikih sebagai hasil dari upaya pemahaman atas unsur syari'ah dan lebih menitikberatkan pada bagian-bagian amaliyah dari kehidupan masyarakat, sementara syari'ah lebih universal dan substansial serta mencakup seluruh ajaran agama Islam.

Namun demikian, bahasan tentang hukum Islam yang dikehendaki dalam tulisan ini lebih kepada hukum yang tidak menutup bagi kemungkinan-kemungkinan perubahan dan

⁵⁵ Zainuddin Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Grafika 2000), 3

⁶ Maimun, *Politik Hukum Islam*, (Pamekasan: Duta Media, 2016), 21.

⁷ Musahadi HAM, *Continuity and Change, Reformasi Hukum Islam*, (Semarang: Walisongo Press, 2009), 22.

pengembangan baik dalam sisi metodologis maupun substantive dengan tujuan menyelami maksud diturunkannya hukum (*maqasid al-Syari'ah*) itu sendiri untuk kemaslahatan umat manusia. Sehingga tulisan ini tidak mau terjebak dengan dikotomi-dikotomi dan pembatasan-pembatasan yang justru menutup kemanfaatan hukum Islam sendiri sesuai dengan cakupannya yang universal serta karakternya yang *rahmatan lil alamin*.

B. Hukum Islam sebagai Realitas Terkonstruksi

Bahwa sumber utama hukum Islam adalah al-Qur'an dan Hadits sudah final dan tidak satupun yang para pengkaji hukum yang membantahnya dari dulu sampai sekarang. Namun menyangkut metode-metode ijtihad lainnya masih menyisakan banyak perdebatan di berbagai kalangan. Kehujjahan qiyas, istihsan, ijma', istishab, dan metode ijtihad lainnya menjadi khazanah yang tak henti-hentinya dibahas dalam setiap momentum diskusi. Ada yang setuju dengan ijtihad apapun bentuknya, dan ada pula yang tidak setuju keberadaan ijtihad, dan sebagian lagi setuju dengan penggunaan ijtihad tertentu.

Perbedaan dalam menyikapi perkembangan pemikiran hukum Islam di atas tidak mengherankan karena sejak periode awal Islam khususnya masa sahabat dan tabi'in, permasalahan seperti ini memang sudah terjadi, di samping itu masing-masing pendapat memiliki argumentasi yang dipandang sebagai kebenaran.

Untuk itu, harus disampaikan di sini bahwa sebenarnya hukum Islam dipandang sebagai hukum Tuhan.⁸ Pendapat seperti itu ada benarnya karena secara teologis hukum Islam adalah norma dan aturan bagi umat manusia yang bersifat ilahiyah dan

⁸ Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 1.

transenden.⁹ Namun juga perlu dipahami dari perspektif lain, bahwa dari perspektif sosiologis, hukum Islam terkonstruksi dari fenomena-fenomena social yang terjadi pada zamannya, sehingga dapat disebut sebagai sebuah irisan peradaban umat manusia yang muncul ke permukaan sebagai implementasi dari lembaga-lembaga social yang ada di masyarakat serta dipengaruhi oleh keadaan, tempat dan waktu.¹⁰

Karenanya, hukum Islam tidak selamanya harus dipahami sebagai batu karang yang sulit diukir untuk diperindah bentuknya, hukum Islam sebagai fenomena peradaban harus diposisikan sebagai *The Constructed Reality*.¹¹ Hukum Islam sebagai entitas dari agama ketika sudah sampai kepada pemeluknya tidak lagi harus dipahami sebagai kebenaran yang absolut, karena telah mengalami reduksi dari para pemeluknya secara subyektif sesuai subyektivitas pembacanya, yang artinya bahwa hukum Islam yang demikian sudah dibentuk oleh para pengikutnya sesuai dengan kondisi, ruang dan waktu. Karenanya, bagi hukum Islam terbuka space untuk dikritisi dan bahkan dibongkar untuk mencari kemaslahatan.

Dalam kajian hukum modern, hukum dapat berfungsi sebagai kontrol sosial (*social control*) sekaligus juga dapat menjadi alat untuk merekayasa social (*social engineering*). Pada fungsinya yang pertama, hukum sebagai norma senantiasa mengajak, mengajarkan dan bahkan memaksa masyarakat agar tetap sejalan dengan norma yang ada untuk menuju ketertiban dan kebaikan yang telah dicita-citakan bersama oleh masyarakat. sementara fungsi hukum yang kedua, hukum dapat dibentuk secara sadar untuk menuju suatu yang tertib dan keteraturan di dalam

⁹ Musahadi HAM, *Continuity and Change...27*

¹⁰ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 1.

¹¹ Masdar Hilmy, *Membaca Agama: Islam sebagai Realitas Terkonstruksi*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), 5.

masyarakat, sehingga dapat merekayasa perubahan-perubahan yang terjadi.¹²

Fungsi hukum seperti di atas juga dapat berlaku dalam hukum Islam meski tidak sepenuhnya, karena ada perbedaan signifikan antara hukum modern dengan dengan hukum Islam, terutama dalam hal sumbernya, hukum Islam bersumber dari al-Qur'an dan Hadits yang oleh sebagian dipandang sebagai pedoman yang absolut. Meski demikian, harus diakui bahwa tidak semua sumber hukum Islam bersifat pasti, ada beberapa yang masih bersifat dugaan kuat (hipotesis). Maka pada wilayah ini hukum Islam dapat diadaptasikan dengan perubahan yang terjadi di Masyarakat.

Di sisi lain, meski sumber hukum Islam yang pertama adalah al-Qur'an, maka tidak berarti bahwa tidak ada jalan untuk menafsirkannya, karena al-Qur'an adalah pasti (tsubut) dari sisi nuzulnya, ia diturunkan Allah melalui perantara Malaikat Jibril, dan ini adalah sangat pasti dan tidak terbantahkan, semua ulama sepakat dan bersifat final. Namun dari sisi lain, dari sisi makna (*dilalah*) terdapat dua macam, ada yang pasti (*qat'i al-dilalah*) dan juga terdapat sekian lafadz dan kalimat dalam al-Qur'an yang masih dapat diperdebatkan artinya, karena sifatnya yang *dhanni al-dilalah*. Setidaknya bagian inilah bagi umat manusia yang berkompeten dapan menggunakan nalar untuk membentuk hukum Islam sesuai dengan konteksnya.¹³

C. Hukum Islam *Shalih li Kulli Zaman wa Makan*

Proses turunnya wahyu sudah berakhir sebagaimana ditutup dengan turunnya ayat al-Qur'an surat al-Maidah: 3, dan bentuknya adalah al-Qur'an yang telah dikodifikasi sejak zaman sahabat. Meski ada beberapa versi, seperti versi usmani, versi Ali, versi

¹² Malthuf Siroj, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Telaah Kompilasi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2012), 112.

¹³ Abdul Halim, *Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), 20-21.

Fatimah, secara grafis sistematikanya, namun substansi dan isinya tidak banyak perbedaan satu sama lain. Nabi juga sudah wafat, tidak aka nada lagi perkataan, perbuatan, dan penetapan Beliau setelah kepergiannya menghadap sang Khalik. Hal demikian menandakan bahwa setelah itu tidak aka nada wahyu yang mungkin turun untuk menjawab permasalahan yang terjadi di masyarakat.

Di sisi lain waktu terus berjalan meninggalkan masa lalu, kejadian demi kejadian terus muncul, permasalahan tidak pernah ada ujungnya dan tidak akan pernah selesai selama dunia ini belum runtuh, tipe kejadiannya dan persoalannya juga semakin kompleks beribu-ribu kali lipat di atas masalah yang terjadi pada periode turunnya wahyu. Berdasarkan pemikiran itu, maka secara logika apa pun tidak mungkin norma-norma hukum yang terkodifikasi dalam al-Qur'an dan hadits Nabi mampu mengcover semua permasalahan baru jika hanya berdasarkan kepada teks yang ada. Akan ditemukan permasalahan yang waktu turunnya wahyu belum pernah ada. Ilmu pengetahuan dan teknologi semakin maju dan berkembang, seiring itu pula banyak permasalahan yang membutuhkan penyelesaian untuk ketertiban dan keteraturan kehidupan masyarakat.

Jika kondisinya demikian, maka bagaimana hukum Islam yang sumbernya telah berhenti akan dapat merespon persoalan yang terus bergulir sementara terpaut waktu berabad-abad, dan bagaimana eksistensi hukum Islam akan dapat selaras dengan setiap tempat dan zaman. Untuk mencapai cita-cita tersebut tidak ada jalan lain kecuali melakukan pemahaman atas teks yang ada dengan mengerahkan segala kemampuan akal (*ijtihad*). Penggunaan akal untuk memahami syari'at bukan suatu yang dilarang, bahkan suatu yang dianjurkan dalam berbagai ayat al-Qur'an. Bahkan tidak sedikit juga ayat yang justru memberi pujian

kepada yang melakukannya dan memberikan gugatan kepada yang menghindarinya.¹⁴

Ijtihad juga bukan hal baru dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Sejak masa Nabi, ijtihad menjadi bagian yang tertulis dalam sejarah bahwa Nabi mengamini jawaban mu'ad bin Jabal perihal pertanyaan tentang penyelesaian masalah jika tidak ditemukan dalam kitabullah dan sunnah rasulullah. Ijtihad kemudian menjadi sering dilakukan pasca kepergian Nabi Muhammad. Di zaman sahabat banyak contoh permasalahan hukum yang berkembang di masyarakat yang diselesaikan secara ijtihad. Kasus Aul dalam penyelesaian waris yang kekurangan harta, disinyalir dipelopori oleh Umar bin Khattab yang kala itu menjabat khalifah ke dua. Pendapat lain mengatakan bahwa yang pertama kali mengusulkan cara penyelesaian waris secara 'aul adalah 'Abbas ibn Abdil Muthallib. Ada juga pendapat yang mengatakan Zaid bin Tsabitlah yang mengusulkan pertama kali¹⁵. Tiga pendapat di atas dikompromikan sebagai berikut, usulan Zaid bin Tsabit ditetapkan oleh Umar bin Khattab dan diamini oleh 'Abbas. Siapa pun yang mengusulkan pertama dalam kajian ini tidaklah penting, yang terpenting menggambarkan kepada kita bahwa pada zaman sahabat ijtihad itu nyata adanya.

Jika pada zaman Sahabat saja yang notabene hanya beberapa waktu setelah wafatnya Nabi Muhammad sudah dilakukan Ijtihad karena tidak ditemukan dalam Teks wahyu dalam hal ini al-Qur'an dan hadits, maka bagaimana dengan zaman sekarang setelah 15 abad dari masa Nabi. Inilah momentum yang sebenarnya memberikan kesempatan kepada para pengkaji hukum Islam yang kompeten di bidang ini untuk menggunakan fasilitas ijtihad jika ditemukan permasalahan social yang belum ada hukumnya. Tentu harus memperhatikan wilayah hukum yang mana yang perlu

¹⁴ Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1979), viii.

¹⁵ Dedi Supriadi, *Sejarah Hukum Islam*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007), 98.

dilakukan ijtihad, karena ulama' sepakat ada wilayah-wilayah dimana syari'at tidak bisa dijangkau oleh nalar mujtahid.¹⁶

Hukum Islam sejak awal kemunculannya memiliki karakteristik '*adam al-haraj* (meniadakan kesukaran). Tentang hal ini al-Qur'an banyak memberikan gambaran yang tersebar dalam beberapa ayat, dapat dilihat QS. 2:286, QS. 2: 185, QS. 22 : 78, QS. 4: 28, begitu juga dalam teks hadits *ma khaira baina amraini illa ikhtara aysarahuma ma lam yakun itsman*. Karakter selanjutnya adalah mempersedikit dan bertahap dalam memberi beban dan sebagainya. Banyak contoh tentang karakter hukum di atas yang telah dimanfaatkan oleh masyarakat sebagai fasilitas yang dijamin oleh hukum Islam. Misalnya bolehnya mengqashar shalat jika sedang perjalanan, boleh memakan mamakanan yang haram jika sedang kondisi dharurat, dan sebagainya.¹⁷

Berdasarkan uraian di atas, kita sebenarnya sudah mendapatkan banyak contoh tentang pemanfaatan akal dalam melakukan pemahaman terhadap syari'at Islam sejak masa sahabat sampai sekarang, untuk menyelesaikan permasalahan yang mungkin timbul pada zamannya. Karenanya, sampai saat ini masih terbuka peluang untuk melakukan perubahan-perubahan atas hukum Islam dengan mtodologi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, sehingga umat Islam dapat menjalankan hukum Islam yang sesuai dengan situasi, kondisi, waktu dan tempat dan budaya di mana hukum tersebut dilaksanakan.

D. Islam *Rahmah lil al 'alamin*

Kehadiran Islam di masyarakat Arab dengan hukum Islam sebagai ajarannya tidak saja membawa berkah bagi mereka yang mengikutinya, akan tetapi bagi bangsa arab di mana Islam

¹⁶ Maimun, *Reformasi Pemikiran Hukum Islam* (Surabaya: Pena Salsabila, 2013), 35.

¹⁷ Halil Thahir, *Ijithad Maqasidi, Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Maslahah*, (Yogyakarta: LKiS, 2015), 102-104.

pertama kali turun secara keseluruhan. Seperti ketahui, bahwa Islam turun di masyarakat yang telah memiliki budaya dan lembaga social yang kuat di samping juga telah dianut secara turun temurun sejak nenek moyang mereka. Setting social saat pertama kali Islam datang pada msyarakat arab jahiliyah adalah, tepatnya masyarakat yang kesukuan (ashabiyah), suka berpindah-pindah (nomaden), memiliki karakter keras dan kasar dan suka berperang dan andalan utama mata pencahariannya dengan berdagang.

Setting social di atas tentu sangat mempengaruhi system hukum yang berlaku bagi masyarakat tersebut. Tuhan yang disembahnya adalah tuhan warisan nenek moyangnya dalam berbagai bentuknya, makanan (roti), patung, matahari, binatang ternak, dan benda-benda sesembahan lainnya yang kebanyakan berafiliasi dengan syetan. Islam dan hukum Islam datang sedikit demi sedikit merubah tatanan sesembahan dengan pendekatan yang lebih rasional sehingga tidak ada Tuhan yang dapat di makan, dihancurkan jika hambanya menghendaki sebagaimana mereka melakukannya kepada Tuhan Roti dan Patung.

Kaum perempuan juga menjadi manusia yang paling parah terdampak setting social masyarakat Jahiliyah, perempuan tidak hanya diperlakukan secara diskriminatif, namun lebih dari itu, perempuan dianggap barang yang dapat ditukar dan diperjual belikan seenaknya, perempuan dipandang makhluk paling hina dan lemah yang tidak ada untungnya, bahkan banyak ruginya jika dipelihara. Kedatangan Islam menjadikan kaum perempuan bernafas lega, karena islam dan hukumnya telah mengangkat derajat mereka setara dengan kaum laki-laki. Tidak ada yang lebih mulya di antara manusia, yang menentukan kemulyaannya hanyalah kadar ketakwaannya, dan bukan perbedaan gendernya.

Masa ketika Islam datang juga terjadinya tragedy kemanusiaan yang memilukan hati. Perbudakan menjadi budaya yang mengakar dan perlakuan teerhadap budak yang semena-

mena, budak tidak dianggap manusia yang merdeka, hak-hak dasarnya dirampas, bahkan atas hartanya sendiri budak dianggap tidak punya hak dan daya, budak dipandang serendah-rendahnya manusia, dianggap tidak kuasa untuk mengelola diri dan hartanya. Makanya budak dimiliki seutuhnya oleh sang tuan dan dapat diperlakukan sesuai kehendak tuannya tanpa bisa menolak.

Kehadiran Islam lagi-lagi merevolusi kondisi yang mencederai sisi kemanusiaan, secara bertahap Islam dengan hukum Islam berusaha menghapus perbudakan, dengan anjuran, dengan memberi motivasi melalui hak waris bagi dermawan yang memerdekakan budak, dan itu berhasil dan dicontohkan oleh sahabat setia Nabi, seperti yang dilakukan Abu Bakar dalam membebaskan seorang budak kulit hitam bernama bilal bin rabah.

Intinya bahwa Islam datang sebagai revolusioner dunia dan membentuk sebuah perdaban manusia yang mencintai kedamaian, menghargai hak asasi manusia, menghapus system kesukuan, dan benar-benar menjadi rahmat bagi semesta alam, penolong bagi mereka yang lemah, menegakkan keadilan sesama manusia tanpa memandang golongan dan jenis kelamin, menunjukkan jalan kebenaran bagi yang sesat.

BAGIAN 2

PENDEKATAN STUDI HUKUM ISLAM DI PERGURUAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM

A. Pendahuluan

Memahami suatu agama tidaklah cukup dengan hanya menggunakan satu sudut pandang atau pendekatan tertentu, karena penggunaan satu sudut pandang akan mengarahkan kepada ketidak objektivan hasil pemahaman tersebut. Agama harus dilihat dari berbagai perspektif agar menemukan inti dari ajaran agama yang suci (*sacred*). Memahami agama juga harus menggunakan apa yang disebut Ninian Smart¹⁸ sebagai “agnostisisme metodologis”, dimana seorang peneliti dalam penelitannya tidak membawa suatu komitmen tentang kebenaran atau akurasi satu atau lebih pandangan dunia yang bersifat keagamaan, dan begitu juga sebaliknya seorang peneliti agama tidak membawa kesalahan pandangan dunia tersebut.

Maksud dari itu semua tidak lain adalah agar semua peneliti dalam bidang agama akan terbiasa mempunyai pemikiran yang terbuka (*open mind*). Pengkaji hukum Islam dari dalam (*insider*) misalnya, seharusnya dapat istiqomah mengkaji agama secara obyektif tanpa dipengaruhi oleh keyakinan yang diimaninya, sehingga dapat menghasilkan pemikiran yang banyak sebagaimana orang lain memikirkannya. Sementara orang luar (*outsider*), juga harus memosisikan imajinasinya bagaimana bentuk suatu dunia jika di dalamnya terdapat sesuatu yang suci.¹⁹ Maka keduanya

¹⁸ Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LKiS, 2009), 2

¹⁹ Studi *Outsider* terwadahi dalam bentuk orientalisme atau islamologi, sementara kajian *Insider* memunculkan model ngaji yang berorientasi pengamalan, apologis, dan memberi *counter* terhadap orientalism. Lihat dalam

harus diantarkan terlebih dahulu menuju *epoche* sehingga hasil imajinasinya dapat dipertanggungjawabkan secara akademis.

Di sisi yang lain, persoalan tentang definisi agama masih menjadi perdebatan di kalangan para ahli, terutama apa yang tercakup dalam istilah agama tersebut, termasuk dalam agama islam.²⁰ Karenanya maka banyak studi agama yang memulai kajiannya dengan membuat definisi tentang agama terlebih dahulu, paling tidak nantinya antara satu istilah dengan yang lainnya bisa saling menutupi kekurangannya atau bahkan malah bertentangan sama sekali, sehingga dengan mudah dapat diidentifikasi mana yang termasuk dalam wilayah agama atau bukan. Jadi scope (jangkauan) agama itu harus dipertegas terlebih dahulu agar kajiannya dapat dengan mudah diketahui, harus dimulai dari mana dan akan berakhir sampai dimana.

Tak terkecuali Islam baik sebagai agama maupun sebagai sebuah ajaran sudah menjadi objek kajian oleh berbagai kalangan, tidak hanya oleh orang dalam (*insider*), tapi juga oleh kalangan dari luar (*Outsider*), dengan berbagai tujuan dan kepentingan dan dengan beragam pendekatan pula.

Oleh karena aneka tujuan dan beragamnya para pengkaji islam tersebut kemudian memunculkan aneka pendekatan, setidaknya disini dapat disebutkan pendekatan yang digunakan dalam *Islamic studies* dimana terartikulasi menjadi kajian Islam ala dunia Timur dalam hal ini masyarakat Islam sendiri, dan dan kajian Islam yang dilakukan oleh Barat. Bedanya tampak sekali, kajian Islam pada masyarakat muslim lebih lebih mengedepankan aspek substansi materi dan menfokuskan pada kajian khazanah-khazanah keislaman klasik, yang

A. Qodri Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*, (Jakarta: Ditpertaids Depag RI: 2003), 31

²⁰ Dalam islam perdebatan tersebut sering terjadi seputar istilah *syari'ah* dan *fiqh*, *syari'ah* diidentikkan dengan suatu tatanan yang tidak dapat disentuh oleh wilayah penelitian (ijihad) karena itu sudah merupakan sesuatu yang pasti (qat'i) kebenarannya, sementara *fiqh* adalah wilayah dimana ijihad merupakan jalan untuk menemukannya.

endingnya menyebabkan *core* kajian Islam di masyarakat muslim lebih mengarah pada studi teologi yang bersifat *ahistoris*. Berbeda dengan di dunia barat yang mencurahkan kajiannya pada agama (islam) sebagai kenyataan dan fenomena social, sehingga pendekatan yang digunakan adalah pendekatan ilmu-ilmu social dan humanities, sehingga tidak lagi menonjolkan aspek teologis doctriener.²¹

Anehnya, pendekatan yang pertama (teologis) di atas masih banyak digunakan di lembaga-lembaga pendidikan termasuk Perguruan Tinggi, sehingga pemahaman keagamaan mereka cenderung doktriner, inilah yang kemudian memunculkan persoalan tersendiri bagi dunia pendidikan, khususnya bila berhubungan dengan pemahaman keagamaan dari sudut pandang yang berbeda. karena itu maka, malakah ini akan mengupas seputar pendekatan Islamic studies yang akhir-akhir ini digunakan oleh perguruan tinggi agama islam serta problematika yang mengiringi perjalanannya.

B. Aneka Pendekatan Dalam Studi Hukum Islam

Pada zaman yang penuh kemajuan dan perkembangana di segala aspek kehidupan seperti sekarang ini, peran agama dituntut tidak hanya sebagai sebuah symbol dan lambang kesalehan bagi pemeluknya, akan tetapi ajaran-ajaran agama seharusnya dapat menampilkan cara yang veriatif dan efektif dalam menyelesaikan permasalahan masyarakat. Hal tersebut akan bisa terwujud apabila cara-cara dalam memahami suatu agama tidak hanya berkutat pada pendekatan teologis normative, tetapi harus dilengkapi dengan pendekatan lain yang secara praktis ajrannya mampu mengantarkan kepada

²¹ Musahadi, "Islam sebagai sasaran Studi (identifikasi awal terhadap problem, pola, dan pendekatan studi islam di Indonesia), dalam Ed. Kamaruddin Amin, at.al., *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Depag RI berkerjasama dengan PPS UIN Alauddin Makasar, 2006), 247-8

sebuah jawaban atas semua persoalan yang dihadapi masyarakatnya.

Banyak para pakar yang telah menawarkan berbagai pendekatan²² dalam studi agama, termasuk agama Islam. antara lain adalah pendekatan teologis-normatif, antropologis, sosiologis, psikologis, historis, kebudayaan, dan pendekatan filosofis. Untuk lebih mengelaborasi berbagai pendekatan tersebut, akan dijabarkan secara ringkas di bawah ini:

1. Pendekatan Teologis-normatif

Secara etimologis pendekatan teologis-normatif dipahami sebagai salah satu cara dalam upaya di dalam mengkaji suatu agama dengan ilmu toologi (ketuhanan) menjadi perspektif tak terbantahkan, bahwa agama secara kasatmata menjadi aturan pengetahuan yang paling benar. Oleh karena sifatnya yang partikularistik, maka dapat dengan mudah ditemukan ilmu-ilmu ketuhanan (teologi) di dalam agama Islam, seperti Mu'tazilah, Maturidiyah, Asya'ariyah, khawarij, Murji'ah, dan beberapa teologi dalam agama lain, seperti Kristen-Katolik, Protestan, dan sebagainya.²³

Dalam pengamatan Sayyed Hosein Nasr, pada masa kontemporer ini, pemikiran keagamaan Islam ditemukan ada 4 model, model Fundamentalis, model modernis, model messianis, dan model tradisional. Keempat model pemahaman keagamaan tersebut tidaklah mudah untuk

²² Pendekatan yang dimaksud di sini adalah cara pandang atau paradigma yang terdapat dalam satu bidang ilmu, dimana kemudian digunakan untuk memahami agama. Dalam hal ini Jalaluddin Rahmat berpendapat bahwa agama dapat diteliti dengan menggunakan aneka pendekatan dan paradigma. Realistas keagamaan yang diungkapkan mempunyai nilai kebenaran sesuai dengan kerangka paradigmanya, karenanya tidak ada persoalan apakah penelitian agama tersebut berparadigma ilmu social ataupun filosofis. Lihat Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed.), *Metodologi Penelitian Agama sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Tiara Wacana: 1990), 92

²³ Harun Nasution, *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*, (Jakarta: UI Press, 1978),

disatukan, karena masing-masing mempunyai keyakinan sendiri, yang diangkat dari gagasan pemikiran keagamaan yang terinspirasi oleh paham ketuhanan dan pemahaman kitab suci dan penafsirannya.

Penjabaran tentang pendekatan teologi-normatif seperti telah dijelaskan di atas memperlihatkan bahwa dalam memahami sebuah agama yang menjadi patron kebenarannya adalah bentuk formal dan symbol agama. Bentuk formal dan symbol agama menjadi satu-satunya kebenaran dalam model ini, dengan demikian, ketika ditemukan hal yang berbeda dari symbol agama, maka dipandang sebagai sesuatu yang tidak benar.²⁴

Pendekatan yang seperti di atas sudah pasti tidak akan memberikan sumbangan signifikan di saat ini di mana persoalan yang dihadapi masyarakat yang paling esensial adalah masalah plurlitas agama. Pendekatan teologi-normative akan semakin jauh dari keberfungsian dalam memecahkan masalah masyarakat muslim kontemporer, karena secara langsung atau tidak langsung, doktrin teologi akan selalu melekat pada institusi atau organisasi keagamaan tertentu, belum lagi ada tiupan angin pemikiran berbagai kepentingan, baik politik, social, ekonomi, budaya dan sebagainya.²⁵

2. Pendekatan Antropologis

Secara sederhana adalah menggunakan cara-cara yang biasa dipakai dalam ilmu antropologi untuk memahami agama. Pendekatan ini dapat dimaknai sebagai upaya dalam menyelami seluk belauk agama dengan melihat persentuhan

²⁴ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), 29

²⁵ Bercampur aduknya doktrin teologi dengan historisitas institusi social kemasyarakatan yang mendukungnya, menambah peliknya persoalan yang dihadapi umat beragama, yang kemudian menjadi lahan subur bagi berkembangnya penelitian agama. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 30

dan perkembangan agama itu sendiri di dalam komunitas masyarakat. Agama selalu hadir sebagai teman yang akrab di tengah masyarakat khususnya dalam menjawab problematika yang sedang berkembang. Dengan pendekatan ini agama tidak terlihat hanya berpangku tangan ketika masyarakat menemukan persoalan hidupnya.²⁶

Dalam pendekatan antropologi, ada kata kunci yang perlu dipegangi, yaitu *holisme*, bahwa segala bentuk aktivitas social yang terjadi dalam masyarakat harus dipahami sesuai konteks tertentu dan dalam hubungannya antara satu dengan yang lainnya, sehingga tidak dapat dipahami secara parsial. Karena bagaimanapun konsep agama itu suci, tidak akan lepas dari konteks yang mengitarinya, karena agama tidak sedang berada dalam dunia yang hampa. Intinya bahwa agama harus didudukkan pada posisi yang selalu menerima pengaruh oleh praktik social di mana agama tersebut dianut.²⁷

Dalam Islamic studies, pendekatan antropologis merupakan keniscayaan, hal tersebut karena banyak kandungan al-Qur'an yang hanya bisa dipahami jika digunakan pendekatan antropologis, misalnya tentang kisah-kisah umat masa lalu, Ashabul Kahfi, kapal Nabi Nuh dan sebagainya, pertanyaan akan muncul, dimana kira-kira bangkai kapal tersebut berada, kenapa hal itu bisa terjadi, atautkah itu hanyalah sebuah legenda (*al-Asathir*), semua itu membutuhkan bantuan ahli geografi dan arkeologi untuk menjawabnya.²⁸

3. Pendekatan Sosiologis

²⁶ Nata, *Metodologi Studi Islam*..35

²⁷ David N. Gellner, "Pendekatan Antropologis", dalam Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama...*,34

²⁸ Lihat Mukti Ali, *Universalitas dan Pembangunan*, (Bandung: IKIP Bandung Press, 1971), 43

Memahami agama juga dapat dilakukan dengan pendekatan ilmu Sosiologi.²⁹ Agama secara konseptual maupun praktis banyak pula yang membutuhkan pemahaman melalui pendekatan ini. Secara faktual agama memiliki perhatian yang sangat besar terhadap masalah sosial, ilmu-ilmu social sebagai alat untuk memahami agama sangatlah tepat. Salah satu kelebihan menggunakan pendekatan sosiologis dalam memahami agama, karena keduanya memiliki hubungan kuat, karena pada dasarnya ajaran agama tersebut diturunkan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan social, seperti yang kita lihat dalam al-Qur'an, dimana ayat-ayat yang berkaiatan dengan persoalan social (*mu'amalah*) lebih dominan dari ayat-ayat ibadah (*privat*)

4. Pendekatan Filosofis

Atau bisa kita sebut sebagai berfikir filosofis³⁰, juga bisa dipergunakan untuk memahami agama, agar supaya apa yang ada dibalik seluruh ajaran agama dari hikmah, tujuan, hakikat serta intinya dapat dipahami secara sempurna. Misalnya, diantara hikmah kewajiban puasa agar orang yang berpuasa dapat merasakan lapar, rasa lapar tersebut bisa dijadikan semangat untuk memahami orang lain jika mengalami hal yang sama, sehingga akan melahirkan sikap tenggang rasa antara sesama. Begitu juga hikmah dari

²⁹Sosiologi adalah suatu ilmu pengetahuan yang membatasi diri terhadap persoalan penilaian. Sosiologi tidak menetapkan kearah mana seharusnya sesuatu berkembang. Dalam ilmu ini juga dibahas tentang proses-proses social mengingat bahwa pengetahuan perihal struktur masyarakat saja belum cukup untuk memperoleh gambaran yang nyata mengenai kehidupan social masyarakat. Baca Soejono Soekanto, *sosiologi suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali, 1982), 53, Bandingkan dengan Hassan Shadily, *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia*, (Jakarta: Bina Aksara, 1983), 1

³⁰Kegiatan kefilosafatan adalah merenung, tetapi merenung bukanlah melamun, juga bukan berfikir secara kebetulan yang bersifat untung-untungan, melainkan dilakukan secara mendalam, radikal, sistematis, dan universal. Lihat Louis O. Kattsof, *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 6

anjuran pelaksanaan shalat dengan berjemaah, agar menuntun manusia dapat hidup secara berdampingan antar sesama tanpa membedakan jabatan dan pangkat sebagai makhluk social.

Memahami agama dengan pendekatan filosofis tidak hanya akan melahirkan pemahaman yang dapat menjadikan seseorang berfikir lebih rasional tentang apa dibalik yang dikerjakan atas anjuran agama, melainkan akan dapat memberikan keyakinan kepada penganut agama bahwa apa yang dia lakukan sudah benar, dan bernilai. Tidak sekedar amalan formalistic yang dikerjakan dengan susah payah, namun tidak memberikan dampak apa-apa bagi dirinya dan orang lain.

5. Pendekatan Historis

Seperti pendekatan pada umumnya, pendekatan historis³¹ memiliki relevansi yang kuat dengan agama, hal ini karena sekali lagi agama lahir dalam situasi dan kondisi yang nyata yang menyangkut kondisi social tertentu, seperti kelahiran Islam sebagai respon atas kondisi masyarakat jahiliah. Dari sekian penelitian yang telah dilakukan oleh para ahli sejarah³², mengilustrasikan kandungan al-Qur'an kepada dua bagian, bagian yang berisi tentang konsep-konsep, dan bagian yang berisi tentang kisah-kisah kesejarahan dan perumpamaan.

Penelusuran agama melalui pendekatan sejarah akan diajak untuk menemukan situasi yang sebenarnya pernah terjadi pada peristiwa sebelumnya tentang penerapan ajaran tertentu. Maka seseorang yang akan memahami

³¹ Adalah suatu ilmu yang didalamnya dibahas berbagai peristiwa dengan memperhatikan unsur tempat, waktu, obyek, latar belakang, dan pelaku dari peristiwa tersebut. Lihat Taufiq Abdullah (Ed.), *Sejarah dan Masyarakat*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), 105

³² Salah satunya oleh Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), 328

agama dengan pendekatan historis ini tidak akan menyimpang dari situasi historisnya, yang pada akhirnya akan menyedatkan pemahaman orang lain.

6. Pendekatan Budaya dan Psikologis

Agama juga berhubungan erat dengan kebudayaan. Agama memiliki doktrin tertentu yang kemudian diamalkan oleh penganut masing-masing agama, pengamalan ajaran agama dari sumbernya dilakukan dengan menggunakan proses nalar, sehingga pengamalan agama menjadi sesuatu yang membudaya pada masyarakat. Pengamalan atas agama dengan sumber yang sama namun dengan bentuk yang berbeda menjadi bukti kuat bahwa agama berkembang seiring dengan kebudayaan yang berkembang di masyarakat.

7. Pendekatan Psikologis

Setiap manusia penganut agama, membutuhkan pengamalan dan penghayatan atas ajaran agamanya, karena dibutuhkan alat untuk mengukur sejauh mana tingkat keberagamaan yang dihayatinya. Seseorang yang beragama juga membutuhkan alat untuk benar-benar menempatkan agama yang diyakini ke dalam jiwanya, sehingga beragama tidak hanya KTP dan dalam lisan saja. Maka pendekatan psikologis menjadi relevan untuk digunakan dalam mempelajari agama.

Dari pembahasan di atas, dapat ditarik benang merah bahwa agama dapat didekati melalui berbagai model yang dengannya seseorang akan sampai pada agama yang sesungguhnya. Karena itu dapat dikatakan bahwa agama tidak hanya milik kaum teolog dan normative saja, melainkan bisa dipelajari oleh siapa saja dengan menggunakan berbagai perspektif.

Di samping pendekatan yang telah dipaparkan diatas, masih banyak lagi pendekatan lain yang juga bisa digunakan dalam

memahami agama, semisal pendekatan feminis, fenominologis, hermeneutik, di samping pendekatan-pendekatan yang bersifat filosofis lainnya. Namun semua pendekatan tersebut tidaklah mudah untuk kemudian bisa diterapkan pada tataran praksis, karena harus menemukan relevansinya dengan situasi dan kondisi dimana para peneliti berupaya untuk menggunakannya, tidak sedikit perguruan tinggi yang justru masih merasa tabu untuk menggunakan salah satu pendekatan sebagaimana telah dipaparkan diatas, baik karena factor internal kelembagaan maupun factor social dimana perguruan tinggi itu berada.

C. Problematika Studi Hukum Islam di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam

Tidak sedikit Perguruan Tinggi Agama Islam (PTKI)³³, yang masih mendikotomikan antara ilmu umum dengan ilmu agama, sehingga keduanya dipahami sebagai sesuatu yang memiliki rahim yang berbeda. Konsekwensinya adalah pola pendekatan dan pemahamannya tentu harus berbeda pula. Jika ilmu umum dapat dipahami dengan menggunakan “sembarang” pendekatan, maka ilmu agama tidak demikian, ia harus dipahami dengan pendekatan-pendekatan yang juga lahir dari konsep-konsep agama, atau paling tidak tidak terlampau liberal, sehingga hasilnya tidak menghilangkan aspek kesakralan dari wajah agama itu sendiri.

Studi islam yang dilakukan oleh lembaga-lembaga islam juga tidak mungkin menghindari refleksi iman terhadap studi

³³ Walaupun sebenarnya secara kuantitatif dan formal, Perguruan Tinggi yang menitikberatkan pada studi islam sudah berkembang pesat di Indonesia sejak hamper 50 tahun lebih dimana peningkatan kualitas akademik juga terus menerus dilakukan, misalnya dengan penguatan terhadap penguasaan bahasa asing dan penguatan dibidang metodologi ilmiah, namun usaha itu semua belum mampu menyumbangkan kontribusi yang besar terhadap studi islam. Baca Zarkowi Soejoeti, “Lembaga Studi Islam di Indonesia” dalam, Zainuddin Fanany, *Studi Islam Asia Tenggara*, (Surakarta: Unmu Press, 1999), 359

itu. Di dalam islam tidak ada garis demarkasi yang tegas antara iman dan ilmu pengetahuan. Namun refleksi itu tidak dengan sendirinya menjadi jebakan subyektifitas, sebab studi keilmuan meskipun tidak mungkin menghilangkan subyektifitas sama sekali, ikhtiyar menghindarinya merupakan bagian dari metodenya sendiri. Sebaliknya metode keilmuan tidak usah menjadi tirani terhadap keimanan seorang ilmuwan islam. Terlalu mahal untuk mengorbankan keimanan sebagai pengganti obyektifitas.

Menurut Amin Abdullah, dalam mengkaji agamanya Islam, PTKI secara umum masih terbatas yang mengedepankan aspek kritis, analitis, metodologis. Kebanyakan masih berkubang dalam misi keagamaan yang bersifat memihak, romantic, apologis. terutama dalam menelaah teks-teks keagamaan produk sejarah terdahulu.³⁴ Tradisi Islamic Studies yang sudah mapan dan berjalan rutin di PTKI selama ini adalah lebih banyak terkonsentrasikan pada apa yang oleh para antropolog disebut sebagai “Great” atau “High Tradition”, yaitu tradisi islam “leterer” yang diandaikan bersifat universal.³⁵

Hal demikian memang menjadi problem tersendiri bagi sebuah Perguruan Tinggi, dan merupakan tantangan besar yang harus segera dicarikan solusinya (*problem solving*). Karena kalau tidak maka suatu Perguruan Tinggi tersebut akan mengalami alienasi (keterasingan) dari dunianya sendiri karena zaman modern yang menuntut semuanya terjadi, yang siapapun termasuk perguruan tinggi tidak dapat menghindarinya, tapi harus berupaya menyambutnya dengan melakukan persiapan-persiapan secara matang.

Dalam pandangan penulis, perguruan tinggi yang demikian itu, dikarenakan beberapa factor berikut ini:

³⁴ Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?..* 106

³⁵ Ibid, 109

1. Adanya persepsi dari sebagian dosen dan mahasiswa bahwa hasil pemahaman para ulama' klasik dipandang sebagai sesuatu yang sakral, suci, dan parahnya lagi dianggap sudah final dan tidak menerima perubahan dan pemahaman lain apapun. sehingga tidak memerlukan lagi suatu pendekatan dan metode untuk memahaminya secara perspektif.
2. Dalam pola praksisnya pendekatan yang digunakan oleh mayoritas dosen di Perguruan Tinggi masih bersifat deduktif-doktriner-normatif.
3. Minimnya bekal bagi para dosen dan juga para mahasiswanya dalam tentang filsafat keilmuan dan ilmu penunjangnya yang dapat membantu mereka. Akhirnya membuat mereka tidak mampu melakukan pemikiran-pemikiran kritis terhadap metode, pendekatan, dan apalagi materi agama dan hukum Islam.
4. Ekksesnya, dosen dan mahasiswa PTKI masih saja memperlakukan ilmu agama sebagai ilmu yang tidak tertandingi dan menjadi kebenaran mutlak, di sisi lain juga menjadikan ilmu penunjang lainnya seperti ilmu filsafat sebagai pengetahuan yang tidak terlalu penting.

Untuk menyelesaikan persoalan-persoalan metodologis tersebut, dibutuhkan kajian serius dari semua pihak, khususnya pengambil kebijakan (*polecy maker*) dan semua jajaran structural yang ada di lembaganya, untuk mencari format-format baru (*reformulation*) berbagai aspek, baik aspek kurikulumnya, model, metode, dan strategi pembelajarannya, materi, sumberdaya manusia, dan sebagainya.

D. Reformulasi Pendekatan Studi Hukum Islam di PTKI

Sudah saatnya PTKI yang masih menggunakan pola-pola lama dogmatis-normatif dalam memahami teks-teks keagamaan, beranjak kepada pola nalar dan pendekatan yang

lebih kritis dan rasional tanpa menghilangkan nilai-nilai transcendental dari agama itu sendiri yang memang sudah diakui oleh semua pihak. Hal demikian karena masyarakat secara umum menaruh harapan besar terhadap PTKI khususnya UIN/IAIN maupun STAIN sebagai pengembang ilmu-ilmu keislaman sehingga keilmuan tersebut mampu memberikan pencerahan di masyarakat.

Menurut Amin Abdullah, ada dua tuntutan masyarakat terhadap keberadaan IAIN/UIN di Indonesia, *pertama*, tuntutan yang bersentuhan dengan eksistensi IAIN/UIN sebagai lembaga keilmuan untuk memperkaya penelitian dan pengembangan ilmu pengetahuan islam seperti dijelaskan di awal. *Kedua*, tuntutan mereka yang terkait dengan kelembagaan IAIN/UIN atau mungkin PTKI secara umum sebagai perguruan tinggi keagamaan Islam yang diyakini memiliki pemikiran berbeda dengan tuntutan di atas.³⁶

Sebagai lembaga yang berdiri sejak hampir setengah abad lamanya, IAIN dan lembaga PTKI pada umumnya harus mampu menjawab tuntutan masyarakat tersebut. Dengan berbagai kreatifitasnya, salah satunya dengan cara menekankan kepada civitas akademiknya untuk memahami permasalahan keutamaan dan wacana-wacana metodologis dan aneka pendekatan yang dapat menjadi pisau analisis terhadap berbagai permasalahan yang ada. Sehingga para dosen dan mahasiswa tidak selalu merasa paling benar dengan pandangannya sendiri, akan tetapi harus berfikir dengan pola pendekatan seperti apa yang di sebut Amin Abdullah sebagai Integratif-Interkonektif,³⁷

³⁶ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmoderenisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 17

³⁷ Pendekatan keilmuan integrative-interkonektif menegaskan bahwa antara keilmuan umum dan agama (Islamic studies) akan saling tegur sapa dalam hal materi, metodologi dan pendekatannya. Kedua ilmu tersebut tidak akan merasa asing antara satu dengan lainnya. M. Amin Abdullah, *Islamic*

Dalam upaya ke arah pendekatan integrative-interkonektif tersebut pada dasarnya sudah ada beberapa modal bagi PTKI, *pertama*, bahwa berbagai kajian yang dilakukan oleh PTKI bersifat non-mazhab, artinya tidak memihak kepada mazhab apapun, sehingga dimungkinkan kajiannya akan lebih obyektif. *Kedua*, PTKI di Indonesia pada dasarnya sudah mulai beranjak dari pola kajian normative menuju pola kajian historis, sosiologis, dan bahkan empiris. *Ketiga*, adanya arah baru keilmuan yang mulai terbuka untuk memahami islam dan metodologinya yang sebelumnya masih menjadikan timur tengah sebagai kompasnya, menjadi lebih luas untuk mengkaji Islam ke dunia barat.³⁸

Dengan demikian upaya-upaya praksis harus dilakukan oleh PTKI dalam rangka mereformulasi berbagai aspek yang saling terkait, beberapa aspek tersebut adalah kurikulum, materi, metodologi dan pendekatan, serta sumber daya manusia dalam hal ini civitas akademik.

Pada aspek kurikulum, PTKI harus mengembangkan kurikulum yang tidak hanya menekankan kajian-kajian keagamaan yang nota bene berada pada kajian keagamaan klasik, tapi sudah seharusnya mengembangkan dengan kajian-kajian lainnya, seperti kefilosofan, hak asasi manusia, dan sebagainya. Begitu juga dalam hal materi, materi tidak harus selalu didominasi oleh kajian-kajian keagamaan yang secara paradigmatic diambil dari konsep-konsep ulama klasik, semisal materi hukum islam, tidak harus selalu mengedapankan teks-teks yang ditawarkan oleh ulama-ulama mazhab, karena tidak sedikit juga buku-buku hukum islam hasil karya ulama' kontemporer yang secara metodologis justru lebih bersifat terbuka dan lebih mementingkan kemaslahatan pengikutnya.

Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-interkonektif, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 405

³⁸ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Mellenium Baru*, (Jakarta: Logis, 2002), 171-2

Yang paling penting adalah upaya merumuskan metode dan pendekatan dalam proses pengajaran. Model pembelajaran yang memberikan kesempatan lebih banyak kepada mahasiswa untuk berdialog dan melakukan penelitian secara konkrit akan memberi pengalaman belajar yang lebih segar dan memberi semangat baru bagi para mahasiswa dalam membangun budaya intelektualitas. Dan akan mengembangkan budaya kreatifitas di antara keduanya.

Upaya lainnya yang harus dilakukan PTKI adalah dengan membekali para dosen dengan berbagai pisau analisis dan pendekatan dalam upaya memahami agama, khususnya keilmuan filsafat, upaya tersebut harus terus digenjut dengan berbagai cara diantaranya dengan mengikutsertakan para dosen dalam berbagai pendidikan dan pelatihan yang terkait dengan pendalaman pendekatan dan metodologis di dalam negeri maupun yang diselenggarakan di luar negeri. Atau dengan cara mengirimkan para dosennya untuk study di luar negeri (dunia barat) agar mereka dapat memperdalam berbagai model pendekatan dan metodologis dalam memahami agama islam.

Cara yang terakhir ini masih sangat langka, sekalipun ada masih segelintir orang, artinya PTKI yang banyak tumbuh dan berkembang di masyarakat masih di dominasi oleh dosen-dosen produk dalam negeri, meskipun ada yang dari luar, itu sudah pasti alumni Timur Tengah yang harus diakui bahwa mereka secara metodologis dan pendekatan (khususnya metodologi kontemporer) masih ada pada posisi yang lemah. Ini akan menjadi kendala tersendiri bagi suatu PTKI, terutama dalam berupaya mengembangkan iklim keilmuan kritis dan integrative-interkonektif.

E. Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa aspek metodologis atau pendekatan sangatlah penting dalam menentukan pemahaman dalam kajian islam (*Islamic studies*), karena ia akan menuntun kearah mana pemahaman tersebut ditujukan. Bahwa memahami agama tidak cukup dengan menggunakan satu pendekatan normative, tapi juga harus di dukung dengan pendekatan kontemporer lainnya.

Perguruan Tinggi Keagamaan Islam sudah sewajarnya mengembangkan iklim akademik yang bermuara pada *multidispliner paradigm*, yaitu PTKI yang mengembangkan berbagai system pendekatan dalam memahami problem-problem pamahaman keagamaan sehingga mampu memenuhi harapan masyarakat yang majemuk (*Rahmatan li al-'alamin*)

Wa Allah A'lam

BAGIAN 3

STUDI AGAMA KONTEMPORER MODEL CS. PEIRE

A. Pendahuluan

Tulisan ini berasal dari hasil pembacaan (*book review*) terhadap karya Milton K. Munitz yang berjudul *Contemporary Analytic Philosophy*³⁹ ini, secara ringkas akan membahas tentang perkembangan filsafat, terutama filsafat kontemporer dengan berupaya mengungkap karakteristik yang melekat padanya, mengingat sampai saat ini belum ada pembatasan yang jelas kapan sebenarnya fase filsafat kontemporer dimulai. Kemudian dijelaskan juga salah satu tokoh filsafat analitik yang merupakan trend filsafat kontemporer, salah satunya CS. Peirce dengan konsep Pragmatismenya.

B. Periodisasi Filsafat

Sejarah perkembangan filsafat terpetakan menjadi beberapa periodisasi, yaitu periode *ancient* (klasik), *medieval* (pertengahan), *modern* (modern), dan *contemporary* (kontemporer). Tiga periode pertama tersebut dengan mudah bisa dipahami, hal ini karena masing-masing periode memiliki struktur berpikir yang telah mapan, dengan garis-garis besar, karakteristik dan prinsip-prinsip dasar yang dapat diidentifikasi, misalnya: Era klasik dibagi tiga: a) Pra-Sokrates [Parmenides, Heraklitos, Anaximandros, Pythagoras, Demokritos dan mayoritas ahli Sophis], b) Sokrates, Plato dan Aristoteles dan c) Neo-Platonism, Epikureanism, Skeptisism, Stoicism dan ajaran awal Yudeo-Kristiani. Era pertengahan diwakili oleh para filsuf, seperti St. Anselmus, St. Thomas Aquinas, Duns Scotus, William of

³⁹ Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, (London: Collier Macmillan Publishers, 1981)

Ockham, Maimonides dan Avicenna. Sedangkan era modern dimulai dari Francis Bacon, Thomas Hobbes, para rasionalis abad ke-17 (Descartes, Spinoza dan Leibniz), kelompok empiris Inggris (Locke, Barkeley dan Hume), Filsafat Kritis Immanuel Kant, kontribusi Hegel, Schopenhauer dan Nietzsche di abad ke-19.

Namun sudut pandang tersebut tidak berlaku pada filsafat kontemporer. Ia tidak memiliki batasan-batasan yang jelas seperti pada tiga periode sebelumnya, sekalipun ada hanya sebatas anggapan-anggapan, antara lain misalnya, kontemporer diartikan sebagai batasan peralihan berkesinambungan yang tertulis pada tahun 1980-an yang jelas-jelas berbeda dengan apa yang ditulis oleh orang-orang yang hidup pada tahun 1930-an. Begitu juga ada yang memaknai kontemporer sebagai suatu masa tertentu dan terbaru dari sebuah periode tertentu abad ini.

Sehingga seseorang yang ingin memberikan batasan yang jelas tentang kontemporer⁴⁰ harus menempuh jalan yang sangat penting dengan menggunakan beberapa pertanyaan akademik seperti: Apa yang harus ada di dalamnya? (*What to include*), apa titik tekannya? (*what to stress*), apa yang tergolong primer dan mungkin mengandung nilai? (*What to identify as of primary and possibly enduring value*), serta sederet pertanyaan lainnya.

Dari sini terlihat bahwa untuk menemukan istilah kontemporer dalam proses pemetaan filsafat sangatlah kompleks dengan definisi-definisi yang sekalipun demikian hingga saat ini belum menemukan kesepakatan bersama di antara para filsuf.

⁴⁰ Kata “kontemporer” sendiri mempunyai korelasi sangat erat dengan “modern”. Dua kata yang tidak mempunyai penggalan masa secara pasti. “kontemporer” adalah semasa, pada masa yang sama dan kekinian. Semenantara “modern” adalah kini yang sudah lewat, tapi bersifat relevansif hingga sekarang. Karena tidak ada kepermanenan dalam era kontemporer, modern yang telah lewat dari kekinian tidak bisa disebut kontemporer. Dalam hubungannya dengan filsafat barat, istilah modern-kontemporer, bertitik tolak dari kritik Immanuel Kant (1724-1804 M.) terhadap pengetahuan atau ilmu pengetahuan. Rony el-zahro, *Filsafat Kontemporer di Barat dan Islam*, dalam www.fosmax.blogspot.com

Karenanya nantinya akan sangat terbuka peluang untuk menemukan penggunaan pendekatan dan pemilahan secara bebas dan fleksibel sesuai dengan kriteria yang disampaikan untuk memaknainya.

Lebih lanjut kalau ditelusuri dari tema-tema diskusi para filsuf yang variatif pada beberapa dekade terkahir ini, sekilas terlihat bahwa filsafat kontemporer lebih dekat dengan filsafat analitik. *Term* filsafat analitik dalam filsafat kontemporer digunakan untuk mengkover pemikiran praktek analisis oleh para filsuf, misalnya: a) praktik analisis yang dilakukan George E. Moore, b) konsep analisis logis Bertrand Russell, c) Ajaran pokok positivisme logis antara lain misalnya oleh (Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Alfred Jules Ayer), d) Filsafat Bahasa Biasa Madzhab Oxford, seperti: (John L. Austin), e) tipe-tipe yang prinsip Analisis Konseptualnya Ludwig Wittgenstein, f) Pengujian atas beragam pertanyaan semantik tentang kebenaran dalam hubungan antara logika filsafat dengan logika formal dan linguistik (Williard van Orman Quine, Peter F. Strawson, Joakko Hintikka, Saul Kripke, Donald Davinson, Michael Dumment).

Seringkali kali juga dipahami bahwa filsafat modern digunakan untuk pemikiran filsafat yang berkembang hingga akhir abad ke-19, sedangkan filsafat kontemporer digunakan untuk filsafat yang berkembang di sepanjang abad ke-20. Secara garis besar, perbedaan yang paling mendasar antara filsafat modern dan filsafat analitik kontemporer terletak pada tema utama. Filsafat modern didominasi oleh isu-isu epistemologi, sedangkan filsafat analitik kontemporer merepresentasikan peralihan menuju isu logika bahasa.

Ada beberapa perbedaan penting dalam pemikiran para rasionalis kontinental, empirisis Inggris, Kant dan terakhir fenomenalis serta epistemolog dalam memberikan solusi atas problem pengetahuan, kendati perbedaan tersebut membuat mereka saling berbagi dasar perkiraan tertentu dalam

hubungannya dengan problem pengetahuan. Filsafat Descartes membantu menemukan bentuk-bentuk formulasi persoalan epistemologi tersebut.

C. Kegelisahan Akademik Milton K. Munitz

Dalam tulisannya, terlihat bahwa Munitz menemukan persoalan yang sangat besar dalam bidang pemikiran filsafat, yaitu bagaimana ia berusaha membangun karakteristik filsafat kontemporer dalam sejarah perkembangan keilmuan filsafat, khususnya filsafat analitik. Ketika tiga fase periodisasi historis pada era sebelumnya telah mapan dan memiliki standarisasi yang jelas, karakteristik filsafat kontemporer menjadi sangat penting untuk diungkap karena mengandung terminologi-terminologi yang sangat lengkap dan tema-tema yang khas.

Di era filsafat modern, problem epistemologi dipandang sebagai orientasi filsafat dan pada periode filsafat kontemporer, ada banyak perhatian atas logika penelitian (*logic of inquiry/methodology*) dan upaya klarifikasi bahasa, saat berbicara tentang pengetahuan dan kepercayaan (keyakinan) dalam tradisi pragmatisme, sebagai madzhab awal era konetmporer dan filsafat analitik pasca Frege. Namun demikian, logika sesuai dengan kompleksitas maknanya yang luas berhubungan dengan kekuatan tutur tertentu, inferensi (kesimpulan), berpikir konseptual dan penyelidikan rasional seseorang. Jika logika digunakan dalam makna luas dan tidak terbatas pada studi inferensi deduktif formalistik saja, maka dapat ditegaskan bahwa filsafat analitik kontemporer memusatkan perhatian pada logika material.

Maka, dalam filsafat kontemporer, yang menjadi persoalan bukan memahami apakah mungkin meraih pengetahuan, melainkan menunjukkan beragam jalan menuju kondisi dan prosedur untuk meraih pengetahuan. Demikian pula, pertanyaan “bagaimana atau apa mungkin bagi pikiran untuk mengetahui dunia eksternal?”, menunjukkan bahwa filsafat kontemporer

memulai dengan menunjukkan fakta bahwa kita telah memiliki pengetahuan dalam berbagai cara dan banyak kasus untuk mengetahui dunia.

Pada dasarnya, filsafat analitik kontemporer terfokus untuk menjawab pertanyaan tentang kemurnian makna bahasa, dengan karakter metodologi penelitian yang dapat dipertanggungjawabkan untuk mencapai kebenaran dan dengan kondisi menuju terwujudnya kesegaran dan validitas argumentasi.

Dalam pandangan madzhab pragmatis, secara umum, ada tiga tipologi tematik yang harus diperhatikan dalam memandang filsafat analitik kontemporer, yakni:

- a) Studi tentang peran bahasa di dalam interaksi manusia untuk melakukan komunikasi dan mengemukakan pemikiran, khususnya berkaitan dengan persoalan cara mengidentifikasi, meraih dan memastikan kehadiran makna ketika bahasa digunakan.
- b) Pengujian metodologi dan seberapa jauh dilakukan bersama dengan evaluasi teknik dan kondisi untuk mencapai kepastian yang meyakinkan dan dapat diklaim-klaim sebagai kebenaran pengetahuan.
- c) Pengujian filosofis terhadap sumber-sumber logika formal di era modern, termasuk bentuk-bentuk yang telah direvitalisasi, di mana sumber-sumbernya dapat diterapkan untuk membantu menyelesaikan berbagai persoalan filsafat.

Jika ketiga tipologi tematik tersebut diungkapkan dalam bahasa yang lebih sederhana, maka kecenderungan filsafat analitik, termasuk madzhab pragmatisme yang patut menjadi perhatian, adalah: penggunaan bahasa sebagai media mengkomunikasikan pikiran, termasuk berbagai kondisi dan sumber, di mana bahasa ada sebagai media komunikasi.

Karena problem kebahasaan itu terkait erat dengan problem makna, maka beberapa pertanyaan lain yang patut dilontarkan adalah:

- a) Apakah cara untuk mendapatkan dan memastikan kebenaran makna ketika bahasa digunakan?
- b) Apakah harus ada konteks agar kebenaran makna bahasa yang digunakan dapat ditemukan?
- c) Apakah ada banyak cara untuk menciptakan kemurnian dan kejelasan makna dan pemakaian berbagai ekspresi kebahasaan?
- d) Apakah ada standar dan teknik untuk mendapatkan klarifikasi, setelah melihat frekuensi kesalahan, kesulitan dan kelemahan dalam mendapatkan penggunaan bahasa yang jelas?

Sebenarnya, makna, kebermaknaan dan klarifikasinya telah menjadi karakteristik dan tema penting “petualangan” filsafat, sejak era Sokrates hingga sekarang. Walaupun demikian, ada tiga kecenderungan besar dalam filsafat analitik kontemporer dalam melihat persoalan makna dan kebermaknaan, antara lain:

- Aliran positivisme logis cenderung memandang pertanyaan tentang makna dan motif-motifnya sebagai kriteria kebermaknaan (*criterion of meaningfulness*). Motif yang dimaksud ada dua macam, yakni: a) dengan cara positif, berupa kecenderungan dalam memperjuangkan metode keilmuan sebagai cara yang tepat untuk mendatangkan kebenaran, dan b) dengan cara negatif berupa kecenderungan untuk menunjukkan apa yang seringkali dilalui menuju pernyataan tentang kebenaran faktual untuk mendatangkan ketiadaan kemungkinan adanya sesuatu secara empiris.
- Aliran filsafat bahasa biasa (*Ordinary Language Philosophy*) Ludwig Wittgenstein berupaya memainkan beragam jenis analisis konseptual dan mempraktekkan beragam pertanyaan yang menggunakan logika informal. Bagi aliran ini, problem makna mengalami berbagai variasi, tidak bersifat tunggal dan

tidak pula ada pertanyaan untuk menemukan kriteria tunggal kebermaknaan. Karena itu menurut aliran ini, harus dilakukan analisis yang berhati-hati atas berbagai variasi penggunaan ekspresi bahasa, untuk mendapatkan kejelasan dan pengertian filosofis.

- Kecenderungan ketiga adalah persoalan formulasi teori makna. Kecenderungan ini tampil ke depan pada dekade terakhir bersamaan dengan perkembangan ilmu linguistik. Beberapa filsuf, seperti Noam Chomsky, Michael Dummett, Donald Davidson dan filsuf lain berusaha menjawab persoalan, seperti: faktor-faktor apa saja yang menentukan sebuah penguasaan bahasa? Atau di manakah pengertian dan penggunaan bahasa yang segar terkandung? Diskusi tentang kecenderungan ketiga ini muncul bersamaan dengan berbagai pertanyaan tentang metode ilmiah, seperti: Apakah yang membedakan metode penelitian ilmiah dengan metode lain dari keyakinan yang benar? Atas apa klaim superioritas itu bersandar? Pertanyaan terakhir seringkali menjadi fokus pemikiran beberapa filsuf, seperti: CS. Pierce, Bertrand Russell, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach dan Ernest Nagel.

D. Charles Sander Peirce (1839-1914)

Lahir di Cambridge Massachusetts dalam keluarga intelektual, ayahnya Benjamin adalah seorang profesor matematika di Harvard. Peirce menghabiskan masa studinya di Universitas Harvard dari Tahun 1859 sampai 1963. Selama lebih dari tiga puluh tahun waktunya dihabiskan untuk bergelut dalam bidang astronomi dan geodesi dalam melakukan survei Pantai Amerika Serikat (United States Coast Survey). Dari Tahun 1879 ia mengajar bidang logika di Universitas John Hopkins.⁴¹

⁴¹ John Lechte, *Lima Puluh Filsuf Kontemporer*, terj. Gunawan Admiranto, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001), 226. Lihat Juga dalam Munitz, *Contemporary Analytic...*,21

Satu-satunya buku yang diterbitkannya selama hidup berjudul: *Photometric Researches* (1878) yang berisi hasil observasi astronomis yang dibuat antara tahun 1869 s/d 1872, saat ia menjadi asisten di Harvard College Observatory. Beragam pengalaman langsung sebagai peneliti di laboratorium berpengaruh kuat dalam membentuk pandangan-pandangannya sebagai filsuf, ahli logika dan peneliti logika.⁴²

Peirce di samping dikenal sebagai Filsuf yang merintis pragmatisme, ia juga memberikan kontribusi yang besar dalam bidang logika filsafat, matematika, teori probabilitas, teori induksi dan metodologi ilmiah dan lapangan umum dasar-dasar matematika, khususnya semiotika. Karena itu pada bagian ini akan dijelaskan secara berurutan tentang pragmatisme dan teori semiotik ala Peirce, metodologi yang dipakai, serta kontribusinya bagi ilmu pengetahuan.

1. Pragmatisme CS. Peirce

Pragmatisme sudah menjadi istilah kosa kata sehari-hari⁴³. Secara sederhana, pragmatisme berarti ajaran yang menekankan bahwa pemikiran menuruti tindakan tertentu. Karena itu, secara sederhana pula, kriteria kebenaran pragmatis adalah hasil, faedah atau manfaat.⁴⁴ Selain itu, konsekuensi praktis, efisiensi, kepuasan, tindakan dan pengalaman, merupakan kata-kata kunci yang selalu muncul dalam pragmatisme.⁴⁵

Munitz berusaha memaknai pragmatisme dalam beberapa arti, antara lain: a) menjadi praktis dan realistis; b) mencoba berbagai ide berlangsung dengan beberapa proyek, atau rencana kerja untuk melihat bagaimana ide-de tersebut bekerja dalam wilayah praksis dan dunia nyata sesuai dengan maksud dan

⁴² Munitz, *Contemporary Analytic...*, 19

⁴³ *Ibid.* 14

⁴⁴ FX. Mudji Sutrisno, "Pragmatisme" dalam Tim Redaksi Driyarkara (Peny.), *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), 93.

⁴⁵ A. Sonny Keraf, *Pragmatisme Menurut William James*, (Yogyakarta: Kanisius, 1987), 36.

tujuannya; c) berpikiran terbuka dan fleksibel serta tidak terjebak dalam masa lalu secara fanatik dan dogmatik pada prinsip-prinsip tertentu; d) membenarkan ide atau keyakinan yang dapat membawa ke arah kesuksesan secara luas; e) menilai atau menguji sebuah pemikiran, keyakinan, teori, kebijakan atau rencana kerja dalam hubungannya dengan konsekuensi dan implikasinya.

Tanah kelahiran Mazhab Pragmatis terletak di Amerika, mazhab ini kemudian sandarkan kepada tiga filsuf besar, yakni: Charles Sander Peirce (1839-1914), William James (1842-1909) dan John Dewey (1859-1952). Mudji Sutrisno menulis, bahwa pragmatisme merupakan suatu gerakan yang berusaha menentang teori “yang mutlak”, dan memiliki idealism untuk menggantinya dengan teori yang kabur. Tradisi teknik dan material Amerika menanamkan pengaruh yang kuat terhadap kemunculan gerakan ini.⁴⁶

Adalah Welliam James yang menjadikan pragmatism populer, namun dia tetap mengakui bahwa pragmatisme merupakan ide dari gurunya yang sakaligus juga sahabat dekatnya, CS. Peirce.⁴⁷ Sayangnya, Peirce kecewa dengan tindakan James dan interpretasinya atas ide-ide esensial pragmatisme, sehingga dia memilih untuk mengusulkan istilah pragmatisme.

Di dalam *Contemporary Analitic Philosophy*, Munitz memfokuskan ide-ide pragmatisme Peirce pada dua essay klasiknya: *The Fixation of Belief* (1877) dan *Clarification of Ideas; How to Make our Ideas Clear* (1878). Menurut Munitz pada tahun 1903, kedua essay tersebut oleh Peirce digabung menjadi satu judul, menjadi *My Plea for Pragmatism*⁴⁸ Karena keduanya merupakan formulasi awal dari pragmatisme yang menunjukkan

⁴⁶FX. Mudji Sutrisno, “Pragmatisme” ..., 91.

⁴⁷Bandingkan dengan Bernard Delfgaaw, *Filsafat Abad 20*, Soejono Soemargono (terj.), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001, cet. 2), 60.

⁴⁸ Munitz, *Contemporary Analitic...17*

fokus filosofisnya yang mendalam tentang peran pengetahuan dalam pengalaman manusia.

Di bidang Filsafat Ilmu, pemikiran Charles S. Peirce⁴⁹ adalah satu hal yang sangat mendasar bagi siapa saja yang berminat mengkaji Islam. Bermula dari kritiknya terhadap tiga filsuf Eropa, yaitu Descartes (rasionalis); John Locke (Empiric / klasik); dan Darwin (*survival for the faith*), Peirce menggagas teori baru yang sangat terkenal, yakni "*the new logic*" (cara berfikir baru) dan "*the logic of inquiry*" (logika penelitian). Bagi Peirce, *logic* tidak statis, tetapi bersifat dinamis seiring dengan kemajuan pemikiran dan ilmu pengetahuan. Dengan demikian apa yang tampak nyata dan realistis perlu didudukkan menggunakan cara membaca yang kritis dan produktif (*al-Qiraah al-Naqdiah al-Muntijah*). Bukan malah diposisikan sebagai warisan yang disucikan dan tidak menerima pemikiran dan pemahaman baru, sebagaimana pendahulunya melakukan itu, yang akhirnya tidak menghasilkan apa-apa kecuali ketidakbermaknaan, karena hanya mengulang-ulang produk klasik dan senantiasa diikuti apa adanya (taqlid).

Peirce mengkonstruksi adanya lima pemikiran: *Pertama, belief*, yaitu berupa keyakinan sementara dan moral; *Kedua, habit of mind*, tradisi yang turun temurun dan menggumpal; *Ketiga, doubt* (syak, keragu-raguan) akan apa yang selama ini dianggap mapan. Keraguan itu muncul karena adanya benturan antara *turath* (tradisi) dengan *al-hadathah* (modernitas). Untuk memperoleh keyakinan, menurut Peirce, seorang peneliti dapat menggunakan empat metode: tenasitas, otoritas, apriori, dan investigasi⁵⁰.

Keempat, Inquiry (penelitian). Namun perlu ditegaskan, bahwa yang dicari adalah *maining* (nilai), bukan *truth*

⁴⁹ Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (London: Collier Macmillan Publishers, 1981)

⁵⁰ Ibid.

(kebenaran). *Kelima; the logic of theory*. Pada tahap yang terakhir ini, Peirce menegaskan bahwa kebenaran teks, --baik teks alam, teks manusia dan teks agama—adalah sebagian kebenaran (*truth*: t kecil) yang tertutup dari kebenaran besar (*Truth*: T besar). Dengan demikian, kebenaran yang dihasilkan oleh ekspresi linguistik bersifat relatif (*nisbi*), karena masih banyak kebenaran-kebanaran lainnya yang sama-sama berpredikat “t” kecil dan masing-masing mengklaim sebagai turunan yang “absah” dari kebenaran dengan predikat “T” besar. Dari sini, kemudian Peirce menawarkan perlunya *Commonity of Research*, sehingga masing-masing dari kebenaran “t” kecil itu terbuka untuk diapresiasi dan dikritik (*qabil li al-niqash*)⁵¹.

2. Konsep Semiotika CS. Peirce

Secara sederhana, semiotika dapat diartikan sebagai suatu ilmu untuk mengkaji tanda, dapat pula dimaknai sebagai alat yang digunakan untuk mencari jalan di dunia ini ditengah-tengah manusia. Berther menyebutnya semiologi, pada dasarnya hendak mempelajari bagaimana kemanusiaan (*Humanity*) memaknai hal-hal (things). Memaknai berarti tidak hanya mengandung informasi dari tanda, bagaimana harus memastikan bahwa objek tanda tersebut dapat berkomunikasi, juga mampu mengkonstitusi sistem terstruktur dari tanda.⁵²

Dalam *Course in General Linguistic*-nya Saussure,⁵³ dijelaskan bahwa “Semiotika adalah ilmu yang mempelajari peran

⁵¹ Ibid. Berbagai bentuk sikap saling menyalahkan antar umat beragama, bahkan di internal agama itu sendiri yang tidak jarang melahirkan slogan kafir, murtad, sempalan, sesat, menyimpang dan terma-terma lainnya adalah karena hilangnya kesadaran bahwa sesuatu yang dinggapnya benar hanya merupakan satu pantulan “kebenaran” makna teks dari sekian ribu pantulan “kebenaran” makna teks. Ironisnya, atas nama Tuhan, yang sejatinya masih dalam konteks kebenaran “kecil” itu terjadi pertumpahan darah beribu-beribu manusia.

⁵² Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, (Magelang: Yayasan Indonesiatara, 2001), 53

⁵³ Seperti dikutip oleh Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 47

tanda (sign) sebagai bagian dari kehidupan sosial. Semiotika adalah ilmu yang mempelajari struktur, jenis, tipologi, serta relasi-relasi tanda dalam penggunaannya di dalam masyarakat. Oleh karena itu semiotika mempelajari relasi diantara komponen tanda, dan relasinya dengan masyarakat penggunanya".⁵⁴

Peirce membuat pengertian yang lebih luas tentang logika, menurutnya logika merupakan pemikiran yang dapat dilakukan hanya melalui tanda, pengertian seperti ini hampir mirip dengan pengertian semiotika umum. Pemikiran yang bukan menjadikan kebenaran sebagai obyek, tapi kondisi tanda yang justru menjadi tanda itu sendiri. Tanda sangat terkait dengan logika, hal itu dikarenakan tanda merupakan alat pikiran sebagai pemaknaan dari logika yang berbagai macam. Karena Peirce menyatakan bahwa pikiran yang dapat dipikirkan adalah yang ada pada tanda, dan tanda yang tidak dapat dipikir berarti tidak adanya tanda, begitu kata Peirce dalam makalah yang ditulisnya tahun 1968. Karenanya maka semua pikiran harus ada dalam bentuk tanda, dan karenanya juga maka filsafat tidak bisa dilepaskan dari artikulasi-artikulasi tanda.⁵⁵

Dalam kajian semiotika, Peirce sering mengulang-ulang bahwa secara umum tanda adalah yang mewakili sesuatu pada seseorang, karena itu suatu tanda tidak pernah berupa suatu identitas yang sendirian tetapi memiliki tiga aspek yaitu fakta, objek dan penafsirnya. Tanda (fakta) merepresentasikan kepertamaan, sedangkan objek adalah kekeduaan, dan penafsir tanda merupakan unsur keketigaan. Keketigaan yang ada dalam konteks pembentukan tanda juga membangkitkan semiotika yang tidak terbatas selama suatu penafsir yang membaca tanda sebagai tanda bagi yang lain bisa ditangkap oleh penafsir lainnya.

Seperti pada fungsi tanda model tanda juga memiliki bentuk dasar triad, yaitu ikon (*icon*), indeks (*index*), dan simbol

⁵⁴Ibid

⁵⁵ Lechte, *Lima Puluh Filsuf...*226

(*Syimbol*). Sebuah tanda ikoneks adalah tanda di mana ada beberapa hal yang mempunyai kesamaan dengan apa yang ditandakan, artinya nilai penting yang ada pada sebuah ikon adalah kualitasnya. Indeks hubungan antara penanda dan pertanda sedangkan simbol merupakan sesuatu secara bersama-sama terkontruk dan terkonvensi. Menurut Peirce simbol yang asli adalah sebuah simbol yang memiliki arti umum. Pada analisis tanda-tanda selanjutnya peirce menyadari bahwa kemurnian bentuk-bentuk dasar ikon, petunjuk, simbol itu bersifat problematis.

E. Kontribusi Semiotika terhadap Studi Agama

Pada bagian ini akan dijelaskan sedikit tentang implikasi konsep semiotika dalam studi-studi agama, Islam khususnya. Seperti telah dijelaskan bahwa dalam semiotika terdapat dikotomi antara *signifikasi* dan *signifiance*, yang secara otomatis menggambarkan adanya dikotomi juga antara *Langue* dengan *Parole*, dan jika dilihat secara filosofis terdapat dikotomi juga antara paham idealisme dengan materialisme.

Ketika hal tersebut kita tarik pada bingkai ajaran Islam, ternyata hal tersebut bertentangan. Dalam Islam tidak ada dikotomi antara keduanya, tapi hanya merupakan hirarkhis yang menempatkan makna transenden sebagai posisi pertama, oleh karenanya wajib diyakini oleh semua pemeluknya, dan di sisi lain menempatkan makna yang diperoleh melalui ijtihad atau hasil pikir para ulama sebagai makna yang menempati posisi lebih rendah. Bagi Islam, keduanya saling mengisi dan dapat dipadukan.

Melihat cara kerja semiotika di atas, hukum Islam juga mengandung aspek konvensi dan kode, dan seperangkat tanda serta metode pengungkapannya. Bedanya, konvensi dalam hukum Islam diperoleh melalui penafsiran sehingga melahirkan sumber hukum yang posisinya hirarkhis yang bisa secara bergantian dimulai dari yang pertama yaitu al-Qur'an, lalu Hadits, Ijma' dan lalu Qiyas, secara bergantian.

BAGIAN 4

ANALISIS DAN PEMETAAN PARADIGMA KONSTRUKSI HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan

Salah satu term yang kerap digunakan untuk menyebutkan hokum islam adalah *Fiqh*, yang secara harifiyah berarti “pengetahuan, pemahaman” (*al-Ilm wa al-fahm*).⁵⁶ Secara terminology fiqh sering diartikan sebagai hokum islam itu sendiri, yaitu keseluruhan aturan syar’I, baik yang ditetapkan langsung oleh al_Qur’an dan sunnah, maupun yang ditetapkan oleh para fuqaha melalui ijtihad.⁵⁷ Hukum Islam mengatur segala aspek kehidupan manusia, baik hubungannya dengan Tuhan (*Habl min Allah*) maupun hubungan manusia dengan sesama (*habl min al-Nas*)

Fiqh merupakan satu sisi keilmuan dari syari’at Allah yang telah disyariatka kepada hamba-Nya, baik al-Qur’an maupun sunnah, ataupun hokum yang berkaitan dengan tata cara berkeyakinan umat manusia (*I’tiqadiyah*), yang kemudian dikenal dengan ilmu kalam (tauhid) atau tata cara mengamalkan pengetahuan fiqh. Fiqh secara embrio sudah mulai berkembang sejak masa rasulullah dan masa para sahabat, adapun yang menjadi cikal bakal pertumbuhan dan kemunculan fiqh sejak dini adalah kebutuhan masyarakat yang sangat mendesak untuk mengetahui hokum tentang kejadian-kejadian yang muncul pada masa tersebut, dan begitulah kebutuhan terhadap fiqh tersebut senantiasa muncul dalam setiap waktu untuk mengatur hubungan manusia dan masyarakat, serta memahami hak dan kewajiban

⁵⁶ Baca al-Ghazali, *al-Mustasfa min Ilm al-Usul*, (Kairo: Syirkah al-Tiba’ah al-fanniyah al-Muttahidah, 1971), 11

⁵⁷ Musthafa Ahmad al-Zarqa’, *al-Fiqh al-Islami fi Saubih al-Jadid*, vol. 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1968), 54. Arti lain dari fiqh sebagai terminology adalah ilmu pengetahuan tentang hokum-hukum syar’I praktis yang diperoleh dari dalil-dalilnya yang khusus. Lihat selengkapnya Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Society, 1991), 2

masing-masing individu, untuk memperoleh kemaslahatan dan menolak kemudharatan dan kerusakan.⁵⁸

Banyak penelitian telah menyebutkan bahwa sumber Hukum Islam bersifat universal dan memuat berbagai aturan hidup umat Islam baik menyangkut persoalan dunia dan persolan akhirat. Jika dikuantitatif kandungan al-Qur'an lebih banyak menyasar pada aturan yang bersifat social kemasyarakatan dan hanya 20 % dari kandungan al-Qur'an yang membicarakan aturan tentang hubungan manusia dengan Tuhanya.

B. Paradigma Konstruksi Fikih

Lingkuk kajian hukum Islam sangatlah luar dan kompleks, meski kemudian ada hal-hal yang belum tercover karena memang al-Qur'an sudah selesai dan berhenti nuzul, sementara waktu terus berjalan dan seiring perjalan waktu muncul permasalahan umat manusia yang semakin kompleks. Kajian al-Qur'an khususnya hukum Islam tidak hanya berbicara masalah privat, tapi juga permasalahan kolektif yang dibutuhkan manusia. Karena itu hukum Islam harus hadir secara preventif bagi akan munculnya permasalahan dunia.

Sejarah mencatat bahwa hukum Islam terbentuk melalui perjalan sejarah yang panjang, peran pelaku sejarah sangat nyata dalam kehadiran hukum Islam, lebih-lebih para punggawa politik di zamanya, dimana hukum Islam berkembang menghampiri kepemimpinan mereka, peran mereka terlihat dalam merumuskan hukum Islam yang sifatnya cabang.⁵⁹ Jika ditelusuri sejarah perkembangan hukum Islam sejak zaman Nabi sampai sekarang, maka akan ditemukan rentetan-rentetan peristiwa yang

⁵⁸ Wahbah Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, vol. 1 (Damaskus: Dar al-Fikr, Tt), 14

⁵⁹ Lihat Jalaluddin Rakhmat "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidin Hingga Madzhab Liberalisme" dalam "*Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*", cet.2, (Jakarta Paramadina, 1995), 251.

memberikan sumbangsih besar bagi perkembangan hukum Islam.⁶⁰

C. Konstruksi Fiqh dalam Lintasan Sejarah

1. Fiqh Masa Pertumbuhan (610 – 632 M)

Periode ini sering disebut masa bi'tsah dan kebangkitan, berlangsung selama 20 Tahun lebih beberapa bulan. Pada masa ini perkembangan fiqh dapat dibagi menjadi dua masa, *pertama* periode Makkah, dimana nabi melakukan dakwah secara perorangan dan masih sembunyi-sembunyi dengan penekannya pada aspek tauhid, walaupun selanjutnya dilakukan dakwah secara terbuka. Sedikit sekali ayat-ayat hokum yang turun pada masa ini.

Kedua, dimulai sejak nabi Hijrah ke Madinah (16 Juli 622M), terbentuklah di Kota Madinah sebuah Negara islam yang secara otomatis juga membutuhkan seperangkat aturan hokum untuk mengatur system masyarakat islam madinah. Mulailah ayat-ayat hokum turun pada masa ini, yang di samping disebabkan adanya peristiwa di masyarakat yang membutuhkan penanganan secara yuridis oleh Nabi, juga karena adanya pertanyaan-pertanyaan dari masyarakat, atau bahkan tanpa sebab apapun. Sehingga tatanan fiqh mulai berkembang secara praktis dan realistis.

Kekuasaan menetapkan dan menjelaskan hokum islam baik yang berkaitan dengan aqidah, akhlaq dan hokum-hukum amaliyah pada periode makkah dan madinah ini, hanya ada pada rasulullah saw.⁶¹ Karena pada masa ini persoalan-persoalan khilafiyah belum begitu muncul, karena ketika ada sahabat yang belum mengerti tentang hokum tertentu, mereka langsung bertanya kepada rasul.

⁶⁰ Abdullahi Ahmed al-Na'im, Dekonstruksi Syariah (Terj.), Yogyakarta: LKiS, 2004) 21-23.

⁶¹ Ali as-Sayis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihadi wa athwaruh*, (Majmu' al-buhus al-Islamiah, 1970), 36

2. Fikih Sahabat (632 - 662)

Pasca meninggalnya Rasulullah, tidak ada lagi seorang yang memiliki otoritas penuh melalui wahyu atas perkembangan hukum Islam. Akibatnya muncul perbedaan pendapat di kalangan sahabat mengenai penerapan hukum Islam, khususnya terhadap hukum bagi permasalahan yang belum ada di zaman Nabi. Tercatat setidaknya ada dua pendapat yang berkembang pada masa ini terkait siapa yang paling otoritatif untuk menetapkan hukum bagi permasalahan umat yang muncul. Ada yang menyerahkan kepada *ahlul bait* (keluarga dan keturunan rasulullah), namun muncul pendapat lain bahwa tidak ada petunjuk sedikit pun baik dari wahyu maupun dari Nabi sendiri yang mengarah kepada orang atau kelompok tertentu yang memiliki otoritas untuk menafsir maupun menetapkan hukum. Bahwa al-Quran dan al-Sunnah merupakan sumber utama ajaran Islam, semua sahabat sepakat, namun harus mengambil jalan keluar terkait permasalahan yang belum secara ekspelisit termaktub dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga kemudian mengambil cara Ijtihad, maka lahirlah metode qiyas, metode istihsan, dan sebagainya.⁶²

Dari perbedaan pendapat tentang siapa yang paling kuat memiliki otoritas untuk menentukan hukum di atas, lahirlah beberapa karakteristik penetapan hukum yang berbeda secara metodologis, mulai dari berpedoman kepada sumber utama al-Qur'an dan Hadits, jika tidak ditemukan, maka penggunaan cara qiyas khususnya jika permasalahan tidak ada secara ekspelisit namun ada kasus yang sama illatnya, cara lainnya dengan menyerahkan secara alamiyah kepada pendapat public atau yang sering dikenal dengan *ijma'*.⁶³

⁶² Jalaluddin Rakhmat "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh,..254.

⁶³ Ibid., 8

3. Fikih Tabi'in

Kegamangan atas pemimpin yang otoritatif dalam peyelesaian hukum Islam terus berlanjut pada periode berikutnya, bahkan semakin parah. Hal ini karena para tabi'in adalah murid-murid para sahabat yang sangat militan dan hanya akan mengambil keputusan hukum jika selaras dengan ketetapan para sahabat. Model seperti ini sebenarnya ada sisi positif dan negatifnya. Sisi positifnya akan menjadikan perkembangan hukum yang tidak berdasarkan kepentingan individu atau kelompok, dan bisa menjamin ketersambungan informasi dan para pembawanya (*sanad*) terkait dengan ketentuan hukum tertentu mulai dari sahabat yang mengikuti langsung kepada Rasulullah sampai kepada generasi setelahnya. Tidak heran jika karakteristik fikih masa tabi'in belum terlalu jauh berbeda dengan masa sahabat.⁶⁴ Namun negatifnya akan membuat perkembangan hukum Islam tidak mampu menjawab persoalan kekinian yang tentunya berbeda kasusnya dari periode sahabat. Pada masa Tabi'in tercatat ada dua aliran fikih yang berkembang, yaitu aliran Hijaz dan aliran Irak.⁶⁵

4. Fiqh Madzhab

Pada era imam mazhab hukum Islam semakin berkembang seiring perluasan wilayah jangkauan yang dibawa oleh para ulama' dan muridnya ke berbagai daerah. Kemunculan fikih mazhab ditandai oleh kehadiran dua pemikiran hukum Islam yang bercorak rasional dan tradisional. Fikih Rasional dipelopori oleh Imam Abu Hanifah yang berpusat di Kufah dan Bagdad, saat itu dua wilayah tersebut terkenal sebagai daerah metropolitan yang kompleks dengan permasalahan social dan agama, sehingga harus dihadapi dengan cara rasional pula. Sementara itu di

⁶⁴ Ibid., 261-266.

⁶⁵ Nurcholish Madjid, "Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam", dalam *Kontestualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. 2, (Jakarta: Paramadina, 1995), 237.

wilayah lain tepatnya di Madinah, muncul Imam Malik bin Anas yang mengusung corak pemikiran fikih tradisional berlandaskan kepada al-Qur'an dan sunnah secara tekstual yang memang banyak beredar di wilayah Madinah, di samping karena memang persoalan di wilayah Madinah kala itu tidak sekompleks yang terjadi di Baghdad dan sekitarnya.

Selanjutnya perkembangan hukum Islam semakin meluas ke daerah lain yang juga semakin banyak ulama' yang mengajarkan agama Islam dan mendapat dukungan dari umatnya di daerah masing-masing serta mendapat dukungan secara politik pula. Meski sampai saat ini hanya ada beberapa mazhab yang kemudian terkenal sampai sekarang, antara lain Mazhab Hanafi, Mazhab Maliki, Mazhab Syafi'i, Mazhab Hambali, dan Mazhab Ja'fari. Sementara beberapa mazhab lain hilang dari sejarah karena tidak mendapat dukungan umat maupun politik, seperti hal Mazhab Tsauri, Mazhab 'Uyainah, Mazhab Auza'i, mazhab dhahiri, dll.⁶⁶ Sejak kemunculan dan pasca mazhab-mazhab di atas, para pengikutnya menonjolkan ajaran mazhab masing-masing yang berujung kepada fanatisme buta atas pemikiran gurunya dan bahkan lebih parah lagi mereka enggan untuk keluar dari koridor mazhab untuk menyelesaikan persoalan baru yang muncul, inilah yang menyebabkan kejumudan dalam pemikiran hukum Islam selama beberapa abad lamanya.⁶⁷

5. Fikih Kaum Pembaharu: Madzhab Skripturalisme dan Madzhab Liberalisme

Di samping itu kebutuhan ijithad dalam hal kebenaran memiliki akar sejarah yang penting yang terkait dengan peranan fiqh dalam peradaban. Secara historis, ilmu fiqh merupakan perpaduan antara aspek social dan ekonomi di dalam membangun peradaban islam. Oleh karena itu, sasaran ilmu ini untuk

⁶⁶ Jalaluddin Rakhmat "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh,..272.

⁶⁷ Al-Na'im, *Dekonstruksi Syariah, ...*26-32

memajukan kerangka yang selaras dan sejalan dengan berbagai aspek kehidupan lainnya akan membentuk peradaban islam yang sangat penting.⁶⁸

Namun demikian dari kelima periodesasi pembentukan fiqh yang telah dijabarkan di atas, tidak lantas membuat para pakar fiqh mengamininya. Ada sebagian pendapat yang mengatakan bahwa sebenarnya fiqh atau yang sering mereka sebut dengan hukum islam (*Islamic law*) muncul jauh setelah nabi sang pembawa risalah ini meninggal. Salah satunya apa yang disampaikan oleh Patricia Crone tentang asal usul hukum islam, menurut Crone, Hukum islam bukanlah berasal dari “Arab” tetapi dari “Non Arab”, yaitu banyak mengambil dari hukum-hukum propensi romawi. Dia beralasan bahwa tidak mungkin sebuah hukum yang demikian canggih secara tehnik seperti *shari’ah*, berasal dari sebuah budaya yang gersang, sebuah lingkungan yang “jarang penghuninya dan semua terbelakang” tempat dimana kaum baduwi “berperang demi mendapat kehormatan dan kesenangan”.⁶⁹ Dalam pembahasan ini Crone mengambil sampel tentang institusi perwalian (*Wala’*).

Arabia yang tidak punya sejarah kecuali kejadian-kejadian primitive yang dapat dicatat, bukanlah pemilik peradaban yang sesungguhnya, dan fakta bahwa ia melahirkan islam bisa disebut sebagai tidak lebih dari sebuah kecelakaan sejarah.⁷⁰ Karena itu hukum islam (*fiqh*) telah disimpulkan harus dicari di utara, yaitu hukum propensi Syiria yang merupakan Ibu Kota Negara islam waktu itu, dan hukum Romawi.

Namun demikian, beberapa tesis Crone sebagaimana disebutkan di atas berkaitan dengan asal usul hukum islam, dibantah oleh orientalis lain, yaitu Wael B. Hallaq. Menurutnya

⁶⁸ ‘Abdul Halim ‘Uways, *Fiqh Statis Dinamis*, terj. Zarkasyi Chumaidi(Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 172

⁶⁹ Patricia Crone, *Slaves and Horses: The Evolution of Islamic Polity*, (Cambridge University Press, 1980), 23

⁷⁰Ibid

tesis Crone tersebut tidak ilmiah dan tidak didukung secara metodologis yang memadai. Menurut Hallaq, tak satupun kesimpulan Crone berasal dari bukti-bukti dan alasan dari tulisannya. Argument yang digunakan Crone sangat tidak mendasar, penggunaan bukti-bukti yang ada sangat berbelit-belit, dan ia sangat jelas sekali mendekati persoalan dengan di dahului anggapan-anggapan yang sudah dibentuk sebelumnya.⁷¹ Anggapan dasar Crone dalam menulis bukunya tersebut, bahwa para penyebar islam saat itu sangat terbelakang dari segi budaya. Umat islam waktu itu sangat terbelakang, oleh karena itu budaya yang dibangun mesti mengambil dari budaya lain yang dipandang lebih maju. Intinya menurut Hallaq, tulisan Crone tidak memberikan sesuatu yang cukup untuk masalah yang sangat berarti yang memang sejak semula belum ada tulisan yang memadai.

Berkaitan dengan asal usul hukum islam secara, Hallaq menyampaikan pendapatnya bahwa al-Qur'an sebagai sumber hukum yang berasal dari masa hidup nabi dan ia merefleksikan ide-ide dan kejadian-kejadian saat itu. Karena itu, apa pun yang dikatakan al-Qur'an mengenai sebuah idea tau kejadian tertentu pada masa hidup nabi, ia menganggapnya sebagai sebuah representasi yang otentik dari ide atau kejadian tersebut.⁷²

Akan tetapi pendapat Hallaq termasuk tokoh-tokoh lainnya seperti Goldziher, Schacht dan lainnya tentang hadith tidaklah demikian, mereka menganggap bahwa terdapat alasan kuat untuk mempercayai bahwa hadith Nabi diciptakan pada masa yang lebih akhir dalam sejarah islam, dan yang secara perlahan-lahan dinisbahkan kepada Nabi. Schacht menempatkan permulaan

⁷¹ Wael B. Hallaq, "Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah" dalam Yudian W. Asmin, (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: FSHK IAIN Suka, 1994), 68.

⁷² Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Terj, Kusnadinigrat dkk. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 3

sunnah pada akhir abad pertama adan awal abad kedua hijriyah (sekitar 720 M).⁷³

Dari pendapat di atas, sebenarnya dapat dianalisis bahwa hukum islam secara mendasar memang sudah ada sejak zaman rasul, namun masih dalam bentuk yang sangat sederhana dan sangat terbatas, yaitu seiring dengan turunnya ayat-ayat al-Qur'an yang berlangsung selama kurang lebih 23 Tahun. Dalam masa ini hukum islam belum sepenuhnya dikenal oleh masyarakat dan bentuknya pun tidaklah seperti hukum-hukum Negara pada umumnya yang sudah terjadi dinegara lain. Sehingga para pakar khususnya orientalis, menganggap bahwa pada periode awal tersebut belum terkonstruksi hukum islam. Dan dari temuan tersebut kemudian mereka menyatakan kalau hukum islam dalam arti fiqh belum sepenuhnya ada pada masa awal, tapi muncul beberapa abad kemudian seiring munculnya persoalan-persoalan baru yang harus dilegitimasi dengan hukum-hukum islam itu sendiri. dengan demikian hukum islam sebagai hukum partikuler dalam konstruksi fiqh, baru muncul setelah zaman tabi'in.

D. Pembidangan Fiqih

Fiqh mencakup pembahasan yang sangat luas, yaitu meliputi wawasan hukum-hukum Allah yang menyangkut *af'al al-mukallafin* (Perbuatan Mukallaf) dalam kehidupan sehari-hari. Seperti diketahui bahwa hukum fiqh sudah ada sejak permulaan islam, yang termaktub dalam al-Qur'an dan Hadits. Namun karena masyarakat terus berubah dan mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan zaman, maka masalah barupun bermunculan, maka dengan menggunakan kaidah-kaidah umum dalam al-Qur'an dan hadits serta dengan mengikuti system berfikir hukum islam melalui ushul fiqh, maka lahirlah sub bidang ilmu fiqh yang memenuhi tuntutan zaman.

⁷³ Ibid

Kalau dicermati, para fuqaha pada masa lampau tidak pernah mengadakan pembagian terhadap lapangan fiqh secara sistematis dan rapi seperti yang ada pada hokum positif modern, sehingga tidaklah mudah mengetahui letak suatu persoalan hokum islam. Hal tersebut disebabkan oleh ketunggalan system peradilan islam waktu itu. Yakni tidak ada pemisahan antara peradilan perdata dengan pidana. Ini disebabkan karena dalam system hokum islam pada hokum perdata terdapat segi-segi public, dan pada hokum public terdapat segi-segi perdatanya. Dengan demikian seorang hakim bisa memeriksa dan memberikan keputusan terhadap setiap perkara yang diajukan kepadanya.⁷⁴

Pembidangan fiqh yang sudah disepakati oleh para fuqaha yaitu lapangan ibadah dan 'adat (mu'amalah). Bidang ibadah tidak mengenal waktu, dan keberadaannya tetap tidak berubah, karena telah ditetapkan oleh nash-nash. Inilah yang menjadi ciri khas fiqh. Sementara bidang mu'amalah mengatur hubungan manusia sebagai individu maupun kelompok. Dalam hal ini kebanyakan di atur dengan nash-nash yang mujmal (garis besar). Karena itu jenis fiqh ini membuka peluang untuk dipahami makna dan maksudnya dengan memperhatikan 'urf-'urf dan kemaslahatan, serta dapat berubah sesuai waktu, tempat, situasi dan kondisi. Ada juga yang membagi idangan fiqh ke dalam 3 bidang, ibadah, mu'amalat, dan 'uqubat.

Berlandaskan wahyu Tuhan. Hokum fiqh lebih istimewa dari hokum produk hokum manusia, karena fiqh didasarkan pada wahyu Allah yang tercermin dalam al-Qur'an dan Hadith Nabi. Seluruh Mujtahid yang akan beristimbath terikat dengan teks dua sumber di atas, dalam masalah cabangnya, jiwa dari syari'at dan yang terpenting tujuan umum dari syariat tadi.

Fiqh mencakup aturan segala aspek kehidupan. Misalnya hubungan manusia dengan Tuhannya, manusia dengan dririnya,

⁷⁴ A. Hanafi, *Sejarah dan Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 31

dan hubungannya dengan masyarakatnya. Fiqh adalah aturan untuk dunia dan akhirat, fiqh adalah agama dan kedaulatan, diperuntukkan untuk seluruh umat manusia tanpa terkecuali. Pendek kata, fiqh mencakup dua macam aturan penting, yaitu:

a. Hukum-Hukum Ibadah ('Ubudiyah), misalnya thaharah, shalat, Puasa, Haji, Zakat, Nazar, Sumpah, dan segala peraturan tentang hubungan manusia dengan Tuhannya, yang dalam al-Qur'an dijelaskan oleh kurang lebih 140 ayat.

b. Hukum-hukum Mu'amalat, misalannya transaksi jual beli, pembelanjaan harta, hukuman/balasan, tindak criminal, dan Asuransi, serta semua aturan yang bertujuan untuk mengatur hubungan manusia dengan sesamanya baik secara individu maupun kolektif. Hukum mu'amalat ini kemudian berkembang menjadi beberapa cabang bidang fiqh tersendiri yang tak lain untuk mensistematisir kandungan fiqh tersebut agar lebih mudah untuk dipahami. Cabang-cabang tersebut adalah:

(1) Hukum al-ahwal al-syahshiyah, yaitu hokum-hukum tentang kekeluargaan dari sejak terbentuknya sebuah keluarga sampai suatu keluarga itu berakhir. Misalnya pernikahan, thalaq, katurunan (nasab), nafaqah, serta kewarisan, hokum ini dimaksudkan untuk menata hubungan yang harmonis antara suami istri dan kerabat-kerabatnya.

(2) Hukum-Hukum hak sipil (*al-Ahkam al-Madaniyyah*), yaitu aturan yang berkaitan dengan pergaulan masing-masing individu dan pemenuhan kebutuhannya. Misalnya jual beli, Ijarah (sewa-menyewa), Rahn (Gadin), Kafalah (Jaminan), syirkah (perseroan), dan segala aturan yang dimaksudkan untuk mengatur harta sesuai dengan hak masing-masih individu, hokum yang seperti dalam al-Qur'an dijelaskan oleh sekitar 70 ayat.

(3) Hukum-hukum criminal (*al-ahkam al-Jinaiyah*), yaitu hokum yang menata perilaku kriminalitas para mukallaf,

berkaitan dengan hukuman yang sesuai dengan perbuatannya, dengan hokum ini dimaksudkan untuk melindungi kehidupan manusia dari kekacauan, khususnya harta benda dan hal-hak mereka. Al-Qur'an menjelaskan aturan ini dalam sekitar 30 ayat.

- (4) Aturan tentang prosedur-prosedur hokum (*al-ahkam al-murafa'at*), yaitu aturan yang berkaitan dengan peradilan (gadha'), terdakwa, tata caramemutuskannya, saksi, sumpah, dan sabagainya. Tujuannya adalah untuk menata tata cara persidangan untuk menegakkan keadilan di antara manusia. Dalam al-Qur'an terdapat 20 ayat
- (5) Hukum-hukum konstitusi/perundang-undangan (*al-ahkam al-Dusturiyyah*), aturan mengenai tata pemerintahan dan ideologinya. Dimaksudkan untuk membatasi hubungan pemerintah dengan rakyatnya, dan menetapkan hak dan kewajiban individu dan masyarakat, serta kewajiban dan hak pemerintah terhadap masyarakatnya.
- (6) Hukum ke tata negaraan (*al-Ahkam al-daulah*), adalah hokum yang mengatur hubungan Negara-negara islam dengan negara lain, maupun negara non moslim, yang meliputi jihad dan perjanjian, baik dalam kondisi damai maupun perang. Tujuannya adalah untuk mengatur hubungan kerjasama dan saling menghormati diantara Negara-negara.
- (7) Hukum ekonomi dan keuangan (*al-akam al-iqtishadiyah wa al-maliyah*), adalah tatanan hokum yang mengatur hak-hak sipil terhadap hartanya serta kewajibannya yang harus dipehuni dalam mengelola hartanya, hak-hak pemerintah dan kewajibannya . tujuan dari adanya hokum ini adalah mengatur perputaran uang antara si kaya dan si miskin, dan antara pemerintah dan rakyat.

(8) Aturan tentang Akhlaq dan Etika.⁷⁵

Itulah beberapa pembidangan fiqh yang telah dilakukan oleh fuqoha dalam upaya mensistematisir kandungan fiqh agar supaya dapat dengan mudah dipahami. Cakupan fiqh sangat luas, hal tersebut tidak lain karena banyaknya hadits yang berbicara tentang masing-masing bab di atas. Kalau kita mengikuti pembagian hukum perdata dan hokum public, kaidah-kaidah mu'amalah dapat juga dibagi ke dalam dua bagian besar, *pertama* hokum-hukum perdata: (a) *munakahat* (perkawinan), (b) *wirasah* (kewarisan). *Kedua* hokum public: (a) *jinayat* (Pidana), (b) *khilafah* (ketatanegaraan), (c) *Siyar* (hokum internasional, (d) *mukhasamat* (hokum acara).⁷⁶

E. Problematika Sistematika Fiqh: (Kasus Munakahat antara Ibadat dan Mu'amalat)

Dalam berupaya mensistematisir bab-bab fiqh masing-masing para fuqaha berbeda-beda, mereka mempunyai tertib sendiri-sendiri. tidak hanya karena perbedaan mazhab, bahkan ulama dalam satu mazhab pun bisa saja tidak sama dalam berupaya membuat sistematika ruang kajian fiqh, perbedaan tersebut diakibatkan karena factor nadharyiah (kerangka teori yang digunakan) oleh masing-masing ulama berbeda satu sama lain.

Perbedaan sistematika yang disebabkan perbedaan nadharyiah tersebut bisa kita lihat dalam beberapa susunan kitab fiqh, yang tidak sama, bahkan ada beberapa sub bab yang tidak tampak adanya keterkaitan satu sama lainnya. Seperti contoh: bab waqaf, pembebasan budak, pinjaman dan qurban, oleh sebagian ulama dimasukkan dalam wilayah bahasan fiqh mu'amalah, padahal seyogyanya sub bab tersebut masuk dalam kajian pembahasan fiqh ibadah.

⁷⁵ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, tt), 14-18

⁷⁶ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2007), 37

Namun demikian, di samping perbedaan tersebut ada juga beberapa persamaannya, yaitu dalam hal meletakkan bab ibadah pada permulaan pembahasan, baru setelah itu dilanjutkan dengan pembahasan-pembahasan fiqh yang lainnya. Perlakuan ulama terhadap fiqh ibadah tersebut merupakan suatu yang wajar, mengingat ibadah adalah kewajiban untuk seluruh umat manusia.

Kemudian yang membuat sistematika kajian fiqh menjadi problematic adalah bahwa dalam islam apa yang disebut ibadah menyangkut hubungan langsung manusia dengan tuhan, dan juga bersifat ibadah hubungan manusia dengan manusia yang lainnya. Karena itu untuk menetapkan wilayah ibadah yang murni terhadap hubungan manusia dan makhluk dengan Allah, kemudian dibuat istilah lain, yaitu ibadah *mahdhah*. Sementara ibadah hubungan manusia dengan manusia lainnya dikenal dengan ibadah "*ghairu mahdhalah*". Inilah yang kemudian menjadikan wilayah kajian fiqh menjadi semakin rumit untuk diklasifikasikan. Khususnya ke dalam fiqh ibadah murni dan tidak murni.

Salah satunya adalah dalam bab fiqh munakahat. Tidak sedikit ulama yang kemudian membuat bab tersendiri untuk bidang kajian fiqh munakahat ini. Walaupun sebagian yang lain ada yang menempatkannya dalam wilayah ibadah dan wilayah mu'amalah. Ulama yang memposisikan fiqh munakahat dalam kajian ibadah, dengan asumsi bahwa munakahat (pernikahan) adalah sesuatu yang memiliki nilai 'ubudiyah yang sangat penting. Menikah adalah sesuatu yang melahirkan pahala (sunnah) dan bahkan pada kondisi-kondisi tertentu bisa dihukumi wajib. Bahkan ada salah satu hadith nabi yang menyatakan bahwa: *barang siapa telah melangsungkan pernikahannya, maka ia berarti telah menyempurnakan separuh imannya*, dari hadith ini kemudian dapat artikan bahwa pernikahan bukan *an sich* hubungan manusia dengan manusia, tapi juga hubungan manusia dengan Tuhannya, bahkan menyangkut ketauhidan dan keimanan seseorang, sehingga wajar kalau dimasukkan ke sub bab fiqh ibadah.

Sementara itu, ulama yang memposisikan fiqh munakahat dalam bidang kajian fiqh mu'amalah, menganggap bahwa pernikahan merupakan jenjang menuju keteraturan hubungan manusia dengan manusia yang lain, mulai sejak khitbah sampai pada akad pernikahan dan bahkan keturunannya.

F. Penutup

Dari paparan dan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa fiqh islam merupakai komponen syari'ah yang dihasilkan dari dalil-dalil yang khusus untuk memenuhi harapan suatu hukum yang terjadi di dalam masyarakat. Sejarah terbentuknya fiqh bukan melalui ruang hampa, akan tetapi karena beberapa factor, dan factor terpenting adalah adanya perbedaan pandangan di kalangan para fuqaha, dan adanya perbedaan kondisi social di lapangan, serta adanya factor-faktor politik yang sedang terjadi dimana fiqh tersebut terbentuk.

Sementara itu pada masa awal kemunculannya sampai beberapa abad berikutnya belum ada sistematika fiqh yang dirumuskan oleh para ahli fiqh, karena itu kajian fiqh hanya berkisar pada Fiqh Ibadah dan Mu'amalah saja, baru setelah periode kesempurnaan (dikenal juga periode pembukuan dan tadwin) di mana sering disebut sebagai abad keemasan peradaban islam, barulah muncul pembedangan fiqh ke dalam beberapa sub bab, khususnya yang terkait dengan fiqh mu'amalah. Dan masa inilah yang seringkali disebut oleh para pakar sebagai awal kemunculan emberio fiqh. Misalnya: fiqh munakahat, fiqh jinayat, fiqh qadha, dan sub-sub fiqh yang lainnya. Bahkan pada periode tajdid (pembaharuan), muncul pembahasan fiqh yang sangat tematik, dan lokalistik, seperti fiqh mawaris, fiqh lingkungan hidup, fiqh lintas agama, dan sebagainya, di mana kemunculannya dalam rangka menjawab tantangan dan persoalan yang terkait dengan pembahasannya secara tuntas dan menyeluruh.

Wa Allah A'lam

BAGIAN 5

PERUBAHAN HUKUM DALAM KONTEKS PERUBAHAN SOSIAL

A. Pendahuluan

Perubahan merupakan suatu keniscayaan, karena waktu terus bergerak. Tek terkecuali perubahan dalam kehidupan masyarakat. Perubahan tidak dapat dihindari oleh siapa pun dan dalam bidang apapun, hal ini karena perubahan dalam satu system masyarakat akan mempengaruhi system lainnya, karena antara lembaga masyarakat dengan yang lainnya saling mempengaruhi.⁷⁷ bahwa

Masyarakat dengan berbagai dinamikanya meniscayakan adanya perubahan sosial, dan konsekwensi dari setiap perubahan sosial pada umumnya menuntut adanya perubahan sistem nilai dan hukum. Maka jika setuju dengan teori diatas, tidak terkecuali dalam system hukum Islam, tentunya juga akan mengalami perubahan seiring perubahan dan perkembangan masyarakatnya. Hukum Islam seringkali dikritik oleh para orientalis karena system hukum yang kekal, sesuai dengan kekekalan pembuatnya, yaitu Tuhan yang Maha Esa. Dalam pandangan mereka seharusnya hukum itu hidup dan berkembang dan bukan suatu aturan yang tidak dapat berubah, hukum harus merubah masyarakat dan tidak boleh berhenti.

Kalau disebutkan diatas bahwa perubahan social itu suatu keharusan, maka hukum hanya mengikutinya. Jadi dalam konsepnya yang modern, hukum yang sempurna adalah jika hukum tersebut mampu memenuhi secara maksimum

⁷⁷ Selo Soermarjan dan Soelaiman Soemardi, *Setangkai Bunga Sosiologi*. (Jakarta : Yayasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1974), 489

kehendak-kehendak social dan sesuai dengan fakta-fakta social. Yang terpenting dalam system hukum seperti ini adalah fakta social, dan hukum berfungsi untuk menegakkannya. Hukum hanyalah sebagai abdi masyarakat dan harus selalu mengabdikan apapun kecenderungan dari masyarakat tersebut, itulah hukum-hukum dari barat.

Pertanyaannya adalah apakah system hukum Islam yang dianut oleh seluruh umat Islam akan mengalami hal yang sama, terutama dalam menghadapi tantangan perubahan social dan perkembangan kehidupan modern? Ataukah hukum Islam tetap kokoh pada posisinya sementara zaman terus berubah? Inilah yang akan menjadi lacakan lebih lanjut dalam makalah ini.

B. Hukum dan Perubahan Sosial

Sebagai suatu pedoman, maka dapat dirumuskan bahwa perubahan-perubahan sosial adalah segala perubahan-perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat, yang mempengaruhi sistem sosial, termasuk didalamnya nilai-nilai, sikap-sikap dan pola-pola perilaku di antara kelompok-kelompok dalam masyarakat.⁷⁸

Secara lebih spesifik, beberapa pakar sosiologi menyetujui berbagai pendapatnya berkaitan dengan hukum dan perubahan social termasuk juga yang berkaitan dengan hubungan antara adanya perubahan hukum sebagai akibat dari terjadinya perubahan social. Max Weber seperti dikutip Gerth mengatakan bahwa “perkembangan hukum materil dan hukum acara, mengikuti tahap-tahap perkembangan tertentu, mulai dari bentuk sederhana yang didasarkan pada kharisma sampai pada tahap termaju di mana hukum disusun secara sistematis, serta dijalankan oleh orang-orang yang telah mendapatkan pendidikan

⁷⁸ Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003), 100-101

dan latihan-latihan dibidang hukum". Tahap-tahap perkembangan hukum ini oleh Max Weber lebih banyak merupakan bentuk-bentuk yang dicita-citakan dan menonjolkan kekuatan-kekuatan sosial manakah yang berpengaruh dalam pembentukan hukum pada tahap-tahap yang bersangkutan. Hal yang sama juga ditafsirkan terhadap teorinya tentang nilai-nilai ideal dari sistem hukum, yaitu rasional dan irrasional.⁷⁹

Pitirim A. Sorokin juga mengemukakan teori tentang perkembangan hukum dan gejala-gejala sosial lainnya yang disesuaikan dengan tahapan-tahapan tertentu yang dilalui oleh masyarakat. Masyarakat berkembang sesuai dengan nilai-nilai tertentu yang sedang menonjol di dalam masyarakat yang bersangkutan. Nilai-nilai tersebut adalah ideational (yaitu kebenaran absolut sebagaimana diwahyukan oleh Tuhan Yang Maha Kuasa), sensate (yaitu nilai-nilai yang didasarkan pada pengalaman) dan yang idealistic (yang merupakan kategori campuran) hukum dan gejala-gejala sosial lainnya terbentuk sesuai dengan bentuk nilai-nilai yang sedang berlaku di dalam masyarakat.⁸⁰

Alhasil dari sekian teori yang dipaparkan di atas, dapat disimpulkan bahwa perubahan suatu masyarakat baik yang diakibatkan oleh factor interen maupun ekstern dapat memunculkan perubahan dalam struktur hukum baik secara langsung maupun tidak langsung.

C. Perubahan Hukum Islam Sebagai Ekses Perubahan Sosial

Al-Qur'an melalui surat al-Maidah ayat 3 menyebutkan bahwa Allah telah menyempurnakan agama Islam, mencukupkan nikmat-Nya kepada kita semua, dan telah

⁷⁹ Lihat dalam HH Gerth dan C Wright Mills (ed.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, (London: Kegan Paul, 1961), 78

⁸⁰ Pitrim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, (Boston : Sargent, 1957), 415. Bandingkan dengan George Ritzer, (ed.) *Encyclopedia of Social Theory*, vol. 2 (California: Sage Publication, 2005), 777

meridhai Islam sebagai agama. Kalau dipahami secara utuh ayat tersebut menyimpulkan bahwa Islam sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw sudah dinyatakan sempurna dan utuh. Dan hal itu betul adanya dan tidak perlu diperdebatkan lagi. Bahwa kesempurnaan ajaran Islam tersebut termasuk juga dalam wataknya yang dinamis. Kedinamisan ajaran Islam dapat dilihat dari terjadinya banyak *nasakh* dalam kurun waktu yang relative singkat, yaitu sekitar 23 Tahun. *Nasakh* dalam pembahasan ini lebih mengarah kepada turunnya wahyu yang mengandung pembatalan atau kualifikasi terhadap hukum yang disampaikan oleh wahyu yang datang sebelumnya. Hal demikian juga terjadi pada tataran kebijakan nabi yang seringkali berubah dan bergeser, baik dikarenakan adanya prinsip penahapan dalam pelaksanaan *millah* Muhammad maupun kerana adanya perubahan situasi dan kondisi.

Sangat disayangkan kalau kemudian agama yang memiliki ajaran yang sangat dinamis seperti digambarkan di atas, harus berhenti perkembangannya hanya karena telah pupusnya wahyu dan wafatnya nabi Muhammad saw. Apalagi di sisi yang lain dunia Islam semakin meluas dan memasuki banyak suku bangsa di luar bangsa arab sana, tentunya dengan latar belakang sejarah dan budaya yang juga jauh berbeda. Karena itu kemungkinan adanya perubahan hukum tersebut juga harus terjadi pada zaman sepeninggal Nabi dan bahkan sampai sekarang.

Nabi sendiri sebelum wafatnya, telah memprediksi bahwa dari zaman ke zaman akan terjadi perubahan, sesuai dengan sabdanya: *“sesungguhnya Allah (akan) mengirimkan kepada umat (Islam) ini pada tiap ujung seratus tahun seorang yang akan memperbaharui agama mereka”*.

Namun demikian pertanyaan yang harus muncul adalah siapa yang berhak menetapkan bahwa suatu hukum tertentu

sudah harus mengalami perubahan, dan apa dasarnya. Untuk menjawab pertanyaan di atas, sebenarnya Allah telah memberikan kewenangan untuk mempertimbangkan perlu atau tidaknya perubahan hukum itu dilakukan pada *akal budi* manusia. Jadi untuk memahami agama, sewajarnya memang harus kembali kepada sumber-sumber pertama dengan cara menggunakan akal sebagai salah satu kekuatan yang paling utama.⁸¹

Intinya bahwa pemahaman dan pelaksanaan ajaran agama termasuk dalam hal hukum Islam tidak harus sama antara satu zaman ke zaman yang lain. Agama harus dipahami sebagai sesuatu yang dinamis, dan bukan dipahami secara kaku dan beku tanpa memperhatikan perkembangan dan perubahan social masyarakat yang telah terjadi belasan abad, juga perbedaan lingkungan dan latar belakang sejarah dan budaya. Karena hal tersebut hanya akan membuat hukum Islam kehilangan relevansinya dengan dunia di mana kita hidup dan tingkat peradaban serta kemajuan tingkat intelektualitas manusia di zaman sekarang ini. Akibatnya hukum Islam tidak lagi berperan besar sebagai pedoman atau pemandu baik dalam kehidupan pribadi maupun dalam kehidupan bermasyarakat umat Islam.

Sejarah menulis beberapa contoh yang dapat dikemukakan di sini berkaitan dengan perubahan hukum Islam oleh al-Qur'an maupun sunnah, baik perubahan tersebut dalam rangka pentahapan pelaksanaan shari'ah atau karena munculnya realitas baru. Antara lain misalnya:

- a. Al-Qur'an melarang meminum alkohol dan perjudian melalui tiga tahap. Mengingat bahwa minuman alkohol tersebut merupakan kebiasaan yang telah mengakar di kalangan orang arab waktu itu, maka pada awalnya tidak

⁸¹ Nurkholis Madjid, *Wahyu dan Akal Budi dari Zaman ke Zaman*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), 2-3

ada perintah untuk menghentikan kedua perbuatan buruk tersebut. Pada tahap pertama AL-Qur'an hanya menyatakan bahwa dua perbuatan tersebut mengandung banyak dosa dan kerugian namun ada juga manfaatnya, tetapi kerugiannya lebih besar dari manfaatnya. Pada tahap kedua Al-Qur'a melarang orang yang sedang mabuk untuk shalat sampai ia kembali sadar dan mengerti apa yang diucapkan dalam shalat. Baru pada tahap ketiga wahyu turun dan menyatakan bahwa alcohol dan perjudian itu termasuk di antara perbuatan yang kotor, dan dengan tegas umat islam dilarang untuk melakukannya.⁸²

- b. Pada suatu waktu turun wahyu yang meminta nabi untuk mengajak umatnya berperang melawan orang-orang kafir dengan pernyataan bahwa 20 orang islam dapat mengalahkan 200 orang kafir dan 100 orang islam dapat mengalahkan 1000 orang kafir. Kemudian turun wahyu lain yang merubah rasio tersebut. Bukan 20 mengalahkan 200 atau 100 mengalahkan 1000, tetapi diperingan menjadi 100 orang islam dapat mengalahkan 200 orang kafir, atau 1000 orang islam dapat mengalahkan 2000 orang kafir. Perubahan itu diberikan oleh Allah karena ia melihat ada kelemahan-kelemahan pada umat islam.⁸³
- c. Pada awal islam Nabi melarang umat islam berkunjung ke kubur (ziarah kubur), alasannya karena dikhawatirkan bahwa ziarah kubur itu dapat menyebabkan peziarahnya terjerembab ke dalam kesyirikan. Tetapi setelah nabi yakin bahwa kualitas keimanan umat islam sudah begitu tangguh dan kuat, maka justru beliau menghimbau kepada umat islam agar senantiasa membiasakan ziarah kubur, karena dengan ziarah kubur seseorang bisa mengingatkannya

⁸² Lihat dalam Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina Press, Tt), 54

⁸³ Ibid.

kepada kematian, bahwa semua orang cepat atau lambat akan menemui kematian, sehingga dia bisa bertintrospeksi diri sejak dini.⁸⁴

- d. Pembagian zakat kepada muallaf dihentikan oleh Umar, padahal pada zaman Rasulullah dan dilanjutkan oleh Abu Bakar, pemberian zakat itu sudah biasa dilakukan, karena memang ada petunjuk dari al-Qur'an surat al-Taubah : 30. Dalam ayat ini dijelaskan bahwa di antara *mustahiq* zakat adalah *muallaf qulubuhum*. Spontan para sahabat yang lain bertanya-tanya mengapa hal tersebut dilakukan Umar. Sebagai jawabannya kemudian Umar mengatakan bahwa dahulu Rasulullah memberikan bagian zakat kepada mereka agar mereka lebih tertarik kepada Islam. Sekarang Islam sudah kuat dan banyak pengikutnya bahkan sudah berjaya, maka mereka tidak dibutuhkan lagi, sehingga mereka mau masuk Islam dipersilahkan, dan begitu sebaliknya.⁸⁵

Dari sekian contoh perubahan ataupun pembaharuan yang sudah dilakukan di atas sebenarnya membuktikan bahwa adanya perubahan hukum karena dipicu oleh perubahan latar belakang sosio kultural yang dihadapi oleh hukum itu sendiri pada masa tertentu dan pada masa yang lain.

D. Penutup

Sebagai kata penutup, dapat dikemukakan bahwa lembaga-lembaga social pasti mengalami perubahan, dan perubahan lembaga-lembaga social sudah pasti mempengaruhi system social masyarakat dan semua strukturnya, termasuk system hukumnya. Maka perubahan hukum termasuk hukum Islam menjadi keniscayaan. Lebih-lebih hukum Islam memiliki fungsi *social control* dan *social engineering*. Disinilah kondisi hukum harus

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid, 39

selalu selaras dengan perubahan social agar tetap sesuai dengan fungsi hukum yang dicita-citakan oleh masyarakat yang membentuknya. Hukum Islam dengan kelenturannya pasti mampu beradaptasi dengan lingkungannya tanpa kehilangan sisi-sisi teologisnya.

Dalam menghadapi hal yang demikian, hukum Islam tentu sudah melewati banyak pengalaman sejak awal kemunculannya. Perbedaan-perbedaan pandangan hukum dan bahkan pembaharuan atas hukum secara radikal sudah banyak dicontohkan oleh pemikir muslim sebelum kita. Sehingga hukum Islam akan dengan mudah menyesuaikan dengan perubahan social di tempat dan waktu di mana hukum itu diterapkan.

Wa Allah A'lam bi al-Sawab

BAGIAN 6

HUKUM ISLAM DAN PERUBAHAN MASYARAKAT JAHILIYYAH: ANALISIS DENGAN PENDEKATAN TEORI PITIRIM A. SOROKIN

A. Pendahuluan

Dalam sejarah hukum Islam dijelaskan bahwa Nabi Muhammad saw menerima wahyu pertama kali dari Allah SWT melalui malaikat Jibril, pada 6 Agustus 610 M.⁸⁶ Tanggal bersejarah tersebut juga menjadi pertanda bahwa Sang Nabi pertama kali diberi tugas untuk mengemban amanah kenabian sekaligus penyampai risalah (rasul) ajaran-ajaran-Nya kepada umat manusia. Kehadiran ajaran Muhammad SAW sekaligus mengakhiri sedikit demi sedikit system social dan system hukum jahiliyah yang telah berjalan secara turun temurun di dalam masyarakat arab waktu itu.⁸⁷ Ajaran agama Muhammad dan system hukum yang merombak system kehidupan di masyarakat menjadi kabar baik bagi masyarakat kala itu, salah satunya karena sifat ajarannya yang mengusung konsep egaliter dalam semua aspek kehidupan mampu mendapatkan respon yang positif dan massif dari semua kalangan, suku dan agama, sehingga mudah diterima dan dalam waktu yang tidak terlalu lama sekitar 20 tahun menyebar ke daerah sekitarnya tempat asalnya, yaitu Makkah.⁸⁸

⁸⁶ Muhammad Ridho, *Muhammad Rasul Allah Shalla Allahu 'alayhi wa Sallama*, cet. V (Kairo: Dar al-Ihya' al-'Arabiyyah, 1966 M / 1385 H). 59. Lihat juga Martin Lings, *Muhammad, Kisah Hidup Nabi berdasarkan sumber klasik*, Terj. Qomarudin SF, (Jakarta: Serambi, 2009), 82-84

⁸⁷ Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. I The Classical Age of Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1974), 174.

⁸⁸ 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), 2.

Perubahan yang sangat besar dan relative singkat di awal-awal kemunculannya, menjadikan Muhammad SAW sebagai pemimpin agama yang paling sukses dan mencatat sejarah di dunia. Bukan hanya mampu menjadikan orang-orang arab yang sudah memiliki keyakinan turut berbondong-bondong mengikuti ajaran agama baru (Islam), melainkan juga tercatat sebagai pemimpin yang mampu mengkontruk masyarakat yang memiliki karakter negative dalam berbagai bentuknya di kesehariaanya, menjadi masyarakat yang penuh dengan Suasana persaudaraan, egaliter, demokratis, dinamis, terpelajar, yaitu masyarakat Islam yang tunduk kepada ajaran Islam secara totalitas.

Keberhasilan Nabi Muhammad juga terlihat dalam pola kepemimpinannya dalam mengajarkan agama Islam yang secara perlahan tapi pasti mengikis keburukan dan kejahatan bangsa jahilyah yang penuh dengan kebatilan, seperti penyembah berhala, peminum khamar, diskriminatif atas perempuannya, menjadi masyarakat yang beradab.

Tulisan ini berangkat sebuah pemahaman bahwa hukum Islam yang kemunculannya bersinggungan dengan sejarah manusia tersebut, merupakan sebuah gejala budaya dan bisa diteliti dengan pendekatan ilmu budaya serta perangkat-perangkat metodologisnya.⁸⁹ Khususnya dari sisi teori perubahan social-budaya Pitirim A. Sorokin.

B. Biografi Pitirim A. Sorokin

Pitirim Alexandrovich Sorokin, lahir di Rusia pada tahun 1889. Sepanjang Revolusi Rusia, ia adalah salah satu anggota kaum Revolusioner sosial. Ia adalah senantiasa aktif menentang dua rezim Pemerintah, Czarist dan komunis, sehingga membuatnya ditangkap dan dipenjarakan. Sorokin pernah mebantu Pemerintah Post-Czarist Kerensky pada tahun 1917

⁸⁹ lihat M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam teori dan Praktek*, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 37-38.

dimana ia masuk dalam kabinet. Setelah itu ia ditangkap untuk yang kedua kalinya oleh partai komunis, dan di ancam hukuman mati, namun fonis hukuman matinya ditarik kembali, dan ia diijinkan untuk kembali bekerja di tempat kelulusannya yaitu Universitas St. Petersburg, universitas di mana ia telah dihadiahi doctoralnya pada tahun1922. Namun beberapa Tahun kemudian, ia dikucilkan dari Rusia oleh partai komunis, lalu pindah ke Amerika Serikat. Di negara ini, ia mengajar di Universitas Minnesota pada Tahun1930, ia orang pertama yang menjadi ketua Departemen Sosiologi pada Universitas Harvard. Sorokin kemudian membentuk pusat riset di Harvard dengan sebuah azas mengutamakan orang lain agar lebih Kreatif. Sehingga membawanya telah dipilih presiden Amerika sebagai anggota Asosiasi Kemasyarakatan pada Tahun1965. Sebelum akhirnya meninggal dunia pada Tahun1968.

Sosok Sorokin adalah seorang penulis, tulisannya banyak yang sudah diterjemahkan dan diterbitkan, khususnya dalam sejarah sosiologi. Selama kariernya, ia menulis tidak kurang dari 37 buku dan lebih dari 400 artikel. Kontribusinya untuk sosiologi adalah sangat orisinal, mendalam, dan menyeluruh. Tulisannya yang paling menonjol dalam lingkup struktur budaya dan perubahan (*cultural structure and change*), perbedaan sosial (*social differentiation*), stratifikasi sosial (*social stratification*), konflik sosial (*social conflict*). Kontribusi utamanya juga berupa penggolongan dan analisis kritis teori, epistemology (filsafat), metodologi, analisis ruang dan waktu social, sosiologi revolusi, dan sosiologi krisis.

Ketekunan Sorokin dalam bidang pekerjaannya mendasarinya untuk membuat suatu yang menyeluruh dalam sistem sosiologi umum dimana mengintegrasikan antara ilmiah, pembaharuan, dan tradisi praktis disiplin, termasuk juga karakter warga negara di dunia juga tak luput dari pemikirannya. Tulisan Sorokin's yang begitu ilmiah tersebut ditujukan untuk

menginformasikan kepada khalayak ramai mengenai kondisi-kondisi meragukan dan menyediakan penyelesaian untuk resolusi mereka.

Sorokin juga teoritis pertama yang dengan tegas mengidentifikasi kultur, masyarakat, dan kepribadian sebagai bingkai dasar acuan tentang sosiologi. Perspektif inilah yang dipilihnya sebagai pokok materi mengenai sosiologi yang ditekuninya.⁹⁰

C. Teori Perubahan Sosial-Budaya Sorokin

Di dalam masyarakat setidaknya terdapat lembaga-lembaga kemasyarakatan yang senantiasa berubah seiring berjalannya waktu. Perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan tersebut akan mengakibatkan perubahan pada system social, tidak hanya system social saja yang dapat terpengaruh, namun juga nilai, sikap serta perilaku masyarakat, itulah yang sering disebut sebagai perubahan social.⁹¹ Dalam bentuknya yang paling ekstrim, perubahan sosial diartikan sebagai gerakan berputar, gerakan sirkular.⁹²

Sebuah system social tidak selalu mengalami perubahan karena factor-faktor tertentu, tapi dapat berubah sendiri sesuai dengan prinsi perubahan Immanen (perubahan dari dalam), karenanya seringkali memberikan reasi yang berbeda dengan sebelumnya dalam menghadapi lingkungannya yang juga berubah untuk meresponnya.⁹³

Menurut Sorokin, Perubahan sudah pasti terjadi, sumber dari perubahan itu adalah kekayaan dan proses sistem dirinya

⁹⁰ George Ritzer, (ed.) *Encyclopedia of Social Theory*, vol. 2 (California: Sage Publication, 2005), 777-779

⁹¹ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta : Rajawali Pers, 1990), 388.

⁹² Jalaluddin Rakhmat,, *Rekayasa Sosial Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 194

⁹³ Pitrim A. Sarokin, *Social and Cultural Dynamies*, (Boston : Sargent, 1957), 415

sendiri (*immanent*). Sistem sosial-budaya berubah dikarenakan ia terdiri atas individu, gagasan, dan sarana material, semua itu secara konstan berubah. Bagaimanapun, cakupan perubahan ini terbatas. Sebab hampir semua sistem sosial-budaya berbasis dasar dan berproses pada asumsi suatu jumlah yang relatif kecil yang mampu membedakan dan membentuk budaya.⁹⁴

Sorokin juga mengemukakan adanya dinamika kemajuan budaya yang berbentuk siklus yang berasumsi bahwa dinamika sosio-budaya dalam masyarakat terus berkembang melalui kegiatan belajar dan refleksi individu-individu yang termasuk di dalamnya terhadap sistem perkembangan yang lama dari implikasi-implikasi mentalitas budaya dasar, seperti yang terungkap dalam bentuk-bentuk material yang semakin banyak dan meluas ke banyak bidang kehidupan.

Permasalahan yang dikemukakan oleh Sorokin menitik beratkan bahwa sistem sosio-budaya tidak berjalan terus tanpa batas dalam arah yang sama. Sesudah suatu mentalitas budaya tertentu berkembang secara maksimal, arah perubahan itu berbalik dan suatu mentalitas budaya yang berlawanan lalu berkembang sampai tingkat maksimal, sesudah itu ada lagi yang membalikkan arahnya dengan mengulang pokok dari yang terdapat pada tahap sebelumnya. Argumen ini berbeda sekali dengan argumen yang dikemukakan oleh Comte bahwa perkembangan manusia berjalan sesuai dengan model linear dimana tahap terakhir dari kemajuan peradaban manusia ialah pada tahap positif. Sorokin tidak memberikan suatu jenis yang pasti untuk tahap akhir dari perkembangan peradaban manusia dikarenakan asumsinya dalam teori siklus bahwa kemajuan budaya cenderung berulang-berubah sehingga Sorokin melihat perkembangan akan masa depan lebih pesimis dibandingkan dengan Comte.⁹⁵

⁹⁴ Ritzer, (ed.) *Encyclopedia of Social Theory*...778

⁹⁵ Comte, Choldun dan Sorokin/<http://Pypanji.wordpress.com>

Sorokin juga menyinggung dua kecenderungan masyarakat yang senantiasa terjadi dalam kehidupan, kecenderungan tersebut sesungguhnya berlawanan, meski demikian manusia yang normal akan melewatinya. Yaitu sensate dan ideational. Pada masa sensate manusia akan memiliki kecenderungan dan mengisi waktu untuk mengutamakan materi dan selalu berupaya untuk memperoleh kesenangan. Namun pada fase ideational, mereka menggunakan waktunya untuk hal-hal yang mengarah kepada keterpenuhan rohaninya.⁹⁶

D. Hukum Jahiliyyah Masyarakat Arab Pra-Islam

Sebelum Islam datang, Makkah dihuni oleh sebagian besar masyarakat yang menyandang gelar jahiliyah, yaitu masyarakat yang diliputi kebodohan dan barbarianis. Semakin melengkapi kejahiliyahan mereka karena masyarakatnya tidak percaya pada utusan tertentu, yang artinya juga tidak memiliki pedoman dalam bentuk kitab suci yang mereka imani, sehingga terkenal dengan masyarakat yang hampir tidak memiliki satu keistimewaan sedikitpun kecuali suka berperang, nomaden, dan kaum tribal.⁹⁷

Dalam al-Qur'an, kata "jahiliyah" diungkapkan dalam beberapa ayat, misalnya QS. Ali Imron/3 ayat 154, berbicara tentang keyakinan masyarakat Jahiliyah terhadap Tuhan, QS. al-Ma'idah/5: 50, berbicara tentang aturan-aturan hukum jahiliyah, QS. al-Ahzab/33: 33, tentang kebiasaan-kebiasaan dalam kehidupan masyarakat jahiliyah, dan QS. al-Fath/48: 26 yang menyatakan masyarakat jahiliyah diliputi dengan perasaan kesombongan, dari beberapa ayat tersebut dapat dikatakan bahwa masyarakat jahiliyah memiliki karakter tersendiri dari masyarakat sebelumnya dan bahkan sesudahnya. Karakter-

⁹⁶ Ritzer, (ed.) *Encyclopedia of Social Theory...777*

⁹⁷ Philip K. Hitti, *History of Arabs from Earliest Times to the Present*, edisi X (London: The Macmillan Press, 1974), 87.

karakter tersebut dapat ditemui dalam beberapa sifat sebagai berikut:

1. Ashabiyah

Sifat ini dapat dilihat dalam kebiasaan atau system hukum masyarakat Jahiliyah dalam membela orang-orang yang berada dalam komunitasnya. Jika ada seseorang dalam komunitasnya melakukan kesalahan sekalipun, maka akan mereka bela secara membabi buta dan tidak peduli apakah ia salah atau benar, yang penting bagi mereka, seseorang tersebut adalah anggota kelompoknya yang membutuhkan perlindungan sehingga harus dibela dalam kondisi apapun. Masyarakat jahiliyah dapat dibilang juga memiliki system social yang sangat menjunjung tinggi suku dan kelompoknya yang kadang tanpa tanpa batas. Masyarakat Jahiliyah juga merasa bahwa dirinya sebagai bangsa yang termulya diantara bangsa-bangsa yang lain, bangsa lain dalam pandangan mereka adalah bangsa 'ajami yang derajatnya lebih rendah dari derajat bangsa mereka (arab).

Karakter tersebut tidak sekedar pada tataran kedudukan manusia didepan hukum, akan tetapi berdampak juga pada tataran social dalam pergaulan seharai-hari. Pernah suatu ketika seorang Jahili bernama Nu'man Ibn Munzir menolak pinangan raja Persia, Kisra Abruwiz untuk menikahi anaknya yang bernama Hurqa. Penolakan Nu'man tersebut tidak lain karena ia berpegang pada system hukum yang sudah lama berjalan dan dipedomani, system hukum tersebut adalah menyangkut kedudukan bangsa arab yang menganggap sebagai bangsa yang paling istimewa di antara bangsa lain kala itu, dan oleh karenanya maka tidak boleh mengadakan hubungan pernikahan dengan bangsa lainnya – termasuk keluarga raja sekalipun-, alasan penolakan tersebut karena mereka beranggapan bahwa dengan adanya hubungan pernikahan dengan kaum yang dianggap di bawah derajatnya, hanya akan merusak kedudukan mereka di dalam ketinggian

derajat dan keistimewaan masyarakat arab pada diri Nu'man dan anaknya.⁹⁸

Begitu juga dalam pembelaan terhadap kelompok. Masyarakat jahiliyah sebelum Islam, mereka sangat teguh dalam membela anggota dan kepentingan kelompoknya, apakah yang dibela itu dalam kondisi yang benar maupun poisis salah.⁹⁹ Bagi masyarakat jahiliyah, kebenaran dan kesalahan ditentukan oleh kelompoknya, bukan oleh pdeoman atau kitab sucinya.¹⁰⁰ Terjadinya perang fajar adalah salah contoh nyata berkaitan dengan hal ini. Salah stau parang yang diawali terjadi bentrok antar individu di tengah pasar, yang kemudian menjadi semakin membesar karena satu sama lain mendatangkan kelompoknya untuk membela, tanpa melihat siapa di atara keduanya yang benar dan yang salah.¹⁰¹

2. Materialistik

Seperti yang masih banyak terjadi pada bangsa-bangsa sekarang di dunia, adanya superioritas kaum kaya dan bangsawan di atas kaum miskin dan kaum lemah. Seperti diketahui juga bahwa bangsa arab pra Islam mayoritas berprofesi sebagai pedagang, dimana proses perdagangan yang dilakukan mereka berbasis meterialisme atau yang oleh Watt¹⁰² di sebut sebagai lebih mengutamakan kesejahteraan materi. Kondisi seperti itu menyuburkan tumbuhnya sifat-sifat superior oleh kaum kaya dan bangsawan arab pra Islam dan semakin menghimpit poisisi kaum

⁹⁸ al-Thabari, *Tarikh al-Tabari*, II: 150-156 dalam 'Ali Abd al-Wahid Wafi, *al-Musawah fi al-Islam*, terj. Anshari Umar Sitanggal dan Rosichin (Bandung: al-Ma'arif, 1984), 17-18.

⁹⁹ 'Ali Husni al-Khurbuthuli, *Ma'a al-'Arab (I) ...*, 21.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 6.

¹⁰¹ Ibn Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyah li Ibn Hisyam*, di tahqiq oleh Mushthafa al-Saqa, dkk., (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Awladihi, 1955 M / 1375 H), jilid I, 184.

¹⁰² W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, cet. II (Oxford: Oxford University Press, 1969), 51-52.

miskin dan kaum lemah, orang-orang kaya semakin makmur dan orang miskinnya semakin tidak berdaya.¹⁰³

Yang semakin menguatkan hal ini, adalah apa yang digambarkan oleh Lapidus bahwa masyarakat Jahiliyah selalu merendahkan orang miskin dan bahkan mereka juga menolak untuk memberikan sedekah kepada kaum lemah, jadi kedermawanan yang seharusnya mereka banggakan menjadikan mereka sebagai kebanggaan yang tidak berpihak pada masyarakat yang lebih, padahal kedermawanan sejatinya dijadikan tauladan kebaikan oleh seseorang pemimpin kelompoknya.¹⁰⁴ Ditambah lagi dengan adanya sistem perbudakan di kalangan jahiliyah, hal ini menjadi bukti yang sangat kuat atas sifat masyarakat jahiliyah yang feodal. Seperti telah diketahui, menjadi budak seperti halnya menjadi manusia yang hina dan tidak memiliki derajat sedikitpun di mata masyarakat, budak menjadi hak milik tuannya yang dapat diperjual belikan oleh pemiliknya, budak juga harus rela diperlakukan sewenang-wenang oleh tuannya, sebagaimana budak juga tidak memiliki hak asasi manusia.¹⁰⁵

3. Karakter diskriminatif terhadap perempuan

Salah satu sifat negative yang dinisbahkan kepada masyarakat Jahiliyah adalah perlakuannya terhadap eksistensi perempuan. Dalam catatan sejarah, masa inilah ditulis nasib paling kelam bagi kaum Hawa. Budaya Patriarkhis telah mengesampingkan hak asasi manusia bagi kaum perempuan. Kehadiran perempuan menjadi hal yang sangat memalukan dan para lelaki kehilangan muka karena malu (*wajhuhu muswaddan wahua kadhim*)QS. al-Nahl/16 ayat 58-59, begitu al-Qur'an mendokumentasikan perlakuan mereka kepada perempuan.

¹⁰³ M.A. Shaban, *Islamic History: A New Interpretation I A.D. 600-750*, cet. IX (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 8.

¹⁰⁴ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, cet. X (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 24.

¹⁰⁵ Lihat Washington Irving, *Life of Mahomet* (London: J.M. Dent & Son Lt., 1949), 13-14.

Alasannya sangat sederhana, perempuan dipandang sebagai symbol lemah, hina, menyusahkan, dan bahkan akan membuat petaka antar golongan. Karenanya perempuan tidak diberi warisan, perempuan tak ubahnya barang yang dapat diwariskan kepada generasi selanjutnya, perempuan adalah *a thing* dan bukan *a person*.¹⁰⁶ Dalam pandangan masyarakat jahiliyah, perempuan tidak lebih seperti barang yang bisa dijual, bisa ditukar dengan yang lainnya, dan pandangan negative lainnya, sehingga harus segera ditiadakan dari susunan keluarga sejak di lahir.

Ketika Islam datang, maka semua system hukum yang dipenuhi dengan ketiga karakter di atas kemudian secara sedikit demi sedikit diganti dengan system hukum yang lebih egaliter dan menghargai semua manusia secara sama dan berkeadilan. Dengan demikian melahirkana perubahan social dan budaya masyarakat yang sebenarnya sangat tidak sesuai dengan konsep hak-hak asasi manusia secara umum.¹⁰⁷

E. Hukum Islam dan Perubahan Sosial Masyarakat Jahiliyah

Seperti dijelaskan di atas, bahwa hukum jahilayah menganut system hukum yang didasarkan kepada hawa nafsu dan sangat dipengaruhi oleh system 'ashabiyah (fanatisme). Maka setelah Islam datang hukum-hukum tersebut diganti dengan hukum yang lebih berprikemanusiaan. Hukum tersebut adalah hukum Allah yang harus dipedomani oleh semua manusia yang menginginkan kehidupan yang berkeadilan terciptanya kesamarataan dalam kehidupan sosialnya.

Cara Islam menyampaikan hukum kepada manusia khususnya masyarakat jahiliyah pada waktu itu adalah dengan menurunkan al-Qur'an yang berisi beberapa tema pokok. Tema

¹⁰⁶ Lihat Haifaa A. Jawad, *The Rights of Women in Islam; An Authentic Approach*, cet I (New York: S.T. Martin's Press, 1989), 1-3.

¹⁰⁷ Ira M. Lapidus, *A History of Arab...*, 19-20.

pokok yang bisa kita pahami dari ayat pendek dan sering disebut dengan *umm al-Qur'an* (induk al-Qur'an) dan kemudian diberi nama juga dengan surat al-fatihah (pembuka). Dalam ayat tersebut ditegaskan bahwa tema pokok al-Qur'an mencakup tiga hal utama, yaitu Tauhid, Shari'at, dan cerita-cerita umat masa lalu untuk dijadikan pelajaran berharga.

Secara lebih rinci W.M. Watt menyebutkan bahwa di awal Islam ajaran yang diusung Nabi Muhammad SAW bukanlah tentang hubungan Manusia dengan Tuhan, melainkan hubungan manusia dengan manusia lainnya, misalnya tentang sifat-sifat Tuhan yang maha baik dan maha berkuasa, adanya hari akhir dan kebangkitan kembali manusia yang di sana manusia akan menjalani proses pengadilan dengan seadil-adilnya, kesyukuran manusia sebagai bentuk penghambaan kepada Tuhan, risalah kenabian, dan adanya kemulyaan bagi manusia yang dermawan.¹⁰⁸

Dari surat al-Fatihah seperti dijelaskan di atas, yang paling pertama dan utama adalah ajaran tentang tauhid (keesaan), yaitu pemurnian keyakinan dan iman hanya kepada Allah SWT, yang telah menciptakan alam semesta sekaligus menguasainya, yang akan meminta pertanggungjawaban umat manusia atas segala yang telah diperbuatnya saat masih hidup di dunia.¹⁰⁹ Sebagai akibat dari pernyataan iman dan keyakinan di atas, maka setiap yang meyakini dibebani kewajiban untuk melakukan ibadah sebagai bentuk menyembah kepada-Nya, menghaturkan syukur atas nikmatnya, menyayangi sesama dan makhluk bumi lainnya.¹¹⁰ Di samping itu ajaran Islam awal juga menyangkut keshalihan perilaku, keagungan akhlak, ketekunan dalam menjalankan shalat.

¹⁰⁸ W.M. Watt, *Muhammad; Prophet and Statesman*, cet. II (reprint) (Oxford: Oxford University Press, 1969), 23-24.

¹⁰⁹ Marshal G.S. Hodgson, *The Venture...* I:163.

¹¹⁰ Ira M. Lapidus, *A History...*, 24.

Sebagaimana di katakan “*eschatological piety, ethical nobility and prayer formed the basis of early Islam*”.¹¹¹

F. Respon Masyarakat Jahiliyyah Terhadap Hukum Islam

Seperti ajaran hukum baru yang lain, Islam yang secara ajaran dan hukum hadir ditengah masyarakat yang sudah memiliki system ajaran dan system hukum tersendiri. Maka tidak menutup kemungkinan mendapat respon yang beragam dari masyarakat di mana ajaran itu turun. Islam turun pada masyarakat jahiliyah sudah barang tentu mendapat respon yang sama antara yang secara langsung dan sadar menerima sebagai ajaran yang benar, tidak sedikit juga yang secara keras dan terang-terangan juga menolaknya. Sering kita dengar bahwa Nabi Muhammad pada awalnya menyampaikan ajaran Islam yang diterimanya tidak terang-terangan, tetapi secara sembunyi-sembunyi dari mulut kemulut, dan dari rumah ke rumah dimulai dari keluarga sendiri. Namun cara tersebut tidak berarti memudahkan Nabi dalam menyampaikan ajarannya. Terbukti tidak sedikit keluarga dekat nabi yang seperti pamannya Abu Lahab yang secara tegas tidak menerimanya. Karena itu respon tersebut diuraikan dalam penjabaran berikut ini:

1. Penerimaan Islam Oleh Masyarakat Jahiliyyah

Seperti dijelaskan sebelumnya, respon masyarakat jahiliyah terhadap ajaran Islam dan hukum Islam sangatlah beragam, setidaknya ada yang setuju dan sebagian lagi tidak setuju. Pada awalnya Islam hanya diterima oleh segelintir orang dari kalangan pemuda, baik dari kalangan keluarga terpandang maupun dari keluarga lemah, termasuk juga anggota-anggota keluarga dari suku-suku yang berada dalam lindungan suku Quraisy dan beberapa budak.¹¹² Rata-rata masyarakat atau orang-

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Albert Hourani, *A History of The Arab Peoples*, cet. I (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1992), 7.

orang yang secara langsung menerima ajaran baru ini, adalah mereka secara sadar memahami bahwa system hukum yang dibangun tidak mencerminkan rasa keadilan bagi mereka, dan semua itu berujung pada perasaan tidak puas terhadap kondisi moral dan social, sehingga mencari system hukum alternative dan kemudian menemukan ajaran Islam yang di bawah Nabi Muhammad SAW.¹¹³

Dapat digambarkan disini bahwa sahabat yang masuk Islam pertama kali dari kalangan kaum perempuan, adalah Khadijah binti Khuwaylid yang kemudian menjadi istri istri Nabi Muhammad SAW,¹¹⁴ kemudian di susul oleh 'Ali bin Abi Thalib ponaan Rasulullah, yang masih berumur 10 Tahun, ini mewakili dari kalangan anak-anak yang menerima ajaran Islam pertama.¹¹⁵ Dari kalangan Budak, yaitu Zaib bin Haritsah, yang kemudian oleh Nabi dimerdekakan.¹¹⁶ Abu Bakr al-q bin Abu Quhafah, kemudian menjadi orang ke empat yang menyusul ketiga orang sebelumnya untuk mengikuti ajaran Nabi Muhammad SAW. Selanjutnya empat orang di atas terus berupaya membantu Nabi dalam mensosialisasikan ajaran Islam agar secara cepat memperoleh sambutan dari masyarakat, terutama oleh mereka yang menginginkan adanya perubahan tatanan social dan budaya di lingkungannya.

2. Penentangan Atas Ajaran Islam

Di sampan ada yang menerima, juga tidak sedikit masyarakat yang menolak kedatangan ajaran Islam. Pada awalnya memang hampir tidak ada penentangan oleh masyarakat pada waktu itu, karena ajaran baru ini disampaikan oleh Nabi dengan sembunyi-sembunyi dan dari rumah ke rumah saja, namun setelah ada ijin dari Allah untuk menyampaikannya secara langsung dan terang-terangan, maka banyak di antara masyarakat

¹¹³ Ira M. Lapidus, *A History...*, 24.

¹¹⁴ Ibn Hisyam, *al-Sira...*, I: 240

¹¹⁵ *Ibid*, 245

¹¹⁶ *Ibid*, 247-248

jahiliyah yang menentang keras adanya ajaran baru yang dibawa oleh nabi tersebut, penentangan tersebut khususnya datang dari kalangan bangsawan kaya dan berkuasa, walaupun sebenarnya mereka kebanyakan masih se suku dengan nabi sendiri, yaitu suku Quraisy.¹¹⁷

Penentangan mereka tentunya merupakan hal yang wajar, karena berkaitan dengan aspek-aspek penting dalam kehidupan, yaitu aspek keyakinan dan aspek social. Pada masyarakat sekarang pun, di mana masyarakat sudah berperadaban luas, apabila terhadap kedua aspek tersebut ada yang mengganggu, maka resistensi secara otomatis akan muncul baik secara perorangan maupun kolektif. Pada masyarakat jahiliyah aspek keyakinan (agama) sudah turun temurun dilakukan, ritual-ritual yang sudah dianggapnya mapan, harus dihentikan dan gantikan dengan penyembahan kepada Tuhan Allah, Tuhan yang maha esa. Factor keyakinan tersebut pada masyarakat jahiliyah tidak hanya menjadi symbol keberagaman mereka, tapi juga menjadi symbol ikatan social antar suku yang ada, sehingga bagi siapapun yang meninggalkan keyakinan keagamaannya, maka secara otomatis dianggap meninggalkan sukunya.

Kalau kita telisik sejarah Nabi Muhammad SAW, maka akan kita temukan berbagai kasus berkaitan dengan upaya penolakan masyarakat jahiliyah terhadap ajaran Nabi tersebut, baik secara langsung disampaikan kepada Nabi Muhammad, maupun melalui perantara Abu Thalib Paman Nabi yang memang secara sukarela menjadi pelindung Nabi Muhammad. Mereka ada yang secara baik-baik datang kepada Abu Thalib, dan tidak sedikit pula yang disertai dengan ancaman-ancaman dan sebagainya. Bahkan penolakan yang disampaikan langsung kepada Nabi Tidak sedikit

¹¹⁷ Tor Andrae, *Mohammed The Man and His Faith (Mohammed Sein Leben und Sem Glaube)*, Theophil Menzel (translator), cet. I (New York: Harper Torchbooks, 1960), 116

yang disertai dengan kata-kata kotor dan caci maki, seperti mengatakan Nabi Tukang sihir, penyair, dukun gila dan sebagainya, sampai pada tawar-menawar dengar tahta, harta dan wanita.¹¹⁸

Namun demikian, terhadap berbagai reaksi masyarakat jahiliyah tersebut terhadap diri nabi dan pamanya Abu Thalib, Nabi menanggapi dengan senyum, sabar, dan tetap berkeyakinan bahwa nantinya semua ajarannya akan diterima oleh semua kalangan, karena itu beliau terus melanjutkan penyebaran ajaran Islam kepada masyarakat secara umum dan menghentikan sedikit demi sedikit system hukum yang dipakai oleh kaum jahiliyah.

Dari sini dapat dilihat bahwa di samping alasan keyakinan dan keagamaan, yang membuat masyarakat arab pra-islam menolak ajaran yang dibawa nabi, juga karena alasan yang sangat krusial bagi mereka, yaitu berkaitan dengan pola kepemimpinan dalam masyarakat, dimana struktur hukum jahiliyah menganut system hukum yang memberikan porsi kepemimpinan seutuhnya di tangan orang-orang terhormat dan kaya, sementara ajaran islam mengedepankan system kepemimpinan egaliter dan persamaan serta keberpihakan kepada kaum yang lemah.

G. Penutup

Bahwa Islam lahir dengan membawa perubahan hukum yang awalnya otoriter menjadi hukum yang egaliter, yang bertolak belakang dengan system hukum jahiliyah pra-Islam yang rasialis, feodal, dan patriarkhis. Kehadiran Islam juga merubah segala tatanan social dan budaya masyarakat jahiliyah, yang didominasi oleh system social kesukuan (*'ashabiyah*) menuju ke kehidupan social dan budaya yang lebih terbuka dan toleran.

¹¹⁸ Ibn Hisyam, *al-Sira.* „ I: 265.

BAGIAN 7

KONTRUKSI SANKSI PENIMBUNAN BARANG DALAM PERSPEKTIF HUKUM ISLAM

A. Pendahuluan.

Islam adalah agama universal yang mengatur segala aspek kehidupan manusia. Aspek ibadah yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (Vertikal) dan aspek Mu'amalat yang mengatur – selain mengatur aspek ibadah –juga hubungan manusia dengan lingkungan sosialnya (Horisontal). Dalam pada ini, segi terpenting dalam aspek hubungan manusia dengan yang lainnya, adalah bagaimana membina sistem hubungan sosial yang dinamis, yang mampu memberikan manfaat dalam menjalani kehidupan sehari-hari, artinya sistem sosial tersebut mampu memberikan kemudahan-kemudahan dalam mencukupi kebutuhan masing-masing individu (Baca : ekonomi) tanpa mengesampingkan nilai-nilai dan norma-norma yang berlaku, baik norma sosial maupun norma agama.

Pada masa sekarang, umat Islam menghadapi tantangan yang sangat serius dalam masalah pemenuhan kebutuhan (ekonomi). Tantangan yang diakibatkan oleh kemajuan teknologi dan perkembangan ilmu pengetahuan, antara lain adalah dengan hadirnya sistem ekonomi kontemporer, yaitu sistem ekonomi kapitalis, sosialis dan komunis yang bebas nilai, dimana kalau dihadapkan dengan sistem ekonomi Islam yang penuh dengan norma-norma dan nilai-nilai ilahiyah jelas sangat berbeda bahkan berlawanan.¹¹⁹

Perbedaan yang mendasar dari kedua sistem tadi adalah landasan yang dipakai dalam pelaksanaannya, sistem ekonomi

¹¹⁹Mengenai Nash-Nash al-Qur'an yang berbicara seputar prinsip ekonomi Islam antara lain dapat dilihat QS. 73 : 20, QS. 62 : 10, QS. 4 : 32, QS. 104 : 2, QS. 28 : 83 dan lain-lain.

Islam berlandaskan Tauhid yang sangat mengutamakan moral, nilai dan norma agama sedangkan sistem ekonomi kontemporer hanya berlandaskan pada penguasaan materi belaka tanpa mengindahkan norma dan nilai yang ada nilai agama sekalipun. Maka tidak heran kalau sistem ekonomi yang kedua ini bisa saja menghalalkan segala macam cara untuk mencapai tujuannya, yaitu materi.

Salah satu cara yang digunakan sistem ekonomi kontemporer untuk mencapai tujuan ekonominya, adalah apa yang dikenal dengan penimbunan barang, cara ini dianut kapitalis dalam sistem pasar bebas. Tujuan dari penimbunan barang tersebut bagi dunia usaha kontemporer ini adalah bagaimana mendapatkan keuntungan yang belipat ganda. Hal semacam ini sangat menguntungkan dalam dunia usaha di satu sisi, akan tetapi disisi lain jelas sangat merugikan konsumen. Disinilah peran agama Islam melalui *Figh*-nya¹²⁰ sangat dibutuhkan untuk mengantisipasi berkembangnya cara-cara atau metode yang sangat bertentangan dengan agama di atas, sehingga pandangan agama Islam yang universal tidak hanya sebagai jargon yang tidak memberikan penyelesaian yang konkrit, khususnya bagi pemeluknya (umat Islam).

Kasus penimbunan barang dalam aktivitas ekonomi, sebagaimana dijelaskan di atas adalah salah satu contoh yang akan diangkat pada Makalah ini, untuk memberikan gambaran – tentunya dengan pendekatan Ushul Figh - bahwa Islam tidak hanya berbicara benar atau salah, haram atau halal, serta dosa atau tidak berdosa bagi si penimbun, tapi berbicara juga tentang

¹²⁰Berbicara masalah *figh*, sama artinya dengan berbicara teori-teori, tidak mempunyai kekuatan untuk menerapkan sanksi, karena *figh* dalam implementasinya hanya bersifat sukarela dan tergantung ketaatan masing-masing individu untuk melaksanakannya, karena itu setidaknya secara voting, yang kemudian ditaati bersama untuk menjadi materi undang-undang negara yang memiliki kekuatan untuk memaksakan Sanksi tadi. Lihat selengkapnya A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional : Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Yogyakarta : Gema Media, 2002), 63

konsekwensi dari semua perbuatan yang dilakukan oleh si penimbun tadi, inilah yang dalam ilmu hukum dikenal dengan "Sanksi". Apakah si penimbun mendapat sanksi atau tidak, dan sanksi seperti apa yang pantas dijatuhkan kepada si penimbun tersebut, sehingga tidak lagi mengulangi perbuatannya.

B. Penimbunan Barang dan dampaknya bagi ekonomi umat.

Penimbunan barang adalah membeli suatu barang kemudian menyimpannya dengan maksud agar barang tersebut berkurang peredarannya di masyarakat, sehingga pada suatu waktu harganya meningkat.¹²¹ Maka di saat harga meningkat tersebut dengan berlandaskan hak asasi setiap pengusaha, penimbun mengeluarkan barangnya untuk dijual dengan harga yang tinggi yang ditetapkan oleh penimbun semaunya sendiri diluar standard harga biasanya di pasaran. Konsumen mau tidak mau harus (Baca : terpaksa) membelinya, karena mereka membutuhkan barang itu. Dalam Islam, penimbunan barang, terutama kebutuhan pokok, dilarang, karena merugikan konsumen dan menghancurkan stabilitas ekonomi umat.

Dalam sistem perekonomian Islam, praktek-praktek ekonomi kapitalis dan sosialis yang menjustifikasi cara-cara monopoli, spekulasi dan penimbunan barang dilarang, karena merugikan konsumen dan akan menciptakan kepincangan ekonomi di masyarakat, yang pada akhirnya menimbulkan kemudharatan dalam aktivitas ekonomi. Secara otomatis akan muncul yang kuat atau yang memiliki modal yang banyak akan mempersulit yang lemah secara ekonomi untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, terutama yang terkait dengan kebutuhan pokok sehari-hari. Kemudharatan itu akan bertambah parah lagi apabila pengusaha atau pedagang menimbun barang dagangannya dan mengelurkannya serta menjualnya diwaktu krisis ekonomi dengan maksud memperoleh laba yang sebanyak-banyaknya.

¹²¹Sayyid Sabiq, *Figh al-sunnah*, Vol. III, (Libanon : Dar bal-Fikr, 1981), 163

Karena itu Kahf dalam hal ini, menolak keuntungan yang terlalu tinggi dalam aktivitas jual beli (perdagangan), karena keuntungan yang terlalu tinggi sangat bertentangan dengan prinsip ekonomi Islam yang berlandaskan Tauhid dan nilai-nilai serta norma-norma agama yang sudah barang tentu mengedepankan aspek kemanusiaan dan keadilan. Kahf merumuskan sebuah kerangka dasar “semua harga, baik dari faktor produksi maupun dari barang-barang produksi, yang berasal dari mekanisme ini, dalam hubungan ini dianggap sebagai layak atau adil”, “dan konsepsi harga dan keuntungan yang layak atau adil bergerak antara apa yang oleh ahli ekonomi modern dianggap “biasa” dan oleh ahli ekonomi Islam dianggap memenuhi norma dan nilai agama Islam. Menurut Siddiqi, keuntungan layak adalah setiap keuntungan yang memenuhi hasrat pengusaha dan pedagang antara posisi ambang kecukupan dan batas keborosan.¹²²

Karena itu untuk mencapai stabilitas harga dalam aktivitas perekonomian perlu adanya usaha untuk menghapus sistem yang diterapkan kapitalis dan sosialis tadi, yaitu sistem monopoli, spekulasi dan penimbunan barang serta usaha-usaha lain yang mirip dengannya. Monopoli serta penimbunan barang tidak dibenarkan karena mempengaruhi sistem pasar, dan tidak dibenarkan pula semua bentuk kegiatan ekonomi yang menimbulkan keadaan darurat dan kemudharatan yang berpengaruh pada pasar, sebagai sentral ekonomi masyarakat.¹²³

Itulah penimbunan barang yang biasa digunakan hanya oleh kaum kapitalis dan sosialis yang tidak mengenal peri kemanusiaan dan menjalankan roda perekonomian, dimana dampaknya yang ditimbulkan dari upaya penimbunan tersebut sangat nampak

¹²²lihat Muhammad Najatullah Siddiqi, “Muslim Economic Thinking”, Terj. A. M Saifuddin, *Pemikiran Ekonomi Islam*, (Jakarta : LIPPM, 1986), 124-9

¹²³Ibid, 128-9, lihat juga Ahmad Zaki Yamani, “as-Syari’at al-Khalidat Wa mushkilat al-Ashr” Terj. K. M. S. Agustjik, *Shari’at Islam yang Kekal dan Persoalan Masa Kini*, (Jakarta : Intermasa, 1977), 69

sekali merugikan masyarakat, sebagai konsumen dari barang yang ditimbun tersebut. Karena pada dasarnya penimbunan barang adalah pengerukan keuntungan yang sebesar-besarnya tanpa memperhatikan sisi negatifnya.

C. Penimbunan Barang Menurut Hukum Islam.

Pada dasarnya semua barang yang dihalalkan memilikinya oleh Allah SWT, halal pula untuk dijadikan objek penukaran dan perdagangan. Begitu juga sebaliknya, semua barang yang diharamkan untuk memilikinya, haram pula dijadikan sebagai bahan perdangan dan pertukaran. Namun demikian kadang-kadang ada barang yang dihalalkan untuk dimiliki dan diperdagangkan, tapi karena sikap dan perbuatan manusia itu sendiri yang membuat barang tersebut dilarang, yaitu apa yang dikenal dengan *penimbunan Barang* dagangan. Karena, sebagaimana telah dijelaskan di awal bahwa tujuan dari penimbunan itu sendiri semata-mata untuk mencari keuntungan yang lebih besar terutama ketika barang itu harganya naik karena kurangnya stok barang yang beredar di Pasaran.

Perbuatan penimbunan tersebut jelas bertentangan dengan Syari'at Islam, antara lain hadith Nabi yang diriwayatkan oleh Muslim, Abu Daud dan Tirmizi dari Mu'ammarr :

من احتكر فهو خاطئ

Siapa yang melakukan penimbunan, ia dipandang (dianggap) bersalah.¹²⁴

Dalam hadith yang lain dijelaskan :

بئس العبد المحكر , ان سمع برخص ساءه وإن سمع بغلاء فرح

sejelek-jeleknya hamba adalah si penimbun, jika ia mendengar barang murah ia murka, dan jika barang menjadi mahal ia bergembira¹²⁵

¹²⁴Muslim al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisabury, Imam Abi al-Husyaini, *Shahih Muslim*, (Beirut : Da al-Fikr, 1988), 13, lihat juga Sayyid Sabiq, *Figh*, Vol. III. 163

من احتكر الطعام أربعين ليلة فقد برئ من الله وبرئ الله منه

siapa yang menimbun barang pangan selama empat puluh hari ia sungguh terlepas dari Allah dan Allah lepas dari padanya.¹²⁶

Kalau diperhatikan secara seksama, ketiga hadith diatas pada dasarnya berbicara tentang larangan terhadap penimbunan barang, terutama barang-barang kebutuhan pokok sehari-hari (bahan makanan) sebagai kebutuhan primer manusia.

Dalam hal ini, para ahli *figh* berpendapat bahwa yang dimaksud dengan penimbunan barang yang dilarang seperti apa yang dijelaskan oleh hadith di atas, adalah apabila mencakup beberapa syarat sebagai berikut :

1. Barang yang ditimbun merupakan barang kelebihan dari kebutuhannya, serta kelebihan dari persediaan selama satu tahun penuh.
2. Upaya penimbunan tersebut semata-mata dalam rangka berusaha menunggu naiknya harga, sehingga barangnya dapat dijual dengan harga yang melambung tinggi, karena para konsumen sangat membutuhkannya.
3. Penimbunan Dilakukan saat manusia sangat membutuhkannya, seperti makanan pokok, pakaian dan lain-lain.

Dari penjelasan dan beberapa syarat diatas dapat ditarik kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan penimbunan barang yang dilarang, adalah terhadap barang-barang kelebihan dari keperluan nafkah dirinya dan keluarganya selama satu tahun. Artinya kalau penimbunan barang itu untuk konsumsi pribadi dan keluarganya untuk kebutuhannya semasa satu tahun tidak termasuk dalam kategori penimbunan yang dilarang.

Selanjutnya, pengharaman terhadap penimbunan barang tersebut dikarenakan adanya keinginan si penimbun untuk memperoleh keuntungan yang berlipat ganda, disamping itu,

¹²⁵ Ibid, bandingkan dengan Imam Ahmad Ibn Hambal, *al-Musnad*, (Beirut : al-Maktab al-Islami, tth), 351

¹²⁶ al-Tirmizi, *Sunan Al-Tirmizi*, (Kairo : Musthafa al-bab, tth), 47

dengan penimbunan barang, harga akan rusak dari harga yang rendah melambung ke harga yang lebih tinggi. Hal ini merupakan tradisi dalam dunia perdagangan, dimana semakin sedikit barang beredar di pasaran, maka harga semakin melambung naik. Di sinilah “kecurangan” si penimbun mengeluarkan barang tersebut guna memenuhi kebutuhan konsumen.

Dengan demikian menjadi jelas bahwa penimbunan barang tidaklah semua diharamkan, yang diharamkan hanyalah terbatas pada penimbunan barang kebutuhan pokok (Primer) bagi manusia, seperti makanan dan pakaian. Sedangkan barang yang merupakan kebutuhan sekunder tidaklah dilarang karena tidak begitu diminati oleh konsumen, barang tersebut hanya untuk melengkapi kebutuhan-kebutuhan primer saja. Namun demikian ada ulama’ mazhab lain yang tetap mengharamkan penimbunan segala bentuk barang, karena membahayakan stabilitas ekonomi masyarakat.¹²⁷

Untuk lebih jelasnya mengenai hukum dari penimbunan barang ini, dapat dilihat perbedaan pendapat para Fuqoha’, setidaknya ada dua kelompok yang memiliki landasan yang berbeda pula, yaitu :

1. Jumhur Ulama’ dari kalangan Mazhab Syafi’iyah, Malikiyah, Hanabilah, Zahiriyah, Zaidiyah dan al-Kasani dari golongan Hanafiyah berpendapat bahwa penumpukan barang (*Ihtikar*) hukumnya haram.¹²⁸
2. Para Fuqoha’ dari kalangan Hanafiyah penumpukan barang hukumnya *Makruh Tahrimah*.¹²⁹

Demikianlah dua pendapat dari kedua kelompok ulama’ mazhab fiqh mengenai hukum dari penimbunan barang. Dan dari

¹²⁷Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh*, III, 98

¹²⁸lihat selengkapnya fbid. Lihat Juga al-Imam al-Baaqowi al-Hushain bin Mas’ud al-Shafi’I, *Mushabihi al-Sunnah*, Vol. I, (Kairo : Matba’ah Muhammad, tth), 11

¹²⁹Lihat Muslim al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, 139, Tirmizi, *Sunan*, 40. Bandingkan dengan Malik Ibn Anas, *al-Muwattha’*, (Muhammad Fuad abd Baqi, tth), 375

kedua pendapat tadi penulis sendiri lebih cenderung kepada pendapat Juhur ulama' mengharamkan hukum ihtikar, karena dengan hukum haram tersebut tidak lagi memberi peluang kepada pengusaha (Pemilik Modal) untuk melakukan hal yang dilarang oleh agama tersebut.

D. Sanksi Hukum bagi Penimbun Barang

Hukum Islam secara tegas memandang penimbunan barang yang dibutuhkan oleh masyarakat (kebutuhan Primer) sebagai tindakan yang haram dilakukan karena cenderung ke arah sistem ekonomi kapitalis, yang ingin memperkaya diri pribadi atau segelintir orang yang punya modal, dan mengorbankan kepentingan orang lain. Maka untuk mencegah hal yang demikian, pendapat juhur ulama' diatas dapat dijadikan landasan hukum untuk mencegah berlangsungnya usaha haram tersebut. Karena, dengan adanya hukum (haram) terhadap sesuatu perbuatan, berarti ada konsekwensi yang harus diterima oleh si pelakunya.¹³⁰

Memang didalam al-Qur'an dan hadith, secara eksplisit tidak dijelaskan sanksi hukumnya, sebagaimana hukum mencuri dan yang lainnya, demikian juga para sahabat dan para ulama' belum menentukan secara tegas mengenai sanksi tersebut, namun tidak berarti syari'at tidak mengatur sanksi bagi ihtikar, karena bagi semua kejahatan yang belum ada sanksi hukum secara tegas dalam nash, maka pelaksanaan sanksi tersebut diserahkan kepada penguasa (imam), yaitu yang dikenal dengan istilah ta'zir.¹³¹

¹³⁰Austin mengemukakan bahwa Hukum yang sebenarnya mempunyai empat unsur, (I) Perintah, (ii) Sanksi, (iii) Kewajiban (*Duty*), dan (iv) kedaulatan/kekuasaan. Lihat A. Qodri Azizi, *Eklektisisme*. 202

¹³¹ta'zir merupakan hukuman yang bertujuan "menjerakan dan mendidik". Berat atau ringannya diserahkan kepada pengadilan, Sanksi ta'zir dijatuhkan kepada pelanggaran yang tidak ditentukan macam dan kadar hukumnya oleh nash al-Qur'an dan hadith. Lihat Abd. Qodir Audah, *al-Tasyri' al-Jinai al-Islami Muqoranan bi al-Qonaun al-wad'i*, Vol. 1(Iskandariyah : Dar al-Nashr al-thaqafiyah, tth), 185-6

Demikianlah sanksi hukum yang harus diterima oleh si penimbun sampai saat ini, hanya berupa hukum ta'zir. Sebenarnya sanksi seperti ini kalau dilaksanakan secara benar dan adil sudah cukup untuk membuat jera pelaku kejahatan tersebut. Akan tetapi persoalannya sekarang, kalau di bawa pada kasus yang lebih sempit lagi, di Indonesia misalnya. Berbagai kasus besar seperti korupsi yang merugikan sekian besar uang negara, dan mengancam eksistensi negara, pelakunya tidak mendapat sanksi apa-apa, apalagi kasus yang kelihatan kecil seperti penimbunan tapi mengancam kelangsungan hidup umat manusia. Kasus seperti ini –kalau diserahkan kepada penguasa yang ada di Indonesia– lebih tidak berarti dan sanksi hukumnya pun akan sangat ringan, bahkan dapat dibeli dengan uang.

Namun demikian perlu ditegaskan bahwa, tidak berarti penulis menganggap ringan suatu hukuman yang dihasilkan melalui keputusan ta'zir. Pada dasarnya ta'zir adalah suatu alternatif hukum yang terbuka, dan dapat disesuaikan dengan kondisi masing-masing negara dimana kejadian tersebut berada.

Kalau kondiisi pada suatu negara seperti yang dijelaskan diatas, apakah tidak mungkin sanksi hukum bagi penimbun tersebut ditentukan sekarang dengan sangksi yang seberat-beratnya, dengan berpedoman pada kaidah Fighiyah *al-umur bi Maqasidiha*, bahwa penilaian terhadap sesuatu itu tergantung tujuannya.¹³² Artinya kalau tujuan dari pemberian sanksi itu demi menjaga eksistensi umat manusia dari kemudharatan, maka sanksi hukum terhadap penimbun dapat saja ditentukan. misalnya :

1. Dengan menarik barang yang ditimbun tersebut untuk kemudian dipergunakan untuk kepentingan umum, sebab barang itu bukan lagi milik si penimbun, akan tetapi menjadi milik masyarakat dan negara. Dalam hal ini, dapat

¹³²Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta : Paramadina, 1997), 49

berlandaskan bahwa kejahatan seperti ini jelas membuat kemudharatan bagi masyarakat, dan membuat kemudharatan adalah hal yang dilarang Rasulullah :

لا ضرر ولا ضرار باطلاق

Tidak ada kemudharatan dan tidak memudharatkan secara mutlak.

2. Dengan memberi hukuman “qishash” bagi penimbun sebagaimana hukum qishash bagi Pembunuh, karena pada dasarnya secara tidak langsung penimbunan barang khususnya barang makanan pokok, telah membunuh sekian banyak manusia miskin yang membutuhkannya, karena mereka tidak mungkin mampu membeli bahan makanan tersebut. Dan pada akhirnya akan mati kelaparan. Pada awalnya si penimbun hanya membunuh sistem ekonomi mereka (kaum lemah ekonomi), tapi pada akhirnya ketika yang miskin tersebut tidak mampu membelinya yang dikarenakan terlalu tingginya harga barang yang dijual setelah ditimbun, mereka pun akan mati.

Sanksi hukum yang kedua ini, senada dengan al-Qur’an surat al-Maidah (5) : 32 :

من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيأها فكأنما أحيأ الناس جميعا...

bahwa seseorang yang membunuh jiwa orang lain atau berbuat kerusakan di muka bumi, ia seperti membunuh manusia seluruhnya. Seorang penimbun telah dengan sengaja dan nyata berbuat kerusakan di muka bumi, yaitu merusak ekonomi umat dan bahkan membunuhnya.

Dan dalam ayat berikutnya al-Maidah (5) : 33, secara tegas juga dinyatakan bahwa balasan bagi orang-orang yang berbuat kerusakan di bumi, harus dibunuh, disalib atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik. Lihat firman Allah :

إنما جزاؤالذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساد أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض...

Dengan demikian, menurut hemat penulis, sangatlah wajar dan setimpal dengan perbuatan penimbunan, karena disana ada unsur “pencegahan kemafsadatan” (*dar’u al Mafasid*), yaitu mencegah terjadinya kerusakan ekonomi masyarakat. Di samping itu di sana juga ada unsur memelihara kemaslahatan agama serta memelihara jiwa yang memang menjadi tujuan syara’ dalam menetapkan hukum-hukumnya.¹³³

E. Penutup

Dari uraian di atas dapat ditarik benang merah, bahwa upaya mencari keuntungan perdagangan dengan cara penimbunan barang dagangan, adalah termasuk kejahatan yang diharamkan oleh syari’at Islam, karena merusak harga pasar dan akan menimbulkan kemudharatan bagi ekonomi masyarakat. Penimbunan barang pada dasarnya adalah menguntungkan individu dan merugikan masyarakat banyak. Penimbunan barang merupakan cara-cara yang hanya ditemukan dalam sistem ekonomi kapitalis dan sosialis yang bebas nilai dan norma-norma agama serta mengesahkan segala macam cara untuk mencapai tujuannya, yaitu keuntungan yang setinggi-tingginya.

Penimbunan barang pada hakikatnya secara implisit adalah upaya pembunuhan jiwa secara pelan-pelan, setelah melalui pembunuhan sistem ekonomi secara nyata, karena itu perlu ada sanksi hukum yang berat untuk menjerakan para penimbun dari perbuatannya. Antara lain dengan ditarik segala barang yang ditimbunya serta dijatuhi sanksi hukum seperti sanksi hukum pembunuhan sesuai dengan kriteria perbuatan yang dilakukannya.

¹³³Mengenai Tujuan syara’ dalam menetapkan hukum-hukumnya dapat dilihat selengkapnya dalam Ismail Muhammad Syah. Dkk, *filsafat Hukum Islam*, (Jakarta : Bumi Aksara, 1992), 65

BIBLIOGRAPHI

- 'Uways, Abdul Halim, *Fiqh Statis Dinamis*, terj. Zarkasyi Chumaidi, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Abdullah, Amin, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- _____, dkk, *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkonektif (sebuah antologi)*, Yogyakarta: Suka Press, 2007.
- _____, *Falsafah Kalam di Era Postmoderenisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- _____, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- _____(Ed.), *Sejarah dan Masyarakat*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Abdullah, Taufik dan M. Rusli Karim (Ed.), *Metodologi Penelitian Agama sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana: 1990.
- al-Baqi, Muhammad Fuad Abd, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim*, cet. I, ttp.: Dar al-Fikr, 1986 M / 1406 H.
- al-Ghazali, *al-Mustasfa min Ilm al-Usul*, Kairo: Syirkah al-Tiba'ah al-fanniyyah al-Muttahidah, 1971.
- al-Ghazali, Imam, *Al-Mustashfa fi Ilm al-Ushul I*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983.
- al-Husyaini Muslim al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisabury, Imam Abi, *Shahih Muslim*, Beirut : Da al-Fikr, 1988.
- Ali, Mohammad Daud, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2007.
- Ali, Mukti, *Universalitas dan Pembangunan*, Bandung: IKIP Bandung Press, 1971.
- Ali, Zainuddin, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika 2000.

- al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqî'in 'an Rabb al-'Alamin*, Jilid III ditahqîq oleh 'Abd al-Rahman al-Wakil, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Khurbuthuli, Ali Husni, *Ma'a al-'Arab (I): Muhammad wa al-Qawmiyyah al-'Arabiyyah*, cet. II, Kairo: al-Mathbu'ah al-Haditsah, 1959.
- al-Shafi'I al-Imam al-Baqowi al-Hushain bin Mas'ud, *Mushabihi al-Sunnah*, Vol. I, Kairo : Matba'ah Muhammad, tth.
- al-Tirmizi, *Sunan Al-Tirmizi*, Kairo : Musthafa al-bab, tth.
- al-Wahidi, Abu al-Hasan 'Ali bin Ahmad, *Asbab al-Nuzul*, Abu al-Qasim Hibatullah ibn Salamah Abu Nashr (pentahqiq), Kairo: Maktabah al-Dakwah, t.t.
- al-Zarqa', Musthafa Ahmad, *al-Fiqh al-Islami fi Saubih al-Jadid*, vol. 1, Damaskus: Dar al-Fikr, 1968.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, vol. 1, Damaskus: Dar al-Fikr, Tt.
- al-Zuhayli, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1986.
- Anas Malik Ibn, *al-Muwattha'*, Muhammad Fuad abd Baqi, tth.
- Andrae, Tor, *Mohammed The Man and His Faith (Mohammed Sein Leben und Sem Glaube)*, Theophil Menzel (translator), cet. I, New York: Harper Torchbooks, 1960.
- an-Na'im, Abdullah Ahmed, *The Second Message of Islam: Syari'ah Demokratik* (terj. The Second Message of Islam), cet.I, Surabaya: Lembaga Studi Agama dan Demokrasi, 1996.
- an-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Dekontruksi Syari'ah* (terj. Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law), cet.IV, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- as-Sayis, Ali, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihadi wa athwaruh*, Majmu' al-buhus al-Islamiyah, 1970.

- Audah Abd. Qodir, *al-Tasyri' al-Jinai al-Islami Muqoranan bi al-Qonaun al-wad'I*, Vol. 1, Iskandariyah : Dar al-Nashr al-thaqafiyah, tth.
- Azizy A. Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional : Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Nasional*, Yogyakarta : Gema Media, 2002.
- Azizy, A. Qodri, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Azizy, A. Qodri, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*, Jakarta: Ditperta RI: 2003.
- Azra, Azyumardi, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Mellenium Baru*, Jakarta: Logis, 2002.
- Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamintalisme, Modernisme hingga Post-Moderenisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bertens, *Filsafat Barat dalam abad XX*, Vol.1 Yogyakarta: Yayasan Canisius, 1976.
- Bisri, Hasan, "Hukum Islam dan Perubahan Sosial, Telaah atas Ijtihad Fardi dan Jama'at" dalam *Tajdid, Jurnal Ilmu-ilmu Agama Islam dan Kebudayaan*, edisi Oktober, 2008.
- Charlesworth, *Philosophy And Lingusitic*, Pittsburg : Duquesne University, 1959.
- Comte, Choldun dan Sorokin/http: Pypanji.wordpress.com
- Connolly, Peter, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Coulson, Noel J., *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, trj. Hamid Ahmad, Jakarta: P3M, 1987.
- Crone, Patricia, *Slaves and Horses: The Evolution of Islamic Polity*, Cambridge University Press, 1980.
- Delfgaaw, Bernard, *Filsafat Abad 20*, Soejono Soemargono (terj.), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Dirdjosiswono, Sodjono, *Sosiologi Hukum*, Jakarta: CV. Rajawali, 1983.

- Fanany, Zainuddin, (ed.), *Studi Islam Asia Tenggara*, Surakarta: Unmu Press, 1999.
- Gellner, David N., "Pendekatan Antropologis", dalam Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama...*, 34
- Guillaume, A., *The Life of Muhammad, A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*, cet. III, Karachi: Pakistan Branch Oxford University Press, 1970.
- Halim, Abdul, *Politik Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Hallaq, Wael B., "Penggunaan dan Penyalahgunaan Bukti Sejarah" dalam Yudian W. Asmin, (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: FSHK IAIN Suka, 1994.
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam*, Terj, Kusnadinigrat dkk. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- HAM, Musahadi, *Continuity and Change, Reformasi Hukum Islam*, Semarang: Walisongo Press, 2009.
- Hambal Ahmad Ibn, *al-Musnad*, Beirut : al-Maktab al-Islami, tth.
- Hamersma, Harry, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Hanafi, A., *Sejarah dan Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka, 1984.
- Hazairin, *Hendak Kemana Hukum Islam*, Jakarta: Tintamas, 1976.
- HH Gerth dan C Wright Mills (ed.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Kegan Paul, 1961.
- Hilmy, Masdar, *Membaca Agama: Islam sebagai Realitas Terkonstruksi*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Hisyam, Ibn, *al-Sirah al-Nabawiyyah li Ibn Hisyam*, notasi oleh Mushthafa al-Saqa, dkk., cet. II Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Awladihi, 1955 M / 1375 H.

- Hitti, Philip K. dalam "*History of The Arabs*", cet.1, Serambi Ilmu Semesta, Jakarta, 2005.
- Hitti, Philip K., *History of Arabs from Earliest Times to the Present*, edisi X London: The Macmillan Press, 1974.
- Hodgson, Marshal G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Vol. I The Classical Age of Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Hosen, Ibrahim, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru" dalam buku, *Ijtihad Dalam Sorotan*, editor Haidar Baqir dan Syafiq Basri, Bandung: Mizan, 1988.
- Hourani, Albert, *A History of The Arab Peoples*, cet. I, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1992.
- Irving, Washington, *Life of Mahomet*, London: J.M. Dent & Son Lt., 1949.
- Jawad, Haifaa A., *The Rights of Women in Islam; An Authentic Approach*, cet I, New York: S.T. Martin's Press, 1989.
- Kamali, *Principles of Islamic Jurrisprudence*, Cambridge: The Islamic Society, 1991
- Kattsof, Louis O., *Pengantar Filsafat*, Terj. Soejono Soemargono, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Keraf, A. Sonny, *Pragmatisme Menurut William James*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Khallâf, Abd al-Wahhâb, *Mashâdir al-Tasyri fi Ma la Nashsha Fih*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, Magelang: Yayasan Indonesiatara, 2001.
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, cet. X, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Lechte, John, *Lima Puluh Filsuf Kontemporer*, terj. Gunawan Admiranto, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2001.

- Lings, Martin, *Muhammad, Kisah Hidup Nabi berdasarkan sumber klasik*, Terj. Qomarudin SF, Jakarta: Serambi, 2009.
- Madjid, Nurcholish “*Sejarah Awal Penyusunan dan Pembakuan Hukum Islam*” dalam “*Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*”, cet.2, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Madjid, Nurkholis, *Wahyu dan Akal Budi dari Zaman ke Zaman*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.
- Maimun, *Reformasi Pemikiran Hukum Islam*, Surabaya: Pena Salsabila, 2013.
- Maimun, *Politik Hukum Islam*, Pamekasan: Duta Media, 2016.
- Mas’ud, Muhammad, Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Surabaya: Al-Ikhlâs, 1995.
- Mas'udi, Masdar Farid, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, cet. II, Bandung: Mizan, 1997.
- Mubarak, Jaih, *Modifikasi Hukum Islam: Studi Tentang Qawl Qadîm dan Qawl Jadîd*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islam Dalam teori dan Praktek*, cet. I Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Munitz, K. Milton, *Contemporary Analytic Philosophy*, London: Collier Macmillan Publishers, 1981.
- Musahadi, “Islam sebagai sasaran Studi (identifikasi awal terhadap problem, pola, dan pendekatan studi islam di Indonesia)”, dalam Ed. Kamaruddin Amin, at.al., *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia*, Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Depag RI berkerjasama dengan PPS UIN Alauddin Makasar, 2006.
- Muslehuddin, Muhammad, “Hukum Islam dan Perubahan Sosial” dalam Yudian W. Asmin, *Ke Arah Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam, 1994.
- Mustofa dan Abdul Wahid, *Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: Sinar Grafika, 2009.

- Nasution, Harun, *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*, Jakarta: UI Press, 1978.
- Nasution, Muhammad Syukri Albani, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2014.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009.
- Pateda, Mansour, *Semantik Leksikal*, edisi 2, Jakarta: Renika Cipta, 2001.
- Permata, Ahmad Norma (ed.), *Metodologi Studi Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Piliang, Yasraf, Amir, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*, Yogyakarta: Jalasutra, 2003.
- Rakhmat, Jalaluddin "Tinjauan Kritis Atas Sejarah Fiqh: Dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidin Hingga Madzhab Liberalisme" dalam "*Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*", cet.2, Jakarta Paramadina, 1995.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Rekayasa Sosial Reformasi, Revolusi, atau Manusia Besar* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Ridho, Muhammad, *Muhammad Rasul Allah Shalla Allahu 'alayhi wa Sallama*, cet. V, Kairo: Dar al-Ihya' al-'Arabiyyah, 1966.
- Ridho, Muhammad, *Muhammad Rasul Allah Shalla Allahu 'alayhi wa Sallama*, cet. V, Kairo: Dar al-Ihya' al-'Arabiyyah, 1966.
- Ritzer, George, (ed.) *Encyclopedia of Social Theory*, vol. 2 California: Sage Publication, 2005.
- 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.
- Rofiq, Ahmar, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003 .
- Rony el-zahro, *Filsafat Kontemporer di Barat dan Islam*, dalam www.fosmax.blogspot.com
- Sabiq Sayyid, *Figih al-sunnah*, Vol. III, Libanon : Dar bal-Fikr, 1981.

- Saleh, Abdul Mun'im, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Sarokin, Pitirim A., *Social and Cultural Dynamics*, Boston : Sargent, 1957.
- Sarokin, Pitirim A., *Contemporary Sociological Theories*, New York: Harper and Brothers, 1928.
- Selo Soemarmajan dan Soelaiman Soemardi, *Setangkai Bunga Sosiologi*. Jakarta : Yayasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1974.
- Shaban, M.A., *Islamic History: A New Interpretation I A.D. 600-750*, cet. IX, Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Shadily, Hasan , *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Bina Aksara, 1983.
- Shiddiqi, Hasbi Al-, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Siddiqi Muhammad Najatullah, "Muslim Economic Thinking", Terj. A. M Saifuddin, *Pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta : LIPPM, 1986.
- Siroj, Malthuf, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia, Telaah Kompilasi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2012.
- Sjadzali Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta : Paramadina, 1997.
- Sobur, Alex, *Semiotika Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.
- Soejoeti, Zarkowi, "Lembaga Studi Islam di Indonesia" dalam, Zainuddin Fanany, *Studi Islam Asia Tenggara*, Surakarta: Unmu Press, 1999.
- Soekanto, Soejono, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta: UI Press, 1984.
- Soekanto, Soejono, *sosiologi suatu Pengantar*, Jakarta: Rajawali, 1982
- Soekanto, Soerjono, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2003.

- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar* Jakarta : Rajawali Pers, 1990.
- Soermarjan, Selo dan Soelaiman Soemardi, *Setangkai Bunga Sosiologi*. Jakarta : Yayasan Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 1974.
- Supriadi, Dedi, *Sejarah Hukum Islam*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007.
- Sutrisno, FX. Mudji, "Pragmatisme" dalam Tim Redaksi Driyarkara (Peny.), *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- Syah Ismail Muhammad. Dkk, *filsafat Hukum Islam*, Jakarta : Bumi Aksara, 1992.
- Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1990.
- Sztompka, Piotr, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Sztompka, Piotr., *The Sociological of Social Change*.USA: Blackwell Cambridge, 1994.
- Thahir, Halil, *Ijihad Maqasidi, Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Masalah*, Yogyakarta: LKiS, 2015.
- Titus, Smith & Nolan, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Wafi, 'Ali Abd al-Wahid, *al-Musawah fi al-Islam*, Anshari Umar Sitanggal dan Rosichin (penterjemah), Bandung: al-Ma'arif, 1984..
- Watt, W. Montgomery, *Muhammad: Prophet and Statesman*, cet. II, Oxford: Oxford University Press, 1969.
- Yamani Ahmad Zaki, "as-Syari'at al-Khalidat Wa mushkilat al-Ashr" Terj. K. M. S. Agustjik, *Shari'at Islam yang Kekal dan Persoalan Masa Kini*, Jakarta : Intermasa, 1977.
- Zaidan, Abdul Karim, *Majmu'ah Buhus Fiqhiyah*, Baghdad: Maktabah al-Quds, 1979.

TENTANG PENULIS



Maimun, Lahir di Pamekasan pada hari Rabu, 07 April 1977 di lingkungan keluarga sederhana, tepatnya di desa Pamoroh Kadur Pamekasan, sebagai putra ketiga dari pasangan K. Nawawi Mufthi dengan Ny. Zubaidah Nikrah. Sekolah dasar ditamatkan tahun 1990 di Madrasah Ibtidaiyah Al-Falah II Desa Bangkes Kadur Pamekasan, melanjutkan ke jenjang Sekolah Menengah Pertama di MTs Darul Lughah Wal Karomah Sidomukti Kraksaan Probolinggo, tamat pada tahun 1993, dan menyelesaikan jenjang pendidikan Sekolah Menengah Atas di Lembaga yang sama, tamat pada tahun 1996. Sarjana S1 dalam Pendidikan Bahasa Arab di peroleh dari Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember pada Tahun 2001, kemudian melanjutkan ke program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya dan mendapat Gelar Magister Hukum Islam Tahun 2005, dan memperoleh gelar doktor di perguruan tinggi yang sama tahun 2015 dalam bidang hukum kewarisan.

Sejak akhir Tahun 2003, Penulis bergabung di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Pamekasan, sebagai Tenaga Pengajar, dan sejak tahun 2006 dikukuhkan sebagai tenaga edukatif dan dosen tetap di lembaga tersebut dengan tugas pokok pada mata kuliah pendidikan bahasa arab. Kegiatan yang pernah diikuti disamping sebagai dosen tetap juga melakukan penelitian dalam bidang pendidikan islam dan ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Beberapa buku yang ditulisnya dan sudah diterbitkan antara lain: *Manajemen Pendidikan Tinggi Islam*(STAIN Pamekasan Press, 2010). *Pengantar Evaluasi Pembelajaran Bahasa Arab* (CV. Pustaka Nusantara, Yogyakarta: 2011). *Reformasi Pemikiran Hukum Islam* (Surabaya: Pena Salsabila, 2013). *Teknologi Media Pembelajaran Bahasa Arab*, (Pena

Salsabila, 2014). *Pengantar Hukum Kewarisan Islam* (Surabaya: Pustaka Raja, 2016). *Politik Hukum Islam*, (Pamekasan, Duta Media, 2017). *Perceraian dalam Bingkai Relasi Suami-Istri* (Pamekasan, Duta Media, 2018), *Hukum Waris Perspektif Islam dan Adat*(Pamekasan, Duta Media, 2018), *Moderasi Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2019).



HUKUM ISLAM

Dalam Dinamika Perubahan Sosial



Hukum Islam sampai saat ini masih saja dipandang sebagai hukum yang anti perubahan dan tabu untuk dikaji melalui berbagai pendekatan, khususnya pendekatan sosial. Sebagai konsekwensi dari pandangan tersebut, hukum Islam menjadi jauh dari fungsinya sebagai hukum yang mampu mengontrol dan merekayasa kondisi sosial masyarakatnya. Pada sisi yang berseberangan, realitas sosial terus mengalami perubahan dan mempengaruhi seluruh aspek kehidupan, tak terkecuali berimbas pada munculnya permasalahan baru yang membutuhkan penyelesaian secara hukum. Buku ini mencoba untuk menawarkan gagasan segar bagaimana seharusnya hukum Islam diformulasikan dalam dinamika kehidupan saat ini tentu dengan metodologi yang lebih relevan bagi kehidupan sosial saat ini dan yang akan datang.

ISBN 978-623-6705-32-2



9 786236 705322

CV. DUTA MEDIA

- dutamedia.id
- redaksi.dutamedia@gmail.com
- 0823 3306 1120
- @cv.dutamedia
- @penerbit.dutamedia
- Pamekasan Jawa Timur