Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Studi atas Konsep *Maslahah* dan Aplikasinya dalam Hukum Keluarga Islam Kontemporer

Yoyo Hambali*

*Abstract: The focus of this paper is the problem of how the concept *maslahah* and its application in contemporary of law of Islamic family. The approach of this paper is the sociological approach and social history of Islamic law. The conclusion of this paper, among others that since the early days of Islam and the rise of the *mujtahid* scholars, as well as the next generation, *ijtihad* is done to decide new issues that arise as social change by making *maslahah* as the basis and legal considerations. In the contemporary times, cases of family law that emerged during this period, such as interfaith marriage, marry a pregnant woman, marriage contract, adoption of children with the listing, the status of a child born out of wedlock, and other cases, it can be decided legal with the basic of *maslahah*, namely to realize the benefit and prevent damage. Thus, consideration of *maslahah* can be the basis in *istinbat* of Islamic law that should not be overlooked simply because the law is decided in order to create the benefit of human life.*

Keywords: Islamic Law, Social Change, The Concept of Maslahah

Pendahuluan

Para ulama membagi Islam ke dalam tiga aspek: akidah, akhlak, dan hukum. Bidang hukum adalah aspek praktis ajaran Islam. Hukum adalah salah satu sendi pembentukan organisasi-organisasi sosial umat Islam. Dalam pandangan para sarjana Muslim, hukum bukanlah semata fakta yang independen atau semata kajian empiris, namun hukum merupakan aspek praktis agama dan doktrin sosial yang diajarkan Nabi

Muhammad saw. yang diterima penganutnya sepanjang abad-abad kemudian¹

Hukum Islam adalah salah satu yang terpenting yang telah sumbangkan Islam kepada peradaban dunia. Ia adalah salah satu fenomena yang berbeda dengan bentuk hukum lainnya dan yang penting untuk diapresiasi karena keunikan fenomenanya. Bagi Muslim, hukum Islam adalah totalitas perintah Tuhan yang mengatur segala aspek kehidupan setiap Muslim, tidak saja dalam aspek ibadah dan ritual, tetapi juga aspek

*Yoyo Hambali adalah dosen UNISMA Bekasi dan saat ini tengah menempuh studi pada Program Doktorat SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Email: hambal.1945@gmail.com.

¹H.A.R. Gibb, *Mohammedanisme An Historical Survey*, (New York: Oxford University Press, 1962), 89.

politik, bahkan aturan ke kamar kecil, rumah tangga dan sebagainya.² Pengamalan praktis hukum dalam semua aspek kehidupan Muslim merupakan manifestasi keimanan dan relasi keduanya, ditambah aspek lainnya, yakni aspek moral (*akhlaq*) merupakan relasi satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan dalam sistem ajaran Islam.³

Joseph Schacht mengatakan bahwa hukum Islam memberikan kepada kita suatu contoh luar biasa tentang kemungkinan-kemungkinan pemikiran hukum dan pemikiran manusia secara umum, dan memberikan suatu kunci untuk memahami inti salah satu dari agama-agama besar dunia.⁴ Hukum Islam adalah representasi pemikiran Islam; manifestasi yang paling khas dari pandangan hidup Islam, intisari dari Islam itu sendiri. Kalam (teologi Islam) belum pernah mencapai posisi yang sama

² Joseph Schacht, C.E. Bosworth, (Ed.), *The Legacy of Islam*, (Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, 1979), 392.

³ Dalam maknanya yang luas, syariah meliputi seluruh aspek agama Islam, politik dan kehidupan sosial. Lihat Gustav E. Von Grunebaum, *Medieval Islam A Study in Cultural Orientation*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1966), h. 145. Lihat juga La Jamaa, "Konsep Ta'abbudi dan Ta'aquilli dan Implikasinya terhadap Perkembangan Hukum Islam", *Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum Asy-Syir'ah*, vol. 47, no. 1 (Juni 2013): 2.

⁴ Joseph Schacht, *an Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1965), xix.

dalam Islam; hanya tasawuf (*mysticism*) yang mampu mengimbangi pengaruh hukum dalam pemikiran umat Islam, yang sering terbukti menang. Hukum tetap merupakan suatu elemen penting, jika bukan paling penting, dalam perjuangan yang dipertarungkan dalam Islam antara tradisionalisme dan modernisme di bawah pengaruh ide-ide Barat. Di samping itu, semua kehidupan umat Islam, literatur berbahasa Arab, dan disiplin Arab dan keislaman tentang belajar sangat dipengaruhi oleh gagasan-gagasan hukum Islam; adalah mustahil memahami Islam tanpa memahami hukum Islam.⁵

Aspek hukum dalam Islam disebut syariah⁶ yang sering diartikan sebagai

⁵ Joseph Schacht, *an Introduction to Islamic Law*, 1-2.

⁶ Syariah secara literal berarti "jalan yang benar" atau "petunjuk" sedangkan fikih merujuk kepada pemahaman dan pengetahuan manusia. Konsep syariah lebih luas dari fiqh di mana syariah adalah keseluruhan petunjuk yang diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad yang berkaitan dengan ajaran Islam yang meliputi nilai-nilai moral dan hukum praktis. Lihat Mohammaad Hashim Kamali, "Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shari'ah", dalam John L. Esposito (Ed.), *The Oxford History of Islam*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1999), 107-110. Mahmud Shaltūt mendefinisikan "syariah adalah peraturan yang ditetapkan oleh Allah atau ditetapkan dasarnya oleh Allah agar manusia berpegang teguh kepadanya dalam interaksi dengan Tuhannya, dengan sesama manusia, alam semesta dan dengan kehidupan." Mahmud Shaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Shari'ah*, (Kairo: Dār al-Shurūk, 2001), 12.

hukum Islam (*Islamic jurisprudence*). Hukum Islam dewasa ini, apabila ditinjau dari segi historis, sudah memasuki periode ke-6 dari sejarah perkembangan hukum Islam (*tarikh tashrī' Islāmī*).

Umar Sulaiman al-Ashqār membagi sejarah hukum Islam⁷ ke dalam enam periode, yaitu masa Rasulullah, masa sahabat, masa tabi'in, masa pengkodifikasian dan tokoh-tokoh mujtahid, masa taqlid dan jumud, dan masa kini.⁸

Beberapa periode yang telah dilalui oleh hukum Islam menunjukkan bahwa hukum Islam dapat

mempertahankan diri dan beradaptasi dengan zaman dan kultur yang sangat beragam menjadikan hukum Islam sebagai salah satu hukum yang sampai saat ini tetap eksis di berbagai belahan dunia Islam. Hal ini, tentunya tidak bisa terlepas dari fleksibilitas yang dianut hukum Islam serta tujuan hukum (*maqāsid al-shari'ah*) yang ada dalam Islam. Tujuan hukum Islam inilah yang menjadi pembahasan intensif dalam kerangka mengembangkan pemikiran hukum dalam Islam agar bisa menjawab persoalan-persoalan kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara tegas dalam Alqur'an dan Hadis.⁹

Hukum Islam yang dikembangkan oleh para ulamā tidak berasal dari titik vakum, namun dilahirkan dalam rangka menjawab tantangan perubahan sosial dan kebutuhan zamannya untuk mengadaptasikan teori hukum dengan kondisi sosial baru. Hukum Islam dihadapkan pada tantangan perubahan karenanya mesti adaptable dengan perubahan dan kebutuhan sosial. Dengan menggunakan prinsip *maslahah* dan *maqāsid al-shari'ah*, menunjukkan bahwa hukum Islam menerima adaptasi terhadap perubahan sosial walaupun tidak dalam semua aspek hukum. Kasus-kasus hukum di mana hukum dapat beradaptasi dengan perubahan sosial dengan mempertimbangkan kebaikan (*maṣla-*

⁷ Istilah hukum Islam hanya dikenal di Indonesia dan istilah ini tidak ditemukan di dalam Alqur'an dan literatur hukum dalam Islam klasik. Kata yang digunakan dalam Alqur'an adalah syariah, fikih, dan hukum Allah, dan yang seakar dengannya. Dengan demikian, hukum Islam merupakan istilah khas Indonesia yang mungkin diadopsi secara harfiah dari literatur Barat seperti term *Islamic Law* dalam bahasa Inggris, *droit musulman* dalam bahasa Perancis, *islamistische recht* dalam bahasa Belanda, dan *Islam bukuku* dalam bahasa Turki. Lihat Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2011), 6.

⁸ Lihat Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, diterjemahkan oleh Dedi Junardi, (Jakarta: Akademika Pressindo, 2001), 45. Lihat juga Ahmad Ibrahim Bek, *'Ilmu Uṣūl al-Fiqh wa Yalīh Tarikh al-Tashrī' al-Islām* (Mesir: Dār al-Anṣār. 1939), 4-46. Sedangkan Abu Zahrah menitikberatkan pembagian sejarah hukum Islam pada fase-fase ijtihad mulai dari fase ijtihad masa Rasulullah saw. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Madhāhib fi al-Islamiyyah*, terj. Nabhani Idris, *Fiqh Islam: Mazhab dan Aliran*, (Tangerang Selatan: Gaya Media Pratama, 2014), 1-2

⁹ Mursyid, "Membumikan Maqasid al-Shari'ah, makalah tidak dipublikasikan.

hah) dan dalam rangka mewujudkan tujuan-tujuan hukum (*maqāsid al-sharī'ah*).¹⁰

Muhammad Abū Zahrah mengatakan bahwa berdasarkan *istiqra* (penelitian empiris) dan nas-nas Alqur'an maupun hadis diketahui bahwa hukum Islam mencakup di antaranya pertimbangan kemaslahatan manusia. Firman Allah. “*Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam*” (Q.S. al-Anbiya: 107). Dan firman-Nya, “*Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman*” (Q.S. Yunus: 57). Masalah ini dapat ditangkap jelas oleh orang yang berpikir, meskipun bagi sebagian orang masih samar atau berbeda pendapat mengenai hakikat masalah tersebut.¹¹ Al-Shatibi mengemukakan beberapa firman Allah yang dengan menggunakan *metode istiqra' ma'nawi* dapat ditarik bahwa tujuan syariah adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.¹² Hasbi Ash-

Shiddiqiy dalam mengkaji tujuan hukum Islam menyebutkan bahwa salah satu tujuan hukum Islam untuk kemaslahatan para hamba, dunia dan akhirat.¹³ Dalam rangka mewujudkan kemaslahatan ada lima unsur pokok yang harus dipelihara, yaitu: (1) Agama (*al-dīn*); (2) Jiwa (*al-nafs*); (3) Akal, (*al-aql*); (4) Keturunan (*al-nasl*) dan ; (5) Harta. (*al-māl*).¹⁴

Hukum Islam (Syariah) selaras dengan fitrah, memperhatikan segenap sisi kehidupan manusia, dan menawarkan tuntunan hidup yang berkeadilan. Hukum Islam juga selaras dengan moralitas kemanusiaan yang luhur, yang membebaskan manusia dari cengkeraman kuasa hawa nafsu yang destruktif. Hukum Islam bervisi dan bermisi mulia.¹⁵ Hukum Islam senantiasa memperhatikan realisasi masalah bagi segenap hamba-Nya. Karena itulah, konsep masalah memberi saham besar bagi terwujudnya panduan yang layak diperhatikan sang mujtahid guna mengetahui hukum Allah atas perkara yang tidak ditegaskan oleh nass suci syariah.¹⁶

¹⁰ Lihat Muhammad Khālid Mas'ūd, “Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought”.¹⁰ Disertasi, (Montral: Institute of Islamic Studies McGill University, 1973), 48.

¹¹ Al-Imam Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fqh*, (Kairo: Dar al-Fikr 'Arabi, 1987), 277.

¹² Abī Ishāq Ibrahim al-Lakhmī al-Gharnatī al-Shaṭībī, *al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*, Ad 2, Beirut, Dar al-Fikr, tt. , h. 4-5.

¹³ T.M. Hasby Ash-Shiddiqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Yogyakarta: Bulan Bintang, 1974), hal. 181-183).

¹⁴ Abī Ishāq Ibrahim al-Lakhmī al-Gharnatī al-Shaṭībī, *al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Ahkām*, 6.

¹⁵ Lihat Mannā, al-Qattān, *Raf' al-Haraj fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Riyad: al-Dār al-Su'ūdiyyah, 1402 H/1982 M), 61-62.

¹⁶ Sa'id Ramadān al-Būti, *Dawābiṭ al-Maslahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālah wa al-Dār al-Muttaḥidah, 1421 H/2000 M), h. 69

Menurut Ridwan Ibdā dalam artikelnya, “Hukum Islam dan Perubahan Sosial”, jelaslah bahwa *maṣlahah* menjadi elemen vital bagi hukum Islam sehingga ia senantiasa memiliki relevansi dengan konteks zamannya; dan ini pada gilirannya menjadikan hukum Islam tetap *up to date* menyapa segenap persoalan kehidupan manusia dengan cahaya ajarannya yang mencerahkan. Fondasi bangunan hukum Islam itu direpresentasikan oleh masalah yang ditujukan bagi kepentingan hidup manusia sebagai hamba Allah, baik menyangkut kehidupan duniawinya maupun kehidupan ukhrawi-nya.¹⁷ Keagungan dan keluhuran hukum Islam termanifestasikan pada kompatibilitas doktrin hukum Islam dengan perkembangan kehidupan manusia lantaran ruh masalah yang menggerakkannya. Hukum berfungsi demikian karena tertinggal dari perubahan sosial. Adapun dalam hal hukum berfungsi sebagai sarana untuk mengubah masyarakat (*social engineering*) berarti hukum dilihat sebagai sarana pengubah struktur sosial, yakni apabila perubahan sosial terlambat dari perubahan hukum, sehingga hukum, dengan segala perangkatnya, memainkan peran untuk membawa masyarakat ke dalam suatu tatanan baru yang dianggap lebih maslahat

¹⁷ Ridwan, “Hukum Islam dan Perubahan Sosial” *Jurnal Ibdā*, Vol. 5 No. 2, (Jul-Des 2007): 276-285.

dan bermanfaat bagi kehidupan masyarakat itu sendiri.¹⁸

Dalam beberapa dekade terakhir ini, terjadi kebangkitan ketertarikan keserjanaan Barat terhadap studi-studi Islam.¹⁹ Salah satu studi yang sangat menarik minat intelektual keserjanaan Barat adalah studi tentang hukum Islam. Banyaknya studi dan literatur dari kalangan *insider* maupun *outsider*²⁰, membuktikan bahwa terjadi peningkatan ketertarikan para sarjana terhadap aspek ini. Sebagaimana dikatakan oleh Wael B. Hallaq aspek hukum dalam Islam mendapatkan perhatian sebagai bagian dari agenda revitalisasi dan

¹⁸ Ridwan, “Hukum Islam dan Perubahan Sosial”: 276-285.

¹⁹ Lihat Muhibuddin Hanafiah, “Revitalisasi Metodologi dalam Studi Islam: Suatu Pendekatan terhadap Studi Ilmu-ilmu Keislaman”, *Jurnal Ilmiah DIDAKTIKA*, vol. XI, no. 2 (Februari 2011): 292-302. Lihat juga Farhat Daftary (Ed.), *Intellectual Traditions in Islam*, (London & New York: The Institute of Ismaili Studies, 2000), xi.

²⁰ Yang dimaksud dengan perspektif *insider* di sini adalah studi-studi Islam dalam perspektif para sarjana Islam. Sedangkan perspektif *outsider* adalah studi-studi Islam dalam perspektif para sarjana Barat atau sarjana di luar Islam. Lihat M. Arfan Mu’ammār, Abdul Wahid Hasan, dkk., *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, (Yogyakarta: IRCiSod, 2012), 6. Lihat juga Rusdin, “Problem *Insider* dan *Outsider* dalam Studi Agama”, *Hunafā: Jurnal Studia Islamica*, vol. 9, no. 2 (Desember, 2012): 186-187. Mengenai manfaat studi agama oleh outside lihat Peter Connolly, (Ed.), *Approaches to the Study of Religion*, (London: York House Typographic Ltd, 1999). Lihat bagian pengantar.

reformasi Islam.²¹ Semakin bertambah pentingnya hukum Islam di dunia Muslim sejak akhir tahun 1970 dan awal 1980-an telah membangkitkan gairah akademis dengan ketertarikan dalam disiplin hukum Islam, yang sebelumnya hanya menjadi ketertarikan sebagian kecil kesarjana Barat.²²

Artikel ini merupakan bagian dari ketertarikan terhadap studi hukum Islam yang dilakukan oleh para sarjana Barat maupun Muslim. Fokus permasalahan adalah mengenai konstruksi masalah dan perubahan sosial dan penerapan masalah dalam fikih klasik dan kontemporer.

Kajian Terdahulu yang Relevan

Beberapa kajian terdahulu yang relevan dengan topik pembahasan ini di antaranya sebagai berikut:

Karya Sa'id Ramḍān al-Būṭi yang berjudul *Dawābiṭ al-Maslahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah*. Karya ini merupakan disertasi yang diajukan kepada Universitas al-Azhar, Mesir.²³ Dalam karyanya ini Sa'id Ramḍān tidak membenarkan penggunaan masalah yang tidak bersumber dari Alqur'an dan al-Sunnah. Dengan kata

lain, interpretasi atas nas harus mempertimbangkan masalah yang berbingkai syariah. Untuk memelihara syariah yang ideal adalah menentukan kemaslahatan berdasarkan kebutuhan-kebutuhan yang diakui oleh shara'. Hukum yang telah dibuktikan oleh Alqur'an dan Sunnah tidak dibenarkan mengalami perubahan dengan pertimbangan masalah karena hukum Islam adalah abadi.

Berikutnya, karya Husein Hāmid Ḥasan yang berjudul *Nazariyyah al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islāmī* yang merupakan disertasi di Universitas Kairo, Mesir.²⁴ Sebagaimana Sa'id Ramḍān al-Būṭi, Husein Hāmid Ḥasan tidak mengakui masalah yang tidak keterangannya dari syariat. Menurutnya, tidak ada masalah kecuali yang dikandung oleh syariat. Ia mengakui masalah yang tidak bertentangan dengan nas dan sampai pada tingkat *ḍarūry*.

Selanjutnya karya Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Masalah Najmuddin al-Thufi*, yang merupakan disertasi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.²⁵ Kesimpulan Muhammad Roy Purwanto antara lain bahwa *maṣlahah* menurut al-Ṭufi adalah tujuan utama pernyarian

²¹ Etim E. Okon, "Islamic Jurisprudence and Primacy of Shariah", *International Journal of Asian Social Science*, vol. 3, no. 1 (2013): 138-149.

²² Wael B. Hallaq, *The Origin and Evolution of Islamic Law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 1.

²³ Sa'id Ramḍān al-Būṭi, *Dawābiṭ al-Maslahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risālāh, 1977).

²⁴ Husein Hāmid Ḥasan, *Nazariyyah al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Kairo: Dal al-Nahdah al-Arabiyah, 1971).

²⁵ Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Masalah Najmuddin al-Thufi*, (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

(*qutb maqsud alshari*). Artinya, segala sesuatu yang diperintahkan dan dilarang oleh Allah pasti mengandung kemaslahatan. Masalah merupakan sumber hukum terkuat karena merupakan sumber yang paling jelas yang bersifat riil di dalam dirinya sendiri, terbukti dengan sendirinya yang tidak perlu diperdebatkan. Sedangkan teks-teks Alqur'an dan al-Sunnah saling bertentangan dan berbeda satu sama lain. Muhammad Roy Purwanto juga mengkritisi pemikiran al-Tufi yang menurutnya, konsep masalah al-Tufi yang sebenarnya rasional, namun kembali terpasung oleh kekuatan teks. Hal ini terjadi karena era al-Tufi hegemoni teks begitu kuat sehingga setiap pendapat dan teori ilmiah selalu berpusat pada teks.²⁶

Berikutnya, sebuah artikel karya Imron Rosyadi, "Pemikiran Asy-Syatibi tentang Masalah Mursalah". Menurut al-Shâtibî mendefinisikan masalah mursalah adalah masalah yang ditemukan pada kasus baru yang tidak ditunjuk oleh *naş* tertentu tetapi ia mengandung kemaslahatan yang sejalan (*al-munâsib*) dengan tindakan syara. Kesejalaran dengan tindakan (*tasharrufât*) *shara'* dalam hal ini tidak harus didukung dengan dalil tertentu yang berdiri sendiri dan menunjuk pada masalah tersebut tetapi dapat meru-

pakan kumpulan dalil yang memberikan faedah yang pasti (*qat'î*). Apabila dalil yang pasti ini memiliki makna kullî, maka dalil *kullî* yang bersifat pasti tersebut kekuatannya sama dengan satu dalil tertentu. Masalah-masalah baru yang belum ada konfirmasinya, baik dibenarkan maupun ditolak, dan mengandung kemaslahatan yang diputuskan dengan masalah mursalah adalah berkaitan dengan masalah-masalah muamalat, bukan berkaitan dengan ibadah. Penggunaan masalah mursalah sebagai dalil penetapan hukum hanya untuk kebutuhan yang sifatnya dharûridan hâjî.²⁷

Selanjutnya artikel karya Ridwan, "Hukum Islam dan Perubahan Sosial". Dalam artikel ini dijelaskan bahwa Persoalan-persoalan baru yang status hukumnya sudah jelas dan tegas yang dinyatakan secara eksplisit dalam Alqur'an dan al-Hadis, tidak akan menimbulkan pro dan kontra di kalangan umat Islam. Akan tetapi, terhadap persoalan-persoalan baru yang belum jelas status hukumnya dalam kedua sumber itu, menuntut para Ulama untuk memberi solusi dan jawaban yang cepat dan tepat agar hukum Islam menjadi responsif dan dinamis. Di sinilah letak strategisnya posisi ijtihad sebagai instrumen untuk melakukan '*social engineering*'.

²⁶ Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Masalah Najmuddin al-Thufi*, 345-347.

²⁷ Imron Rosyadi, "Pemikiran Asy-Syatibi tentang Masalah Mursalah", *PROFETIKA, Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 1, (Juni 2013): 79-89

Hukum Islam akan berperan secara nyata dan fungsional kalau ijtihad ditempatkan secara proporsional dalam mengantisipasi dinamika sosial dengan berbagai kompleksitas persoalan yang ditimbulkannya. Masyarakat dengan berbagai dinamika yang ada menuntut adanya perubahan sosial, dan setiap perubahan sosial pada umumnya meniscayakan adanya perubahan sistem nilai dan hukum. Untuk mengawal hukum Islam tetap dinamis, responsif dan punya adaptabilitas yang tinggi terhadap tuntutan perubahan, adalah dengan cara menghidupkan dan menggairahkan kembali semangat berijtihad di kalangan umat Islam. Islam meyakini perubahan sebagai suatu realitas yang tidak bisa diingkari. Islam juga memberi posisi yang paling tepat demi memudahkan semua hal untuk berubah secara shahih dan aman. Agama berjalan bersama beriringan dengan lajunya kehidupan. Tugas agama adalah mengawal perubahan secara benar untuk kemaslahatan hidup manusia. kerangka metodologi penggalian hukum yang mereka ciptakan. Agar hukum Islam sesuai dengan perubahan sosial dan dapat berperan dalam perubahan sosial diperlukan metodologi ijtihad. Salah satu perangkat metodologi itu adalah *maṣlaḥah al-mursalah*, selain *qiyas*, *istihsan*, *istishab*, dan *urf*. Dalam posisi demikian, hukum Islam akan berfungsi sebagai rekayasa sosial

(*social engineering*) untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.²⁸

Selain beberapa karya di atas, karya yang relevan dengantopik ini adalah Muḥammad Khālīd Mas'ūd yang berjudul "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātībī's Life and Thought".²⁹ Disertasi ini diajukan kepada Program Doctor of Philosophy Institute of Islamic Studies McGill University, Montreal, Maret 1973. Dalam karyanya ini Muḥammad Khālīd Mas'ūd menjelaskan bahwa doktrin *maqāṣid al-sharī'ah* al-Shātībī merupakan suatu usaha untuk menegakkan *maṣlaḥah* sebagai sumber esensial bagi tujuan-tujuan hukum. Al-Shātībī mempertahankan bahwa premis *maṣaliḥ* bisa ditegakkan dalam syariaḥ melalui metode induksi, misalnya, Alquran menjelaskan alasan-alasan wudu, puasa, dan jihad secara berturut-turut sebagai pensucian, kesalehan dan pembasmian tekanan. Menurut al-Shātībī, tujuan utama *shar'i* adalah *maṣlaḥah* manusia. Kewajiban-kewajiban dalam syariaḥ adalah memperhatikan *maqāṣid al-sharī'ah* di mana ia merubah tujuan untuk melindungi

²⁸ Ridwan, "Hukum Islam dan Perubahan Sosial, Ibda, P3M STAIN Purwokerto, Vol. 5, No. 2 (Jul-Des 2007): 276-285.

²⁹ Versi lain judul disertasi Mas'ud adalah, "Shātībī's Philosophy of Islamic Law: An Analytical Study of Shātībī's Concept of *Maṣlaḥah* in Relation to His Doctrine of *Maqāṣid al-Sharī'a* With Particular Reference to the Problem of Adaptability of Islamic Legal Theory to Social Changes".

masalah manusia. *Maṣāliḥ* adalah “melindungi kepentingan-kepentingan”. Al-Shātibī membagi *maqāsid* atau *maṣāliḥ* menjadi *darurī* (keharusan), *hajī* (dibutuhkan) dan *taḥsinī* (penghias).³⁰ Muḥammad Khālīd Mas’ūd mengemukakan komponen-komponen dasar dalam konsep al-Shātibī tentang masalah sebagai berikut: (1) Mempertimbangkan kebutuhan manusia; (2) Rasionalitas hukum dan pertanggungjawaban manusia; (3) Perlindungan dari bahaya, sesuai dengan tujuan si pembuat hukum. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa al-Shātibī menerima sebagian kasus perubahan hukum dan sebagian menolaknya. Fakta bahwa al-Shātibī tidak menerima atau menolak perubahan sosial *in toto* dan lebih lanjut ia membedakan berbagai kasus perubahan, menunjukkan bahwa al-Shātibī memiliki konsep tentang perubahan dan interaksi antar perubahan sosial dan perubahan hukum.³¹

Karya lainnya yang relevan berjudul “Reformulasi Al-Maslahah: Relevansi dan Implementasinya dalam Pengembangan Pemikiran Islam Hukum Islam Kontemporer”, sebuah tesis di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta karya Ahmad Ali. Dalam tesisnya itu Ahmad Ali memper-

³⁰ Muḥammad Khālīd Mas’ūd, “Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī’s Life and Thought”, 300.

³¹ Muḥammad Khālīd Mas’ūd, “Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī’s Life and Thought”, 363.

kenalkan teori *al-maṣlahah al-maqsudah* yang merupakan bentuk baru dari *al-maṣlahah* konvensional, baik klasik maupun kontemporer. *Al-Maṣlahah al-Maqsudah* adalah metode ijtihād alternatif kontemporer (*manhaj al-ijtihād al-myāsir*) yang berangkat dari cita-cita Islam dan tujuan-tujuan Syaṛḥ (*maqāsid al-Shaṛḥ*), disertai dengan HAM dan realitas sosial, tanpa mempertimbangkan apakah *mutabarah*, *mulghah*, ataupun *mursalah*, untuk memberikan jawaban terhadap persoalan-persoalan hukum yang lebih membawa kepada kemaslahatan manusia. Dengan *al-Maṣlahah al-Maqsudah* adalah model *al-maṣlahah* post-kontemporer. Pengutamaan *al-Maṣlahah al-Maqsudah* sebagai metode ijtihād alternatif kontemporer lebih jelas dengan diimplementasikannya dalam menjawab berbagai masalah-masalah hukum. Implementasi *al-Maṣlahah al-Maqsudah* mencakup semua bidang hukum, baik ibadah, maupun muamalah, yang meliputi perdata dan pidana. Masalah-masalah hukum yang dikupas dengan metode *al-Maṣlahah al-Maqsudah*, seperti zakat *include* dalam pajak, zakat perkebunan, dan zakat perusahaan; perkawinan beda agama (PBA), dan waris beda agama (WBA); hukuman potong tangan terhadap koruptor, hukuman mati terhadap terpidana terorisme, dan narkoba.³²

³² Ahmad Ali, “Reformulasi Al-Maslahah: Relevansi dan Implementasinya dalam

Beberapa karya lainnya adalah karya M. Zaki, "Formulasi Standar masalahat dalam Hukum Islam: Studi atas Pemikiran al-Gazali dalam *Kitab al-Muṣtaṣfa*"³³; karya Muh. Tahmid Nur, "Maslahat dalam Hukum Pidana Islam"³⁴; Noor Naemah Abdul Rahman, Mohd Anuar Ramli, Shaikh Mohd Saifuddeen Bin Shaikh Mohd Salleh, "Relevansi Teori *Al-Maṣlahah* Menurut Al-Syatibi dalam Menangani isu Perobatan Masa Kini"³⁵; dan Muhammad Rusfi, "Validitas Maslahah Mursalah sebagai Sumber Hukum"³⁶

Perbedaan makalah ini dengan beberapa kajian di atas, bahwa dalam makalah ini diuraikan bagaimana penerapan masalahat dan contoh-contohnya baik klasik maupun kontem-

porer sebagai teori dan metode untuk menjawab berbagai permasalahan fikih (*masāil al-fiqhiyah*) yang muncul dalam masyarakat seiring dengan perubahan sosial.

Konstruksi Teori Maslahah dan Perubahan Sosial

1. Teori Maslahah

Secara bahasa, kata *maṣlahah* merupakan kata benda infinitif dari kata *ṣ-l-ḥ*. Kata kerja *ṣaluḥa* digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu atau seseorang menjadi baik, tidak korupsi, benar, adil, saleh, jujur atau secara alternatif untuk menunjukkan keadaan yang mengandung kebajikan-kebajikan tersebut. *Li-ṣaluḥa* berarti keserasian dan dalam pengertian rasionalnya, *maṣlahah* berarti sebab, cara atau suatu tujuan yang baik. Ia juga bisa berarti sesuatu, permasalahan atau bagian dari suatu urusan yang menghasilkan kebaikan atau sesuatu untuk kebaikan. Bentuk jamaknya adalah *maṣaliḥ* sebagai lawan dari *mafsadah*.³⁷ Dalam beberapa kamus dijelaskan bahwa *al-maṣlahah* serupa *al-manfa'ah* dari segi wazan maupun makna. Dengan redaksi ini, *maṣlahah* merupakan *masdar* bermakna kebaikan/kesalahan (*salāḥ*), sebagaimana *manfa'ah* bermakna manfaat.³⁸ Dalam *Lisan al-*

Pengembangan Pemikiran Islam Hukum Islam Kontemporer", Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008), cclxxxiii.

³³ M. Zaki, "Formulasi Standar masalahat dalam Hukum Islam: Studi atas Pemikiran al-Gazali dalam *Kitab al-Muṣtaṣfa*", *AL-RISALAH Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 13, No. 1, (Juni 2013): 97-118.

³⁴ Muh. Tahmid Nur, "Maslahat dalam Hukum Pidana Islam", *Jurnal Diskursus Islam*, Volume 1 Nomor 2, (Agustus 2013): 289-314.

³⁵ Noor Naemah Abdul Rahman, Mohd Anuar Ramli, Shaikh Mohd Saifuddeen Bin Shaikh Mohd Salleh, "Relevansi Teori *Al-Maṣlahah* Menurut Al-Syatibi dalam Menangani isu Perobatan Masa Kini", *AL-RISALAH Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 13, No. 1, (Juni 2013): 119-138.

³⁶ Muhammad Rusfi, "Validitas Maslahah Mursalah sebagai Sumber Hukum", *AL-ADALAH*, Vol. XII, No. 1, (Juni 2014): 63:74.

³⁷ Muhammad Khalid Mas'ud, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought", 260-279.

³⁸ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 788.

'Arab, dijelaskan bahwa *maṣlahah* sama dengan *ṣalah*. *Maṣlahah* merupakan *mufrad* dari *maṣalih*.³⁹ Di dalam *Al-Qamus al-Muḥīt*, *ṣalah* berarti baik lawan dari *fasad* yang berarti rusak, *istaṣlahah* berarti menjadikannya baik, lawan dari *istaṣada* yang berarti menjadikannya rusak.⁴⁰

Penjelasannya lainnya, masalah ditujukan pada perbuatan itu sendiri yang bersifat menarik manfaat dan menolak bahaya. Pengungkapan masalah dalam arti ini bersifat *majāzī* (kiasan) terhadap sebab yang mengantarkan kepada *maṣlahah*. *Maṣlahah* dalam arti ini adalah lawan kerugian (mafsadah). Sebab keduanya saling berlawanan dan tidak dapat dikumpulkan, sebagaimana *manfaah* adalah lawan *darar*, dan atas dasar itu, menolak kerugian (*maḍarrah*) adalah masalah.

Secara terminologis ada beberapa definisi yang berbeda di antara para ulama. Al-Ghazālī mendefinisikan masalah sebagai berikut,

"*Maṣlahah* adalah ungkapan mengenai prinsip menghasilkan manfaat atau menghindarkan kerugian (*maḍarrat*). Yang kami maksud tidak demikian. Sebab menghasilkan manfaat atau menghindarkan *maḍarrat* merupakan tujuan (*maqāsid*) manusia dan kemaslahatan

manusia terdapat pada keberhasilan mendapatkan tujuan-tujuan mereka. Namun yang kami maksud dengan *maṣlahah* adalah memelihara tujuan syariah Islam. Sedangkan tujuan syariah Islam dari manusia adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Semua tindakan manusia yang mengandung unsur memelihara lima prinsip tersebut adalah masalah. Semua yang menghilangkan lima prinsip ini adalah *mafsadah* dan menolak *mafsadah* adalah *maṣlahah*. Ketika kami mengatakan 'makna *al-mukhīl au al-munasib*' dalam bahasan qiyas, maka yang kami maksud adalah jenis ini (*maṣlahah*)"⁴¹

'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H) Imam 'Izzuddin menjelaskan bahwa ada empat macam masalah yaitu kelezatan (*al-ladhḍhat*) dan sebab-sebabnya serta kesenangan (*al-afrah*) dan sebab-sebabnya. Dan *mafasid* ada empat macam pula yaitu kesengsaraan (*al-ālām*) dan sebab-sebabnya serta kesedihan (*al-humūm*) dan sebab-sebabnya. Keduanya terbagi menjadi dua bentuk yaitu duniawi dan ukhrawi"⁴²

Pada bagian lain, ia mengatakan:

³⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dar al-Hadith, 2003), 5 : 374.

⁴⁰ Muhammad al-Fairuzabādī, *Al-Qāmus al-Muḥīt* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2005), 229.

⁴¹ Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Usul* (Kairo: Maktabah al-Āmiriyah, 1332 H), I :286-287.

⁴² Ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id Ahkām fī Iṣlāḥ al-Anām* (Damshik: Dar al-Qalam, t.th), I:15.

”Maslahah ada dua bentuk, yang pertama bersifat *ḥaqīqī* yaitu kesenangan dan kelezatan, dan kedua bersifat *majāzī* yaitu sebab-sebab keduanya. Kadang-kadang sebab-sebab *maslahah* berupa *mafāsīd* sehingga ia diperintahkan atau diperbolehkan, bukan karena ia *mafāsīd*, akan tetapi karena ia menjadi sarana menuju *maṣāliḥ*. Seperti memotong tangan pencuri dalam rangka memelihara nyawa, menghadapkan nyawa pada resiko meninggal dalam jihad, dan berbagai macam sanksi hukum. Semua ini tidak diperintahkan disebabkan adanya *mafāsīd* di dalamnya, akan tetapi demi memperoleh *maslahah* yang merupakan tujuan syariah. Hukum bunuh dalam qisas, hukum potong tangan pencuri dan hukum rajam dalam zina diwajibkan oleh syariah Islam dalam rangka menghasilkan *maslahah*.⁴³

Ibn ‘Abd al-Salām juga menyatakan,

”Ungkapan lain dari *masalih* dan *mafāsīd* adalah baik (*al-khair*) dan buruk (*al-sharr*), manfaat (*al-nafʿ*) dan bahaya (*al-ḍarr*), dan bagus (*al-hasanat*) dan jelek (*al-sayyiat*). Sebab semua *masalih* adalah baik, bermanfaat dan bagus. Semua *mafāsīd* adalah buruk, berbahaya dan jelek. Di dalam al-Qur’an,

⁴³ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawāid Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, I:15.

yang dominan adalah penggunaan *hasanāt* untuk *maṣāliḥ* dan *sayyiat* untuk *mafāsīd*.⁴⁴

Ibn ‘Abd al-Salām menyatakan bahwa sebagian besar *maṣāliḥ* dan *mafāsīd* dunia dapat diketahui dengan akal manusia. Demikian pula, sebagian besar syariah Islam. Sebab sebelum adanya ketetapan hukum syariah, orang berakal yakin bahwa memperoleh masalah murni dan menolak mafsadah murni dari manusia merupakan tindakan yang bagus dan terpuji.⁴⁵

Kata *maṣlahah* sebagai suatu istilah teknis tidak digunakan oleh Malik atau Syafi’i, yang karenanya konsep ini mestilah berkembang pada periode pasca Syafi’i. Sejumlah pengikut Syafi’i dan mutakallimin menerima *maṣlahah* yang mempunyai landasan tekstual khusus (*as/*). Yang tidak demikian dan berarti bertenangan dengan dalil maka tidaklah valid. Pengikut Hanafi menerima *maṣlahah*. *Maṣlahah* sebagai istilah teknis tidak digunakan oleh Ibn Hazm dari mazhab Zahiri dan oleh Pazdawi seorang pakar hukum dari mazhab Hanafi. Abū al-Husayn al-Basri seorang Mu’tazili menggunakannya. Baginya *maṣlahah* berarti kebaikan. Sebelum al-Shātībī, al-Ghazālī pada abad ke-12 telah menggunakannya

⁴⁴ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawāid Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, I:15.

⁴⁵ Ibn ‘Abd al-Salām, *Qawāid Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, I:15.

maṣlahah dalam *al-Muṣtaṣfa* dan disusul al-Razi pada abad ke-13. Kemudian Ibn ‘Abd al-Salām, sedangkan Ibn Taimiyah dan muridnya Ibn Qayyim menolak masalah karena mempertahankannya sebagai landasan pertimbangan materi hukum berarti membuat hukum agama dan Tuhan tidak mengizinkan cara ini. Melakukan itu sama dengan *istiḥsān* dan *taḥsīn ‘aqlī*. Namun demikian, selama masalah mempertimbangkan perbuatan spesifik untuk mencari manfaat yang disukai, dan di dalam tidak ada (aturan) yang menentangnya, maka masalah kategori ini diterima oleh Ibn Taimiyah. Pertimbangan *maṣlahah* Ibn Taimiyah ini diikuti oleh muridnya Ibn Qayyim dengan istilah *siyasah*, yang diakui oleh Ibn Qayyim dalam *I’lam al-Muwaqqīn* memainkan peran penting dalam mnerangkan kewajiban-kewajiban hukum, penalaran hukum, dan perubahan hukum. Yang lebih liberal adalah pendapat al-Tufi. Ia memberikan justifikasi kepada penggunaan *maṣlahah* bahkan yang melampaui *naṣ* (teks). *Maṣlahah* adalah prinsip yang fundamental yang mengalahkan metode-metode lain seperti *ijma’*.⁴⁶

Menurut Ahmad Raisuni, *maslahat* sebagai tujuan syariah digunakan pertama kali oleh al-Turmudzi Al-Hakim, melalui buku-bukunya, *al-Ṣalat wa Maqashiduhu*, *al-Hajj wa*

⁴⁶ Muhammad Khalid Mas’ud, “Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī’s Life and Thought”, 260-279.

Asraruh, *al-‘Illah*, *‘Ilal al-Shari’ah*, *‘Ilal al-‘Ubudiyyah dan al-Furuq*. Setelah Al-Hakim kemudian muncul Abu Mansur Al-Maturidi (w.333. H.) dengan karyanya *Ma’khad al-Shara’* disusul Abu Bakar Al-Qaffal Al-Syasyi (w.365 H.) dengan bukunya *Usul Al-Fiqh dan Mahasin al-Shari’ah*. Setelah Al-Qaffal muncul Abu Bakar Al-Abhari (w.375 H.) dan Al-Baqillany (w. 403 H.) masing-masing dengan karyanya, antara lain *Mas’alah al-Jawab wa al-Dalail wa al-‘Illah* dan *al-Taqrīb wa al-Irsyad fī Tartīb Turuq al-Ijtihad*. Sepeninggal Al-Baqillani muncullah Al-Juwaini, Al-Ghazali, Al-Razi, Al-Amidi, Ibnu Hajib, Al-Baidhawī, Al-Asnawī, Ibnu Subki, Ibnu Abd Al-Salam, Al-Qarafi, Al-Tufi, Ibnu Taimiyah dan Ibnu Al-Qayyim. Pada perkembangan selanjutnya penelaahan terhadap *maqāshid shari’ah* semakin mendapat perhatian di kalangan ulama ushul. Imam Al-Haramain Al-Juwaini, Abu Al-Ma’ali Abd Al-Malik Ibn Abdullah Ibn Yusuf Al-Juwaini dapat dikatakan sebagai ulama ushul yang pertama kali meletakkan dasar kajian tentang *maqāshid shari’ah* ini. Imam Al-Juwaini mengatakan orang-orang yang tidak mampu memahami dengan baik tujuan Allah dalam memberikan perintah dan larangan-Nya, maka ia belum dipandang mampu dalam menetapkan atau melakukan istinbath hukum-hukum Syari’at. Pemikiran Imam Al-Juwaini ini selanjutnya dikembangkan oleh Al-Ghazali. Pada abad ke-5 Hijriyah. Imam Al-

Haramain Al-Juwaini merupakan salah seorang ulama ushul yang mulai menggunakan substansi *maqāshid sharī'ah* dalam *istinbat* hukum.

Kitab-kitab yang dapat dikatakan sebagai embrio munculnya pembahas-an maqāshid syari'ah antara lain: *Al-Burhan fī Uṣūl Al-Fiqh* karya Imam Al-Haramain Al-Juwaini (w. 478 H/1085 M), *Al-Mustasfā* dan *Al-Mankhul* karya Abu Hamid Al-Ghazali (w. 505 H/1111 M), *Al-Aḥkām fī Uṣūl Al-Aḥkām* karya Saif Al-Din Al-Amidi (w. 621 H/1223 M), *Al-Qawā'id Al-Kubra* karya Sulthan Al-Ulama Al-Izz Al-Din Ibn Abd Al-Salam (w. 660 H/1261 M), *Majmu' Fatāwā Ibn Taimiyah* karya Taqiyuddin Ibn Taimiyah (w. 728 H/1327 M), *I'lam Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Alamīn* karya Ibn Qayyim Al-Jauziyah (w. 751 H/1350 M), *Al-Qawā'id* karya Tajuddin Al-Subki (w. 756 H/1355 M), dan *Al-Muwafaqāt* karya Al-Syatibi (w. 790 H/1388 M). Kemudian pada akhir abad ke-20, muncul ulama-ulama kontemporer yang memperkokoh pilar kajian maqāsid syari'ah dan memperkaya dimensi pembahasannya, di antara mereka adalah; Syaikh Thahir bin 'Asyur (w: 1973 M) yang menulis buku dengan judul Maqāsid Al-Syari'ah Al-Islamiyah, dan Syaikh Alal Al-Fasi (w: 1974 M) yang menyusun buku *Maqāsid Al-Sharī'ah Al-Islāmiyah wa Makārimuhā*.⁴⁷ Para

⁴⁷ Lihat Ahmad Raisuni, *Naḍariyyah al-Maqāsid 'Ind al-Imam al-Shatibi*, (Beirut: al-

pemikir Islam kontemporer yang membahas masalah antara lain Rashīd Riḍā, Ṣubḥī Maḥmaṣāni, 'Abd al-Razzāq al-Sanhūri, Ma'rūf al-Duwālibi, Muṣṭafā Shalabi, 'Abd al-Wahāb Khalaf, Muḥammad al-Khudari, dan Muṣṭafā Zaid.⁴⁸

Berkaitan dengan penggunaan *maslahah* Muhammad Abu Zahrah mengemukakan tiga golongan, yaitu, *Pertama*, yang menolak keberadaan *maṣlahah* kecuali yang dengan tegas disebut oleh nas, dan tidak perlu mencari-cari kemaslahatan di luar *nāṣ*. Golongan ini berpegang teguh kepada *nāṣ* secara tekstual dan tidak berani memperkirakan adanya masalah di balik suatu *nāṣ*. Mereka ini adalah golongan Zahiriyah. *Kedua*, golongan yang mencari kemaslahatan dari *nāṣ* yang diketahui tujuannya dari *illat*-nya. Karena itu, mereka meng-*qiyas*-kan setiap kasus yang jelas mengandung suatu *maṣlahah*, dengan kasus lain yang jelas ada ketetapan *nāṣ*-nya dalam masalah tersebut. Meskipun demikian mereka tidak mengklaim suatu *maṣlahah* kecuali didukung oleh adanya bukti dari dalil khas sehingga tidak tercampur antara masalah yang didorong hawa nafsu dengan masalah yang hakiki. *Maṣlahah* yang diterima (*mu'tabarah*) hanyalah yang dikuatkan oleh *nāṣ*

Muassasah al-Jam'iyah Liddirasah wa al-Nashr al-Ta'uzi, 1992), 32.

⁴⁸ Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Masalah Najmuddin al-Thufi*, 20

khusus atau sumber pokok (*aṣl*) yang khas. Dan, pada umumnya, yang dijadikan ukuran untuk menyatakan suatu masalah ialah *illat qiyas*. Ketiga, golongan yang menetapkan setiap masalah harus ditepatkan pada kerangka kemaslahatan yang ditetapkan oleh syariat Islam, yaitu dalam rangka memelihara jiwa, agama, keturunan, akal dan harta benda. Dalam hal ini, tidak harus didukung oleh sumber dalil yang khusus sehingga bisa disebut *qiyas*, tapi sebagai dalil yang berdiri sendiri, yang dinamakan *masalah mursalah*.⁴⁹

Al-Shatibī dalam *al-I'tisām* merumuskan beberapa syarat yang perlu dijaga dalam menggunakan masalah, yaitu:

1. Hendaklah *maṣlahah* itu diterima oleh logika akal. Hanya saja *maṣlahah* tidak dipekenankan dalam perkara ibadah karena hukum asal ibadah adalah menerima tanpa melihat kepada sebab dan *illah*;
2. *Maṣlahah* tersebut bersesuaian dengan tujuan syariah secara umum, yaitu dengan syarat masalah itu tidak bertentangan dengan pokok *shara'* dan dalil yang *qaṭi'*. Sebaliknya masalah tersebut harus dipastikan bertepatan dengan masalah-masalah yang diinginkan oleh *shara'*;
3. Masalah tersebut perlu merujuk kepada pemeliharaan masalah

⁴⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 279.

daruri atau merujuk kepada mengangkat kesusahan yang membebaskan di dalam agama.⁵⁰

Sedangkan Abd al-Wahhāb Khallāf menguraikan syarat-syarat masalah dapat dijadikan hujjah, yaitu:

1. Kemaslahatan itu harus hakiki dan tidak boleh didasarkan pada prediksi (*wahm*). Artinya, dalam mengambil kemaslahatan tersebut harus mempertimbangkan juga kemudharatan yang akan ditimbulkannya. Kalau mengabaikan kemudharatan yang akan ditimbulkannya, berarti kemaslahatan itu dibina atas dasar *wahm*. Misalnya upaya merampas hak talak suami, dengan melimpahkannya pada hakim dalam setiap kondisi;
2. Kemaslahatan itu harus berlaku secara universal atau untuk semua lapisan dan bukan untuk orang perorang atau untuk kelompok tertentu saja (parsial). Artinya, kemaslahatan tersebut untuk kepentingan mayoritas manusia atau untuk menghindarkan mayoritas umat dari kesulitan dan kemudharatan;
3. Pelembagaan hukum atas dasar ke-maslahatan (*maṣlahah mursalah*)

⁵⁰ Noor Naemah Abdul Rahman, Mohd Anuar Ramli, Shaikh Mohd Saifuddeen Bin Shaikh Mohd Salleh, "Relevansi Teori Al-Maslahah Menurut Al-Syatibi dalam Menangani isu Perobatan Masa Kini" *AL-RISALAH Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 13, No. 1, (Juni 2013): 119-138.

lah) tidak boleh bertentangan dengan tata hukum dan dasar-dasar penetapan nas (Alquran dan Sunnah) dan *ijma*.⁵¹

Persyaratan atau kriteria yang diberikan para ulama tersebut di atas mengindikasikan bahwa para ulama yang menerima dan mencerpakan masalah mursalah sebagai dalil *istinbâṭ* hukum (*legal theory*) dengan sikap yang cukup berhati-hati dalam mengimplementasikannya dalam tataran praktis. Sikap kehati-hatian ini diindikasikan dengan memberikan persyaratan dan kriteria yang ketat terhadap kemaslahatan yang dapat diterima sebagai basis dan landasan teoritisnya.⁵²

Dalam kitabnya *al-Mustasfâ fî 'Ilm al-Uṣûl*, al-Ghazali mengemukakan beberapa tingkatan masalah. Dengan melihat ada tidaknya dukungan syarat terbagi menjadi tiga kategori berikut. Pertama, *maṣlaḥah mu'tabarrah*, yaitu jenis *maṣlaḥah* yang memiliki bukti nas yang mendukung pertimbangannya. Kedua, *maṣlaḥah mulghah*, yaitu masalah yang diingkari oleh bukti *naṣ*. Ketiga, *maṣlaḥah mursalah*, yaitu jenis masalah yang tidak didukung ataupun disangkal oleh bukti *naṣ*.⁵³

⁵¹ 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Uṣûl al-Fiqh*, 86-87

⁵² Muhammad Rusfi, "Validitas Masalah sebagai Sumber Hukum": 68-69.

⁵³ Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Uṣûl*, I (Baghdâd: Musannâ, 1970), 173.

Dari segi kekuatannya masalah terdiri dari tiga tingkatan, yaitu: *maṣāliḥ* menjadi *ḍarurī* (keharusan), *hajī* (dibutuhkan) dan *taḥsinī* (penghias). Kategori *ḍarurī* terdiri dari lima hal: memelihara agama (*al-dīn*), memelihara jiwa (*al-nafs*), memelihara keturunan (*al-nasl*), memelihara kekayaan (*al-māl*), dan memelihara akal (*al-'aql*). *Hajiyah* dibutuhkan untuk memperluas tujuan *maqāsīd* dan untuk menghilangkan kekakuan dan kesulitan. Contoh-contoh *hajiyah* antara lain *rukḥṣah* (konsesi) dalam salat dan puasa bagi orang sakit atau musafir. *Taḥsinīyah* berarti mengambil apa yang terbaik dari kebiasaan-kebiasaan (adat) dan menghindari cara-cara yang tidak disukai, misalnya kesopanan dalam menutup aurat dalam salat, dan dalam adat adalah etiket, sopan santun, dan lain-lain. Sedangkan dalam muamalat, misalnya larangan menjual barang-barang najis; untuk *jinayah* (pidana) adalah larangan dari membunuh seorang yang merdeka sebagai ganti seorang budak.⁵⁴

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa walaupun terdapat perdebatan di kalangan ulama fikih, masalah menduduki posisi penting

⁵⁴ Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Uṣûl*, 174. Lihat al-Shaṭībī, *al-Muwâfaqât fî Uṣûl al-Syarāḥ*. Editor Abd Allâh Darrâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, 2 Jilid dan Muḥammad Khâlid Mas'ûd, "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abû Ishâq al-Shâṭibî's Life and Thought", 280.

dalam rangka memelihara tujuan syariah terutama yang bersifat primer (*darury*) yaitu memelihara agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. Masalah yang sepakat diterima (*mutabarrah*) adalah masalah yang tidak bertentangan dengan tata hukum dan dasar-dasar penetapan nas (Alquran dan Sunnah) dan ijma' dan bukan dalam perkara ibadah.

2. Perubahan Sosial

Perubahan masyarakat adalah sebuah keniscayaan, pasti terjadi yang tidak mungkin bisa dicegah baik itu perubahan yang terjadi tanpa diusahakan, tanpa dikehendaki dan tanpa direncanakan yang oleh para sosiolog disebut sebagai "*unintended-change*" dan "*unplanned change*" maupun perubahan itu dengan diusahakan, dikehendaki dan direncanakan oleh manusia sebagai agen perubahan (*agent of change*) yang disebut "*intended change*" dan "*planned change*".⁵⁵ Perubahan dapat diusahakan melalui rekayasa sosial yang disebabkan oleh perubahan *ideas*, munculnya tokoh-tokoh besar, dan adanya gerakan sosial.⁵⁶

Secara umum perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat

kat menyangkut perubahan dalam pola budaya, struktur sosial dan perilaku sosial. Hal ini sebagaimana dinyatakan Ian Robertson "*social change is the alteration in pattern of culture, social structure and social behavior*". Dalam pandangan teori fungsional yang antara lain tokohnya E. Durkheim, suatu masyarakat sebagaimana organisme biologis mengalami pertumbuhan semakin lama bukan hanya semakin besar tetapi juga semakin kompleks. Dalam masyarakat itu terdiri dari bagian-bagian, masing-masing mempunyai fungsi tertentu yang berbeda. Perubahan yang terjadi pada suatu bagian masyarakat mengakibatkan perubahan pada bagian-bagian lain yang pada gilirannya berpengaruh terhadap sistem keseluruhan. Emile Durkheim menambahkan bahwa di dalam masyarakat terdapat berbagai macam kebutuhan yang harus dipenuhi. Kebutuhan tersebut merupakan refleksi dari fungsi-fungsi yang terdapat dalam masyarakat. Jika kebutuhan itu tidak terpenuhi akan terjadi patologi sosial dan sebagainya yang akan mempengaruhi sistem dan dapat normal kembali apabila kebutuhan-kebutuhan itu terpenuhi.⁵⁷

Perubahan sosial adalah terjadinya perbedaan dalam aspek kehidupan masyarakat dari waktu ke waktu.

⁵⁵ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Yogyakarta: Rajawali, 1986), 281-282. Lihat juga Badri Khaeruman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 29.

⁵⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi atau Manusia Besar?*, (Bandung: Rosda Karya, 2000), 50.

⁵⁷ Asnafiyah, "Kelompok Keagamaan dan Perubahan Sosial: Studi Kasus Pengajian Ibu-Ibu Perumahan Purwomartani", *Aplikasia, Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama*, Vol.IX, No.1 (Juni 2008):11.

Aspek-aspek kehidupan masyarakat itu telah disistematiskan pada struktur proses sosial. Dimana perubahan sosial merupakan perubahan yang terjadi pada struktur (kebudayan dan kelembagaan) pada pola proses sosial. Menurut Parson, dinamika masyarakat berhubungan dengan perubahan masyarakat. Kemudian, terdapat bebe-rapa unsur yang berinteraksi satu sama lain. Unsur-unsur tersebut adalah: (1) Orientasi manusia terhadap situasi yang melibatkan orang lain; (2) Pelaku yang mengadakan kegiatan dalam masyarakat; (3). Kegiatan sebagai hasil orientasi dan pengolahan pemikiran pelaku tentang bagaimana mencapai cita-cita; (4) Lambang dan sistem perlambangan yang mewujudkan komunikasi dalam mencapai tujuan. Sehubungan dengan itu sistem sosial merupakan hasil individu, yang terjadi dalam lingkungan fisik dan sosial.⁵⁸

Rogers dkk. mengemukakan bahwa perubahan sosial adalah suatu proses yang melahirkan perubahan-perubahan di dalam struktur dan fungsi dari suatu sistem kemasyarakatan.⁵⁹ Sedangkan Selo Soemarjan dan Soelaeman Soemardi mengemukakan bahwa perubahan sosial diarti-

⁵⁸ Parson, Talcott. *A Function Theory of Change*. Dalam Eva Etzioni H dan Amitai Etzioni (eds.), *Social Change; Surccs, Patterns and Consequences*. New York: Basic Book Inc.

⁵⁹ Wilbert E. Moore, "Social Verandering" dalam *Social Change*, diterjemahkan oleh A. Basoski, (Prisma Boeken, Utrech, Antwepen, 1965), 129.

kan sebagai suatu variasi dari cara-cara hidup yang telah diterima, baik karena perubahan-peubahan kondisi geografis, kebudayaan material, komposisi penduduk, idiologi, maupun karena adanya difusi atau penemuan-penemuan baru dalam masyarakat tersebut. Soerjono Sockanto merumuskan bahwa perubahan sosial adalah segala perubahan-perubahan pada lembaga-lembaga kemasyarakatan di dalam suatu masyarakat, yang mempengaruhi pola perikelakuan diantara kelompok-kelompok dalam masyarakat.⁶⁰

Perubahan sosial yang terjadi dalam masyarakat terjadi dalam masyarakat maupun terjadi karena faktor-faktor yang datang dari luar. Berdasarkan hal tersebut maka diperoleh tiga kategori perubahan sosial yaitu:

1. *Immanent Change*, yang merupakan suatu bentuk perubahan sosial yang berasal dari dalam sistem itu sendiri dengan sedikit atau tanpa inisiatif dari luar.
2. *Selective Contact Change*, yaitu *outsider* secara tidak sadar dan spontan membawa ide-ide baru kepada anggota-anggota dari pada suatu sistem social.
3. *Directed Contact Change*, yaitu apabila ide-ide baru, atau cara-cara baru tersebut dibawa dengan sengaja oleh *outsider*.

⁶⁰ Sockanto, Sorjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, 384.

4. *Consequence*; yang merupakan proses perubahan yang terjadi dalam sistem masyarakat tersebut, sebagai hasil dari adopsi (penerimaan) maupun *rejection* (penolakan) terhadap ide-ide baru.

Jika dilihat dari proses perubahan itu sendiri memiliki tahap-tahap tertentu, yang dalam hal ini ada tiga tahap yaitu :

1. *Invention*; yang merupakan proses perubahan dalam masa suatu ide baru diciptakan dan dikembangkan di dalam masyarakat.
2. *Diffusion*; yang merupakan suatu proses dalam mana ide-ide baru tersebut disampaikan melalui suatu sistem-sistem hubungan sosial tertentu.⁶¹

Tahap-tahap tersebut di atas, sudah tentu menyangkut tanggapan atau sikap dari individu yang terlibat dalam perubahan. Kalau kita melihat secara garis besar, ada yang menerima dan ada yang menolak perubahan tersebut. Terdapat faktor-faktor yang mendorong jalannya perubahan, yaitu: (1) Kontak dengan kebudayaan lain; (2) Sistem pendidikan formal yang maju; (3) Sikap menghargai hasil karya seseorang dan keinginan-keinginan untuk maju; (4) Toleransi terhadap perbuatan-perbuatan yang

menyimpang (*deviation*) yang bukan merupakan delik; (5) Sistem terbuka lapisan masyarakat; (6) Penduduk yang heterogen; (7). Ketidakpuasan masyarakat terhadap bidang-bidang kehidupan tertentu; (8). Orientasi ke masa depan; (9). Nilai bahwa manusia harus senantiasa berikhtiar untuk memperbaiki hidupnya.⁶²

Di samping itu, terdapat faktor yang menghalangi perubahan yaitu: (1) Kurangnya hubungan dengan masyarakat lain; (2) Perkembangan ilmu pengetahuan yang terlambat; (3) Sikap masyarakat yang sangat tradisional; (4) Adanya kepentingan-kepentingan yang telah tertanam dengan kuat atau vested interests (5) Rasa takut akan terjadinya kegoyahan pada integrasi kebudayaan; (6) Prasangka terhadap hal-hal baru atau asing atau sikap yang tertutup; (7) Hambatan-hambatan yang bersifat ideologis; (8). Adat atau kebiasaan (9). Nilai bahwa hidup ini pada hakikatnya buruk dan tidak mungkin diperbaiki.⁶³

Berkaitan dengan relasi agama dan perubahan sosial, sebagian pendapat mengatakan bahwa agama menghambat perubahan sosial. Karl Marx, misalnya, mengatakan bahwa “agama adalah candu bagi rakyat”. Doktrin kepasrahan total pada Tuhan membuat penganut agama menerima saja

⁶¹ Jefa Leibo, *Sosiologi Pedesaan Mencari Suatu Strategi Pembangunan Masyarakat Desa Berparadigma Ganda* (Andi Offset, Yogyakarta, 1995), 71.

⁶² Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, 363-365

⁶³ Ellya Rosana, “Modernisasi dan Perubahan Sosial”, *Jurnal TAPIS* Vol.7 No.12 (Januari-Juli 2011): 31-47.

nasib yang menimpanya sekalipun nasib buruk dan tidak tergerak untuk memperbaiki keadaan.⁶⁴ ”Dunia adalah penjara bagi orang beriman dan surga bagi orang kafir, sedangkan akhirat penjara bagi orang kafir dan surga bagi orang beriman”, membuat mereka menyerah pada keadaan buruk yang menimpanya di dunia dan berharap kebahagiaan di “alam sana”. Para sosiolog juga mengemukakan relasi tidak harmonis antara agama dan perubahan sosial yang ditunjukkan oleh perlawanan kalangan agama terhadap perubahan sosial. Sebagian kalangan agama yang moderat berupaya menyesuaikan agama, dalam batas-batas tertentu, dengan perubahan sosial. Bertentangan dengan pendapat pertama, sosiolog lain menunjukkan bahwa agama merupakan kekuatan revolusioner dalam gerakan sosial untuk perubahan masyarakat. Banyak contoh peran agama dalam gerakan sosial.⁶⁵ Terjadi jalinan (relasi) simbiosis mutualisme antara agama dan perubahan sosial. Agama memberikan kontribusi dalam perubahan sosial dan perubahan sosial sering diiringi dengan peningkatan kehidupan keagamaan. Sebagai contoh, tesis Weber yang terkenal itu membuktikan bahwa perkembangan kapitalisme di Eropa Barat berhu-

⁶⁴Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 2000), 71.

⁶⁵Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, 73.

bungan secara erat dengan perkembangan etika Protestan. Contoh yang kedua, dikemukakan oleh Clifford Geertz yang pernah melakukan penelitian relasi agama dengan entrepreneurship yang dijalankan oleh kaum santri di kota Pare dan kaum bangsawan Hindu di kota Tabanan.⁶⁶

3. Hukum Islam dan Perubahan Sosial

Hukum tidak berada pada suatu ruang kosong yang terlepas dari pengaruh perubahan. Perubahan itu sendiri agar dapat mewujudkan kemaslahatan bagi manusia harus diberi arah oleh hukum sehingga dalam posisi ini hukum dapat berfungsi sebagai kontrol sosial terhadap perubahan dan sebagai alat rekayasa sosial dalam rangka mewujudkan masalah bagi manusia. Para ahli fikih (*fuqahā*) pendiri *madhhab* merumuskan suatu hukum dipengaruhi dan mempertibangkan konteks sosial. Bani syarif Maula dalam artikelnya yang berjudul, “Perspektif Sosiologi Hukum Tentang Perkembangan Hukum Islam di Indonesia”, menyatakan,

Menurut N.J. Coulson, hukum, secara langsung atau tidak, pasti dipengaruhi oleh perubahan-perubahan sosial, sedangkan perubahan-perubahan sosial itu harus diberi arah oleh hukum sehingga dapat mewujudkan kebutuhan dan kemaslahatan umat manusia. Dalam ilmu sosiologi

⁶⁶Kamanto Sunarto, *Pengantar Sosiologi*, 73.

hukum, hukum dalam posisi tersebut dituntut dapat memainkan peranan ganda yang sangat penting. Pertama, hukum dapat dijadikan sebagai kontrol sosial (*social control*) terhadap perubahan-perubahan yang berlangsung dalam kehidupan manusia. Kedua, hukum dapat dijadikan alat rekayasa sosial (*social engineering*) dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia sebagai tujuan hakiki dari hukum itu sendiri. Tujuan yang demikian itu terdapat pada semua sistem hukum, termasuk hukum Islam. Bentuk lainnya dari pembaharuan, menurut N.J. Coulson, adalah munculnya prinsip takhayyur di mana kaum Muslimin bebas memilih pendapat para imam mazhab, munculnya upaya untuk mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru dengan mencari alternatif-alternatif hukum dengan menggunakan prinsip-prinsip hukum yang luwes dan elastis, serta timbulnya upaya perubahan hukum dari lama kepada yang baru sesuai dengan masyarakat yang bersifat dinamis. Tentang pentingnya konteks sosial, dalam sejarah hukum Islam (*tarikh tashrī*) dapat dilihat dari para *fuqahā'* pendiri mazhab, seperti Malik ibn Anas, Abu Hanifah, al-Shafi'i, dan Ahmad ibn Hanbal. Al-Shafi'i dengan *qaul jadid* dan *qaul qadim*, Malik dengan *maṣlaḥah mursalah*, dan Abu Hanifah dengan pemikiran rasionalnya, menunjukkan betapa interaksi dialogis mereka dengan konteks sosial setempat dimana mereka hidup dan

berpikir dapat mempengaruhi produk-produk hukum yang dihasilkannya.⁶⁷

Dari uraian di atas, N.J. Coulson mengakui bahwa semua sistem hukum termasuk hukum Islam bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Namun ia menyatakan bahwa hukum Islam mendahului dan membentuk masyarakat yang statis dan immobile. Pandangan ini dikritik oleh Muhammad Thahir Azhary dalam bukunya *Negara Hukum*. Menurutnya, pendapat N.J. Coulson tersebut ahistoris dan tidak sesuai fakta sejarah karena pasca Rasulullah hijrah ke Madinah, masyarakat Islam yang secara faktual sudah terbentuk, secara evolutif dan gradual, hukum Islam terbentuk bersama dengan terjadinya kristalisasi komunitas Islam dalam masyarakat Madinah.⁶⁸

Sebagaimana dikemukakan oleh para ulama usul fikih bahwa salah satu ciri hukum Islam adalah elastis dan dinamis.⁶⁹ Secara historis dan faktual dibuktikan dengan adanya produk ijtihad bahkan sejak masa awal Islam dan walaupun pada suatu masa pernah ada *statement* pintu ijtihad tertutup, faktanya ijtihad

⁶⁷Bani Syarif Maula, "Perspektif Sosiologi Hukum Tentang Perkembangan Hukum Islam di Indonesia", Hermeneia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner, Vol.2, No.2, (Juli-Desember, 2003): 239-277.

⁶⁸ Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, 54.

⁶⁹ 'Abd al-Wahhab Khallāf, *Khulāṣah Tarikh Tashrī' Islāmī*, (Mesir: Dal al-Kutub al-'Arabiyyah, 1987), 7.

terus berlangsung hingga kini. Menurut Ahmad Kholiq dalam bukunya *Melacak Sejarah Metodologi Ijtihad*, konsekuensi logis dari meluasnya kekuasaan Islam adalah munculnya persoalan baru yang belum dihadapi oleh para sahabat. Persoalan baru itu dikarenakan adanya kontak dengan kebudayaan baru di kawasan taklukan yang menimbulkan perubahan sosial yang cukup drastis pada masa itu, yang pada keadaan tertentu jelas membutuhkan antisipasi hukum.⁷⁰

Cara mengantisipasi hukum sebagaimana ditegaskan Ridwan dalam artikelnya “Hukum Islam dan Perubahan Sosial”, adalah dengan ijtihad. Menurutnya, ijtihad merupakan satu-satunya jalan untuk mendinamisir ajaran Islam sesuai dengan tuntutan perubahan zaman dengan berbagai kompleksitas persoalannya yang memasuki seluruh dimensi kehidupan manusia. Islam meyakini perubahan sebagai suatu realitas yang tidak bisa diingkari. Islam juga memberi posisi yang paling tepat demi memudahkan semua hal untuk berubah secara sahah dan aman.⁷¹ Selanjutnya, menurut Ridwan, dengan perangkat metodologi ijtihad, segala permasalahan bisa didekati dan dicari legalitas hukumnya dengan metode qiyas,

⁷⁰Ahmad Kholiq, *Melacak sejarah Metodologi Ijtihad*, (Bandung: Sahifa, 2009), 55-56.

⁷¹Ridwan, “Hukum Islam dan Perubahan Sosial”: 276-285

masalah al-mursalah, istihsan, istis-hab, dan‘urf. Dalam posisi demikian, hukum Islam akan berfungsi sebagai rekayasa sosial (*social engineering*) untuk melakukan perubahan dalam masyarakat. Untuk menempatkan hukum pada posisi yang betul-betul fungsional dalam menghadapi setiap perubahan sosial, diperlukan terobosan metodologis disertai kemampuan membaca.⁷²

Sementara itu, perubahan-perubahan sosial yang dihadapi umat Islam di era modern telah menimbulkan sejumlah masalah serius berkaitan dengan hukum Islam. Di lain pihak, metode yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab permasalahan tersebut terlihat belum memuaskan. Dalam penelitian mengenai pembaruan hukum di dunia Islam, disimpulkan bahwa metode yang umumnya dikembangkan oleh pembaru Islam dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang terpilah-pilah dengan mengeksploitasi prinsip *takhayyur* dan *talfiq*.⁷³

Dalam menghadapi persoalan-persoalan baru akibat perubahan sosial, salah satu metode yang digunakan bahkan telah digunakan oleh para sahabat dalam melahirkan keputusan hukum adalah metode *istislah*. *Istislah*

⁷² Ridwan, “Hukum Islam dan Perubahan Sosial”: 276-285

⁷³Ghofar Shidiq, “Teori Masqashid al-Syari’ah dalam Hukum Islam” *Jurnal Sultan Agung*, Vol. XLIV No. 118 (Juni-Agustus, 2009):117-130.

adalah menetapkan suatu hukum dalam hal-hal yang tidak disebutkan di dalam *naş*, dengan pertimbangan kemaslahatan manusia secara umum.⁷⁴

Banyak produk hukum yang dirumuskan dengan menggunakan metode istislah sejak masa sahabat dan masa-masa berikutnya hingga masa kontemporer.

Penerapan Maslahah dalam Perubahan Sosial Masa Awal Islam

Sebagaimana dikemukakan di atas, banyak produk ijtihad dengan mempertimbangkan masalah sejak masa awal-awal Islam hingga masa kini. Berikut ini akan dikemukakan contoh-contoh produk hukum Islam yang dirumuskan dengan menggunakan masalah sebagai upaya untuk menjawab perubahan sosial.

1. Ijtihad Rasulullah dan Sahabat

Rasulullah saw. melakukan ijtihad atas dasar pertimbangan *maşlahah* di antaranya dengan membolehkan kepada seseorang untuk tidak membayar *kafarah* batal puasa karena berhubungan suami istri dengan sengaja pada siang bulan Ramadan berupa membebaskan budak atau puasa dua bulan berturut-turut atau memberi makan kepada orang enam puluh orang miskin dan bila seseorang tidak mampu menunaikan kafarah itu, maka diperbolehkan menerima sedekah untuk diberikan kepada keluarganya.

⁷⁴Ahmad Kholiq, *Melacak Sejarah Metodologi Ijtihad*, 132.

Apa yang dilakukan Rasulullah sebagaimana diriwayatkan dalam *hadith*⁷⁵ itu berdasarkan pertimbangan menghindari kesulitan dan memperhatikan realitas individu dan sosial.

Beberapa ijtihad sahabat dalam konteks masalah dapat disebutkan antara lain usaha Abu Bakar mengumpulkan mushaf Alqur'an yang tersebar di kalangan sahabat menjadi satu koleksi. Upaya itu dilakukan asal usul Umar bin Khaţţab dengan pertimbangan kemaslahatan untuk memelihara Alqur'an dan memper-

⁷⁵ Lengkapnya *hadith* itu sebagaimana diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, "Seorang laki-laki datang kepada Rasulullah saw. Ia berkata, "Celakalah aku, ya Rasulullah", Rasulullah saw. bertanya, "Apakah yang telah mencelakakan engkau?" Laki-laki itu menjawab, "Aku telah bersetubuh dengan istriku pada siang hari Ramadan?" Rasulullah saw. berkata, "Sanggupkah engkau memerdekakan budak?" Laki-laki itu menjawab, "Tidak." Rasulullah saw. berkata, Kuatkah engkau berpuasa dua bulan berturut-turut?" "Tidak", jawab laki-laki itu. Kata Rasulullah, "Adakah engkau punya makanan guna diberikan kepada enam puluh orang miskin?" "Tidak", kata laki-laki itu. Kemudian laki-laki itu duduk dan Rasulullah memberinya sebakul besar berisi kurma. Lalu Rasulullah berkata, "Sedekahkanlah kurma itu!", Laki-laki itu berkata, "Tidak ada penduduk seisi kampung yang lebih memerlukan makanan selain kami seisi rumah". Rasulullah saw. tertawa hingga terlihat gigi serinya, dan Rasulullah berkata, "Pulanglah, berikanlah kurma itu kepada keluargamu". Lihat Muhammad bin Isma'îl al-Kaşalānî al-San'ānî, *Subul al-Salām Sharh Bulūgh al-Marām min Jami' Adilāh al-Aḥkām*, "Kitab al-Siyam", *hadith* no. 25, (Bandung: Dahlan, t.th), 163. Lihat juga Sulaiman Raşjid, *Fiqh Islam*, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2005), 231-232.

mudah umat Islam dalam membaca dan merujuk ayat Alqur'an. Ijtihad lainnya yang dilakukan Abu Bakar ketika menunjuk Umar bin Khaṭṭab sebagai pengantinya untuk menduduki jabatan khalifah berdasarkan pertimbangan untuk mencegah konflik di kalangan sahabat. Satu riwayat yang populer menyebutkan bahwa Umar bin Khaṭṭab mengeluarkan kebijakan membagi dua harta kekayaan gubernur sebelum ia bertugas. Kebijakan ini diambil antara lain untuk menghindari bercampurnya harta kekayaan negara dengan kekayaan pribadi sebagai langkah strategis untuk mempermudah kontrol atas kekayaan negara serta mengantisipasi terjadinya fitnah di kalangan umat.⁷⁶

Contoh lain ijtihad dengan pertimbangan masalah seperti yang dilakukan oleh *Khulafā al-Rashiddīn* yang menetapkan keharusan menanggung ganti rugi kepada para tukang. Hal ini dilakukan agar mereka tidak berbuat ceroboh dan tidak memenuhi kewajibannya untuk menjaga harta orang lain yang berada di bawah tanggung jawabnya. Alī bin Abī Ṭalib menjelaskan bahwa asas diberlakukannya ganti rugi di sini adalah masalah. Ia berkata, "Masyarakat tidak akan menjadi baik kecuali

dengan jalan diterapkannya ketentuan tentang ganti rugi (jaminan).⁷⁷

Dalam beberapa riwayat bahkan kita temukan contoh-contoh di mana masalah didahulukan daripada nas. Umar, misalnya, menggugurkan bagian zakat bagi muallaf untuk memelihara harta negara dengan pertimbangan bahwa memberikan hak muallaf tidak lagi memberikan kemaslahatan. Padahal menurut nas Alqur'an (al-Taubah, 60) muallaf termasuk dari delapan kategori yang berhak menerima zakat.⁷⁸ Dalam riwayat lain juga dijelaskan bahwa Umar bin Khaṭṭab tidak memotong tangan pencuri yang mencuri di musim kelaparan untuk memelihara jiwa saat Umar menemukan bahwa kebanyakan pencuri mencuri untuk menolak kelaparan. Di sinilah masalah didahulukan dari pada nas tentang keharusan hukum potong tangan bagi pencuri sebagaimana disebutkan dalam Alqur'an al-Maidah ayat 41.⁷⁹ Kasus lain antara lain meniadakan hukum mengasingkan ke luar daerah dalam masalah hukuman zina dimaksudkan untuk memelihara agama. Nampaknya, pertimbangan masalah ini berlawanan dengan sabda Rasulullah saw, "Orang bikir (berzina) dengan bikir dikenakan

⁷⁶ Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, 254.

⁷⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 280.

⁷⁸ M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 370.

⁷⁹ Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, 254.

cambuk 100x dan diasingkan dari kampung selama satu tahun.”⁸⁰

Diriwayatkan pula bahwa Umar bin Khaṭṭab sengaja menumpahkan susu yang dicampur air guna memberi pelajaran kepada mereka yang berbuat demikian. Tindakan Umar bin Khaṭṭab ini termasuk kategori masalah agar mereka tidak mengulangi perbuatannya itu. Riwayat lain menjelaskan bahwa Khalifah Uthman bin Affan mengeluarkan kebijakan agar kaum muslim menggunakan satu mushaf dan satu sistem qira’ah, yaitu qira’ah dialek *Quraish*. Mushaf-mushaf lain dalam beragam versi dimusnahkan. Kebijakan ini diambil guna menghindari perselisihan di kalangan umat Islam khususnya mengenai Alqur’an yang diakibatkan ketidakteraturan mushaf. Kebijakan yang diambil Uthman berdampak cukup besar bagi kemaslahatan umat sampai masa sekarang di mana mushaf itu tetap digunakan oleh umat Islam di seluruh dunia.⁸¹ Uthman juga pernah mengeluarkan kebijakan mengamankan unta liar dengan pertimbangan masalah karena keamanan pada masanya tidak terjamin sehingga dikhawatirkan banyak unta yang hilang. Karena itu, walaupun Rasulullah saw. pernah mengeluarkan keputusan agar membiarkan unta-unta liar hingga ditemukan oleh pemilik-

⁸⁰ Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, 254.

⁸¹ Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, 255.

nya. Bisa dipahami karena kondisi keamanan pada masa Rasulullah relatif terjamin.⁸²

Dari beberapa contoh di atas, bisa diketahui bahwa para sahabat menggunakan masalah dalam memutuskan suatu hukum, walaupun nampaknya bertentangan dengan nas khusus. Hal itu dilakukan demi pertimbangan kemaslahatan yang lebih luas dan dalam. Dengan demikian, ijtihad dengan pertimbangan masalah bukanlah perkara baru dalam hukum Islam, namun sudah digunakan sejak masa-masa awal Islam.

2. Ijtihad Imam Mazhab

Di kalangan mazhab empat (*madhāhib al-arba’ah*), Imam Malik adalah yang banyak menggunakan masalah. Di antara masalah-masalah yang diputuskan berdasarkan masalah dapat dijelaskan antara lain bahwa diperbolehkannya membai’at/mengangkat seorang penguasa yang mafḍul (bukan yang terbaik) karena penolakan bai’at dikhawatirkan berakibat timbulnya madarat, mafsadat, dan kegoncangan dan kekosongan pemerintahan. Kekosongan pemerintahan selama satu jam saja bisa menimbulkan berbagai kelaliman lebih buruk dibandingkan berada di bawah pemerintahan yang lalim beberapa tahun. Kebijakan Umar bin ‘Abd al-‘Aziz menyerahkan tampuk kekuasaan kepada Yazid bukan

⁸² Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, 255.

kepada yang saleh dan layak. Menurut Imam Malik, kebijakan Umar II itu bisa dibenarkan dengan pertimbangan masalah karena bila diserahkan kepada orang lain selain Yazid, maka Yazid tidak akan menerimanya sehingga menimbulkan fitnah dan merusak tatanan masyarakat yang telah mapan.

Kasus lainnya, apabila uang negara mengalami defisit dan tidak mencukupi untuk memenuhi kebutuhan pembiayaan tentara, maka bagi pemerintah diperbolehkan menarik pungutan wajib (*wazhifah*) kepada orang-orang kaya untuk menutupi kebutuhan yang mendesak sampai kas negara mendapat masukan uang atau kebutuhan mereka tercukupi. Begitu pula pada musim panen pemerintah diperbolehkan menarik pungutan agar kekayaan tidak menumpuk pada orang-orang kaya dan menghindari kecemburuan sosial. Jika pemerintah tidak mengambil langkah seperti itu, maka dikhawatirkan akan membuat pemerintahan menjadi rapuh dan terjadi perebutan kekuasaan. Maka demi menghindari mafsadah pemerintah diperbolehkan mengeluarkan kebijakan menarik pungutan wajib dari orang-orang kaya sampai kas negara untuk membayar gaji tentara dan kebutuhan lainnya tercukupi.⁸³

Imam Malik juga memperbolehkan memasuki dan menerima lapangan pekerjaan yang tidak halal dan

⁸³ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 281.

buruk sekedar mempertahankan hidup apabila pekerjaan yang halal dan baik sulit didapatkan dan apabila mereka tidak melakukannya maka akan mengalami keadaan yang lebih sulit dan buruk. Dalam kondisi ekonomi yang demikian buruk di mana pekerjaan sangat sulit didapatkan, maka demi menolak darurat dan sekedar menutupi kebutuhan, maka pekerjaan yang tidak halal dan buruk menjadi boleh demi memelihara kelangsungan hidup.⁸⁴

Al-Shatibi dalam kitabnya *al-Muwafaqāt* menerangkan bahwa Imam Malik tidak membolehkan menuangkan daging-daging yang sudah dimasak dari belanga karena daging hewan yang dimasak itu dari harta rampasan perang yang belum dibagi.

Dari beberapa contoh kasus di atas, dapat disimpulkan bahwa apa yang pada asalnya tidak diperbolehkan menjadi diperbolehkan dan sebaliknya apa yang pada asalnya diperbolehkan menjadi tidak diperbolehkan dengan pertimbangan kaidah penggunaan masalah seperti “sesungguhnya kesulitan itu harus dihilangkan; kesukaran mendatangkan kemudahan; bahaya harus dihilangkan; segala yang darurat membolehkan apa yang dilarang.”⁸⁵

⁸⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 282.

⁸⁵ Kaidah-kaidah yang digunakan dalam konsep masalah adalah sebagai berikut: (1) “*Ina al-ḍarara yuzālu* (Sesungguhnya madarat itu harus dihilangkan)”; (2) “*Inna al-ḍarara lā*

Penerapan Masalah dalam Hukum Keluarga Islam Kontemporer

Pada masa kini tidak sedikit persoalan-persoalan baru yang muncul yang memerlukan keputusan hukum. Persoalan-persoalan itu disebut

yuḥḍalu bi al-ḍarara (Sesungguhnya madarat itu tidak boleh dihilangkan dengan madarat pula); (3) *“Inna dar al-Mafsadati muqaddamun ‘alā jalbi al-maṣlahati* (Sesungguhnya menolak kemadaratan harus didahulukan atas menarik masalah); (4) *“Inna al-ḍarara al-khaṣ yutaḥammalu lidaf’i al-ḍarari al-‘ammi* (Sesungguhnya kemadaratan yang khusus harus dipikul untuk menolak kemadaratan umum); (5) *“Innahu yurtakabu akhaffu al-ḍararaini* (Sesungguhnya harus dilakukan kemadaratan yang lebih ringan dari dua kemadaratan); (6) *“Inna ḍarūrati tubiḥu al-mahzūrati* (Sesungguhnya segera yang terpaksa dilakukan membolehkan yang terlarang); (7) *“Inna al-ḥajata tunazalu manzilata al-ḍarūrati* (Sesungguhnya kebutuhan ditempatkan di tempat yang darurat); (8) *Inna al-ḥaraja marfū’un* (Sesungguhnya kesulitan itu harus dihilangkan); (9) *“al-mashaqatu tajlibu al-taysir* (kesulitan mendatangkan kemudahan); (10) *“Inna al-‘urfā al-ṣahīha wahuwa ma ta’arafahu al-nasu wastaqāmat ‘alaihi umūruhum wa tahaqāqat bihi maṣālihuhum maṣdarun min maṣādiri al-aḥkām* (Sesungguhnya ‘urf yang sudah dikenal manusia dan telah berlaku baik urusan mereka dan berwujud kemaslahatan dengan ‘urf itu, adalah dari antara sumber-sumber hukum); (11) *“Inna dharai’u wahiya al-wasailu ila al-ghabāyāti yajibu saduha wa man’uha idhā addat ila mafāsida wa yajibu fathuha wa ṭalabuha idhā addat ila maṣālih* (Sesungguhnya segala perantaraan yang menyampaikan kepada tujuan, wajib disumbat dan dicegah apabila membawa kepada kerusakan dan wajib dibuka dan dicari (dikerjakan) apabila membawa kepada kebaikan (masalah). Lihat M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, 372.

sebagai *masāil al-fiqh*.⁸⁶ Pembahasan ini berisi beberapa contoh keputusan hukum berdasarkan masalah yang dibatasi pada hukum keluarga Islam (*al-ahwāl al-shakhsīyyah*).

1. Inseminasi Buatan dan Bayi Tabung

Inseminasi buatan dan bayi tabung diperbolehkan dalam Islam dengan syarat sperma dan ovum itu bersumber dari suami-istri yang sah (inseminasi homolog), sedangkan apabila sperma dan ovum dari orang lain (inseminasi heterolog) dilarang karena mengandung unsur perzinahan. Diperbolehkannya inseminasi homolog dan bayi tabung yang berarti upaya memperoleh keturunan tanpa melalui proses senggama diperbolehkan demi keberlangsungan keturunan, sesuai dengan salah satu tujuan

⁸⁶ *Masāil al-fiqh* secara etimologis terdiri dari dua kata, yaitu *masā’il* dan *al-fiqh*. *Masā’il* merupakan *jama’ taksir* yang berarti masalah atau perkara atau persoalan. J.S. Badudu dan Mohammad Zain menyebut masalah dengan persoalan, problema dan perkara. *Al-fiqh* artinya pemahaman. Dalam hal ini, pemahaman yang mendalam tentang hukum Islam. Jadi *masā’il al-fiqh* berarti persoalan hukum Islam yang selalu dihadapi oleh umat Islam. Persoalan yang dikaji dalam *masā’il al-fiqh* menyangkut masalah-masalah baru, yang tidak pernah dikaji dalam kitab klasik, maka *masā’il al-fiqh* sering disebut dengan *masā’il al-fiqhiyyah al-hadithah* (persoalan hukum Islam yang baru), *masā’il al-fiqhiyyah al-aṣriyyah* (persoalan hukum Islam kontemporer) dan *masā’il al-fiqhiyyah al-waqi’iyyah* (persoalan hukum Islam yang aktual). Lihat Mahjuddin, *Masail al-Fiqh: Kasus-kasus Aktual dalam Hukum Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), 1.

ulama tidak memperbolehkannya berdasarkan pertimbangan kemaslahatan keluarga dan keturunannya. Dasar pertimbangan antara lain realitas sosial, di mana suami yang menikahi wanita *ahl al-kitab* diharapkan dapat mendidik istrinya menganut agama Islam, namun dalam kenyataannya istrinya tetap menganut agamanya bahkan menjadikan anak-anaknya mengikuti agama ibunya, bahkan sering terjadi suami yang muslim malah mengikuti agama istrinya yang non-muslim. Oleh karena itu, untuk mencegah bahaya pemurtadan sebagian ulama melarang pernikahan laki-laki muslim dengan wanita *ahl al-kitab*. Di Indonesia, *Kompilasi Hukum Islam (KHI)* melarang pernikahan beda agama dengan tujuan pencegahan bahaya yang mungkin ditimbulkannya akibat pernikahan tersebut.⁹⁰

menerima hukum-hukum Islam) Maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi."

⁹⁰ Dalam *Kompilasi Hukum Islam (KHI)* ada menyangkut perkawinan beda agama. Hal itu dapat dijumpai dalam empat tempat, yaitu pada pasal 40 dan 44 bab VI tentang larangan, *Kompilasi Hukum Islam* melarang umat Islam melakukan perkawinan dengan non-muslim. Kemudian pasal 61 bab X tentang Pencegahan perkawinan, maka perkawinan dapat dicegah oleh orang-orang yang telah diberi hak untuk dapat melakukan pencegahan. Terakhir pada pasal 116 bab XVI tentang putusannya perkawinan, maka perkawinan pasangan suami istri yang sama-sama beragama Islam dapat putus akibat salah satu dari mereka keluar dari Islam. Lihat Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Dirjen

3. Menikahi Wanita Hamil

Ada beberapa kategori menikahi wanita hamil. Pertama, wanita hamil yang ditinggal mati oleh suaminya. Maka ia tidak boleh dinikahi sebelum masa iddahya berakhir yaitu sampai melahirkan anaknya. Kedua, pernikahan wanita hamil karena perbuatan zina, maka pernikahannya adalah sah baik oleh laki-laki yang menghamilinya maupun yang bukan menghamilinya. Namun bagi laki-laki yang bukan yang menghamilinya setelah menikah dilarang menggauli istrinya sebelum anaknya lahir untuk mencegah bahaya bagi kandungan istrinya karena dikhawatirkan suaminya berniat jahat untuk menggugurkan kandungan istrinya.⁹¹ Adapun kebolehan menikahi wanita hamil itu juga didasarkan atas pertimbangan kondisi sosial di mana bila terjadi seorang perempuan hamil di luar nikah, maka yang bersangkutan dan keluarganya akan menanggung malu dan karenanya berupaya menyembunyikan kasus tersebut agar tidak diketahui umum. Maka untuk mencegah agar si perempuan memiliki anak tanpa bapak dicarilah solusi berdasarkan

Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1992/1993), 32. Berbeda dengan *Kompilasi Hukum Islam* yang tidak secara tegas melarang perkawinan beda agama fatwa Majelis Ulama Indonesia dengan tegas mengharamkan pernikahan beda agama. Lihat Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI, 2010), 472-477.

⁹¹ Mahjuddin, *Masāil al-Fiqh: Kasus-kasus Aktual dalam Hukum Islam*, 55.

adat istiadat yaitu menikahkan si perempuan tersebut dengan segera. Ini sesuai kaidah masalah, “*Inna al-‘urfā al-ṣahīha wahuwa ma ta’arafahu al-nasu wastaqāmat ‘alaihi umūruhum wa tahaqaqat bihi maṣālihuhum maṣdarun min maṣādiri al-aḥkām* (Sesungguhnya ‘urf yang sudah dikenal manusia dan telah berlaku baik urusan mereka dan berwujud kemaslahatan dengan ‘urf itu, adalah dari antara sumber-sumber hukum)” dan kaidah “*Inna dharai’u wahiya al-wasailu ila al-ghabāyāti yajibu saduha wa man’uha idhā addat ila mafāsida wa yajibu fatḥuha wa ṭalabuha idhā addat ila maṣālih* (Sesungguhnya segala perantaraan yang menyampaikan kepada tujuan, wajib disumbat dan dicegah apabila membawa kepada kerusakan dan wajib dibuka dan dicari (dikerjakan) apabila membawa kepada kebaikan (masalah).

4. Kawin Kontrak

Nikah *mut’ah* adalah nikah sampai masa tertentu, disebut juga nikah temporer.⁹² Nikah yang batas waktunya ditentukan berdasarkan kesepakatan para pelaku di Indonesia dikenal dengan nama nikah kontrak. Dalam istilah fikih dikenal dengan sebutan nikah *mut’ah*. Nikah *mut’ah* mengalami pasang surut dalam penetapan hukumnya, sampai akhirnya diharam-

⁹² Mahjuddin, *Masāil al-Fiqh: Kasus-kasus Aktual dalam Hukum Islam* 14-15.

kan selama-lamanya. Namun Syi’ah membolehkannya.⁹³

Model pernikahan kontrak yang dipraktekkan dalam kehidupan umat Islam berdampak negatif terutama kepada perempuan dan anak. Pernikahan seperti itu bukanlah pernikahan yang sehat, karena bertentangan dengan tujuan dalam perkawinan biasa. Pernikahan bukan hanya soal hubungan seks semata, tetapi juga menyangkut keluarga, serta hak dan kewajiban dalam relasi hubungan suami isteri dan sebagainya. Islam sebagai agama rahmat bagi semua umat, mengajarkan keadilan dan persamaan hak dalam hidup begitu pula dalam hubungan pernikahan (QS, 2:228). Ikatan pernikahan bertujuan mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan manusia, laki-laki dan perempuan tanpa membedakan jenis kelamin. Dalam rumah tangga ada kesetaraan dan keadilan hak dan kewajiban bagi laki-laki dan perempuan, sampai dalam urusan “tempat tidur” (QS. 2:187).⁹⁴

5. Adopsi Anak

Anak merupakan amanah Allah yang patut dijaga dan dilindungi karena dalam diri anak melekat harkat dan martabat dan hak-hak sebagai manusia yang harus dijunjung tinggi.

⁹³ Shafra, “Nikah Kontrak Menurut Hukum Islam dan Realitas di Indonesia”, *Marwah*, Vol IX, No. 1 (Juni Th. 2010): 15-27

⁹⁴ Shafra, “Nikah Kontrak Menurut Hukum Islam dan Realitas di Indonesia”, 15-27

Karenanya perlindungan terhadap hak-hak anak angkat patut diutamakan demi kelangsungan hidup yang layak dan masa depan yang baik bagi anak. Upaya pemerintah dalam perlindungan hak anak khususnya bagi anak angkat. Nampak dengan dikeluarkannya Undang-undang Nomor 23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, Undang-undang Nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan dan melalui ketentuan pelaksanaan yakni Peraturan Pemerintah Republik Indonesia Nomor 54 tahun 2007 tentang Pelaksanaan Pengangkatan Anak. Juga membuat kebijakan melalui Renstra yang didalamnya mencakup program-program Pencatatan Pengangkatan Anak.⁹⁵

Upaya tersebut sejalan dengan konsep *masalahah* dalam hukum Islam yang untuk memberikan perlindungan hak-hak anak angkat demi kemaslahatan masa depan mereka. Upaya tersebut juga sesuai dengan kaidah fikih bahwa bahaya harus dicegah. Bentuk bahaya terhadap adopsi anak antara lain bisa saja anak yang diadopsi tidak dirawat dan dididik dengan baik bahkan bisa saja terjadi jual beli anak sehingga kelangsungan masa depan anak bisa terancam.

⁹⁵ Jean K. Matuan Kotta, "Perlindungan Hukum terhadap Anak Angkat Dalam Memperoleh Kejelasan Status Hukum Melalui Pencatatan Pengangkatan Anak", *Jurnal Sasi* Vol. 17 No.3, (Juli-September 2011): 70-79.

6. Status Anak di Luar Nikah

Mahkamah Konstitusi melalui putusannya No. 46/PUU-VIII/2010 tentang status anak diluar nikah adalah bahwa Pasal 43 UU. No. 1 Tahun 1974 yang berbunyi "Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya" bertentangan dengan Konstitusi dan prinsip "*equality before the Law*" yaitu prinsip "persamaan di hadapan hukum". Status anak di luar nikah yang hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya dan berarti tidak mempunyai hubungan perdata dengan bapaknya dan keluarga digugurkan oleh pususan MK tersebut dengan argumen konstitusi dan HAM sesuai dengan pinsip masalah. Dengan kata lain, upaya MK dalam merubah Pasal 34 berdasarkan makna filosofi hukum yang sebenarnya yaitu "hukum untuk kepentingan manusia bukan sebaliknya". Karena itu, hukum tidak boleh menjadi institusi yang lepas dari kepentingan pengabdian untuk men-sejahterakan manusia.⁹⁶

Putusan yang mengakui hubungan perdata anak yang dilahirkan di luar nikah dengan ayah dan keluarga ayahnya, dapat memberikan kemaslahatan khususnya kepada si anak agar

⁹⁶ Habib Shulton Asnawi, "Politik Hukum Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 Tentang Status Anak di Luar Nikah: Upaya Membongkar Positivisme Hukum Menuju Perlindungan HAM", *Jurnal Konstitusi*, Vol. 10, No. 2 (Juni, 2013), 239-260.

hak-hak anak seperti nafkah, pendidikan, dan warisnya ia dapatkan. Bila tidak diakui, maka bisa saja hak-hak yang mestinya didapatkan si anak diabaikan oleh bapaknya sehingga akan menimbulkan kesulitan bagi masa depan si anak.

Beberapa kasus di atas, merupakan contoh persoalan-persoalan baru dalam fikih yang muncul karena perubahan sosial. Perubahan sosial merupakan keniscayaan yang tidak mungkin dicegah. Munculnya kasus-kasus baru perlu diputuskan hukumnya sehingga menuntut para ahli hukum, khususnya hukum Islam, berupaya keras mengerahkan segenap kemampuannya (*ijtihad*) untuk melakukan *istimbat* hukum sesuai dengan tuntutan zaman dan kebutuhan masyarakat. Karena itu, dalam memutuskan suatu hukum pertimbangan konteks sosial dan kemaslahatan harus diperhatikan sehingga hukum Islam yang memiliki karakter elastis dan dinamis bisa dibuktikan.

Kesimpulan

Hukum Islam yang dikembangkan oleh para ulamā tidak berasal dari ruang vakum, namun dilahirkan dalam rangka menjawab tantangan perubahan sosial dan kebutuhan zamannya untuk mengadaptasikan teori hukum dengan kondisi sosial baru. Dengan menggunakan prinsip *maslahah* dan *maqāsid al-shari'ah*, menunjukkan bahwa hukum Islam menerima adaptasi terhadap perubahan sosial walaupun tidak dalam semua aspek

hukum. Kasus-kasus hukum di mana hukum dapat beradaptasi dengan perubahan sosial dengan mempertimbangkan kebaikan (*maslahah*) dan dalam rangka mewujudkan tujuan-tujuan hukum (*maqāsid al-shari'ah*). *Maslahah* adalah ungkapan mengenai prinsip menghasilkan manfaat atau menghindarkan kerusakan (*mafsadah*). Walaupun terdapat perdebatan di kalangan ulama fikih, *maslahah* menduduki posisi penting dalam rangka memelihara tujuan syariah terutama yang bersifat primer (*darury*) yaitu memelihara agama, akal, jiwa, keturunan dan harta. *Maslahah* yang sepakat diterima (*mu'tabarah*) adalah *maslahah* yang tidak bertentangan dengan tata hukum dan dasar-dasar penetapan nas (Alquran dan Sunnah) dan *ijma'* dan bukan dalam perkara ibadah.

Sejak masa awal Islam dan munculnya para ulama mujtahid, *ijtihad* dilakukan untuk memutuskan persoalan-persoalan baru yang muncul seiring dengan perubahan sosial dengan menjadikan *maslahah* sebagai dasar dan pertimbangan hukum. *Ijtihad* yang dilakukan oleh para sahabat seperti Abu Bakar, Umar bin Khaṭṭab, Uthman bin Affan, Ali bin Abi Talib, dan sahabat-sahabat lainnya menjadikan *maslahah* sebagai dasar dan pertimbangan hukum. Demikian pula, *ijtihad* yang dilakukan oleh para imam mujtahid seperti Malik bin Annas. Pada masa kontemporer, kasus-kasus hukum keluarga yang muncul pada masa ini, seperti bayi tabung, nikah

beda agama, menikahi wanita hamil, nikah kontrak, adopsi anak dengan pencatatan, dan status anak di luar nikah, serta kasus-kasus lainnya, dapat diputuskan hukumnya dengan pertimbangan masalah, yakni mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Dengan demikian, pertimbangan masalah dapat menjadi dasar dalam istimbat hukum yang tidak boleh diabaikan begitu saja karena hukum diundangkan dalam rangka menciptakan kemaslahatan hidup manusia. Dalam hal ini termasuk hukum Islam yang tidak boleh dilepaskan dari misi utama Islam sebagai *rahmatan lil 'ālamīn*.

Daftar Pustaka

- al-Ashqar, Umar Sulaiman. *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*. diterjemahkan oleh Dedi Junardi. Jakarta: Akademika Pressindo, 2001.
- Ali, Ahmad. “Reformulasi Al-Maslahah: Relevansi dan Implementasinya dalam Pengembangan Pemikiran Islam Hukum Islam Kontemporer”. Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008).
- Asnafiyah, “Kelompok Keagamaan dan Perubahan Sosial: Studi Kasus Pengajian Ibu-Ibu Perumahan Purwomartani”, *Aplikasia, Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama*, Vol.IX, No.1 (Juni 2008):11.
- Asnawi, Habib Shulton. “Politik Hukum Putusan MK No. 46/PUU-VIII/2010 Tentang Status Anak di Luar Nikah: Upaya Membongkar Positivisme Hukum Menuju Perlindungan HAM”. *Jurnal Konstitusi*. Vol. 10, No. 2 (Juni, 2013): 239-260.
- Ash-Shiddiqy. T.M. Hasby *Falsafah Hukum Islam*. Yogyakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Bek, Ahmad Ibrahim. *‘Ilmu Uṣūl al-Fiqh wa Yalīh Tarīkh al-Tashrī’ al-Islām*. Mesir: Dār al-Anṣār. 1939.
- al-Būṭi, Sa’id Ramḍān. *Dawābiṭ al-Maslahah fī al-Sharī’ah al-Islāmiyah*. Beirut: Mu’assasah al-Risālāh, 1977.
- Connolly, Peter (Ed.). *Approaches to the Study of Religion*. London: York House Typographic Ltd, 1999.
- Daftary, Farhat (Ed.). *Intellectual Traditions in Islam*. (London & New York: The Institute of Ismaili Studies, 2000).
- Departemen Agama RI. *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. (Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama RI, 1992/1993).
- Eliade, Mircea. “Kronologi Studi Agama sebagai Cabang Ilmu” dalam Ahmad Norma Permata (Ed.), *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

- Esposito, John L. *The Oxford History of Islam*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1999.
- al-Fairuzabadī, Muhammad. *Al-Qāmūs al-Muḥīt*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2005.
- al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad. *al-Mustafā min ‘Ilm al-Uṣūl*, I. Baghdād: Musannā, 1970.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism An Historical Survey*. New York: Oxford University Press, 1962.
- Grunebaum, Gustav E. Von. *Medieval Islam A Study in Cultural Orientation*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1966.
- Hallaq, Wael B. *The Origin and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Hanafiah, Muhibuddin. “Revitalisasi Metodologi dalam Studi Islam: Suatu Pendekatan terhadap Studi Ilmu-ilmu Keislaman”. *Jurnal Ilmiah DIDAKTIKA*, vol. XI, no. 2 (Februari 2011): 292-302.
- Ḥasan, Ḥusein Ḥāmid. *Nazariyyah al-Maslahah fī al-Fiqh al-Islāmī*. Kairo: Dal al-Nahdah al-Arabiyyah, 1971.
- Haq, Abdul., dkk.. *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*. Surabaya: Khalista & Kaki Lima, Cet. V, 2009.
- Ibn Manẓur. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dar al-Hadith, 2003.
- Ismatullah, Dedi. *Sejarah Sosial Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.
- Jamaa, La. “Konsep Ta’abbudi dan Ta’aqulli dan Implikasinya terhadap Perkembangan Hukum Islam”. *Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum Asy-Syir’ah*, vol. 47, no. 1 (Juni 2013): 2.
- Jamaa, La. “Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqashid al-Syari’ah”. *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Hukum*, Vol. 45 No. II, (Juli-Desember 2011): 1252-1270.
- Kamali, Mohammaad Hashim. “Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Khallāf, Abd al-Wahhāb. *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*. Bayrut: Dar al-Fikr, t.th.
- Khaeruman, Badri. *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Khallaf, ‘Abd al-Wahhab. *Khulaṣah Tarikh Tashrī’ Islāmī*. Mesir: Dal al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1987.
- Kholiq, Ahmad. *Melacak sejarah Metodologi Ijtihad*. Bandung: Sahifa, 2009.
- Kotta, Jean K. Matuan. “Perlindungan Hukum terhadap Anak Angkat Dalam Memperoleh Kejelasan Status Hukum Melalui Pencatatan Pengangkatan Anak”. *Jurnal Sasi* Vol. 17 No.3, (Juli-September 2011): 70-79.
- Leibo, Jefta. *Sosiologi Pedesaan Mencari Suatu Strategi Pembangunan Masyarakat Dcsa*

- Berparadigma Ganda*. Andi Offset, Yogyakarta, 1995.
- Mahjuddin. *Masail al-Fiqh: Kasus-kasus Aktual dalam Hukum Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, 2012.
- Majelis Ulama Indonesia. *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: MUI, 2010.
- Mas'ūd, Muḥammad Khālīd. "Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Ishāq al-Shātibī's Life and Thought". Disertasi. Montral: Institute of Islamic Studies McGill University, 1973.
- Maula, Bani Syarif. "Perspektif Sosiologi Hukum Tentang Perkembangan Hukum Islam di Indonesia". *Hermencia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.2, No.2, (Juli-Desember, 2003): 239-277.
- Mu'ammār, M. Arfan, dkk. *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*. Yogyakarta: IRCiSod, 2012.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Muṭāḥarī, Murtaḍa. *An Introduction to Islamic Sciences*. London: ICAS, 2002.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II. Jakarta: UI Press, 1984.
- Okon, Etim E. "Islamic Jurisprudence and Primacy of Shariah". *International Journal of Asian Social Science*, vol. 3, no. 1 (2013): 138-149.
- Parson, Talcott. *A Function Theory of Change*. Dalam Eva Etzioni H dan Amitai Etzioni (eds.), *Social Change; Surces, Patterns and Consequences*. New York: Basic Book Inc.
- Moore, Wilbert E. "Social Verandering" dalam *Social Change*, diterjemahkan oleh A. Basoski, Prisma Boeken, Utrech, Antwepen, 1965.
- Purwanto, Muhammad Roy. *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Masalahah Najmuddin al-Thufi*. Yogyakarta: Kaukaba, 2014.
- al-Qattān, Mannā. *Raf' al-Haraj fi al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Riyad: al-Dār al-Su'ūdiyyah, 1402 H/1982 M.
- Rahman, Noor Naemah Abdul, Mohd Anuar Ramli, Shaikh Mohd Saifuddeen Bin Shaikh Mohd Salleh, "Relevansi Teori Al-Maslahah Menurut Al-Syatibi dalam Menangani isu Perobatan Masa Kini" *AL-RISALAH Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 13, No. 1, (Juni 2013): 119-138.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Rekayasa Sosial: Reformasi, Revolusi atau Manusia Besar?*, Bandung: Rosda Karya, 2000.
- Raisuni, Ahmad. *Naḍariyyah al-Maqāṣid 'Ind al-Imam al-Shatibi*. Beirut: al-Muassasah al-Jam'iyah Liddirasah wa al-Nashr al-Tauzi, 1992.
- Ridwan, "Hukum Islam dan Perubahan Sosial, Ibda, P3M STAIN

- Purwokerto, Vol. 5, No. 2 (Jul-Des 2007): 276-285.
- Rosana, Ellya. "Modernisasi dan Perubahan Sosial". *Jurnal TAPIS* Vol.7 No.12 (Januari-Juli 2011): 31-47.
- Rosyadi, Imron. "Pemikiran Asy-Syatibi tentang Masalah Mursalah", *PROFETIKA, Jurnal Studi Islam*, Vol. 14, No. 1, (Juni 2013): 79-89
- Rusdin. "Problem *Insider* dan *Outsider* dalam Studi Agama". *Hunafa: Jurnal Studia Islamica*, vol. 9, no. 2 (Desember, 2012): 186-187.
- Al-Salām, Ibn ‘Abd, *Qawaid Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*. Damshik: Dār al-Qalam, t.th.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Rajawali, 1986.
- Schacht, Joseph dan C.E. Bosworth, (Ed.). *The Legacy of Islam*. Oxford, New York, Toronto, Melborne: Oxford University Press, 1979.
- Schacht, Joseph. *an Introduction to Islamic Law*. London: Oxford Univesity Press, 1973.
- Shafra. "Nikah Kontrak Menurut Hukum Islam dan Realitas di Indonesia". *Marwah*, Vol IX, No. 1 (Juni Th. 2010): 15-27
- Shaltūt, Mahmūd. *al-Islām ‘Aqīdah wa Sharī’ah*. Kairo: Dār al-Shurūk, 2001.
- Shātībī, Abū Ishāq. *al-Muwafaqat*. 4 vol. Tunis: Maṭba’ah Dawliatiyyah, 1884.; Ed. M.M. ‘Abd al-Ḥamīd, Cairo: Muhammad ‘Alī, 1969.
- Shātībī, Abū Ishāq. *al-I’tisām*. (ed.) Rashīd Ridā. Cairo: Mustafa Muḥammad, 1915.
- Shidiq, Ghofar. "Teori Masqashid al-Syari’ah dalam Hukum Islam". *Jurnal Sultan Agung*, Vol. XLIV No. 118 (Juni-Agustus, 2009):117-130.
- al-San’anī, Muḥammad bin Isma’īl al-Kaḥalānī. *Subul al-Salām Sharh Bulūgh al-Marām min Jami’ Adilāh al-Aḥkām*. Bandung: Dahlan, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 2001.
- Sunarto, Kamanto. *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi UI, 2000.
- Sulaiman Rasjid. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2005.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Uṣūl al-Fqh*. Kairo: Dar al-Fikr ‘Arabi, 1987.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Tarikh Madhāhib fī al-Islamiyyah*, terj. Nabhani Idris, *Fiqh Islam: Mazhab dan Aliran*. Tangerang Selatan: Gaya Media Pratama, 2014.