

HUKUM ISLAM DAN DINAMIKA SOSIAL (Studi Analisis Metode Penemuan Hukum Islam Kontekstual)

Nairi Saadah¹, M. Hasbi Umar², Ramlah³

^{1,2,3}Program Studi Doktor Ilmu Syariah Pascasarjana UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
nairikumpeh@gmail.com¹, hasbi_umar@yahoo.com², ramlahsy01@gmail.com³

Abstract

This research examines the renewal of contextual Islamic law discovery methods that function to answer the challenges of the times and social dynamics. As an initial step in the reconstruction of fiqh, this research seeks to explain a solution offered by fiqh methods, namely a unified approach to shari'ah and social inference. In simple terms, this method seeks to bridge and integrate textual (normative) and contextual (historical-empirical) approaches. The basic assumption is that this effort will be beneficial for alternative methods of discovering Islamic law in this multi-cultural and religious era. This research is a literature study (library research) using a juridical, historical, and philosophical approach to answer the problems above. This study concludes that there are three methods of ijtihad, namely bayani (linguistics), ta'lili (qiyasi: causation), and istislahi (teleological). These three are common methods used in discovering and forming fiqh civilizations from time to time. By bringing empirical reality into the analysis of legal findings, there will be little guarantee that Islamic law in Indonesia can appear more creative and alive in the midst of modern social regulatory processes. As for the effort to renew the method of discovering Islamic law with a contextual approach in the form of historical and textual inference analysis, this is an ideal intellectual achievement. there will be little guarantee that Islamic law in Indonesia can appear more creative and live in the midst of modern social regulatory processes. As for the effort to renew the method of discovering Islamic law with a contextual approach in the form of historical and textual inference analysis, this is an ideal intellectual achievement. there will be little guarantee that Islamic law in Indonesia can appear more creative and live in the midst of modern social regulatory processes. As for the effort to renew the method of discovering Islamic law with a contextual approach in the form of historical and textual inference analysis, this is an ideal intellectual achievement.

Keywords:

Hukum Islam
Dinamika Sosial
Ijtihad Kontemporer

Abstrak

Penelitian ini mengkaji tentang pembaharuan metode penemuan hukum Islam kontekstual yang berfungsi menjawab tantangan perkembangan zaman dan dinamika sosial. Sebagai langkah awal dari upaya rekonstruksi fiqh, penelitian berikhtiar menjelaskan sebuah tawaran solusi metode fiqh, yaitu *a univied approach to shari'ah and social inference*. Secara sederhana, metode ini berusaha menjembatani dan memadukan pendekatan tekstual (normatif) dan pendekatan kontekstual (historis-empiris). Asumsi dasarnya bahwa upaya ini akan bermanfaat bagi alternasi metode penemuan hukum Islam di era multikultural dan religius ini. Penelitian ini merupakan studi pustaka (*library research*) dengan menggunakan pendekatan yuridis, historis, dan filosofis untuk menjawab permasalahan di atas. Penelitian ini menyimpulkan bahwa ada tiga metode ijtihad, yaitu *bayani* (linguistik), *ta'lili* (*qiyasi: kausasi*), dan *istislahi* (*teleologis*). Ketiganya merupakan metode umum yang dipergunakan dalam menemukan dan membentuk peradaban fiqh dari masa ke masa. Dengan membawa realitas empirik masuk ke dalam analisis penemuan hukum, akan sedikit ada jaminan hukum Islam di Indonesia dapat

tampil lebih kreatif dan hidup di tengah-tengah proses regulasi sosial modern. Adapun usaha pembaharuan metode penemuan hukum Islam dengan pendekatan kontekstual berupa analisis inferensi historis dan tekstual, merupakan satu capaian intelektual yang cukup ideal.

Corresponding Author:

Nairi Saadah
Program Studi Doktor Ilmu Syariah
Pascasarjana UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi Fakultas Hukum
Email: nairikumpeh@gmail.com

1. PENDAHULUAN

Nash telah selesai diwahyukan (*al-Nushush Mutanahiyah*), tetapi kehidupan berubah dan berkembang (*al-waqaiq ghairu mutanahiyah*). Muncul suatu pertanyaan, apakah sesuatu yang dinyatakan selesai itu dapat menjawab sesuatu (aspek hukum permasalahan kehidupan) yang tidak pernah selesai, terus berkembang dan dinamis. Sehingga ada yang mengatakan hukum ketinggalan dengan obyeknya. Fenomena yang ada adalah orang selalu menggunakan hukum yang sudah ada, tanpa mau bersusah-payah melihat cara pengambilan suatu hukum dari sumbernya. Sehingga ketika dihadapkan kepada masalah-masalah baru yang belum ada hukumnya mengalami kesulitan.

Dalam kajian Hukum Islam era kontemporer, ada banyak hal yang menyebabkan munculnya pertanyaan, apakah hukum Islam bisa atau perlu direformasi, atau apakah hukum Islam perlu untuk diperbarui dan dirubah sesuai dengan kondisi dan tuntutan perubahan zaman. Penyebab munculnya pertanyaan tersebut adalah karena terdapat penggunaan terma-terma yang mirip artinya ketika membahas Hukum Islam. Terma-terma tersebut berasal dari bahasa Arab dan sering menimbulkan kesalahpahaman ketika langsung dipakai dalam konteks selain bahasa tersebut.¹ Supaya tidak salah paham, harus dibedakan antara syariah dan *fiqh*.²

Problem yang muncul adalah dalam bahasa aslinya atau bahasa Arab kedua terma di atas artinya berbeda, sementara penggunaan dalam bahasa Indonesia orang sering menyamakannya. Banyak pendapat para ahli yang mencerminkan adanya perbedaan dua terma di atas. Misalnya Syaltout mengatakan bahwa syariah adalah sebuah aturan yang dibuat Allah untuk dipatuhi hamba-hamba-Nyai.³ Pendapat hampir sama disampaikan oleh Faruq Nabhan yang mengatakan syariah adalah sesuatu yang disyariatkan Allah kepada hambaNya. Sedangkan menurut Manna' al-Qathan, syariah berarti segala ketentuan Allah yang disyariatkan bagi hamba-hamba-Nya baik menyangkut akidah, ibadah, ahlak maupun muamalah.⁴ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa syariah itu identik dengan Agama. Jadi syariah adalah ajaran Islam yang sama sekali tidak dicampuri oleh adanya nalar manusia. Syariah adalah wahyu Allah secara murni yang bersifat tetap, tidak bisa berubah dan tidak boleh diubah oleh siapapun kecuali oleh yang maha mutlak yakni Allah sendiri.

Kata *fiqh* secara semantis bermakna mengetahui sesuatu dan memahaminya dengan baik.⁵ Sedangkan secara terminologis, *fiqh* menurut Abu Zahrah artinya mengetahui segala hukum agama yang bersifat praktis yang digali dari sumber-sumbernya dengan terperinci.⁶ Sementara al-Amidi berpendapat *fiqh* adalah suatu ilmu yang berkaitan dengan hukum agama yang sifatnya hukum cabang yang dihasilkan dari penalaran dan mengambil dalil.⁷

Dapat dipahami dari definisi di atas bahwa pengertian *fiqh* bukanlah hukum agama atau hukum syara', melainkan sebuah interpretasi yang bersifat dugaan terhadap hukum agama atau syara'. Sehingga dengan *fiqh* yang hanya bersifat interpretasi dugaan yang kuat mengenai keadaan di sekitarnya, maka *fiqh* dapat berubah sesuai dengan keadaan tersebut.

Adapun kata Hukum Islam merupakan istilah khas Indonesia yang agaknya diterjemahkan secara *harfiyah* dari term *Islamic Law* dari literatur Barat. Dalam penulisan ini diketengahkan dua pengertian Hukum Islam oleh dua ahli, yaitu Hasbi al-Shiddiqi dan Amir Syarifuddin. Menurut ahli yang pertama Hukum Islam adalah hasil upaya yang dikumpulkan oleh ahli *fiqh* dalam melaksanakan syariah yang

¹ Ahmad Minhaji, "Reformasi Hukum Islam", Aula, Vol III, No. 2, 1994, hlm. 67.

² Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo, cet. XIII, 2013, hlm, 45-51.

³ Hasbi As-l Shiddiqi, *Fasfah Hukum Islam*, cet. IV, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, hlm.21.

⁴ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, cet. V, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2013, hlm. 7.

⁵ Abu al-Hasan Ahmad Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Mesir:Musthafa al-Babi al-Halabi, 1970, jilid II, hlm. 442.

⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958, hlm. 56.

⁷ Saifuddin al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Kairo: Muassasah al-Halabi, 1967, jilid I, hlm.8.

berkesesuaian dengan kondisi masyarakat.⁸ Nampaknya apa yang disampaikan oleh beliau ini senafas dengan pengertian fiqh.

Amir Syarifuddin berpendapat, jika hukum dikaitkan dengan Islam akan mempunyai pengertian seperangkat aturan yang bersumber dari Allah dan Rasul-Nya mengenai perbuatan manusia yang sudah mencapai derajat mukallaf yang diyakini berlaku dan mengikat semua muslim. Dari pengertian yang disampaikan tersebut, dapat ditarik pengertian bahwa definisi tersebut meliputi hukum syariah dan juga hukum fiqh, karena kedua kata tersebut masuk dalam definisi.⁹

Dari dua pendapat tersebut dapat dikatakan bahwa Hukum Islam itu dikatakan tetap dan tidak berubah manakala yang dimaksud itu syariah. Yaitu ajaran Allah dimana kebenarannya bersifat mutlak, lengkap dan sempurna. Semntara kalau dikatakan Hukum Islam itu dapat berubah dan dikontektualisasikan dengan situasi, kondisi dan zaman, maka yang dimaksud dengan Hukum Islam yang demikian adalah Hukum Islam yang mempunyai arti *fiqh*, yaitu sebuah hasil dari ijtihad dan interpretasi ulama terhadap syariah dimana kebenarannya bersifat relatif.

Setidaknya ada tiga level yang mesti dilakukan dalam upaya merekonstruksi fiqh. *Pertama*, level pembaruan metodologis yaitu perlunya interpretasi terhadap teks-teks fiqh klasik secara kontekstual, bukan teks mati; bermazhab secara metodologis (*manhaj*); dan verifikasi ajaran yang pokok (*usul*) dan cabang (*furu'*). Dalam level ini setidaknya dapat ditempuh dua upaya yaitu dekonstruksi (*al-qat'iyah al-ma'rifiyah*) dan rekonstruksi (*al-tawasul al-ma'rifi*). *Kedua*, pembaruan level etis yaitu perlunya menghindari upaya formalisasi dan legalisasi fiqh, dan lebih meneguhkannya sebagai etika sosial. *Ketiga*, pembaruan level filosofis yaitu mengantarkan fiqh sebagai yang selalu terbuka terhadap filsafat ilmu pengetahuan dan teori-teori sosial kontemporer. Kohesivitas dalam ketiga level inilah idealitas pembaruan hukum Islam diharapkan menuai kontinum keberhasilan.¹⁰

Dari sinilah dipandang perlu adanya sebuah cara atau metode penemuan hukum Islam kontekstual yang berfungsi menjawab tantangan perkembangan zaman dan dinamika sosial. Inilah yang dijadikan masalah yang diangkat dalam penelitian ini. Penelitian ini menggunakan pendekatan yuridis, historis, dan filosofis untuk menjawab rumusan masalah di atas.

2. Metode Penelitian

Metode penelitian dalam penulisan penelitian ini adalah deskriptif kualitatif. Adapun jenis penelitiannya adalah studi kepustakaan (*library research*), yaitu mengumpulkan data atau karya tulis yang berkaitan dengan hukum Islam dan dinamikas sosial yang bersifat kepustakaan.¹¹ Penelitian deskriptif kualitatif merupakan gabungan penelitian deskriptif dan kualitatif. Tipe penelitian ini menyajikan hasil data sesuai aslinya tanpa proses manipulasi atau perlakuan lain.¹²

Metode deskriptif kualitatif lebih mengarahkan untuk mendeskripsikan berbagai macam fenomena yang alamiah, lebih menyoal karakteristik, kualitas, dan keterkaitan antar kegiatan. Di sisi lain, penelitian deksriptif tidak memberikan perlakuan, manipulasi, atau pengubahan pada variabel-variabel yang diteliti, melainkan menggambarkan suatu kondisi yang apa adanya. Satu-satunya perlakuan yang diberikan hanyalah penelitian itu sendiri yang dilakukan melalui observasi, wawancara, dan dokumentasi.¹³

Satori berpendapat bahwa penelitian kualitatif dilakukan karena peneliti ingin mengeksplor fenomena-fenomena yang tidak dapat dikuantifikasikan yang bersifat deskriptif seperti proses suatu langkah kerja, formula suatu resep, pengertian-pengertian mengenai suatu konsep yang beragam, karakteristik suatu barang dan jasa, beragam gambar dan gaya, tata cara suatu budaya, model fisik suatu artifak dan lainnya.¹⁴ Sugiyono dalam penjelasannya mengatakan, penelitian kualitatif sebagai metode penelitian berlandaskan pada filsafat *post* positivisme yang biasanya digunakan untuk meneliti pada kondisi objektif yang alamiah dimana peneliti berperan sebagai instrumen kunci.¹⁵

Tujuan penelitian ini agar pembaca dapat mengetahui hukum Islam dan dinamika sosial secara komprehensif dari sisi metode penemuan hukum islam kontekstual, sehingga diharapkan pembaca dalam

⁸ Sri Hidayanti and Muannif Ridwan, "Ijtihad Kontemporer Perspektif Yusuf Al-Qardhawi:(Studi Kitab Al-Ijtihad Fi Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah)," *Jurnal Indragiri Penelitian Multidisiplin* 2, no. 2 (2022): 98–103.

⁹ Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam*, cet. III, Padang:Angkasa Raya, 2005, hlm.19.

¹⁰ Muannif Ridwan and Abdul Bari Azed, "Kompilasi Hukum Islam Ditinjau Dari Perspektif Politik Hukum Indonesia" 3, No. 1 (n.d.): 39–47.

¹¹ Muannif Ridwan, "SUMBER-SUMBER HUKUM ISLAM DAN IMPLEMENTASINYA (Kajian Deskriptif Kualitatif Tentang Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma')," *Borneo: Journal of Islamic Studies* 1, No. 2 (2021): 28-41.

¹² Muannif Ridwan et al., "Pentingnya Penerapan Literature Review Pada Penelitian Ilmiah," *Jurnal Masohi* 2, No. 1 (2021): 42–51.

¹³ Sukmadinata dan Nana Syaodih, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011, hlm. 73.

¹⁴ Djam'an Satori & Aan Komariah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2011, hlm. 23.

¹⁵ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2012, Hlm. 29.

aktifitas sehari-harinya dapat termotivasi untuk menjalankan hukum Islam sesuai aturannya dan menemukan Islam sebagai agama yang dinamis, humanis, elastis, dan egaliter.

3. PEMBAHASAN

a) Metode Penemuan Hukum Islam Kontekstual

Dalam ushul fiqh, terdapat tiga metode ijtihad, yaitu *bayani* (linguistik), *ta'lili* (*qiyasi*: kausasi) dan *istislahi* (teleologis).¹⁶ Ketiganya, dengan modifikasi di sana sini, merupakan pola umum yang dipergunakan dalam menemukan dan membentuk peradaban fiqh dari masa ke masa. Dengan berbagai pola dan basis epistemik inilah lahir dan tersusun ribuan kitab fiqh dengan derivasi cabang yang bermacam-macam di dalamnya.

Metode ijtihad *bayani* adalah upaya penemuan hukum melalui interpretasi kebahasaan. Konsentrasi metode ini lebih berkuat pada sekitar penggalan pengertian makna teks. Usaha ini mengandung kelemahan jika dihadapkan dengan permasalahan yang baru yang hanya bisa diderivasikan dengan makna yang jauh dari teks. Pola implementasi inilah yang berkembang dan dipergunakan oleh para mujtahid hingga abad pertengahan dalam merumuskan berbagai ketetapan hukum. Mereka hanya melakukan reproduksi makna dan belum melakukan produksi makna baru.¹⁷

Pada era kontemporer ini mulai ada upaya *rethinking* metode ini dengan memakai alat bantu filsafat bahasa yang memungkinkan dapat melakukan produksi makna baru. Salah satu pendekatan dimaksud adalah interpretasi produktif yang dikemukakan oleh Gadamer.¹⁸ Interpretasi produktif sebagai model dari hermeneutika memiliki relevansi tersendiri dalam upaya interpretasi terhadap penemuan hukum Islam. Mekanisme interpretasi produktif Gadamer ini dimulai dengan memandang suatu teks tidak hanya terbatas pada masa lampau (masa teks itu dibuat) tetapi memiliki keterbukaan untuk masa kini dan mendatang untuk ditafsirkan menurut pandangan suatu generasi. Sebagai hal yang bersifat historis, sebuah pemahaman sangat terkait dengan sejarah, yaitu merupakan gabungan dari masa lalu dengan masa sekarang.

Adapun metode ijtihad *ta'lili* berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus nas ke kasus cabang yang memiliki persamaan illat. Dalam epistemologi hukum Islam pola ini terapkan melalui qiyas. Dasar rasional aplikasi pola ini adalah adanya keyakinan kuat mujtahid yang melakukan qiyas mengenai adanya suatu atribut (*wasf*) pada kasus pokok yang menjadi alasan ditetapkannya hukum yang berlaku terhadap kasus tersebut dan atribut yang sama terdapat pada kasus cabang sehingga hukum kasus pokok itu berlaku pada kasus cabang.¹⁹

Terlihat bahwa metode ini sangat gagap jika harus dihadapkan pada penyelesaian berbagai kasus baru yang muncul. Metode ini menguasai hukum segala persoalan aktual kepada *nash*, dengan cara menempelkan hukum masalah di dalam nash (asal) kepada cabang. Deduktifitas qiyas-dengan sendiri-menjauhkannya dari nuansa *empirical approach*, alih-alih *equilibrium approach*²⁰ bagi sebuah metode, yang mengakibatkan produk hukum yang dihasilkan terasa utopis, sui generis, dan “ngawang-ngawang”, tidak menyelesaikan masalah. Karena, ideal sebuah metode penemuan hukum tidak semata berpijak pada nalar bayani (bahasa, teks, nas) akan tetapi perpaduan gerak nalar bayani dan nalar alami (perubahan empirik).

Upaya penemuan metode yang prospektif-futuristik sebenarnya dapat diharapkan pada metode ijtihad *istislahi* yang lebih memberi ruang kepada kemungkinan analisis sosial. Namun usaha yang dirintis oleh al-Ghazali²¹ dan tertata sebagai bidang keilmuan yang mantap dan terstruktur di tangan as-Syatibi²² ini tidak begitu berkembang, dipakai sebagai piranti ijtihad. Alasan umum realitas ini adalah tiadanya kata mufakat di antara pemikir akan otentitas dan landasan epistemik pola ini sebagai metode penemuan hukum Islam. Sebagaimana akan terlihat nanti betapa prospek metode ini akhirnya hilang dan baru muncul pada akhir-akhir ini dengan format, struktur dan kemasan yang modern.

Dapat dipahami bahwa studi hukum Islam yang berkembang selama ini adalah semata-mata bersifat normatif dan *sui-generis*. Kesan demikian ini sesungguhnya tidak terlalu berlebihan, karena jika kita cermati dari awal dan mendasar, *usul al-fiqh* sendiri-yang nota bene merupakan induk dasar metode penemuan Islam

¹⁶ Ijtihad *istislahi* tidak dianggap sebagai pola ijtihad yang berdiri sendiri dengan alasan beberapa bagian aplikasinya masuk bahasan ijtihad *qiyasi* dan sebagian yang lain dalam kategori *istislahi*. Lihat lebih lanjut pada Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, (Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965), hlm. 419

¹⁷ Almaarif, “Kesadaran Hermeneutik Dalam Membaca Teks: Model Ijtihad Umar Ibn Al-Khattab,” *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 13, no. 2 (2016): 191–212.

¹⁸ Lihat lebih lanjut pada Hans George Gadamer, *Truth and Method*, (New York: The Seabury Press, 1975)

¹⁹ Mahsun Fuad, “Ijtihad Ta'lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif),” *Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.3, No. 1, Januari-Juni 2004, hlm. 57-79.

²⁰ Yang penulis maksud dengan istilah “*equilibrium approach*” adalah pendekatan yang mengkombinasikan secara seimbang (adil) aspek teks dan konteks atau normatif dan historis.

²¹ Mengenai konsep masalah al-Ghazali, lihat al-Ghazali, *Al Mustasfa min Ilm al-Usul*, (Beirut Dar al-Fikr, tt), terutama hlm 251.

²² Mengenai konsep masalah lihat pada asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, (Ttp: Dar al-Fikr, 1341 H).

itu sendiri-selalu saja didefinisikan sebagai "القواعد لإستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية" "*seperangkat kaidah untuk mengistimbathkan hukum syar' i amali dari dalil-dalilnya yang tafsilii*".²³

Istilah yang tidak pernah lepas tertinggal dari semua definisi *usul al-fiqh* tersebut adalah kalimat من أدلتها التفصيلية. Ini memberi kesan sekaligus membuktikan bahwa kajian metode hukum Islam memang terfokus dan tidak lebih dari pada analisis teks.²⁴ Lebih dari itu, definisi di atas juga memberi petunjuk bahwa hukum dalam Islam hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja (*law in book*). Sementara itu, realitas sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat (*living law*) kurang mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik.

Banyak pihak menilai bahwa lemahnya analisis sosial empiris (*lack of empiricism*) menjadi satu kelemahan mendasar dari cara berpikir dan pendekatan dalam metode penemuan hukum Islam selama ini.²⁵ Dari tiga model metode penemuan hukum Islam yang merupakan jabaran dari ushul fiqh klasik di atas, adalah ilustrasi nyata akan semua asumsi sulitnya kajian hukum Islam memberi proporsi yang seimbang bagi telaah empiris. Studi *ushul al-fiqh* pada akhirnya masih berputar pada pendekatan doktriner-normatif-deduktif dan tetap saja bersifat *sui-generis*.²⁶

Upaya untuk menjawab tantangan ini telah banyak dilakukan diantaranya melalui tawaran metodologis yang diusulkan oleh para pemikir hukum Islam klasik seperti al-Ghazali dengan metode induksi dan tujuan hukumnya maupun asy-Syatibi dengan induksi tematisnya. Menurut sebagian pengamat, meskipun telah merintis jalan pengembangan analisis empiris, tetapi dalam praktek dan kebanyakan tulisan mereka masih terpusat pada analisis normative-tekstual.²⁷ Demikian juga upaya pembaruan pemikiran kontemporer, sebagaimana dilakukan oleh Fazlur Rahman sampai Muhammad Sahrur, masih belum memberikan ketegasan untuk menjawab pertanyaan sekaligus persoalan di atas.²⁸ Artinya, meskipun telah demikian jauh diupayakan perluasan (makna) teks melalui berbagai cara, kecenderungan mendasar tekstualitas sekaligus kurangnya analisis empiris metode penemuan hukum Islam masih belum terselesaikan. Paling tidak secara metodologis hukum Islam, dengan demikian, masih menyisakan ruang kosong (jarak) antara dirinya dengan realitas di sekelilingnya.

b) Perpaduan Pendekatan Hukum Islam dan Dinamika Sosial

Metode dan pendekatan keilmuan Islam terjebak pada analisis tekstual dan kurang mengapresiasi dimensi sosial-empiris, sebaliknya, keilmuan Barat terjebak pada positivisme yang tidak pernah memperhitungkan dimensi normatif (wahyu) dalam metode dan pendekatannya.²⁹ Perlu upaya mendekatkan dua karakteristik keilmuan tersebut sehingga melahirkan sintesa positif yang diharapkan bermanfaat bagi keduanya, yaitu dapat diterimanya dimensi normatif di dalam analisis sosial keilmuan Barat; sementara bagi ilmu-ilmu keislaman dapat membantu memasukkan fakta-fakta sosial empiris di dalam analisis tekstualnya. Menyatukan elemen religius ke wilayah ilmu sekuler ini, menurut Abu Sulayman, tentu saja berarti suatu proses restorasi wahyu dan akal yang harus "berhenti" dan beroleh pada proses metodologis tertentu.³⁰ Yang perlu dicatat bahwa integrasi ini bukanlah suatu percampuran eklektik³¹ dari Islam klasik dan Barat modern, tetapi lebih sebagai reorientasi seluruh bidang pengetahuan kemanusiaan sesuai dengan sejumlah kategori dan kriteria baru atas dasar Islam.

Louay Safi dalam *Towards A Unified Approach to Shari'ah and Sosial Inference*³² adalah dalam kerangka tersebut di atas. Dalam usulannya, Safi terlebih dahulu menjelaskan bagaimana setiap pengetahuan tidak bisa lepas dari pra-anggapan tertentu atau tidak bebas nilai (*value free*); bagaimana wahyu juga

²³ Abu Zahrah misalnya mendefinisikannya sebagai العلم بالفقاه العملية من أدلتها التفصيلية. Lihat Abu Zahroh, *Usul al-Fiqh*, (tp.: Dar al-Fikr al-'Araby, tt.), hlm. 7. Wahhab Khallaf juga mendefinisikannya sebagai العلم بالفقاه والبحوث التي ترسم المناهج لإستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية. Lihat Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, tt.), hlm. 12.

²⁴ Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa *ushul al-fiqh* merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus *metode deduksi hukum* dari sumber-sumber tersebut. M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), hlm. 1.

²⁵ Lihat Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Towards an Islamic Theory of International Relation: New Direction for Methodology and Thought*, 2nd Edition, (Herndon, Virginia: IIIT, 1994), hlm. 87-92. Idem, *Crisis in the Muslim Mind*, alih bahasa Yusuf Talal Delorenzo, 1st Edition, (Herndon, Virginia: IIIT, 1993), hlm. 43-45. Lihat juga Akh. Minhaji, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, hlm. iv-v.

²⁶ Bandingkan dengan Akh. Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqih", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, hlm. 16-17.

²⁷ Syamsul Anwar, "Teori Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam", dalam M. Amin Abdullah et. al., *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), hlm. 198.

²⁸ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 245, dan 253.

²⁹ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge...*, hlm. 4-9.

³⁰ Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, hlm. 21.

³¹ Islamil R. al-Faruqi, sebagaimana dikutip oleh Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, hlm. 6.

³² lihat Muhammad Anas az-Zarqa, "Tahqiq Islamiyah 'Ilm al-Iqtisad: al-Manhaj wa al-Mafh-m," dalam *Toward Islamization of Disciplin*, (Herndon: IIIT, 1989).

mengandung suatu “rasionalitas” tertentu dan; bagaimana realitas wahyu dan realitas empiris sama-sama bisa menjadi sumber pengetahuan. Menurutnya, ilmu dan aktifitas ilmiah adalah akibat dari ontologi tertentu yang mengaitkan upaya ilmiah dengan individu dan lingkungannya dan melengkapinya dengan dasar motivasional. Sebaliknya, aktivitas ilmiah mengandaikan sejumlah pernyataan tentang sifat eksisten, suatu kebenaran yang harus diakui sebelum terlibat dalam berbagai studi empiris. Oleh sebab itu, memisahkan kebenaran keagamaan (metafisika, wahyu) dari wilayah ilmiah-terutama wilayah ilmu-ilmu sosial-adalah pendapat yang tidak dapat dibenarkan.³³

Ilmu sosial yang dimaksudkan oleh Safi dalam *a univied approach to shari’ah and sosial inference* adalah ilmu sosial kemanusiaan (humaniora) secara umum. Oleh sebab itu, ia tidak hanya terbatas pada ilmu sosiologi saja, tetapi mencakup pula ilmu sejarah, antropologi, politik dan sebagainya dengan karakternya yang “historis”, empiris dan tedas makna. Ini tampak ketika Safi memaparkan kekhasan “ilmu sosial” dihadapan metode-metode kealaman (*naturalistic methods*).³⁴ Penolakan wahyu dalam analisis ilmiah karena itu menjadi tidak relevan terutama dalam bidang ilmu-ilmu sosial humaniora. Sebagai konsekuensinya, maka sumber-sumber pengetahuan juga harus digali baik dari wahyu maupun dari realitas empiris-historis. Meski demikian, pemaduan ini (*univied model*), disadari oleh Safi, tidak dimaksudkan untuk mengharmonisasikan (mencampuradukkan) secara eklektis antara dua tradisi (keilmuan Islam dan Barat), akan tetapi mengintegrasikan pengetahuan yang diperoleh oleh dari wahyu dengan pengetahuan yang diperoleh dari pengalaman manusia.³⁵

Langkah-langkah metodologis dari upaya mengintegrasikan normativitas (wahyu) dan rasionalitas (empirisitas) yaitu dengan prosedur inferensi tekstual dan historis-empiris.

1. Prosedur Inferensi Tekstual

Ada empat langkah yang harus dilewati dalam prosedur ini, yaitu:

1. Mengidentifikasi teks (al-Qur’an dan Sunnah) yang relevan dengan persoalan yang sedang dibahas. Tetapi identifikasi ini tidak semata-mata inventarisasi, tetapi mencakup pula analisis dan pendalaman linguistik secara tematis.
2. Memahami (menafsirkan) makna pernyataan teks secara memadai dan relevan baik secara individual (*leksikal*) maupun dalam kaitannya dengan yang lain (secara *kontekstual*).
3. Menjelaskan (*ta’lil*) terhadap teks, yaitu mengidentifikasi *causa efisien* (‘illah) yang menjadi dasar adanya perintah atau petunjuk dalam teks. Ini bertujuan mengidentifikasi sifat umum yang dimiliki oleh benda yang berbeda-beda yang menjustifikasi acuan penggunaan term yang sama sebagai langkah awal menemukan prinsip-prinsip universal yang mengatur berbagai pernyataan syari’ah.
4. Membangun suatu aturan dan konsep umum yang diderivasi dari teks. Ini dapat dicapai dengan proses abstraksi terus-menerus, sehingga aturan/konsep hasil derivasi dari teks itu dapat dimasukkan ke dalam aturan lain yang memiliki tingkat abstraksi lebih tinggi.³⁶

2. Prosedur Inferensi Historis

- a) Menganalisis aksi individu yang termasuk ke dalam fenomena sosial yang sedang dibahas. Maksud yang ingin diketahui di sini adalah *tujuan*, *motif* dan *aturan* aksi tersebut. *Tujuan* adalah seluruh obek yang dikemukakan oleh aktor. *Motivasi* adalah dorongan psikologis aktor. Sedangkan *aturan* adalah suatu prosedur teknis (hukum-hukum sosial) yang harus diikuti untuk mencapai tujuan aksi.
- b) Mengklasifikasi berbagai bentuk atau tipe aksi berdasarkan kesamaan atau perbedaan komponennya (tujuan, motif dan aturannya). Aksi yang bertujuan sama akan membentuk satu kelompok homogen, sebaliknya aksi yang bertujuan berbeda akan terbagi dalam populasi heterogen.
- c) Mengidentifikasi aturan-aturan universal yang membangun interaksi antara berbagai kelompok yang diidentifikasi pada langkah kedua. Guna menarik aturan-aturan universal atau hukum-hukum interaksi, pola-pola kerja sama dan konflik, dominasi dan submisi, pertumbuhan dan kemunduran sosial harus dikaji secara komparatif melampaui batasan waktu dan geografi.
- d) Sistematisasi aturan-aturan universal yang didapatkan dari langkah sebelumnya. Ini dimaksudkan untuk menghilangkan inkonsistensi internal di dalam sistem aturan yang dihasilkan.

³³ *Ibid.*, hlm. 172-173, dan 178,179.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 149-155.

³⁵ Lihat kata pengantar Louay Safi, *Ibid.*, ix-x.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 182-187.

c) Metode Penemuan Hukum Islam Kontekstual

Kesulitan yang masih ditemukan dalam memasukkan realitas empiris adalah melalui jalan mana realitas dan data-data sosial empirik itu dapat ditarik dan disertakan dalam analisis teori dan metode penemuan hukum Islam (*Ushul al-Fiqh*). Dalam banyak hal pendekatan induksi sosial itu sendiri tampaknya lebih relevan bergerak untuk mengidentifikasi dan mengungkapkan *causa efisien* maupun *causa finalis* ('illah dan atau hikmah) dari objek-objek hukum dengan memanfaatkan baik ilmu-ilmu sosial maupun kealaman.³⁷

Ketika kasus hukum telah disebut dalam teks tanpa disertai *illat* dan *hikmah*, analisis empiris bertujuan untuk menjelaskan atau mengungkapkan 'illat dan hikmahnya guna memantapkan penerimaan terhadap hukum tersebut, atau juga mungkin untuk merubahnya. Bagi kasus hukum baru yang belum ada dalam teks, analisis empiris bertujuan untuk membangun fondasi hukum kasus tersebut.³⁸ Dalam teori hukum Islam hal ini disebut *ta'lim al-Ahkam* atau kausasi hukum. Hal ini sesuai dengan inferensi historis Louay Safi, bahwa analisis aksi-pada langkah pertama inferensi historisnya-berupaya membongkar tujuan, motif dan aturan. Metode ini paralel dengan analisis *ta'lim* dalam prosedur inferensi tekstual.³⁹ Di sinilah kemudian dimensi sosial empiris dapat dimasukkan dalam setiap analisis hukum Islam.

Pada situasi ketika antara keduanya berhadapan secara kontradiktif, maka realitas empiris (misalnya institusi adat dsb.) harus direkonstruksi –sistem aturan dan tujuannya--sedemikian rupa dengan tetap memberinya hak hidup. Ini didasarkan kepada kesimpulan inferensi terpadu Safi, bahwa suatu aksi kolektif (fenomena sosial empiris) maupun wacana (wahyu) memiliki sistem aturan dan tujuan hingga memungkinkan dilakukannya penyatuan, memperbandingan atau mempertentangan.⁴⁰ Maka pola hubungan yang terbangun bersifat bukan hirarkis, tetapi alternatif-saling mendukung antara realitas empiris dan wahyu dalam metode hukum Islam. Realitas empiris dan wahyu harus berfungsi komplementer dan berhubungan dialektis selamanya, baik ketika realitas sosial itu tidak terdapat dalam teks wahyu maupun ketika ia berseberangan dengan teks wahyu.

Berbagai bentuk pembaruan dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, seperti taklik *talak* (pasal 45), pengaturan harta bersama/*gono-gini* (pasal 85-97), ahli waris pengganti (*plaatsvervulling*) untuk cucu yatim (pasal 185), *wasiat wajibah* untuk anak dan orang tua angkat (pasal 209) serta harta hibah yang diperhitungkan sebagai warisan (pasal 221), bisa dijadikan sebagai contoh sekaligus aplikasi pendekatan terpadu hukum Islam dan sosial ini. Semua bentuk pembaruan tersebut telah banyak terinspirasi sekaligus merupakan kreasi hukum Indonesia berhadapan dengan realitas sosial dan kultural yang benar-benar menjadi *living law* di masyarakat.

Misalnya masalah harta hibah orang tua kepada anaknya yang kemudian-ketika orang tua tersebut meninggal-harta hibah tersebut diperhitungkan sebagai warisan bagi anak yang bersangkutan. Kata "hibah" adalah bentuk *masdar* dari kata *وهاب* yang artinya memberi. Secara istilah, pengertian hibah adalah pemilikan suatu benda melalui transaksi atau akad tanpa mengharap imbalan apapun dari orang yang diberi ketika pemberi masih hidup.⁴¹ Sedangkan dalam rumusan KHI pasal 171 huruf (g), disebutkan "Hibah adalah pemberian suatu benda secara sukarela dan tanpa imbalan dari seseorang kepada orang lain yang masih hidup untuk dimiliki".

Dapat dipahami bahwa hibah dapat dilakukan oleh siapa saja yang cakap tanpa adanya unsur paksaan. Sebagaimana hal itu disebutkan dalam pasal 210 ayat (1) dan (2) KHI: (1) Orang yang telah berumur sekurang-kurangnya 21 tahun, berakal sehat tanpa adanya paksaan dapat menghibahkan sebarang-banyaknya 1/3 harta bendanya kepada orang lain atau lembaga di hadapan dua orang saksi untuk dimiliki. (2) Harta benda yang dihibahkan harus merupakan hak dari penghibah

Terkait hibah orang tua kepada anaknya yang selanjutnya diperhitungkan sebagai harta warisan belum pernah ditemukan pembahasannya dalam literatur kitab-kitab fiqh. Pendeknya, hal ini merupakan suatu fenomena baru dalam konteks pemikiran hukum Islam. Di Indonesia sendiri, persoalan ini hanya dapat ditemukan dalam hukum adat, sebuah realitas sosial-kultural empiris di masyarakat kita.

Dalam persoalan hibah sebagai warisan ini, KHI mengkonstruksikannya secara tegas menjadi ketentuan hukum Islam yang positif. Dalam pasal 221 disebutkan sebagai berikut: "Hibah orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan." Apabila kita perhatikan lebih jauh, maka terobosan baru KHI dalam bidang kewarisan ini ternyata mendasarkan diri pada realitas sosial yang hidup disekelilingnya, yaitu fenomena aksi kolektif berupa *hibah wasiat*.

³⁷ Lihat Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM Universitas Islam Bandung, 1995), hlm. 68. Lihat juga Syamsul Anwar, "Teori Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam", hlm. 207.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Lihat kembali pembahasan bagian C, tentang prosedur inferensi tekstual dan historis Louay Safi.

⁴⁰ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, hlm. 190-191.

⁴¹ As-Sayyid as-Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Cet. 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), III: 388.

Meminjam inferensi historis Louay Safi, dapat dijelaskan bahwa formulasi (*istinbath*) hukum tersebut juga dilakukan dengan memasukkan analisis empiris terhadap fenomena *hibah wasiat*, dengan mengungkapkan *motif* dan *tujuannya*, yaitu mendistribusikan keadilan ekonomis dan menjaga perdamaian di antara anak-anaknya. Muatan pasal 221 KHI yang bertendensi untuk mendistribusikan keadilan bagi para ahli waris berarti sesuai dengan asas hukum kewarisan Islam, yaitu asas keseimbangan dan keadilan.⁴² Sedangkan sistem aturannya direkonstruksi sesuai dengan aturan (*Furud al-Muqaddarah*) dalam hukum waris Islam.

Sehingga dapat dikatakan bahwa hibah sebagai waris tidaklah bertentangan dengan hukum waris Islam. Betul bahwa hartanya diserahkan-terimakan pada saat pewaris (orang tua) masih hidup—sehingga menurut sebagian ahli tidak bisa anggap waris-tetapi itu hanya serah terimanya. Akadnya masih tetap *hibah* (pada saat si orang tua masih hidup). Sebaliknya, sebutan harta waris baru muncul setelah pewaris (orang tua) meninggal-sesuatu yang memang diharapkan demikian oleh orang tua dalam tradisi di masyarakat.

Ketentuan KHI dalam hal ini tampak sekali mengakomodasi realitas empiris sebagaimana dikandung dalam nilai-nilai hukum adat yang telah hidup dan mapan di tengah masyarakat. Ketentuan KHI tentang hibah sebagai warisan, di samping mempertimbangkan tujuan dan motifnya, yaitu nilai-nilai kemaslahatan, berupa keadilan dan kedamaian tanpa saling cemburu secara sosial dalam pembagian tersebut, juga melakukan revisi sistem aturannya dengan memasukkan sistem pembagian tidak melebihi 1/3 harta keseluruhan, yang sesuai dengan hukum waris Islam.

Usaha pembaruan metode penemuan hukum Islam dengan pendekatan kontekstual berupa analisis inferensi historis dan tekstual, merupakan satu capaian intelektual yang cukup ideal-meskipun masih terasa sangat abstrak dan belum sepenuhnya mengejawantah. Sifat *sui-generis* metode penemuan hukum Islam tampaknya merupakan *trade mark*, yang mungkin memang harus demikian, nampaknya tidak mungkin dirubah. Namun demikian, hal ini perlu diimbangi dengan apresiasi proporsional terhadap realitas sosial yang harus dapat dibawa dan masuk dalam analisis penyimpulan hukumnya.

4. KESIMPULAN

Terdapat tiga metode ijtihad, yaitu *bayani* (linguistik), *ta'li* (*qiyasi*: kausasi), dan *istislahi* (teleologis). Ketiganya merupakan metode umum yang dipergunakan dalam menemukan dan membentuk peradaban fiqih dari masa ke masa. Dengan berbagai pola dan basis epistemik inilah lahir dan tersusun ribuan kitab fiqih dengan derivasi cabang yang bermacam-macam di dalamnya. Adapun tawaran pendekatan Louay Safi diarahkan pada suatu upaya merekonstruksi suatu pemahaman di dalam wilayah baru yang belum ada teks-teks hukumnya dengan menghargai tradisi secara proporsional, sekaligus mengurangi kesan arogansi intelektual. Hal ini dilakukan melalui penggabungan teori sistem dan teori aksi di dalam perangkat analisisnya. Inilah yang secara substansial harus diakui berbeda dari tawaran pembaruan pemikiran hukum Islam yang diajukan oleh Fazlur Rahman, Muhammad Sahrur dan kawan-kawannya yang berdasarkan analisis Hallaq, lebih tertuju pada interpretasi makna baru terhadap teks-teks yang telah ada. Sebaliknya, kurang memberikan mekanisme yang jelas tentang bagaimana bersikap secara metodologis terhadap suatu fenomena yang teks, tidak memberikan status hukumnya. Inilah yang memberi kesan abstrak dan *intelektual oriented*, sehingga kurang membumi.

REFERENSI

- Almaarif. “Kesadaran Hermeneutik Dalam Membaca Teks: Model Ijtihad Umar Ibn Al-Khattab.” *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 13, No. 2 (2016): 191–212.
- Akh. Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fiqih”, *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, 16-17.
- Anas az-Zarqa, Muhammad. “Tahqiq Islamiyah ‘Ilm al-Iqtisad: al-Manhaj wa al-Mafh-m,” dalam *Toward Islamization of Disciplin*, (Herdon: IIIT, 1989).
- Anwar, Syamsul. “Teori Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam”, dalam M. Amin Abdullah *et. al.*, *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002)
- Hidayanti, Sri, and Muannif Ridwan. “Ijtihad Kontemporer Perspektif Yusuf Al-Qardhawi:(Studi Kitab Al-Ijtihad Fi Asy-Syari'ah Al-Islamiyyah).” *Jurnal Indragiri Penelitian Multidisiplin* 2, No. 2 (2022): 98–103.

⁴² Ali Parman, *Kewarisan dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, Cet. 1, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), hlm. 71-84.

- Ridwan, Muannif. "SUMBER-SUMBER HUKUM ISLAM DAN IMPLEMENTASINYA (Kajian Deskriptif Kualitatif Tentang Al-Qur'an, Sunnah, Dan Ijma')." *Borneo: Journal of Islamic Studies* 1, No. 2 (2021): 28-41
- Ridwan, Muannif, and Abdul Bari Azed. "Kompilasi Hukum Islam Ditinjau Dari Perspektif Politik Hukum Indonesia" 3, No. 1 (n.d.): 39-47.
- Ridwan, Muannif, A M Suhar, Bahrul Ulum, and Fauzi Muhammad. "Pentingnya Penerapan Literature Review Pada Penelitian Ilmiah." *Jurnal Masohi* 2, No. 1 (2021): 42-51.
- Noel James Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969).
- Safi, Louay. *The Foundation of Knowledge A Comparative Studyin Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: IIU & IIIT, 1996).
- Sukmadinata dan Nana Syaodih, *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2011.
- Satori, Djam'an & Aan Komariah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2011.
- Sugiyono, *Metode Penelitin Kuantitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2012.
- Ma'ruf ad-Dawalibi, Muhammad. *al-Madhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, (Ttp: Dar al-Kitab al-Jadid, 1965).
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*, (New York: The Seabury Press,1975)
- Fuad, Mahsun. "Ijtihad Ta'lili sebagai Metode Penemuan Hukum Islam (Telaah dan Perbandingannya dengan Analogi Hukum positif)," *Hermenia Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.3, No. 1, Januari-Juni 2004.
- Kamali, M. Hasyim. *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991)
- Parman, Ali. *Kewarisan dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, Cet. 1, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), 71-84.