

# **Analisis Historis dan Filosofis Terhadap Pemikiran Kontekstualisasi Hukum Islam**

M. Usman\*

**Abstrak:** Pemikiran hukum Islam telah lama mengalami stagnan. Baru sekitar abad ke-19 mulai muncul suara-suara untuk melakukan perubahan dan pembaharuan terhadap hukum Islam yang ada. Di antara penyebab terjadinya stagnasi pemikiran hukum Islam tersebut, akibat adanya pemahaman yang menganggap bahwa hukum Islam itu telah cukup dan mapan serta tidak boleh diganggu gugat dalam konteks apapun. Padahal zaman terus berubah dan berkembang seiring dengan berkembangnya ilmu dan teknologi yang semakin pesat yang pada gilirannya mengubah prilaku dan pola hidup masyarakat. Dengan demikian, dalam rangka mengkontekstualisasikan hukum Islam harus memahami faktor-faktor sosio-kultural dan politik yang melatarbelakangi lahirnya suatu produk hukum tertentu, agar dapat memahami pertikularisme dari produk pemikiran hukum tersebut, sehingga jika di tempat atau waktu lain ditemukan unsur-unsur partikularisme yang berbeda, maka produk pemikiran hukum itu dengan sendirinya harus dikontekstualisasikan sesuai dengan kebutuhan zaman.

**Kata kunci:** Analisis historis dan filosofis serta kontekstualisasi hukum Islam

## **Pendahuluan**

Diskursus tentang pemikiran hukum Islam dewasa ini nampaknya semakin kompleks, hal ini disebabkan karena perkembangan masyarakat di era globalisasi yang diwarnai oleh berbagai upaya manusia untuk merekayasa ilmu pengetahuan dan teknologi yang pada gilirannya mengakibatkan adanya berbagai pergeseran nilai dalam semua aspek kehidupan. Perkembangan ilmu dan teknologi yang semakin pesat ini, yang mengakibatkan adanya banyak perkembangan bahkan perubahan sosial, budaya, politik dan ekonomi, tentu tidak dapat diabaikan begitu saja. Hal ini diperlukan adanya respon bagi kaum muslimin agar perubahan-perubahan tersebut tidak menjadi bumerang terutama

apabila dikaitkan dengan tuntutan hukum Islam yang merupakan *way of life* bagi umat Islam itu sendiri.<sup>1</sup>

Keberadaan hukum Islam yang dibangun (ditetapkan) sekitar empat belas abad yang lalu, baik yang bersumber langsung dari al-Qur'an dan hadis maupun yang bersumber pada hasil pemikiran manusia (*ra'yu*) pada waktu itu, sudah barang tentu tidak bisa lepas dari berbagai kepentingan. Dalam bahasa lain, faktor situasi dan kondisi, zaman, kepentingan politik, sosial, budaya bahkan kepentingan pribadi mujtahid itu sendiri dalam menetapkan (*mengistinbathkan*) hukum Islam. Dengan demikian, pemahaman yang mensakralkan terhadap hukum Islam (*fiqih*) adalah jelas keliru. Di mana-mana yang namanya *fiqih* adalah "*al-Ilmu bi al-Abkam al-Syar'yyah al-Amaliyyah al-Muktasab min adillatiba al-Tafshiliyyah*". Dari pengertian *fiqih* ini dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa hukum Islam merupakan hasil pemahaman yang digali dari *nash-nash* yang terperinci melalui serangkaian proses penalaran dari kerja intelektual yang panjang sebelum pada akhirnya dinyatakan sebagai hukum yang praktis. Sebagai produk *ijtihad*, maka sudah sewajarnya kalau tidak seharusnya hukum Islam terus berkembang dengan pertimbangan-pertimbangan kepentingan sosial-politik dan sosial-budaya serta pola pikir yang melatarbelakangi hasil penggalan hukum sangat mungkin mengalami perubahan.<sup>2</sup>

Oleh karena itu, jika melihat peta yang utuh dengan menggambarkan berbagai unsur hukum Islam, sasaran dan kerangka dasar serta pola umumnya dalam menetapkan hukum Islam, maka akan menjadi jelas keterkaitan hukum Islam (*fiqih*) dengan konteks-konteks kehidupan yang nyata, di mana hukum

---

\*Penulis adalah dosen Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta dan sedang menempuh Program Doktor (S3) Hukum Islam di Universitas Islam Indonesia Yogyakarta

<sup>1</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), p. 210

<sup>2</sup>*Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Kombes Nabdhatul Ulama (1926-2004 M.)* dalam kata pengantar Dr. KH. MA. Sahal Mahfudh (Surabaya: Khalista, 2007), cet. III, p.xi

Islam itu pada dasarnya bukanlah suatu ilmu teoritis (*'ulum nadhariyyah*), tetapi garapannya adalah *abkam 'amaliyah* (ketentuan-ketentuan yang berlaku positif dan praktis).<sup>3</sup>

Keterkaitan fiqih (hukum Islam) dengan konteks kehidupan yang nyata dan sifatnya yang dinamis, nampak lebih jelas apabila menelusuri cara-cara interpretasi yang menghubungkan sesuatu hukum dengan latar belakang kontekstual lingkungannya, yaitu dengan memperhatikan apa yang disebut dengan istilah *asbab al-nuzulil ayah* (sebab-sebab turunnya ayat) dan *asbab al-wurudil hadits* (sebab-sebab munculnya hadits)<sup>4</sup>. Demikian pula apabila menelusuri cara-cara pemecahan masalah yang ditempuh oleh para fuqaha dengan adanya tingkat pemecahan, seperti *maslahah dharuriyah, hajiyah dan tabsiniyah*.<sup>5</sup> Hal ini berarti kondisi-kondisi kontekstual ikut dipertimbangkan dalam suatu ketentuan hukum Islam.

Kenyataan sejarah yang demikian itu menunjukkan bahwa betapa dinamisnya perjalanan hukum Islam. Hal ini disebabkan karena adanya keserasian perpaduan antara keluwesan hukum Islam dan kreatifitas para umat Islam (*mujtahidun*) yang dianggap punya otoritas untuk berijtihad. Dua hal tersebut tergambar dengan adanya keanekaragaman pemahaman dalam hukum Islam, selaras dengan perubahan masyarakat dan kondisi zaman

---

<sup>3</sup>Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), p. viii

<sup>4</sup>*Ibid.*

<sup>5</sup>*Dharuriyyat* (tujuan-tujuan primer) didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan manusia secara total. Yang termasuk dalam kategori ini seperti: agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. *Hajiyat* (tujuan-tujuan skunder), didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia dalam rangka mempermudah dalam mencapai kepentingan-kepentingan yang bersifat *dharuriyyat*, dan menghilangkan faktor-faktor yang dapat mempersulit usaha dalam mewujudkan kepentingan *dharuriyyat*. Sedangkan *tabsiniyyat* (tujuan-tujuan tertier), didefinisikan sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan sesuatu yang niscaya maupun dibutuhkan, tetapi hanya berifat keindahan (*estetika*). Lihat dalam bukunya Yudian Wahyudi, Ph.D., *Ushul Fikih Versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), p. 45-47

yang terus berkembang.<sup>6</sup> Namun demikian, dalam menetapkan hukum Islam tidak boleh serampangan tetapi harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Para imam mujtahid dalam berijtihad dan *mengistinbathkan* hukum Islam harus dipandu dan mengacu pada al-Qur'an dan hadis. Hukum Islam yang dibangun adalah merupakan pengejawantahan terhadap firman Allah dalam rangka kemudahan untuk memahami perintah-Nya guna menjawab berbagai persoalan yang dihadapi oleh manusia. Perkembangan dan perubahan masyarakat memang selalu menuntut kepastian jawaban hukum secara spesifik sesuai dengan keadaan masyarakat dimana hukum Islam itu ditetapkan. Dalam konteks ijtihad, sebenarnya para imam mujtahid menyadari betul bahwa fiqh adalah suatu produk ijtihad yang sangat mungkin terjadi perbedaan antara yang satu dengan yang lain. Hal ini dapat kita buktikan bahwa meskipun telah terjadi perbedaan yang tajam dalam menetapkan hukum terhadap suatu persoalan, mereka tetap menghormati pendapat yang lain, tidak memutlakkan pendapatnya benar dan menganggap ijtihad orang lain keliru. Mereka tetap berpegang pada sebuah kaidah, "*al-Ijtihad la yunqadhu bi al-ijtihad*", yakni bahwa hasil suatu ijtihad tidak dapat dibatalkan oleh ijtihad yang lain.<sup>7</sup> Nampaknya mereka menyadari bertu bahwa setiap hasil ijtihad mempunyai kelebihan dan kekurangan. Hasil ijtihad seorang fuqaha mungkin memang tidak pas pada ruang dan waktu tertentu, tetapi dapat diterima pada ruang dan waktu yang berbeda dan begitu sebaliknya.

Hukum Islam yang diamalkan sekarang ini adalah hasil rumusan para imam mujtahid sekitar 14 abad yang lalu. Dengan berbagai keterbatasan sarana dan prasarana pada waktu itu termasuk terhentinya *nash-nash* (al-Qur'an maupun hadis) sudah

---

<sup>6</sup>Satria Effendi M. Zein dkk., *Fiqh Indonesia Dalam Tantangan*, (Surakarta: FIAI IMS, 1991), p. 3

<sup>7</sup>Pembahasan lebih lengkap tentang para imam mujtahid ini dapat dilihat secara langsung dalam *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Mukhtar, Munas, dan Kombes Nabdhatul Ulama (1926-2004 M.)* dalam kata pengantar Dr. KH. MA. Sahal Mahfudh (Surabaya: Khalista, 2007), cet. III, p. xi-xiii

barang tentu tidak memadahi untuk menjawab berbagai persoalan yang muncul pada saat ini. Situasi sosial-politik dan budaya sudah jauh berbeda, dan hukum sendiri harus berputar sesuai dengan ruang dan waktu. Jika hanya terpaku dan berlandaskan pada rumusan teks-teks yang terbatas itu, bagaimana jika ada hukum yang tidak ditemukan dalam teks atau rumusan fiqih? apakah harus dibiarkan begitu saja?. Di sinilah perlunya melakukan *tajdid* (pembaharuan) yang mengakomodir berbagai permasalahan yang muncul dalam masyarakat.

Pada sisi lain, berbagai perubahan dan perkembangan peradaban manusia pada era globalisasi saat ini, banyak persoalan yang belum terjangkau oleh hukum Islam. Oleh karena itu, salah satu jawaban terhadap berbagai persoalan tersebut adalah melakukan reaktualisasi, kontekstualisasi, dan reinterpretasi ajaran Islam. Pemahaman seperti ini mengimplikasikan bahwa penafsiran-penafsiran ajaran Islam yang ada sekarang berasal dari upaya mengadaptasikan ajaran tersebut ke dalam situasi masa lampau. Karena itu, penafsiran tersebut sekarang telah terlampaui berat dihipit oleh beban historis dan peradaban. Jika para pembaharu saat ini hendak melakukan reaktualisasi dan kontekstualisasi hukum Islam harus ada keberanian untuk melepaskan beban-beban sejarah dan budaya tersebut dalam rangka mencari alternatif-alternatif baru yang lebih responsif dan kontekstual<sup>8</sup>

Menurut Fathurrahman Djamil, sebagaimana dikutip oleh Amir Mu'allim dan Yusdani, mengatakan bahwa dalam rangka mencari *kemashlahaban*, para ulama ushul fiqih diwujudkan dalam berbagai bentuk metode ijtihad. Berbagai macam istilah telah digunakan oleh mereka untuk menyebut metode penemuan hukum. Namun pada dasarnya, semua metode itu bermuara pada upaya penemuan *mashlahab*, dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit dalam *nash*. Atas dasar itulah bahwa setiap metode

---

<sup>8</sup>Zarkasi Abdussalam dan Syamsul Anwar, "Tanggapan terhadap Makalah Reaktualisasi Ajaran Islam". *Asy-Syir'ah*, No. I Tahun XII (1998), p. 13

penetapan hukum yang dipakai oleh para ahli ushul fiqih tidak lepas dari apa yang disebut "*maqasid al-syari'ah*."<sup>9</sup>

Berdasarkan berbagai keterangan tentang korelasi antara pola dan metode ijtihad dan tujuan-tujuan penetapan hukum Islam, jelas bahwa tujuan hukum adalah *kemashlahaban* manusia harus diketahui oleh mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran hukum Islam secara umum dalam menjawab persoalan kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit oleh *nash*. Di samping itu, mengetahui tujuan-tujuan hukum dalam rangka mengetahui apakah terhadap suatu kasus hukum masih dapat diterapkan satu ketentuan hukum atau karena adanya perubahan struktur sosial, hukum tersebut tidak dapat lagi diterapkan. Dengan demikian, pengetahuan tentang *maqasid al-syari'ah* (intinya mashlahah) menjadi kunci bagi keberhasilan mujtahid dalam ijtihad<sup>10</sup>

Masdar F. Mas'udi berpendapat bahwa lahirnya syari'at Islam itu sebenarnya tidak mempunyai tujuan lain kecuali *kemashlahaban* umat manusia. Ungkapan tersebut bahwa syari'at Islam diorientasikan demi kebahagiaan manusia, dunia dan akhirat, lahir dan batin. Akan tetapi, keterikatan yang berlebihan terhadap *nash*, seperti dipromosikan oleh paham ortodoksi, telah membuat prinsip *kemashlahaban* tersebut menjadi jargon kosong, dan syari'ah yang semula sebagai jalan telah berubah menjadi tujuan akhir bagi dirinya sendiri.<sup>11</sup> Dengan tawaran konsep yang lebih menekankan pada esensi, yaitu *kemashlahaban*, tidak berarti segi formal dan ketentuan tekstual diabaikan. Ketentuan legal-formal-tekstual yang sah bagaimana pun harus menjadi acuan tingkah laku manusia dalam kehidupan bersama. Akan tetapi pada saat yang sama, haruslah disadari bahwa patokan legal-formal-tekstual hanyalah merupakan cara bagaimana cita *kemashlahaban* itu dapat diaktualisasikan ke dalam

---

<sup>9</sup>Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), p. 75

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 76

<sup>11</sup>Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Mashlahah Sebagai Acuan Syari'ah," *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 3. Vol. VI th. 1995, p. 94

kehidupan sehari-hari. Hal ini berarti bahwa ketentuan tekstual-formal yang bagaimana pun dan datang dari sumber mana pun, harus selalu terbuka dan atau diyakini terbuka untuk, kalau perlu diubah atau diperbaiki sesuai dengan tuntutan zaman demi tercapainya *kemashlatan*.<sup>12</sup>

### ***Asbab Al-Nuzul* dan Kontekstualisasi Hukum Islam**

Dalam berbagai kitab, kalau tidak semuanya yang berbicara tentang *ulum al-Qur'an*, hampir dapat dipastikan ada pembahasan tentang *asbab al-nuzul*. Dalam meletakkan pembahasan hal tersebut, mereka meyakini bahwa ayat-ayat al-Qur'an diturunkan atas dasar faktor-faktor yang melatar belakangi. *Asbab al-Nuzul* adalah sebuah konsep, teori atau berita tentang adanya "sebab-sebab turunnya wahyu" tertentu dari Allah SWT. kepada Nabi Muhammad SAW., baik berupa satu ayat, satu rangkaian ayat atau bahkan satu surat. Konsep ini muncul karena dalam kenyataan, bahwa menurut para ahli sejarah Nabi, sejarah al-Qur'an ditemukan secara pasti adanya situasi dan kondisi atau konteks tertentu dirungkannya suatu firman.<sup>13</sup> Sebagai contoh, ayat 67 surat *al-Anfal* menunjukkan dengan jelas bahwa ayat tersebut diturunkan kepada Nabi untuk memberikan teguran tentang pembebasan para tawanan perang Badar dengan mengganti membayar tebusan, yang kemudian turun ayat tersebut yang berbunyi:

*"tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta dunia sedangkan Allah menghendaki pahala akhirat untukmu. Dan Allah Maha Kuasa lagi Maha Bijaksana"*<sup>14</sup>

Contoh lain, turunnya ayat 41 surat *al-Anfal* tentang cara pembagian harta rampasan perang (*ghanimah*). Ayat ini

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 97 lihat juga dalam bukunya Amir Mu'allim dan Yusdani, *op.cit.*, p. 77

<sup>13</sup>Nurcholish Madjid, "Konsep *Asbab al-Nuzul* Relevansinya Bagi Pandangan Hitoris Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan" dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Edit. Budhy Munawar Rachman (Jakarta: Yayasan Paramadina,1994), p.24

<sup>14</sup>Surat *Al-Anfal* ayat 67

diturunkan kepada Nabi berkenaan dengan perkara yang “ditanyakan” oleh sahabat tentang bagaimana membagi harta rampasan perang, lalu turunlah ayat tersebut sebagai petunjuk bagi Nabi dan para sahabatnya. Oleh karena itu, mengetahui sebab-sebab turunnya firman (wahyu) akan membantu bagi seseorang dalam memahami konteks mengapa Allah itu berfirman. Konteks itu akan memberi penjelasan tentang implikasi sebuah firman, dan memberi bahan dalam melakukan penafsiran dan pemikiran tentang bagaimana mengaplikasikan sebuah firman itu dalam situasi yang berbeda.<sup>15</sup> Masih dalam contoh kasus lain turunnya ayat al-Qur’an surat *al-Baqarab* ayat 115 sebagai berikut:

*“Kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadapkan wajahmu, di sanalah wajah Allah, sesungguhnya Allah adalah Maha Meliputi dan Maha Tahu,”*<sup>16</sup>

Ayat ini turun berkaitan dengan adanya sebuah peristiwa sekelompok orang yang mengadakan perjalanan pada malam hari yang gelap gulita. Pada pagi harinya mereka baru menyadari bahwa shalat yang mereka lakukan pada malam harinya itu menghadap ke arah yang salah (tidak menghadap ke kiblat). Berkenaan dengan peristiwa yang dialami itu, kemudian mereka bertanya kepada Rasulullah. Maka turunlah ayat 115 surat *al-Baqarab* tersebut yang menegaskan bahwa kemana pun seseorang menghadapkan wajahnya, ia sebenarnya juga menghadap Tuhan, karena Tuhan tidak terikat oleh ruang dan waktu, sehingga Tuhanpun ada di mana-mana, baik timur maupun barat. Konteks turunnya ayat di atas adalah berkenaan dengan peristiwa seseorang atau sekelompok orang yang melakukan shalat tidak menghadap kiblat dikarenakan gelap gulita. Tidak berarti dalam sembahyang orang Islam dapat menghadap kemana pun ia suka, ia harus tetap menghadap kiblat yang telah ditentukan oleh Allah (ke Masjid al-Haram di Makkah), tetapi ia dibenarkan menghadap kemana saja dalam shalat jika ia tidak tahu arah mana yang benar.

---

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 24

<sup>16</sup>Suarat *Al-Baqarab* ayat 115



Penyebab salahnya seseorang tidak mengetahui arah kiblat adalah gelap gulita. Persoalannya adalah sejauh mana nilai atau ketentuan hukum dalam Islam ditentukan oleh keadaan ruang, waktu, situasi dan kondisi. Menurut hemat penulis, yang esensi bukanlah gelap gulitanya yang menjadi penyebab seseorang tidak tahu arah kiblat. Apapun penyebabnya, seperti berada di tengah lautan, berada di tengah hutan atau bahkan sedang melakukan pendakian naik gunung (walaupun pada siang hari), adalah tetap dibenarkan oleh firman di atas, sehingga apabila ada konteks lain yang dapat menyebabkan tidak tahunya seseorang ke arah mana harus menghadap adalah tetap dibenarkan oleh Islam.

Oleh karena itu, Ahmad von Denffer sebagaimana dikutip oleh Nurcholish Madjid menjelaskan arti pentingnya dan manfaatnya mengetahui tentang *asbab al-nuzul* khususnya yang berkaitan langsung dengan hukum sebagai berikut: 1) akan segera memahami makna dan implikasi langsung dari ayat tersebut dilihat dari konteks aslinya. 2) alasan utama yang mendasari suatu kepentingan hukum dan maksud asal sebuah ayat. 3) menentukan apakah makna sebuah ayat mengandung terapan yang bersifat khusus atautkah bersifat umum, dan jika demikian, dalam keadaan bagaimana itu dapat atau harus diterapkan.<sup>17</sup>

Jika mengacu pada manfaat yang diberikan oleh Ahmad von Denffer di atas, persoalan yang muncul adalah bagaimana suatu nilai dari sebuah kasus dapat ditarik dari dataran generalitas yang setinggi-tingginya. Dengan begitu nilai tersebut tidak lagi terikat oleh kekhususan suatu peristiwa asal mulanya dan dapat diberlakukan pada kasus-kasus yang lain di semua tempat dan sepanjang zaman, dan inilah makna universalitas dari suatu nilai. Hal ini sesuai dengan sebuah kaidah “*al-Ibrab bi umum al-lafdf, la bi khusbush al-sabab*” (pengambilan makna dilakukan berdasarkan generalitas lafadf, bukan berdasarkan pertikularitas penyebab).<sup>18</sup> Namun perlu disampaikan di sini bahwa sebuah generalisasi itu dapat dilakukan apabila “inti pesan Tuhan” itu dapat ditangkap

---

<sup>17</sup>*Ibid.*

<sup>18</sup>*Ibid.*, p. 30

secara mendalam, esensial dan substansial. Hal ini menyangkut masalah pemahaman para mujtahid yang pada gilirannya menyangkut pula masalah *tafsir* atau bahkan mungkin *ta'wil* (*interpretasi metaforis*) yang tidak jarang menimbulkan kontroversi.

Sebagai contoh dari persoalan tersebut ialah tindakan sahabat Umar Ibn al-Khaththab (salah satu sahabat yang sangat dekat dengan Nabi). Selama kepemimpinan Umar banyak mengambil keputusan-keputusan hukum yang sering tidak sama dengan apa yang dulu pernah dilakukan oleh Nabi sendiri bahkan tidak jarang bergeser dari bunyi ketentuan ketentuan teks al-Qur'an,<sup>19</sup> seperti ketentuan al-Qur'an surat al-Anfal ayat 41 menyatakan bahwa harta rampasan perang (*ghanimah*) setelah dikurangi seperlima untuk kegiatan keagamaan dan sosial, maka sisanya dibagikan kepada mereka yang ikut berperang (baik benda bergerak maupun benda tidak bergerak). Akan tetapi saat Umar menjabat sebagai khalifah (*Amir al-Mu'minin*), tentara Islam berhasil menaklukkan Iraq, Suriah dan khurasan, ia tidak memperlakukan ketentuan al-Qur'an ayat 41 surat *al-Anfal* tersebut.<sup>20</sup> Tanah-tanah yang baru dikuasai dari hasil perang itu dibiarkan tetap digarap oleh pemilik aslinya, hanya kepada mereka diwajibkan membayar pajak tanah dan jizyah sebagai imbalan dari kebebasan yang diberikan kepada mereka untuk tetap memeluk agama mereka. Pajak tanah dan jizyah tersebut dikumpulkan dan dikelola oleh semacam *baitul mal* yang kemudian dipergunakan untuk pemberian penghasilan tetap (gaji) kepada para peserta perang dan untuk membiayai semua kegiatan pemerintahan.

Al-Qur'an terdiri dari tiga puluh juz dan 6666 ayat (menurut suatu versi). Kebanyakan ayat-ayat yang diturunkan di Makkah berkaitan dengan masalah tauhid dan ibadah. Sedangkan ayat-ayat yang diturunkan di Madinah berkaitan dengan pelaksanaan syari'ah Islam secara lebih rinci. Bahkan mengenai

---

<sup>19</sup>Lihat Subhi Mahwashani, *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Fikr li al-Malayin), p. 228-229, bandingkan dengan Abu Zahra, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah, juz II*, (Dar al-Fikr al-Arabi), p. 24

<sup>20</sup>Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali MA, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1997), p. 38

ajaran Islam yang berkaitan dengan kemasyarakatan, wahyu-wahyu itu dirunkan sebagai tanggapan dan petunjuk penyelesaian terhadap persoalan-persoalan pada masa itu. Mengetahui latar belakang diturunkannya suatu ayat adalah sangat penting untuk dapat memahami mengapa ayat itu turun agar dalam memberikan penafsiran tidak keluar dari konteksnya. Al-Qur'an diwahyukan tidak dalam keadaan vakum, melainkan kepada suatu masyarakat dengan latar belakang sejarah dan kebudayaan tertentu, serta tingkat kecerdasan tertentu. Dalam hubungan ini, menurut Prof. Munawir Sjadzali, adalah wajar kiranya kalau ajaran Islam yang pada dasarnya bersifat universal itu disampaikan oleh wahyu kepada masyarakat tertentu, dalam hal ini bangsa Arab, dengan memperhatikan situasi dan kondisi serta kekhususan budaya masyarakat untuk siapa Islam itu diajarkan, sehingga apabila situasi dan kondisi serta zaman yang terus berkembang, maka adalah tindakan yang bijaksana dengan meng-*kontekstual*-kan dan tidak semata-mata tekstual atau harfiah.<sup>21</sup>

### **Nalar *Nasikh Mansukh* dan Kontektualisasi Hukum Islam**

Kata *nasikh* dalam al-Qur'an ditemukan sebanyak empat kali dengan berbagai bentuknya<sup>22</sup>. Secara etimologis kata *nasikh* mempunyai banyak arti, Antara lain, mengandung arti "pembatalan, penghapusan, pemindahan, pengubahan dan lain sebagainya. Sesuatu yang membatalkan, menghapus, mengubah, dan memindahkan disebut *nasikh*, sedangkan yang dibatalkan, dihapus, di ubah dan atau dipindahkan disebut *mansukh*.<sup>23</sup> Kata *nasikh* ini banyak dipergunakan oleh para ulama ushul fiqih dalam menyelesaikan dalil-dalil yang menurut dzahirnya dianggap kontradiktif (*taarud al-adillah*), baik kontradiksi antara ayat dengan ayat, hadis dengan hadis bahkan antara hadis dengan ayat, walaupun ditemukan ketidak samaan dalam menempatkan

---

<sup>21</sup>*Ibid.*, p. 47

<sup>22</sup>Dalam bukunya Dr. M. Quraish Shihab yang berjudul *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Mizan, 1992) disebutkan beberapa ayat yang berbicara tentang *nasikh* ialah: QS, 2:106, QS, 7: 154, QS, 22: 52, da, QS, 45: 29. Lihat p. 134

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 143

urutan-urutannya dari sekian banyak solusi yang ditawarkan oleh para ulama tersebut. Ulama Syafi'iyah, Malikiyah, dan Dzahiriyyah dalam menyelesaikan dalil-dalil yang dianggap kontradiktif ada empat solusi dengan urutan sebagai berikut: (1) *al-jam'u wa al-taufiq* (2) *tarjih* (3) *nasikh* dan (4) *tatsaqut al-dalilain*, sedangkan menurut ulama Hanafiyah sebagai berikut: (1) *nasikh* (2) *tarjih* (3) *al-Jam'u wa al-taufiq* dan (4) *tatsaqut al-dalilain*<sup>24</sup>. Secara terminologis, menurut ulama *mutaqaddimin*, *nasikh*, mempunyai beberapa arti diantaranya ialah: (1) pembatalan hukum yang ditetapkan terdahulu oleh hukum yang ditetapkan kemudian, (2) pengecualian hukum yang bersifat umum oleh hukum yang bersifat khusus yang datang kemudian, (3) penjelasan yang datang kemudian terhadap hukum yang bersifat samar, (4) penetapan syarat terhadap hukum terdahulu yang belum bersyarat.<sup>25</sup>

Berbeda dengan pengertian di atas, ulama *muta'akhirin* nampaknya memberikan pengertian yang lebih sempit. Menurut mereka *nasikh* ialah terbatas pada ketentuan hukum yang datang kemudian, untuk membatalkan atau mencabut atau menyatakan berakhirnya masa pemberlakuan hukum yang terdahulu, sehingga ketentuan hukum yang berlaku ialah hukum yang ditetapkan terakhir. Dari poin-poin pengertian *nasikh* di atas terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama tentang pengertian "pembatalan" ketentuan hukum dalam al-Qur'an. Adapun ulama yang menerima adanya *nasikh* (pembatalan) sebagai berikut:

*Pertama*, al-Maraghi berpendapat bahwa tujuan ditetapkannya hukum adalah *kemashlahaban* manusia, dan bentuk-

---

<sup>24</sup>Pengertian dari beberapa solusi yang ditawarkan tersebut ialah: *Nasikh* adalah membatalkan dalil yang sudah ada dengan didasarkan pada dalil yang datang kemudian yang mengandung hukum yang berbeda. *Tarjih* adalah menguatkan salah satu dalil dari dua dalil yang bertentangan berdasarkan beberapa indikasi yang mendukung ketetapan tersebut. *Al-jam'u wa al-taufiq* adalah mengkompromikan dalil-dalil yang bertentangan setelah mengumpulkan keduanya. Sedangkan *tatsaqut dalilain* adalah menggugurkan kedua dalil yang bertentangan dan mencari yang lebih rendah. Lihat dalam bukunya Prof. Dr. Rachmat Syafi'i, MA, *Ilmu Ushul Fiqih untuk UIN, STAIN, PT AIS*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), p. 225-230

<sup>25</sup>Dr. M. Quraish Shihab, *op.cit.*, p. 144

bentuk *kemashlahaban* manusia itu berubah dan berkembang sesuai dengan perubahan tempat, waktu, situasi dan kondisi, oleh karena itu apabila ada suatu ketetapan hukum yang didasarkan pada adanya kebutuhan manusia yang mendesak pada waktu itu, kemudian kebutuhan tersebut sudah tidak ada lagi, maka merupakan tindakan yang sangat bijaksana apabila ketentuan hukum itu diganti dengan hukum lain yang lebih sesuai dengan kebutuhan zaman, situasi dan kondisi, sehingga hukum yang ditetapkan kemudian itu lebih baik dan membawa kepada *kemashlahaban* manusia yang merupakan inti dari tujuan hukum Allah itu sendiri.<sup>26</sup>

*Kedua*, Sayyid Quthub berpendapat bahwa turunnnya ayat 106 surat *al-Baqarah* yang berbunyi: “*Ayat mana saja yang kami nasakhkan, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu*”? adalah merupakan sanggahan atas tuduhan orang-orang Yahudi yang mengatakan bahwa Nabi tidak konsisten terhadap adanya perubahan (perpindahan) kiblat dari *Masjid al-Aqsa* ke *Masjid al-Haram*, termasuk adanya perubahan hukum sebagai konsekuensi dari adanya perubahan situasi dan kondisi yang terus berkembang.<sup>27</sup>

*Ketiga*, Ibn Katsir berpendapat, dalam rangka menepis terhadap anggapan orang-orang Yahudi yang mengatakan bahwa tidak mungkin Tuhan membatalkan ketentuan-ketentuannya yang sudah tertulis dalam Kitab Taurat menyatakan: “tidak ada alasan menurut rasio yang menunjukkan adanya kemustahilan *menasikh* atau pembatalan dalam hukum-hukum Allah, karena Ia (Tuhan) dalam menetapkan hukum sesuai dengan kehendaknya, karena Ia Maha mengetahui atas segala sesuatu yang diinginkan<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup>Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, (Mesir: Al-Halabiy, 1946), jilid 1, p. 187.

<sup>27</sup>Sayyid Quthub, *Fi Zbilal al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Yuruq), juz 1, p. 414, lihat juga dalam bukunya Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, *op.cit.* p. 48

<sup>28</sup>Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, (Singapura, Sulaiman Mar'1, t.t.), juz I, p. 151

Adapun ulama yang menolak adanya *nasikh* dalam pengertian “pembatalan” menyatakan bahwa ayat 106 dalam surat *al-Baqarah* sebagaimana telah disebutkan di atas adalah merupakan *mu’jizat* bagi para Nabi. Mereka mengemukakan adanya ayat 101 dalam surat *al-Nahl* yang berbunyi:

“Dan apabila kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: "Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja". bahkan kebanyakan mereka tiada Mengetahui”.<sup>29</sup>

Keberadaan ayat tersebut, menurut Abu Muslim al-Isfahani sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab mengatakan bahwa al-Qur’an sama sekali tidak terkena “pembatalan”, dengan demikian, apabila *nasikh* diartikan sebagai pembatalan maka ia jelas tidak terdapat dalam al-Qur’an. Pendapat Abu Muslim ini dibantah oleh kelompok pendukung adanya *nasikh* dengan alasan bahwa ayat di atas sama sekali tidak berbicara tentang pembatalan tetapi “kebatilan” yang berarti lawan dari kebenaran. Hukum Tuhan yang dibatalkannya tidak berarti batil, karena suatu hukum yang dibatalkan penggunaannya disebabkan adanya perubahan zaman dan perkembangan *kemashlahaban* yang ketika hukum itu berlaku memang sudah benar dan sesuai. Oleh sebab itu, yang membatalkan dan yang dibatalkan keduanya adalah sama-sama benar, karena keduanya berada pada waktu dan zaman berbeda pula dan masing-masing hukum mempunyai nilai yang sesuai dengan di mana hukum itu ditetapkan.<sup>30</sup>

Tanpa banyak memasuki wilayah perdebatan di atas, Nampaknya yang paling memungkinkan dapat diterima dalam konteks pembahasan kontekstualisasi hukum Islam ini, perlu memperhitungkan pendapat Muhammad Abduh yang menolak adanya *nasikh* dalam pengertian “pembatalan”, tetapi menyetujui dalam pengertian *tabdil* pergantian, pengalihan, dan pemindahan

---

<sup>29</sup>Surat *Al-Nahl* Ayat 101

<sup>30</sup>Selengkapnya perdebatan tentang “pro” dan “kontra” tentang adanya *nasikh* dalam al-Qur’an dalam pengertian “pembatalan” lengkap dengan berbagai argumentasinya dapat dilihat dalam bukunya Dr. M. Quraish Shihab, *op.cit.*, p. 143-148

ayat hukum pada tempat hukum yang lain.<sup>31</sup> dengan kata lain, bahwa semua ayat al-Qur'an tetap berlaku, tidak ada yang bertentangan, yang ada hanyalah pergantian hukum bagi masyarakat tertentu dikarenakan adanya perubahan situasi dan kondisi yang berbeda. Dengan pemahaman yang demikian, ayat hukum yang tidak berlaku dalam suatu komunitas tertentu, dapat berlaku dalam masyarakat lain yang kondisinya sama dengan kondisi mereka semula.<sup>32</sup>

Dengan adanya teori *nasikh* dan *mansukh*, dalam pengertian pergantian, pemindahan, dan pengalihan tersebut dapat diambil suatu kesimpulan, bahwa fakta sejarah adanya *nasikh* dan *mansukh* telah memberikan petunjuk bagi kita bahwa Tuhan dalam memberikan aturan-aturan benar-benar memperhitungkan keadaan kondisi dan situasi masyarakat di mana aturan itu akan diberlakukan. Dengan merujuk kepada pendapat para *mufassir* yang telah dikemukakan di atas, sesungguhnya prinsip perubahan hukum karena perubahan situasi dan kondisi itu dibenarkan oleh Islam, bahkan Nabipun tidak jarang memberikan petunjuk yang berbeda dengan apa yang telah beliau pernah berikan sebelumnya. Misalnya, suatu saat Nabi pernah melarang ziarah kubur, karena iman mereka belum kuat dan Nabi khawatir mereka takut memuji dan meminta-minta kekuburan. Namun setelah iman mereka dinilai kuat, justru Nabi menganjurkannya.

### **Relevansi Ijtihad Umar Ibn al-Khaththab dengan Pemikiran Kontekstualisasi Hukum Islam**

Islam adalah agama universal yang merupakan syari'at terakhir yang membawa petunjuk Ilahi bagi seluruh umat manusia. Di antara keistimewaannya, ialah yang bersifat umum, abadi dan meliputi segala lapangan kehidupan. Di dalamnya tercantum dasar-dasar hukum dalam semua aspek kehidupan. Oleh karena itu, Islam seharusnya dapat diterima oleh setiap

---

<sup>31</sup>Lihat dalam Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar* (Mesir: Dar al-Manar, 1367), jilid I, cet. III, p. 416. Bandingkan dengan pendapat Ali Yafie dalam bukunya *Mengagas Fiqih Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhwah* (Bandung: Mizan, 1994), p. 35-37

<sup>32</sup>Dr. M. Quraish Shihab, *op. cit.*, p. 148

manusia, tanpa ada pertentangan dengan situasi dan kondisi di mana manusia itu berada. Islam dapat berhadapan dengan masyarakat modern, sebagaimana ia berhadapan dengan masyarakat yang bersahaja. Ketika berhadapan dengan masyarakat modern dengan tantangan modernitasnya, Islam dituntut dapat menghadapi tantangan modernitas, perlu dijelaskan tentang sifat dari ajaran Islam. Kesiapan Islam menghadapi tantangan zaman selalu dipertanyakan oleh para pemikir muslim kontemporer.<sup>33</sup>

Dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer, perlu diteliti lebih dahulu hakikat dari masalah tersebut. Penelitian terhadap suatu kasus yang akan ditetapkan hukumnya sama pentingnya dengan penelitian terhadap sumber-sumber hukum yang akan dijadikan dalilnya. Artinya, dalam menerapkan *nash* terhadap suatu kasus yang baru, kandungan *nash* harus diteliti dengan cermat, termasuk meneliti disyariatkannya hukum Islam tersebut. Setelah itu perlu dilakukan studi kelayakan, apakah ayat atau hadis tertentu layak untuk diterapkan pada kasus yang baru itu, sehingga pada akhirnya dilakukan *istinbath* hukum dengan metodologi yang sesuai dengan persoalan tersebut, dengan demikian ketetapan hukumnya benar-benar membawa kepada *kemashlabahan* umat manusia.<sup>34</sup> Memelihara *mashlahab* dalam bidang mu'amalah yang menjadi tujuan utama dalam hukum Islam haruslah diutamakan, sebab dalil-dalil atau *nash* hanyalah sebagai sarana. Jadi tujuan haruslah didahulukan dari pada sarana.<sup>35</sup> Bertitik tolak dari bahwa tujuan hukum Islam adalah *kemashlabahan* hidup manusia inilah percaturan tentang hubungan *nash* dan *mashlahab* merupakan salah satu permasalahan yang pelik dan penting. Ijtihad atas dasar pembahasan tentang *mashlahab* sebagai tujuan hukum Islam sering memungkinkan

---

<sup>33</sup>Harun Nasition, "Dasar Pemikiran Pembaharuan Dalam Islam", dalam M. Yunan Yusuf, et al (Ed.) *Cita dan Citra Muhammadiyah* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985), p. 13-14

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 17

<sup>35</sup>Satria Effendi M. Zein, "Dinamika hukum Islam (Tinjauan Historis)," (Pidato Ilmiah Dies Natalis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta XXXI, 30 Juli 1988), p. 12



tidak diterapkannya ketentuan *nash* menurut apa adanya, tetapi diterapkan dengan cara lain atau bahkan tidak diterapkan sama sekali.<sup>36</sup>

Secara emperional kecenderungan ortodoksi yang tekstualistik dan formalistik sudah mulai muncul sejak masa-masa awal, yakni ketika beberapa sahabat, antara lain Bilal bin Abi Rabah, secara tegas menulak 'ijtihad khalifah 'Umar dalam pembagian tanah hasil rampasan perang (*ghanimah*) yang dikenal dengan sebutan *sawad al-Iraq*. Berangkat dari pertimbangan *mashlahah* sebagai jiwa syari'at, ketika itu 'Umar menawarkan kebijakan ('ijtihad) untuk tidak begitu saja membagi habis tanah rampasan yang luas dan subur itu kepada kaum Muslimin yang ikut berperang. Menurut pendapat beliau biarlah tanah taklukan itu tetap digarap oleh rakyat setempat dengan ketentuan mereka harus membayar *kharaj* (pajak) kepada Negara.<sup>37</sup> Dalam kasus ini, 'Umar ber'ijtihad dengan maksud (1) rakyat taklukan tidak perlu kehilangan mata pencaharian, melainkan tetap bisa bekerja di ladang-ladang mereka seperti semula untuk memenuhi segala kebutuhannya. (2) dari *kharaj* yang dibayarkan oleh rakyat taklukan, Negara mendapatkan masukan yang dapat digunakan untuk berbagai keperluan Negara dan dakwah Islam.

Selain adanya peristiwa di atas, di antara kasus-kasus ijtihad Umar yang berlandaskan pada *nash* secara kontekstual ialah: (1) tidak melaksanakan hukuman potong tangan bagi pencuri dengan alasan-alasan yang menurut Umar masuk akal untuk tidak melaksanakan ketentuan surat *al-Maidah* ayat 38 tentang hukum potong tangan, (2) penghapusan *muallaf* (salah satu pos penerima zakat) dengan alasan Islam sudah kuat tidak perlu lagi memberikan zakat kepada pos tersebut, (3) tentang penghapusan hukum pengasingan bagi pelaku zina, padahal hukum tersebut didasarkan pada hadis nabi. Tentunya masih banyak contoh-contoh lain dari kasus ijtihad Umar yang secara

---

<sup>36</sup>Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam* (Yogyakarta: FH. UII, 1984), p. 31

<sup>37</sup>Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan kembali...*, p. 3

harifiyah dianggap tidak melaksanakan ketentuan tekstual-harfiah demi *kemashlahahan*.

Ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththab tersebut banyak mendapat tantangan dari beberapa sahabat Nabi. Alasan mereka yang menentang ‘ijtihad ‘Umar, bahwa dengan ‘ijtihadnya ‘Umar telah mengabaikan ketentuan *nash* (al-Qur’an dan Hadis Nabi). Alasan berpegang teguh kepada ketentuan tekstual ini tentu saja kuat, akan tetapi berpegang pada ketentuan *maknawiyah* (substansial) menurut ‘Umar jauh lebih kuat.<sup>38</sup> Pertikaian pendapat itu berlangsung panas selama sehari-hari di Madina, sampai akhirnya dimenangkan oleh ‘Umar dan kawan-kawannya dengan argumen-argumen yang tepat, juga berdasarkan ketentuan-ketentuan Kitab Suci Al-Qur’an.<sup>39</sup>

Dalam banyak hal sahabat ‘Umar memang dikenal sebagai tokoh yang bijaksana dan kreatif, bahkan genius, tetapi juga penuh kontroversi. Tidak semua orang setuju dengan pendapat ‘Umar, dari dahulu sampai sekarang. Kaum Syi’ah, misalnya, menolak keras ketokohan ‘Umar, khususnya kalangan ekstrim dari mereka, yang moderat pun masih melihat ‘ijtihad ‘Umar adalah hal yang “menyimpang” dari agama.<sup>40</sup> ‘ijtihad ‘Umar bukan hanya persoalan-persoalan yang belum ada *nashnya* baik dalam al-Qur’an maupun hadis, akan tetapi justru yang memang sudah ada *nashnya* dan dianggap *qat’ie* maknanya masih di’ijtihadkan karena dianggap tidak sesuai dengan situasi dan kondisi pada saat itu. Namun bagaimana relevansi ‘ijtihad ‘Umar tersebut dengan realitas perkembangan sosial masyarakat dari masa ke masa, terlebih dahulu perlu difahami masalah perkembangan sosial kemasyarakatan, sehingga akan ditemukan orde sosial masyarakat masa kini, baru akan ditemukan relevansinya ‘ijtihad ‘Umar terhadap realitas sosial masa kini.

---

<sup>38</sup>Munawir Sjadzali, p. 58

<sup>39</sup>Nurcholish Madjid, “Pertimbangan Kemashlahahan dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketentuan Keagamaan Kasus ‘ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththab”, dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), p.12

<sup>40</sup>*Ibid.*, p.13

Untuk mengukur relevansi ‘ijtihad ‘Umar, maka perlu dicari batasan-batasan perubahan sosial. Salah satu batasan sosial yang diberikan oleh Gilin an *Gilin* sebagaimana dikutip oleh KH. Ali Yafie adalah “perubahan-perubahan sosial adalah suatu variasi dari cara-cara karena perubahan hidup yang telah diterima, yang disebabkan baik perubahan kondisi geografis, kebudayaan, komposisi penduduk, ideologi maupun adanya penemuan-penemuan baru dalam masyarakat tersebut”.<sup>41</sup> Berangkat dari pengertian perubahan sosial di atas dapat difahami, bahwa perubahan sosial akan terus terjadi dan akan terus dialami selama manusia hidup di muka bumi ini, yang dipengaruhi oleh faktor apapun, baik faktor geografis, kebudayaan, komposisi penduduk dan kondisi yang mengikutinya. Perubahan itu akan terjadi setiap masa secara terus menerus. Perubahan sosial masyarakat Islam dalam kurun waktu yang sangat panjang, sejak masa pembentukan hukum Islam pada masa Rasulullah dan sahabat-sahabatnya, hingga pada masa *tabi’in* dan *tabi’it tabi’in* dan seterusnya, telah banyak mengalami perubahan, terutama yang disebabkan oleh faktor meluasnya kawasan Islam dan terjadinya banyak kasus baik menyangkut ideologi maupun sosial kemasyarakatan Islam itu sendiri. Munculnya perubahan sosial kemasyarakatan dalam Islam adalah adanya keinginan masyarakat agar dalam kehidupan dan perubahan yang terjadi senantiasa dalam lintas ajaran Islam, setiap perubahan itu hendaknya tidak keluar dari kehendak ajaran Islam, artinya perubahan yang terjadi ada keinginan agar selalu dibenarkan oleh ajaran Islam, sehingga tidak terjadi penyimpangan terhadap ajaran Islam bagi penganutnya.

Oleh karena itu, perubahan sosial bagi Islam dalam konteks hukumnya merupakan tantangan, karena persoalan perubahan sosial tersebut tidak dapat dipungkiri adanya. Akibat perubahan yang terjadi, satu sisi hukum Islam dihadapkan pada tantangan dan persoalan serta tuntutan untuk menselaraskan dengan perkembangan sosial kemasyarakatan tersebut, di sisi lain Islam

---

<sup>41</sup>Ali Yafie, “Posisi ‘Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam”, dalam Haidar Baqir, Terj. *Ijtihad dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1994), p. 37

dengan keyakinan hukum absolutnya terhadap kemurnian al-Qur'an dan Sunnah, ada keinginan bahkan keharusan untuk mempertahankan kemurniannya. Namun Islam ternyata telah dibuktikan oleh sahabat Nabi, agar senantiasa sejalan dengan perkembangan sosial kemasyarakatan, hal ini yang telah dilakukan oleh para sahabat Nabi, misalnya 'Umar yang mengharuskan mengubah fatwa hukum pemberian zakat bagi mu'allaf, karena Islam telah kuat dan tidak perlu, melakukan pendekatan dalam rangka melunakkan hati mereka serta adanya perubahan-perubahan hukum kasus lain sebagaimana telah dijelaskan di atas.

Satu pertanyaan mendasar yang muncul, bagaimana hukum Islam agar tetap relevan dengan perkembangan zaman. Hal ini dapat dijawab, jika ada anggapan bahwa hukum Islam mempunyai watak yang fleksibel, oleh karena itu, Islam akan tetap mampu membuktikan ke dalam realitas kehidupan yang selalu berkembang.<sup>42</sup> Fleksibilitas hukum Islam diwujudkan dengan sumber hukum Islam yang ketiga, yaitu 'ijtihad dengan berbagai metodologinya, yakni suatu metode *istibnath* hukum yang didasarkan kepada pemikiran manusia, melalui upaya maksimal dengan menggali *nash-nash* al-Qur'an maupun hadis Rasulullah, sehingga menghasilkan pendapat orisinal. Kenyataan obyektif ini ditemukan dalam al-Qur'an maupun Hadis terutama yang berpautan dengan hukum sangat terbatas sekali, sedangkan kenyataan lain yang tidak dapat dibantah adalah perkembangan sosial kemasyarakatan yang selalu mendesak dan menimbulkan berbagai corak baru dalam kehidupan masyarakat Islam.

### **Transformasi Sosial: Basis Kontekstualisasi Hukum Islam**

Islam adalah agama yang didasarkan pada wahyu Allah sejak Nabi Adam hingga Nabi terakhir (Muhammad SAW). Sebagai agama, diharapkan mampu memberikan pedoman hidup (*way of life*) kepada seluruh umat manusia dalam semua aspek kehidupan dengan tujuan mengantarkan tercapainya dambaan hidup sejahtera baik di dunia maupun di akhirat. Sumber-sumber

---

<sup>42</sup>*Ibid.*, p. 40

ajaran Islam di samping al-Qur'an dan Sunah Rasul, juga didasarkan pada *ra'yu* (pemikiran manusia). Untuk mendalami pemahaman menuju penerapan ajaran-ajarannya ke dalam realitas sosial dan pemecahan berbagai persoalan kemasyarakatan yang selalu tumbuh dan berkembang, diperlukan pemikiran rasional dan obyektif yaitu "ijtihad". Ijtihad telah banyak dilakukan oleh para ulama terdahulu bahkan sejak zaman Rasulullah (baik dilakukan oleh beliau sendiri ketika wahyu tidak turun kepadanya maupun oleh sahabat-sahabatnya.)<sup>43</sup>

Dalam konteks ijtihad, para ulama terdahulu telah banyak menyajikan hasil pemikirannya dalam berbagai bidang ajaran Islam, terutama dalam bidang kemasyarakatan yang sampai saat ini diamalkan oleh kaum muslimin bahkan non Muslim. Namun demikian, perlu kiranya disadari sepenuhnya bahwa hasil ijtihad para mujtahid dalam menetapkan suatu hukum atas satu persoalan seringkali tidak hanya berbeda pendapat, bahkan bertentangan antara yang satu dengan yang lain, baik hukum yang didasarkan pada *nash* secara langsung maupun yang tidak diatur oleh *nash*. Bahkan persoalan perbedaan pendapat dalam menetapkan hukum, tidak hanya terjadi karena orangnya berbeda, tetapi justru masih dalam konteks orang yang sama hanya persoalan perbedaan waktu, situasi dan kondisi dapat memberikan keputusan hukum yang berbeda pula. Misalnya, imam Syafi'i dalam *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Munculnya istilah *qaul qadim* dan *qaul jadid*, bukan hanya terletak pada persoalan waktu saja, tetapi karena adanya perbedaan bahkan bertentangan antara kedua *qaul* tersebut.

---

<sup>43</sup>Pernyataan tersebut didasarkan kepada hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Ummi Salamah yang berbunyi "*Sungguh saya memberikan keputusan di antara kamu dengan pendapatku dalam hal tidak diturunkan wahyu kepadaku*". Bahkan dalam sebuah hadis lain Rasulullah bersabda "*Saya tidak lain adalah manusia juga, maka segala yang saya katakan kepadamu dari Allah (wahyu) adalah benar, dan segala apa yang saya katakan dari diri saya sendiri, karena saya juga seorang manusia, bisa salah dan bisa benar*". Kutipan ini dapat dilihat dalam buku *Ushul Fiqh I*, yang ditulis oleh Drs. Muin Umar, dkk. Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN Di Jakarta, Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Tahun 1986, p. 9

Dengan demikian, muncul pertanyaan besar yang perlu dijawab secara realistis dan rasional, mengapa perbedaan-perbedaan dan perubahan-perubahan hukum itu mesti terjadi? Nampaknya relevan dengan apa yang dikatakan oleh Ibn Qayyim al-Jauziyah sebagaimana dikutip oleh Juhaya S. Praja:<sup>44</sup>

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والامكنة والأحوال والنيات والفوائد

*Perubahan dan perbedaan fatwa hukum dapat terjadi, disebabkan karena adanya perubahan dan perbedaan zaman, tempat, situasi dan kondisi, niat dan manfaat.*<sup>45</sup>

الحكم يدور مع علته وجودا وعدمًا

*Hukum itu berputar (silih berganti) sesuai dengan ada dan tidak adanya illah (alasan).*

Dari dua kaidah tersebut kiranya dapat diambil suatu pengertian bahwa suatu hukum itu dapat berubah atau diganti dengan ketetapan hukum lain apabila zaman, situasi dan kondisi masyarakat itu menghendaki demikian. Memang bukan suatu hal yang mudah dan dapat diterima oleh semua orang, apalagi hukum yang sudah jelas didasarkan pada *nash* (al-Qur'an dan hadis). Oleh karena itu, untuk melakukan pembaharuan (*tajdid*) hukum Islam secara kontekstual, haruslah terlebih dahulu memahami teori-teori apa yang pernah diusulkan oleh Prof. Ibrahim Husen, di antaranya ialah: (1) seorang mujtahid harus berani meninggalkan pemahaman harfiah terhadap al-Qur'an dan menggantinya dengan pemahaman berdasarkan semangat dan jiwa al-Qur'an, (2) seorang mujtahid harus berani mengambil sunnah Rasul dari segi jiwanya untuk *tasyri' al-ahkam* dan memberikan keleluasaan sepenuhnya untuk mengembangkan teknik dan pelaksanaan masalah-masalah keduniawian, (3) mengganti pendekatan *ta'abbudi* terhadap *nash-nash* dengan

---

<sup>44</sup>Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM Universitas Islam Bandung, 1995), p. 13

<sup>45</sup>Ibn Qayyim al-Jauziyah, *A'lam al-Muwaqqi'in*, (Beirut: Dar al-Jail, T.th.), p. 3

pendekatan *ta'aqquli*, (4) melepaskan diri dari *masalikhul 'illat* gaya lama dan mengembangkan perumusan *'illat* hukum yang baru.<sup>46</sup>

Semangat dan jiwa al-Qur'an menurut Prof. Ibrahim Husen, ialah hukuman potong tangan bagi pencuri adalah pemahaman harfiah, tujuan hukuman tersebut agar mereka kapok dan tidak mengulangi kembali perbuatannya, dan bagi masyarakat dengan adanya hukuman tersebut agar takut untuk mencuri. Pada zaman modern seperti sekarang, jika menemukan aturan atau perundang-undangan dilihat dari segi semangat dan jiwa al-Qur'an relevan, maka aturan dan perundang-undangan seperti itu tidak dapat dikategorikan bertentangan dengan al-Qur'an, walaupun secara harfiah tidak disebutkan atau bahkan kontradiksi dengan al-Qur'an.<sup>47</sup> Begitu juga dalam sunnah Rasul, yang harus kita tangkap adalah *ruh* dan *jivanya*. Umat Islam harus bisa memisahkan antara perilaku Rasul yang harus diikuti dengan perilaku lakunya yang tidak perlu diikuti, khususnya yang berkaitan dengan persoalan kemasyarakatan. Bukankah Rasulullah bersabda: "*antum 'a'lamu bi umurid dunyakum*" (Kamu lebih tahu tentang urusan duniamu). Menerima ajaran Islam yang dirumuskan oleh pendahulu kita tanpa mengkaji ulang adalah pendekatan *ta'abbudi*, suatu pendekatan yang mengabaikan *'illat* hukum dan hikmah tasyri'. Ajaran Islam harus didekati secara ilmiah dan rasional. Dengan demikian, ajaran Islam akan mudah diterima dan difahami berdasarkan kesadaran ilmiah yang benar oleh umat Islam.<sup>48</sup>

Dalam banyak hukum ditetapkan berdasarkan *'illat*, *'illat* tidak boleh terpaku pada perumusan *'illat* terdahulu. Dalam berijtihad tidak hanya menetapkan hukum baru, tetapi juga menetapkan *'illat* baru. Suatu contoh, ketetapan hukum

---

<sup>46</sup>Prof. Ibrahim Husen, LML, "Sampai di mana Ijtihad Dapat Berperan", *makalah* disampaikan dalam diskusi panel di IAIN Sunan Gunung Djati, Bandung, 15 Maret 1989, P. 34. Lihat juga dalam bukunya Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1989), p. 15

<sup>47</sup>Lihat dalam kata pengantar Jalaluddin Rakhmad dalam bukunya Taufiq Adnan Amal, *op.cit.*, p. 16

<sup>48</sup>*Ibid.*

diperbolehkannya orang boleh berbuka puasa atau tidak berpuasa karena bepergian (*musafir*), *'illat* hukum ini tentunya karena *musyqaab* (kepayahan). Dalam konteks sekarang, banyak kasus-kasus yang dapat ditetapkan sebagai *'illat* seperti tukang becak, kuli bangunan, dan lain sebagainya yang begitu berat dan susah dalam menjalaninya, maka hal yang demikian itu dapat dijadikan sebagai *'illat* (sebab hukum) diperbolehkannya untuk tidak berpuasa.

### **Kesimpulan**

Upaya untuk mempertahankan relevansi hukum Islam yang telah ditetapkan kurang lebih 14 abad yang lalu dengan perubahan dan perkembangan zaman, reaktualisasi dan kontekstualisasi hukum Islam mutlak dilakukan. Umat Islam (para mujtahid) tidak boleh terpasung oleh ketentuan dan pemahaman harfiah-tekstual dari nash. Pendekatan kontekstual atau bahkan situasional dengan mengedepankan esensi dan semangat jiwa al-Qur'an dan hadis serta didasari pada keyakinan bahwa ketentuan-ketentuan tekstual-harfiah itu memiliki keluwesan dan klenaturan, maka hukum Islam akan selalu mampu menjawab berbagai persoalan yang muncul.

Agama Islam memang mengajarkan kebenaran dan tata nilai yang bersifat abadi dan universal. Namun pelaksanaan dan penjabarannya memiliki kapasitas untuk menampung dan mengakomodir berbagai kepentingan umat yang terus berkembang sesuai dengan derap peradaban. Kontekstualisasi ajaran Islam, sebenarnya bukan persoalan baru dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Para sahabat Nabi terutama Umar Ibn Al-Khaththab telah memberikan contoh konkrit perlunya memahami ajaran Islam secara kontekstual dan esensial. Demikian pula dengan adanya perbedaan pendapat di antara para imam mujtahid adalah merupakan gambaran bahwa zaman, situasi dan kondisi banyak ikut andil dalam menetapkan berbagai ketentuan hukum Islam. Bahkan dengan adanya teori *asbab al-nuzul*, *nasikh mansukh* dan *asbab al-wurud* berarti al-Qur'an dan hadis sendiri telah mempertimbangkan suatu keadaan masyarakat di mana ajaran itu akan diberlakukan.



### Daftar Pustaka

- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa, *Tafsir al-Maraghi*, Mesir: Al-Halabiy, 1946, jilid I
- Abu Zahra, *Tarikh al-Madzhab al-Islamiyah, juz II*, Dar al-Fikr al-Arabi
- Abdussalam, Zarkasi dan Syamsul Anwar, “Tanggapan terhadap Makalah Reaktualisasi Ajaran Islam”. *Asy-Syir’ah*, No. I Tahun XII (1998)
- Amal, Taufiq Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1989
- Basyir, Ahmad Azhar, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam*, Yogyakarta: FH. UII, 1984
- Effendi, Satria M. Zein dkk., *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*, Surakarta: FIAI IMS, 1991
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995
- , “Konsep *Asbab al-Nuzul* Relevansinya Bagi Pandangan Hirtoris Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan” dalam *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Edit. Budhy Munawar Rachman, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994
- , ”Pertimbangan Kemashlahahan dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketentuan Keagamaan Kasus ‘ijtihad ‘Umar Ibn al-Khaththab’”, dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988
- Mahfudh, Sahal (kata pengantar), *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Kombes Nabdhatul Ulama (1926-2004 M.)* Surabaya: Khalista, 2007
- , “*Dinamika hukum Islam (Tinjauan Historis)*,” (Pidato Ilmiah Dies Natalis IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta XXXI, 30 Juli 1988
- Mas’udi, Masdar F. “Meletakkan Kembali Mashlahah Sebagai Acuan Syari’ah,” *Jurnal Ilmu dan Keбудayaan Ulumul Qur’an*, No. 3. Vol. VI th. 1995.

- Nasution, Harun, "Dasar Pemikiran Pembaharuan dalam Islam", dalam M. Yunan Yusuf, et al (Ed.) *Cita dan Citra Muhammadiyah*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985
- Praja, Juhaya S., *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: LPPM Universitas Islam Bandung, 1995
- Sjadzali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1997
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Mizan, 1992
- Sirry, Mun'im A., *Sejarah Fiqih Islam Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- Yafie, Ali, *Mengagas Fiqih Sosial dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah* Bandung: Mizan, 1994
- , "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam", dalam Haidar Baqir, Terj. *Ijtihad dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1994
- Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006