

ASY-SYATIBI DAN KONSEP ISTIQRA' MA'NAWI (Sebuah upaya Pengembangan Hukum Islam)

Oleh: Moh. Fahimul Fuad*

Abstract

Basically, Islamic law is the law of all things, human and divine. It means that the source of Islamic law, actually, comes from the devine of God, and –in other hand- the creation of human being through his reason. But, after falling of Islamic civilization, Islamic law becomes marginal law that just has been aplicated for a part of human life aspect, for example family law. Further, Islamic law becomes weak, because of his inability to answer modern problems. Thus, it needs an empowerment.

Many of experts assume that for Islamic law empowerment, the most important to be improved is methodological aspect, that is Islamic legal theory called as ushul fikih. It needs improving in order to be able to guide the development of social change from the law perspective. What has been given by the former ushuliyun, especially four Islamic law schools, in the form of methodological Islamic law isn't enough to cover the problems of law. Then, Asy-Syatibi came and offered the new method of Islamic legal theory. His method offers the new perspective in understanding the sources of Islamic law. It is, comonly, called as istiqra' ma'nawi. This paper will describe and explain about it.

Keywords: Hukum Islam, Asy Syatibi, Istiqra' Ma'nawi

A. Pendahuluan

Islam merupakan agama samawi terakhir, dan 'menyatakan' diri sebagai agama yang sempurna. Kesempurnaan ini mengidealkan Islam sebagai sebuah agama yang sanggup memberikan *guidance* dalam

*Dosen Syari'ah STAI Darussalam Lampung

lanskap kehidupan manusia, kapan-pun dan di mana-pun. Inilah barangkali salah satu makna dari *statement* bahwa Islam adalah agama yang *shalih likulli az-zaman wa al-makan*. Karenanya, pemahaman terhadap Islam mesti berkembang seiring dengan perkembangan zaman.

Salah satu bagian penting dalam Islam adalah fikih dan ushul fikih, sebagai bidang kajian yang menggeluti ranah hukum. Bahkan, beberapa pakar menyebut fikih dan ushul-nya sebagai *the queen of Islam*. Sebagian lagi menyebutnya sebagai pengetahuan yang *par-excellence*¹. Dan memang bidang ini adalah yang kerap bersinggungan langsung dengan *the reality of Islamic society*, terutama dalam bidang hukum.

Fikih lahir dari hasil ‘pemahaman’ ulama terhadap sumber-sumber hukum². Pemahaman ini kemudian menjadi semacam ‘kumpulan’ fatwa yang dijadikan pegangan dalam kehidupan hukum masyarakat muslim. Sebagai sebuah pemahaman, fikih mengandung nilai subjektivitas, baik karena kapabilitas individual sang Ulama, maupun karena ‘kepentingan’ yang melatarbelakangi. Disamping itu, faktor sosial budaya di mana sang Mujtahid berada juga turut memberikan kontribusi terhadap pemahaman yang muncul. Karena itu, kerap kali fikih menunjukkan ‘wajah’ yang beragam tatkala ia lahir dari ‘rahim’ yang berbeda.

Keragaman pemahaman yang muncul sejatinya memberikan sinyalemen kuat bahwa fikih adalah ‘produk hukum’ yang dapat berubah³. Perubahan ini tentu dalam rangka merespon kebutuhan hukum masyarakat, pula dengan tidak menafikan beberapa faktor sebagaimana disinggung di atas. Dalam cakupan inilah, para ulama (baca: kalangan ushuliy, ulama ahli ushul) lantas merumuskan

¹Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1989), hlm. 33

²Ada banyak definisi mengenai fikih. Satu diantaranya ta’rif yang diberikan oleh asy-Syairazi. Ia menyatakan bahwa fikih adalah *ma’rifat al-ahkam asy-syar’iyyah allati thariquha al-ijtihad* (mengetahui hukum-hukum syari’at yang dihasilkan melalui ijtihad). Abu Ishaq asy-Syairazi, *al-Luma’ fi Ushul al-fiqh*, (Surabaya: al-Hidayah, tt), hlm. 3

³Ini misalnya sejalan dengan satu kaidah dalam ushul fikih yang berbunyi *taghayyur al-ahkam bi at-taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-awaid wa al-ahwal* (perubahan hukum dapat disebabkan oleh perubahan situasi, kondisi, tempat maupun adat kebiasaan).

beragam metode, *manhaj* dalam rangka memahami nash-nash hukum untuk selanjutnya diproyeksikan dalam rangka menghasilkan produk hukum.

Sepanjang sejarahnya, lahir beragam manhaj dari kalangan ulama yang selanjutnya mengerucut dan melahirkan mazhab dalam hukum Islam. Kelahiran Mazhab ini disamping berupa produk hukum jadi, juga dilengkapi dengan metode istimbath hukum mandiri sebagai perangkat metodologis-operasionalnya. Maka, lahir-lah qiyas ala asy-yafi'i, Istihsan ala Hanafi, dan istishlah ala Maliki⁴.

Kecenderungan umum dari manhaj yang ditawarkan oleh kalangan ulama di atas adalah adanya metode pengambilan hukum dari sumbernya dengan memberlakukan nash-nash hukum secara mandiri dan berdiri sendiri. Maksudnya, nash hukum diperlakukan sebagai entitas yang berdiri sendiri tanpa terkait dengan nash hukum yang lain. Hingga, pengambilan dalil-dalil-nya hanya memperhatikan 'kesesuaian' antara dalil dan *mahkum fiih*-nya secara parsial. Pola semacam ini cenderung menghasilkan produk hukum yang 'kaku' dan a-historis.

Karena itulah, asy-Syatibi, seorang ulama ushul fikih abad VII H, memberikan tawaran metode baru dengan cara mengelaborasi secara induktif teks-teks hukum beserta ranah sejarah dan kondisi sosial yang melingkupi. Cara ini lazim dikenal dengan istilah istiqra' ma'nawi. Ia menawarkan pemahaman terhadap sumber hukum sebagai sebuah kesatuan yang utuh, baik pada tataran nash hukumnya maupun *space* yang melingkupinya, yang dari sana akan diderivasikan diktum-diktum hukum. Kajian ini berupaya 'menyuguhkan' metode istiqra' ma'nawi tersebut dan relevansinya dengan pengembangan hukum Islam dalam konteks Indonesia.

⁴Sesungguhnya dalam catatan sejarah legislasi hukum islam, terdapat banyak ulama mujtahid muthlaq yang hasil pemikirannya mengerucut dan membentuk mazhab secara mandiri. Jumlahnya, lebih dari sepuluh kelompok. Hanya saja, dalam wacana perkembangan hukum islam, umumnya hanya menyisakan empat Mazhab sebagai mazhab yang eksistensinya masih terjaga hingga kini. Inilah yang lazim dikenal sebagai *al-mazahib al-arba'ah*, yaitu hanafi, Maliki, Syafi'i dan Haambali. Lihat, Mun'im A. Sirry, *Sejarah dan Perkembangan fikih Islam, sebuah pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 79-80

B. Asy-Syatibi dan Usul fikih

1. Sketsa Biografi

Nama lengkapnya adalah Abu Ishaq Ibrahim Bin Musa al-Gharnathi⁵, dan lebih dikenal dan populer dengan nama asy-Syatibi. Sejarah kehidupannya tidak banyak terlacak. Namun dari data yang diketahui, ia berasal dari suku Arab Lakhmi. Sedangkan nama asy-Syatibi merupakan *nisbah* terhadap Negeri asal keluarganya, Syatibah (Xativa/ Jativa). Meski berasal dari daerah ini, namun diduga kuat, asy-saytibi tidak lahir di sana. Sebab, kota tersebut telah jatuh ke tangan kekuasaan Kristen, satu abad sebelum masa hidup asy-Syatibi, dan umat Islam telah eksodus dari sana termasuk keluarga besar asy-Syatibi. Selanjutnya, keluarga ini tinggal menetap di Granada⁶. Karena itu, asy-Syatibi juga mendapat ‘gelar’ al-Garnathi di belakang namanya.

Meski tanggal dan tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti, kalangan ilmuan yang membahas asy-Syatibi memperkirakan ia hidup pada rentang waktu kekuasaan dua Khalifah yaitu Yusuf Abu al-Hajaj (1333-1354 M) dan Sultan Muhammad V (1354-1391 M). Dugaan ini didasarkan pada tahun wafatnya yaitu tahun 790 H/ 1388 M.⁷

Sama halnya dengan tahun kelahirannya, masa pendidikan asy-Syatibi juga tidak terekam dalam sejarah secara jelas. Ini berbeda dengan Ulama lain yang umumnya memiliki catatan riwayat pendidikan yang konkret dan komplit. Hanya saja, penelusuran sejarah menunjukkan bahwa masa asy-Syatibi, Granada merupakan pusat pendidikan di Spanyol dengan berdirinya Universitas Granada. Dengan demikian, dugaan kuat menyatakan bahwa masa pendidikan asy-Syatibi terkait erat dengan keberadaan Universitas ini⁸.

⁵Lihat “tarjamatul Muallif” dalam asy-Syatibi, *al-I’tisam*, (Riyadl: Maktabah ar-Riyad al-Hadisah, tt), hlm. 10

⁶ Abdul Aziz Dahlan (Editor), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. I, (Jakarta: PT. Ichtiar baru van Hoeve, 1997), V: 1699

⁷Lihat misalnya, Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari’ah menurut asy-Syatibi*, Cet. I, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 17

⁸M. Fahimul Fuad, *Metode Ijtihad Ibn Hazm dan Asy-Syatibi (Studi atas kitab al-Ihkam dan al-Muwafaqat)*, Skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2003, hlm. 76

Namun, bisa disebutkan di sini beberapa nama dari guru-guru asy-Syatibi, antara lain Ibn al-Fakh-khar al-Ibiri (w. 760 H/ 1358 M), seorang ahli gramatika Arab, al-Maqarri, seorang ahli ushul fiqih, Abu 'Ali manshur (w. 770 H/ 1369 M), seorang ahli filsafat dan ilmu kalam, serta al-Syarif at-Tilimsani (w. 771 H/ 1369 M) dalam bidang kajian yang sama⁹. Ketika berguru kepada guru yang terakhir ini, disinyalir asy-Syatibi belajar bersama dengan Ibn Khaldun (1332-1406 M). yang hijrah dari Fez ke Granada tahun 1362 M.

Karir intelektual asy-Syatibi, menurut cetatan para peneliti, diduga terkait erat dengan keilmuan yang ia miliki. Ia adalah seorang Ulama' besar dengan bukti karya tulis yang bermutu tinggi, antara lain al-Muwafaqat dan al-I'tisham. Ia juga memiliki banyak murid yang di belakang hari juga menjadi ulama dan hakim di Granada. Asy-syatibi sendiri, menurut Hamka Haq, diduga pernah menjadi mufti di Granada. Indikasi ini diperoleh dari adanya bukti fatwa yang pernah dikeluarkannya. Lebih jauh, fatwa tersebut ternyata memiliki nuansa mendukung pemerintah, yaitu antara lain tentang pemberlakuan pajak demi kemaslahatan umum¹⁰. Khalid mas'ud juga menyebut bahwa asy-syatibi pernah menjadi Khatib dan Imam besar di sebuah masjid jami' di Granada¹¹.

2. Perkembangan ushul fiqih.

Sebagai sebuah kerangka keilmuan yang mapan, ushul fiqih pertama kali diformulasikan oleh asy-syafi'I (w. 204 H), melalui karyanya ar-Risalah. Meski demikian, sejatinya, benih pemikiran ushul fiqih telah ada sejak zaman Rasul. Bahkan beliau adalah seorang Mujatahid *par-excellent*¹². Adanya ijtihad dikalangan sahabat menjadi indikasi kuat pernyataan ini. Lantas, benih-benih ini berevolusi hingga menemukan bentuk yang beragam, terutama di era mazhab empat. Potret keilmuan masa ini sesungguhnya tidak hanya menampilkan empat wajah mazhab,

⁹M. Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, pen, Yudian Wahyudi, (Surabaya: al-Ihsan, 1995), hlm. 109-110

¹⁰Hamka Haq, *Asy-Syatibi, Aspek Teologis Konsep masalah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Jakarta: Erlangga, 2007), hlm. 19

¹¹M. Khalid Mas'ud, *Op.Cit.*, hlm. 120

¹²Musthafa al-Maraghi, *Pakar-pakar fikih sepanjang zaman*, penj. Husein Muhammad, (Yogyakarta: LKPSM, 1997), hlm. 9

namun banyak mazhab lain. Hanya saja, eksistensi mereka tenggelam ditelan zaman seiring tiadanya penopang bagi kelangsungan mazhab yang bersangkutan.

Keempat Mazhab yang telah disebutkan mampu bertahan karena beberapa hal, antara lain karena adanya murid-murid yang memiliki loyalitas dan integritas yang tinggi, adanya kitab rujukan serta –kerapkali- adanya dukungan pemegang kekuasaan. Masing-masing Mazhab memiliki ‘kompilasi’ hukum sebagai buah dari elaborasi sang Mujathid beserta ‘murid’nya terhadap nash-nash hukum. Kreasi ini dilengkapi pula dengan kerangka metodologis yang menjadi bagian khas dari masing-masing mazhab, sekaligus sebagai perangkat produk hukum¹³.

Mazhab Hanafi disinyalir sebagai kalangan pencetus dan pengguna metode istihsan. Dalam terminologi usul fikih, istihsan semakna dengan upaya Mujathid untuk mengambil dalil yang lebih maslahah, meski dengan berpaling dari hasil qiyas yang lebih jelas. Sedangkan kalangan Maliki menawarkan konsep Istishlah yang berarti mempertimbangkan aspek maslahah terutama untuk kasus-kasus yang tidak memiliki landasan nash secara tersurat, sepanjang maslahah tersebut tidak bertentangan dengan nash hukum. Mereka juga menawarkan ‘pertimbangan’ *amal ahli madinah* (tradisi masyarakat madinah) sebagai bagian dari ‘sumber’ hukum.

Selanjutnya, kalangan Syafi’I dikenal sebagai kelompok pencetus dan pengamal qiyas¹⁴. Qiyas berarti menyamakan hukum satu kasus yang tidak memiliki landasan nash hukum dengan kasus lain yang telah mempunyai dalil hukum, karena keduanya memiliki kesamaan ‘illat (kausa) hukum¹⁵. Sedangkan Mazhab Hambali disinyalir sebagai kalangan yang getol menggunakan *sad az-zari’ah* dengan titik tekan pada *an-Nadr fi al-ma’alat* (analisis dampak hukum). Metode ini

¹³Beberapa pemikiran ushul fikih pasca imam Mazhab, seperti al-Jassas, Abi Husain al-Bashry hingga al-Ghazali, dapat dilacak dan dibaca dalam Abdul Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *al-Fikr al-Ushuliy*, Jeddah: Dar asy-Syuruq, 1983, hlm, 135 dst.

¹⁴Kajian mengenai qiyas telah banyak dilakukan, baik kalangan yang mendukung maupun sebaliknya, menolak. Untuk paparan secara luas, baca Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence, a study of juridical principle of qiyas*, Delhi: Adam Publisher, 1994, hlm. 5 dst.

¹⁵Sya’ban Muhammad Ismail, *Haula al-Ijma’ wa al-Qiyas*, (Mesir: Maktabah an-nahdlah, tt), hlm. 154

menawarkan pembacaan sebuah kasus tidak hanya berhenti pada kasus tersebut *an sich*, namun lebih jauh dengan mempertimbangkan dampak dari kasus tersebut ke depan¹⁶.

Semua tawaran metodologis dari kalangan mazhab di atas, menitik beratkan pada analisis dalil dalam batasan kajian kebahasaan dan penempatan serta pemberlakuan dalil secara parsial. Artinya, masing-masing dalil dielaborasi secara mandiri tanpa 'melibatkan' dan melihat keterkaitannya dengan dalil lain secara universal-menyeluruh. Konsekwensinya, terjadi semacam 'kekakuan' yuridis. Hasil hukum lantas banyak yang tidak senafas dengan nuansa keadilan dan kearifan masyarakat hukum. Apalagi jika dikaitkan dengan laju dinamika masyarakat beserta kasus hukum di dalamnya. Hingga, kondisi ini meniscayakan adanya terobosan baru yang sanggup memberikan warna dan nuansa berbeda dalam arti lebih *acceptable* dan *suitable* bagi masyarakat hukum dan dinamika di dalamnya. Ulama-ulama pasca imam mazhab, meski juga menghasilkan karya dan hasil hukum yang luar biasa, namun umumnya mereka masih mengikuti dan menggunakan pola istimbath dari warisan 'leluhur'nya. Sehingga, nuansa dari hasil hukum tersebut masih belum banyak beranjak dari kecenderungan awal sebagaimana telah disebutkan. Hanya sedikit dari kalangan generasi ini yang menawarkan konstruk metodologis yang mandiri. Kebanyakan mereka 'hanya' melakukan 'tambal sulam' dan pembenahan terhadap warisan sebelumnya. Namun, abad VII H muncul seorang ahli ushul fikih yang menawarkan konsep dan konstruk pembacaan nash hukum secara berbeda. Ia adalah asy-Syatibi yang menawarkan teori istiqra' ma'nawi. Teori ini memberikan 'cara baca' yang berbeda dari metodologi ulama sebelumnya. Tawaran ini tentu dalam rangka memberikan alternatif metodologi yang lebih mengena seiring laju perkembangan masyarakat muslim yang berbeda dengan sebelumnya. Dari sinilah, tawaran Asy-syatibi dengan istiqra' ma'nawinya menjadi semacam penerus mata rantai perkembangan metodologi hukum Islam.

¹⁶Abu Zahra, *Ushul Fiqh*, pen. Saifullah Ma'shum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hlm. 497

3. Konsep Istiqra' Ma'nawi.

Mengawali kajiannya, asy-Syatibi menegaskan bahwa ilmu ushul fikih beserta hasil hukumnya, mesti didasarkan pada postulat-postulat *qath'i*. Sebab, jika landasan pijak yang dipakai dalam mengelaborasi sebuah keilmuan bersifat *zanni*, maka tak pelak hasilnya-pun akan bersifat *zanni*¹⁷. Adapun dalil *qath'I* tersebut, kata asy-Syatibi, dapat berasal dari tiga hal pokok, yaitu akal, adat, dan syari'ah samawi¹⁸. Dari ketiganya, yang terakhir adalah yang pokok, sedangkan dua lainnya adalah pendukung¹⁹. Namun demikian, patut dicatat bahwa asy-Syatibi, berbeda dengan ulama ushul sebelumnya, telah memberikan porsi yang konkret mengenai peran akal dalam istimbath hukum. Meski harus tetap berkolaborasi dengan nash, namun akal juga tak bisa ditinggalkan tatkala merumuskan hukum. Ini terlihat dari adanya *tahqiq al-manath* (aplikasi kausa hukum) dalam tataran praktis yang memerlukan akal sebagai pirantinya yang niscaya. Dari hasil kolaborasi –baik secara internal antar nash hukum, maupun secara eksternal antara nash hukum dengan akal- ini lahir landasan hukum yang berstatus *qath'i*²⁰. Kolaborasi ini-lah yang secara metodologis dikenal dengan istiqra' ma'nawi.

Istiqra'ma'nawimerupakanupayapemahamanterhadapnashdengan berpijak kepada metode pengambilan hukum yang memanfaatkan kolektivitas dalil dari berbagai bentuknya, mempertimbangkan indikasi-indikasi keadaan tertentu (*qara'in ahwal*), baik yang terkait dengan nash secara langsung (*manqulah*) atau tidak langsung (*ghairu manqulah*)²¹.

Apa yang digambarkan asy-Syatibi mengenai istiqra' ma'nawi ini, paling tidak merupakan tawaran yang menarik tatkala memahami nash hukum. Ini berbeda dengan formulasi metodologis yang telah ditawarkan oleh mazhab-mazhab sebelumnya. Ada dua hal penting yang bisa dielaborasi –sekaligus membedakannya dengan rumusan

¹⁷Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, Juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), hlm. 23

¹⁸*Ibid.*, hlm. 23; lihat juga hlm. 197

¹⁹Ini misalnya jika terjadi pertentangan antara nash hukum dengan akal, maka asy-Sya - ibi tetap mendahulukan nash hukum. *Ibid.*, hlm. 61

²⁰*Ibid.*, hlm. 23-24

²¹Asy-Syatibi, *op.cit.*, hlm. 24

ulama sebelumnya- terkait dengan istiqra' ma'nawi ini.

Pertama, pemahaman yang komprehensif terhadap nash hukum. Pada posisi ini, seluruh teks hukum ditempatkan dalam satu posisi sebagai satu kesatuan yang utuh²². Seorang Mujathid, dengan demikian, dituntut untuk mampu mengambil dalil-dalil hukum sebanyak-banyaknya, dalam ragam bentuknya dengan mengikutsertakan konteks historis saat dalil-dalil tersebut lahir. Sehingga, landasan atau dalil yang dipakai tidak hanya bersumber dari dan bersandar pada satu atau dua dalil saja. Sebaliknya, ia didasarkan atas 'semangat' inti dari kumpulan sejumlah dalil. Sebab, jika sampai terjadi keterputusan antar sumber-sumber hukum, maka akan berakibat pada adanya kecenderungan 'konflik' antara produk hukum satu dengan yang lain, padahal tema kasus hukumnya sama. Karenanya, satu keputusan hukum harus didasarkan pada kolektivitas dalil secara menyeluruh, dan bukan sekedar 'mencomot' dalil tertentu, tanpa mempertimbangkan konteks sosiologis-historis saat dalil itu lahir.

Kolektivitas antar dalil ini akan melahirkan satu pemahaman yang utuh tentang makna hakiki dari syari'at dan tujuannya ketika syari'at tersebut diberlakukan. Hingga, hasil akhir berupa produk hukum akan memiliki legitimasi yang kokoh, disamping mempunyai fleksibilitas yang tinggi dan tidak cenderung kaku.

Kolektivitas mengidealkan adanya ketersalinghubungan (*interconnection*) antara seluruh dalil hukum yang berujung pada pola saling mendukung dan memperkuat satu sama lain. Ia menyatakan bahwa sesungguhnya kumpulan dalil memiliki kekuatan yang tidak dimiliki oleh dalil-dalil secara mandiri. Sementara dalil yang diberlakukan secara mandiri, akan memiliki posisi yang 'rapuh' karena tidak memiliki dukungan yang menopang legitimasinya.²³

Dari kolektivitas dalil ini, lahirlah lima hal pokok yang menjadi *maqashid* dari pemberlakuan hukum Islam. Lima hal tersebut adalah menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal²⁴. Menurut asy-Syatibi,

²²*Ibid.*,

²³*Ibid.*,

²⁴Bahkan, menurut Hamka Haq, dalam kajian disertasinya, hal pokok yang mesti dijaga tidak hanya meliputi lima hal sebagaimana yang mafhum dalam ushul fikih, namun berjumlah enam. Satu yang ia tambahkan adalah memelihara keutuhan umat. Lebih jauh, ia menempatkan poin ini pada urutan kedua, setelah agama. Lihat Hamka Haq, *Op. Cit.*, hlm.

konsep dasar semacam ini adalah hal mendasar yang telah disepakati oleh seluruh umat Islam, termasuk agama-agama di luar Islam. Ini berarti, menjaga kelima-nya adalah hal pokok yang tidak bisa ditawar, dan bersifat *qath'i*²⁵. Pasalnya, munculnya diktum tersebut berasal dari *ijtima' ad-dalail* (kumpulan dalil-dalil) yang saling mendukung dan menguatkan. Hingga, dalam posisi ini-lah, ia berstatus *qath'i*.

Menurut asy-Syatibi, kolektivitas dalil dalam melegitimasi satu diktum hukum tidak mesti memiliki bentuk lafad yang sama. Ia dapat berupa perintah untuk mengerjakan sesuatu, dan ini berarti wajib. Keberadaan yang 'wajib' ini didukung oleh sejumlah dalil yang menyatakan pujian bagi orang yang melakukan 'kewajiban' tersebut, dan juga celaan bagi yang meninggalkannya. Adanya dalil-dalil yang beragam dengan muatan perintah, pujian, celaan dan sebagainya tersebut mengerucut dan membentuk kolektivitas dalil hingga menghasilkan hukum yang *qath'i*²⁶. Shalat, misalnya, adalah satu kewajiban yang berstatus *qath'i*. ini bisa diketahui dari beragam ayat al-Qur'an maupun hadis yang menyatakan kewajiban shalat tersebut, juga pujian yang menjalankannya dan celaan bagi yang melanggarnya.

Selanjutnya, seluruh hukum yang muncul dan berasal dari pemahaman terhadap nash hukum secara parsial, tidak boleh bertentangan dengan upaya mewujudkan kemaslahatan lima hal pokok tersebut. Ini karena diktum hukum yang 'hanya' bersumber dari satu dalil, statusnya adalah *zanni*, sementara lima hal di atas adalah *qath'i*. Dan, yang *zanni* tidak boleh bertentangan dengan yang *qath'i*. Dalam batasan ini, sebuah hukum fikih yang 'hanya' didasarkan pada satu dalil secara parsial, maka statusnya adalah *zanni*, sebab ia tidak didukung oleh sejumlah dalil yang saling menguatkan²⁷. Sebuah

103

²⁵Asy-Syatibi, *Op. Cit.*, hlm. 26

²⁶*Ibid.*,

²⁷Konsep *qath'i-zanni* yang ditawarkan oleh asy-Syatibi ini, nampaknya berbanding terbalik dengan apa yang selama ini dipahami dan diformulasikan oleh kalangan ulama lain. Menurut kelompok terakhir ini, *qath'i* adalah dalil yang menunjukkan makna pasti dalam tunjukkan dalilnya, dan tidak membuka peluang interpretasi. Ini misalnya adalah ayat-ayat yang menyebut angka, yang tidak bisa ditafsirkan lain selain angka tersebut. Sedangkan *zanni* adalah dalil yang mengandung peluang interpretasi dalam kandungannya. Mereka tidak memperhitungkan dukungan ayat lain. Seluruh dalil diposisikan secara mandiri dan dibiarkan 'bicara' atas nama dirinya sendiri. Baca, Abdul Wahhab Kholaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Muassasah, tt), hlm. 34-35

capaian hukum yang berstatus *zanni* ini, tentu akan sangat fleksibel, dalam arti dapat berubah. Sebab, sesuatu yang *zanni* merupakan satu hasil analisis yang keberadaannya boleh 'diperdebatkan' dan mengandung peluang untuk melahirkan produk hukum yang berbeda. Dengan demikian, produk hukum yang selama ini dianggap telah mapan, kiranya dapat direkonstruksi. Sebab, banyak diantara produk hukum tersebut, didasarkan atas legitimasi dalil yang bersifat parsial. Ini tentu membuka satu ruang dinamika dalam pengembangan hukum Islam.

*Kedua, pemahaman terhadap nash hukum dengan melibatkan indikasi tertentu terkait dengan kelahiran nash hukum*²⁸. Indikasi yang dimaksud dalam kajian ini adalah aspek baik yang terkait dengan nash secara langsung, atau tidak. Untuk yang pertama bisa berupa konteks yang melatarbelakangi lahirnya nash hukum, baik berupa *asbab an-nuzul* maupun *asbab al-wurud*. Kajian-kajian kebahasaan secara intensif penting untuk dilibatkan hingga diketahui apakah teks tersebut '*amm, khass, muthlaq* atau yang lain'²⁹. Penelusuran ini dalam rangka memahami makna hakiki dari nash hukum yang ada. Sehingga, seorang mujtahid tidak hanya 'terjebak' kepada artikulasi verbal dari nash hukum dan terjatuh pada kesalahan dalam 'membaca' ayat hukum.

Dalam batasan pemahaman dengan indikasi pertama ini, terlihat bahwa asy-Syatibi berupaya mengangkat konteks historis kelahiran ayat hukum sebagai bagian dari 'cara baca' terhadap nash hukum. Dengan demikian, pandangan asy-Syatibi ini sejalan dengan kelompok 'minoritas' yang menyerukan untuk melibatkan *sabab* (konteks kelahiran nash) dalam memahami *ibarat* (kandungan) hukum sebuah nash. Secara redaksional konsep ini dinyatakan dengan *al-'ibratu bi khushush as-sabab la bi 'umum al-lafdi* (kandungan hukum diambil dengan mempertimbangkan ke-khususan sebab, bukan ke-umaman redaksi)³⁰.

²⁸Asy-Syatibi, *Op. Cit.*, hlm. 24

²⁹*Ibid.*,

³⁰Kalangan ulama memiliki dua konsep yang berbeda dalam memandang peran konteks kelahiran nash hukum sebagai bagian dalam memahami nash tersebut. Kelompok pertama menyatakan bahwa kandungan hukum hanya dipahami dan memperhatikan sisi redaksional nash untuk selanjutnya diterapkan apa adanya. Kelompok kedua, dan ini nampaknya sejalan dengan asy-Syatibi, memandang bahwa perlu ada upaya melibatkan kon-

Selanjutnya, indikasi secara tidak langsung dalam memahami nash hukum dapat berupa konteks sosiologis secara umum³¹. Ini berarti kondisi sosial masyarakat yang menjadi 'objek' hukum juga turut dipertimbangkan dalam memahami makna hakiki dari nash hukum. Ini tentu menjadi satu terobosan penting, dimana sebelumnya pembacaan nash hukum hanya bertumpu pada logika kebahasaan dengan mengelaborasi teks hukum *an sich*. Kondisi sosial sebagai satu kenyataan yang hidup (*living reality*) hampir tidak pernah tersentuh. Pola ini mengideakan nash hukum sebagai sesuatu yang *taken for granted* (barang jadi), dan terlepas sama sekali dari realitas sosial. Akibatnya, hasil pembacaan nash hukum seringkali terasa 'kaku' dan cenderung tercerabut dari akar sosiologis-nya. Apalagi jika produk hukum tersebut diaplikasikan ke dalam masyarakat yang struktur sosiologis-nya berbeda, akan terjadi 'kekakuan'-untuk tidak mengatakan pemaksaan- yuridis. Hingga, diktum-diktum hukum yang semestinya dapat dipatuhi dan menjadi *guidance* tidak dapat diterapkan secara maksimal³².

Dalam batasan pemahaman ini, penting untuk melihat kondisi dan struktur masyarakat Arab sebagai tempat turun dan lahirnya nash hukum. Apa dan bagaimana tradisi mereka, kebiasaan-kebiasaan baik dalam bentuk tradisi maupun bahasa, hukum-hukum yang ada, dan lain sebagainya. Kemudian, dari sana akan terlihat sejauh mana hukum islam tatkala masuk dalam lanskap kehidupan masyarakat Arab, 'menyesuaikan' diri dengan kondisi masyarakat tersebut. Sehingga, pada gilirannya akan terlihat pula mana hakikat hukum yang dituju oleh nash hukum dan mana yang merupakan produk hukum hasil 'kolaborasi' antara nash dengan realitas sosial.

teks turunnya nash hukum sebagai upaya memahami nash tersebut. Ini dalam rangka menghasilkan produk hukum yang lebih *acceptable*. Paparan mengenai ini, lihat misalnya, M. Fahimul Fuad, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an*, makalah Study al-Qur'an tidak diterbitkan, Bandar Lampung: Pasca IAIN Raden Intan, 2008, hlm. 4

³¹Asy-Syatibi, *Op. Cit.*, hlm. 24-25

³²Kajian sosiologi hukum adalah hal penting dalam dunia hukum tak terkecuali hukum islam. Hal ini didasarkan atas asumsi bahwa mempertimbangkan kondisi nyata dari masyarakat sebagai subyek dan obyek hukum adalah penting. Adanya perubahan fatwa hukum yang dikeluarkan oleh asy-Syafi'I dengan *qaul qadim* dan *qaul jaded*-nya adalah diantara bukti adanya pertimbangan sosiologis yang diambil tatkala melahirkan fatwa hukum. Secara luas baca, Lahmudin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'I*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 254-261

Menguatkan hal ini, asy-Syatibi juga menyatakan bahwa jika terdapat satu prinsip hukum yang tidak memiliki sandaran nash hukum secara tersurat, maka ia tetap boleh dipakai sepanjang tidak bertentangan dengan konsep dasar syari'ah³³. Asy-Syatibi memberikan kelonggaran untuk memberikan artikulasi hukum dari tradisi atau kebiasaan dari sebuah masyarakat, dengan syarat utama, ia tidak bertentangan dengan tujuan syari'at. Ini membuka peluang masuknya tradisi-tradisi non-Arab untuk dapat tampil menjadi bagian hukum islam sekaligus memiliki legitimasi hukum yang memadai hingga para pelakunya juga bisa disebut sebagai pengamal syari'ah. Konsep ini akan memberikan ruang gerak yang memadai bagi pengembangan hukum terutama bagi masyarakat non-Arab dimana kondisi sosiologis mereka berbeda dengan kondisi sosiologis masyarakat Arab. Dengan demikian, masing-masing dari masyarakat ini mempunyai posisi yang sama dalam mengembangkan hukum, tanpa adanya pembedaan dan terjebak pada pola arabisasi.

Kebijakan dan kebajikan lokal yang memang senafas dengan syari'ah islam, dengan demikian, dapat saja diamalkan dan menjadi bagian dari hukum islam. Artinya, ia bisa diberi label hukum sebagaimana kebajikan tradisi arab yang dilegitimasi oleh syari'ah. Dalam konteks Indonesia, tradisi mudik lebaran dan halal bi halal, dapat saja menjadi bagian dari 'sunnah' islami yang berimplikasi pahala bagi pelakunya. Pasalnya, apa yang termuat di dalamnya tidaklah bertentangan dengan spirit syari'ah islam³⁴, dan justru sesuai dengan semangat perintah syari'ah.

C. Pembacaan ayat hukum: Sebuah telaah aplikasi

Apa yang dikonsepsikan asy-Syatibi dengan teori istiqra' ma'nawinya memberikan peluang bagi pengembangan hukum islam. Hal ini bisa dipahami dengan melihat bahwa bagi asy-Syatibi ayat-ayat hukum kebanyakan berstatus *zanni*, jika ia tidak didukung oleh

³³Dalam menyebut postulat ini, asy-Syatibi menyebutnya dengan al-Istidlal al-mursal, yang oleh Abdullah Darraz dijelaskan sebagai *Maslahah Mursalah*.. lebih jauh, asy-Syatibi juga 'mencatat' nama Maliki dan Syafi'i sebagai pengamal metode ini. Lihat, Asy-Syatibi, *Op. Cit.*, hlm. 27

³⁴Lihat Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik, Berfilsafat h - kum dari Harvard hingga Sunan kalijaga*, (Jogjakarta: Nawasea, 2007), hlm. 45

ragam dalil yang saling menguatkan. Sementara yang qath'I adalah keharusan mewujudkan kemaslahatan terutama dalam bidang agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dengan demikian, seluruh pembacaan ayat hukum yang selama ini dianggap 'mapan', sejatinya bisa dikritisi dan dikaji ulang, sebab statusnya yang *zanni*. Sebagai sesuatu yang *zanni*, ayat-ayat hukum dapat melahirkan ragam interpretasi yang didalamnya ter-cover pula dinamika perkembangan zaman. Artinya, interpretasi-interpretasi kontemporer dapat saja muncul dengan pertimbangan-pertimbangan kontekstual, yang menghasilkan hasil hukum yang berbeda dengan yang selama ini ada. Semua interpretasi ini semestinya diarahkan kepada realisasi dari perwujudan masalah tersebut, dan tidak boleh bertentangan sama sekali.

Selanjutnya, asy-Syatibi juga memberikan porsi pemahaman yang memadai terhadap peran realitas sosial dalam melahirkan sebuah pemahaman hukum. Artinya, kondisi masyarakat secara sosiologis juga turut dipertimbangkan dalam pemahaman sebuah teks hukum. Hukum beserta dalil-dalil-nya dipahami sebagai bagian integral dari sebuah realitas yang hidup di masyarakat. Ia tidak diposisikan sebagai sesuatu yang a-historis dan tercerabut dari akar sosiologis masyarakat. Dari sini lantas terpancar pemahaman hukum yang selalu berupaya meng-cover realitas masyarakat dengan segenap dinamika di dalamnya. Dalam posisi ini, tuntutan kemaslahatan sebagaimana teori pertama, sangat mungkin mengalami pergeseran dan perubahan karena perubahan masyarakat. Karenanya, pembacaan ayat hukum dalam kondisi masyarakat yang berbeda boleh jadi akan menghasilkan hasil hukum yang berbeda. Dan ini membuka peluang bagi munculnya dinamika dalam hukum islam. Berikut contoh pembacaan ayat hukum dalam perspektif istiqlal' asy-Syatibi.

a. *Kepemimpinan wanita.*

Persoalan ini biasanya diawali dengan selalu menyebutkan surat an-Nisa' ayat 34. ayat tersebut adalah:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ
 أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّاتِي مَخَافُونَ
 نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۗ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا
 عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ

Artinya:

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang shaleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janglanlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya.³⁵

Makna literer³⁶ ayat ini menunjukkan bahwa kaum laki-laki adalah 'pemimpin' bagi kaum wanita. Makna ini tidak salah. Namun, Pemaknaan yang 'berbeda' dapat muncul sebagai hasil aplikasi dari konsep yang ditawarkan oleh asy-Syatibi melalui istiqra' ma'nawinya. Logika hukumnya, dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, ayat di atas, jika diukur dalam perspektif istiqra' ma'nawi, merupakan ayat yang bersifat *zanni*, karena ia berdiri sendiri sebagai entitas yang mandiri. Pemaknaannya, dengan demikian, membuka peluang bagi interpretasi yang beragam, dan ini tidak mesti tergantung pada redaksi verbal ayat. Di sisi lain, makna hakiki yang diusung oleh syari'ah islam adalah semangat kesetaraan (*al-musawah*). Ini adalah elan dasar ajaran Islam yang keberadaannya didukung oleh beragam ayat. Karena itu, ia bersifat *qath'i*. Dengan demikian, pemaknaan ayat di atas sudah semestinya diletakkan dalam bingkai upaya mewujudkan kesetaraan tersebut sebagai makna hakiki. Sedangkan wujud nyatanya, dapat berupa relasi kemitraan.

Kedua, jika dikaitkan dengan kondisi sosiologis bangsa Arab saat ayat ini turun. Wanita tidak memiliki peran sosial sama sekali. Sehingga wajar bila peran dominannya dipegang oleh kalangan laki-laki. Pada posisi ini, kesetaraan laki-laki dan perempuan dimanifestasikan dalam bingkai kepemimpinan laki-laki dengan pola relasi 'atas-bawah'. Posisi ini, untuk ukuran saat itu sangatlah maju. Sebab, wanita yang sebelumnya tidak memiliki hak sosial sama sekali, mulai disebutkan oleh al-Qur'an, meski berstatus 'sub-ordinatif'. Langkah ini merupakan

³⁵Qs. An-Nisa': 34.

³⁶Kajian mengenai makna literal al-Qur'an beserta kritiknya, baca M. Yudhi Haryono (ed.), *Al-Qur'an Kritis*, (Jakarta: INTIMEDIA, 2002), hlm. 175-196.

langkah awal yang dilakukan Islam dalam rangka mewujudkan kesetaraan antar sesama manusia, tanpa melihat perbedaan jenis kelamin. Dan ini relevan saat itu.³⁷ Karenanya, pemahaman semacam ini bukanlah sesuatu yang telah menjadi harga mati. Artinya, makna ayat di atas bisa bergeser kala kondisi masyarakat tidak lagi mengungkung kaum wanita. Jika para wanita dalam satu komunitas telah memiliki 'posisi bergainning' yang memadai, maka bisa saja pemaknaan ayat menghasilkan satu pola 'kemitraan' antara laki-laki dan perempuan, dengan menempatkan wanita 'sejajar' dengan laki-laki dan bukan pola 'atas-bawah'. Meletakkan teks dalam bingkai sosio-kultur suatu masyarakat adalah sebuah kemestian. Ketika sebuah masyarakat memiliki tatanan sosial yang berbeda, maka boleh jadi akan muncul makna yang berbeda pula. Patokannya, terciptanya kemaslahatan dalam bingkai moralitas. Karena yang terakhir inilah élan dasar dari ajaran Islam.³⁸

Lebih jauh, dalam tataran politik praktis, ayat di atas biasa digunakan untuk melegitimasi 'keharaman' pemimpin dari kalangan wanita. Alasannya, secara tersurat ayat tersebut telah menyebutkan bahwa kepemimpinan adalah 'hak prerogratif' laki-laki. Akibatnya, perempuan tidak memiliki celah kepemimpinan dalam Islam.

Pemaknaan ini bisa dikritisi melalui dua sudut pandang. Pertama, melalui sudut pandang sosio-kultur sebagaimana paparan di atas yang merupakan bagian dari konstruk teori *istiqra'* ma'nawi. Kedua, melalui kaca mata kaidah penafsiran sebagaimana konstruksi teori yang digagas asy-Syatibi, yaitu dengan meletakkan ayat hukum sesuai dengan *asbabun-nuzul* ayat tersebut. Memaknai ayat di atas sebagai larangan umum bagi wanita untuk menjadi pemimpin dalam konteks politik, sejatinya adalah pemahaman yang tidak melihat konteks ayat itu turun. Ayat di atas menunjukkan hubungan kepemimpinan 'hanya' dalam bingkai rumah tangga, dan bukan politik secara umum³⁹.

³⁷Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Pen. Agung Prihantoro, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm., 237 ; Mahmoud Muhammad Thaha, *Syari'ah Demokratik*, Pen. Nur Rachman, (Surabaya: Elsad, 1996), hlm., 203-204.

³⁸*Ibid.*; Ghufroan A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hlm., 172-173.

³⁹Said Aqiel al-Munawwar, *Kepemimpinan perempuan dalam Islam*, membongkar penafsiran suran an-Nisa' ayat I dan 34, dalam Syafiq Hasyim (Ed.), *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, (Jakarta: JPPR, tt). hlm., 18

Sehingga, membawanya ke arah politik jelas merupakan pemaknaan yang tercerabut dari konteks ayat. Disinilah signifikansi dari kaidah di atas, yang menempatkan konteks ayat sebagai bagian *inheren* dalam memaknai sebuah ayat.

Sehingga, sah-sah saja jika ada perempuan yang secara politik memiliki dukungan dan kemampuan untuk menjadi pemimpin dalam sebuah komunitas yang di dalamnya juga terdapat kalangan laki-laki. Tolok ukurnya bukan jenis kelamin, tetapi *capability* dan *acceptability* dari sang tokoh. Di sini, Islam menempatkan kedudukan yang setara bagi kaum wanita dengan laki-laki.

b. Kesaksian Wanita.

Masalah kesaksian wanita secara jelas disebutkan oleh al-Qur'an dalam surat al-Baqarah ayat 282. Allah berfirman:

Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya.⁴⁰

Ayat ini secara *zahir* menetapkan satu hukum bahwa nilai kesaksian seorang perempuan setengah dari kesaksian laki-laki. Ketetapan hukum ini secara umum mengindikasikan adanya 'ketimpangan' hukum bagi laki-laki dan perempuan. Sebab, 'harga' perempuan ditakar hanya dengan setengah harga laki-laki.

Memahami ayat ini, dalam perspektif *istiqla'* ma'nawi, jelas memerlukan piranti pemahaman yang melibatkan beberapa faktor. Pertama, jika ditelusuri, ayat ini adalah ayat hukum yang memberikan satu konsepsi hukum berupa kesaksian wanita. Keberadaannya bersifat parsial dalam arti tidak didukung oleh ayat lain yang menyatakan hal serupa. Karenanya, ia dapat dianggap sebagai ayat yang *zanni*, yang membuka peluang re-interpretasi. Pemaknaan yang selama ini ada dan berkembang dalam tradisi hukum islam dengan merujuk makna *zahir* ayat ini, dapat berubah karena ke-*zanni*-an ayat tersebut. Apalagi jika pemaknaan 'klasik' tersebut 'bertentangan' dengan semangat dasar ajaran islam, berupa kesetaraan. Hal ini terjadi –diantaranya- sebagai akibat perkembangan masyarakat hukum.

⁴⁰Qs. Al-Baqarah ayat 282.

Kedua, sebagaimana disinggung di awal bahwa kondisi masyarakat arab saat al-Qur'an turun adalah masyarakat yang 'tidak menghargai' perempuan⁴¹. Peran perempuan sangat terbatas. Ia hanya berada *di pojok-pojok* rumah tanpa tahu dan menyentuh persoalan publik. Karenanya, pengetahuan yang dimiliki amat terbatas. Ia –dalam batas tertentu- hanya tahu mengenai persoalan rumah tangga. Di luar ini, dipastikan mereka buta, termasuk dalam persoalan niaga.

Sementara ayat di atas, secara kronologis terkait dengan perniagaan. Ayat ini menegaskan seruan untuk mencatatkan perniagaan khususnya hutang-piutang. Di dalamnya tentu dibutuhkan pengetahuan dan keahlian mengenai persoalan tersebut. Sehingga, tatkala ada kebutuhan untuk mendatangkan saksi mengenai persoalan ini, mestinya harus mereka yang mengetahui duduk persoalannya. Pada posisi inilah –saat itu- kedudukan wanita bernilai separo kedudukan laki-laki. “persaksikanlah dengan dua orang laki-laki atau satu laki-laki dan dua orang perempuan”, kata al-Qur'an. Mengapa dua orang?, “agar jika yang satu lupa, yang lain bisa mengingatkan”, lanjutnya. Inilah *illat* hukum dari ketetapan saksi tersebut⁴². Dan ini sangat relevan untuk kondisi saat itu.

Pembacaan yang berbeda bisa dilakukan melalui kacamata konstruksi teori asy-Syatibi. Pertama, dengan melihat bahwa sesungguhnya yang hendak dituju oleh al-Qur'an adalah kesetaraan. Namun, saat al-Qur'an turun, bingkai kesetaraan termanifestasi dalam pola pembagian 1:2. Ini mengingat kondisi sosiologis masyarakat yang secara kultur memang demikian. Disamping itu, kondisi perempuan saat ayat turun, memang belum memadai untuk sejajar dengan laki-laki. Kapabilitas yang dimiliki masih terlampau jauh untuk disamakan. Karena itu, pemberian status 'setengah harga' sudah merupakan satu langkah maju.

Dalam kondisi berbeda, bisa jadi hasil bacaan terhadap teks akan berbeda pula. Pada kondisi masyarakat yang telah menunjukkan adanya kemampuan yang setara antara laki-laki dan perempuan,

⁴¹Lihat QS an-Nahl ayat 58. Ayat ini mengabarkan kondisi psikologis masyarakat Arab tatkala menerima 'nikmat' berupa kelahiran anak perempuan. Mereka, kata al-Qur'an, akan merah padam mukanya, dan ia sangat marah.

⁴²Ghufroon A. Mas'adi., *Pemikiran.*, hlm., 177.

sangat mungkin untuk memunculkan hukum persaksian dengan pola 1:1. sebab, pada kondisi ini, wanita telah memiliki kapabilitas yang bisa disejajarkan dengan laki-laki.

Kedua, dengan melihat redaksi ayat secara komprehensif yang diantaranya dengan melihat bahwa ayat di atas telah menyematkan *illat* hukum bagi konsep persaksian tersebut. *Illat* hukum dari penerapan ayat di atas adalah 'pelupa'. Ini terjadi karena perempuan saat itu tidak terbiasa –dan juga tidak cakap- dengan persoalan niaga. Sehingga, kala mereka berurusan dengan hal yang tidak biasa mereka lakukan, kemungkinan lupa adalah konsekwensinya logisnya. Pada kondisi seperti ini, sangat relevan jika al-Qur'an mensyaratkan dua orang. Tujuannya –kata al-Qur'an- jika yang satu lupa, yang lain bisa mengingatkan. Ini tentunya dalam rangka merealisasikan kemaslahatan dalam niaga itu sendiri.

Dalam kondisi masyarakat yang berbeda, maka akan berbeda pula konsep hukum yang ditawarkan. Jika kondisi perempuan dalam satu masyarakat telah terbiasa dengan persoalan niaga, bahkan bisa dikatakan ahli didalamnya, maka *illat* hukum dari ayat ini bisa jadi akan hilang. Apalagi jika keahlian sang wanita tadi diperkuat dengan tertib administrasi modern, maka dengan sendirinya *illat* hukum yang disebut dalam ayat di atas menjadi hilang. Jika *illat* hukum yang menyebabkan penerapan satu hukum telah tiada, maka hukum itupun bisa berubah dari konsepsi semula⁴³.

Pada posisi ini, tawaran hukum yang dihasilkan bisa menjadi 1:1 dalam hal status persaksian niaga antara laki-laki dan perempuan. Ketentuan ini juga dalam rangka mewujudkan satu tatanan hukum dalam bingkai kemaslahatan. Dengan kata lain, ada kesetaraan hukum antara laki-laki dan perempuan. Dan, inilah nilai dasar yang hendak dituju oleh Islam.

⁴³Dalam ushul fiqh biasa dikenal kaidah yang menyatakan : “*al-hukmu yaduuru ma'a 'illatihi wujudan wa 'adaman (ada tidaknya satu hukum tergantung dari ada tidaknya illat hukum)*”. Dalam posisi ini, *illat* hukum menjadi bagian yang penting dalam perluasan hukum. Mengenai ini, lihat misalnya, Abdul Wahhab Khollaf, *Op. Cit.*, hlm. 60.

D. Kesimpulan

Paparan mengenai konsep istiqla' ma'nawi yang digagas oleh asy-Syatibi dan relevansinya dengan pengembangan hukum islam dalam konteks Indonesia, sebagaimana dibahas di muka, kiranya dapat diambil beberapa poin sebagai kesimpulan. *Pertama*, hal serius yang menyebabkan kemandekan hukum islam adalah lemah dan tidak berkembangnya metodologi hukum islam. Tawaran metodologis yang telah diformulasikan oleh kalangan ushuliyun era kodifikasi mazhab, mengalami stagnasi dan terasa lamban dalam mengcover dinamika masyarakat hukum.

Kedua, kemunculan asy-Syatibi yang menawarkan konsep istiqla' ma'nawi 'seolah' menjadi penyambung mata rantai perkembangan metodologi hukum Islam. *Ketiga*, Istiqla' ma'nawi merupakan upaya pemahaman terhadap nash dengan berpijak kepada metode pengambilan hukum yang memanfaatkan kolektivitas dalil dari berbagai bentuknya, mempertimbangkan indikasi-indikasi keadaan tertentu, baik yang terkait dengan nash secara langsung atau tidak langsung. Ia juga didukung oleh kebijakan dan kebajikan lokal yang tidak bertentangan dengan inti syari'ah untuk menjadi bagian dalam menetapkan hukum islam.

Keempat, apa yang digagas dan ditawarkan asy-Syatibi ini memberikan 'angin segar' pembaruan hukum islam, karena konsepsinya yang me-'zanni'-kan sebagian besar ayat hukum hingga membuka ruang interpretasi baru, juga adanya pertimbangan sosiologis yang include dalam pembacaan ayat hukum. Ini misalnya dapat dilihat dari 'hasil bacaan' terhadap ayat 'kepemimpinan dan kesaksian wanita' sebagaimana telah diulas.

Wallahu a'lam bi ash-shawab.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan tantangan modernitas, studi atas pemikiran Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1989.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari'ah menurut asy-Syatibi*, Cet. I, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Enginer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Pen. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Dahlan, Abdul Aziz, (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Cet. I, Jilid V, Jakarta: PT. Ichtiar baru van Hoeve, 1997.
- Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*
- Fuad, M. Fahimul, *Metode Ijtihad Ibn Hazm dan Asy-Syatibi (Studi atas kitab al-Ihkam dan al-Muwafaqat)*, Skripsi tidak diterbitkan, Jogjakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2003.
- _____, *Kesetaraan Gender dalam al-Qur'an*, makalah Study al-Qur'an tidak diterbitkan, Bandar Lampung: Pasca IAIN Raden Intan, 2008.
- Hasan, Ahmad, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence, a study of juridical principle of qiyas*, Delhi: Adam Publisher, 1994.
- Haryono, M. Yudhi, (ed.), *Al-Qur'an Kritis*, Jakarta: INTIMEDIA, 2002.
- Haq, Hamka, *Asy-Syatibi, Aspek Teologis Konsep masalah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Ismail, Sya'ban Muhammad, *Haula al-Ijma' wa al-Qiyas*, Mesir: Maktabah an-nahdlah, tt.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Muassasah, tt.
- Mas'adi, Ghufroon A., *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Maraghi, Musthafa al-, *Pakar-pakar fikih sepanjang zaman*, pen. Husein Muhammad, Jogjakarta: LKPSM, 1997.
- Mas'ud, M. Khalid, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, pen, Yudian Wahyudi, Surabaya: al-Ihsan, 1995.
- Munawwar, Said Aqiel al-, *Kepemimpinan perempuan dalam Islam, membongkar penafsiran suran an-Nisa' ayat I dan 34*, dalam Syafiq Hasyim (Ed.), *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, Jakarta: JPPR, tt.

- Nasution, Lahmudin, *Pembaruan Hukum Islam dalam Mazhab Syafi'i*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- Sirry, Mun'im A., *Sejarah dan Perkembangan fikih Islam, sebuah pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Sulaiman, Abdul Wahhab Ibrahim Abu, *al-Fikr al-Ushuliy*, Jeddah: Dar asy-Syuruq, 1983.
- Syairazi, Abu Ishaq asy, *al-Luma' fi Ushul al-fiqh*, Surabaya: al-Hidayah, tt.
- Syatibi, Abu Ishaq Asy-, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- _____, "tarjamatul Muallif dalam" *al-I'tisam*, Riyadl: Maktabah ar-Riyad al-Hadisah, tt.
- Thaha, Mahmoud Muhammad, *Syari'ah Demokratik*, Pen. Nur Rachman, Surabaya: Elsad, 1996.
- Wahyudi, Yudian, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik, Berfilsafat hukum dari Harvard hingga Sunan kalijaga*, Jogjakarta: Nawasea, 2007.
- Zahra, Muhammad Abu, *Ushul Fiqh*, pen. Saifullah Ma'shum, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.