

## **Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Telaah atas *Ijtihâd Fardi* dan *Jamâ'î***

Hasan Bisri

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung  
email: bisrihasan019@gmail.com

Received: January 27, 2019 | Accepted: September 20, 2019

### **Abstract**

Scientific and technological development creates so many kinds of new products concerning the telecommunication, automotive industry as well as medicine, technology of food and beverage and cosmetics, that this can cause the changes of social interaction among the society, and consequently, response is needed to face a challenging time and the changes of social life. Meanwhile, the number of texts (*nash*) of Alquran and hadis (prophetic saying) are limited to give the solution the new problems that appear. Based upon a reality, so this will encourage the attempt to grow and develop the Islamic law through Ijtihad (exerting individual as well as collective effort) being is more dynamic for the sake of the people welfare, fair human right protection, and improvement of the people's standard of living. The article tries to describe many kinds of factors of social changes responding to the law needed immediately, and are then followed by a great effort to reform the Islamic law suitable for all the time through ijihad being more accurate and responsible.

### **Abstrak**

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi melahirkan berbagai produk baru, baik yang berkaitan dengan telekomunikasi, otomotif, maupun kedokteran, teknologi makanan, minuman dan kosmetika, sehingga menimbulkan perubahan interaksi sosial di tengah-tengah masyarakat, yang pada gilirannya memerlukan respon hukum untuk menghadapi tantangan zaman dan pergeseran kehidupan sosial tersebut. Sementara itu, *nash* Alquran dan hadis jumlahnya terbatas untuk memberikan solusi hukum terhadap masalah-masalah baru yang muncul tersebut. Bertolak dari kenyataan itu, maka akan terdorong usaha untuk menumbuhkan dan mengembangkan hukum Islam melalui aktivitas ijihad, baik individu maupun kelompok, yang lebih dinamis dengan mendasarkan kepada kemaslahatan manusia, terlindunginya hak-hak secara adil, dan meningkatnya taraf kehidupan masyarakat. Artikel ini berusaha untuk mendeskripsikan berbagai faktor perubahan sosial yang memerlukan respon hukum dengan segera, kemudian diiringi dengan usaha keras untuk memperbarui hukum Islam yang selaras

dengan tantangan zaman yang dihadapi melalui ijtihad individu dan kelompok yang lebih akurat dan dapat dipertanggungjawabkan.

**Keywords:** *Ijtihād jamā'i*, *ijtihād fardi*, social control, social engineering, *mashlahat*.

## Pendahuluan

Sejak periode awal sejarah perkembangan Islam, perilaku kehidupan kaum muslimin dalam keseluruhan aspeknya telah diatur oleh hukum Islam.<sup>1</sup> Aturan-aturan itu, pada esensinya adalah religius dan terjalin *inherent* secara religius pula. Karena itu, dalam pembinaan dan pengembangan hukum Islam selalu diupayakan berdasarkan Alquran sebagai wahyu ilahi yang terakhir diturunkan kepada manusia, yang aplikasi dan operasionalnya sebagian besar telah diterangkan oleh sunnah Muhammad, sebagai penjelas dan penafsir Alquran.

Pada mulanya Alquran diwahyukan sebagai respon terhadap situasi masyarakat saat itu yang kemudian tumbuh dan berkembang lebih luas lagi. Seiring dengan berkembangnya Islam ke berbagai penjuru dunia, maka muncul pula persoalan-persoalan baru yang berbeda dengan persoalan yang dihadapi kaum muslimin di masa Muhammad. Sedangkan Alquran hanya memuat sebagian kecil hukum-hukum rinci, sementara sunnah terbatas pada kasus-kasus yang terjadi pada masa Muhammad, maka untuk memecahkan persoalan-persoalan baru diperlukan adanya ijtihad,<sup>2</sup> sehingga hukum Islam mampu menghadapi perkembangan sosial yang terus berubah dan tantangan zaman yang dihadapi. Produk hukum yang sudah disusun oleh para ulama terdahulu dalam kitab-kitab klasik tidak dapat dijadikan sebagai acuan utama dalam menetapkan hukum yang muncul pada masa modern ini, karena adanya perubahan waktu, sosial politik, tempat dan lingkungan yang mengitari para penulis hukum tersebut yang sudah terpolarisasi dalam ikatan mazhab-mazhab tertentu. Semangat ijtihad senantiasa dihidupkan oleh para yuris Islam (*fuqahā*), meskipun ada di antara mereka yang ingin *status quo*. Jalāl al-Dīn al-Suyūthi (w. 911 H/1505 M), memberikan kritikan tajam kepada mereka yang mengabadikan taqlid.<sup>3</sup> Sementara Ibnu Taymiyyah (w. 728 H/1328 M), bahkan tidak membenarkan adanya pendapat bahwa pintu ijtihad tertutup.<sup>4</sup> Sedangkan Iqbal menyatakan bahwa ijtihad dapat juga dilakukan

<sup>1</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: University Press, 2016), 1; MacDonald, *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1993), 66

<sup>2</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic...*, 70-71. Bandingkan dengan NJ. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: University Press, 1964), 81.

<sup>3</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūthi, *al-Raddu 'Alā Man Akhlada Ilā al-Ardhi Wa Jahila Anna al-Ijtihāda fī Kulli 'Ashrin Fardhun* (Beirut: Dār al-Fikr, 2009), 117-119. Dalam karyanya yang lain, al-Suyūthi mengatakan, '*nash* itu telah berakhir, dan persoalan-persoalan baru senantiasa muncul berkesinambungan, maka untuk memecahkannya wajib ijtihad. Lihat lebih lanjut, Jalāl al-Dīn al-Suyūthi, *Taysīr al-Ijtihād* (Makkah: Dār al-Fikr, t.t.), 22

<sup>4</sup> Ibn Taymiyyah mengemukakan pendapatnya itu dengan diperkuat pernyataan Imam Mazhab, yaitu: Imam Abū Ḥanifah, Imam Mālik, Imam al-Syāfi'i, dan Imam Ahmad ibn Ḥanbal yang berisi: (i) mereka tidak mengklaim bahwa ijtihad mereka itu yang paling benar; (ii) memberikan toleransi besar terhadap terhadap pemikiran hukum pihak lain; (iii) melarang taqlid; dan (iv) mengakui keterbatasan masing-masing sebagai manusia biasa. Lihat, Al-Asimi 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, *Majmū' al-Fatāwā Syeikh al-Islām ibn Taymiyyah*, Juz XX (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 221

oleh badan legislatif (parlemen), sebagai institusi yang mengeluarkan perundang-undangan.<sup>5</sup>

Sesungguhnya produk-produk ijtihad pemikiran hukum Islam yang dihasilkan melalui ijtihad itu pada kenyataannya terikat oleh ruang dan waktu ketika ijtihad itu dilakukan.<sup>6</sup> Timbulnya penemuan-penemuan baru yang merubah sikap hidup dan menggeser cara pandang serta membentuk pola alur berfikir, menimbulkan pula konsekuensi dan membentuk norma dalam kehidupan masyarakat. Dalam kaitan tersebut, persoalan-persoalan baru yang muncul karena kemajuan iptek tidak harus dihadapi dengan ketentuan-ketentuan *nash* secara konfrontatif, tetapi harus dicari solusinya dengan ijtihad. Sementara itu, ijtihad Nabi dan para sahabat, terutama ‘Umar ibn al-Khaththâb yang pernah dilakukan telah memberikan semangat untuk diambil sebagai acuan, karena realitas yang ada seringkali terjadi bahwa perkembangan masyarakat dan opini publik lebih cepat dinamika dan laju bergulirnya dari pada perkembangan hukum itu sendiri.<sup>7</sup> Oleh karena itu, penyegaran dan pembaruan pemikiran Islam dan hadirnya sang pembaru di dunia Islam merupakan keharusan sejarah, agar warisan keagamaan termasuk di dalamnya hukum Islam tidak menjadi jumud, sebagaimana pernyataan Muhammad dalam salah satu hadisnya: Sesungguhnya Allah akan mengutus seorang pembaru untuk umat Islam setiap penghujung seratus tahun supaya memperbaiki ajaran agama mereka (*inna Allâh yab’atsu li hâdzih al-ummah ‘alâ ra’s kulli mi’ah sanatan man yujaddidu lahâ dînah*).

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat dikatakan bahwa perubahan dan perkembangan pemikiran hukum Islam bukan saja dibenarkan, tetapi merupakan suatu kebutuhan, terutama bagi umat Islam yang memiliki kondisi dan budaya yang berbeda dengan Timur Tengah, seperti Indonesia. Di samping itu, kompleksitas masalah yang dihadapi umat Islam dewasa ini jauh lebih besar dan beragam dibandingkan dengan zaman terdahulu, karena terjadi perubahan luar biasa dalam kehidupan sosial yang disebabkan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Oleh karena itu, dalam upaya melakukan reaktualisasi hukum Islam agar mampu memberikan solusi atas kebutuhan dan tantangan baru yang muncul dalam masyarakat, perlu dilakukan ijtihad,<sup>8</sup> yang selaras dengan kondisi ruang dan waktu yang dihadapi. Persoalan yang muncul adalah bentuk ijtihad seperti apa yang dilakukan untuk menjawab berbagai permasalahan baru

<sup>5</sup> Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Lahoti Fine Art Press, 2016), 174. Pandangan Iqbal ini dapat juga disebut dengan ‘ijtihad *jamâ’i*’, yaitu pelaksanaan ijtihad yang dilakukan oleh sekelompok ahli dalam memecahkan suatu persoalan.

<sup>6</sup> H.M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Penerbit Titian Press, 1998), 61-68

<sup>7</sup>Tentang kebijaksanaan ‘Umar, lihat H.M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad ...*, 39-60. Bandingkan dengan Muhammad Rawwas Qal’aji, *Mausû’ah Fiqh ‘Umar ibn al-Khaththâb* (Kairo: Jâmi’ al-Huqûq al-Mahfûzhah, 2016), 7; Sulaymân Muhammad al-Tamwi, ‘*Umar ibn al-Khaththâb wa Ushûl al-Siyâsah wa al-Idârah al-Hâdîsah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 2009), 170-191; Subhi Mahmashani, *Falsafah al-Tasrî’ fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-‘Ilm, 1961), 220-221; Nâdiyah Syarif al-‘Umari, *al-Ijtihâd fi al-Islâm: Ushûluh, Ahkâmuh ‘Âfâquh* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001), 255.

<sup>8</sup> Munawir Sjadzali, “Reaktualisasi Ajaran Islam” dalam Iqbal Abdurrauf Sainima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 1. Lihat juga, Hasbi Ashidieqy, *Syari’at Menjawab Tantangan Zaman* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961), 24

dan problem-problem modern tersebut. Dalam tulisan ini, akan mencoba untuk menguraikan *ijtihad fardi* dan *jamâ'i* selaras dengan perkembangan dan perubahan sosial yang dihadapi, kemudian akan mencoba juga menggunakan *ijtihad kontemporer* yang sudah dielaborasi oleh Yusuf al-Qardhawi.

### **Hukum dan Perubahan Sosial**

Perubahan sosial, pembangunan dan pembaruan berhubungan satu sama lain dengan erat, seperti terjadi di Indonesia dan negara-negara berkembang lainnya. Kedua kegiatan, pembaruan dan pembangunan dapat dimasukkan dalam suatu kelompok pengertian, yaitu sebagai suatu bentuk kegiatan yang dilakukan dengan sengaja untuk membawa masyarakat kepada perubahan yang direncanakan dan dikehendaki. Perubahan sosial atau struktur dari komponen-komponennya, menimbulkan daya adaptasi yang lebih besar untuk memanfaatkan sumber-sumber daya yang berasal dari lingkungan fisik organismenya (fungsinya adalah adaptasi, yang mewujudkan diri dalam bentuk teknik-teknik untuk memanfaatkan lingkungan bagi kelangsungan hidup manusia seperti pemanfaatan teknologi dan aktivitas perekonomian).<sup>9</sup> Maka perubahan yang terkandung dalam pembangunan adalah perkembangbiakan peranan-peranan yang ada semula. Keadaan demikian ini pada mulanya menimbulkan suatu masalah dalam pembangunan, yaitu bagaimana mengorganisir kembali peranan tersebut sehingga tercipta suatu sistem peranan-peranan yang baru.

Sementara itu, pembaruan memiliki arti yang lebih khusus dibandingkan dengan pembangunan. Pembaruan tidak hanya merupakan suatu perubahan yang menuju kepada kemajuan dan kematangan, melainkan suatu perubahan yang memiliki ciri-cirinya tersendiri, yang pada dasarnya berupa keadaan yang disebut sebagai modernitas, yang dapat dijumpai di negara-negara Barat, dengan ciri-ciri pokoknya adalah sebagai berikut: urbanisasi, sekularisasi, demokratisasi, pembukaan diri terhadap media masa, peningkatan dan kemajuan dalam pendidikan, kemampuan membaca tulis dan pemahaman bahasa asing, serta komunikasi dan transportasi. Kondisi ini dengan mudah dapat menimbulkan gambaran umum tentang hubungan antara individu dalam masyarakat dan sikap-sikap lainnya seperti individualisasi, rasionalisasi, mobilitas horizontal, dan vertikal yang tinggi, serta penghargaan waktu dan penggunaannya secara efisien. Apabila diperhatikan secara cermat terhadap perubahan sosial yang muncul di masyarakat, dengan perubahan yang sungguh menampakkan ciri modernitas tersebut di atas, maka kejadiannya tampak tidak begitu jauh dari apa yang terjadi saat sekarang ini, terutama yang berkaitan dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>10</sup>

Perubahan sosial secara umum menampakkan diri dalam bentuk, susunan serta hubungan yang berbeda dari yang semula ada. Di sini terjadi pergeseran dalam pola hubungan di antara individu dengan individu atau kelompok dengan dalam masyarakat atau unsur-unsur dalam suatu sistem. Problem sosial yang

---

<sup>9</sup> Sutjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial* (Bandung: Alumni, 2009), 193-194.

<sup>10</sup> Talcott Parsons, *Societies Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Clift, N.J. Prentice Hall, Hall, 1966), 22

ditimbulkan oleh perubahan sosial itu bisa dirumuskan sebagai sesuatu yang tidak sesuai antara ukuran-ukuran yang diterima dalam pergaulan sosial dengan kenyataan sosial yang dijumpai di kawasan itu.

Faktor-faktor yang dapat diidentifikasi dalam hubungannya dengan awal perubahan sosial adalah: *Pertama kependudukan*. Masalah kependudukan ini sering dikaitkan dengan kemampuan masyarakat untuk mengembangkan dirinya, sehingga makin sedikit jumlah penduduk, maka semakin sedikit pula warisan sosial yang dimilikinya oleh masyarakat bersangkutan untuk melakukan sintesis dari berbagai unsur yang ditinggalkan oleh warisan sosial tersebut.

Kedua, habitat fisik. Perubahan habitat fisik memainkan peranan besar dalam rangka perubahan sosial, seperti menciutnya lahan pertanian akibat pertambahan penduduk dan meningkatnya pembangunan industri, akan berpengaruh pada perubahan cara pemilikan dan pemanfaatan tanah. Perubahan itu dapat menggelinging secara evolusioner, yang berada di luar pengamatan manusia, tetapi juga dapat berjalan secara revolusioner selaras dengan kecepatan roda pembangunan dan investasi luar negeri, yang pada gilirannya akan menggerakkan perubahan dan pergeseran sosial dan respon hukum atas perubahan tersebut.

Ketiga, Ilmu pengetahuan dan teknologi. Teknologi merupakan faktor yang sangat nyata pengaruhnya dalam hubungan dengan perubahan sosial, tetapi bukan faktor yang berdiri sendiri, melainkan sebagai proses sosial yang bersifat kolektif. Keempat, struktur masyarakat dan kebudayaan. Struktur masyarakat dan kebudayaan, memiliki hubungan yang erat dengan perubahan sosial, sehingga hal ini menimbulkan daya adaptasi yang amat besar dengan diawali keterikatan pada nilai-nilai tertentu, yaitu: (i) rasionalitas, (ii) pengkajian secara pasti terhadap habitat fisik, dan biologis; dan (iii) penerobosan dengan menggunakan akal pikiran terhadap hukum alam. Pengembangan sikap keilmuan ini telah membebaskannya dari penyanderaan kepada otoritas keagamaan atau kekuatan-kekuatan lain menuju kemampuan akal pikiran itu sendiri. Adaptasi terjadi dalam bidang ekonomi, yang dikenal uang dan pasar, mobilisasi sumber daya secara intensif, dan tingkat pemanfaatan penggunaan uang sangat dipertinggi oleh adanya lembaga-lembaga pemilikan dan kontrak dengan hukum formal. Selain dari faktor-faktor tersebut, terdapat pula faktor revolusi, peperangan dan pengaruh kebudayaan. Faktor-faktor yang mendorong proses jalannya perubahan sosial, antara lain adalah: (i) sistem pendidikan yang maju, (ii) toleransi terhadap pola perilaku yang menyimpang, (iii) sistem stratifikasi sosial yang terbuka, (iv) penduduk yang heterogen, dan (v) ketidakpuasan terhadap beberapa bidang kehidupan tertentu. Sedangkan faktor yang menghambat perubahan sosial, antara lain adalah: (i) kurangnya hubungan dengan masyarakat lain, (ii) perkembangan ilmu pengetahuan yang lamban, (iii) sikap masyarakat yang tradisional, (iv) adanya kepentingan yang tertanam di masyarakat yang sangat kuat sekali, dan (v) rasa

takut terjadi disintegrasi kebudayaan, prasangka terhadap sesuatu yang baru, dan ideologi.<sup>11</sup>

Perubahan sosial yang ditimbulkan oleh pembangunan, pembaruan dan faktor-faktor lain sebagaimana dipaparkan di atas, menimbulkan problem sosial yang memberikan tekanan terhadap hukum, dalam arti bahwa hukum harus menanggapi problem sosial tersebut. Ini berarti bahwa keharusan adanya perubahan hukum, selaras dengan perubahan sosial, sebagaimana dikatakan oleh Dirdjosisworo, yang menyatakan bahwa terjadinya interaksi antara perubahan hukum dan perubahan masyarakat adalah fenomena nyata, sehingga hukum harus dapat merespon perubahan sosial yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Di samping itu, walaupun tidak sentral disebut sebagai penentu perubahan sosial, tetapi dapat mengubah watak dan perubahan hukum, adalah masyarakat itu sendiri.<sup>12</sup>

Tuntutan bagi terjadinya perubahan hukum, mulai timbul ketika adanya kesenjangan di antara keadaan, hubungan dan peristiwa dalam masyarakat dengan pengaturan hukum yang ada. Ketika kesenjangan tersebut telah mencapai tingkat yang sedemikian rupa, maka tuntutan perubahan hukum semakin mendesak. Ada beberapa kemungkinan untuk menafsirkan apa yang dimaksud dengan perubahan hukum. *Pertama* perubahan dalam bentuk pemberian isi konkrit terhadap norma yang abstrak, karena memang fisik khas hukum untuk memberikan bentuk abstrak dan umum kepada hal yang diaturnya, sehingga menjadikan pengaturannya bisa bertahan lama; *kedua*, perubahan peraturan secara formal. Dalam bentuknya yang demikian, maka perubahan hukum itu merupakan fungsi bekerjanya berbagai faktor perubahan yang membebani hukum dengan berbagai permintaan.<sup>13</sup>

Perubahan dalam bentuk pertama terjadi oleh karena tuntutan perubahan sosial, atau dengan kata lain, perubahan hukum tertinggal oleh perubahan sosial. Dalam hal ini, hukum dilihat sebagai alat untuk mempertahankan stabilitas atau alat *social control*, seperti beberapa hukum warisan kolonial Belanda yang tetap diberlakukan ketika Indonesia baru merdeka, yang mana dalam pelaksanaannya terjadi beberapa perubahan sesuai dengan perkembangan masyarakat. Perubahan ini disebut 'perubahan penerapan'. Perubahan dalam bentuk yang kedua terjadi untuk mengubah struktur sosial, atau dengan kata lain, perubahan sosial terlambat dari perubahan hukum. Dalam hal ini, hukum dapat dilihat sebagai alat untuk mengadakan *social engineering*, seperti ditetapkannya Undang-Undang Dasar 1945 setelah Indonesia merdeka yang mengubah secara fundamental kehidupan dan struktur masyarakat Indonesia. Perubahan hukum dilihat sebagai *social engineering* ini disebut 'pembaruan hukum'.<sup>14</sup> Perubahan hukum sebagai alat *social control* maupun sebagai *social engineering* terjadi di mana pun, termasuk di Indonesia, melalui proses yang memakan waktu panjang sesuai dengan dinamika dan tuntutan masyarakat.

---

<sup>11</sup> Soerjono Soekanto, *Beberapa Permasalahan Dalam Kerangka Pembangunan Di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1975), 139-140

<sup>12</sup> Soedjono Dirdjosisworo, *Sosiologi Hukum: Studi Tentang Perubahan Hukum dan Sosial* (Jakarta: CV Rajawali, 2009), 83

<sup>13</sup> Sutjipto Rahardjo, *Hukum dan Perubahan Sosial...*, 57-58

<sup>14</sup> Soerjono Soekanto, *Beberapa Permasalahan dalam ...*, 146-147

## Perubahan Hukum Islam

Di lihat dari sisi awal pertumbuhannya, kedatangan hukum Islam dapat dikategorikan pada *social engineering* dan *social control*, karena hukum Islam memberikan makna terhadap tatanan yang masih dianggap relevan dengan nilai-nilai kemanusiaan (*fitriah*), mengubah tatanan lama yang sudah mapan, dan memproklamirkan tatanan baru sesuai dengan kehendak masyarakat. Dalam proses awal pertumbuhannya (masa Nabi), sering pula terjadi perubahan hukum yang dikategorikan sebagai *nāsikh-mansûkh*, sehingga pada posisi ini, hukum berfungsi sebagai *social engineering* yang sedikit banyak berkaitan dengan perubahan sosial.

Setelah Muhammad wafat, maka di masa sahabat, perubahan hukum sering pula terjadi dalam bentuk perubahan penerapan seperti yang dilakukan oleh ‘Umar ibn al-Khaththâb yang dipandang kontroversial dan dalam bentuk jangkauan *nash* Alquran melalui ijtihad dengan berbagai metode yang ditempuhnya. Perubahan semacam ini dalam hukum berfungsi sebagai *social control*, sedangkan pola *nāsikh-mansûkh* yang dipandang hukum sebagai *social engineering* sudah tidak terjadi lagi. Perubahan ketentuan hukum terhadap suatu peristiwa hukum, juga dapat dimungkinkan terjadi, akibat perubahan pada unsur materil atau objek hukum (*mâddi*). Hal ini seperti ikan-ikan hasil tangkapan di Muara Angke Jakarta mengandung formalin yang membahayakan kesehatan manusia pada tahun 2006 M. Karena terdapat objek hukum (*manâth al-hukm*) keharaman suatu makanan, yaitu obat formalin yang membahayakan kesehatan manusia, maka memakan ikan-ikan tersebut ditetapkan haram. Kemudian, pada awal tahun 2008 M, berdasarkan penelitian para ahli kesehatan yang cermat, formalin tersebut sudah tidak ditemukan lagi pada ikan-ikan yang diperjualbelikan di Muara Angke, sehingga ikan-ikan tersebut kembali halal hukumnya, karena *manâth al-hukm* -nya sudah hilang.

Perubahan hukum bisa pula terjadi, apabila muncul perubahan pada unsur moril atau subyek hukum (*adabi*), seperti setiap laki-laki muslim dewasa wajib diinjeksi dengan obat anti biotik, agar bertambah daya tahan tubuhnya. Apabila salah seorang tidak tahan dengan obat anti biotik tersebut, karena alergi yang dapat membahayakan jiwanya, maka haram hukumnya bagi orang itu menerima injeksi antibiotik. Kendatipun masalah ini hanya sebagai pengecualian (*istisnâ’*) dari ketentuan umum, tetapi tetap dapat dikategorikan sebagai perubahan hukum, karena mengubah ketentuan hukum umum yang wajib, menjadi haram. Dengan memperhatikan pertumbuhan hukum Islam, maka terlihat tiga dimensi dan wawasan pengembangan hukum Islam. *Pertama* dimensi pemeliharaan, yang bertujuan untuk memelihara tatanan hukum yang masih dipandang relevan dengan nilai-nilai kemanusiaan. *Kedua* dimensi pembaruan, yang merupakan perubahan hukum lama untuk ditingkatkan dan disempurnakan. Dan *ketiga* dimensi pembuatan hukum baru, yang dikehendaki masyarakat untuk mewujudkan kemaslahatan. Dalam konteks pembangunan hukum nasional Indonesia, ketiga dimensi tersebut, dapat dijadikan landasan pembangunan hukum nasional, karena

sistem hukum di Indonesia secara garis besar meliputi tiga macam: sistem hukum adat, sistem hukum Islam dan sistem hukum Barat.<sup>15</sup>

Agama Islam memiliki tatanan hukum yang secara substansi meliputi dua bidang, yaitu bidang *ibâdah* dan *mu'âmalah*. Pengaturan hukum yang bertalian dengan ibadah bersifat rinci, sedangkan pengaturan mengenai *mu'âmalah*, atau mengenai segala aspek kehidupan masyarakat bersifat global, dan hanya prinsip-prinsip pokok saja yang ditetapkan. Pengembangan dan aplikasi prinsip-prinsip tersebut diserahkan kepada para ulama dan pemerintah sebagai pemegang kekuasaan untuk mengimplementasikan peraturan yang sudah dirumuskan tersebut. Oleh karena hukum Islam memegang peranan penting dalam membentuk, membina ketertiban sosial umat Islam, dan mempengaruhi segala segi kehidupannya, maka jalan terbaik yang dapat ditempuh adalah mengusahakan secara ilmiah adanya transformasi asas-asas dan norma-norma hukum Islam ke dalam hukum nasional sepanjang sesuai dengan peraturan dan perundangan yang berlaku di Indonesia, serta relevan dengan kebutuhan hidup umat Islam. Ini berarti, bahwa sesuai dengan kedudukannya sebagai salah satu sumber bahan baku dalam pembentukan hukum nasional, maka hukum Islam dapat berperan aktif dalam proses dalam pembangunan hukum nasional.<sup>16</sup>

Dalam proses perubahan dan pembaruan hukum Islam, perlu diperhatikan pernyataan 'Abd al-Wahhâb Khallâf dan Muḥammad 'Alî al-Sâyis, bahwa hukum Islam dilihat dari dalil yang menunjukkannya dapat diklasifikasikan menjadi tiga bagian: *Pertama*, hukum tentang sesuatu yang bersumber dari *nash* yang *sharîh* dan *qath'î*, terhadap objeknya (unsur materil) yang tidak memberi peluang kepada akal untuk menemukan hukumnya, selain hukum yang ditegaskan *nash* tersebut, atau mengandung *'illat qâshirah*, terbatas pada hukum asal, sehingga tidak boleh dilakukan ijtihad, tetapi harus mengikuti ketentuan *nash*. *Kedua*, hukum Islam tentang sesuatu yang ditunjukkan oleh dalil *zhanni al-dalâlah*, terhadap obyek hukum dan terdapat peluang bagi akal untuk berijtihad (mencari objek lain yang ditunjuk oleh *nash* itu), maka dibolehkan ijtihad untuk mencari sasaran yang tepat, dan tidak boleh keluar dari koridor proses ijtihad; *Ketiga*, hukum Islam tentang sesuatu, yang sudah menjadi konsensus para ulama (*ijmâ'*), sehingga sedikit peluang untuk melakukan ijtihad, kecuali mengkaji proses terjadinya konsensus tersebut. *Keempat*, hukum Islam tentang sesuatu kejadian di tengah-tengah masyarakat, yang belum ditunjukkan secara tegas oleh *nash* Alquran, sunnah dan *ijmâ'*, sehingga memberi peluang besar bagi aktivitas ijtihad untuk mengkaji perubahan hukum selaras dengan perubahan sosial.<sup>17</sup> Dalam kategori ini, termasuk peristiwa-peristiwa baru yang belum terjamah oleh ijtihad para ulama masa lalu, seperti penetapan

<sup>15</sup>Mohamad Daud Ali, "Pendidikan Syari'ah Dalam Mengisi Kebutuhan Hukum Nasional". Makalah untuk seminar pendidikan syari'ah IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 17-18 Oktober 2003, 5. Lihat juga, A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam Dan Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2004), 138-139

<sup>16</sup>A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum* (Jakarta: Teraju, 2004), 139-164. Lihat juga, Ahmar Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), 24-35

<sup>17</sup>'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' fi Mâ lâ Nashsha Fih* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 2012), 9-13. Lihat juga, Muḥammad 'Alî al-Sâyis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihâd wa Athwârûh* (Mesir: Silsilah al-Buḥûts al-Islâmiyyah, 1970), 20-23. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âhir, 1986), 1052.

hukum haram bagi pemakaian alat kontrasepsi vasektomi dan tubektomi yang mengakibatkan kemandulan abadi (*ta'di al-nasl*) dan kemudian mengubah hukumnya, menjadi halal, apabila alat tersebut tidak lagi mengakibatkan kemandulan abadi.

Dengan demikian, perubahan hukum sangat dimungkinkan dalam kategori kedua dan keempat, sedangkan terhadap kategori ketiga, sepanjang rujukannya bukan *nash*, tetapi mashlahat, maka masih dimungkinkan dilakukan ijtihad untuk mengkaji ulang apakah mashlahatnya masih terwujud atau sebaliknya sudah tidak ditemukan kemaslahatan. Di sinilah, perubahan hukum Islam terjadi, sebagai akibat dari pergeseran sosial dan perubahan budaya yang berlangsung di tengah-tengah masyarakat, sehingga apabila tidak direspon secara serius, maka hukum Islam akan menjadi kadaluwarsa dan ketinggalan zaman. Karena itu, tidak mengherankan apabila upaya menemukan hukum Islam terhadap hal-hal yang tidak ditunjuk langsung oleh *nash*, terus dilakukan oleh para ulama sepanjang zaman dengan menggunakan proses berfikir induktif dan deduktif sampai ditemukan hukumnya secara jelas dan pasti. Dan apabila hasil ijtihad bertentangan dengan *nash* yang *shar'ih*, maka ijtihad tersebut menjadi tertolak dan batal.<sup>18</sup>

Dalam perspektif sejarah, pembaruan hukum Islam menurut Noel J. Coulson, menampakkan diri dalam tiga bentuk; *pertama* pengkodifikasi-an hukum Islam menjadi undang-undang yang ditetapkan dan diberlakukan oleh negara secara nasional; *kedua* ketidakterikatan umat Islam pada salah satu mazhab hukum secara spesifik, yang kemudian disebut *takhayyur*, menyeleksi dan memilih pendapat mana yang paling dominan dalam masyarakat; *ketiga* perkembangan hukum Islam dalam mengantisipasi perkembangan peristiwa hukum yang baru muncul, yang disebut *tathbîq*, penerapan hukum terhadap peristiwa baru; dan *keempat* perubahan hukum dari yang lama kepada yang baru, dan prosesnya disebut *tajdîd*, pembaruan pemikiran hukum Islam.<sup>19</sup> Pembagian bentuk di atas menunjukkan bahwa Coulson mengartikan, perubahan identik dengan pembaruan, padahal Friedmann seperti yang dikutip Soerjono Soekanto, memandang bahwa kedua term tersebut merupakan dua konsep yang berbeda. Perubahan hukum adalah tidak mengubah ketentuan formal, sedangkan pembaruan hukum adalah mengubah ketentuan formal.<sup>20</sup>

Konsep perubahan dalam tulisan ini adalah pembaruan hukum Islam melalui ijtihad, dalam rangka mengembangkan hukum yang ditetapkan Allah dan Rasul-Nya, dengan menggunakan prosedur ijtihad, sehingga berbagai persoalan hukum yang muncul, terpecahkan solusinya. Perubahan dan pembaruan hukum Islam menurut Coulson pada bentuk ke satu, kedua dan ketiga sudah dimulai sejak dikodifikasikan hukum Islam ke dalam bentuk undang-undang pada masa modernisasi (*tanzimat*) di Turki dengan sebutan, *al-Majallah al-Ahkâm Al-'Adliyyah*,

<sup>18</sup> Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru" dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basri (eds.), *Ijtihad Dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1988), 27

<sup>19</sup> Noel J. Coulson, *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, terjemahan Hamid Ahmad (Jakarta: P3M, 2007), 175-215

<sup>20</sup> Soejono Soekanto, *Pengantar Penelitian Hukum* (Jakarta: UI Press, 1984), 140-142. Bandingkan dengan Sudjono Dirdjosisworo, *Sosiologi Hukum...*, 84-86

kemudian diikuti oleh Syria, Mesir dan lain-lainnya. Pembaruan hukum bentuk keempat yang dihasilkan melalui prosedur ijtihad sudah dimulai sejak munculnya gerakan pembaruan pada penghujung abad ke-19 dan nuansanya makin meningkat pada abad ke-20 untuk merespon berbagai tantangan dan problem sosial yang terus berkembang sebagai akibat pesatnya kemajuan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi serta meningkatnya perkembangan ekonomi. Di sinilah, lalu muncul pembahasan mengenai reinterpretasi terhadap *nash* wahyu, ijtihad kembali, redefinisi bermazhab dan sejenisnya. Dengan kata lain, mayoritas ulama dan pemikir hukum Islam menghendaki keberadaan hukum Islam yang mampu memberi solusi dan jawaban terhadap perubahan sosial, sehingga upaya ijtihad di masa modern termasuk metodologi yang biasanya dilakukan dalam masyarakat modern ini terus ditingkatkan dan dikembangkan kualitasnya.<sup>21</sup>

Inti yang hampir disepakati adalah bahwa hukum Islam pada hakikatnya untuk menciptakan kemaslahatan umat manusia, yang harus sesuai dengan tuntutan perubahan, sehingga selalu diperlukan ijtihad yang baru. Jangankan perbedaan antara masa sekarang dengan masa lebih dari seribu tahun lalu; masa hidup Imam al-Syâfi'i saja, memerlukan dua pendapat berbeda yang disebut dengan *qaww qadîm*, pendapat Imam al-Syâfi'i ketika di Jazirah Arab, sebelum pindah ke Mesir, dan *qaww jadîd*, pendapat Imam al-Syâfi'i ketika telah berdomisili di Mesir.<sup>22</sup> Oleh karena itu, beberapa kaidah fiqhiyyah juga telah ditulis sejak awal, seperti kaidah, *al-hukm yadûru ma'a 'illatih wujudan wa 'adaman*. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (w. 1350 M) mencoba mereduksi perubahan dalam sebuah kaidah fikih yang menyatakan bahwa fatwa dapat berubah karena perubahan keadaan, dengan kata-kata: *Taghayyur al-fatwâ bi hasab taghayyur al-izminah wa al-amkinah wa al-ahwâl wa al-niyât wa al-'awâ'id*, perubahan fatwa karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan. Dalam pandangan Ibn al-Qayyim, yang mengalami perubahan adalah fatwa; dan fatwa adalah termasuk wilayah ijtihad, kemudiannya para ulama mencoba melebarkan perubahan yang tidak hanya dibatasi pada fatwa, tetapi juga kepada hukum, sehingga disusunlah kaidah yang menyatakan bahwa hukum berubah, karena perubahan zaman, *lâ yunkar taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-zamân*.<sup>23</sup> Karena perluasan cakupan kaidah tersebut, sebagian ulama mempertanya-kan apakah setiap hukum berubah karena perubahan zaman. Subhi Mahmashani menjelaskan bahwa hukum yang berubah adalah hukum ijtihadiyah yang didasarkan atas *mashlahah*, *qiyâs* dan *'adat*, seperti dalam perkataan berikut ini: *al-ahkâm al-ijtihâdiyyah al-mabniyyah 'alâ al-mashlahah aw 'alâ al-qiyâs aw 'alâ al-'urf*, hukum ijtihadiyah yang dibentuk berdasarkan *mashlahah*, analogi atau

<sup>21</sup> Norman Anderson, *Law Reform in The Muslim World* (London: Athlone Press, 1976), 10-35

<sup>22</sup> Mengenai pembahasan *qaww qadîm* dan *qaww jadîd* Imam al-Syâfi'i, baca lebih detail dalam buku karya, Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi Tentang Qaww Qadîm dan Qaww Jadîd* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002). Hasil penelitiannya menyimpulkan bahwa perubahan pendapat Imam al-Syâfi'i yang dikenal dengan *qaww jadîd* sebagai koreksi atas pendapat sebelumnya, lebih banyak disebabkan oleh perubahan logika daripada disebabkan oleh temuan hadis baru yang tidak didapatkan sebelumnya.

<sup>23</sup> Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Filâm al-Muwaqî'im 'an Rabb al-'Âlamîn*, Juz III (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 4. Lihat juga, Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 2014), 158

kebiasaan.<sup>24</sup> Hal senada dikatakan juga oleh Ali al-Nadwi dengan menyederhanakan kaidah di atas sebagai berikut: *lā yunkar taghayyur al-ahkâm al-mabniyyah ‘alâ al-mashlahah wa al-‘urf bi taghayyur al-zamân*, tidak dapat diingkari bahwa hukum yang didasarkan pada mashlahat dan adat berubah, karena perubahan zaman.<sup>25</sup>

Hukum berubah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan agak sulit dipahami secara lebih detail, karena dimensi waktu, tempat dan keadaan merupakan dimensi kosong yang rumit untuk dijadikan alasan perubahan hukum, akan tetapi, kaidah tersebut akan mudah dipahami, apabila dihubungkan dengan faktor-faktor yang merupakan bagian dari proses ijtihad dan secara signifikan berpengaruh terhadap produk ijtihad. Dan dengan kemungkinan perubahan hukum Islam, maka sangat mungkin untuk terjadinya eklektisisme dengan sistem hukum yang lain. Salah satu faktor yang memungkinkan terjadinya pembaruan hukum Islam adalah pengaruh kemajuan dan pluralisme sosial budaya dan politik dalam sebuah masyarakat dan negara. Jika dilihat keadaan yang ada di masa yang awal pertumbuhan mazhab hukum, maka jelas ada pengaruh elemen-elemen sosial budaya terhadap ulama untuk menentukan hukum Islam, atau dapat dikatakan, sebagai pengaruh budaya terhadap hukum Islam. Tidak sedikit pula para fuqâhâ memberi tafsiran beberapa ayat Alquran dalam bayangan kondisi sosial budaya yang berkembang di masyarakat.

Pengaruh seperti ini juga akan berlaku dalam pluralisme sosial politik. Artinya, kondisi masyarakat yang ada akan berpengaruh kepada pemikiran hukum Islam. Di bawah ini akan dikemukakan dua ilustrasi pembaruan hukum Islam akibat pengaruh sosial budaya dan politik, yaitu kedudukan non-Muslim dalam hukum Islam dan kedudukan wanita. Dengan adanya perubahan kondisi sosial budaya dan politik, hukum Islam dalam menghadapi tentang dua hal tersebut akan mengalami perubahan atau pembaruan, atau disebut juga dengan reaktualisasi dan redefinisi, dibandingkan dengan keadaan di masa-masa lampau.

*Pertama* kedudukan non-Muslim, atau re-definisi kebebasan beragama (*freedom of religion*). Pada dasarnya Islam tidak membenarkan adanya pemaksaan terhadap seseorang untuk memeluk Islam, seperti Alquran surat al-Baqarah/2: 256 secara tegas menyatakan, tidak ada pemaksaan untuk memeluk agama, sesungguhnya sudah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat (*lâ ikrâha fi al-dîn qad tabayyana al-rusydu min al-ghayy*).<sup>26</sup> Dengan penekanan pada larangan pemaksaan tersebut, Alquran pada hakekatnya memberi prinsip, *freedom of religion and belief*, tetapi dalam beberapa literatur klasik, seringkali disuguhi pemahaman yang diskriminatif terhadap non-Muslim yang menyebabkan sulitnya komunikasi antara kaum muslimin dengan pemeluk agama lain. Kesulitan ini antara lain dipengaruhi oleh

<sup>24</sup> Subhî Mahmashani, *Falsafah al-Tasyrî’ al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Maliyîn, 1961), 198. Bandingkan dengan Musthafâ Ahmad Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-Islâmi* (Damaskus: Dâr al-Fikr, 2008), 924

<sup>25</sup> ‘Ali al-Nadwi, *al-Qawâ’id al-Fiqhiyyah...*, 158. Lihat juga, Jaih Mubarak, *Ijtihad Kemanusiaan Di Indonesia* (Bandung: Bani Quraisy, 2005), 29-31

<sup>26</sup> Menurut Ibn Katsir, ayat tentang larangan pemaksaan agama (Q.S. al-Baqarah/2: 256) sudah *menasakh* ayat tentang perintah untuk berperang demi agama (Q.S. al-Tawbah / 9: 36). Lihat, Abû al-Fidâ’ al-Hâfîzh Ibn Katsîr al-Dimisqî, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, Juz I (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), 464-465

beberapa pemahaman yang dipandang sebagai doktrin Islam, yaitu hukuman terhadap kemurtadan, kasus sejarah pengislaman orang-orang kafir Arab dan penerapan pajak (*jizyah*) terhadap non-Muslim. Kondisi ini bukan saja berpengaruh terhadap hubungan antara Muslim dan non-Muslim di satu negara, seperti Indonesia tetapi juga hubungan bilateral dan multilateral di pentas dunia internasional.

Beberapa pemikir Islam modern, seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha sudah mencoba untuk menyelesaikan permasalahan ini, namun gemanya belum menyeluruh ke semua dunia Islam.<sup>27</sup> Abû Sulaymân mencoba memberi penjelasan lebih konkrit dengan menyatakan bahwa sikap Islam secara fundamental tentang hubungan antara sesama manusia, sebagaimana diungkapkan Alquran dan sunnah, menganjurkan ungkapan-ungkapan kasih sayang (*tawadduhum*), membantu (*tawdduhum*), kebaikan (*allatî hiya ahsan*), dan pemeliharaan (*dzimmah*). Keputusan Nabi untuk perang dengan sebagian kelompok Yahudi di Madinah adalah keputusan politik, bukan keputusan agama, karena mereka mencoba untuk mulai menghancurkan komunitas Muslim. Dalam sistem pertahanan di suatu negara merdeka sekarang ini, pembelaan dalam rangka untuk mempertahankan diri dari serangan musuh, wajib dilakukan oleh pemerintah dan rakyatnya, untuk menjaga harga diri suatu bangsa. Sementara itu, penaklukan Nabi kepada orang Badawi Arab dan memaksa mereka untuk ber-Islam (tunduk dan menyerah) adalah dalam konteks untuk menegakkan *human right* (HAM) dan kepentingan kaum muslimin serta bangsa Arab secara keseluruhan. Dalam realitasnya, Nabi tidak pernah meng-Islamkan kelompok Nasrani dari qabilah Najran, dan Yahudi di Madinah dengan cara paksa. Mereka dibiarkan untuk tetap beragama Nasrani dan agama Yahudi dalam sebuah kehidupan komunitas bersama-sama dengan Nabi Muhammad.<sup>28</sup> Ini realitas sejarah yang tidak dipungkiri.

Permasalahan kemudian berkaitan dengan konsep *jihâd* di kalangan umat Islam. Sebenarnya jika diperhatikan, sikap Alquran berbeda dalam menghadapi *Ahl al-Kitâb* di satu pihak, dan ketika menghadapi kaum kafir (*kuffâr*) serta kelompok musyrik (*musyrikîn*), di pihak lain. Terhadap *kuffâr* dan *musyrikîn*, sering dijumpai perintah Alquran untuk berjihad. Namun dalam memahami istilah Alquran tentang *kuffâr* dan *musyrikîn* itu telah terjadi perbedaan dan perkembangan di antara para ahli fikih dan mujtahid. Beberapa ahli hukum berpendapat bahwa sikap dan istilah dalam Alquran tersebut dialamatkan kepada *kuffâr* dan *musyrikîn* Quraisy/Arab, tidak untuk semua bangsa di dunia internasional; sementara ulama lain, menyatakan bahwa jihad hanya ditujukan kepada kaum Quraisy Arab, tidak kepada yang lain. Menurut al-Awzâ'i, al-Tsawri dan salah satu pendapat Imam Malik, bahwa *jihâd* itu hanyalah untuk masa Nabi ketika itu, sehingga kini sudah tidak lagi harus dilaksanakan terhadap *kuffâr* dan *musyrikîn* yang ada. Sedangkan *jihâd* dalam pengertian yang asli menurut Abû Sulayman, adalah "*the active*

<sup>27</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Syahîr bi Tafsîr al-Manâr*, Juz III (Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, t.t.), 36-37

<sup>28</sup> Abdul Hamid Abu Sulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007), 100-1001.

*expression of the Islamic commitment, responsibility, and sense of duty, wherever it is required in practical life*, ungkapan aktif mengenai komitmen, tanggung jawab dan rasa memiliki kewajiban yang islami, di mana saja hal itu diharuskan dalam kehidupan yang riil.  
29

Dengan pemahaman semacam demikian, maka perang mengangkat senjata, yang sering menjadi salah arti, karena mengaggap satu-satunya arti, itu hanya sebagian arti dari konsep *jihād*, yakni jika sudah sampai pada titik mempertahankan diri dari serangan musuh. Oleh karena itu, wajar kalau Abu Sulaymân menulis dengan kata-kata: “*examples of the Qur’an show the real danger of fanaticism in relations within Muslim society and with non-Muslims as minorities or foreign entities*.”<sup>30</sup> Dengan reaktualisasi dan redefinisi kedudukan non-Muslim, maka konsep fikih klasik tentang *dâr al-harb*, *dâr al-Islâm*, *dâr al-‘ahd*, *kâfir harbi* dan *kâfir dzimmi* perlu direvisi dalam teori atau konsep hukum tata negara Islam dan hukum Internasional Islam yang selama ini telah dihasilkan oleh para yuris klasik.<sup>31</sup> Problematika fikih klasik bila diberlakukan tanpa pembaruan, akan bertabrakan dengan isu-isu global, seperti hak asasi manusia (HAM), demokrasi yang memberi kebebasan dalam pilihan politik dan pilihan agama, serta kesetaraan gender dalam struktur dan fungsi-fungsi sosial-politik.

*Kedua*, redefinisi kedudukan perempuan. Dengan pluralisme yang muncul, kemajuan pemikiran masyarakat yang pesat, dan dimotivasi oleh pemikiran global negara-negara maju yang kuat, maka kedudukan perempuan perlu dilakukan redefinisi, seperti perempuan menjadi hakim atau pemimpin, bahkan menjadi kepala negara. Kedudukan perempuan untuk menjadi hakim dalam wacana fikih klasik, secara garis besar terdapat tiga pandangan: (i) perempuan tidak boleh menjadi hakim sama sekali. Pendapat ini dipegang oleh Imam al-Syâfi’i yang dianut oleh mayoritas umat Islam Indonesia; (ii) perempuan boleh menjadi hakim hanya untuk perkara transaksi saja dan tidak boleh untuk perkara pidana (*jinâyah*). Pendapat ini dipegang Imam Abû Hanifah; dan (iii) perempuan dapat menjadi hakim untuk semua perkara dan kasus. Ini pendapat Ibnu Jarîr al-Thabâri.<sup>32</sup> Pendapat ketiga ini dalam dunia fikih dipandang sebagai pendapat yang asing, tidak populer, yang hampir tidak pernah diikuti umat Islam. Tambahan lagi, perempuan tidak diperkenankan menjadi pemimpin, apalagi menjadi kepala pemerintahan atau negara. Oleh karena itu, pemahaman seperti itu, tidak bisa lepas dengan realitas budaya, di samping absennya keterlibatan perempuan dalam urusan publik, khususnya dunia politik, maka ketika kondisinya berubah,

<sup>29</sup> Abdul Hamid Abu Sulaymân, *The Islamic Theory of ...*, 23

<sup>30</sup> Surah al-Tawbah/9: 36, bukan untuk memerangi kelompok *musyrikin*, tetapi untuk membela diri atau setidakny untuk membalas demi membela diri, sehingga harus memerangi kelompok musyrikin yang telah memerangi kaum muslimin terlebih dahulu. Lihat lebih lanjut, Abdul Hamid Abû Sulaymân, *The Islamic Theory of ...*, 115

<sup>31</sup> Kitab-kitab fikih klasik yang membanas hubungan Muslim dan non-Muslim, lihat, Taqi al-Dûn Abî Bakr ibn Muḥammad al-Ḥusayni, *Kifâyah al-Akhyâr fi Ḥallî Ghâyah al-Ikhtishâr*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 2014). Lihat juga, ‘Abd Allâh ibn ‘Abd al-Rahmân ibn Shâlih Âli Bassâm, *Taysîr al-‘Allâm Syarḥ ‘Umdah al-Aḥkâm*, Juz II (Makkah al-Mukarramah: Maktabah wa Mathba’ah al-Nahdhah al-Ḥaditsah, 2017).

<sup>32</sup> Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd al-Qurthûbi, *Bidâyah al-Mujtahid Fî Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), 377

semestinya ada redefinisi tentang kedudukan perempuan. Di sisi lain, pemahaman klasik itu sendiri tampak adanya ambivalensi, seperti tidak sahnya perempuan menjadi saksi di pengadilan, namun pada sisi lain, perempuan syah menjadi *rawi* hadis, padahal konsekuensi peran rawi hadis jauh lebih besar dari sekedar menjadi saksi di pengadilan.

Berkaitan dengan perempuan menjadi pemimpin politik, para ulama klasik, bahkan ulama kontemporer yang berpikiran ortodoks, larangan perempuan menjadi pemimpin politik atau jabatan lain yang setara dengannya, didasarkan kepada sebuah hadis yang berbunyi: Tidak akan sukses suatu kaum (masyarakat) yang menyerahkan (untuk memimpin) urusan mereka kepada perempuan (*lan yuflih qawm wallaû amarahum imra'atan*).<sup>33</sup> Mereka menyatakan bahwa perempuan menurut petunjuk syara' tersebut, hanya diberi tanggungjawab untuk menjaga harta suaminya.<sup>34</sup> Hadis tersebut tidak lepas dari kondisi sosial politik pada saat itu. Karena itu, untuk memahami hadis itu, perlu dikaji terlebih dahulu kondisi yang sedang berkembang pada saat hadis itu disabdakan oleh Muhammad. Hadis ini disabdakan ketika Nabi mendengar penjelasan dari sahabat beliau tentang pengangkatan wanita menjadi ratu di Persia. Peristiwa suksesi terjadi pada tahun 9 H.<sup>35</sup>

Menurut tradisi kenegaraan yang berlangsung di Persia sebelum itu, yang diangkat sebagai kepala negara adalah seorang laki-laki; sedangkan yang terjadi pada tahun 9 H, menyalahi tradisi tersebut, karena yang diangkat sebagai kepala negara bukan seorang laki-laki, melainkan seorang perempuan yang bernama Buwaran binti Syairawaih bin Kisra bin Barwaiz. Dia diangkat sebagai ratu (*kisrâ*) di Persia, setelah terjadi pembunuhan-pembunuhan dalam rangka suksesi kepala negara. Ketika ayah Buwaran meninggal dunia, anak laki-lakinya, saudara laki-laki Buwaran, telah mati terbunuh ketika melakukan perebutan kekuasaan. Karena itu, Buwaran lalu dinobatkan sebagai ratu (*kisrâ*).<sup>36</sup> Kakek Buwaran adalah Kisra bin Barwaiz bin Anusyirawan. Dia pernah dikirim surat ajakan menjadi Islam dari Muhammad. Kisra menolak ajakan itu dan bahkan merobek-robek surat Muhammad. Ketika Nabi menerima laporan tersebut, maka Nabi bersabda: “Siapa saja yang telah merobek-robek surat beliau, maka akan dirobek-robek diri dan kerajaan orang itu”. Tidak berselang lama, Kerajaan Persia dilanda kekacauan dan berbagai pembunuhan yang dilakukan oleh keluarga dekat kepala negara.<sup>37</sup>

Pada waktu itu, derajat kaum perempuan dalam tatanan kehidupan masyarakat berada di bawah kaum laki-laki. Perempuan sama sekali tidak

<sup>33</sup> Abû ‘Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ‘il al-Bukhârî, *al-Jâmi’ al-Shahîḥ*, Juz IV, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 228, dan Abû ‘Abd Allâh Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, Jilid V, (Beirut: al-Makab al-Islâmi, 2017), 38 dan 47

<sup>34</sup> Aḥmad ibn ‘Ali Ibn Ḥajar al-‘Asqalâni, *Fath̃ al-Bâri Syarh Shahîḥ al-Bukhârî*(t.t.: Dâr al-Fikr wa Maktabah al-Salafiyah, t.t.),Juz IV, 123

<sup>35</sup> Abû al-Falâḥ ‘Abd al-Ḥayy ibn al-‘Imâd al-Ḥanbali, *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbâri man Dzahab*, Jilid I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), 13

<sup>36</sup> Abû ‘Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ‘il al-Bukhârî, *al-Jâmi’ al-Shahîḥ*..., Juz VIII, 128.. Lihat juga, Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *Asbâb al-Wurûd al-Ḥadîts aw al-Lam’ fi Asbâb al-Ḥadîts* (Beirut: dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984), 82-84

<sup>37</sup> Abû ‘Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ‘il al-Bukhârî, *al-Jâmi’ al-Shahîḥ*...,Juz VIII, 127-128

dipercaya untuk terlibat mengurus kepentingan masyarakat umum, terutama masalah kenegaraan. Hanya laki-laki yang dipandang mampu mengurus kepentingan masyarakat dan negara. Keadaan sosial ini tidak hanya terjadi di Persia saja, tetapi juga di Jazirah Arab pada umumnya. Islam datang untuk mengubah nasib kaum perempuan. Mereka diberi berbagai hak, kehormatan, dan kewajiban oleh Islam sesuai dengan harkat dan martabat mereka sebagai makhluk yang bertanggungjawab di hadirat Allah, baik terhadap diri sendiri, keluarga, dan masyarakat maupun negara.<sup>38</sup> Dalam kondisi kerajaan Persia dan tatanan sosial tersebut, maka Nabi yang memiliki kearifan tinggi menyatakan bahwa bangsa yang menyerahkan masalah urusan kemasyarakatan dan kenegaraan kepada seorang perempuan, tidak akan sukses dalam mewujudkan keadilan dan kesejahteraan masyarakat, karena bagaimana dapat sukses, kalau orang yang memimpin itu sendiri adalah seorang yang tidak dihargai dan dianggap rendah oleh orang-orang yang dipimpinya. Salah satu syarat yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin adalah kewibawaan dan harga diri, sedangkan perempuan pada saat itu sama sekali tidak memiliki wibawa untuk menjadi pemimpin bangsa dan negara.

Dalam sejarah peradaban manusia, penghargaan masyarakat kepada kaum perempuan makin meningkat selaras dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, sehingga dalam beberapa jabatan sosial, politik, ekonomi dan pendidikan, kaum perempuan diberi kedudukan dan peran yang setara dengan kaum laki-laki. Alquran sendiri memberi peluang sama kepada kaum perempuan dan laki-laki untuk melakukan segala amal kebajikan. Dalam kondisi perempuan sudah memiliki kewibawaan, kecerdasan, keterampilan dan kemampuan menegerial memimpin, serta masyarakat bersedia menerimanya sebagai pemimpin, maka tidak ada salahnya seorang perempuan dipilih dan diangkat sebagai pemimpin negara. Dengan demikian hadis di atas harus dipahami secara kontekstual, karena kandungan petunjuknya bersifat temporal.

Dengan demikian, dalam kondisi sosial budaya yang semakin terbuka dan kesempatan perempuan untuk memperoleh pengetahuan dan prestasi juga semakin terbuka, maka sudah selayaknya, jika hukum Islam mengenai kedudukan perempuan perlu diperbarui dan diredefinisi selaras dengan perkembangan zaman. Indonesia merupakan salah satu negara mayoritas muslim, tampaknya yang memenuhi kriteria keterbukaan kesempatan seperti itu. Di sini orientasinya, pada prestasi dan kemampuan menjalankan pekerjaan sebagai amanah, sehingga tidak akan didiskriminasikan amanah itu.<sup>39</sup> Dengan kata lain, yang menjadi ukuran adalah profesionalisme, bukan formalitas jenis kelamin, dalam menduduki jabatan publik tertentu, sehingga diskriminasi gender dalam kedudukan dan peran di masyarakat serta lembaga-lembaga publik hilang, selaras dengan tuntutan zaman.

---

<sup>38</sup> Qasim Amin telah menulis sejarah kedudukan perempuan dan pandangan Islam tentang perempuan dalam dua buku, yaitu, *Tahîr al-Mar'ah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), 25-289

<sup>39</sup> H.M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2014), 64-66

## Ijtihad *Fardi* dan *Jamâ'i*

Karakteristik hukum Islam yang bersendikan *nash* dan didukung dengan akal pikiran merupakan ciri khas yang membedakan hukum Islam dengan sistem hukum lainnya. Ijtihad memegang peranan signifikan dalam pembaruan dan pengembangan hukum Islam, sebagaimana terpantul dalam suatu ungkapan terkenal yang dikemukakan al-Syahrastani (w. 1153 M) yang kemudian berkembang menjadi adagium di kalangan pakar hukum Islam, dengan perkataan, “teks-teks *nash* itu terbatas sedangkan problematika hukum yang memerlukan solusi terus bergulir tanpa dapat ditahan, oleh karena itu diperlukan ijtihad untuk menginterpretasi *nash* yang terbatas itu agar berbagai masalah yang tidak dikemukakan secara eksplisit dalam *nash* dapat dicari solusinya”.<sup>40</sup> Dengan demikian, ijtihad sebagai suatu prinsip dan gerak dinamis dalam khazanah Islam merupakan aktivitas daya nalar yang dilakukan oleh para pakar hukum Islam (*fuqahâ/mujtahidîn*) dalam menggali hukum Islam. Kegiatan ijtihad dimulai sejak masa Muhammad dan akan terus berlanjut sesuai dengan dinamika zaman.<sup>41</sup>

Term ‘ijtihad’ dalam bentuk mashdar berasal dari fi’l mâdi tsulatsi mujarrad, *jahada-yajhadu, jahdan*, bukan *juhd*, yang berarti upaya, usaha (*effort, endeavor*). Dalam pembahasan ilmu usul fikih, ijtihad secara terminologis biasanya diberi definisi dengan, *badzî al-jahd li wushûl al-hukm al-syar’i min dalîl al-tafsîl min adillah al-syar’iyyah*, mencurahkan daya upaya untuk sampai pada menemukan hukum syar’i dari dalil yang spesifik yang bersumber dari dalil syar’i;<sup>42</sup> Sementara itu, definisi yang diberikan al-Syarazi, *ijtihād huwa istiḥrāgh al-wus’i wa badzî al-majhûd fi thalab al-hukm al-syar’i*, ijtihad adalah menghabiskan kekuatan kemampuan dan mencurahkan daya upaya untuk memperoleh atau menemukan hukum syar’i.<sup>43</sup> Definisi yang hampir sama dikemukakan oleh al-Amidi, bahwa ijtihad adalah mencurahkan kemampuan dalam mendapatkan hukum-hukum syara’ yang bersifat zhanni, sehingga dirinya tidak mampu lagi mengupayakan lebih dari itu.<sup>44</sup> Dengan mengamati berbagai definisi ijtihad, dapat dikemukakan bahwa ijtihad itu dalam pelaksanaannya mengandung berbagai unsur sebagai berikut: *Pertama* adanya daya upaya dan kesanggupan optimal yang dilakukan mujtahid dalam usaha menemukan hukum yang berkaitan dengan perbuatan manusia; *kedua* pelaksanaan ijtihad dalam perumusan hukum itu dengan menggunakan metoda; dan *ketiga* pelaksanaan ijtihad dilakukan terhadap masalah hukum yang belum ada dalilnya secara tegas, baik dari Alquran maupun sunnah.

Aktivitas ijtihad sesungguhnya telah dimulai sejak masa Nabi, bahkan tindakan Nabi dalam memberikan fatwa yang kemudian dibenarkan oleh wahyu

<sup>40</sup> Abû Fataḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karîm ibn Abû Bakr, *al-Milal wa al-Nihal* (Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Ḥalabi, 1967), 199

<sup>41</sup> Muḥammad Amin Suma, *Ijtihad ibn Taymiyyah Dalam Bidang Fikih Islam* (Jakarta: INIS, 1991), 62-64

<sup>42</sup> ‘Abd al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 2017), 216. Bandingkan dengan Muḥammad ibn ‘Ali al-Syawkāni, *Irsyād al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haq Min ‘Ilm al-Ushûl* (Srabaya: Maktab Sa’ad ibn Nabhân, t.t.), 250

<sup>43</sup> Abû Ishâq al-Syîrazi, *al-Luma’ fi Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Muḥammad ‘Ali Shabîh, 1999), 75. Bandingkan dengan Ibn Amir al-Ḥajj, *al-Taqrîr wa al-Tahrîr fi ‘Ilm al-Ushûl*, Juz III (Beirut: Dâr al-Fikr, 2016), 388

<sup>44</sup> Saif al-Dîn Abû al-Ḥasan ‘Ali ibn Abî ‘Ali ibn Muḥammad al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Juz IV (Beirut: dâr al-Fikr, 2016), 309.

dipandang juga sebagai ijtihad. Kemudian aktivitas ijtihad ini dilanjutkan oleh para sahabat sepeninggal Nabi, sesuai dengan pengetahuan, pengalaman dan kecerdasan mereka masing-masing yang didukung oleh integritas, kecintaan dan kesetiaan mereka kepada agama. Sepeninggal sahabat, aktivitas ijtihad semakin besar dan berkembang pesat dalam menyikapi berbagai persoalan, sehingga diantara mereka ada yang berijtihad dengan membangun metode sendiri. Selama pembukuan fikih dan kemajuan ijtihad, para mujtahid menjunjung tinggi sportifitas dengan menghargai karya dan pendapat mujtahid lain, sebagaimana diutarakan Imam Malik: *kullu ahad yu'khadzu min kalâmih wa yutrak illa al-nabi*, setiap orang itu dapat diambil pendapatnya atau ditinggalkan pendapatnya, kecuali pendapat Muhammad<sup>45</sup> Akan tetapi, kegiatan intelektual itu berangsur-angsur surut, dan pelan-pelan aktivitas ijtihad mulai mundur, kemudian datang periode taqlid, sehingga muncullah kecenderungan pada periode itu, pandangan yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tertutup, walaupun secara formal pintu ijtihad tidak pernah ditutup oleh siapa pun juga.<sup>46</sup>

Dalam kaitan dengan ijtihad, Mahmûd Syaltut memiliki pendapat yang tegas bahwa ijtihad untuk selamanya tetap terbuka. Oleh karena itu, ia menentang sementara pendapat yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tertutup. Menurutnya, salah satu kenikmatan Tuhan yang diberikan kepada kaum muslimin itu adalah tetap terbukanya pintu ijtihad. Lebih lanjut, Syaltut menyatakan, bahwa pengakuan hak berijtihad secara perseorangan (*al-ijtihâd al-fardî*), maupun kolektif (*al-ijtihâd al-jamâ'î*) membuka pintu yang seluas-luasnya kepada para ulama untuk memilih dan menciptakan aturan atau undang-undang dalam rangka mengatur urusan-urusan masyarakat Islam, sesuai perkembangan zaman, selama tidak bertentangan dengan pokok-pokok syari'ah yang pasti (*ushûl al-syarî'ah al-qath'iyah*). Dalam perspektif pemikiran Syaltut, bahwa melakukan ijtihad dengan *al-ra'y* adalah mempersamakan hukum terhadap masalah yang tidak ada *nashnya*, dengan masalah yang ada hukumnya dalam *nash*, termasuk dalam lingkup *ra'y* adalah penggunaan kaidah-kaidah kuliyyah yang diserap dari *nash* terhadap masalah yang tidak ditunjuk *nash*.<sup>47</sup>

Berijtihad bukanlah persoalan yang sederhana, karena membutuhkan kemampuan khusus yang memungkinkan dirinya dapat melakukan ijtihad, sehingga produk ijtihadnya diakui dan diterapkan di kalangan umat Islam. Pada umumnya, ulama usul mensyaratkan seorang mujtahid harus memiliki pengetahuan seluk beluk Alquran, sunnah dan ijmâ' secara luas, menguasai seluk beluk bahasa Arab dan sastranya, mengetahui secara luas ilmu fikih dan usul fikih, termasuk *maqâshid al-syarî'ah* dan 'illat hukum menuju kemaslahatan. Di samping itu juga, harus mengetahui temuan-temuan ilmu yang muncul pada zaman sekarang ini sebagai pendukung dan melengkapi pengetahuan yang sudah ada, sehingga

<sup>45</sup> Yusuf Qardhâwi, *al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm* (Mesir: Dâr al-Ma'rifah, 2014), 12, dan 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Khulâshah Târikh al-Tasyrî' al-Islâmî* (Mesir: Dâr al-Kutub, 2008), 29

<sup>46</sup> Sayyid Muḥammad Musa Tiwâna, *al-Ijtihâd wa Madâ Hâjâtunâ Ilayhi Fî Hâdz al-'Ashr* (Mesir: Dâr al-Kutub, 2012), 160-204

<sup>47</sup> Lihat lebih lanjut, Mahmûd Syaltut, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Beirut: Dâr al-Syuruq, 1979), 207-208 dan 293; dan karya lainnya, *al-Islam, 'Aqidah wa Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Syuruq, 2014), 468 dan 550.

hasil ijtihadnya dapat dipertanggungjawabkan.<sup>48</sup> Dalam supremasi Iptek dewasa ini, keahlian dalam ilmu tertentu sangat diperlukan dalam perkembangan kebutuhan manusia. Kriteria keahlian tertentu justru berkaitan dengan pribadi seorang mujtahid, karena aktivitas ijtihad dalam Islam adalah menyangkut tanggung jawab, baik secara pribadi maupun terhadap umat Islam.

Dengan melihat kriteria ijtihad yang sulit diwujudkan pada saat ini, dan berkembangnya ilmu pengetahuan yang beraneka ragam, serta interdependensi yang terjadi antara berbagai disiplin ilmu, ditambah dengan derasnya arus globalisasi, maka menjadikan ketetapan hukum memerlukan kerjasama antar berbagai disiplin, sehingga ijtihad kolektif (*ijtihād al-jamā'ī*) yang paling relevan dilakukan untuk sekarang ini. Sebenarnya ijtihad semacam ini, telah ditempuh jauh oleh Abu Bakar dan 'Umar ibn al-Khatthâb, bahkan juga anjuran Muhammad kepada 'Ali ibn Abî Thâlib, ketika 'Ali bertanya kepada Muhammad menyangkut hal-hal yang tidak ditemukan jawabannya dalam Alquran dan sunnah Nabi, maka kemudian Nabi menjawab, “jadikanlah *syûra* di antara ahli fikih (orang yang dalam pengetahuannya) bersama-sama orang yang tulus ibadahnya di antara kaum mukminin; jangan menetapkan dengan pendapatmu sendiri.” Demikian yang diriwayatkan oleh al-Thabrâni dalam kitabnya, *al-Awsath*.<sup>49</sup>

Berdasarkan kupasan di atas, secara jelas dinyatakan bahwa ijtihad dapat dibagi menjadi dua kategori berdasarkan praktik yang sudah berlangsung sejak masa Nabi Muhammad sampai sekarang. *Pertama* ijtihad perseorangan (*ijtihād al-fardī*), yaitu ijtihad yang dilakukan secara mandiri oleh seseorang yang memiliki keahlian dan hasil ijtihadnya mendapat persetujuan dari ulama lain. Ijtihad perseorangan ini diakui dalam Islam dan merupakan hak setiap muslim yang memiliki keahlian dalam menganalisa dan mengkaji suatu masalah secara mendalam. Ijtihad semacam ini tidak menjadi kewajiban bagi orang lain untuk mengikutinya; dan pengamalan hasil ijtihad *fardī* tersebut, hanya menjadi kewajiban bagi orang yang menghasilkannya.<sup>50</sup> Praktik ijtihad pada masa Nabi dan sahabat sebagai taqirir terhadap *ijtihād fardī*, sebagaimana terlihat ketika Nabi membenarkan jawaban Mu'ad ibn Jabal ketika ditanya oleh beliau, “Apa yang kamu lakukan dalam memutuskan perkara bila tidak terdapat dalam Alquran dan sunnah?, Mu'adz menjawab, “*ajtahidu ra'yī walâ alī*”.<sup>51</sup> Demikian pula instruksi 'Umar ibn al-Khatthâb kepada Abû Mûsâ al-Asy'ari untuk berjihad dengan menggunakan qiyas. Beliau berkata, “gunakanlah pemahaman secara mendalam

<sup>48</sup> Mengenai syarat-syarat ijtihad secara rinci, lihat lebih jauh, Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1986), 1044-1051, dan Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Fikri al-'Arabi, t.t.), 380-385.

<sup>49</sup> I. M. Quraish Shihab, “Reaktualisasi Dan Kritik” dalam Muḥamad Wahyu Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, dkk (Jakarta: Paramadina, 1995), 330

<sup>50</sup> Kebutuhan terhadap adanya orang-orang tertentu yang terlatih dan mampu melakukan ijtihad secara mandiri sangat penting, tetapi bila dilihat dari segi dampaknya terhadap kepentingan hidup bersama, ijtihad *fardī* belum efektif, bahkan dapat menimbulkan kebimbangan. Mungkin karena faktor inilah, Muhammad al-Ghazali menilai ijtihad *fardī* yang berlebihan dan tidak terkontrol akan menimbulkan kekacauan. Lihat Syekh Muḥammad al-Ghazali, *Mi'ah al-Su'al 'an Islâm*, terjemahan Muhammad Tohir dan Bau Laila, *al-Ghazali Menjawab 40 Soal Islam Abad 20* (Mizan: Bandung, 1989), 156-157

<sup>51</sup> Abû Dawd Sulaymân ibn Ishâq ibn 'Asy'ats al-Azdi al-Sijistâni, *Sunan Abû Daud*, Juz IV (Suriah: Dâr al-Hadîts, 1973), 18

menyangkut masalah yang tidak terdapat dalam Alquran dan sunnah; cari dan upayakanlah untuk mengenal kemiripan dan keserupaannya, lalu analogikan semua perkara yang semacam dengan itu. Pesan ‘Umar ibn al-Khaththâb disampaikan juga kepada Syuraih, hakim yang baru diangkatnya, “apa yang tidak jelas ketentuan hukumnya bagimu dalam sunnah, maka berijtihadlah dengan menggunakan akal pikiranmu”. Di kalangan sahabat sering pula terjadi perbedaan pendapat dalam kasus tertentu, seperti masalah warisan *umarîyyatain*, misalnya Zayd ibn Tsabit berbeda pendapat dengan ibn ‘Abbâs.<sup>52</sup> Ijtihad *fardi* merupakan langkah awal atau dasar dalam mewujudkan ijtihad kolektif (*jamâ’i*), karena kalau tidak terdapat individu yang mampu dan ahli berijtihad, maka tidak akan terjadi ijtihad kolektif (*ijtihâd jamâ’i*) yang sangat dibutuhkan keberadaannya.

*Kedua* ijtihad kolektif (*ijtihâd al-jamâ’i*), yaitu ijtihad yang dilakukan secara bersama atau musyawarah terhadap suatu masalah, dan pengamalan hasilnya menjadi tanggungjawab bersama; atau ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid dan hasil-hasilnya mendapat pengakuan dan persetujuan mujtahid lain. Jadi, *ijmâ* sebagai salah satu sumber hukum Islam merupakan hasil ijtihad kolektif. Ijtihad kolektif merupakan salah satu cara yang sering dilakukan oleh para sahabat ketika memutuskan hukum suatu perkara yang belum ada penetapannya, baik dari Alquran maupun sunnah, seperti dalam cerita dialog antara Nabi Muhammad dengan ‘Ali ibn Abî Thalib di atas.<sup>53</sup> Dengan demikian, jelaslah ijtihad kolektif yang tercermin dalam bentuk musyawarah memiliki kedudukan yang sangat penting dalam upaya pembinaan dan pelestarian hukum Islam, dengan berupaya mengantisipasi segala permasalahan secara bersama-sama, terutama dalam menghadapi kasus-kasus besar dalam dunia ekonomi, politik, dan kedokteran melalui pelibatan spesialis atau *expert* disiplin ilmu lain yang dibutuhkan dengan permasalahan yang dihadapi, sehingga hasil-hasilnya akan lebih valid, kredibel, transparan dan dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya. Namun demikian, penggunaan ilmu bantu yang diperlukan itu harus ada batasan, yang memerlukan kajian serius untuk membuat standar dan sekaligus formulasi penggunaan ilmu dalam prosedur ijtihad itu, agar tidak menimbulkan dampak negatif yang kontraproduktif.

Dalam konteks Indonesia, ijtihad kolektif dalam menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan sosial ini, sudah diberlakukan di berbagai Orma Islam, antara lain: *pertama* Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Muhamadiyah (MT-PPI) yang salah satu tugasnya adalah memberi fatwa dan nasihat, baik atas

---

<sup>52</sup> Instruksi ‘Umar ibn al-Khaththab tersebut, merupakan salah satu terobosan baru yang banyak mendapatkan perhatian dari kalangan ulama, terutama dari kalangan ulama usul fikih di kala mereka membahas soal ijtihad. Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah misalnya, menjadikan panjang lebar dalam kitabnya, sehingga instruksi ‘Umar ini menjadikan pembahasan satu bab yang panjang dalam karyanya tersebut. Lihat, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Filâm al-Muwaqî’in ‘an Rabb al-‘Âlamîn*, Juz I, dan II, 1 dan seterusnya. Kemudian perbedaan pendapat di kalangan sahabat, lihat lebih lanjut, Muḥammad ibn Idris al-Syâfi’i, *al-Umm*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 80

<sup>53</sup> Teks Arabnya yang berisi dialog antara Nabi dengan ‘Ali ibn Abî Thâlib sebagai berikut: *qultu yâ Rasul Allâh, al-amr yunzal binâ wa lam yanzil fih qur’ân wa lam tamdhi fih minka sunnah ? qâla, “ijmâ’u lahu al-‘âlamîn min al-mu’minîn fa ij’alû syûrâ baynakum wa lâ taqdhû fih bi ra’y wâhid*. Lihat, Muḥmûd Syaltut, *al-Islâm, ‘Aqidah wa al-Syarî’ah...*, 300-304

permintaan atau Majelis Tarjih sendiri memandang perlu; *kedua* Lajnah Bahsul Masa'il al-Diniyyah Nahdlatul Ulama (NU) yang telah menetapkan 394 ketentuan hukum dengan merujuk kepada kitab-kitab yang sebagian besar mazhab Syafi'i; *ketiga* Majelis Fatwa Mathla'ul Anwar dengan tugas: membahas dan memberikan fatwa keagamaan, pendidikan, sosial dan ekonomi yang berkembang di masyarakat; *kelima* Dewan Hisbah Persatuan Islam (Persis), sebagaimana tertera dalam Qanûn Asasi menjelaskan bahwa Dewan Hisbah ini bertugas menyelidiki dan menetapkan hukum-hukum Islam berdasarkan Alquran dan sunnah. Pada tahun 1995 M, Dewan Hisbah ini telah mengeluarkan 8 ketentuan, yaitu asuransi takaful, urine dijadikan obat, transplantasi dengan organ tubuh binatang, pengurusan jenazah yang terkena penyakit AIDS/HIV dan upacara adat dalam pernikahan; dan *keenam* Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang salah satu tugasnya adalah memberikan fatwa atau penjelasan hukum mengenai permasalahan yang dihadapi atau ditanyakan oleh masyarakat serta merupakan pedoman dalam melaksanakan ajarannya. Keputusan Fatwa Hasil Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia (MUI) tahun 2005 M adalah perlindungan hak kekayaan intelektual, perdukunan dan peramalan (*'irafah*), do'a bersama, perkawinan beda agama, kewarisan beda agama, kriteria mashlahat, pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama, pencabutan hak milik pribadi untuk kepentingan umum, wanita menjadi imam shalat, hukuman mati dalam tindak pidana tertentu, dan aliran Ahmadiyah.<sup>54</sup> Di antara Fatwa MUI ini terdapat pro-kontra di kalangan tokoh dan intelektual Islam, terutama dalam fatwa Ahmadiyah.

Produk ijtihad kolektif dalam bentuk Fatwa di atas, diputuskan setelah melalui proses panjang dan pengkajian secara mendalam dengan melibatkan berbagai *expert* dan spesialis keilmuan agar semua keputusan hukum mendekati kebenaran dan dapat diterima oleh semua elemen masyarakat. Keputusan fatwa ini biasanya cenderung dinamis, karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat. Meskipun fatwa itu dikeluarkan satu persatu secara kasusistik, sejumlah fatwa dari berbagai ulama besar juga akhirnya dibukukan, tetapi sistematikanya tetap berbeda dengan sistematika kitab fikih. Kendatipun kajian persoalan hukum sudah dilakukan secara mendalam dan melibatkan berbagai ahli, tetapi dalam realitasnya tetap saja memunculkan pro-kontra, karena sudut pandang dalam meneliti sesuatu persoalan berbeda, sehingga tidak mengherankan apabila respon masyarakat beragam. Karena itu, dalam masalah pro-kontra ijtihad ini, diperlukan lapang dada (*tasâmuh*) dan kearifan dari semua pihak, terutama tokoh-tokoh agama, dan menjaga akhlak *Islamiyah* dalam memberikan respon.

## Ijtihad Kontemporer

---

<sup>54</sup> Jaih Mubarak, *Ijtihad Kemanusiaan di Indonesia...*, 17-36. Lihat juga, Abdul Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas NU* (Surabaya: PP Rabithah Ma'hadil Islamiyah dan Dinamika Press, 1977), 2-3; Abu Ghiffâri, "Sejarah Dewan Hisbah Persatuan Islam" dalam Shiddiq Amin (ed.), *Kumpulan Keputusan Dewan Hisbah Persatuan Islam* (Bandung: Persis Press, 2001), 4; Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia Tahun 2005 M, Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (Jakarta: 2005).

Ijtihad sebagaimana diutarakan diatas, ‘mencurahkan segala kemampuan dalam segala perbuatan’; sementara itu, kontemporer berasal dari kata ‘*al-mu’âshir*’, yakni masalah-masalah baru dan problem-problem sosial modern. Apabila kata ijtihad dirangkaikan dengan kata ‘*al-mu’âshir*’, sehingga menjadi kata majemuk (*idhâfi*), mengandung pengertian, mencurahkan segala kemampuan untuk menentukan hukum terhadap masalah-masalah baru dan problem-problem modern berdasarkan *nash-nash* hukum pokok dan kaidah-kaidah hukum yang bersifat umum.<sup>55</sup>

Ijtihad kontemporer menurut al-Qardhawi dapat dilakukan dengan salah satu dari dua cara berikut ini: *pertama ijtihad intiqâ’i*. Ijtihad ini dilakukan dengan cara menyeleksi pendapat ulama terdahulu yang dipandang lebih sesuai dan lebih kuat. Para ulama terdahulu telah memecahkan berbagai persoalan yang dihadapinya; bukan berarti bahwa apa yang telah mereka tetapkan atau hasilkan dalam ijtihad itu adalah suatu ketetapan final untuk sepanjang masa, tetapi perlu diteliti kembali apakah sesuai dengan situasi dan kondisi zaman sekarang ataukah sebaliknya, sudah tidak relevan lagi. Sedangkan mujtahid sekarang dituntut untuk mengadakan studi perbandingan di antara pendapat-pendapat itu dan diteliti dalil-dalil yang dijadikan landasan, sehingga hal ini dituntut untuk menilai ulang argumentasi, dari satu pendapat dan menetapkan yang terbaik berdasarkan beberapa tolok ukur, antara lain kesesuaian pendapat yang dipilih dengan kondisi masyarakat. Upaya tersebut bukan berarti menolak pendapat para ulama terdahulu, melainkan ditransformasi sesuai dengan perkembangan zaman<sup>56</sup> Memilih pendapat-pendapat ulama itu tidak harus terbatas dari apa yang dikemukakan oleh salah satu mazhab yang populer, begitu kesimpulan yang dinyatakan, *Majma’ al-Buhûts al-Islâmiyyah*, di Kairo.<sup>57</sup> Memang tidak ada salahnya, memulai pembahasan dengan merujuk keempat mazhab, tetapi jika pandangan mereka tidak memuaskan, maka tidak ada salahnya memilih dari siapa saja yang memiliki otoritas, sehingga boleh jadi, pendapat yang diambil bersumber dari salah seorang sahabat Nabi, seperti ‘Umar ibn al-Khaththâb, ‘Ali ibn Abî Thâlib, ‘A’isyah, Ibn Mas’ûd dan Ibn ‘Abbas, dan selain mereka, atau dari kalangan tabi’in semacam Ibn al-Musayyab, dan lain-lainnya, bahkan ulama sesudah mereka, walaupun tidak dikenal luas di kalangan masyarakat awam, semacam al-Laitsi, al-Awzâ’i, al-Tsauri, dan al-Thabâri, yang ternyata mereka pun tidak jarang saling berbeda pendapat.

Al-Qardhâwi memberi contoh soal Bank Susu. Dalam hal ini, ia memilih pendapat yang tidak populer. Penyusuan yang mengharamkan, menurutnya,

<sup>55</sup> Muhammad Ma’rûf al-Dawâlibi, *al-Madkhal ilâ ‘Ilm Ushûl al-Fiḥ* (Damaskus: Jami’ah Dmaskus, 1959), 52. Lihat juga Yusuf al-Qardhâwi, *Ijtihad Dalam Syari’at Islam: Beberapa Pandangan Analisis Tentang Ijtihad Kontemporer*, terjemahan Ahmad Syatori (Jakarta: Bulan Bintang, 2007), 52

<sup>56</sup> Kata ‘*intiqa’i*’ menurut pengertian bahasa adalah “mempertemukan, dapat juga membersihkan, mengumpulkan, dan menyeleksi atau memilih”. Lihat, Jamâl al-Dîn Muḥammad ibn Mukarram al-Anshâri, *Lisân al-‘Arab*, Juz XX (Kairo: Dâr al-Miṣhr, t.t.), 212. Menurut istilah, *intiqa’i* ialah “memilih satu pendapat yang terkuat dari beberapa pendapat yang ada dalam karya mujtahid”. Lihat, Yusuf al-Qardhâwi, *Ijtihad Dalam Syari’at Islam...*, 150

<sup>57</sup> Lihat, al-Jâmi’ah al-Azhar, *al-Mu’tamar al-Awwal li Majma’ al-Buhûts al-Islâmiyyah* (Mesir: 1964), 394. Lihat juga, M. Quraish Shihab, “Ijtihad Yang Perlu Dikembangkan”...

hanyalah apabila sang anak menyusu dan mengisap langsung dari puting payudara wanita dan tidak mengharamkan, bila air susu wanita itu dituangkan ke mulutnya dengan cara ditampung dulu, kemudian baru diminumkan, atau dengan cara apa pun selain menyusu langsung dari puting payudara. Pendapat ini sejalan dengan pendapat al-Laits, Dâwud ibn ‘Alî, Ibn Hazm, dengan alasan bahwa redaksi yang digunakan Alquran dan sunnah adalah *al-radhâ’ah*, dan memang kata ‘*al-radhâ’ah*’ dalam kamus, berarti ‘mengisap susu langsung dari payudara wanita’.<sup>58</sup>

*Kedua ijthad Insyâ’i.* Ijthad ini dengan cara menetapkan hukum baru dalam suatu permasalahan, di mana permasalahan tersebut belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu, baik masalahnya baru atau lama.<sup>59</sup> Ijthad ini sangat diperlukan, karena berbagai permasalahan yang timbul dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang belum pernah terbetik dalam hati para mujtahid terdahulu, seperti inseminasi buatan, donor mata, akad nikah dalam layar tv, transaksi-transaksi bisnis modern, bank sperma dan bak air susu. Kemajuan Iptek dan ekonomi serta globalisasi dunia telah banyak membawa pengaruh perubahan pola pikir dan sikap hidup masyarakat. Sikap rasional yang menjadi ciri utama masyarakat modern membuat praktik-praktik ilmu fikih kurang mampu lagi menjawab berbagai permasalahan baru tersebut.

Kemudian, jika ada suatu masalah lama yang diperselisihkan oleh ulama, maka tidaklah menjadi keharusan untuk memilih satu dari pendapat-pendapat mereka, tetapi tidak ada salahnya bagi yang memiliki otoritas untuk menetapkan pendapat yang sama sekali baru. Perselisihan dan perbedaan ulama dalam satu masalah menunjukkan bahwa masalah tersebut dapat menerima sejumlah alternatif pendapat; salah satu di antaranya adalah pendapat yang dikemukakan oleh mujtahid kontemporer. Kalau dari masalah lama dapat timbul pendapat baru, maka tentu lebih-lebih lagi pada masalah-masalah yang belum pernah terjadi pada masa lampau atau bahkan tidak terlintas dalam benak ulama terdahulu. Sebagai contoh transplantasi organ tubuh mata, ginjal dan jantung. Dalam kasus ini, para ulama kontemporer memandang bahwa apabila transplantasi mata, ginjal dan jantung dari donor yang telah meninggal secara yuridis dan klinis, maka dapat diperbolehkan, dengan syarat si penerima donor berada dalam keadaan darurat, yang mengancam jiwanya, dan secara medis telah ditempuh pengobatan secara maksimal, tetapi tidak berhasil; dan transplantasi tidak menimbulkan komplikasi penyakit yang lebih gawat bagi penerima dibandingkan dengan keadaan sebelum transplantasi. Argumentasi kebolehan transplantasi, di samping ayat-ayat Alquran dan hadis, juga berdasarkan logika medis yang dapat membahayakan jiwanya, dan begitu pula, kaidah fikih menyatakan, *al-dharar yuzâlu*, bahaya itu dihilangkan.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Yusûf al-Qardhâwi, *al-Ijtihâd al-Mu’âshir Bayna al-Indibâth wa al-Infirâd* (Mesir: Dâr al-Tawzî’ wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 2014), 24

<sup>59</sup> Kata ‘*insyâ’i*’ berasal dari kata, *nasya’a-yansya’u-nasy’an/insyâ’an*, yang berarti, ‘menjadikan, mengadakan, binaan, karangan, rincian dan jalan karangan’. Lihat Idris al-Marbawi, *Qamus al-Marbawi*, Juz I (Mesir: Dâr al-Fîkr, t.t.), 316.

<sup>60</sup> Mengenai kriteria ‘membahayakan jiwa,’ lihat ‘Abd al-Qâdir ‘Audah, *al-Tasyrî’ al-Jindî Muqâran bi al-Qamûn al-Wadhî’*, Juz I (Iskandaria: Dâr.Nashr al-Tsaqafah, 1949), 577

*Ketiga gabungan antara ijthad intiqâ'i dan insyâ'i.* Ijthad ini dilakukan dengan cara menyeleksi pendapat-pendapat ulama terdahulu, yang dipandang selaras dan lebih kuat, kemudian ditambahkan dalam pendapat tersebut unsur-unsur ijthad baru. Dengan demikian, di samping untuk menguatkan atau mengkompromikan beberapa pendapat, juga diupayakan adanya pendapat baru sebagai jalan keluar yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman.<sup>61</sup> Asjmuni Abdurrahman mengkategorikan gabungan dua bentuk ijthad tersebut ke dalam pengertian ijthad *isthislahi*, yaitu suatu bentuk ijthad untuk menemukan hukum yang didasarkan pada kemaslahatan yang tidak disebutkan secara tegas dalam *nash*. Pendapat ini dapat dipahami, karena faktor-faktor yang mempengaruhi dilakukannya ijthad *intiqâ'i* dan *insyâ'i* sama dengan faktor-faktor yang mendorong fuqâha menggabungkan metode *isthislahi* sebagaimana dikemukakan oleh al-Zarqâ.<sup>62</sup> Faktor-faktor yang dimaksud antara lain adalah kajian terhadap pengetahuan modern dan ilmu-ilmunya, perubahan sosial, politik dan tuntutan zaman sesuai yang dihadapi.

Dalam penerapan *ijthad intiqâ'i* dan *insyâ'i* atau gabungan antara keduanya, biasanya diilustrasikan kepada beberapa aspek hukum keluarga Islam Indonesia, antara lain: pembatasan umur untuk melangsungkan perkawinan. Kitab-kitab fikih klasik tidak memberikan batasan umur untuk melakukan perkawinan, tetapi dalam pasal 7, Undang-Undang Perkawinan, tahun 1974, diatur secara jelas, umur perkawinan untuk pria 19 tahun dan pihak wanita 16 tahun. Ketentuan batas umur ini, didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga. Karena itu, pemerintah dibenarkan membuat ketentuan tersebut; hal ini sejalan dengan kaidah fikih yang menyatakan: *tasyarruf al-imâm 'alâ al-ra'yyah manûth bi al-mashlahah*, suatu tindakan atau peraturan pemerintah berintikan terjaminnya kemaslahatan rakyatnya, dan *dar'u al-mafâsid muqaddam 'alâ jalb al-mashâlih*, menolak bahaya didahulukan, atas mendatangkannya kemaslahatan.<sup>63</sup> Demikian pula, mengenai registrasi perkawinan, yang tidak disebutkan dalam kitab-kitab klasik, sehingga apabila sudah cukup rukun dan syarat-syaratnya, maka perkawinan sudah dianggap syah.<sup>64</sup> Landasan filosofis pencatatan pernikahan ini, dalam UU No. 1 tahun 1974, pasal 5 dan 7 adalah untuk mewujudkan ketertiban perkawinan dalam masyarakat dan menjadikan peristiwa perkawinan menjadi jelas, memperoleh kepastian hukum, baik bagi yang bersangkutan maupun bagi masyarakat. Dengan demikian, pencatatan perkawinan adalah bentuk baru dan resmi dari pemerintah yang mendapat legalitas hukum berdasarkan dua kaidah fikih di atas.

<sup>61</sup> Yusûf al-Qardhâwi, *Ijthad dalam Syari'at Islam...*, 150 dan 169. Lihat juga, Umar Shihab, *Kontekstualisasi Alquran: Kajian Tematik Atas Ayat-Ayat Hukum Alquran* (Jakarta: Penamadani, 2004), 397

<sup>62</sup> Asjmuni Abdurrahman, *Sorotan Terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijthad*, Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Yogyakarta: IAIN SUKA, 2016), 13. Lihat juga, Yusuf al-Qardhâwi, *Ijthad dalam Syari'at Islam...*, 159-167

<sup>63</sup> Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), 77. Bandingkan dengan penjelasan Umum Undang-Undang Nomor 1, Tahun 1974, tentang Perkawinan. Kemudian perhatikan juga, Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Ashbâh wa al-Nazhâ'ir* (Indonesia: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 62

<sup>64</sup> Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam* (Padang: Angkasa Raya, 1990), 109-110

Dalam kaitan dengan hukum waris, pasal 185, ayat 1, Buku II, KHI menyebutkan, “ahli waris yang meninggal dunia lebih dahulu dari pada si pewaris, maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173 (kelompok orang yang terlarang menjadi ahli waris)”. Ketentuan ini tidak hanya berbeda dengan apa yang ditemukan dalam literatur fikih klasik, misalnya *Nihâyh al-Muhtaj* dan *Khulâshah al-‘Ilm al-Farâ'id*,<sup>65</sup> tetapi juga berbeda dengan apa yang ditempuh oleh negara-negara Islam yang telah terlebih dahulu memperbaharui hukum kewarisannya, seperti Mesir, Syiria, Maroko, Tunisia dan Pakistan. Negara-negara ini pada umumnya menempuh jalan *wasiyat wajibah*.<sup>66</sup>

Pergantian tempat yang dimunculkan KHI ini, tampaknya dalam banyak hal bersesuaian dengan: *pertama* KUH Perdata pasal 841-848 yang mengatur mengenai ‘penggantian memberi hak kepada seorang yang mengganti untuk bertindak sebagai pengganti dalam derajat dan dalam segala hal orang yang diganti’, yang dikenal dengan istilah *plaatsuervulling*; *kedua* bersesuaian dengan teori Huzairin, yang dikenal dengan istilah *mawâli* yang didasarkan kepada surat al-Nisâ’, ayat 33. Berdasarkan ayat ini, Huzairin mengatakan, bahwa Alquran meletakkan hubungan kewarisan atas dasar pertalian darah antara yang meninggal dengan anggota keluarganya yang masih hidup. Oleh karena itu, pengganti ahli waris yang sebenarnya harus memiliki hubungan dengan orang yang digantikan itu, di mana ia adalah seorang yang seharusnya menerima waris ketika ia masih hidup, tetapi karena ia sudah meninggal, maka mereka yang menjadi *mawâli* inilah keturunan orang yang mengadakan semacam perjuangan mewarisi.<sup>67</sup> Gagasan baru yang ditempuh KHI ini didasarkan pada keinginan merevitalisasikan nilai-nilai keadilan yang muncul dalam masyarakat Indonesia dan sekaligus meredam kelangsungan watak fikih yang serba *khilâfiyyah* dalam upaya *ri’âyah al-mashâlih*.

Ilustrasi lain adalah masalah ber-*ihram* dari *miqât al-makâni*, bagi mereka yang menggunakan pesawat udara. Selama ini sering kali didengungkan bahwa ber-*ihram* bagi yang menggunakan pesawat harus dilakukan paling tidak di atas pesawat dengan alasan bahwa Jeddah telah melampaui batas *miqât*. Tidakkah ini menyulitkan? Dengan demikian, tidakkah terabaikan sejumlah sunnah yang dianjurkan Nabi ? Muhammad ketika menganjurkan tentang *miqât* bersabda bahwa tempat-tempat yang beliau tunjuk itu seperti *Yulamlam* bagi yang datang dari Yaman dan yang sejajar dengannya, termasuk Indonesia adalah *miqât* bagi siapa pun yang tiba di sana. Melintasnya pesawat di atas daerah *miqât* tidak berarti bahwa penumpangnya telah sampai atau tiba di *miqât*. Tujuan dari penetapan *miqât* itu bahwa daerah-daerah tersebut merupakan pintu gerbang memasuki kota Mekkah, sedangkan kini Jeddah, atau mungkin sekarang di ‘Aziziyah, adalah pintu

<sup>65</sup> Syamsu al-Dîn Muḥammad al-Ramli, *Nihâyah al-Muhtaj*, Juz IV (Mesir: Mushthafa al-Bâbi al-Ḥalabi, 1938), 17-18, dan Muḥammad Amin al-Asyî, *Khulâshah al-‘ilm al-Farâ'id* (Mesir: Mushthafa al-Bâbi al-Ḥalabi, 1937), 25

<sup>66</sup> J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Islam*, terjemahan Machnun Husein (Surabaya: CV Amarpress, 1991), 83-84. Bandingkan dengan H.M. Atho’ Muzhar dan Khairuddin Nasution (ed.), *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberangkatan UU Modern dari Kitab-Kitab Fikih* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 83-119

<sup>67</sup> Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran* (Jakarta: Tintamas, 1982), 27

gerbang bagi pesawat udara. Di udara, amat sulit seseorang mengganti pakaiannya dan melaksanakan sunnah-sunnah ber-ihram; karena itu tidak ada salahnya untuk menjadikan Jeddah sebagai *miqât makâni*, sebagaimana dahulu ‘Umar ibn al-Khaththâb menetapkan “Dzat ‘Araq” sebagai *Miqât al-Makâni*. Dengan demikian jelas, hasil ijthad yang telah dilakukan oleh para ulama terdahulu merupakan karya agung yang tetap utuh, tetapi bukan menjadi patokan mutlak, karena itu, diperlukan kemampuan meneliti hasil sebuah ijthad dengan jalan menggabungkan kedua bentuk ijthad di atas secara metodologis, ilmiah dan sistematis.<sup>68</sup>

## Kesimpulan

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan di atas, maka pada akhir tulisan ini dapat disimpulkan sebagai berikut: (1) perubahan sosial dapat dikenali melalui kependudukan, habitat fisik, Iptek dan struktur masyarakat serta kebudayaan, yang kesemua faktor ini akan mempengaruhi terhadap perubahan hukum; (2) perubahan hukum Islam dalam pengertian pembaruan hukum melalui proses ijthad, untuk mengembangkan dan menetapkan hukum baru terhadap peristiwa yang tidak disebutkan secara tegas dalam *nash* Alquran dan sunnah; (3) medan ijthad adalah dali-dalil Alquran dan sunnah yang petunjuknya interpretatif (*zhanni al-dalâlah*), dan peristiwa-peristiwa baru yang belum disinggung secara implisit dalam *nash* Alquran dan sunnah; (4) pada prinsipnya, ijthad terbagi dua bagian: pertama ijthad *jamâ’i* dan kedua ijthad *fardi*. Dalam menghadapi peristiwa hukum dewasa ini yang makin kompleks, sebaiknya menggunakan ijthad *jamâ’i*, karena lebih teliti dan mencakup berbagai aspek keilmuan, sehingga dipandang mendekati kebenaran; (5) ijthad kontemporer dapat dilakukan dengan salah satu dari dua cara, atau gabungan dari dua cara, yaitu ijthad *intiqa’i* dan *insyâ’i*, atau menggabungkan keduanya, sehingga menjadi lebih komprehensif.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Audah, ‘Abd al-Qâdir. *al-Tasyrî’ al-Jinâ’i Muqâran bi al-Qanûn al-Wadh’i*. Iskandaria: Dâr Nashr al-Tsaqafah, 1949.
- Abdurrahman, Aşjmunî. *Sorotan Terhadap Beberapa Masalah Sekitar Ijthad*, Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari’ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Yogyakarta: IAIN SUKA, 2016.
- Al-‘Asqalâni, Ahmad ibn ‘Ali Ibn Hajar. *Fath al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhâri*. Dâr al-Fikr wa Maktabah al-Salafiyyah, t.t.
- Al-‘Umari, Nâdiyah Syarif. *al-Ijthâd fi al-Islâm: Ushûluh, Ahkâmuh Âfâquh*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2001.
- Al-Amidi, Saif al-Dîn Abû al-Hasan ‘Ali ibn Abî ‘Ali ibn Muḥammad. *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2016.

<sup>68</sup> Mengenai *miqât al-makâni*, lihat Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Juz I (Beirut: dâr al-Fikr, 2009), 550. Lihat pula, Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid ...*, 260-261.

- Al-Asimi, ‘Abd al-Rahmân ibn Muḥammad ibn Qâsim. *Majmû’ al-Fatâwâ Syeikh al-Islâm ibn Taymiyyah*, Juz XX. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Al-Asyi, Muḥammad Amin. *Khulâshah al-‘ilm al-Farâ’id*. Mesir: Mushthafa al-Bâbi al-Ḥalabi, 1937.
- Al-Bukhâri, Abû ‘Abd Allâh Muḥammad ibn Ismâ’il. *Al-Ḥâmi’ al-Shahîh*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Al-Dawâlibi, Muhammad Ma’rûf. *al-Madkhal ilâ ‘Ilm Ushûl al-Fiqh*. Damaskus: Jami’ah Damaskus, 1959.
- Al-Dimisqi, Abû al-Fidâ’ al-Ḥâfizh Ibn Katsîr. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhâm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Al-Ghazali, Syekh Muḥammad. *Mi’ah al-Su’al ‘an Islâm*, terjemahan Muhammad Tohir dan Abu Laila, *al-Ghazali Menjawab 40 Soal Islam Abad 20*. Mizan: Bandung, 1989.
- Al-Ḥajj, Ibn Amir. *al-Taqrîr wa al-Tahrîr fî ‘Ilm al-Ushûl*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2016.
- Al-Ḥanbali, Abû al-Falah ‘Abd al-Ḥayy ibn al-‘Imâd. *Syadzarat al-Dzahab fî Akhbâri man Dzahab*. Dâr al-Fikr, 1979.
- Al-Ḥusayni, Taqi al-Dûn Abî Bakr ibn Muḥammad. *Kifâyah al-Akhyâr fî Ḥalli Ghâyah al-Ikhtishâr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2014.
- Ali, Mohamad Daud. “Pendidikan Syari’ah Dalam Mengisi Kebutuhan Hukum Nasional”. Makalah untuk seminar pendidikan syari’ah IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 1993.
- Al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim. *Filâm al-Muwaqî’in ‘an Rabb al-‘Âlamîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Al-Karîm, Abû Fatah Muḥammad ibn ‘Abd. *al-Milal wa al-Nihal*. Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Ḥalabi, 1967.
- Al-Marbawi, Idris. *Qamus al-Marbawi*. Mesir: Dâr al-Fikr, t.t.
- Al-Nadwi, Alî Ahmad. *al-Qawâ’id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 2014.
- Al-Qurthûbi, Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Rusyd. *Bidâyah al-Mujtahid Fî Nihâyah al-Muqtashid*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Al-Ramli, Syamsu al-Dîn Muḥammad. *Nihâyah al-Muhtaj*. Mesir: Mushthafa al-Bâbi al-Ḥalabi, 1939.
- Al-Sâyi, Muḥammad ‘Alî. *Nasy’ah al-Fiqh al-Ijtihâd wa Athwâruh*. Mesir: Silsilah al-Buḥûts al-Islâmiyyah, 1970.
- Al-Sijistâni, Abû Dawd Sulaymân ibn Ishâq ibn ‘Asy’ats al-Azdi. *Sunan Abû Daud*. Suriah: Dâr al-Ḥadîts, 1973.
- Al-Suyûthi, Jalâl al-Dîn. *al-Raddu ‘Alâ Man Akhlada Ilâ al-Ardhi Wa Jahila Anna al-Ijtihâda fî Kullî ‘Ashrin Fardhun*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Taysîr al-Ijtihâd*. Makkah: Dâr al-Fikr, t.t.
- Al-Syâfi’i, Muḥammad ibn Idris. *al-Umm*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Al-Syawkâni, Muḥammad ibn ‘Alî. *Irsyâd al-Fukhûl ilâ Tahqîq al-Haq Min ‘Ilm al-Ushûl*. Surabaya: Maktab Sa’ad ibn Nabhân, t.t.
- Al-Syîrazi, Abû Ishâq. *al-Luma’ fî Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Muḥammad ‘Ali Shabîh, 1999.

- Al-Tamwi, Sulaymân Muḥammad. *‘Umar ibn Khaththâb wa Ushûl al-Siyâsah wa al-Idârah al-Ḥādîtsah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 2009.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’âhir, 1986.
- Amin, Qasim. *Mar’ah al-Jadidah*. Kairo: Dâr al-Ma’arif, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Tahîr al-Mar’ah*. Kairo: Dâr al-Ma’arif, t.t.
- Anderson, Norman. *Law Reform in The Muslim World*. London: Athlone Press, 1976.
- Ashidieqy, Hasbi. *Syari’at Menjawab Tantangan Zaman*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1961.
- Azizy, A. Qodri. *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam Dan Hukum Umum*. Bandung: Teraju, 2004.
- Bassâm, ‘Abd Allâh ibn ‘Abd al-Raḥmân ibn Shâlih Âli. *Taysîr al-‘Allâm Syarḥ ‘Umdah al-Aḥkâm*. Makkah al-Mukarramah: Maktabah wa Mathba’ah al-Nahdhah al-Ḥādîtsah, 2017.
- Coulson, Noel J. *Hukum Islam Dalam Perspektif Sejarah*, trj. Hamid Ahmad. Jakarta: P3M, 2007.
- Dirdjosisworo, Soedjono. *Sosiologi Hukum: Studi Tentang Perubahan Hukum dan Sosial*. Jakarta: CV Rajawali, 2009.
- Ghiffâri, Abu.. “Sejarah Dewan Hisbah Persatuan Islam” dalam Shiddiq Amin. ed. *Kumpulan Keputusan Dewan Hisbah Persatuan Islam*. Bandung: Persis Press, 2001
- Ḥanbal, Abû ‘Abd Allâh Aḥmad ibn. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: al-Makab al-Islâmi, 2017.
- Hazairin. *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Alquran*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Hosen, Ibrahim. “Memecahkan Permasalahan Hukum Baru” dalam buku, *Ijtihad Dalam Sorotan*, editor Haidar Baqir dan Syafiq Basri. Bandung: Mizan, 1988.
- Iqbal, Mohammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Lahoti Fine Art Press, 2016.
- Ismail, H.M. Syuhudi. *Hadis Nabi Yang Tekstual Dan Kontekstual*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 2014.
- Khallâf, ‘Abd al-Wahhâb. *Khulâshah Târikh al-Tasyrî’ al-Islâmi*. Mesir: Dâr al-Kutub, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Mashâdir al-Tasyrî’ fî Mâ lâ Nashsha Fîh*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 2012.
- \_\_\_\_\_. *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 2017.
- MacDonald. *Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1993.
- Mahmashani, Subhi. *Falsafah al-Tasyrî’ fî al-Islâm*. Beirut: Dâr al-‘Ilm, 1961.
- Masyhuri, Abdul Aziz. *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas NU*. Surabaya: PP Rabithah Ma’hadil Islamiyah dan Dinamika Press, 1977.
- Mubarak, Jaih. *Ijtihad Kemanusiaan Di Indonesia*. Bandung: Bani Quraisih, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Modifikasi Hukum Islam: Studi Tentang Qaww Qadîm dan Qaww Jadîd*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002.
- Mudzhar, H.M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Penerbit Titian Press, 1998.

- Muzhar, H.M. Atho' dan Khairuddin Nasution. ed. *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberlanjutan UU Modern dari Kitab-Kitab Fikih*. Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Parsons, Talcott. *Societies Evolutive and Comparative Perspectives*. Englewood Clift, N.J.: Prentice Hall, 1966.
- Qal'aji, Muḥammad Rawwas. *Mausû'ah Fiqh 'Umar ibn al-Khaththâb*. Kairo: Jâmi' al-Huqûq al-Mahfûzhah, 2016.
- Qardhâwi, Yusuf. *al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm*. Mesir: Dâr al-Ma'rifah, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Ijtihad Dalam Syari'at Islam: Beberapa Pandangan Analisis Tentang Ijtihad Kontemporer*, trj. Ahmad Syatori. Jakarta: Bulan Bintang, 2007.
- \_\_\_\_\_. *al-Ijtihâd al-Mu'ashir Bayna al-Indibâth wa al-Infirâd*. Mesir: Dâr al-Tawzî' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 2014.
- Rahardjo, Sutjipto. *Hukum dan Perubahan Sosial*. Bandung: Alumni, 2009.
- Ridha, Muḥammad Rasyid. *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm al-Syahrî bi Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.
- Rofiq, Ahmar. *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2009.
- Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law* Oxford: University Press, 2016.
- Shihab, M. Quraish. "Reaktualisasi Dan Kritik" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Muhamad Wahyu Nafis. ed. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Sjadzali, Munawir. "Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam Iqbal Abdurrauf Sainima (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Soekanto, Soejono. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Beberapa Permasalahan Dalam Kerangka Pembangunan Di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1975.
- Sulayman, Abdul Hamid Abu. *The Islamic Theory of International Realations: New Directions for Islamic Metodology and Thought*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Suma, Muḥammad Amin. *Ijtihad ibn Taymiyyah dalam Bidang Fikih Islam*. Jakarta: INIS, 1991.
- Syaltut, Maḥmûd. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Syuruq, 1979.
- \_\_\_\_\_. *al-Islam, 'Aqidah wa Syarî'ah*. Beirut: Dâr al-Syuruq, 2014.
- Syarifuddin, Amir. *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya, 1990.
- Tiwâna, Sayyid Muḥammad Musa. *al-Ijtihâd wa Madâ Hâjatunâ Ilayhi Fî Hâdz al-'Ashr*. Mesir: Dâr al-Kutub, 2012.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikri al-'Arabi, t.t.
- Zarqa, Musthafâ Aḥmad. *al-Madkhal al-Fiqh al-Islâmi*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 2008.