

PENGENALAN METODOLOGI FILOSOFIS DALAM KAJIAN FIKIH BUDAYA DAN SOSIAL

Idri

Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya
Jl. Ahmad Yani 117 Surabaya, Jawa Timur
e-mail: idri_idr@yahoo.co.id

Abstrak:

Pemahaman dan penetapan hukum dalam fikih tidak dapat dipisahkan dari teks-teks sumber ajaran Islam seperti Al-Qur'an dan Hadits Nabi juga konteks yang berupa fakta empiris dalam kehidupan masyarakat muslim. Kedua aspek ini menjadi pertimbangan meskipun posisi dan porsi tidak mesti sama. Sebagai ajaran samawi tentu teks lebih dikedepankan daripada konteks, tetapi melupakan konteks sama sekali bukanlah tindakan yang benar karena pada dasarnya hukum Islam diturunkan untuk kepentingan manusia agar mereka bahagia di dunia dan akhirat. Teks atau dalil-dalil hukum Islam sifatnya terbatas, sementara persoalan-persoalan hukum dalam masyarakat tidak terbatas. Budaya dan kehidupan sosial masyarakat senantiasa berkembang. Terlebih pada zaman globalisasi sekarang ini yang menuntut adanya cara pendekatan tertentu dalam penetapan hukum Islam kontemporer. Tulisan ini mencoba untuk memperkenalkan metodologi filosofis dalam kajian fikih yang berkenaan dengan budaya dan sosial. Setidaknya ada tiga pendekatan filosofis terhadap fikih budaya dan sosial. *Pertama*, pendekatan historis, yaitu hukum Islam yang sudah dipraktikkan umat Islam dalam sejarah, bukan semata-mata sebagai aturan hukum syariat. *Kedua*, mempertimbangkan prinsip-prinsip hukum Islam yang bersifat absolut dan universal dalam menetapkan fikih sosial dan budaya. *Ketiga*, melakukan pemahaman yang seimbang antara pendekatan tekstual dan kontekstual.

Abstract:

The understanding and establishment of law in Islamic jurisprudence can not be separated from the texts of Islamic source such as the Qur'an and Traditions of the Prophet as well as the context which are the empirical facts in the life of Muslim community. The two aspects become consideration though their position and portions are not necessarily the same. Certainly, as the divine teachings, the text is more advanced than the context, but forgetting the context is not the correct action because basically Islamic law revealed to mankind so that they are happy in this world and hereafter. Texts of Islamic law are limited, while the legal issues in the community are endless and unlimited. Cultural and social life of the community are constantly evolving especially in the era of globalization, demands a particular approach in setting the contemporary Islamic law. This paper attempts to introduce a philosophical methodology in the study of Islamic jurisprudence with regard to cultural and social issues. There are at least three philosophical approach to social and cultural jurisprudence. *First*, the historical approach, the Islamic law that has been practiced in Muslim history,

not merely as a rule of practice. *Secondly*, considering the principles of Islamic law which are absolute and universal in setting social and cultural *fiqh*. *Third*, understanding the balance between textual and contextual approaches.

Kata Kunci:

Fikih, hukum Islam, sosial, budaya, filosofis, metodologi

Pendahuluan

Manusia diciptakan oleh Allah untuk hidup bersama (*zoon politicon*) sehingga terbentuk kehidupan sosial masyarakat (*society*) yang masing-masing anggotanya saling tergantung satu dengan lainnya dan lambat laun terbentuk budaya di antara mereka. Mereka diciptakan bersuku-suku dan berbangsa-bangsa dalam rangka saling kenal (*ta'âruf*) satu dengan yang lain. Pada awalnya budaya itu berasal dari hasil karsa, karya, dan rasa manusia yang diejewantahkan secara ajek dan terus menerus. Karena sifatnya demikian, kehidupan sosial dan budaya masyarakat di samping menunjukkan sisi kemapanan juga sisi perubahan yang berkesinambungan, senantiasa berkembang dalam rangka mencapai kesempurnaannya. Suatu budaya dan sosial masyarakat yang bersentuhan dengan budaya dan sosial masyarakat lain juga menimbulkan perubahan. Kontak dengan budaya lain yang melahirkan difusi, utamanya penemuan-penemuan baru, perluasan yang cepat pada mekanisme pendidikan, intensitas konflik terhadap nilai-nilai yang ada akibat sistem sosial yang terbuka dan terbukanyaantisipasi masa depan merupakan daya dorong utama terjadinya perubahan dalam masyarakat.

Perkembangan dunia yang semakin maju disertai dengan era globalisasi dan perkembangan ilmu pengetahuan dan

teknologi yang pesat dalam beberapa bidang kehidupan masyarakat, seperti medis, hukum, sosial serta ekonomi telah membawa pengaruh yang besar, termasuk dalam persoalan-persoalan hukum.¹ Masyarakat Islam sebagai suatu bagian yang tidak terpisahkan dari masyarakat dunia, tidak dapat melepaskan diri dari persoalan-persoalan yang menyangkut kedudukan hukum suatu persoalan yang mereka hadapi dalam kehidupan sehari-hari. Pada satu sisi, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada masa globalisasi telah memengaruhi hampir seluruh aspek kehidupan masyarakat muslim dan pada sisi yang lain mereka dituntut untuk menjalankan dan mempraktikkan hukum Islam itu sebagai konsekuensi logis dari keberislaman mereka.

Sebagai agama yang membawa rahmat bagi alam semesta, Islam memandang perubahan sebagai suatu realitas yang tidak dapat diingkari. Islam juga memberi posisi yang paling tepat demi memudahkan semua hal untuk berubah secara benar dan aman. Agama Islam berjalan bersama dan beriringan dengan lajunya kehidupan. Tugas agama Islam adalah mengawal perubahan secara benar

¹Mushthafa Muhammad al-Zarqa', *Hukum Islam dan Perubahan Sosial (Studi Komparatif Delapan Mazhab)* (Jakarta: Rineka Cipta, 2000), hlm. 45.

untuk kemaslahatan hidup manusia.² Di sinilah sesungguhnya tugas cendekiawan muslim untuk merumuskan pendekatan dan metodologi yang tepat sesuai dengan konteks yang melingkupinya agar agama menjadi fungsional dan bisa membumi, terutama dalam hal-hal yang menyangkut fikih sosial dan budaya.

Dalam hukum Islam, perubahan sosial budaya dan letak geografis menjadi variabel penting yang ikut memengaruhi adanya perubahan hukum. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyatakan bahwa perubahan fatwa terjadi dikarenakan adanya perubahan zaman, tempat, keadaan, dan kebiasaan.³ Dalam kaidah fikih disebutkan bahwa hukum itu berputar bersama 'illah (alasan hukum)-nya dalam mewujudkan dan meniadakan hukum (*al-hukm yadûru ma'a 'illatih wujûdan wa 'adaman*).⁴

Tulisan ini akan membahas tentang metodologi filosofis dalam kajian fikih yang berkenaan dengan masalah-masalah sosial budaya yang terjadi dalam masyarakat muslim, tentang paradigma dalam berfikih sejalan dengan perkembangan persoalan-persoalan kehidupan masyarakat yang tidak terbatas, sementara dalil-dalil hukum yang sifatnya terbatas.

Embrional Fikih dan Latar Sosial Budaya

Semenjak Nabi Muhammad SAW. mendapatkan wahyu dari Allah SWT. pertama kali pada hari Senin tanggal 17 Ramadhan tahun ke-41 dari kelahirannya,

bertepatan dengan tanggal 6 Agustus 610 M.⁵, ia mengemban amanat kenabian dari Allah SWT. untuk membawa agama Islam ke tengah-tengah manusia, yang ternyata merupakan sebuah ajaran yang merombak seluruh sistem sosial, terutama sistem hukum yang ada pada masyarakat jahiliah.⁶ Islam datang ke tengah-tengah masyarakat jahiliah dengan membawa syariat yang sempurna sehingga mampu mengatur relasi yang adil dan egaliter antar individu manusia dalam masyarakat. Secara prinsip, kemunculan Nabi Muhammad SAW. dengan membawa ajaran-ajaran egaliter, dapat dinilai sebagai sebuah perubahan sosial dalam masyarakat, terutama sistem hukumnya, dengan wahyu dan petunjuk dari Allah SWT.⁷

Sungguhpun demikian, pada zaman Nabi Muhammad itu belum dikenal suatu ilmu yang secara spesifik membahas tentang hukum Islam, yang kemudian dikenal dengan sebutan fikih dengan segala permasalahannya. Nabi sendiri tidak membuat kategorisasi ajaran-ajaran Islam pada kelompok-kelompok tertentu, seperti wajib, haram, mubah, makruh, dan sunnah, sebagaimana disebutkan dalam teori hukum belakangan dan dikenal dengan *al-ahkâm al-khamsah*. Klasifikasi ini merupakan hasil kerja para yuris muslim (*mujtahid*) yang secara sungguh-sungguh mempelajari ayat-ayat Al-Qur'an, sunnah Nabi,

²Abdul Halim 'Uways, *Fiqh Statis Dinamis* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm. 221.

³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamîn* (Bairut: Dâr al-Fikr, tth.), hlm. 14. Lihat pula Hasbi ash-Shiddiqie, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 444.

⁴Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1996), hlm. 550.

⁵Muhammad Ridhâ, *Muhammad Rasûl Allah Shalla Allâh 'alayhi wa Sallam* (Kairo: Dâr al-Ihyâ' al-'Arabiyyah, 1966 M/1385 H), hlm. 59.

⁶Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. I (Chicago: Chicago University Press, 1974), hlm. 174.

⁷Robert Roberts, *The Social Laws of the Qur'an: Considered and Compared with Those of the Hebrew and other Ancient Codes* (London: Curzon Press, 1990), hlm. 2.

dan praktik para sahabat dan kaum muslimin pada periode awal.

Pada masa awal itu, fikih sering dipersepsikan sebagai Islam itu sendiri,⁸ sebab perkembangan fikih bersamaan dengan perkembangan Islam. Pada masa formatifnya, fikih masih mempunyai pengertian yang umum, yang berarti pemahaman, pengetahuan (tentang sesuatu).⁹ Dalam Al-Qur'an, kata fikih juga digunakan dalam pengertian yang umum, yaitu pemahaman (pengetahuan) misalnya dalam firman Allah dalam surah Al-Tawbah ayat 122. Ekspresi Al-Qur'an yang berkenaan dengan "*tafaqquh fî al-dîn*" (memahami masalah agama) dalam ayat 122 surah Al-Tawbah di atas menunjukkan bahwa kata fikih berarti memahami masalah agama baik berkenaan dengan hukum, akidah, akhlak, ekonomi, maupun lainnya. Demikian pula doa Nabi Muhammad, "*Allâhumma faqqihhu fî al-dîn* (Ya Allah, berilah dia pemahaman (yang mendalam) tentang agama Islam), menunjukkan bahwa pada masa Nabi, istilah fikih belum digunakan dalam pengertian hukum secara khusus sebagaimana dipahami sekarang.

Fikih baru menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri dimulai semenjak abad kedua hijriah, dengan fokus pembahasan terbatas pada wilayah hukum saja. Karena itu, oleh sebagian sejarawan seperti Ibn Khaldun, fikih dikategorikan sebagai ilmu pengetahuan baru dalam bidang agama (*min al-'ulûm al-hadîtsah fî al-millat*).¹⁰ Hal ini tidak terlepas dari keberadaan fikih dengan nuansa baru berbeda

dengan masa Nabi yang masih mempunyai pengertian umum.¹¹

Kemunculan para imam mazhab seperti Imam Malik ibn Anas yang hidup pada abad kedua hijriah (w. 150 H.) sudah barang tentu memberikan kontribusi yang sangat signifikan bagi terbangunnya lembaga fikih di masa awal berdirinya. Melalui kitabnya yang fenomenal yang berjudul *al-Muwaththa'*, Malik ibn Anas menyusun Hadits-Hadits dalam kitab itu berdasar bab-bab fikih (*al-abwâb al-fiqhiyyah*) seperti bab *thahârah*, shalat, zakat, puasa, haji, dan seterusnya. Demikian pula imam-imam mazhab yang lain baik mazhab masih eksis sampai sekarang seperti mazhab Imam Abu Hanifah, al-Syafi'i, dan Ahmad ibn Hanbal maupun yang hilang ditelan zaman seperti mazhab Imam al-Awza'i, Sufyan al-Tsawri, dan sebagainya melalui teori-teori dan pemikiran-pemikiran hukum mereka sebagaimana terlihat dalam kitab-kitab yang mereka tulis sendiri atau yang

¹¹Pada masa Nabi Muhammad, secara umum, fikih yang berasal dari kata *faqaha* diartikan dengan memahami dan menelaah masalah-masalah agama Islam pada umumnya. Dalam dinamika selanjutnya, fikih lebih dikonotasikan kepada pemahaman-pemahaman terhadap Al-Qur'an dan Hadits untuk merumuskan hukum Islam, baik yang berbentuk ibadah maupun mu'amalah yang dilakukan oleh para fukaha. Fikih dalam pengertian yang kedua ini, menurut Yusuf al-Qardhawi, harus diubah dan dikeluarkan dari pengertian aslinya kemudian dimaknai dengan pemahaman global tentang segala sesuatu yang terjadi di tengah kita sebagai bahan kontemplasi dan kajian. Di sini fikih merupakan pemahaman yang bebas, karena dilahirkan melalui rasionalisasi. Pemahaman tersebut berangkat dari beberapa terminologi Al-Qur'an semisal, *yafqahûn*, *yatadabbarûn*, *ya'qilûn*, serta beberapa terminologi lain yang merujuk kepada makna yang sama yaitu memahami. Lihat: Yûsuf al-Qardhâwi, *Awlawiyyât al-Harakah al-Islâmiyyah fî al-Marhalah al-Qâdimah* (Ttp. al-Taqwa, 1991), hlm. 22-25.

⁸Abd al-Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1978), hlm. 15

⁹Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm.15

¹⁰Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 108

terdapat dalam tulisan-tulisan orang lain, memberikan kontribusi bagi terbentuknya bangunan fikih yang mapan.

Dalam membangun teori-teori fikih itu, para imam mujtahid di samping merujuk kepada nas-nas syarak seperti Al-Qur'an dan Hadits juga melibatkan tradisi dan fakta sosial sebagai bagian dari konsiderasi penetapan hukum Islam. Contoh yang sangat populer adalah terjadinya dua pendapat Imam al-Syafi'i, yang dikenal dengan *qawl qadîm* (pendapat lama) dan *qawl jadîd* (pendapat baru). *Qawl qadîm* dikemukakan Imam al-Syafi'i ketika berada di Irak sedangkan *qawl jadîd* ketika berada di Mesir. Terjadinya perbedaan pendapat lama dan baru itu antara lain dipengaruhi oleh kondisi dan situasi yang berbeda antara Irak dan Mesir, bukan karena semata perbedaan dalil (khususnya Hadits) yang baru ditemukannya di Irak. Di samping itu, munculnya perbedaan mazhab antara imam-imam mazhab juga tidak terlepas dari kondisi dan situasi yang mengitari para imam itu. Abu Hanifah yang tinggal di Kufah, Malik ibn Anas di Madinah, al-Syafi'i di Irak dan Masir, dan Ahmad ibn Hanbal di Irak, masing-masing mempunyai pendapat (mazhab) yang berbeda. Perbedaan (*ikhtilâf*) pendapat itu tidak menjadikan kekacauan dalam sistem hukum Islam, tetapi justru saling melengkapi dan memperkuat fondasi bangunan hukum Islam yang lebih mapan.

Aspek Budaya dan Sosial dalam Fikih

Paradigma fikih di kalangan ulama *ushûl al-fiqh* merujuk pada dua subtansi: sebagai ilmu dan koleksi hukum syarak. Subtansi pertama fikih merupakan ilmu tentang hukum-hukum syarak praktis yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci. Subtansi kedua, fikih merupakan sekumpulan hukum-hukum syarak

praktis yang diperoleh dari dalil-dalil yang terperinci.¹² Dua subtansi tersebut menunjukkan bahwa fikih pada dasarnya merupakan hukum syara' yang bersifat praktis atau '*amaliyah*' yang diperoleh melalui proses ijtihad oleh para mujtahid dari dalil-dalil yang terperinci baik Al-Qur'an, Hadits, ijmak, dan sebagainya. Hukum syarak itu dikemas dalam bentuk ilmu (*al-'ilm bi al-ahkâm*) maupun koleksi (*majmû'ah al-ahkâm*). Subtansi pertama menunjuk pada fikih sebagai epistemologi hukum Islam dan subtansi kedua menunjuk fikih sebagai koleksi hukum Islam.

Sebagai hukum syarak praktis, maka fikih di samping bersifat tekstual juga kontekstual. Tekstualitas dan kontekstualitas fikih terlihat pada rujukan penetapan hukum yang berasal dari dalil-dalil *naqlî* atau '*aqlî*', dan pertimbangan fenomena sosial sebagai konsideran dalam penetapan hukum. Karena itu, fikih di samping menonjolkan sisi normatif juga sisi empiris. Sisi empirik, yang berupa perbuatan mukalaf, sebagai objek sasaran penetapan hukum dan konsideran utamanya. Pengertian demikian tidaklah berlebihan karena fikih merupakan bagian dari hukum Islam, bahkan ada sebagian ulama yang menyamakannya. Sedangkan hukum Islam sendiri, oleh ulama *ushûl al-fiqh* diartikan dengan ketentuan Allah dan Rasul-Nya (*khithâb al-Syâri'*) yang berhubungan dengan perbuatan mukalaf baik berupa tuntutan, pilihan, maupun ketetapan.¹³ Menurut definisi ini, yang dimaksud hukum Islam adalah nas yang darinya keluar ketentuan-ketentuan hukum. Demikian pula, para fukaha mendefinisikan hukum Islam dengan akibat yang dituntut oleh keten-

¹² Khallaf, *'Ilm Ushûl*, hlm. 11

¹³ Ibid, hlm. 100

tuan (firman) *Syâri'* pada suatu perbuatan seperti wajib, haram, dan mubah.¹⁴

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dasar penetapan fikih atau hukum Islam adalah dalil-dalil syarak yang diperoleh dari Al-Qur'an, Hadits, ijmak, *qiyas*, *istihsân*, dan sebagainya -yang sifatnya normatif- terhadap perbuatan-perbuatan mukalaf- yang sifatnya empirik. Konsep ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan konsep hukum konvensional¹⁵ yang berasal dari Barat yang menempatkan fakta dalam kehidupan sosial masyarakat sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum. Marx Weber dan Emile Durkheim, misalnya, menyatakan bahwa hukum merupakan refleksi dari solidaritas yang ada dalam masyarakat. Senada dengan Marx Weber dan Durkheim, Arnold M. Rose mengemukakan teori umum tentang perubahan sosial dalam hubungannya dengan perubahan hukum bahwa perubahan hukum itu dipengaruhi oleh tiga faktor: *pertama*, adanya komulasi progresif dari penemuan-penemuan di bidang teknologi; *kedua*, adanya kontak atau konflik antar kehidupan masyarakat; dan *ketiga*, adanya gerakan sosial (*social movement*).¹⁶

Aspek empirik termasuk di dalamnya aspek budaya dan sosial masyarakat telah menjadi konsideran dalam proses penyampaian hukum Islam semenjak zaman formatifnya ketika Al-Qur'an

diturunkan atau Hadits-Hadits disampaikan oleh Nabi Muhammad. Misalnya, ketika menetapkan hukum darah haid, dalam Al-Qur'an Allah menceritakan tentang orang-orang (para sahabat) yang bertanya kepada Nabi Muhammad tentang haid (QS. Al-Baqarah [2]: 222). Dalam ayat ini, di antara sahabat ada yang bertanya kepada Nabi Muhammad tentang hukum darah haid, dan dijawab bahwa darah haid itu kotor (najis) maka hendaklah di jauhi, dalam pengertian tidak boleh melakukan hubungan suami isteri selama si isteri mengalami menstruasi. Sekilas tampak bahwa penetapan hukum Islam, dalam ayat ini, karena adanya pertanyaan atau 'masalah' dalam sosial masyarakat yang disebabkan oleh adanya menstruasi yang dialami para isteri sahabat-sahabat Nabi. Banyak contoh lain baik dalam ayat-ayat Al-Qur'an melalui *asbâb al-nuzûl*-nya maupun Hadits-Hadits Nabi melalui *asbâb al-wurûd*-nya.

Dalam proses penetapan hukum, terdapat titik perbedaan antara fikih dan hukum konvensional karena fikih terkesan lebih bersifat deduktif, yang berdasar dalil-dalil untuk menetapkan status hukum masalah-masalah faktual, sementara hukum konvensional bersifat induktif yang berdasar pada fakta-fakta empirik yang kemudian dibuatkan diktum-diktum hukum dalam rangka menetapkan status hukum kasus tertentu. Meskipun terkesan berbeda, baik hukum Islam maupun hukum konvensional sebenarnya tidak menafikan peran serta sosial dan budaya dalam penetapan hukum. Karena itu, dalam hukum Islam dikenal istilah *mashlahah mursalah* dan *al-'âdah muhakkamah*. Kemaslahatan-kemaslahatan sosial serta adat istiadat dan budaya dalam masyarakat diakui sebagai bagian dari hukum Islam selama tidak

¹⁴Khallaf, Ibid.

¹⁵Hukum adalah seperangkat peraturan yang ditetapkan oleh pemangkuanya dan bersifat mengikat secara multilateral bagi warganya sebagai jaminan sosial yang efektif guna mewujudkan keadilan. Lihat Georges Gurvitch, *Sosiologi Hukum* (Jakarta: Bharata, 1988), hlm. 51

¹⁶Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 96. Bandingkan pula dengan, Astrid S. Soesanto, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Binacipta, 1985), hlm. 157-158.

bertentangan dengan ajaran Islam itu sendiri. Pengakuan tradisi sosial dan budaya masyarakat tersebut ke dalam ranah hukum Islam karena umat Islam sangat menyadari akan terbatasnya sumber-sumber hukum normatif-tekstual yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadits di banding dengan kasus-kasus sosial dan/atau budaya masyarakat terlebih setelah agama Islam tersebar di berbagai negara dengan latar belakang sosial dan budaya yang sangat beragam (multikultur). Ibn Rusyd dalam kitab *Bidâyat al-Mujtahid* menyatakan:

Persoalan-persoalan kehidupan masyarakat tidak terbatas jumlahnya, sementara jumlah nas (baik Al-Qur'an maupun Hadits), jumlahnya terbatas. Oleh karena itu, mustahil sesuatu yang terbatas jumlahnya bisa menghadapi sesuatu yang tidak terbatas.¹⁷

Keterbatasan jumlah nas di banding persoalan-persoalan dalam kehidupan masyarakat yang jumlahnya tak terbatas memerlukan ijtihad dalam rangka mengawal hukum Islam tetap dinamis, responsif, dan mempunyai adaptabilitas yang tinggi terhadap tuntutan perubahan.

Pada posisi inilah ijtihad merupakan *inner dynamic* bagi lahirnya perubahan untuk mengawal cita-cita universalitas Islam sebagai sistem ajaran yang *shâlih li kulli zamân wa makân*.

Metodologi Filosofis dalam Kajian Fikih Budaya dan Sosial

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, kebanyakan umat Islam memandang fikih identik dengan hukum Islam dan hukum Islam dipandang identik

dengan aturan Allah (*khithâb Allâh*), sebagaimana terlihat pada definisi hukum Islam di atas. Sebagai akibatnya, fikih cenderung dianggap sebagai aturan Allah itu sendiri sehingga kitab-kitab fikih dianggap sebagai kumpulan hukum Allah. Karena hukum Allah adalah hukum yang paling benar dan tidak dapat diubah, maka kitab-kitab fikih bukan saja dipandang sebagai produk keagamaan yang sudah mapan (*eshtablished*), tetapi juga diperlakukan sebagai buku agama itu sendiri. Akibat dari kedudukan fikih yang diidentikkan dengan agama itu, maka orang yang menguasai fikih, biasanya disebut fukaha, juga mempunyai kedudukan tinggi, bukan saja sebagai orang yang memaklumi produk pemikiran keagamaan tetapi juga penjaga hukum agama itu sendiri.¹⁸ Padahal kalau dicermati, apa yang dinamakan fikih adalah hasil pemikiran para mujtahid terdahulu seperti Imam Syafi'i, Imam Ahmad ibn Hanbal, Imam Malik ibn Anas, Imam Ja'far, Imam Nawawi, Imam Syaibani, dan lain sebagainya yang dituangkan dalam kitab-kitab fikih. Jadi, fikih tertuang dalam kitab-kitab tersebut sebenarnya produk mujtahid (manusia) bukan Allah. Dengan demikian, apa yang dipelajari dengan sebutan fikih sebenarnya pemikiran manusia. Mempelajari fikih sebetulnya mempelajari sejarah pemikiran manusia. Oleh karena berupa sejarah pemikiran, maka tidak heran apabila di sana banyak ditemukan banyak perbedaan (*ikhtilâf*).¹⁹ Dengan demikian, fikih bukanlah sesuatu yang sakral, yang kebenarannya tidak terban-

¹⁷Ibn Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid* (Indonesia: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, tth.), hlm. 2

¹⁸Ato' Mudzhar, "Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam", dalam Budy Munawar Rahman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*(Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 371

¹⁹Sumanto al-Qurtubi, *Sahal Mahfud, Era Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Cermin, 1999), hlm. 9

tahkan sebagaimana kebenaran nas-nas *gath'î* baik dalam Al-Qur'an maupun Hadits *mutawâtir*, tetapi hasil pemikiran manusia yang bersifat reflektif.²⁰

Karena sifatnya reflektif, maka dibutuhkan kemampuan kognitif untuk menjabarkan teks-teks agama yang bersifat 'idealis' ke dalam realitas sosial yang empirik, dari dalil-dalil hukum ke dalam peristiwa-peristiwa yang belum ada hukumnya. Di sinilah letak pentingnya ijtihad. Jadi, ijtihad sebenarnya merupakan proses berpikir filosofis (mendalam) dalam rangka mendapatkan produk fikih. Menurut para ulama, karena fikih timbul dari hasil ijtihad, maka diperlukan perangkat tertentu yang mengatur pencapaian produk-produk fikih yang dikenal dengan *ushûl al-fiqh* dan *qawâ'id al-fiqhiyyah*. Yang pertama dipahami oleh para yuris Muslim sebagai bangunan prinsip dan metodologi investigatif yang dengannya aturan-aturan hukum praktis memperoleh sumber-sumber partikularnya. Sedangkan yang kedua lebih bercorak sebagai pedoman pengambilan hukum-hukum agama secara praktis, yang menentukan bentuk akhir keputusan hukum yang akan diambil jika kondisi dan persyaratan yang melatarbelakangi suatu masalah yang tadinya

sudah diputuskan telah mengalami perubahan.¹⁰

Dengan demikian, produk fikih merupakan sesuatu yang fleksibel dan elastis sehingga dapat selalu *up to date* menghadapi perubahan sosial dan budaya masyarakat yang memang senantiasa mengalami perubahan. Apa yang disebut dengan perubahan sosial dalam istilah sosiologi, kapan dan di mana pun akan selalu terjadi, di setiap komunitas manusia. Karena perubahan sosial dan budaya manusia begitu cepat dan melingkupi banyak aspek, maka metodologi filosofis untuk kajian fikih sosial dan budaya tidak dapat dihindari.

Setidaknya ada tiga pendekatan filosofis terhadap fikih budaya dan sosial. *Pertama*, pendekatan historis, yaitu hukum Islam yang sudah dipraktikkan umat Islam dalam sejarah, bukan semata-mata sebagai aturan hukum syariat. Ketika wahyu sudah turun ke bumi, pada saat yang sama ia telah menjadi sejarah. Artinya, wahyu yang melahirkan aspek-aspek normatif dalam hukum Islam bukan muncul di ruang yang hampa, tapi disekelilingnya sudah ada suasana sejarah yang melingkupi. Jika logika ini diteruskan, akan diperoleh kesimpulan bahwa historisitas bisa melampaui normativitas, bukan sebaliknya, normativitas melampaui historisitas. Pendekatan ini telah digunakan oleh para Wali Songo ketika mereka menyebarkan Islam, termasuk di dalamnya hukum Islam, di tanah Jawa. Hanya saja, dalam aplikasi penetapan hukum selama ini lebih menekankan pada normativitas melampaui historisitas, dalam artian bahwa

²⁰Sebenarnya fikih merupakan upaya manusiawi yang melibatkan proses penalaran (*reasoning*) baik dalam tataran teoritis maupun praktis, dalam memahami, menjabarkan, dan mengelaborasi hukum-hukum agama. Dengan menyebut manusiawi, dimaksudkan untuk membedakan dengan syariat, yang secara longgar dipakai untuk menyebut agama Islam dan merujuk kepada hukum Tuhan sebagaimana terkandung dalam korpus-korpus wahyu, tanpa melibatkan unsur-unsur manusia. Pendek kata, fikih merupakan refleksi dari syariat. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 18.

¹⁰Ahmad Baso, "Melawan Tekanan Agama: Wacana Baru Pemikiran Fiqh NU" dalam Jamal D. Rahman (ed.), *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 Tahun Prof. KH. Ali Yafie* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 135.

realitas historis, sosial, budaya harus tunduk pada ketentuan-ketentuan normatif yang terdapat dalam teks Al-Qur'an dan Hadits. Kalau pun terdapat kebebasan berpikir, kebebasan itu harus tetap tunduk kepada teks dan tidak bisa melampaui teks (*beyond the text*). Kita sering membaca jargon dalam fikih dan *ushûl al-fiqh* bahwa yang harus diutamakan dalam penetapan hukum adalah *maqâshid al-syarî'ah*, tetapi dalam praktiknya, perhatian utama dalam penerapan hukum adalah *maqâshid al-lughghah*. Hal ini jelas mengabaikan sisi sosial dan budaya sebagai dasar pertimbangan.

Kedua, mempertimbangkan prinsip-prinsip hukum Islam yang bersifat absolut dan universal dalam menetapkan fikih sosial dan budaya. Prinsip-prinsip tersebut, sebagaimana dikemukakan oleh Masdar F. Mas'udi, adalah ajaran yang *qath'î* dan menjadi tolok ukur pemahaman dan penerimaan hukum Islam secara keseluruhan.²¹ Prinsip-prinsip tersebut diidentifikasi oleh Masdar yang antara lain adalah: 1) prinsip kebebasan dan pertanggungjawaban individu (QS. al-Zalzalah [99]: 7-8); 2) prinsip kesetaraan derajat manusia di hadapan Allah (QS. al-Hujurât [49]: 13); 3) prinsip keadilan (QS. al-Mâ'idah [5]: 8); 4) prinsip persamaan manusia di hadapan hukum (QS. al-Mâ'idah [5]: 8); 5) prinsip tidak merugikan diri sendiri dan orang lain (QS. al-Baqarah [2]: 279); 6) prinsip kritik dan kontrol sosial (QS. al-'Ashr [103]: 1-3); 7) prinsip menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan (QS. al-Isrâ' [17]: 34); 8) prinsip tolong menolong untuk kebaikan (QS. al-Mâ'idah [5]: 2); 9) prinsip yang kuat melindungi yang lemah (QS.

al-Nisâ' [4]: 75); 10) prinsip musyawarah dalam urusan bersama (QS. al-Syûrâ [42]: 38); 11) prinsip kesetaraan suami-istri dalam keluarga (QS. al-Baqarah [2]: 187); dan 12) prinsip saling memperlakukan dengan *ma'rûf* antara suami dan istri (QS. al-Nisâ' [4]: 19).

Ketiga, melakukan pemahaman yang seimbang antara pendekatan tekstual dan kontekstual. Jika selama ini telah terjadi polarisasi dikotomis dalam memahami hukum Islam, antara pendekatan tekstual pada satu sisi dan kontekstual pada sisi lain, maka problem tersebut bisa dipecahkan dengan cara mengadakan penggabungan kedua metode atau perspektif tersebut dalam satu wacana yang komprehensif dan holistik. Signifikansi dari pendekatan tekstual-kontekstual ini, menurut Frederick M. Denny, terletak pada upaya yang seimbang antara pemahaman normatif-doktrinal di satu sisi, dan kontekstualisasi dengan unsur-unsur kesejarahan pada sisi lain.²² Pendekatan tekstual menekankan signifikansi teks-teks sebagai fokus kajian dengan merujuk pada sumber-sumber primer dari ajaran Islam; Al-Qur'an dan Hadits.²³ Pendekatan ini sangat penting ketika kita ingin melihat realitas Islam normatif yang tertulis, baik secara eksplisit maupun implisit, dalam kedua sumber suci di atas. Selain dari itu, kajian tekstual juga tidak menafikan eksistensi teks-teks lainnya sebagaimana tertuang dalam karya-karya para intelektual dan ulama

²¹Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, cet. II (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 29-30.

²²Penjelasan selanjutnya mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Frederick M. Denny, "Islamic Ritual, Perspectives and Theories," dalam Richard Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 63-77.

²³Lihat Richard Martin, *Islamic Textuality in Light of Poststructuralist Criticism* (New York: New York University Press, 1988), hlm. 116-131.

besar umat Islam terdahulu dan kontemporer. Sedangkan pendekatan kontekstual dilakukan dengan melihat aspek historis, sosial, dan budaya ketika hukum (fikih) Islam itu ditetapkan. Dengan memahami fikih secara tekstual-kontekstual, maka semua persoalan sosial dan budaya akan dengan mudah dapat dipecahkan tanpa adanya benturan 'kepentingan' antara teks hukum (Al-Qur'an dan Hadits serta produk-produk fikih) dengan realitas yang terjadi di masyarakat yang senantiasa berkembang dan berubah dengan cepat.

Penutup

Fikih baik sebagai ilmu maupun koleksi hukum Islam yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil-dalil baik Al-Qur'an maupun Hadits Nabi, tidak bisa dipahami secara sepihak semata-mata sebagai produk-produk hukum yang bersifat ilahiah karena beberapa alasan. *Pertama*, fikih terkategoriikan secara garis besar menjadi dua, yaitu fikih ibadah yang bersifat murni pengabdian manusia kepada Allah dan merupakan sesuatu yang *ghayr ma'qûl al-maknâ* (tidak tercerna oleh nalar manusia mengapa dan bagaimana dilakukan) dan fikih muamalah yang berkenaan dengan aktifitas keseharian manusia dan merupakan sesuatu yang *ma'qûl al-ma'nâ* (tercerna oleh nalar manusia mengapa dan bagaimana dilakukan). *Kedua*, pada dasarnya fikih dan hukum Islam serta syariat Islam umumnya dibuat bukan untuk 'kepentingan' Tuhan tapi untuk 'kepentingan' manusia dalam rangka untuk mengatur kehidupan mereka agar menjadi lebih baik. Karena sifatnya demikian, maka selayaknya jika 'kepentingan' manusia lebih diperhitungkan terutama yang menyangkut kehidupan sosial dan budaya mereka. Memang, Allah menyatakan

bahwa manusia dan jin diciptakan untuk mengabdikan kepada-Nya sehingga setiap tindak tanduk mereka hanya untuk beribadah kepada Allah baik ibadah *mahdhah* (murni) maupun *ghayr mahdhah* (tidak murni). Tujuan ibadah itu untuk keselamatan manusia di dunia maupun akhirat.

Dengan demikian, aspek-aspek empirik-kontekstual dalam penetapan hukum Islam perlu dipertimbangkan di samping aspek normatif-tekstual baik dengan menggunakan pendekatan historis, mempertimbangkan prinsip-prinsip hukum Islam yang bersifat absolut dan universal dalam menetapkan fikih sosial dan budaya, maupun dengan melakukan pemahaman yang seimbang antara pendekatan tekstual dan kontekstual.[]

Daftar Pustaka

- Gurvitch, Georges. *Sosiologi Hukum*. Jakarta: Bharata, 1988.
- Hodgson, Marshal G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol. I. Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*. Indonesia: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, tth.
- Jawziyyah, Ibn Qayyim, al-. *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*. Bairut: Dâr al-Fikr, tth.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *Ilm Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Qalam, 1978.
- Mahfudh, Sahal. *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Martin, Richard (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

- , *Islamic Textuality in Light of Poststructuralist Criticism*. New York: New York University Press, 1988.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Qardhâwî, Yûsuf al-. *Awlawiyyât al-Harakah al-Islâmiyyah fî al-Marhalah al-Qâdimah*. Ttp: al-Taqwa, 1991.
- Al-Qurtubi, Sumanto. *Sahal Mahfud, Era Baru Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Cermin, 1999.
- Rahman, Budy Munawar (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rahman, Jamal D. *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 Tahun Prof. KH.Ali Yafie*. Bandung: Mizan, 1997.
- Ridhâ, Muḥammad. *Muḥammad Rasûl Allah Shalla Allâhu 'alayh wa Sallam*. Kairo: Dâr al-Iḥyâ' al-'Arabiyyah, 1966 M / 1385 H.
- Roberts, Robert. *The Social Laws of the Qur'an: Considered and Compared with Those of the Hebrew and other Ancient Codes*. London: Curzon Press, 1990.
- Ash-Shiddiqie, Hasbi. *Falsafah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Soesanto, Astrid S. *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*. Jakarta: Binacipta, 1985.
- 'Uways, Abdul Halim. *Fiqh Statis Dinamis*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Yafie, Ali. *Menggagas Fiqh Sosial*. Bandung: Mizan, 1994.
- Yahya, Mukhtar, dan Fathurrahman. *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: PT Al-Ma'arif, 1996.
- Zarqa, Musthafâ Muḥammad, az-. *Hukum Islam dan Perubahan Sosial (Studi Komparatif Delapan Mazhab)*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Zuhaylî, Wahbah, al-. *Al-Fiqh al-Islâmî wa 'Adillatuh*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.

