



RINGKASAN DISERTASI



**TEORI PERUBAHAN HUKUM ISLAM
SERTA URGENSINYA TERHADAP REFORMULASI
IJTIHAD HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

CHAMIM TOHARI
NPM: 21932006

RINGKASAN DISERTASI

**PROGRAM STUDI HUKUM PROGRAM DOKTOR
FAKULTAS HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA
2025**

CHAMIM TOHARI

**TEORI PERUBAHAN HUKUM ISLAM
SERTA URGENSINYA TERHADAP REFORMULASI
IJTIHAD HUKUM ISLAM DI INDONESIA**



**CHAMIM TOHARI
NPM: 21932006**

RINGKASAN DISERTASI

**PROGRAM STUDI HUKUM PROGRAM DOKTOR
FAKULTAS HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA
2025**



**TEORI PERUBAHAN HUKUM ISLAM
SERTA URGENSINYA TERHADAP REFORMULASI
IJTIHAD HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

Oleh :

**CHAMIM TOHARI
NPM: 21932006**

DISERTASI

Diajukan kepada Dewan Penguji dalam Ujian Terbuka Disertasi
(Promosi Doktor) sebagai salah satu syarat untuk memperoleh
gelar Doktor dalam bidang Hukum pada
Program Studi Hukum Program Doktor
Fakultas Hukum
Universitas Islam Indonesia

**PROGRAM STUDI HUKUM PROGRAM DOKTOR
FAKULTAS HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA**

2025

**DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA DISERTASI (PROMOSI DOKTOR)**

**CHAMIM TOHARI
NPM: 21932006**

**Prof. Fathul Wahid, S., M.Sc., Ph.D.
(Ketua Sidang)**

**Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A.
(Promotor)**

**Dr. Drs. Rohidin, S.H., M.Ag.
(Co Promotor)**

**Prof. Dr. Abdul Ghofur Anshori, S.H., M.H.
(Anggota Penguji)**

**Prof. Dr. Khudzaifah Dimiyati, S.H., M.Hum.
(Anggota Penguji)**

**Dr. Abdul Jamil, S.H., M.H.
(Anggota Penguji)**

**Drs. Agus Triyanta, M.A., M.H., Ph.D.
(Anggota Penguji)**

**PROGRAM STUDI HUKUM PROGRAM DOKTOR
FAKULTAS HUKUM
UNIVERSITAS ISLAM INDONESIA
YOGYAKARTA
2025**

MOTTO DAN PERSEMBAHAN

Motto:

*“Maka sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan.
Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan.”*

Persembahan:

Karya ini aku persembahkan untuk almarhum ibu dan bapak yang semasa hidupnya selalu memotivasi penulis agar menyelesaikan pendidikan hingga S3. Karya ini juga aku persembahkan untuk istriku tercinta serta kedua putraku yang menjadi tumpuan dan sumber semangatku dalam menyelesaikan studi ini.

KATA PENGANTAR

Bismillâhirrohmanirrohm

Segala puji kami haturkan kepada Rabb semesta alam, dengan kasih sayang dan keridhoan-Nya penulis dapat menyelesaikan tugas akhir ini.

Sholawat serta salam semoga tetap tercurah pada Nabi akhir zaman dengan segala ketulusan dan perjuangannya kita dapat merasakan indahnya *dînul Islâm*.

Disertasi ini disusun sebagai syarat untuk mendapatkan gelar Doktor pada Program Studi Ilmu Hukum Universitas Universitas Islam Indonesia Yogyakarta. Dengan terselesaikannya penulisan disertasi ini kami mengucapkan rasa syukur kepada Allah SWT yang telah melimpahkan kemudahan selama studi dan penelitian ini. Juga ingin kami ucapkan rasa terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Almarhum ibu dan bapak yang telah mengorbankan segalanya untuk keberlangsungan studi penulis, yang selama hidupnya selalu memotivasi penulis agar menyelesaikan studi hingga S3. Kepada istriku tercinta dan kedua putraku (Sultan dan Kemal) terima kasih sudah menjadi penyemangat selama studi ini.
2. Bapak Prof. Dr. Syamsul Anwar M.A. selaku promotor, dan bapak Dr. Rohidin M.Ag. selaku co promotor yang senantiasa sabar dan teliti dalam membimbing penulisan disertasi ini hingga selesai. Terima kasih sudah meluangkan waktu di tengah-tengah kesibukannya, dan maafkan kami jika selama bimbingan ada yang kurang berkenan dalam hati.
3. Kepada bapak Prof. Dr. Syamsudin S.H., M.H. selaku Kaprodi Program Doktor Ilmu Hukum Universitas Islam Indonesia yang telah memberikan telah dan masukan untuk penyempurnaan

disertasi kami. Juga kepada dewan penguji, bapak Prof. Dr. Khudzaifah Dimiyati S.H., M.Hum, Prof. Dr. Abdul Ghofur Anshori S.H., M.H, Drs. Agus Triyanta M.A., PhD, Dr. Abdul Jamil S.H., M.H., terima kasih tak terhingga atas kritik-kritik konstruktifnya.

4. Bapak Arif Satejo, bapak M. Yusri, mbak Etha Dziya'ul Haq, ibu Nunung, serta seluruh staf TU Program Studi Ilmu Hukum UII terima kasih sudah memberikan pelayanan dengan baik.
5. Kepada seluruh dosen pengajar Program Studi Ilmu Hukum UII kami ucapkan terima kasih atas ilmu dan bimbingannya selama kami menimba ilmu di kampus tercinta ini. Serta kepada rekan-rekan Program Studi Ilmu Hukum UII angkatan 2021 terima kasih atas kebersamaannya selama menempuh studi.

Mohon maaf jika selama berinteraksi ada yang kurang berkenan dalam hati. Semoga amal baik panjenengan semua mendapat balasan dari Allah SWT serta dilancarkan segala urusannya di dunia dan akhirat.... *âmin*.

Yogyakarta, 25 April 2025

Chamim Tohari

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
DEWAN PENGUJI.....	iii
MOTTO DAN PERSEMBAHAN.....	iv
KATA PENGANTAR.....	v
DAFTAR ISI.....	vii
ABSTRAK.....	ix

BAB I

PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	12
C. Orisinalitas Penelitian.....	13
D. Metode Penelitian.....	14

BAB II

TEORI PERUBAHAN HUKUM ISLAM	25
A. Definisi Teori Perubahan Hukum Islam.....	25
B. Konteks Sosial Terjadinya Perubahan Hukum Islam	31
C. Landasan Teori Perubahan Hukum Islam.....	38
D. Ruang Lingkup Teori Perubahan Hukum Islam.....	46
E. Metode Dalam Teori Perubahan Hukum Islam	53

BAB III	
MAQÂSHID AL-SYARÍ'AH AL-'AMMAH SEBAGAI METODE DALAM TEORI PERUBAHAN HUKUM ISLAM.....	57
A. Definisi Maqâshid al-Syarí'ah al-'Ammah	57
B. Klasifikasi Maqâshid al-Syarí'ah al-'Ammah.....	59
C. Cara Kerja Maqâshid al-Syarí'ah al-'Ammah Sebagai Metode Dalam Teori Perubahan Hukum Islam.....	59

BAB IV	
IMPLEMENTASI TEORÍ PERUBAHAN HUKUM ISLAM DALAM KONTEKS REFORMULASÍ HUKUM ISLAM DI INDONESIA.....	65
1. Hukum Berpikir dan Berpendapat Perspektif Fitroh (al-Fitroh).....	65
2. Hukum Kewarisan Beda Agama Perspektif Maslahah (al-Maslahah)	73
3. Hukum Mengangkat Pemimpin NonMuslim Perspektif Kesetaraan (al-Musâwah).....	80

BAB V	
KESIMPULAN.....	91
DAFTAR PUSTAKA.....	95
CURRICULUM VITAE	102

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh kegelisahan penulis terhadap implementasi hukum Islam di Indonesia yang dalam banyak hal tidak sejalan dengan tujuan-tujuan universal syari'ah Islam. Karena itu penulis mengusulkan dilakukannya reformulasi hukum Islam di Indonesia agar terwujud tujuan hukum yang universal. Poin-poin permasalahan yang hendak ditemukan jawabannya melalui penelitian ini antara lain: (1) Bagaimana konstruksi yang utuh teori perubahan hukum Islam? (2) Bagaimana cara kerja *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* sebagai pendekatan perubahan hukum Islam? (3) Bagaimana implementasi teori perubahan hukum Islam dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* dalam konteks reformulasi hukum Islam di Indonesia? Penelitian pustaka (*library research*) dan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis, pendekatan *ushûliyah*, dan pendekatan filsafat hukum. Hasil penelitian ini adalah: (1) Teori perubahan hukum Islam adalah suatu konstruksi ijtihad hukum yang sistematis (yang berlandaskan pada dalil-dalil syar'i serta argumentasi filosofis, dilakukan dengan metode dan langkah-langkah yang jelas, serta mempertimbangkan konteks, situasi dan kondisi) yang mengatur bagaimana hukum Islam dapat dirubah guna menyelaraskannya dengan tujuan-tujuan syari'ah Islam universal. (2) Pendekatan yang dapat digunakan dalam melakukan perubahan hukum Islam adalah teori *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* yang meliputi fitrah (*al-fitroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*). Cara kerja teori ini meliputi *tashawwur* (memahami masalah hukum Islam

di Indonesia), *takyîf* (membangun argumentasi hukum berdasarkan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah*), *tathbiq* (penetapan hukum dengan *qawâ'id fiqhiyah*, *qawâ'id maqâshidiyah*, *ushûl fiqh*, maupun pendekatan sistem), *khulashoh* (penyimpulan hukum) serta *Nadhr fî Malat al-Afal* (memperhatikan efek-efek/akibat implementasi hukum). (3) Implementasi teori perubahan hukum Islam dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* dalam konteks reformulasi hukum Islam di Indonesia dapat dilakukan dengan melakukan perubahan hukum Islam yang berbasis pada fitrah (*al-fitroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*). Adapun temuan penelitian ini adalah terkonstruksikannya teori perubahan hukum Islam secara sistematis yang dapat digunakan untuk ijtihad hukum yang lebih humanis, yang lebih sesuai dengan kebutuhan masyarakat kontemporer.

Kata Kunci: *Teori Perubahan Hukum Islam, Maqâshid al-Syarî'ah al-'Ammah, Masalahah, Reformulasi, Ijtihad.*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Secara historis, praktek perubahan hukum Islam telah terjadi sejak pada masa Nabi saw hingga masa-masa berikutnya, yaitu masa sahabat dan para ulama mujtahid. Perubahan hukum tersebut dilakukan atas dasar pertimbangan kemaslahatan. Sebagai contoh perubahan hukum yang terjadi pada masa Nabi saw di antaranya: *Pertama*, Pertama-tama Rasulullah saw melarang para sahabat untuk berziarah ke kuburan, hal ini dikhawatirkan akan menjadi pintu masuk rusaknya akidah umat Islam. Namun setelah dirasa akidah sudah kuat, maka Rasulullah saw mengizinkan umat Islam yang hendak ziarah ke kuburan.¹ *Kedua*, Rasulullah saw melarang seorang perempuan yang bepergian lebih dari tiga hari tanpa ditemani *mahram* (keluarga yang haram dinikahi), yaitu ketika kondisi tersebut tidak memungkinkan bagi seorang perempuan untuk menanggung resiko dan bahaya dalam perjalanan. Namun setelah kondisi dirasa aman, beliau mengizinkan perempuan melakukan perjalanan sendirian tanpa ditemani mahram.²

¹ Abdul Hamid Hakim. *Al-Sulam*, Jilid I. Jakarta: Maktabah al-Sa'diyah Putra. hlm. 33.

² Kisah ini disebutkan dalam hadis Bukhari Muslim, *al-Lu'lu' wa al-Marjan*, nomor 850; hadis Bukhari dalam *'Allamah al-Nubuwwah fil Islam*, dalam Yusuf al-Qardhawi. *Kayfa Nata'ammal Ma'a al-Sunah al-Nabawiyah*. USA: Ma'had al-Islami. hlm. 131.

Adapun contoh terjadinya perubahan hukum dalam Islam adalah apa yang dilakukan oleh Umar bin Khathab. Umar pernah tidak menjalankan ketentuan dalam surat al-Anfal ayat 41 yang menyebutkan bahwa *ghanîmah* (harta rampasan perang) setelah diambil seperlima untuk keperluan sosial keagamaan, sisanya dibagikan kepada mereka yang ikut dalam peperangan. Umar menolak membagikan tanah-tanah di wilayah yang baru dikuasai tentara Islam kepada para pasukan yang ikut perang dengan alasan agar negara yang dipimpinnya mempunyai masukan finansial dari tanah-tanah yang dikelola oleh pemiliknya dengan cara membebaskan pajak kepada mereka. Keputusan Umar tersebut ditentang oleh banyak orang, terutama mereka yang ikut dalam peperangan, termasuk sahabat Bilal, Abdurrahman bin Auf, dan Zubair ibn Awwam. Bahkan Umar dianggap telah meninggalkan al-Qur'an, namun Umar tidak goyah dengan kebijakannya tersebut.³ Selain itu ada sekian banyak ulama di dunia Islam yang menyerukan pentingnya mengutamakan kemaslahatan daripada mengikuti nash yang tidak sejalan dengan kemaslahatan. Di antaranya adalah Abu Yusuf al-Hanafi yang memperbolehkan jual beli dengan menggunakan ukuran yang biasa digunakan oleh masyarakat, meskipun tidak sesuai dengan ketentuan nash.⁴ Juga Izz al-Din Ibn Abd Salam yang menyerukan hukum hendaknya mengutamakan kemaslahatan manusia di

³ Hayreddin Karaman. 2012. *Islam Hukum Tarihi*. Istanbul: Iz Yayincilik. hlm. 117-118; Munawir Sjadzali. 1997. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina. hlm. 38-40.

⁴ Subhi Mahmashani. *Falsafah al-Tasyrî fi al-Islâm*. hlm. 183-187. Lihat juga Ahmed Tabakoglu. 2008. *Islam Iktisadina Giris*. Istanbul: Dergah Yayinlari. hlm. 58.

dunia dan akhirat.⁵ Serta pemikiran Najm al-dîn al-Thûfi⁶ dan Muhammad Abduh yang menyerukan bahwa mengutamakan akal dan kemaslahatan adalah lebih utama daripada mendahulukan nash yang tidak relevan dengan kemaslahatan.⁷

Beberapa contoh di atas menunjukkan bahwa praktek perubahan hukum Islam sebenarnya sudah ada sejak masa hidup Nabi Muhammad saw hingga masa-masa sepeninggal beliau. Namun perubahan hukum Islam dalam bentuknya sebagai teori atau kaidah dalam *fiqh* belum ditemukan pada masa-masa awal perkembangan Islam. Sejauh penelusuran yang penulis lakukan, diskursus terkait istilah perubahan hukum Islam tidak ditemukan dalam sumber-sumber kitab *fiqh* maupun *ushûl fiqh* klasik. Istilah perubahan hukum Islam pertama kali diperbincangkan oleh seorang ahli *fiqh* yang merupakan murid dari Ibn Abd al-Salam yang bermazhab Maliki, yaitu Imam Abul Abbas Ahmad bin Idris al-Qarafi (w. 684 H/1285 M) dalam karyanya yang berjudul "*Anwâr al-Burûk fî Anwâr al-Furûk*". Di kitab tersebut disebutkan istilah "perubahan hukum" yang berkaitan dengan perubahan '*urf*' (adat), artinya adanya perubahan '*urf*' akan mempengaruhi ketetapan suatu hukum dalam Islam.⁸ Istilah perubahan hukum Islam juga disinggung oleh al-Qarafi dalam karyanya yang lain, yaitu kitab "*Al-Ihkâm fî Tamyîz al-Fatâwâ 'an al-Ahkâm wa Tasharrufât al-Qâdhî*

⁵ Izz al-Dîn ibn Abd al-Salâm. 1400 H. *Qawâ'id al-Ahkâm fî Masâlih al-Anâm*. Jilid 2. Kairo: Dâr al-Qalam. hlm. 70.

⁶ Najm al-Dîn al-Thûfi. 1954. *Syarh arba'in al-Nawâwi*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Arâbi. hlm. 141.

⁷ Munawir Sjadzali. *Ijtihad Kemanusiaan*. hlm. 44-46.

⁸ Abul Abbas Ahmad bin Idris al-Qarafi. *Anwâr al-Burûk fî Anwâr al-Furûk*. Jilid 3. Kuwait: Dâr al-Nawâdir. hlm. 162-288.

wal Imâm". Dalam kitab tersebut juga disebutkan tentang istilah "perubahan hukum Islam".⁹

Setelah masa al-Qarafi, istilah perubahan hukum Islam semakin diperjelas dalam sebuah kitab karya Ibn Qayyim al-Jawziyah (w. 751 H/1350 M), yaitu *I'lâm al-Muwâqî'în 'an Rabb al-Âlamîn*". Di dalam kitab tersebut bahkan disebutkan dalam bentuk satu kaidah hukum yang terkenal itu yang menjadi salah satu fasal (sub tema) dalam kitab tersebut yang berbunyi sebagai berikut:

تَغْيِيرُ الْفَتْوَى وَاجْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأُزْمَنِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ

"Perubahan fatwa dan perbedaannya sesuai dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, serta adat istiadat".¹⁰

Selain dalam kitab *I'lâm al-Muwâqî'în* tersebut, implementasi perubahan hukum Islam di atas secara singkat juga disinggung dalam karya Ibn Qayyim lainnya seperti kitab *Ighâsah al-Luhfân min mashâ'iyid al-Syaithon*",¹¹ dan juga dalam kitab *Turuq al-Hukmiyah fi Siyâsah al-Syariatyah*".¹² Kaidah di atas kemudian menjadi rujukan penting bagi para ulama fiqh di masa-masa berikutnya, karena menjadi landasan pandangan-pandangan hukum yang tercantum dalam karya-karya mereka, seperti Muhammad Ma'ruf al-Diwalibi dalam kitab *Al-Madkhal ilâ 'ilmi Ushûl al-Fiqh*",¹³ Subhi Mahmasani dalam kitab *Falsafah al-Tasyrî fi*

⁹ Abul Abbas Ahmad bin Idris al-Qarafi. *Al-Ihkâm fi Tamyiz al-Fatâwâ 'an al-Ahkâm wa Tasharrufât al-Qâdhî wal Imâm*. Beirut: Dâr al-Basâ'ir al-Islamiyah. hlm. 84.

¹⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyah. *I'lâm al-Muwâqî'în 'an Rabb al-Âlamîn*. Jilid I. Riyadh: Dâr Ibn al-Jawzi. hlm. 41.

¹¹ Ibnu Qayyim al-Jauziyah. 1985. *Ighâsah al-Luhfân min mashâ'iyid al-Syaithon*. Jilid 1. Beirut: Dâr al-Makrifah. hlm. 388.

¹² Ibnu Qayyim al-Jauziyah. 1989. *Turuq al-Hukmiyah fi Siyâsah al-Syar'iyah*. Jilid 1. Beirut: Maktabah Mu'ayad. hlm. 17-18.

¹³ Muhammad Ma'ruf al-Diwalibi. 1965. *Al-Madkhal ilâ 'ilmi Ushûl al-Fiqh*. hlm. 319.

al-Islâm",¹⁴ Yusuf al-Qardhawi dalam kitab "*Hasâ'is al-Âmmah li al-Islâm*".¹⁵

Sepeninggal Ibn Qayyim, Imam Abu Ishaq al-Syatibi (w. 790 H/1388 M) dalam kitabnya "*Al-Muwafaqât*" membicarakan kemungkinan perubahan hukum Islam karena adanya perbedaan adat dan tradisi,¹⁶ menurutnya dari situlah salah satu sebab perbedaan pandangan hukum para fukaha berasal, meskipun al-Syatibi sendiri tidak menyebutkan kaidah terkait perubahan hukum secara jelas seperti yang tercantum dalam kitab "*I'lam al-Muwaqî'in*" tersebut.

Jauh setelah masa al-Syatibi, muncullah seorang ulama *ushûl fiqh* dari mazhab Hanafi yang bernama Abu Said Muhammad bin Musthafa al-Khadimi (w. 1176 H), dimana dalam kitabnya yang berjudul "*Majâmi' al-Haqâ'iq wa al-Qawâ'id*" menyebutkan kaidah perubahan hukum Islam secara jelas. Adapun kaidah tersebut berbunyi;

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

"Tidak boleh tidak bahwa perubahan hukum sesuai dengan perubahan zaman."¹⁷

Di dalam penjelasannya ia menegaskan bagaimana hukum harus berubah karena berubahnya zaman dengan mengemukakan beberapa contoh konkritnya. Kaidah inilah yang kemudian menjadi rujukan Ibn Nujaim dalam karyanya yaitu "*Al-Asybah wa al-Nadhâ'ir*" ketika memberikan contoh-contoh terkait

¹⁴ Subhi Mahmasani. 1980. *Falsafah al-Tasyrî fi al-Islâm*. Beirut. hlm. 220.

¹⁵ Yusuf al-Qardhawi 1985. *Hasâ'is al-Âmmah li al-Islâm*. Beirut: Dâr Hashâ'is al-Islami. hlm. 246.

¹⁶ Abu Ishaq al-Syatibi. *Al-Muwafaqât*. Jilid 2. Kairo. hlm. 284.

¹⁷ Abu Said Muhammad bin Musthafa al-Khadimi. 1305. *Majâmi' al-Haqâ'iq wa al-Qawâ'id*. Istanbul. hlm. 328.

kaidah adat yang dapat menjadi pertimbangan hukum.¹⁸ Selanjutnya, hingga masa sekarang kaidah perubahan hukum Islam terus mengalami perubahan dan perkembangan seperti yang disebutkan oleh Wahbah Zuhaili dalam karyanya yang berjudul "*Ushûl Fiqh al-Islâmî*" yang berbunyi;

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْعُرْفِ

"Perubahan hukum sejalan dengan perubahan 'urf".¹⁹

Menurut Wahbah Zuhaili, seorang mujtahid harus mengerti tentang adat atau tradisi umat manusia, karena itu banyak terjadi para ahli hukum Islam berbeda pendapat antara satu dengan lainnya disebabkan karena perbedaan 'urf. Sehingga perubahan hukum adalah hal yang mesti terjadi untuk menghindari keberatan dan kesulitan serta untuk menghilangkan kemudharatan dalam menjalankan hukum Islam.

Sampai di sini penelusuran terkait asal mula kaidah perubahan hukum Islam ini penulis cukupkan, ada satu hal penting yang perlu dicatat, bahwa berkaitan dengan kaidah tersebut, tidak banyak ulama yang secara terang menjelaskan langkah-langkahnya atau metode-metode dalam melakukan perubahan hukum. Kaidah hanya sekedar kaidah yang terbatas dan tidak disertai dengan penjelasan yang memadai tentang bagaimana perubahan hukum Islam dapat dilakukan, baik dari aspek landasan hukumnya, syarat-syarat, ruang lingkup, serta metode-metode yang bisa ditempuh secara konkret.

Kajian tentang perubahan hukum Islam pada masa sekarang menjadi penting karena adanya fakta maraknya penerapan hukum Islam di Indonesia yang - tidak dalam arti

¹⁸ Zainal Abidin bin Ibrahim Ibn Nujaim. *Al-Asybah wa al-Nadhâ'ir*. Beirut: Dâr Kutub al-Alamiyah. hlm 94-96.

¹⁹ Wahbah Zuhaili. *Ushûl Fiqh al-Islâmî*. Dâr al-Fakîr. hlm. 835.

keseluruhan - menurut penulis tidak sejalan dengan tujuan-tujuan syariat, terutama jika dilihat dari perspektif *maqâshid syari'ah al-'ammah* (tujuan syariat universal) sebagaimana yang digagas oleh Muhammad Thâhir Ibn Asyûr (w. 1973 M) yang meliputi fitrah (*al-fitroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*).²⁰ Terkait hal ini penulis menemukan berbagai fakta yang menunjukkan bahwa dalam beberapa bidang tertentu penerapan hukum Islam di Indonesia tidak lagi dapat mewujudkan tujuan-tujuan syariat, bahkan bertentangan dengan tujuan dan prinsip-prinsip syariat seperti yang penulis kemukakan. Misalnya dalam beberapa bidang hukum berikut ini:

Pertama, di bidang hukum kewarisan Islam. Contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah tentang perbandingan pembagian kewarisan antara laki-laki dan perempuan yaitu 2:1.²¹ Penulis melihat bahwa ketentuan pembagian harta warisan 2:1 sudah tidak relevan lagi diterapkan dalam masyarakat kita saat ini. Selama ini alasan diterapkannya ketentuan tersebut selain berdasarkan kepada dalil al-Qur'an surat al-Nisa' ayat 176 dan Kompilasi Hukum Islam pasal 176, juga berdasarkan pada argumentasi bahwa semestinya laki-laki mendapat dua kali bagian dari perempuan karena laki-laki adalah tulang punggung keluarga yang memiliki kewajiban menanggung nafkah keluarga. Menurut penulis, argumentasi seperti ini sudah tidak dapat digunakan karena pada saat ini zaman telah berkembang, dan semakin banyak kaum perempuan yang menjadi tulang punggung keluarga yang bahkan memegang peran mencerminkan keadilan,

²⁰ Lihat karya Muhammad Thâhir Ibn Asyûr. *Maqâshid al-syari'ah al-Islâmiyah*. Tunis: Syirkah al-Tunisiyah.

²¹ Kompilasi Hukum Islam Pasal 176.

karena itu hal ini semakin banyak dihindari bahkan oleh kelompok masyarakat yang memahami syariat Islam sekalipun. Hukum seperti ini menurut penulis tidak sejalan dengan salah satu tujuan universal syariat Islam, yaitu kesetaraan (*al-musâwah*).

Contoh lainnya adalah tentang hukum larangan antara muslim dan non-muslim saling mewarisi.²² Menurut penulis, larangan tersebut harus diletakkan pada konteksnya, yaitu ketika antara kaum muslimin dan kaum kafir saling berperang atau memusuhi, atau tidak terwujudnya sikap saling tolong menolong (*ta'awun*) antara pewaris dan yang diwarisi. Diluar konteks tersebut semestinya larangan tersebut tidak diberlakukan, karena kebolehan akan lebih mendatangkan kemaslahatan daripada hukum larangannya. Larangan tersebut dalam perspektif *maqâshid al-syarî'ah al-âmmah* tidak sejalan dengan prinsip masalahah (*al-maslahah*) dan kesetaraan (*al-musâwah*), karena itu hukum yang tidak memperhatikan konteks sejarah serta tidak sejalan dengan *maqâshid al-syarî'ah al-âmmah* perlu dikaji kembali penerapannya.

Kedua, di bidang hukum perkawinan Islam. Sebagai contohnya, fatwa MUI nomor: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 tentang perkawinan beda agama. Ada dua poin dalam fatwa tersebut, yaitu: *Pertama*, perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah. *Kedua*, perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahlul kitab, adalah haram dan tidak sah. Di antara argumentasi MUI adalah karena disinyalir banyak terjadinya perkawinan beda agama yang menurutnya tak hanya mengundang perdebatan di antara sesama umat Islam, akan tetapi juga kerap mengundang keresahan di tengah-tengah masyarakat. Menurut penulis, fatwa tersebut lemah setidaknya dari dua aspek, yaitu aspek metodologis

²² Kompilasi Hukum Islam Pasal 172.

dan sosiologis. Dari aspek metodologis, hukum keharaman menikah dengan nonmuslim dilandaskan pada metode *sadd al-dzari'ah*²³ dengan maksud untuk menghindari mafsadat, hukum mubah menikahi wanita ahlul kitab telah berubah menjadi haram. Namun demikian, sebenarnya konsep *sadd al-dzari'ah* sebagai tindakan preventif tidaklah sampai pada level mengharamkan, karena untuk mengharamkan suatu kehalalan yang *qath'iy* haruslah berdasarkan pada nash dan kemaslahatan yang *qath'iy*

²³ *Sadd ad-dzari'ah* dalam *ushul al-fiqh* adalah "sesuatu yang menjadi sarana kepada yang diharamkan atau yang dihalaikan". Al-Syaukani mendefinisikan *sadd al-dzari'ah* sebagai "sesuatu yang dilihat secara lahir adalah mubah (boleh), tetapi membawa kepada perbuatan yang dilarang". Sedangkan al-Syathibi mendefinisikan *sadd al-dzari'ah* sebagai "segala sesuatu yang membawa kepada sesuatu yang terlarang, yang mengandung mafsadah". Dari definisi ini muncul istilah *sadd al-dzari'ah* (menutup sarana kepada kejahatan). Akan tetapi Ibn Qayyim al-Jawziyah memberikan definisi yang berbeda dari definisi al-Syaukani dan al-Syathibi. Menurutnya *dzari'ah* adalah sesuatu yang menjadi *washilah* (sarana) dan *thariq* (jalan) kepada yang lain. Definisi Ibn Qayyim ini disetujui oleh Wahbah al-Zuhaili. Dari definisi tersebut muncul dua istilah: (1) *sadd al-dzari'ah*, yakni menutup sarana kepada kejahatan, dan (2) *fath al-dzari'ah*, yakni membuka sarana kepada kebaikan. Ibn al-Rif'ah, seperti dikutip al-Syaukani, dapat menerima *sadd al-dzari'ah*, tetapi tergantung pada bentuk *dzari'ah*-nya. Dalam hal ini ia membagi *dzari'ah* menjadi tiga bentuk: (1) Sesuatu yang secara pasti akan membawa kepada yang haram (terlarang) maka hukumnya haram pula, dan di sini berlaku *sadd al-dzari'ah*, (2) sesuatu yang secara pasti tidak membawa kepada yang haram, tetapi bercampur dengan sesuatu yang dapat membawa kepada yang haram, di sini diperlukan kehati-hatian dengan memperhatikan kebiasaan menyangkut hal tersebut, dan (3) sesuatu yang mengandung kemungkinan membawa kepada yang haram, namun harus diperhatikan jika kemungkinan tersebut besar maka diberlakukan *sadd al-dzari'ah*, dan jika kemungkinan tersebut kecil maka tidak perlu diberlakukan *sadd al-dzari'ah* karena dianggap berlebihan. Al-Syaukani mengutip ucapan al-Baji bahwa *sadd al-dzari'ah* ini dipegang oleh Malik, sementara Abu Hanifah dan Syafi'i menolak menggunakannya. Tetapi Wahbah al-Zuhaili menyebutkan bahwa Abu Hanifah dan Syafi'i dalam kondisi tertentu juga menggunakan *sadd al-dzari'ah*. Sedangkan Ahmad Ibn Hanbal memakainya seperti Malik. Sementara Ibn Hazm menolak memakainya secara keseluruhan. Lihat Wahbah al-Zuhaili. 1406 H. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr. hlm. 888-889.

pula. *Sadd al-dzari'ah* atau usaha preventif itu diperlukan, tetapi para ulama seringkali mengingatkan bahwa bahwa berlebihan dalam menutup pintu kerusakan itu sama dengan berlebihan-lebihan dalam membukanya, yang dapat menghilangkan banyak sekali kemaslahatan, lebih banyak daripada kekhawatiran yang ditakutkan itu sendiri.²⁴ Sementara itu dari aspek sosiologis, kemudharatan yang menjadi argumentasi MUI dalam mengharamkan pernikahan beda agama (lelaki muslim dengan wanita ahlul kitab) tidak pernah dibuktikan melalui data statistik yang valid. Karena itu, bagaimana mungkin hukum yang lebih jelas dan pasti - hukum yang membolehkan pernikahan beda agama²⁵ - dihapuskan oleh hukum yang tidak pasti setidaknya dari dua aspek tersebut? Hukum keharaman tersebut menurut penulis bertentangan dengan fitroh (*al-fitroh*) dan toleransi (*al-samâhah*) yang menjadi tujuan universal syariat Islam.

Ketiga, di bidang yang berkaitan dengan kehidupan sosial kenegaraan. Misalnya fatwa MUI tentang haramnya memilih pemimpin non muslim dalam konteks negara bangsa (Pancasila),²⁶ fatwa MUI tentang haramnya mengucapkan selamat natal kepada

²⁴ Yusuf al-Qardhawi. 1408 H. *Hadyul Islam Fatawi Mu'ashirah*. Beirut: Darul Ma'rifah. hlm. 527.

²⁵ QS al-Maidah ayat 5, redaksi ayatnya:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ

(Dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab suci sebelum kamu, apabila kamu membayar maskawin mereka untuk menikahinya, tidak dengan maksud berzina, dan tidak untuk menjadikan (mereka) pasangan gelap (gundik).

²⁶ Majelis Ulama Indonesia. 2011. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga. hlm. 867.

non muslim,²⁷ fatwa MUI tentang aliran sesat,²⁸ serta fatwa MUI tentang haramnya pluralisme, liberalisme, dan sekulerisme,²⁹ yang dalam pandangan penulis fatwa-fatwa seperti itu tidak hanya bertentangan dengan Hak Asasi Manusia (HAM) sebagai warga negara yang memiliki kedudukan yang sama di mata hukum, tetapi juga bertentangan dengan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* di antaranya fitroh (*al-fitroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*).

Apa yang penulis kemukakan di atas sudah barang tentu dapat menimbulkan perdebatan dan perbedaan pendapat. Tetapi hal yang penulis yakini dan kita sepakati adalah bahwa hukum Islam itu bertujuan untuk kemaslahatan manusia. Artinya, apabila ada produk hukum yang tidak sejalan dengan tujuan-tujuan syariat terutama kemaslahatan, maka produk hukum tersebut layak untuk dikaji kembali, dan dilakukan perubahan hukum yang lebih sejalan dengan kemaslahatan dan kebutuhan masyarakat. Inilah yang dalam bahasa Nadirsyah Hosen disebut sebagai *fiqh* humanis, yaitu *fiqh* yang mengutamakan keberpihakannya kepada kemanusiaan.³⁰ Karena itu setiap hukum yang ditetapkan Allah semestinya dipahami dalam kerangka menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

Dalam kerangka inilah penulis dalam penelitian disertasi ini mengajukan argumentasi tentang pentingnya

²⁷ Ibid. hlm. 331-338.

²⁸ Rohidin. 2022. *Mendebat Fatwa MUI: Silang Pendapat Intelektual Muslim Terhadap Fatwa MUI tentang Aliran Sesat Keagamaan*. Yogyakarta: Lintang Aksara Book. hlm. 52-59.

²⁹ Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 Tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama.

³⁰ Nadirsyah Hosen. 2022. *Ngaji Fiqh: Pemahaman Tekstual Dengan Aplikasi yang Kontekstual*. Bandung: Mizan. hlm. 59.

dilakukan reformulasi ijtihad hukum Islam di Indonesia saat ini, karena - dengan tidak bermaksud menggeneralisir - sudah tidak lagi sejalan dengan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* dan prinsip-prinsip hukum Islam. Untuk kepentingan itulah penulis merasa penting untuk memformulasikan teori perubahan hukum Islam hingga menjadi suatu konstruksi teori yang utuh, mulai dari konteks sosial yang melatarbelakanginya, landasan hukum, ruang lingkup dalil yang memungkinkan untuk dilakukan perubahan hukum, hingga metode perubahan hukum yang dapat ditempuh bagi seorang mujtahid yang hendak melakukan ijtihadnya. Suatu teori yang penulis namakan teori perubahan hukum Islam dimana dalam teori tersebut akan dijelaskan konstruksi teori yang dapat digunakan untuk melakukan reformulasi ijtihad hukum Islam yang akan menghasilkan produk hukum yang lebih humanis, dan sejalan dengan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah*, serta sesuai konteks keindonesiaan.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, maka dalam penelitian ini terdapat beberapa permasalahan yang akan dicarikan jawabannya melalui penelitian ini, antara lain:

1. Bagaimana konstruksi teori perubahan hukum Islam, yaitu terkait konteks sosial yang melatarbelakangi, landasan/dalil-dalilnya, ruang lingkup, serta metode yang digunakan dalam melakukan perubahan hukum Islam?
2. Mengapa *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* merupakan metode yang paling relevan dalam teori perubahan hukum Islam dan bagaimana cara kerjanya?



3. Bagaimana implementasi teori perubahan hukum Islam dalam kerangka *maqâshid al-syari'ah al-'ammah* dalam konteks reformulasi hukum Islam di Indonesia?

C. Orisinalitas Penelitian

Sejauh ini peneliti mencatat beberapa tema penelitian sebelumnya yang sedikit banyak berkaitan dengan penelitian yang sedang peneliti lakukan ini. Berdasarkan hasil analisis penulis terhadap hasil penelitian sebelumnya, maka dapat dikatakan bahwa secara umum seluruh hasil penelitian terdahulu tersebut memiliki perbedaan dengan penelitian yang hendak penulis lakukan ini. Adapun perbedaan-perbedaan pokok yang penulis maksud antara lain; *Pertama*, penelitian terdahulu tidak ada yang menjelaskan metode perubahan hukum Islam sebagai suatu konstruksi metodologis secara utuh, yang ada adalah kajian-kajian di atas hanya membahas rekonstruksi perubahan hukum Islam secara parsial dalam bidang hukum tertentu saja. Dengan kata lain, penelitian yang ada hanya membahas contoh-contoh perubahan hukum Islam secara parsial saja, tanpa menjelaskan teorinya secara utuh dan sistematis yang melingkupi landasan, konteks sosial, batasan-batas serta metode-metode yang dapat digunakan secara jelas. *Kedua*, walaupun ada yang membahas metode perubahan hukum Islam – seperti kajian tentang teori nasakh al-Na'im – sebenarnya yang dibahas adalah perubahan metode hukum Islam dalam ranah ushûl fiqh, artinya tidak bertolak dari kaidah-kaidah yang berhubungan dengan perubahan hukum Islam seperti yang hendak penulis teliti. *Ketiga*, penelitian terdahulu tidak memfokuskan kajian pada hubungan antara teori perubahan hukum Islam dengan masalah reformulasi hukum Islam di Indonesia yang menurut penulis sudah sangat urgen untuk

dilakukan. Keempat, sejauh penelusuran penulis, belum ada penelitian yang membahas secara utuh tentang konstruksi perubahan hukum Islam. *Keempat*, *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* selama ini hanya menjadi wacana yang tidak jelas implementasinya dalam pembaruan hukum Islam. Dalam disertasi ini penulis mencoba mengimplementasikannya melalui cara kerja yang jelas sebagai landasan reformasi hukum Islam di Indonesia.

D. Metode Penelitian

1. Objek Penelitian

Objek penelitian dalam penelitian ini dibedakan menjadi dua bagian, yaitu objek primer dan objek sekunder.

Pertama, objek primer dalam penelitian ini adalah asas-asas, kaidah-kaidah, metode-metode ijtihad, prinsip-prinsip hukum yang menjadi landasan perubahan hukum Islam, serta peristiwa-peristiwa perubahan hukum Islam sejak masa Nabi saw hingga sekarang yang tersebar di berbagai kitab karya para ulama *fiqh* dan *ushûl fiqh*. Terkait dengan urgensi penelitian ini, penulis menjadikan beberapa produk hukum Islam dalam konteks Indonesia seperti yang tercantum pada Kompilasi Hukum Islam, Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah, Putusan Hakim, Fatwa-fatwa Dewan Syariah Nasional MUI, serta pendapat-pendapat hukum para ulama terutama di Indonesia sebagai objek primer dalam penelitian ini.

Kedua, objek sekunder dalam penelitian ini mencakup hasil-hasil penelitian terdahulu yang sedikit banyak berbicara tentang masalah perubahan hukum Islam, baik dalam bentuk disertasi, buku, jurnal, website, video, forum-forum ilmiah, dan sebagainya.



2. Tipe Penelitian

Secara umum, penelitian ini termasuk penelitian kualitatif yang menggunakan model penelitian pustaka (*library research*). Penelitian ini dimaksudkan untuk memperoleh informasi data yang detail tentang bagaimana seharusnya langkah-langkah perubahan hukum Islam dilakukan dengan berbasis pada *maqâshid al-syari'ah* seperti model-model ijtihad yang dituangkan dalam karya-karya ulama kontemporer seperti kitab *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunah al-Nabawiyah*,³¹ *Madkhal li Dirasah al-Syariat al-Islamiyyah*,³² serta *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syariat Baina al-Maqashid al-Kulliyah wa al-Nushush al-Juz'iyah*.³³ Karena penelitian ini mengkaji tentang kaidah-kaidah perubahan hukum Islam sebagaimana yang digagas oleh beberapa ulama terdahulu seperti al-Qarafi, Ibn Qayyim al-Jawzi, Yusuf al-Qardhâwi dan lain sebagainya, maka penelitian ini juga dapat dikategorikan sebagai penelitian budaya, karena berkaitan dengan penelitian terhadap pemikiran seseorang atau tokoh agama beserta nilai-nilai yang dianutnya.³⁴

Dalam proses pengumpulan data peneliti juga merujuk kepada pendapat beberapa pakar hukum Islam di dalam maupun di luar negeri untuk mengumpulkan data terkait bagaimana perubahan hukum Islam dapat dilakukan. Terkait hal ini penulis berencana akan merujuk fatwa-fatwa hukum Islam yang

³¹ Yusuf al-Qardhawi. 1990. *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunah al-Nabawiyah*. USA: Al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami.

³² Yusuf al-Qardhawi. 1997. *Madkhal li Dirasah al-Syariat al-Islamiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah.

³³ Yusuf al-Qardhawi. 2006. *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syariat Baina al-Maqashid al-Kulliyah wa al-Nushush al-Juz'iyah*. Mesir: Dar al-Syuruq.

³⁴ M. Atho' Mudzhar. 1998. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. hlm. 38-39.

tergabung di European Council for Fatwas and Research (ECFR) yang bemarkas di Dublin Irlandia. Adapun pertimbangan yang penulis gunakan adalah karena institute fatwa tersebut seringkali mengeluarkan fatwa-fatwa yang disebut sebagai *fiqh aqaliyât*, yaitu fatwa-fatwa baru untuk umat Islam yang menetap di negara-negara yang mayoritas non muslim, dimana fatwa-fatwa tersebut berbeda dengan apa yang ada dalam kitab-kitab fiqh konvensional.³⁵

3. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis, pendekatan *ushûliyah*, dan pendekatan filsafat hukum. Di antara fungsi penggunaan pendekatan sejarah dalam penelitian hukum adalah untuk mengungkapkan fakta hukum yang terjadi pada masa lampau dalam kaitannya dengan fakta hukum pada masa sekarang.³⁶ Adapun penulis menggunakan pendekatan historis dalam penelitian ini untuk mengungkapkan latar belakang, dasar hukum, maupun situasi dan kondisi atau konteks yang meliputi pemikiran para ulama yang melakukan perubahan hukum pada masa lampau dan masa sekarang.

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan *ushûliyah* sebagai landasan analisisnya karena penelitian ini tidak dapat terlepas dari penggunaan dan analisis *ushûl fiqh* beserta kaidah-

³⁵ Fatwa-fatwa yang dimaksud terpublikasikan pada website resmi ECFR yaitu <https://www.e-cfr.org/en>. Fatwa-fatwa tersebut juga dijelaskan secara baik dalam buku Yusuf al-Qardhâwi terbitan tahun 2001 yang berjudul *Fî Fiqh al-Aqaliyât al-Muslimah*. Kairo: Dâr al-Syuruq.

³⁶ Faisar Ananda Arfa dkk. 2016. *Metodologi Penelitian Hukum Islam*. Jakarta: Kencana. hlm. 57-58.



kaidahnya.³⁷ Pendekatan *ushûliyah* dalam penelitian ini hendak penulis gunakan untuk melakukan analisis terhadap karakteristik atau ruang lingkup dalil-dalil yang memungkinkan untuk dilakukan perubahan hukum Islam. Selain itu, pendekatan *ushûliyah* ini penting penulis gunakan untuk mengungkapkan metode-metode yang digunakan oleh para ulama *ushûl fiqh* dalam melakukan perubahan hukum Islam.

Penelitian ini juga menggunakan pendekatan filosofis, yaitu suatu penelitian terhadap objek penelitian yang mencakup aspek ontologis (hakekat objek yang diteliti), epistemologis (bagaimana masalah hukum diselesaikan dalam penelitian ini), aksiologis (nilai objek penelitian), serta teleologis (tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian).³⁸ Dalam penelitian hukum Islam, pendekatan filosofis ditekankan pada tujuan-tujuan penetapan hukum yang disebut sebagai *maqâshid al-syarî'ah*, baik dalam arti pemeliharaan terhadap *al-uşûl al-maqâshid al-syarî'ah al-khashshah*, maupun *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* dalam pemikiran Ibn Asyur mencakup prinsip-prinsip *maqâshid* universal berikut; fitrah (*al-fiṭroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*).³⁹ Pendekatan filosofis dalam penelitian ini hendak penulis gunakan sebagai landasan analisis terkait urgensi penerapanteori perubahan hukum Islam,

³⁷ Menurut Peter Mahmud Marzuki, suatu penelitian dalam level dogmatik hukum atau yang disebut dengan penelitian untuk keperluan praktik hukum tidak dapat terlepas dari pendekatan perundang-undangan. Peter Mahmud Marzuki. 2016. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana. hlm. 136. Adapun dalam konteks penelitian hukum Islam, pendekatan metodologis yang pasti berkaitan dengan masalah ijtihadi adalah pendekatan *ushûliyah*.

³⁸ Salim dkk. 2013. *Penerapan Teori Hukum pada Penelitian Tesis dan Disertasi*. Jakarta: PT Raja Grafindo. hlm. 145.

³⁹ Lihat selengkapnya dalam buku Muhammad Thâhir Ibn Âsyûr. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Tunis: Al-Shirkah al Tuniziyah li al-tawzi'.

sekaligus sebagai pendekatan implementasi perubahan hukum Islam dalam konteks reformulasi hukum Islam di Indonesia.

4. Sumber Data Penelitian

a. Sumber Data Primer

Menurut Peter Mahmud Marzuki, sumber data primer dalam sebuah penelitian adalah sumber data yang bersifat otoritatif atau yang memiliki otoritas. Bahan hukum primer dapat berupa perundang-undangan, catatan-catatan resmi atau risalah dalam pembuatan perundang-undangan dan atau putusan-putusan hakim.⁴⁰ Dalam penelitian ini yang menjadi bahan hukum primer adalah data yang diperoleh melalui pembacaan terhadap karya-karya ulama terdahulu dan kontemporer tentang tema penelitian ini, yaitu teori perubahan hukum Islam, seperti kitab karya Imam al-Qarafi (w. 684 H/1285 M) yang berjudul "*Anwâr al-Burûk fî Anwâr al-Furûk*", juga kitabnya yang lain yaitu "*Al-Ihkâm fî Tamyîz al-Fatâwâ 'an al-Ahkâm wa Tasharrufât al-Qâdhî wal Imâm*". Penulis juga akan menggunakan kitab karya Ibn Qayyim al-Jawziyah (w. 751 H/1350 M), yaitu "*I'lâm al-Muwâqî'în 'an Rabb al-Âlamîn*", "*Ighâsah al-Luhfân min mashâyid al-Syâithon*", serta "*Turuq al-Hukmiyah fî Siyâsah al-Syariatyah*", kitab karya ulama maazhab Hanafi yaitu Abu Said Muhammad bin Musthafa al-Khadimi (w. 1176 M), yang berjudul "*Majâmi' al-Haqâ'iq wa al-Qawâ'id*", kitab Muhammad Ma'ruf al-Diwalibi yang berjudul "*Al-Madkhal ilâ 'ilmi Ushûl al-Fiqh*", kitab yang banyak membahas perubahan hukum Islam karya Subhi Mahmasani yang berjudul "*Falsafah al-Tasyrî fî al-Islâm*", juga beberapa literatur kontemporer seperti kitab karya Yusuf al-Qardhawi yang berjudul "*Hasâ'is al-'Âmmah li al-Islâm*",

⁴⁰ Peter Mahmud Marzuki. *Penelitian Hukum*. hlm. 182.

serta kitab ushûl fiqh karya Wahbah Zuhaili yang berjudul "*Ushûl Fiqh al-Islâmî*".⁴¹ Selain itu penulis juga menggunakan sumber data melalui wawancara dengan para pakar hukum Islam baik di dalam maupun di luar negeri sebagai data penguat yang penulis peroleh melalui literatur kitab-kitab di atas.

b. Sumber Data Sekunder

Menurut Peter Mahmud Marzuki, yang dimaksud sebagai sumber data sekunder adalah bahan hukum yang menjelaskan bahan hukum primer seperti publikasi tentang hukum yang bukan berupa dokumen-dokumen resmi yang meliputi buku-buku teks, kamus-kamus hukum, jurnal-jurnal hukum, serta komentar-komentar atas putusan pengadilan.⁴² Adapun dalam penelitian ini penulis menggunakan dua macam sumber data sekunder, yaitu: *Pertama*, sumber data sekunder dengan data primer, misalnya Kompilasi Hukum Islam (KHI), Kompilasi Hukum Ekonomi Syariat (KHES), buku-buku kumpulan fatwa MUI, dan sebagainya. *Kedua*, sumber data sekunder dengan data sekunder, misalnya bahan-bahan hukum yang menjelaskan mengenai bahan hukum primer yang berisi

⁴¹ Kebanyakan kitab-kitab yang penulis sebutkan di atas dalam bentuk pdf. Penulis mengambil kitab-kitab tersebut dari sumber-sumber terpercaya seperti situs archieve.org, [waqfeya](http://waqfeya.com), [al-masket](http://al-masket.com), noor.book.com, dan lainnya. Penulis katakan situs terpercaya karena setidaknya hingga saat ini belum ada komplain yang penulis ketahui terkait otentitas koleksi kitab-kitab dalam situs-situs tersebut sebagaimana yang pernah ada dalam kasus maktabah syamilah. Selain itu penulis juga sempat melakukan validasi terhadap beberapa kitab yang ada dalam situs-situs tersebut dengan cara membandingkannya dengan beberapa kitab cetakan asli, dan hasilnya sama persis, tidak ada perbendaan yang substansif.

⁴² Ibid. hlm. 181.

mengenai prinsip-prinsip dasar objek yang diteliti⁴³ yaitu yang terkait dengan teori perubahan hukum Islam, misalnya data-data hasil penelitian sebelumnya yang terpublikasikan dalam bentuk jurnal, buku-buku hasil penelitian, maupun data yang tidak terpublikasikan berupa disertasi-disertasi, makalah seminar, diktat, dan sebagainya yang berhubungan dengan teori perubahan hukum Islam dan konsep reformulasi hukum Islam.

5. Teknik Pengumpulan Data

Untuk mendapatkan data yang relevan dengan penelitian yang dilakukan ini penulis menggunakan teknik yang disebut dengan studi kepustakaan, yakni mengumpulkan data dari sumber data primer seperti karya-karya ilmiah berupa kitab-kitab yang ditulis para ulama klasik dan kontemporer, buku-buku, fatwa-fatwa atau pemikiran-pemikiran ijtihad hukum Islam tokoh yang diteliti pemikirannya dalam bentuk tulisan maupun kuliah virtual yang sudah terpublikasikan. Pengumpulan bahan hukum peneliti lakukan dengan cara mempelajari dan melakukan review sumber primer untuk kemudian diverifikasi sesuai dengan permasalahan yang menjadi objek penelitian.⁴⁴ Dalam hal ini peneliti juga mengeksplorasi pendapat-pendapat para pakar hukum Islam melalui tulisan-tulisan maupun kajian-kajiannya yang ter-record serta literatur-literatur yang relevan yang berkaitan dengan teori perubahan hukum Islam. Selain itu, untuk memperkuat data hasil penelitian, penulis juga merujuk pendapat-pendapat hukum Islam beberapa pakar hukum Islam yang dikenal sebagai mujtahid yang memiliki pengalaman dalam melakukan

⁴³ Ibid. hlm. 182-183. Soerjono Soekanto. 2005. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI Press. hlm. 51-52.

⁴⁴ Peter Mahmud Marzuki. *Penelitian Hukum*. hlm. 237-240.

perubahan hukum Islam seperti para ilmuwan hukum Islam yang terhimpun dalam institusi European Council for Fatwas and Research (ECFR).

Adapun langkah-langkah detail pengumpulan data dapat penulis deskripsikan sebagai berikut: (1) Memahami dan menyimpulkan pandangan para ulama terkait landasan, argumentasi, metode dan urgensi perubahan hukum Islam dalam bentuk per-tema maupun per-bab; (2) Melakukan review atas karya beberapa ulama dan pakar hukum Islam sebagai data tambahan yang berfungsi untuk memperkuat temuan data pustaka, serta melakukan observasi ke beberapa institusi hukum Islam seperti ke lembaga dewan fatwa MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan lembaga Bahsul Masa'il; (3) Melakukan reduksi dan klasifikasi data untuk menetapkan mana data yang lebih sesuai untuk dianalisis dengan pendekatan historis, ushûliyah, dan filosofis agar dapat disajikan secara sistematis dan objektif.

6. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang penulis pakai dalam penyusunan penelitian ini adalah analisis *kualitatif*, yaitu data yang diperoleh kemudian di analisis dengan beberapa teknik berikut:

Pertama, metode hermeneutika filosofis. Hermeneutika filosofis adalah metode analisis yang digunakan untuk mencari pengetahuan objektif dengan menggunakan pengungkapan dan deskripsi fenomenologis.⁴⁵ Dalam penelitian ini, hermeneutika filosofis digunakan sebagai metode analisis untuk menemukan konteks sosial yang melingkupi penetapan hukum Islam, situasi

⁴⁵ Lihat Josef Bleicher. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. London: Roudledge dan Kegan Paul. hlm. 3.

dan kondisi serta suasana yang melingkupi pemikiran mujtahid yang melakukan ijihad hukum.

Kedua, metode induktif digunakan untuk meneliti sumber hukum serta praktik-praktik implementasi perubahan hukum Islam yang dilakukan sejak masa generasi awal Islam, yaitu masa Nabi saw, sahabat hingga para ulama mujtahid. Dengan metode ini penulis bermaksud melacak akar historis perubahan hukum Islam yang terjadi pada masa awal hukum Islam berkembang hingga masa kontemporer. Metode ini juga penulis gunakan untuk menguraikan tentang sumber hukum, konteks, ruang lingkup, metode serta urgensi perubahan hukum Islam objek yang diteliti.

Ketiga, metode deduktif digunakan untuk menjelaskan konsep atau teori perubahan hukum Islam dan aplikasinya dalam masalah-masalah hukum Islam kontemporer. Termasuk dalam kajian metode deduktif ini adalah penjelasan terkait landasan hukum dari teori perubahan hukum Islam, baik dari al-Qur'an, Hadis, serta kaidah-kaidah ijihad hukum Islam seperti kaidah-kaidah *ushûl fiqh* dan kaidah *fiqh*.

Keempat, metode maqashidi. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa dalam konteks penelitisn hukum Islam, penelitian dengan pendekatan maqashidi adalah penelitian dengan pendekatan *maqâshid al-syarî'ah*. Terkait analisis berbasis *maqâshid al-syarî'ah al-ammah* secara singkat dapat ditempuh beberapa tahapan, yaitu: *Pertama*, *tashawwur*, yaitu tahapan pengenalan terhadap hakekat permasalahan serta memahami konteksnya dalam realitas; *Kedua*, *takyîf*, yaitu menyusun dalil-dalil yang dianggap sesuai dengan masalah-masalah baru tersebut; *Ketiga*, *tatbîq*, yaitu tahapan terakhir penentuan hukum dengan mempertimbangkan kemaslahatan, akibat hukum, dan tujuan-



tujuan utama hukum tersebut.⁴⁶ *Keempat, khulashoh*, yaitu penyimpulan atau hasil penetapan hukum haruslah sesuai dengan pendekatan yang digunakan, yaitu *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah*. *Kelima, Nadhr fi Malat al-Af'al*, yaitu memperhatikan efek-efek atau akibat dari implementasi hukum yang telah disimpulkan.

Dengan metode-metode analisis tersebut penulis mengkonstruksi suatu epistemologi baru dalam masalah yang diteliti sehingga dapat memberikan kontribusi dalam pembaharuan hukum Islam, serta dapat memberikan dampak yang positif bagi masyarakat secara nyata, terutama masyarakat Islam yang selama ini hanya mengutamakan norma hukum sebagai sandaran, bukan menjadikan tujuan-tujuan hukum Islam itu sendiri sebagai tujuan berhukum.

⁴⁶ Ahmad Imam Mawardi. 2010. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi maqâshid al-syarî'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: Lkis. hlm. 237-238.

BAB II

TEORI PERUBAHAN HUKUM ISLAM

A. Definisi Teori Perubahan Hukum Islam

Istilah teori perubahan hukum Islam sendiri sebenarnya belum ada definisi yang jelas karena memang belum pernah dikonstruks hingga menjadi satu teori yang sempurna. Namun demikian tidak berarti belum ada definisi tentang istilah perubahan hukum Islam. Misalnya definisi yang dikemukakan oleh Abid Mahmud bahwa perubahan hukum Islam adalah perpindahan suatu hukum dari yang semestinya kepada hukum yang sebaliknya atau kepada hukum yang lain dari derajat yang paling tinggi kepada derajat yang paling rendah, atau sebaliknya.⁴⁷ Definisi lainnya menyebutkan bahwa perubahan hukum Islam adalah berpindahnya suatu fatwa hukum terhadap suatu masalah yang ditetapkan oleh para fukaha kepada hukum lainnya yang ditetapkan secara syariat (berdasarkan dalil dan metodologi yang jelas).⁴⁸ Selanjutnya, perubahan hukum Islam juga dimaknai sebagai perubahan suatu hukum kepada hukum lainnya karena sebab yang dibenarkan secara syariat demi mewujudkan tujuan-tujuan syariat.⁴⁹

⁴⁷ Abid Mahmud. 1408 H. *Mu'âlim Tharîqah al-Salaffi Ushûl al-Fiqh*. Jilid 1. Mekkah: Maktabah al-Manaroh. hlm. 449.

⁴⁸ Abdullah bin Mahmud bin Said Ali Khanin. 1440 H. *Haqîqah Taghayyurul Fatwâ wa Ashâbuhu*. Riyadh: Majallah al-Buhûts al-Islâmiyah. hlm. 28.

⁴⁹ Walid bin Ali al-Husain. 1431 H. *Taghayyurul Fatwâ*. Riyadh: Jamiah Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyah. hlm. 213.

Penulis hendak memahami makna teori perubahan hukum Islam melalui kata-kata yang terdapat di dalamnya. Teori, berasal dari bahasa Latin yaitu "*theoria*" yang memiliki makna "perenungan", atau bahasa Yunani yaitu "*thea*" yang berarti "realitas".⁵⁰ Beberapa ahli bahasa memaknai kata "teori" sebagai suatu bangunan berpikir yang tersusun sistematis, logis, (rasional), empiris (kenyataan), serta simbolis. Teori juga dapat dimaknai sebagai suatu ide yang berasal dari pengalaman manusia yang kemudian dikonstruksi secara reflektif di alam nyata.⁵¹ Sejauh penelusuran penulis, beberapa pakar ilmu pengetahuan mendefinisikan "teori" dengan redaksi yang beragam. Misalnya Ronny H. Soemitro berpendapat bahwa teori adalah serangkaian konsep, definisi, dan proposisi yang saling berkaitan dan bertujuan untuk memberikan gambaran sistematis tentang suatu fenomena.⁵² Solly Lubis mengemukakan bahwa teori merupakan pengetahuan ilmiah yang mencakup penjelasan mengenai suatu sektor tertentu dari sebuah disiplin ilmu.⁵³ Kemudian Sarlito Wirawan Sarwono mendefinisikan teori sebagai serangkaian hipotesis atau proposisi yang saling berhubungan tentang suatu fenomena.⁵⁴ Kerlinger mendefinisikan teori sebagai serangkaian konstruk, definisi, dan preposisi yang saling terkait yang memberikan pandangan sistematis tentang fenomena dengan menentukan hubungan antar variabel dengan tujuan menjelaskan dan memprediksi fenomena

⁵⁰ Odje Salman. 2019. *Teori Hukum*. Bandung: Refika Aditama. hlm. 21.

⁵¹ Soetandyo Wignyosoebroto. 2002. *Hukum, Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya*. Jakarta: HUMA. hlm. 184.

⁵² Ronny H. Soemitro. 1985. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: Ghalia Indonesia. hlm. 18.

⁵³ M. Solly Lubis. 1994. *Filsafat Ilmu dan Penelitian*. Bandung: Mandar, 1994. hlm. 30.

⁵⁴ Sarlito Wirawan Sarwono. 2003. *Teori-Teori Psikologi Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. hlm. 5.



tersebut.⁵⁵ Definisi lainnya dikemukakan oleh Rychlak, menurutnya teori adalah serangkaian dua atau lebih konstruk, abstraksi, konsep, variabel, definisi, dan proposisi yang saling terkait, yang telah dihipotesiskan dengan pandangan sistematis tentang fenomena, untuk tujuan menjelaskan dan memprediksi fenomena tersebut.⁵⁶

Dari beberapa definisi tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa teori merupakan konstruksi berpikir yang sistematis (terstruktur dan logis), empiris (didukung oleh data dan observasi), universal (berlaku secara umum), prediktif (dapat memprediksi fenomena), serta terbuka untuk pengujian dan perubahan.

Selanjutnya adalah kata "perubahan" yang dalam kaidah di atas disebut "*taghayyur*" yang maknanya secara bahasa adalah "sesuatu yang menghendaki pergerakan dari bentuknya yang semula ke bentuk yang lain".⁵⁷ Sedangkan istilah "hukum Islam" sebenarnya tidak ditemukan dalam literatur Islam, meskipun beberapa pakar hukum Islam telah menggunakan istilah tersebut

⁵⁵ Redaksinya adalah "A set of interrelated constructs (concepts), definitions, and propositions that present a systematic view of phenomena specifying relations among variables, with the purpose of explaining and predicting the phenomena." Kerlinger, F. M. 1973. *Foundations of behavioural research*. London: Spottiswoods Ballantyne Limited. hlm. 9.

⁵⁶ Redaksinya adalah "Theory as a series of two or more interrelated constructs, abstractions, concepts, variables, definition, and propositions, which have been hypothesized with a systematic view of phenomena, for the purpose of explaining and predicting the phenomena." Rychlak, J.F. 1968. *A philosophy of science for personality theory*. Boston: Houghton Mifflin. hlm. 90.

⁵⁷

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%AA%D8%BA%D9%8A%D8%B1/>. Data diakses pada tanggal 7 April 2023. lihat pula di buku Al-Ajmi Rofiq. 1998. *Mawsû'ah Mustholahât Ushûl al-Fiqh 'ida al-Muslimîn*. Jilid 1. Maktabah Lubnan. hlm. 472.

dalam beberapa karya mereka.⁵⁸ Hal itu karena sebenarnya istilah hukum Islam berasal dari terjemahan term *Islamic law* yang dipopulerkan oleh literatur-literatur Barat.⁵⁹ Namun demikian bukan berarti belum ada definisi terkait istilah "hukum Islam". Misalnya Hasbi al-Shidiqi yang mendefinisikan hukum Islam sebagai "koleksi daya upaya para ulama fiqh dalam menerapkan syariat Islam sesuai dengan respon atau kebutuhan masyarakatnya".⁶⁰

Dari pengertian istilah di atas, apabila kata-kata tersebut digabungkan secara utuh menjadi "teori perubahan hukum Islam", maka yang dimaksud dalam penelitian ini adalah suatu konstruksi ijtihad hukum Islam yang sistematis (yang berlandaskan pada dalil-dalil syariat serta argumentasi filosofis, dilakukan dengan metode dan langkah-langkah yang jelas, serta mempertimbangkan konteks, situasi dan kondisi) yang mengatur bagaimana hukum Islam dapat dirubah dengan pendekatan tertentu yang dalam hal ini adalah tujuan-tujuan syariat Islam universal yang meliputi fitrah (*al-fitroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*).

⁵⁸ Misalnya Hasbi as-Shidiqi dalam bukunya yang berjudul "*Hukum Islam*" dimana sebagian besar kajiannya membahas tentang ushûl fiqh. Juga A. Hanafi dalam bukunya yang berjudul "*Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*" yang membahas tentang syariat, fiqh dan ushûl fiqh. Lihat Hasbi al-Shidiqi. 1962. *Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Islam.

⁵⁹ Sebagai contoh dapat dilihat pada buku karya Josept Schacht. 1965. *An Introduction of Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press. Dalam buku tersebut ia banyak menggunakan istilah "Hukum Islam" meskipun yang dimaksud adalah ilmu fiqh dan ushûl fiqh.

⁶⁰ Hasbi al-Shidiqi dalam Roibin. 2008. *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*. Malang: UIN Malang Press. hlm. 30.



a. Perbedaan Perubahan Hukum Islam dengan *Nasakh*

Perubahan hukum Islam yang dimaksud dalam disertasi ini bukan dalam arti *nâsikh mansûkh*, melainkan dalam arti penundaan terhadap keberlakuan suatu hukum Allah untuk menuju kepada hukum Allah lainnya yang lebih relevan dengan kondisi yang dihadapi, dan memberlakukan kembali hukum yang ditunda tersebut pada waktu, situasi dan kondisi yang sesuai dengan maksud-maksud hukum tersebut. Hal ini berbeda dengan teori *nasakh mansûkh*, karena dalam teori perubahan hukum Islam, hukum yang telah dirubah masih memiliki kemungkinan diterapkan kembali apabila dalam kondisi dan konteks sosial yang sama dengan konteks sosial ketika hukum tersebut diturunkan.

b. Perbedaan Perubahan Hukum Islam dengan *Rukhshah*

Rukhshah tidak dimaksudkan untuk menghapus suatu hukum syariat, tetapi hanya merubah hukum atau mengganti tata cara pelaksanaan suatu hukum karena kebutuhan atau dalam suasana keterpaksaan. Adapun dalam keadaan normal atau tidak dalam keadaan darurat, maka hukum beserta tata caranya harus diberlakukan sebagaimana mestinya. Misalnya mensucikan diri dari hadas kecil dan besar adalah wajib hukumnya ketika hendak menunaikan sholat, namun apabila tidak ditemukan air untuk bersuci, maka dibolehkan bertayamum. Dalam hal ini kewajiban bersuci adalah tetap hukumnya, yaitu wajib, hanya saja tata caranya yang dirubah dengan cara tayamum. Adapun perbedaan antara *rukshah* dengan teori perubahan hukum Islam adalah bahwa *rukshah* merupakan perubahan hukum Islam yang disyariatkan Allah dalam bentuk ketentuan pelaksanaan hukum, sedangkan teori perubahan hukum Islam adalah perubahan

hukum Islam atas dasar ijhtihad dengan metodologi penetapan hukum yang dibenarkan secara syariat.

c. Perbedaan Perubahan Hukum Islam dengan *Istihsan*

Perbedaan antara teori perubahan hukum Islam dengan *istihsan* ini adalah bahwa teori perubahan hukum Islam adalah *Grand Theory*, sedangkan *istihsan* adalah salah satu metode dalam melakukan perubahan hukum Islam. Artinya, dalam melakukan perubahan hukum Islam diperlukan berbagai metode, termasuk penggunaan metode *ushûl fiqh*. Ketika metode *ushûl fiqh* yang dipilih, maka bisa jadi melibatkan metode *istihsan* untuk melakukan perubahan hukum.

d. Perbedaan Perubahan Hukum Islam dengan Konsep Perkembangan Hukum Islam

Teori perubahan hukum Islam dimaksudkan untuk melakukan perubahan hukum Islam dari ketentuan hukum yang sebelumnya menjadi ketentuan hukum baru yang lebih sesuai dengan tujuan-tujuan universal hukum Islam. Adapun konsep perkembangan hukum Islam adalah menyimpulkan hukum dari suatu masalah yang sama sekali baru dan belum pernah ada ketentuan hukum sebelumnya, atau masalah yang sudah ada hukumnya, tetapi objek hukum mengalami perkembangan. Dengan kata lain, perkembangan hukum Islam selalu diwarnai dengan adanya upaya mengisi kekosongan hukum, sedangkan teori perubahan hukum Islam dimaksudkan untuk mengganti hukum yang sudah ada dengan hukum baru yang lebih sejalan dengan tujuan-tujuan universal hukum Islam. Dengan kata lain, obyek hukum dalam teori perubahan hukum Islam tetap sama dan tidak berubah, tetapi hukumnya dapat berubah.

B. Konteks Sosial Terjadinya Perubahan Hukum Islam

1. Kerusakan Akhlak (*Fasâdus Zamân*)

Aspek terpenting yang menjadi sebab perubahan hukum Islam adalah kerusakan akhlak (moral) masyarakat. Sebagaimana disabdakan Nabi saw bahwa sebaik-baik zaman adalah zaman beliau, kemudian zaman orang-orang setelahnya.⁶¹ Sepanjang sejarah perkembangan hukum Islam, turunnya kualitas akhlak manusia setelah masa Nabi saw menjadi sebab terbesar perubahan hukum Islam. Hal ini karena sifat dasar hukum Islam yang dimaksudkan untuk meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Karena itu setiap penetapan hukum Islam selali berkaitan dengan kondisi zaman, terutama akhlak masyarakat. Sebagai contoh, ketika Khalifah Usman bin Affan ra mengetahui menurunnya akhlak di kalangan kaum muslimin, beliau memerintahkan untuk mencari unta yang hilang untuk dijual dan menjaga uang dari hasil penjualannya agar suatu saat dapat diserahkan kepada pemilik unta tersebut. Hal ini tentunya tidak sesuai dengan hukum pada masa Nabi saw yang melarang mengambil unta yang tersesat.⁶² Contoh lainnya adalah ketika

⁶¹ Hadis riwayat Imam al-Bukhori, hadis nomor 2456. Redaksi hadis tersebut adalah:

خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ

Sebaik-baik manusia adalah orang-orang yang hidup pada zamanku (generasiku) kemudian orang-orang setelah mereka kemudian orang-orang setelah mereka..

⁶² Hadis riwayat Imam al-Bukhori, hadis nomor 2372. Redaksi hadisnya adalah:
حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ يَزِيدَ مَوْلَى الْمُتَنَبِّعِثِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلَهُ عَنِ الْفُطَيْةِ، فَقَالَ: (اعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوَكَاءَهَا، ثُمَّ عَرَفَهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَسَانِكَ بِهَا). قَالَ: فَصَأَلَهُ الْعَتَمُ؟ قَالَ: (هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذَّنْبِ). قَالَ: فَصَأَلَهُ الْإِبِلُ؟ قَالَ: (مَا لَكَ وَلِهَا؟ مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَجِدَاؤُهَا، تَرُدُّ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا

Isma'il telah menceritakan kepada kami: Malik menceritakan kepada kami dari Rabi'ah bin Abu 'Abdurrahman, dari Yazid maula Al-Munba'its, dari Zaid bin Khalid. Beliau berkata: *Seseorang datang kepada Rasulullah saw lalu bertanya kepada beliau tentang barang temuan. Rasulullah bersabda, Perhatikan bungkus dan tali*

Usman melihat banyak wanita teraniaya karena tidak mendapatkan haknya tatkala dicerai suaminya sesaat sebelum meninggal, dengan maksud agar si istri tidak mendapatkan harta waris darinya, maka Usman memberikan bagian warisan kepada seorang wanita bernama Tumaidhir al-Asadiyah ketika suaminya yang bernama Abdurrahman dalam keadaan sakit keras menceraikannya.⁶³

2. Perubahan Adat/ 'Urf

Perubahan adat maupun 'urf menjadi sebab para mujtahid merubah hukum syariat. Hal ini tampak pada fatwa-fatwa hukum di bidang muamalat atau pergaulan antar sesama manusia, meskipun perubahan ini juga terdapat pada sebagian hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah ibadah. Dalam masalah muamalat misalnya dibolehkannya akad *salam* dan *istisna'*⁶⁴ karena sudah menjadi tradisi masyarakat modern membeli rumah dengan cara inden terlebih dahulu. Masalah-masalah hukum yang berkaitan dengan perubahan adat misalnya

pengikatnya, kemudian umumkan selama satu tahun. Jika pemiliknya datang (maka kembalikan kepadanya) dan jika tidak, maka barang itu menjadi milikmu. Orang itu bertanya, bagaimana dengan kambing yang aku temukan? Rasulullah saw bersabda, Kambing itu milikmu atau milik saudaramu atau untuk serigala. Orang itu bertanya, Bagaimana dengan unta yang aku temukan? Rasulullah saw bersabda, Apa urusanmu dengannya? Bersamanya ada tempat minum dan telapak kakinya. Unta itu bisa mendatangi air dan memakan daun di pohon hingga ditemukan oleh pemiliknya.

⁶³ Lembaga Fatwa Dar al-Ifta Mesir. 2013. *Fiqh Nawazil*. Kairo: Dâr Ifta al-Misriyah. hlm. 29.

⁶⁴ Salam adalah salah satu bentuk jual beli dimana uang harga barang yang akan dibeli dibayarkan secara tunai, sedangkan barang yang dibeli belum ada dan baru berupa spesifikasi yang menjelaskan sifat dan jenisnya saja. Sedangkan istisna' adalah suatu akad antara dua pihak dimana pihak pembeli meminta kepada pihak penjual untuk dibuatkan suatu barang dengan pembayaran setelah barang jadi, atau dibayar dimuka, tergantung kebiasaan masing-masing tempat. Ahmad Wardi Muslih. 2013. *Fiqh Muamalah*. Jakarta: Amzah. hlm. 243-253.

hukum dibolehkannya menahan membayar mahar sebelum melakukan hubungan seksual dalam pernikahan, jatuhnya hukum *khiyâr ru'yah* (hak melihat untuk menentukan pilihan rumah yang akan dibeli) pada masa lalu hanya dengan melihat salah satu rumah saja, tetapi di masa sekarang untuk memenuhi gugurnya *khiyâr ru'yah* harus melihat lebih banyak rumah yang hendak dibeli karena model rumah pada masa sekarang lebih banyak variasi dan gaya arsitekturnya.⁶⁵

3. Perubahan Sistem Politik

Perubahan hukum Islam pun dapat terjadi karena adanya perubahan pada sistem politik baik secara global maupun pada suatu wilayah tertentu. Misalnya hadis tentang dilarangnya kaum muslimin hidup berbaur di tengah-tengah masyarakat non muslim, bahwa Nabi saw berlepas diri atau tidak bertanggung jawab atas keselamatan kaum muslimin yang tinggal berbaur dengan kaum musyrikin.⁶⁶ Hadis di atas menjadi dasar pengharaman seorang muslim berdiam di negeri non muslim. Pendapat ini dianut oleh Ibn Hazm dan Imam Malik. Bahkan Imam Malik berpendapat bahwa tidak boleh seorang muslim tinggal di negeri penuh maksiat dimana penduduknya selalu merendahkan para sahabat Nabi dan para ulama.⁶⁷ Hadis tersebut juga seringkali

⁶⁵ Muhammad Usman Syabir. 1424 H. *Al-Qawâ'id al-Kulliyah wa dhawâbuth al-Fiqhiyah*. Dâr al-Nafais. hlm. 264.

⁶⁶ Hadis riwayat Imam Abu Dawud, hadis nomor 2645. Redaksi hadisnya sebagai berikut:

أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَلِمَ قَالَ لَا تَرَايَا نَارَاهُمَا

"Aku berlepas diri dari setiap muslim yang tinggal bersama orang-orang musyrik." Para sahabat bertanya, "Mengapa ya Rasulullah?" beliau menjawab: "Tidak jelas api masing-masing dari mereka"

⁶⁷ Abdullah bin Bayyah. 2018. *Shinâ'ah al-Fatwâ wa Fqh al-Aqalliyyât*. Dubai: Markaz al-Muwatha. hlm. 392.

dipahami oleh sebagian orang di zaman sekarang sebagai larangan untuk berdiam di negeri-negeri yang secara umum dihuni oleh orang-orang non muslim, seperti negeri-negeri di Eropa dan Amerika.

Dalam memahami hadis tersebut, Syeikh Yusuf al-Qardhawi berpendapat bahwa hadis tersebut harus dipahami tidak terlepas dari konteksnya, artinya ketika Rasulullah saw mengucapkan hadis tersebut, hubungan antara kaum muslimin dan kaum musyrikin sedang dalam keadaan berperang dan waspada. Sehingga Nabi saw menegaskan tidak bertanggung jawab atas hilangnya nyawa seorang muslim apabila ia terbunuh di tengah-tengah wilayah kaum musyrikin. Sebab ia sendiri yang membahayakan jiwanya dengan bermukim di wilayah kaum yang memerangi umat Islam.⁶⁸

Larangan seorang muslim bermukim di wilayah negeri orang-orang non muslim memestinya tidak lagi relevan dengan kondisi politik global saat ini, dimana antara negara-negara muslim dan non muslim saat ini telah menjalin hubungan yang baik dalam berbagai bidang kehidupan. Dalam konteks sekarang, perbedaan agama tidak lagi menjadi penghalang untuk saling bekerja sama terutama di bidang ekonomi dan militer. Selain itu, banyak kepentingan yang mendorong kita untuk tinggal di negeri-negeri non muslim seperti untuk belajar, bekerja, berobat, berdagang, menjalin hubungan diplomasi, dan sebagainya. Karena itu ketika kondisi politik global telah berubah, maka tidak ada lagi alasan hukum (*'illat al-hukm*) untuk mempertahankan larangan tersebut. Karena hukum yang berkaitan dengan suatu kondisi

⁶⁸ Yusuf al-Qardhawi. 1423 H. *Kayfa Nata' ammal ma'a al-Sunah al-Nabawiyah*. Kairo: Dâr al-Syuruq. hlm. 147-149.



tertentu maka akan gugur dengan sendirinya ketika kondisi yang melingkupi hukum tersebut telah hilang.

4. Perbedaan Geografis

Perubahan hukum Islam dapat terjadi karena adanya perbedaan atau perubahan aspek geografis dimana umat Islam bertempat tinggal. Perbedaan geografis terjadi karena syiar Islam yang telah menyebar di seluruh penjuru dunia, tidak hanya di negeri-negeri yang memiliki waktu siang hari selama 12 jam saja, tetapi juga di negeri-negeri yang waktu siangnya relatif pendek atau sebaliknya. Perubahan geografis dapat terjadi manakala seorang muslim berpindah tempat tinggal dari satu wilayah ke wilayah lainnya yang memiliki perbedaan kultur dan atau kondisi alam dari tempat dimana mereka tinggal sebelumnya. Kesemuanya itu dapat menjadi sebab perubahan hukum karena perbedaan maupun perubahan tempat bermukim secara geografis.

Sebagai contoh adalah waktu pelaksanaan sholat jumat bagi umat Islam yang tinggal di negeri-negeri yang memiliki waktu siang lebih pendek - seperti di Eropa dan Amerika bagian utara - daripada negeri-negeri di wilayah Arab maupun negeri beriklim tropis seperti Indonesia. Karena perbedaan geografis tersebut muncul pertanyaan tentang bagaimana hukumnya melaksanakan sholat jumat sebelum tergelincirnya matahari (*qabl al-zawâl*) atau setelah masuknya waktu sholat ashar (*ba'd al-'ashr*), dengan alasan sempitnya waktu khutbah dan sholat jumat pada waktu dhuhur di beberapa negara di Eropa, terutama pada musim dingin dimana waktu siang lebih pendek, atau karena tiadanya kesempatan menunaikan sholat jumat karena berbenturan dengan jadwal kerja atau kuliah, kecuali pada waktu pagi atau sore?

Yusuf al-Qardhawi berpendapat bahwa dalam kondisi kesempitan waktu atau karena perubahan iklim yang menjadikan waktu pelaksanaan sholat jumat menjadi sulit dilaksanakan pada waktu sebagaimana yang disebutkan pada hadis di atas, maka melaksanakan sholat jumat sebelum tergelincirnya matahari (*qabl al-zawâl*) atau setelah masuknya waktu sholat ashar (*ba'd al-'ashr*) adalah boleh hukumnya. Adapun alasan kebolehan tersebut adalah bahwa di antaranya pandangan ulama Hanabilah yang memberikan kelonggaran waktu sholat jumat di awal waktu sebelum matahari tergelincir, dan ada pula pandangan yang membolehkan pelaksanaan sholat jumat di akhir waktu sebelum matahari terbenam di hari jumat seperti yang dikemukakan oleh ulama Malikiyah.⁶⁹ Menurut al-Qardhawi, pilihan seperti itu lebih baik daripada melalaikan sholat jumat itu sendiri. Meskipun demikian, ia mengingatkan bahwa ketika kesempatan melaksanakannya tepat pada waktu yang telah disepakati itu ada (yakni sesaat setelah matahari tergelincir atau pada waktu sholat dhuhut), maka melakukannya bersama tanpa perselisihan itu adalah yang lebih baik.⁷⁰

5. Perbedaan Kondisi Mukallaf (Subyek Hukum)

Perbedaan kondisi antara satu orang dengan orang lainnya turut menjadi alasan mengapa hukum dapat berubah. Setidaknya hal inilah yang selalu dicontohkan oleh Rasulullah saw serta para ulama mujtahid terdahulu dalam memutuskan hukum suatu perkara. Misalnya tentang hukum mencium istri ketika dalam keadaan berpuasa, Rasulullah saw memutuskan hukum

⁶⁹ Yusuf al-Qardhawi. *Fî Fiqh al-Aqlliyât al-Muslimah*. hlm. 72-75.

⁷⁰ Ibid. hlm. 75-77.

yang berbeda kepada dua orang yang bertanya tentang hukumnya. Dalam sebuah hadis riwayat Abdullah bin Amru ra disebutkan bahwa Rasulullah saw membolehkan orang yang kuat menahan syahwatnya ketika mencium istrinya pada waktu berpuasa, dan melarang melakukan itu bagi seorang pemuda yang tidak kuat menahan syahwatnya. Hal ini dapat dipahami dari redaksi hadis yang menjelaskan bahwa yang dibolehkan adalah orang yang sudah tua, sedang yang dilarang adalah orang yang masih muda. Sebab, rata-rata orang yang sudah tua lebih kuat menahan syahwatnya dibanding orang yang masih muda. Meskipun demikian tidak menutup kemungkinan jika sebagian yang muda justru lebih kuat menahan syahwatnya dari pada yang lebih tua.⁷¹ Dari hadis tersebut dapat dipahami bahwa Rasulullah saw menjawab satu pertanyaan yang sama dengan dua jawaban yang berbeda tidak lain adalah karena Rasulullah saw memperhatikan kondisi orang yang bertanya. Adanya perbedaan kondisi yang melingkupi penanya itulah yang menjadikan suatu hukum berubah atau berbeda meskipun terhadap satu masalah yang sama.

⁷¹ Hadis riwayat Imam Ahmad, hadis nomor 7054. Redaksi hadisnya adalah:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ قَالَ كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَاءَ شَابٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْبِلْ وَأَنَا صَائِمٌ فَقَالَ لَا فَجَاءَ شَيْخٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْبِلْ وَأَنَا صَائِمٌ قَالَ نَعَمْ فَظَنَرُ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قَدْ عَلِمْتُ نَظَرَ بَعْضِكُمْ إِلَى بَعْضٍ إِنْ الشَّيْخُ يَمْلِكُ نَفْسَهُ

Dari Abdullah bin Amru bin Ash, bahwa ia berkata, "Suatu ketika kami bersama Rasulullah saw, tiba-tiba datang seorang pemuda bertanya, "Wahai Rasulullah, bolehkah saya mencium istri saya dalam keadaan puasa?" Beliau menjawab, "Tidak boleh." Kemudian datang seorang yang tua dan bertanya kepada beliau, "Wahai Rasulullah, bolehkah saya mencium istri saya dalam keadaan puasa?" Beliau menjawab, "Boleh". Mendengar jawaban itu para sahabat saling berpandangan, kemudian Rasulullah saw bersabda, " Saya mengetahui mengapa kalian saling berpandangan satu sama lainnya, sesungguhnya orang tua itu mampu menahan nafsunya."

C. Landasan Teori Perubahan Hukum Islam

1. Al-Qur'an

Di antara dalil al-Qur'an yang menjadi landasan teori perubahan hukum Islam adalah surat al-A'raf ayat 199 berikut:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

"Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh."

Dalil di atas merupakan dalil umum yang menyokong keabsahan perubahan hukum Islam. Karena ayat tersebut mengisyaratkan perintah berbuat ma'ruf yang menjadi salah satu konsiderans para ulama dalam melakukan perubahan hukum. Kata وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ dalam ayat tersebut dapat diartikan sebagai segala bentuk kemaslahatan yang sudah lazim dilakukan oleh masyarakat dimana hal itu tidak ditolak oleh syariat Islam. Karena Nabi saw diperintahkan untuk berbuat ma'ruf. Menurut Ibn al-Arabi, makna ma'ruf pada ayat tersebut adalah akhlak yang mulia, perbuatan yang baik, yang sejalan dengan nilai-nilai syariat.⁷² Dalil ini hakekatnya adalah dalil tentang kehujahan 'urf sebagai bagian dari metode penetapan hukum Islam,⁷³ tetapi dapat pula menjadi landasan bagi legalnya perubahan hukum Islam karena perubahan hukum Islam berkaitan erat dengan perubahan 'urf.

b. Hadis

Terdapat sekian banyak hadis yang mengisyaratkan legalitas perubahan hukum Islam. Di antaranya adalah hadis yang menerangkan bahwa Rasulullah saw melarang memakan atau menyimpan daging qurban setelah tiga hari, kemudian beliau saw

⁷² Abu Bakar Muhammad bin Abdullah Ibn al-Arabi. *Ahkâm al-Qur'ân*. Jilid 2. Mesir: Dâr al-Fikr. hlm. 823.

⁷³ Fahretin Atar. *Fikih Usulu*. hlm. 129.

memerintahkan untuk menyimpannya setelah tiga hari raya qurban. Larangan tersebut disebabkan pada saat itu terjadi paceklik dan kelaparan dimana-mana. Beliau ingin para sahabat berbagi daging itu dengan orang-orang yang kekurangan bahan makanan, maka beliau melarang mereka menyimpan daging, dengan maksud agar daging-daging itu segera didistribusikan kepada orang-orang yang membutuhkan. Sehingga pada masa berikutnya, ketika tidak ada lagi masyarakat yang kelaparan, maka Rasulullah saw membolehkan untuk menyimpan daging kurban lebih dari tiga hari.⁷⁴

⁷⁴ Hadis riwayat Imam Malik, hadis nomor 1394. Redaksi hadisnya adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ رَبِيعَةَ بْنِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّهُ قَدِمَ مِنْ سَفَرٍ، فَقَدَّمَ إِلَيْهِ أَهْلُهُ لَحْمًا. فَقَالَ : انظُرُوا أَنْ يَكُونَ هَذَا مِنْ لَحْمِ الْأَضْحَى. فَقَالُوا : هُوَ مِنْهَا. فَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ : أَلَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْهَا ؟ فَقَالُوا : إِنَّهُ قَدْ كَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَكَ أَمْرٌ. فَخَرَجَ أَبُو سَعِيدٍ فَسَأَلَ عَنْ ذَلِكَ، فَأَخْبَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : نَهَيْتُكُمْ عَنْ لَحْمِ الْأَضْحَى بَعْدَ ثَلَاثٍ، فَكُلُوا، وَتَصَدَّقُوا، وَادَّخِرُوا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ الْإِنْتِزَاعِ، فَانْتَبِهُوا، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا، وَلَا تَقُولُوا : هَجْرًا . يَعْنِي لَا تَقُولُوا سُوءًا.

Telah menceritakan kepadaku dari Malik dari Rabi'ah bin Abdurrahman, dari Abu Sa'id al-Khudri, bahwa ia baru datang dari suatu perjalanan, lalu keluarganya menyuguhkan daging kepadanya. Lalu Abu Sa'id berkata, "Lihatlah ini, apakah ini daging qurban?" Mereka menjawab, "Ya, ini adalah daging qurban." Abu Sa'id berkata, "Bukankah Rasulullah saw telah melarangnya?" Mereka menjawab, "Telah ada perintah yang lain dari Rasulullah saw setelah kepergianmu." Abu Sa'id kemudian keluar dan bertanyatentang hal itu, kemudian dia diberitahu bahwa Rasulullah saw bersabda, "Saya telah melarang kalian memakan daging qurban setelah tiga hari, sekarang makanlah, sedekahkanlah, dan simpanlah sisanya. Saya juga telah melarang kalian menyimpan perasan anggur, sekarang lakukan hal itu, dan setiap yang memabukkan itu haram. Saya juga telah melarang kalian untuk berziarah kubur, sekarang ziarahlah dan janganlah kalian mengatakan ucapan yang jelek saat berziarah."

2. Kaidah *Fiqh* dan *Ushûl Fiqh*

a. Kaidah *Fiqh*

Kaidah *fiqh* yang menjadi landasan utama perubahan hukum Islam adalah kaidah yang berbunyi:

تَغْيِيرُ الْفَتْوَى وَاخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ

“Perubahan fatwa dan perbedaannya sesuai dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, serta adat istiadat”.⁷⁵

Dalam kaidah tersebut dijelaskan bahwa suatu fatwa atau keputusan hukum dapat berubah sejalan dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, serta adat istiadat. Hal ini dapat dimaklumi karena perubahan hukum dalam Islam adalah sesuatu yang wajar disebabkan kondisi manusia senantiasa mengalami perubahan baik berkaitan dengan hal-hal seperti kemudharatan, kesulitan, adat istiadat, konteks sosial, serta berbagai perubahan zaman yang dialami manusia. Pada bab tersebut Ibn Qayyim mengatakan bahwa bab tersebut mempunyai manfaat yang sangat besar, karena ketidaktahuan mengenai kaidah ini akan dapat menimbulkan kesalahan dalam memahami syariat Islam, serta akan menimbulkan kesulitan, keberatan, serta pembebanan hukum yang tidak perlu.⁷⁶ Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, kaidah ini memiliki kontribusi yang amat penting karena karakteristik syariat Islam sendiri yang menghendaki terwujudnya kemaslahatan dalam segala masa, tempat dan kondisi, dimana hal itu menuntut elastisitas hukum-hukum syariat agar hukum Islam dapat terus dihadirkan dalam kehidupan masyarakat yang terus menerus mengalami perkembangan.

⁷⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyah. *I'lâm al-Muwâqî'in 'an Rabb al-'Âlamîn*. Jilid 1. Riyadh: Dâr Ibn al-Jawzi. hlm. 41.

⁷⁶ Ibid.

b. Kaidah *Ushûl fiqh*

Perubahan hukum Islam juga selain didasarkan pada kaidah-kaidah fiqh, juga didasarkan pada kaidah *ushûl fiqh* sebagai berikut:

أَلْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ الْعِلَّةِ وَجُوداً وَعَدَمًا

"Hukum bergantung pada ada atau tidaknya 'illat."⁷⁷

Secara etimologis, 'illat berarti suatu hal yang dapat merubah sesuatu dari asalnya. 'Illat di dalam hukum itu seperti suatu penyakit di dalam tubuh manusia, artinya ia menjadi sebab atau alasan sesuatu itu berubah dari kondisi asalnya, atau sesuatu kembali kepada asalnya setelah kepergiannya.⁷⁸ Adapun definisi 'illat secara terminologis adalah suatu alasan hukum yang mendasari ketetapan hukum bagi *ashl*, yang mana alasan tersebut dapat diderivasikan kepada kasus baru yang memiliki kesamaan alasan hukum dengan *ashl*.⁷⁹ Para ulama *ushûl fiqh* terbagi menjadi dua kelompok dalam memahami 'illat hukum, yaitu: *Pertama*, kelompok yang memahami 'illat hukum sebagai sebuah "sign of law", yaitu suatu tanda yang bisa menjelaskan atau mengindikasikan hukum yang diambil dari hukum *ashl*,⁸⁰ yang dapat diaplikasikan kepada kasus baru yang tidak ditemukan hukumnya dalam nash. Ulama yang memilih pendapat ini adalah ulama Hanafiyun seperti al-Jashshas dan Abu Zaid al-Dabusi.

⁷⁷ Muhammad bin Husein al-Jaizani. *Mu'âlim Ushûl Fiqh*. Riyadh: Dar Ibn al-Jawziyah. hlm. 368.

⁷⁸ Muhammad bin Ali al-Syaukani. 1438 H. *Irsyâd al-Fuhûl*. Kairo: Dâr Ibn al-Jawzi. hlm. 576.

⁷⁹ Chamim Tohari. 2015. *Argumentasi Ibn Hazm: Dekonstruksi Kehijjahan Qiyas Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam*. Jurnal Istinbath. Volume 13. No. 1.

⁸⁰ Hukum *ashl* adalah hukum yang melekat pada suatu perkara hukum yang ditetapkan oleh nash. Misalnya meminum khamar adalah haram, atau riba adalah haram. Keharaman itulah yang dimaksud sebagai hukum *ashl* karena ditetapkan oleh dalil yang jelas.

Kedua, kelompok yang memahami 'illat sebagai "*motive of law*", yaitu suatu sebab yang menjadi motif penetapan hukum *ashl*. Kelompok ulama yang menjadi pendukung pandangan ini adalah para ulama Syafi'iyah dan Mu'tazilah.⁸¹

Kaidah di atas merupakan salah satu kaidah terpenting dalam *ushûl fiqh* dimana para mujtahid dan fukaha berpijak kepadanya dalam membangun dan menetapkan hukum. Kaidah tersebut juga menjadi landasan para ulama melakukan perubahan hukum, karena keberadaan maupun ketiadaan 'illat menjadi penentu suatu hukum itu ditetapkan. Dengan demikian, jika 'illat masih melekat dalam teks suatu hukum maka hukum harus tetap diberlakukan, dan sebaliknya jika 'illat telah hilang oleh perubahan zaman, tempat, kondisi atau adat, maka hukum pun dapat hilang atau berubah.

3. Perbuatan Sahabat, Tabi'in, dan Para Ulama Mujtahidin

Di antara landasan perubahan hukum Islam adalah apa yang telah dicontohkan oleh pada sahabat Nabi saw, para tabi'in, serta ulama-ulama mujtahid pada masa berikutnya. Misalnya pada masa sahabat besar, dapat dikatakan bahwa mayoritas dari mereka telah melakukan perubahan hukum Islam. Di antara yang paling mencolok dalam hal ini adalah peranan Umar bin Khathab, karena beliaulah yang tampaknya paling banyak melakukan ijtihad hukum terutama ketika beliau memegang tampuk pimpinan sebagai Amirul Mukminin. Dari sekian banyak ijtihad yang dilakukannya, beberapa yang dapat disebutkan di antaranya adalah ijtihad beliau dalam masalah yang dikenal dengan istilah *al-mu'allafatu qulubuhum*, yaitu golongan orang yang pada masa

⁸¹ Lihat Aron Zysow.1984. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Massachusetts: Harvard University. hlm. 373-376.



Nabi saw diberikan kepada mereka bagian sedekah dengan maksud agar hati mereka tertarik kepada Islam, agar keimanan mereka tidak terganggu dengan godaan kekufuran dan menghilangkan niat jahat di hati orang-orang ini, Nabi saw memberikan bagian sedekah. Namun pada masa Umar, pemberian bagian sedekah kepada mereka dihilangkan karena Umar berpendapat bahwa pada masa Nabi saw umat Islam masih melah sehingga harus melakukan itu, tetapi pada masa Umar kondisi umat Islam sudah sangat kuat dan tidak membutuhkan belas kasihan pihak manapun lagi. Karena itu menurut Umar, siapa yang hendak memeluk Islam maka berimanlah, dan siapa yang hendak kafir maka kafirlah. Jika mereka – kaum kafir – hendak mengganggu Islam, maka akan berhadapan dengan pedang Umar bin Khathab.⁸²

Pada masa berikutnya perubahan hukum Islam dapat dilihat dalam riwayat Imam al-Syafi'i yang mempunyai *qaul qadîm* ketika beliau bermukim di Iraq, dan kemudian berubah menjadi *qaul jadîd* ketika beliau berpindah tempat tinggal di Mesir. Ada puluhan bahkan ratusan pendapat tentang hukum Islam dirubah dan diganti dengan pendapat baru yang lebih sesuai dengan konteks lingkungan dan kehidupan masyarakat barunya.⁸³ Menurut Kamil Musa, lahirnya *qaul jadîd* disebabkan karena Imam al-Shafi'i mendapatkan hadis-hadis yang tidak beliau dapatkan selama menetap di Irak. Selain itu karena beliau menyaksikan kegiatan mu'amalah masyarakat di Mesir yang berbeda dengan yang dilakukan penduduk Iraq. Ketika Imam al-Syafi'i datang ke Mesir dan berbaur dengan para ulama yang ada di negeri tersebut,

⁸² Subhi Mahmashani. *Falsafah al-Tasyri fî al-Islâm*. hlm. 166.

⁸³ Roibin. 2008. *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*. Malang: UIN Malang Press. hlm. 34.

beliau mendengar hadis-hadis dan *fiqh* yang mereka ikuti. Tentu saja *fiqh* tersebut sedikit banyak telah berakulturasi dengan adat istiadat dan situasi sosial masyarakat Mesir yang berbeda dengan apa yang ada dan beliau lihat di negeri Hijaz dan Iraq. Hal itulah yang kemudian merubah arah ijtihadnya dan fatwa-fatwa yang yang dikenal dengan sebutan *qaul jadîd*.⁸⁴

4. Prinsip-prinsip Hukum Islam

a. Prinsip Darurat (*al-Dharûroh*)

Salah satu prinsip hukum Islam yang menjadi landasan dilakukannya perubahan hukum oleh para mujtahid adalah adanya kondisi darurat. Menurut al-Jurjani, *al-dharûroh* secara etimologis bermakna sesuatu yang datang tanpa dapat ditolak.⁸⁵ Prinsip *al-dharûroh* ini dilegalkan penggunaannya dalam penetapan hukum dan terdapat dalam kaidah *fiqh* yaitu الضَّرُورَاتُ تُبِيحُ الْمَحْظُورَاتِ (kemudharatan itu membolehkan hal-hal yang dilarang).⁸⁶ Kaidah tersebut merupakan derivasi dari salah satu kaidah pokok dalam *fiqh*, yaitu kaidah الضَّرْرُ يُزَالُ (kemudharatan harus dihilangkan). Adapun asal mula kaidah ini adalah sebuah hadis Nabi saw yaitu لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ (tidak boleh memudharatkan dan tidak pula dimudharatkan).⁸⁷

b. Prinsip Kemudahan (*al-Taysîr*)

Prinsip hukum Islam lainnya yang tidak kalah penting sebagai landasan perubahan hukum Islam adalah prinsip

⁸⁴ Abdurrohman Kasdi. 2013. *Pembaruan Hukum Islam dari Qaul Qadim ke Qaul Jadid Dalam Mazhab Syafi'i*. Jurnal Al-Tahrir. Volume 13. No. 2. hlm. 331-332.

⁸⁵ Ali bin Muhammad al-Jurjani. *al-Ta'rifât*. hlm. 143.

⁸⁶ Ibid. hlm. 213.

⁸⁷ Hadis diriwayatkan oleh Ibnu Majah, al-Hakim, dan Imam Malik. Lihat Ibn Rajab. *Al-Arba'in al-Nawawiyah*. Hadis nomor 32.



kemudahan (*al-taysîr*). Hukum Islam senantiasa memberikan kemudahan dan menjauhi sedapat mungkin kesulitan agar semua hukum-hukumnya dapat dilaksanakan dengan baik oleh kaum muslimin.

c. Prinsip Pentahapan (*al-Tadarruj*)

Prinsip hukum Islam lainnya yang tidak kalah penting sebagai landasan perubahan hukum Islam adalah prinsip pentahapan (*al-tadarruj*) dalam pembebanan hukum-hukum Islam kepada umat Islam. Prinsip pentahapan ini sangat penting karena tidak mungkin manusia diperintahkan untuk mengerjakan suatu amalan secara langsung yang masih asing dalam kehidupan mereka, atau dilarang secara tiba-tiba atas suatu kebiasaan yang telah mereka jalankan selama hidup di tengah-tengah masyarakat. Suatu tradisi yang buruk yang telah berurat dan berakar secara kuat di tengah masyarakat tentu tidak akan mudah dihilangkan secara tiba-tiba, karena itu untuk membersihkan manusia dari tradisi-tradisi buruk tersebut diperlukan pentahapan dan penyadaran yang berkesinambungan agar manusia mempunyai waktu untuk menggunakan akalnyanya untuk menyadari bahwa tradisi yang ia ikuti selama ini adalah tradisi yang salah dan merusak kehidupan.

Karena adanya faktor tradisi dan ketidaksenangan manusia dalam menghadapi perubahan atau perpindahan dari suatu keadaan kepada keadaan lain yang baru sama sekali bagi mereka, maka al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur, ayat demi ayat, sesuai dengan peristiwa serta situasi yang dihadapi masyarakat Arab pada masa itu. Dengan cara demikian itulah manusia memiliki waktu untuk memahami dan mentaati hukum-

hukum yang disyariatkan, dan bersiap-siap untuk meninggalkan tradisi lamanya dengan tradisi baru yang lebih baik.

D. Ruang Lingkup Teori Perubahan Hukum Islam

1. Hukum yang Bersumber dari Dalil *Zhanni Tsubût* dan *Zhanni Dalâlah*

Apabila dilihat dari kekuatannya dalam menunjukkan hukum, suatu dalil dapat dibagi menjadi empat:

Pertama, dalil yang bersifat *qath'i tsubût* dan *qath'i dalâlah*. Suatu hukum yang berdasarkan dalil yang bersifat *qath'i tsubût* dan *qath'i dalâlah* merupakan hukum syariat berdasarkan dalil yang tingkat validitas dalil tersebut mencapai tingkat seratus persen dan tidak mengandung pemahaman lebih dari satu pemahaman. Oleh karena hukum tersebut demikian nyata dalilnya, baik validitas maupun maknanya, maka sudah semestinya bukan merupakan ruang lingkup ijtihad. Adapun dalil yang bersifat *qath'i tsubût* dan *qath'i dalâlah* ada dua macam, yaitu ayat al-Qur`an yang hanya memungkinkan munculnya satu pemahaman saja, dan hadis mutawatir yang hanya memungkinkan munculnya satu pemahaman saja. Contoh hukum syariat jenis ini adalah tentang hukum menikah dengan orang musyrik. Pada ayat 221 surat al-Baqarah disebutkan hukum larangan menikahi wanita musyrik. Kalimat "wanita musyrik" hanya memiliki satu makna dan tidak bisa ditafsirkan dengan makna yang lain, karena itulah para ulama bersepakat tentang maknanya. Contoh lainnya adalah perintah untuk menghukum seratus kali pukulan bagi pezina dalam surat al-Maidah ayat 109, dimana kata "seratus pukulan" adalah jumlah yang tidak mungkin ditafsirkan dengan makna yang lain, sehingga para ulama tidak berselisih tentang jumlah hukuman tersebut. Baik kata "wanita musyrik" maupun kata "seratus pukulan" tersebut



sama-sama bermakna tunggal, sehingga kedua ayat tersebut termasuk dalam dalil yang *qath'i tsubût* dan *qath'i dalâlah*.⁸⁸ Dalil jenis ini tidak dapat dilakukan perubahan hukum karena sifatnya yang *qath'i* dari sisi transmisinya maupun maknanya.

Kedua, dalil yang bersifat *qath'i tsubût* dan *zhanni dalâlah*. Hukum Islam berdasarkan dalil yang bersifat *qath'i* namun *zhanni dalâlah* merupakan hukum Islam berdasarkan dalil yang tingkat validitas transmisi dalil itu mencapai tingkat seratus persen, namun mengandung lebih dari satu pemahaman. Dalil yang bersifat *qath'i tsubût zhanni dalâlah* ada dua macam, yaitu ayat al-Qur`an yang mengandung lebih dari satu pemahaman, dan hadis mutawatir yang mengandung lebih dari satu pemahaman. Adapun contoh dari hukum dalam kategori ini tentang jangka waktu atau masa *iddah* wanita yang ditalak. Di dalam surat al-Baqarah ayat 228 dijelaskan bahwa wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru'*. Berdasarkan ayat ini, para ulama berbeda pendapat dalam menentukan masa *iddah* wanita yang ditalak suaminya. Pendapat pertama mengatakan bahwa wanita yang ditalak suaminya itu wajib ber-*iddah* selama tiga kali masa suci. Dan pendapat kedua mengatakan bahwa wanita yang ditalak suaminya itu wajib ber-*iddah* selama tiga kali masa haid. Kedua pendapat itu muncul karena lafazh *quru'* memang mengandung dua pengertian, yaitu suci dan haid. Masalah masa *iddah* wanita yang ditalak ini, meskipun dalilnya adalah ayat al-Qur`an, tetapi karena ada lafazh yang memungkinkan munculnya lebih dari satu pemahaman.⁸⁹ Dalil seperti ini merupakan dalil yang bersifat *qath'i tsubût* dan *zhanni*

⁸⁸ Abdullah Kahraman. 2014. *Fikih Usulu: Giris Deliler Hukumler Hukum Cikarma Yontemleri*. Istanbul: Ragbet Yayinlari. hlm. 71-72.

⁸⁹ Ibid. hlm. 72.

dalâlah dimana memungkinkan untuk dilakukan perubahan hukum, karena makna *quru'* dalam ayat tersebut bisa jadi di masa mendatang akan mengalami perubahan ketika ditemukan fakta-fakta baru terkait masalah kewanitaan.

Ketiga, dalil yang bersifat *zhanni tsubût* dan *qath'i dalâlah*. Hukum Islam berdasarkan dalil yang bersifat *zhanni tsubût* namun *qath'i dalâlah* merupakan hukum Islam berdasarkan dalil yang tingkat validitas transmisinya tidak mencapai tingkat seratus persen, namun tidak mengandung lebih dari satu pemahaman. Hukum seperti ini adalah hukum berdasarkan hadis ahad, dan hadis ahad tersebut tidak mengandung lebih dari satu pemahaman. Ijtihad dalam masalah yang berdasarkan dalil yang bersifat *zhanni tsubût qath'i dalâlah* terbatas pada pembahasan tentang tingkat keshahihan hadis yang bersangkutan. Bila terbukti bahwa hadis itu *shahîh*, maka wajib diamalkan. Namun bila terbukti hadis itu lemah (*dha'if*), maka tidak bisa dijadikan dasar hukum. Contoh dari masalah ini adalah tentang hukum pernikahan usia dini. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Hisyam bin Urwah dijelaskan bahwa Aisyah ra dinikahi oleh Nabi saw pada usia enam tahun.⁹⁰ Sebagian ulama membolehkan pernikahan dibawah usia dewasa dengan berpegang pada hadis tersebut. Namun sebagian ulama menentang pernikahan dini dengan alasan hadis di atas tidak cukup kuat sebagai landasannya.⁹¹ Dalil yang memiliki sifat *zhanni tsubût* namun *qath'i*

⁹⁰ Hadis riwayat Imam Muslim, hadis nomor 1422. Redaksi hadisnya adalah:

تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ

"Aku dinikahi oleh Nabi shallallahu alaihi wa sallam saat aku berusia 6 tahun."

⁹¹ Misalnya para ulama di Majelis Tarjih Muhammadiyah yang tidak menyepakati kebolehan pernikahan di bawah usia dewasa. Menurut Majelis Tarjih, hadis yang dijadikan dasar kebolehan pernikahan dini - yaitu hadis tentang pernikahan Rasulullah saw dengan Aisyah - seandainya hadis tersebut benar, maka



dalâlah (karena kalimat "berusia enam tahun" tidak dapat ditafsirkan dengan makna yang lain) adalah dalil yang memungkinkan untuk dilakukan perubahan hukum ketika ada kemaslahatan yang lebih besar dan jelas, maka dalil-dalil seperti ini patut dikesampingkan dan diutamakan kemaslahatan yang lebih nyata.

Keempat, dalil yang bersifat *zhanni tsubût* dan *zhanni dalâlah*. Hukum Islam berdasarkan dalil yang bersifat *zhanni tsubût* dan *zhanni dalâlah* merupakan hukum Islam berdasarkan dalil yang tingkat validitas dalilnya tidak mencapai tingkat seratus persen, dan dalil itu mengandung lebih dari satu pemahaman. Suatu dalil yang bersifat *zhanni tsubût* dan *zhanni dalâlah* memiliki konsekuensi hukum yang lebih lemah jika dibandingkan dengan ketiga bentuk dalil sebelumnya. Contoh hukum Islam berdasarkan dalil yang bersifat *zhanni tsubût* dan *zhanni dalâlah* adalah tentang hukum gambar dan menggambar. Dari Aisyah diterangkan bahwa

hendaknya dipandang secara sosiologis, bahwa kondisi sosial masyarakat Arab yang ketika itu belum mengenal istilah wajib belajar. Sehingga ketika mereka mempunyai anak perempuan, maka mereka langsung menikahnya dengan laki-laki Arab, baik yang sudah dewasa maupun yang usianya jauh di atas usia sang wanita. Selain itu, tampak adanya kekhususan mengenai perilaku Nabi saw menikahi Aisyah yang dalam suatu riwayat masih berusia sembilan tahun. Kekhususan itu adalah untuk kepentingan terpeliharanya ilmu-ilmu Islam yang berkaitan dengan masalah keluarga dan kewanitaan, agar apa yang dilakukan Nabi saw dengan Aisyah dapat dijadikan rujukan oleh umat Islam berikutnya sebagai sumber keilmuan Islam. *Kedua*, menurut Majelis Tarjih Muhammadiyah hadis tentang pernikahan Nabi saw dengan Aisyah tersebut patut dikritisi. Karena yang menyebut bahwa usia Aisyah adalah sembilan tahun hanya berasal dari Hisyam bin Urwah. Sementara tentang diri Hisyam ini, ya'kub bin Syaibah mengatakan bahwa apa yang dituturkan Hisyam sangat terpercaya, kecuali yang diceritakannya saat menetap di Irak. Karena saat itu usia Hisyam telah lanjut, dan menurut kesaksian beberapa sahabat, ingatan Hisyam menurun drastis pada masa tuanya. Lihat draf materi Musyawarah Nasional Majelis Tarjih tahun 2010 di Universitas Muhammadiyah Malang.

ia mempunyai kain bergambar yang terbentang menutupi sebuah lemari dan Nabi saw sholat menghadap kepadanya. Maka beliau berkata; “Singkirkan dia dariku”. Aisyah berkata; “Lalu aku singkirkan kain itu dan aku jadikan bantal”.⁹² Dalil ini tergolong *zhanni tsubût* karena bukan merupakan hadis mutawatir, dan *zhanni dalâlah* karena yang dimaksud gambar dalam hadis tersebut tidak dijelaskan gambar seperti apa, digunakan untuk apa, dan mengapa Rasulullah saw menyuruh menyingkirkan gambar tersebut. Karena itu dalam masalah ini timbul berbagai interpretasi, di antaranya ada yang menyatakan bahwa keharaman gambar berdasarkan hadis di atas adalah gambar yang digunakan untuk disembah, serta gambar yang dikhawatirkan dapat menimbulkan fitnah. Sedangkan gambar yang tidak disembah, dan juga tidak menimbulkan fitnah tidaklah haram.⁹³

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat dikatakan bahwa wilayah *zhanni* tercakup ke dalam tiga bentuk sifat nash, yaitu: *Pertama*, hukum Islam yang berdasarkan dalil yang bersifat *qath'i tsubût* dan *zhanni ad-dalâlah*. *Kedua*, hukum Islam yang berdasarkan dalil yang bersifat *zhanni tsubût* dan *qath'i dalâlah*. *Ketiga*, hukum Islam yang berdasarkan dalil yang bersifat *zhanni tsubût* dan *zhanni dalâlah*. Pada ketiga lingkup dalil inilah memungkinkan dilakukan perubahan hukum.

⁹² Hadis riwayat Imam Muslim, hadis nomor 2107. Redaksi hadisnya sebagai berikut:

عن عائشة أنه كان لها ثوب فيه تصاوير ممدود إلى سهوة فكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى إليه فقال: أخبريه عنى , قلت: فأخبرته وجعلته وسائد

"Dari Aisyah, bahwa Aisyah memiliki kain bergambar yang membentang sampai ke raknya. Dan Nabi saw pernah hendak shalat menghadapnya, maka kemudian beliau bersabda: "Singkirkanlah dariku," Aisyah berkata, "Kemudian aku menyingkirkannya. Setelah itu aku jadikan kain itu menjadi bantal-bantal."

⁹³ Majelis Tarjih Muhammadiyah. 2013. *Fatwa-fatwa Tarjih: Tanya Jawab Agama*. Jilid 5. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah. hlm. 224.

2. Hukum yang Bersumber dari Dalil *Ta'aquli*

Di antara hukum yang mana dapat dilakukan perubahan terhadapnya adalah hukum-hukum yang berlandaskan pada dalil-dalil *ta'aquli* (dalil-dalil yang membutuhkan peranan akal untuk mengamalkannya). Adapun contoh yang dapat dikemukakan pada bagian ini adalah hukum penggunaan metode hisab untuk menentukan permulaan bulan. Seperti yang telah populer di kalangan masyarakat bahwa penentuan awal bulan Ramadhan maupun Syawal dilakukan melalui metode rukyat hilal, yakni dengan cara melihat langsung keberadaan hilal di langit. Hal ini karena perintah tersebut tersurat dalam hadis *shahih* dimana Nabi saw memerintahkan untuk berpuasa ketika orang-orang telah melihat hilal, dan beliau memerintahkan berbuka puasa (mengakhiri puasa di bulan Ramadhan) dengan melihat hilal pula. Apabila hilal terhalang oleh awan maka beliau memerintahkan untuk menyempurnakan jumlah bilangan hari bulan Sya'ban menjadi tiga puluh.⁹⁴ Dalam riwayat lainnya disebutkan bahwa Nabi saw bersabda kaum muslimin dilarang memulai berpuasa atau mengakhiri puasa Ramadhan hingga

⁹⁴ Hadis riwayat Imam al-Bukhori, hadis nomor 1909. Redaksi hadis tersebut adalah:

حَدَّثَنَا شُعْبَةُ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ غُيِبَ عَنْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ

"Telah menceritakan kepada kami Syu'bah, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ziyad, ia berkata, Aku mendengar Abu Hurairah ra berkata, Nabi saw bersabda, atau ia telah berkata bahwa Abu Al Qasim saw telah bersabda: "Berpuasalah kalian dengan melihatnya (hilal) dan berbukalah dengan melihatnya pula. Apabila kalian terhalang oleh awan maka sempurnakanlah jumlah bilangan hari bulan Sya'ban menjadi tiga puluh".

Selain hadis tersebut, masih ada beberapa hadis lainnya dengan redaksi yang sedikit berbeda, tetapi maknanya kurang lebih sama.

melihat hilal. Apabila hilal itu terhalang awan, maka Nabi saw memerintahkan untuk memperkirakan.⁹⁵

Seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan sains modern, perlahan manusia mulai mengenal teknologi dan ilmu perhitungan (ilmu hisab) untuk penyusunan kalender dengan metode-metode ilmiah. Dengan ilmu hisab tersebut awal bulan dapat ditentukan lebih mudah dan lebih akurat tanpa harus melihat hilal dengan mata telanjang. Terkait hukum menggunakan metode hisab untuk menggantikan metode rukyat ini, Syeikh Yusuf al-Qardhawi berpendapat tentang hukum kebolehan. Menurut beliau, apabila ada cara yang lebih efektif dan akurat untuk mencapai maksud hadis di atas, maka cara itulah yang harus dipilih. Bahkan beliau mewajibkan penggunaan metode hisab ini tanpa memandang ada tidaknya kemungkinan dilakukannya rukyat.⁹⁶ Artinya, ketika hilal sudah dapat ditentukan posisinya dengan cara hisab, maka tidak lagi penting mempersoalkan apakah hilal dapat dilihat dengan mata telanjang atau tidak.

3. Hukum yang Bersifat Temporer/Kontekstual

Dalil-dalil yang memiliki sifat temporal/kontekstual adalah dalil-dalil yang turun karena konteks sosial tertentu, sehingga untuk menerapkannya di zaman sekarang maka dalil-dalil tersebut memerlukan reinterpretasi atau pemaknaan ulang agar sesuai dengan konteks sosial masyarakat pada masa sekarang. Konsekwensinya, perubahan hukum sangat memungkinkan

⁹⁵ Hadis riwayat Imam Muslim, hadis nomor 1080. Redaksi hadisnya sebagai berikut:

لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ فَإِنْ أَعْمَى عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ
“Janganlah kalian puasa hingga melihat hilal. Jangan pula kalian berhenti puasa hingga melihat hilal. Apabila hilal itu terhalang atas kalian, maka perkirakanlah.”

⁹⁶ Yusuf al-Qardhawi. *Kayfa Nata'ammal ma'a al-Sunah al-Nabawiyah*. hlm. 165-173.

dilakukan terhadap hukum-hukum yang terkandung dalam dalil-dalil yang bersifat temporal.

Sebagai contohnya adalah sabda Nabi saw bahwa para pemimpin itu hendaknya diangkat dari golongan suku Quraisy.⁹⁷ Hadis ini adalah hadis temporal yang sangat terikat dengan konteks sosial dimana hadis tersebut diucapkan oleh Nabi saw. Sejarah menunjukkan bahwa qabilah Quraish adalah qabilah yang amat berpengaruh dan disegani di kalangan bangsa Arab pada masa itu. Buktinya suku Quraisy adalah satu-satunya suku yang mendapat kepercayaan memelihara Ka'bah jauh sebelum Nabi Muhammad saw diutus sebagai Rasul. Suku Quraisy adalah suku yang dihormati karena mereka memiliki kekuatan, kesetiaan, kejujuran dan keadilan.

E. Metode Dalam Teori Perubahan Hukum Islam

Al-Qardhawi dalam karya-karyanya seperti kitab yang berjudul *Dirâsah fî Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa al-Nushûsh al-Juz'iyah, al-Siyâsiyyah al-Syariatyyah fî Daw' al-Nushûsh al-Syarî'ah wa Maqâshidihâ*, dan *Madkhal li Dirâsah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* telah membahas secara panjang lebar mengenai teori *maqâshid al-syarî'ah*. Ia dalam beberapa karyanya mengakui telah mengalami perubahan pada dirinya dari seorang yang berpaham keras menjadi seorang yang berpaham moderat, mudah dan ringan, dan perubahan tersebut banyak dipengaruhi oleh teori-teori dalam *maqâshid al-syarî'ah*.⁹⁸

⁹⁷ Hadis riwayat Imam Ahmad, hadis nomor 12307. Redaksi hadisnya adalah:

الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ

“Sesungguhnya para pemimpin itu dari Quraisy.”

⁹⁸ Ahmad Imam Mawardi. 2010. *Fiqh Minoritas: Fiqh Al-Aqalliyat dan Evolusi Maqâshid al-syarî'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKIS. hlm. 252.

Memperhatikan tujuan-tujuan syariat adalah hal paling utama yang harus dilakukan oleh seorang mujtahid sebelum menetapkan hukum, atau melakukan perubahan hukum. Dalam hal ini yang harus dilakukan adalah memulainya dengan memahami nash-nash yang sifatnya parsial (*juz'iyah*) dalam kerangka nilai-nilai *maqâshid al-syari'ah* yang sifatnya universal, agar segala produk hukum yang dihasilkan dalam ijihad tersebut tidak terpisah dari tujuan-tujuan syariat yang universal tersebut. Sebagai contoh, al-Qardhawi menyebutkan beberapa hadis yang memerintahkan kaum muslimin memanjangkan jenggot dan memotong kumis mereka agar umat Islam berpenampilan berbeda dari orang-orang Majuzi, Yahudi dan Nasrani, atau Ahlul Kitab. Di antara hadis-hadis tersebut adalah hadis yang memerintahkan umat Islam untuk berbeda penampilannya dari orang-orang musyrik, dengan cara memanjangkan jenggot dan memotong kumis mereka.⁹⁹

Hadis tersebut juga menjelaskan bahwa Rasulullah saw memerintahkan kepada para sahabat beliau agar berpenampilan berbeda dari mereka yang selalu memotong jenggot, memanjangkan kumis, tidak mencat uban, hanya memakai celana dan khuf, serta tidak memakai sarung dan sandal. Adapun tujuan yang dikehendaki dalam perintah tersebut adalah agar umat Islam

⁹⁹ Hadis diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari, Kitab *al-Libâs*, Hadis nomor 5892; Imam Muslim, Kitab *al-Thaharah*, Hadis nomor 259. Redaksi hadisnya sebagai berikut:

خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ وَفَرِّزُوا اللَّحَى وَأَحْفُوا الشَّوَارِبَ

“Berbedalah dari orang-orang musyrik, dan panjangkanlah jenggot dan potonglah kumis kalian.”

Juga hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, hadis nomor 260. Redaksi hadisnya adalah:

جُرُّوا الشَّوَارِبَ، وَأَرْخُوا اللَّحَى، خَالِفُوا الْمُجُوسَ

“Potonglah kumis, panjangkanlah jenggot, dan berbedalah dari orang-orang Majusi.”



berbeda dengan kaum non-muslim pada waktu itu. Karena tujuannya adalah sebagai pembeda, maka melaksanakan perintah Rasulullah saw tentang memelihara jenggot dan sebagainya tersebut bukanlah hal yang wajib. Sebagaimana dapat diketahui melalui perilaku sahabat, bahwa di antara mereka ada yang mencat uban, dan ada pula yang tidak melakukannya.

BAB III

MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH AL-'AMMAH SEBAGAI METODE DALAM TEORI PERUBAHAN HUKUM ISLAM

A. Definisi *Maqâshid al-Syarî'ah al-'Ammah*

Pada dasarnya istilah *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* telah disebutkan oleh Imam al-Syathibi dalam kitabnya *al-Muwâfaqât*, dimana al-Syathibi memaknai istilah tersebut sebagai tujuan-tujuan syariat yang ditunjukkan kepada seluruh manusia secara umum bukan pada satu kelompok atau umat tertentu.¹⁰⁰ Yusuf al-Qardhawi mendefinisikan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* sebagai tujuan syariat untuk melestarikan keyakinan yang benar, memelihara martabat serta hak asasi manusia, menyeru kepada manusia menuju ketaatan kepada Allah, meningkatkan moral dan mensucikan jiwa, menegakkan keadilan serta membangun bangsa muslim yang kokoh.¹⁰¹

Adapun *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* yang penulis maksud dalam penelitian ini penulis khususnya pada definisi yang termuat dalam buku karya Muhammad Thahir ibn Asyur, begitu pula makna terminologisnya. Hal itu karena memang konsep *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* - dalam arti yang berbeda dari istilah-istilah sebelumnya maupun yang populer dalam diskursus *maqâshid al-syarî'ah* - dicetuskan oleh beliau dalam buku karyanya

¹⁰⁰ Abu Ishaq al-Syathibi. 2004. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Syariat. hlm. 346.

¹⁰¹ Jasser Audah. 2015. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariat*, Terj. Rosidin dkk. Bandung: Mizan. hlm. 38-39.

yang berjudul *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, yang diterbitkan oleh percetakan al-Shirkah al Tuniziyyah li al-tawzi' di Tunisia.

Adapun definisi *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* adalah:

الْمَعَانِي وَالْحُكْم الْمَحْظُوظَةُ الشَّرْعُ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيعِ أَوْ مَعْظَمَهَا بِحَيْثُ لَا تَخْتَصُّ مِلَّاحِظَتَهَا بِالْكَوْنِ فِي نَوْعٍ خَاصٍّ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ، فَيَدْخُلُ فِي هَذَا أَوْصَفَ الشَّرِيعَةِ وَعَايَتَهَا الْعَامَّةِ وَالْمَعَانِي الَّتِي لَا يَخْلُو الشَّرِيعُ عَنْ مِلَّاحِظَتِهَا، وَيَدْخُلُ فِي هَذَا أَيْضاً مَعَانٍ مِنَ الْحُكْمِ لَيْسَتْ مَحْظُوظَةً فِي سَائِرِ أَنْوَاعِ الْأَحْكَامِ وَلَكِنَّهَا مَحْظُوظَةٌ فِي أَنْوَاعٍ كَثِيرَةٍ مِنْهَا¹⁰²

Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan Tuhan dalam semua ketentuan syariat, atau sebagian besarnya sekiranya tak terkhusus dalam satu macam hukum syariat, maka tercakup di dalamnya adalah sifat-sifat syariat beserta tujuan-tujuannya yang umum serta makna-makna yang menjadi perhatian pensyariatan, dan termasuk di dalamnya pula makna-makna dari hukum yang tidak tampak pada semua jenis hukum, namun terlihat pada jenisnya yang banyak.

Definisi Ibn Asyur tersebut tampaknya bukan lagi definisi yang sifatnya normatif, tetapi sudah mulai masuk pada wilayah yang lebih konkrit dan operasional. Ia menegaskan bahwa *maqâshid al-syarî'ah* memiliki dua sifat, yakni sifat umum yang meliputi keseluruhan syarî'at dan sifat khusus seperti *maqâshid al-syarî'ah* yang khusus dalam bab-bab *fiqh*, seperti hukum keluarga dan hukum muamalat lainnya. Dalam konteks inilah *maqâshid al-syarî'ah* dimaknai sebagai suatu kondisi-kondisi yang dikehendaki oleh syariat untuk mewujudkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia atau untuk menjaga kemaslahatan umum dengan memberikan ketentuan hukum dalam perbuatan-perbuatan khusus yang mengandung hikmah.¹⁰³

¹⁰² Muhammad Thâhir Ibn Âsyûr. *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. hlm. 51.

¹⁰³ *Ibid.* hlm. 147.



B. Klasifikasi Maqâshid al-Syarî'ah al-'Ammah

Lima elemen yang merupakan perwujudan dari *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* diambil dari pemikiran Ibn Asyur yaitu fitrah (*al-fitroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalahah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*).

C. Cara Kerja Maqâshid al-Syarî'ah al-'Ammah Sebagai Metode Dalam Teori Perubahan Hukum Islam

Dalam upaya menyelesaikan masalah-masalah hukum Islam kontemporer yang dihadapi dalam konteks Indonesia, kembali kepada makna harfiyah teks menurut penulis adalah cara yang tidak efektif untuk dilakukan, bahkan bisa jadi hal itu menjadi sebab teralienasi syariat Islam dalam dinamika kehidupan manusia. Maka dari itu salah satu solusi yang dibutuhkan adalah dengan menangkap prinsip-prinsip dasar, makna-makna universal, serta tujuan-tujuan yang terkandung di dalam hukum tersebut kemudian ditampilkan kembali dalam wajah baru yang merealisasikan semangat fitrah, toleransi, masalahah, kesetaraan dan kebebasan yang merupakan elemen-elemen *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Terkait cara kerja *maqâshid al-syarî'ah* dalam ijtihad hukum Islam, menurut al-Qahthani ada beberapa hal yang harus dilakukan: *Pertama*, menetapkan kemaslahatan hukum (*masalahah syariatyyah*), kemaslahatan yang dimaksud adalah kemaslahatan yang termasuk dalam konsepsi *maqâshid al-syarî'ah*, tidak bertentangan dengan nash al-Qur'an dan Sunah, kemaslahatan bersifat pasti atau di atas *zhann*, serta bersifat universal. *Kedua*, menggunakan kaidah *fiqhiah* sebagai landasan atau konsideran. *Ketiga*, mempertimbangkan akibat dari penerapan hukum yang ditetapkan, yakni apakah dapat mewujudkan kemaslahatan atau

tidak.¹⁰⁴ Ia menjelaskan bahwa proses berpikir dengan pendekatan *maqâshid al-syari'ah* dapat dilakukan dengan beberapa tahapan berikut: **Pertama**, menetapkan kemaslahatan hukum yang bersifat pasti dan universal; **Kedua**, memperhatikan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah hukum Islam seperti menghilangkan kesempitan (*'adamul kharaj*); **Ketiga**, memperhatikan dan mempertimbangkan akibat dan konsekwensi dari hukum yang akan ditetapkan, yakni apakah akan tercapai kemaslahatan atau tidak.¹⁰⁵

Dalam teori pendekatan sistem (*system approach*) Jasser Auda menawarkan enam fitur dalam operasionalisasi *maqâshid al-syari'ah*¹⁰⁶ berikut:

Pertama, pemahaman manusia (*cognitive nature*). Fitur ini digunakan untuk memisahkan antara wahyu dan kognisi terhadap wahyu, yaitu membedakan antara mana hukum Tuhan (*syariat*) dan mana pemahaman terhadap hukum Tuhan (*fiqh*). Hukum Tuhan adalah sakral, sedangkan pemahaman manusia terhadap hukum Tuhan adalah profan dan mengandung kebenaran yang relatif. Hukum Tuhan wajib diikuti karena bersifat suci dan mengandung unsur penghambaan/kepatuhan, sedangkan pemahaman terhadap hukum Tuhan tidak harus diikuti karena hanya tafsir manusia yang memiliki kemungkinan benar dan salah. Adanya fitur kognisi dalam pemahaman keagamaan ini akan dapat memecahkan persoalan terkait pemahaman dan keyakinan keagamaan antara aspek absolutitas dan aspek relativitas.

¹⁰⁴ Muhammad al-Qahthani. 2003. *Manhaj Istinbath Ahkâm al-Nawâzil Fiqhiyah al-Mu'âshiroh*. Jeddah: Dâr al-Andalus.hlm. 327-333.

¹⁰⁵ Ibid. hlm. 333-334.

¹⁰⁶ Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. hlm. 192-244.

Kedua, kemenyeluruhan (*wholeness/holistic*). Fitur ini dimaksudkan untuk menutup kelemahan ilmu *ushûl fiqh* yang kerap kali menggunakan pendekatan reduisionis dan atomistic dimana corak pemikiran deduktif lebih banyak digunakan dalam setiap proses penetapan hukum. Pendekatan atomistic misalnya, tampak pada penggunaan hanya satu dalil untuk menyelesaikan suatu persoalan hukum tanpa menjadikan nash-nash lain yang berhubungan dengan pokok masalah. Fitur ini dapat diterapkan dengan menggunakan metode tafsir tematik (*maudhû'i*) dimana dalil yang digunakan tidak terbatas hanya pada ayat-ayat hukum, tetapi juga dalil-dalil yang terkait dengan pedoman hidup dalam aspek sosial, budaya, politik, ekonomi, dan sebagainya. keseluruhan dalil tersebut digunakan untuk memutuskan hukum secara komprehensif.

Ketiga, keterbukaan dan pembaruan diri (*openness/self renewal*). Fitur ini digunakan untuk membuka jangkauan pandangan terkait makna adat kebiasaan (*'urf*) dimana konteksnya tidak hanya pada zaman dan tempat semata, melainkan juga pada aspek lainnya. Dengan kata lain, fitur ini hendak membuka dan mengaitkan sistem hukum Islam dengan perkembangan ilmu pengetahuan kontemporer seperti ilmu alam, sosial, filsafat, politik, ekonomi, sains, medis, dan sebagainya. karena itu, dalam menggunakan fitur ini seorang jurisd/ahli hukum harus memiliki kompetensi dalam arti menguasai pondasi metodologis ilmiah.

Keempat, interrelasi (*interrelatedness*). Fitur ini dimaksudkan untuk memperluas jangkauan wilayah cakupan *maqâshid al-syarî'ah*. Artinya, jika konsep *maqâshid al-syarî'ah* sebelumnya hanya bersifat khusus atau partikular, maka dengan fitur ini akan disatukan konsep *maqâshid al-syarî'ah* secara menyeluruh yang meliputi *maqâshid al-syarî'ah* universal, *maqâshid*

al-syarî'ah khusus, dan *maqâshid al-syarî'ah* partikular yang diderivasi dari suatu nash atau hukum tertentu. Apabila penggabungan ini dilakukan, maka akan menghasilkan khazanah *maqâshid al-syarî'ah* yang melimpah dan akan memberikan dimensi sosial pada teori *maqâshid al-syarî'ah* kontemporer yang pada akhirnya akan mampu menjangkau permasalahan-permasalahan masyarakat, bangsa, bahkan seluruh umat manusia. Apabila terjadi pertentangan di antara ketiga *maqâshid al-syarî'ah* tersebut maka *maqâshid al-syarî'ah* yang menyentuh kepentingan publik yang lebih luas atau *maqâshid al-syarî'ah* universal itulah yang harus didahulukan.

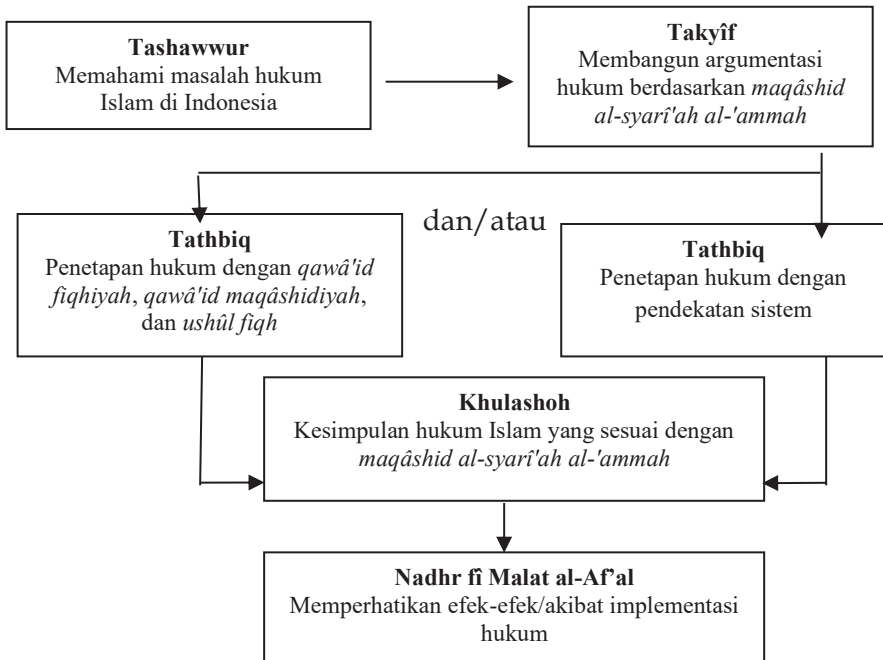
Kelima, multidimesi (*multi dimensionality*). Fitur ini digunakan untuk mendamaikan dalil-dalil yang tampak bertentangan antara satu dengan lainnya. Misalnya ketika suatu simbol atau atribut ketika dilihat melalui perspektif mono-dimensi, seperti perintah dan larangan, halal dan haram, perang dan damai, dan seterusnya, akan menyebabkan timbulnya pertentangan antar dalil/nash. Meskipun demikian hal itu dapat diselesaikan jika seorang mujtahid memasukkan satu dimensi lagi yaitu dimensi *maqâshid al-syarî'ah*. Sehingga ketika suatu dalil dianggap bertentangan, akan menjadi sinkron manakala dibaca melalui dimensi *maqâshid al-syarî'ah* karena masing-masing dalil memiliki konteks dan tujuan yang berbeda-beda. Adapun implikasi dari penerapan fitur ini adalah hukum Islam dapat menjadi lebih fleksibel dalam menghadapi berbagai perubahan dalam masyarakat kontemporer yang semakin kompleks.

Keenam, penuh tujuan (*purposefulness/maqâshid*). Fitur ini dimaksudkan agar sumber-sumber syariat Islam dapat memberikan gambaran yang utuh mengenai konsepsi-konsepsi pokok ajaran Islam. Dengan demikian fitur ini mampu

memberikan kontribusi yang lebih efektif dalam prose penetapan hukum Islam. Fitur ini bermaksud menemukan koherensi antara sumber syariat yang satu dengan lainnya agar dapat digunakan sebagai konsiderans dalam ijtihad hukum Islam. Aspek kebermaksudan ini (*purposefulness/maqâshid*) ini dapat dikatakan sebagai fitur inti yang mampu menjangkau seluruh fitur yang ada serta menjadi pengikat terhadap fitur-fitur lainnya, disamping menjadi representasi paling penting dari teori pendekatan sistem ini.

Berdasarkan uraian di atas, tata kerja *maqâshid al-syari'ah al-'ammah* dalam menyelesaikan masalah-masalah hukum Islam kontemporer dapat digambarkan dengan bagan berikut:

Tabel 2.
Tata Kerja *Maqâshid Al-Syari'ah Al-'Ammah*



Berdasarkan bagan di atas dapat dijelaskan bahwa cara kerja *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* dapat dilakukan melalui empat tahap, yaitu: *Pertama*, memahami permasalahan hukum Islam yang terjadi di Indonesia yang terkait dengan konteks ditetapkannya hukum, metode penetapan hukum, serta menguji dengan teori perubahan hukum, yakni apakah suatu hukum layak untuk dilakukan perubahan atau tidak. *Kedua*, apabila hukum tersebut dipandang layak untuk dilakukan perubahan, selanjutnya membangun argumentasi hukum berdasarkan pendekatan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* untuk menentukan hukum yang paling sesuai dengan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah*. *Ketiga*, menetapkan hukum, hal ini dapat dilakukan dengan menggunakan jalur *qawâ'id fiqhiyah*, *qawâ'id maqâshidiyah*, dan *ushûl fiqh*, atau menggunakan jalur pendekatan sistem, atau menggunakan kedua jalur tersebut tergantung masalah hukum yang dihadapi. *Keempat*, penyimpulan atau hasil penetapan hukum haruslah sesuai dengan pendekatan yang digunakan, yaitu *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah*. *Kelima*, memperhatikan efek-efek atau akibat dari implementasi hukum yang telah disimpulkan.

Dari penjelasan di atas tampak bahwa *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* tidak semata-mata prinsip, teori, atau nilai dalam ijtihad hukum Islam, melainkan metodologi yang menjadi bagian dari proses ijtihad, termasuk dalam konteks reformulasi hukum Islam di Indonesia.

BAB IV

IMPLEMENTASI TEORI PERUBAHAN HUKUM ISLAM DALAM KONTEKS REFORMULASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

1. Hukum Berpikir dan Berpendapat Perspektif Fitroh (*al-Fitroh*)

Secara etimologis kata "*fitroh*" oleh para ulama tafsir dimaknai sebagai "suatu sikap atau kecenderungan dalam diri manusia untuk menerima tauhid dan syariat Islam". Istilah yang lain dalam memaknai fitroh adalah "potensi yang diciptakan Allah pada diri manusia untuk menerima tauhid, kebenaran dan kebaikan," atau "Kekuatan yang diciptakan Allah dalam diri manusia untuk mengetahui iman dan kebenaran."¹⁰⁷ Sedangkan menurut Ibn Asyur, fitroh didefinisikan sebagai "kecenderungan yang menjadi karakter makhluk, yakni suatu keteraturan yang diciptakan Allah kepada diri seluruh mahluk-Nya."¹⁰⁸

Kaum rasionalis berpendapat bahwa pada dasarnya manusia merupakan makhluk yang dipimpin oleh akal yang secara kodratnya cenderung menyukai perbuatan baik, mencintai perdamaian, menjauhi permusuhan, suka mementingkan kepentingan orang lain, berpikir dan berbuat sesuai dengan logika dan kemampuan intelektualnya. Namun demikian realitas menunjukkan bahwa beraneka ragam ketidakbaikan dan permusuhan, serta berbagai tindakan perusakan dari zaman

¹⁰⁷ Hikmat Fayyad Hisein. 1971. *Al-Fitroh fī al-Islām*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. hlm. 21-23.

¹⁰⁸ Muhammad Thahir Ibn Asyur. *Maqâshid al-Sharī'ah al-Islâmiyyah*. hlm. 57.

dahulu hingga sekarang selalu mewarnai perjalanan hidup manusia di muka bumi ini. Karena itu kemudian muncul gugatan terhadap pandangan kaum rasionali di atas yang menyatakan bahwa penilaian tentang manusia yang mereka kemukakan tidaklah tepat dan tidak terbukti dalam kehidupan nyata.¹⁰⁹

Terhadap gugatan-gugatan tersebut, kaum rasionalis menjawabnya dengan landasan yang kuat. Mereka menegaskan bahwa kesalahan-kesalahan manusia tidak tumbuh dari dasarnya. Kesalahan-kesalahan terserbut muncul disebabkan oleh dorongan keadaan tata tertib sosial yang tidak sempurna, atau kondisi sosial yang tidak menyediakan kultur yang memadai untuk terwujudnya perdamaian dan kebaikan bagi manusia, seperti kesenjangan sosial, penindasan, ketidakadilan, dan sebagainya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kesalahan-kesalahan manusia terlahir karena situasi dan kondisi lingkungan sekitarnya yang belum memberikan jaminan bagi terwujudnya aturan-aturan atau kultur yang menjanjikan keleluasaan bagi tersemainya benih-benih kebaikan serta kedamaian. Artinya, dalam pandangan kaum rasionalis ketidakbaikan dan kerusakan yang ditimbulkan oleh perbuatan manusia tersebut bukanlah berasal dari kecenderungan asasi manusia, melainkan berasal dari luar diri manusia.¹¹⁰

Hal ini sesuai dengan firman Allah yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dalam bentuk sebaik-baik makhluk.¹¹¹ Juga ditegaskan dalam firman-Nya yang lain bahwa manusia

¹⁰⁹ Abdul Majid dkk. *Al-Islam*. Malang: LSIK UMM. hlm. 4.

¹¹⁰ Ibid. hlm. 4-5.

¹¹¹ Q.S. al-Tin ayat 4. Redaksi ayatnya:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ

Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya.

dilebihkan dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah diciptakan.¹¹² Adapun munculnya perilaku yang tidak bermoral serta keinkaran-keinkaran lainnya terhadap ajaran suci agama tidak lain adalah karena pengaruh lingkungan. Karena secara fitrahnya manusia adalah makhluk yang mencintai kebaikan dan Allah menjamin bahwa tidak ada perubahan atas fitrah tersebut.¹¹³ Karena itu, Ibn Asyur berpendapat bahwa fitrah merupakan tujuan universal syariat Islam yang paling penting. Karena diturunkannya syariat Islam adalah untuk mengembalikan manusia pada fitrah awalnya yang mencintai kebaikan, kedamaian, keadilan dan kebaikan-kebaikan lainnya. Disebutkannya berbagai bentuk hukuman dan ancaman dalam syariat Islam tidak lain adalah untuk menyucikan fitrah manusia agar tidak menyimpang. Ia menegaskan bahwa dalam hukum Islam, untuk menentukan adat sebagai bagian dari hukum haruslah adat tersebut tidak bertentangan dengan fitrah manusia. Oleh karenanya, aturan hukum tidak boleh bertentangan dengan fitrah manusia, sebab jika itu terjadi maka hakekatnya hukum tersebut juga bertentangan dengan syariat Islam.¹¹⁴

¹¹² Q.S. al-Isra' ayat 70. Redaksi ayatnya:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا
Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

¹¹³ Q.S. al-Rum ayat 30. Redaksi ayatnya:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ
Maka, hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam sesuai) fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

¹¹⁴ Muhammad Thahir Ibn Asyur. *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. hlm. 60.

Dalam mewujudkan fitrah tersebut Allah menurunkan syariat yang di antaranya terdiri dari ayat-ayat hukum. Hukum-hukum yang secara langsung berkaitan dengan konsep fitrah adalah hukum-hukum dalam masalah akidah, keimanan serta akhlak. Adapun hukum-hukum dalam masalah *fiqh* hanya berkaitan dengan fitrah pada aspek filosofisnya saja. Karena itu Ibn Asyur memasukkan fitrah sebagai salah satu *maqâshid al-syari'ah* terpenting dalam kajian hukum Islam sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Dalam hal ini fitrah bukanlah sebagai sebuah metode ijtihad, tetapi sebagai tolok ukur apakah suatu produk hukum hasil ijtihad itu sesuai dengan fitrah manusia atau justru bertentangan dengannya. Kalau bertentangan, maka hendaknya dilakukan perubahan hukum sehingga hukum yang dihasilkan tersebut dapat sejalan dengan fitrah manusia.

Di antara hukum yang sejalan dengan fitroh manusia adalah hukum yang dapat menghadirkan semangat toleransi, kemaslahatan, kesetaraan, dan kebebasan. Hukum islam yang sejalan dengan fitrah adalah hukum Islam yang diistinbathkan melalui prinsip kemudahan (*al-taysîr*), meniadakan kesulitan (*'adam al-haraj*), serta menyedikitkan beban (*taqlîl al-takâlîf*) yang merupakan bagian terpenting dari prinsip-prinsip hukum Islam yang dimaksudkan untuk mempermudah umat ini menjalankan syariat Islam. Sebaliknya, hukum Islam yang hanya bertumpu pada tekstualitas, pemahaman dan penafsiran yang literal, kaku, dan menyulitkan adalah hukum yang tidak sejalan dengan fitrah manusia. Kelompok yang selalu memilih pendapat yang paling berat dan susah, juga kelompok yang hampir tidak mengenal *ruhkshah* dalam menjalankan agama dan tidak menggunakan kemudahan sebagai manhaj hukumnya, adalah kelompok yang menjalankan hukum Islam tidak sejalan dengan fitrah manusia.



Fitrah tersebut apabila dikaitkan dengan implementasi hukum Islam di Indonesia, maka di antara contoh produk hukum Islam yang tidak sejalan dengan fitrah *zihniyah* adalah fatwa MUI Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme. Dalam fatwa tersebut ditegaskan bahwa pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama merupakan paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam, karena itu umat Islam haram mengikuti paham pluralism, sekularisme dan liberalisme agama. Fatwa MUI tersebut menurut penulis bertentangan dengan fitroh manusia yang diberi kebebasan berpikir oleh Tuhan untuk menemukan kebenaran. Karena penggunaan diksi "haram" dalam fatwa tersebut jelas-jelas bermaksud membatasi semangat berpikir manusia dan menjadikan orang takut untuk berpikir bebas. Padahal kemajuan peradaban Islam pada masa lalu tidak lepas dari adanya kebebasan berpikir dan berpendapat. Munculnya berbagai mazhab *fiqh*, aliran-aliran tafsir dan kalam, serta berbagai bidang kemajuan yang sempat diraih umat Islam pada masa lalu adalah buah dari kebebasan berpikir yang merupakan fitroh pada diri manusia.

Mungkin orang merasa takut menyelisihi fatwa MUI karena dianggap sebagai perkumpulan para ulama di Indonesia sehingga pendapatnya dianggap sebagai kesepakatan atau *ijma'* ulama di negara ini. Dalam hal ini penulis sepakat dengan pandangan Ibnu Hazm tentang otoritas *ijma'* dalam hukum Islam. Menurut Ibn Hazm, hukum yang diambil melalui *ijma'* tidak dapat disetarakan dengan hukum yang bersumber dari sumber hukum syariat seperti al-Qur'an dan Sunah. Menurutnya *ijma'* harus diposisikan sebagai hasil kesepakatan pemikiran manusia terhadap suatu hukum. Karena *ijma'* hakekatnya adalah hasil pemahaman para mujtahid terhadap nash dan kemaslahatan,

maka kedudukan *ijma'* tidak dapat disakralkan sebagaimana hukum yang secara langsung telah disebutkan oleh nash itu sendiri.¹¹⁵

Ibn Hazm secara tegas juga menolak pendapat mayoritas ulama (*jumhur*) yang dianggap sebagai bentuk *ijma'*, dimana anggapan tersebut hingga kini seakan-akan mendiskriminasi pendapat sebagian kecil ulama yang berbeda dari pendapat mayoritas. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana para ulama sangat menganjurkan umat Islam untuk lebih mengutamakan pendapat mayoritas ulama daripada pendapat minoritas atau pendapat yang tidak masyhur tentang suatu hukum. Menurut Ibn Hazm hal tersebut adalah kesalahan dan pandangan yang tanpa didasari dalil dan argumentasi yang kuat. Untuk mendukung argumentasinya Ibn Hazm mengemukakan suatu riwayat yang menjelaskan bahwa sepeninggal Nabi saw para sahabat bersepakat untuk tidak memerangi *ahl-al-riddah* (orang-orang murtad), pendapat para sahabat tersebut ditentang oleh Abu Bakar ra, dan akhirnya para sahabat mengikuti pendapat Abu Bakar untuk memerangi atau membunuh mereka. Riwayat tersebut menurut Ibn Hazm adalah bukti bahwa bisa jadi pendapat satu orang mujtahid lebih benar daripada pendapat mayoritas mujtahid lainnya, dan hal tersebut membuka peluang bahwa pendapat *jumhur* tidak mesti lebih utama daripada pendapat individu.¹¹⁶

Selain itu di dalam kaidah fiqh disebutkan bahwa *الإجتِهَادُ لَا يَنْقُضُ بِالْإِجْتِهَادِ* (*ijtihad tidak batal karena ijtihad yang lain*).¹¹⁷ Kaidah ini

¹¹⁵ Ibn Hazm. 1438 H. *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*. Jilid 4. Beirut: Dâr Ibn Hazm. hlm. 167.

¹¹⁶ Ibid. hlm. 199.

¹¹⁷ Lihat Ibn Nujaim. *al-Asybah wa al-Nadhâ'ir*. hlm. 105.

menegaskan bahwa suatu hukum yang dihasilkan dari ijtihad (olah pikir manusia) memiliki kedudukan yang sama, antara yang satu tidak dapat dikatakan lebih unggul dari yang lainnya. Sehingga apabila ada seorang mujtahid yang memutuskan suatu hukum, kemudian ada mujtahid lainnya yang juga memutuskan hukum yang berbeda atas perkara yang sama, maka kedudukan hukum-hukum tersebut adalah sejajar, tidak saling mengalahkan.

Berdasarkan kaidah tersebut maka jelaslah bahwa suatu pemikiran manusia tidak dapat mengharamkan pemikiran manusia yang lain, tetapi yang ada hanyalah perbedaan pandangan yang tidak perlu sampai ke ranah hukum haram. Kalaupun suatu hasil pemikiran tersebut dianggap salah atau sesat, maka biarlah Allah yang memutuskan itu, bukannya mengeluarkan fatwa bahwa pemikiran seperti itu haram. Karena manusia tidak mempunyai otoritas untuk mengklaim bahwa pemikirannya yang paling benar. Oleh sebab itu seharusnya setiap warga negara diberikan hak dan kebebasan berpikir dan berpendapat, karena itu adalah fitroh yang diberikan Allah kepadanya.

Selain itu, suatu hasil pemikiran atau ijtihad tentang hukum dalam Islam, benar atau salah tetap akan mendapatkan pahala. Setidaknya itulah yang disabdakan oleh Nabi saw, yang menyatakan bahwa suatu hasil ijtihad apabila benar akan mendapatkan dua pahala, dan apabila salah akan mendapatkan satu pahala.¹¹⁸ Hadis tersebut seakan-akan mendorong agar orang

¹¹⁸ Hadis diriwayatkan Imam al-Bukhori, hadis nomor 7352. Redaksi hadisnya: عَنْ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا حَكَّمَ الْحَاكِمُ فَأَجَبْتَهُمْ أَصَابَ قَلْبَهُ أَجْرَانُ وَإِذَا حَكَّمَ فَأَجَبْتَهُ ثُمَّ أَخْطَأَ قَلْبَهُ أَجْرٌ

Dari Amr bin Ash bahwa ia mendengar Rasulullah saw bersabda, “Ketika seorang hakim hendak memutuskan suatu hukum, kemudian ia berijtihad dan ijtihadnya benar,

tidak takut untuk berpikir dan mengemukakan hasil pemikirannya.

Apabila dilihat dengan salah satu perspektif pendekatan system, bahwa suatu masalah hendaknya dipahami secara menyeluruh (*wholeness*), maka kebebasan berpikir dan berpendapat seperti yang telah dijelaskan di atas – merupakan pemeliharaan dan upaya mewujudkan tujuan-tujuan syariat pada ranah yang lebih luas/universal, bukan para ranah partikular. Karena itu kebebasan berpikir termasuk pandangan-pandangan tentang konsep sekulerisme, liberalisme, maupun pluralisme agama hendaknya diberikan tempat yang lebih luas pula karena kebebasan berpikir dan berpendapat merupakan elemen penting *maqâshid al-syari'ah al-ammah*, daripada fatwa-fatwa yang berlandaskan pada *maqâshid al-syari'ah* tradisional yang hanya menekankan pada aspek yang bersifat partikular saja.

Di samping itu, berdasarkan Pasal 28 E Undang-Undang Dasar 1945 ayat 2 dinyatakan bahwa *setiap warga negara berhak atas kebebasan untuk meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran serta sikap, sesuai dengan hati nuraninya*. Selanjutnya pada Pasal 28E ayat 3 dinyatakan bahwa *setiap warga negara berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul, serta mengeluarkan pendapat*. Pasal-pasal tersebut menegaskan bahwa kebebasan berpendapat merupakan hak mendasar manusia dalam kehidupan bermasyarakat yang dijamin dan dilindungi oleh negara.

Dalam hal ini perlu ditegaskan bahwa pendapat penulis di atas tidak dimaksudkan untuk membela konsep-konsep sekulerisme, liberalisme, maupun pluralisme agama yang diharamkan melalui fatwa MUI tersebut, tetapi untuk melawan

maka ia mendapatkan dua pahala. Dan jika ia hendak memutuskan hukum, kemudian ia berijtihad dan ternyata ijtihadnya salah, maka ia mendapat satu pahala."

diskriminasi dan reduksi serta pembatasan hak-hak sesama warga negara untuk berpikir dan berpendapat, dan mengungkapkan pemikiran-pemikirannya. Fatwa seperti itu menurut penulis akan menjadi sebab orang takut untuk berpikir dan berpendapat, lebih jauh lagi dapat menghambat perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan di masa mendatang.

2. Hukum Kewarisan Beda Agama Perspektif Masalah (*al-Maslahah*)

Penulis melihat beberapa hukum yang Islam yang dilegislasikan tidak sejalan dengan kemaslahatan dan perlu dilakukan perubahan melalui jalan konstitusi. Misalnya adalah ketentuan hukum kewarisan yang tercantum dalam KHI pasal 172 yang menyebutkan larangan antara muslim dan non-muslim saling mewarisi.¹¹⁹

Apabila dilihat dari sudut sejarah pensyariatannya, terdapat sekian banyak pendapat para ulama terdahulu yang membolehkan seorang muslim menerima harta waris dari orang tuanya yang non muslim. Di antara sedemikian banyak pendapat yang mengharamkan seorang muslim menerima warisan dari orang non muslim, ada pula madzab yang membolehkan, diantaranya adalah madzab Imamiyah. Madzab ini membolehkan seorang muslim mewarisi nonmuslim.¹²⁰ Begitu pula dengan madzab Ahmad yang berpendapat bahwa seorang anak yang dilahirkan dari orang tua non muslim apabila ia masuk Islam maka ia pun berhak mendapatkan warisan. Ini adalah pendapat beberapa sahabat dan tabi'in. Hal ini beralasan dapat mendorong

¹¹⁹ Lihat Kompilasi Hukum Islam Pasal 172.

¹²⁰ Muhammad Jawwad Mughniyah. 1414 H. *Al-Fiqh Ala Madzab Al-Khamsah*. Kairo: Maktabah al-Fikroh. hlm. 280.

sesorang kepada Islam.¹²¹ Sayyid Sabiq menyebutkan riwayat dari Muadz, Mu'awiyah, Ibnu Musayyab, Masyruq, dan Nakha'i, bahwa sesungguhnya seorang muslim itu mewarisi dari orang kafir dan tidak sebaliknya, sama seperti seorang muslim laki-laki boleh menikah dengan seorang kafir perempuan dan seorang kafir laki-laki tidak boleh menikah dengan seorang muslim perempuan. Orang-orang nonmuslim boleh saling mewarisi satu sama lain karena mereka dianggap memeluk satu agama.¹²²

Syeikh Yusuf al-Qardhawi memiliki pendapat yang searah dengan madzab Imamiyah dan Hanbali, meskipun berbeda hujjahnya. Di antara hujjah beliau adalah bahwa *'illat* dari hukum kewarisan adalah semangat tolong menolong, sedangkan adanya perbedaan agama tidak memungkinkan untuk menjadi *'illat* dalam masalah ini. Dengan mengutip beberapa pendapat ulama besar sebelum beliau, beliau mengatakan bahwa Ibnu Qayyim pernah mendapatkan permasalahan ini dalam karyanya *Ahkam Ahl Adz dzimmah*. Dia menjelaskan permasalahan ini dan menguatkan pendapat ini. Di nukil juga dari Syaikhnya Ibnu Taimiyah, bahwa dia berpendapat yang sama.¹²³

Selanjutnya beliau menambahkan hujjah dari Ibnu Qayyim yang menegaskan bahwa terkait hukum kewarisan seorang muslim dari orang kafir, orang-orang dahulu berbeda pendapat bahwa seorang muslim tidak boleh menerima warisan orang kafir. Ini adalah pendapat Imam empat dan para

¹²¹Di kalangan orang kafir tersebar pernyataan bahwa jika seorang anak kafir masuk Islam, maka ketika orang tuanya yang non muslim meninggal, maka ia tidak akan menerima warisan dari orang tuanya disebabkan karena keislamannya tersebut. Sehingga hal tersebut membuat si anak kafir yang ingin masuk Islam mengurungkan niatnya untuk memeluk agama Islam.

¹²² Sayyid Sabiq. 2004. *Fiqih Sunah*. Jilid 4. Kairo: Darul Fath. hlm. 486.

¹²³ Yusuf al-Qardhawi. *Fiqih Maqashid Syariat*. hlm. 305.

pengikutnya. Namun, di antara mereka ada yang berkata bahwa seorang muslim bisa menerima warisan dari orang kafir, dan tidak sebaliknya. Pendapat ini adalah pendapat Muadz bin Jabal, Muawiyah bin Abi Sufyan, Muhammad bin Hanafiyah, Muhammad bin Ali bin al-Husain, Said bin Musayyab, Abdulah bin Mughaffal, serta, itulah pendapat Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah.¹²⁴

Menurut penulis, larangan tersebut harus diletakkan pada konteksnya, yaitu ketika antara kaum muslimin dan kaum kafir saling berperang atau memusuhi, atau tidak terwujudnya sikap saling tolong menolong (*ta'awun*) antara pewaris dan yang diwarisi. Di luar konteks tersebut semestinya larangan tersebut tidak diberlakukan, karena kebolehan akan lebih mendatangkan kemaslahatan daripada hukum larangannya. Larangan tersebut dalam perspektif *maqâshid al-syarî'ah al-âmmah* tidak sejalan dengan prinsip masalahah (*al-maslahah*) dan kesetaraan (*al-musâwah*), karena itu hukum yang tidak memperhatikan konteks sejarah serta tidak sejalan dengan *maqâshid al-syarî'ah al-âmmah* perlu dikaji kembali penerapannya.

Apabila ditelusuri lebih jauh, larangan antara muslim dan non muslim saling mewarisi tersebut berdasarkan dalil hadis berikut ini:

عَنْ أَسَامَةَ ابْنِ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ ص.م. قَالَ: لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ.

رواه الجماعة

*Orang muslim tidak boleh mewarisi harta orang kafir, dan orang kafir pun tidak dapat mewarisi harta orang Islam.*¹²⁵

Dari segi kuantitas perawi, hadis ini termasuk hadis *ahad*. Karena para perawinya tidak mencapai jumlah rawi

¹²⁴ Ibid. hlm. 305.

¹²⁵ Hadis diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari, hadis nomor 6764.

sebanyak hadis *mutawatir*. Untuk lebih jelasnya hadis ini masuk dalam kategori *ahad gharib*, karena pada tingkatan pertama dan kedua hanya diriwayatkan oleh satu perawi. Apabila dipandang berdasarkan kedudukannya sebagai sumber hukum, hadis *ahad* adalah *dzanni* (*ghairu qath'i* atau *ghairu maqthu'*), artinya diduga berasal dari Nabi saw. Terkait keujjahan hadis *ahad*, maka dapat dilihat sikap dari sejumlah sahabat bahwa mereka tidak berbuat berdasarkan berita perorangan. Abu Bakar menolak berita dari al-Mughirah berkenaan dengan hak waris nenek sampai kemudian ada berita serupa dari Muhammad ibn Maslamah. Umar menolak berita Abu Musa berkenaan dengan suatu izin bepergian sampai ada berita serupa dari Abu Sa'id. Abu Bakar dan Umar menolak berita Usman tentang izin Rasulullah saw untuk menolak al-Hakam ibn al-Ash. Ali menolak berita Abu Sinan al-Asyja'i berkenaan dengan *al-mufawwadhah* (harta yang diserahkan), dan Ali tidak mau menerima berita perorangan sebelum ia (si pembawa berita) bersumpah untuknya, kecuali dari Abu Bakar. Aisyah menolak berita dari Ibnu Umar berkenaan dengan diazabnya orang mati hanya karena tangisan keluarganya.¹²⁶ Demikian pula dengan apa yang dikatakan oleh ulama kontemporer Mesir, yaitu Syaikh Al-Ghazali yang berkata bahwa hadis-hadis *ahad* hanya mendatangkan pengetahuan yang bersifat dugaan (*dzanni*). Dan bahwa ia merupakan dalil untuk suatu hukum *syariat* sepanjang tidak adanya dalil yang lebih kuat darinya. Dalil yang lebih kuat itu adakalanya diambil dari sebuah kesimpulan petunjuk-petunjuk

¹²⁶ Musthafa al-Siba'i. 1993. *Sunah dan peranannya dalam penetapan hukum Islam*, diterjemahkan oleh Nur Khalis Madjid. Jakarta: Pustaka Firdaus. hlm. 143.



al-Qur'an, yang dekat ataupun yang jauh. Atau dari hadis yang bersifat mutawatir, atau dari praktek penduduk kota madinah.¹²⁷

Hadis ahad yang menjadi dasar atas larangan antara muslim dan non muslim saling mewarisi tersebut apabila bertentangan dengan kemaslahatan, maka kemaslahatan seharusnya lebih diutamakan daripada teks hadis tersebut. Hal ini sejalan dengan pendapat seorang ulama mazhab Hambali yaitu Najmuddin al-Thufi (w. 716 H). Menurut al-Thufi, dari sekian banyak sumber hukum di atas yang terkuat adalah nash (al-Qur'an dan Sunah) dan *ijma'*. Namun demikian, menurutnya ada sumber hukum yang lebih kuat yang harus didahulukan dari ketiga sumber hukum tersebut, yaitu kemaslahatan manusia. Dalam hal ini al-Thufi menegaskan bahwa tatkala terdapat nash maupun *ijma'* yang tidak sejalan dengan kemaslahatan, maka kemaslahatan harus diprioritaskan karena masalah manusia pada dasarnya merupakan tujuan umum syariat Islam, sehingga pemeliharaan terhadap masalah adalah prinsip dan sumber hukum paling kuat. Menurutnyapun, yang harus diikuti dan memiliki otoritas bukanlah nash beserta kesimpulan-kesimpulan dan pemahaman para pakar hukum terhadapnya, tetapi bukti yang kuat yang bersumber dari akal manusia dan dalil-dalil yang jelas. Karena itu ia berpendapat bahwa prioritas harus diberikan kepada akal untuk mencapai kemaslahatan.¹²⁸

Seiring dengan perkembangan kehidupan masyarakat modern dimana hubungan antara muslim dengan non muslim semakin terbuka, khususnya hubungan dalam satu keluarga yang

¹²⁷ Muhammad al-Ghazali. 1416 H. *Al-Sunah Nabawiyah, Baina Ahl al-Fiqh wa ahl al-Hadits*. Kairo: Dâr al-Syuruq. hlm. 80-81.

¹²⁸ Najmuddin al-Thufi. 1419 H. *Al-Ta'yîn fi al-Syarh Arba'in*. Beirut: Muassasah al-Rayyan. hlm. 234-280.

memeluk agama yang berbeda-beda dimana sikap saling tolong menolong (*ta'awun*) antara pewaris dan yang diwarisi benar-benar diwujudkan. Dalam konteks tersebut apabila hukum larangan muslim dan non muslim untuk saling mewarisi diterapkan, tentunya akan menimbulkan konflik karena tidak sejalan dengan prinsip keadilan dan kemaslahatan dalam keluarga. Karena bagaimana mungkin seorang anak yang selalu merawat orang tuanya hingga wafat, dilarang menjadi ahli waris hanya karena berbeda agama dari orang tuanya, sementara anak lainnya yang tidak merawat orang tuanya justru boleh menjadi ahli waris hanya karena memeluk agama yang sama dengan orang tuanya yang meninggal. Hukum seperti ini tentu bertentangan dengan prinsip keadilan. Ketika seorang anak yang muslim dilarang menjadi ahli waris orang tuanya yang non muslim, tentunya itu bertentangan dengan prinsip kemaslahatan, karena bagaimanapun harta yang dikelola seorang muslim tentunya jauh lebih bermanfaat bagi Islam daripada dikelola ditangan non muslim. Sedangkan ketika anak yang non muslim dilarang mewarisi harta orang tuanya yang muslim, hal ini bertentangan dengan prinsip kesetaraan. Karena selama anak-anak pewaris adalah anak yang berbakti dan merawat orang tua mereka dengan baik, maka seharusnya mereka berhak menjadi ahli waris atas dasar prinsip *ta'awun*.

Lebih-lebih apabila kita melihat masalah ini dalam konteks global, bahwa realitas perkembangan Islam setidaknya hingga saat ini, jumlah masyarakat muslim di negara-negara Barat semakin berkembang pesat dan semakin menunjukkan eksistensinya. Mereka melangsungkan hidup dibawah pemerintahan non-Islam dan budaya Barat. Ahmad Rawi, ketua Union of Islâmic Organizations in Europe (UIOE), memperkirakan bahwa sekitar 15.84 juta umat Islam hidup di negara-negara Eropa



Barat. Di Prancis terdapat sekitar 5,5 juta muslim dari populasi penduduk total 56.6 juta jiwa; di Jerman ada 3,2 juta muslim dari populasi 79.1 juta jiwa.¹²⁹ Sementara The Council on American Islamic Relations (CAIR) memperkirakan jumlah populasi umat Islam di Amerika Serikat mencapai 6 hingga 7 juta jiwa.¹³⁰ Menurut peneliti sebelumnya seperti Yvonne Yazbeck Haddad dan Jane I. Smith, perkiraan umat Islam di Eropa Barat sekitar 10 juta jiwa, dengan perincian 3 juta muslim bermukim di Prancis, 2 juta di UK, 2,5 juta di Jerman, dan sisanya menyebar di negara-negara lainnya seperti Belanda, Swedia, dan lainnya.¹³¹ Sedangkan di Amerika Utara, menurut mereka terdapat sekitar 6 juta penduduk yang beragama Islam, dan sekitar setengah juta jiwa berada di Kanada. Jumlah ini dimungkinkan akan terus bertambah seiring perjalanan waktu.

Berdasarkan realitas tersebut, kemungkinan seorang anak muslim menjadi ahli waris atas harta orang tuanya yang non muslim akan semakin terbuka lebar. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah apakah hukum larangan antara muslim dan non muslim untuk saling mewarisi masih relevan dengan perkembangan zaman, khususnya apabila dipandang dari perspektif *maqâshid al-syarî'ah al-âmmah* seperti prinsip keadilan (*al-adâlah*), prinsip masalah (*al-maslahah*) dan prinsip kesetaraan (*al-*

¹²⁹ Ahmad Al-Rawi. *Islam, Muslims and Islamic Activity in Europe: Reality, Obstacles and Hopes*, <http://www.islamonline.net/arabic/daawa/2013/12/ARTICLE05A.SHTML>. di akses pada 12 februari 2024.

¹³⁰ Fishman, Shammai. 2006. *Center on Islam, Democracy, and the Future of the Muslim World*. Jurnal Research Monographs on the Muslim World. Volume 1. No. 2.

¹³¹ Yvonne Yazbeck Haddad dan Jane I Smith. 2020. *Muslim Minorities in the West Visible and Invisible*. California: Atamira Press. hlm. 221-223.

musâwah)? Sampai di sini penulis sepakat dengan pandangan al-Thufi di atas bahwa kemaslahatan yang pasti harus diutamakan daripada melaksanakan teks dalil yang tidak lagi jelas kemaslahatannya karena perubahan konteks, situasi dan kondisi kehidupan yang terus berjalan.

3. Hukum Mengangkat Pemimpin NonMuslim Perspektif Kesetaraan (*al-Musâwah*)

Dalam kehidupan bernegara di Indonesia, konsep kesetaraan (*al-musâwah/equality*) diterapkan melalui hukum dan perundang-undangan, maka artinya setiap orang mempunyai hak dan kedudukan yang sama di depan hukum.¹³² Dalam ilmu hukum, konsep kesetaraan (*al-musâwah/equality*) dapat di implementasikan dalam tiga konteks fundamental berikut: *Pertama*, persamaan hak/derajat dalam proses persidangan (*equality before the law*); *Kedua*, hak perlindungan yang sama oleh hukum (*equality protection on the law*); *Ketiga*, hak atas perlakuan yang sama di bawah hukum (*equality justice under the law*).¹³³ Ketiga konteks fundamental tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, karenanya haruslah berjalan berkelindan dan saling menguatkan antara satu dengan lainnya. Dalam penerapannya ketiganya harus diterapkan secara bersama-sama, tidak boleh secara sendiri-sendiri, karena merupakan satu kesatuan yang utuh.

Konsep kesetaraan (*al-musâwah/equality*) juga termaktub dalam Pasal 27 UUD 1945 yang menegaskan "*Setiap warga negara bersama kedudukannya dalam hukum dan pemerintahan wajib*

¹³² Gemala Dewi. 2006. *Hukum Acara Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Kencana. hlm. 74.

¹³³ Ibid.



menjunjung hukum dan pemerintahan dengan tanpa pengecualian." Pasal tersebut selain menjamin tegaknya kesetaraan (*al-musâwah/equality*) sebagai hak asasi manusia yang paling fundamental, juga menegaskan kewajiban seluruh warga negara untuk menjunjung tinggi hukum dan menegaskan adanya persamaan di hadapan hukum, disamping menegaskan tidak adanya diskriminasi terhadap warga negara atas dasar agama, suku bangsa, keturunan, maupun diskriminasi-diskriminasi lainnya dalam bentuk apapun.

Apabila pemahaman di atas disepakati, maka artinya semua warga negara yang hidup di Indonesia sama-sama memiliki hak dan kewajiban yang sama sebagai warga negara, termasuk hak dicalonkan menjadi pemimpin tanpa memandang agama atau etnis tertentu. Namun pada kenyataannya. MUI telah mengeluarkan fatwa tentang larangan memilih pemimpin non muslim melalui Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa Se-Indonesia Ketiga Tahun 2009 tentang Menggunakan Hak Pilih dalam Pemilihan Umum. Lihat juga sikap dan pandangan keagamaan MUI tentang kasus surat al-Maidah ayat 51 yang diterbitkan pada tanggal 11 Oktober 2016. Fatwa tersebut menurut penulis bertentangan dengan falsafah bernegara yang kita anut sebagaimana dijelaskan di atas, yaitu menjunjung nilai-nilai kesetaraan dan keadilan. Karena itu pada bagian ini penulis merasa perlu mengemukakan argumentasi lain yang sekiranya dapat meng-counter fatwa MUI di atas.

Salah satu yang menjadi dasar larangan mengangkat pemimpin nonmuslim adalah ayat 51 dalam surat al-Maidah yang terkenal itu.¹³⁴ Menurut Siti Ruhaini Dzuhayatin, secara umum

¹³⁴ Redaksi ayat tersebut adalah sebagai berikut:

para ulama menegaskan bahwa Islam adalah syarat utama kepemimpinan. Misalnya Ibnu Khaldun yang menyebut Islam secara implisit bahwa kepemimpinan harus dari suku Quraisy yang tidak lain adalah suku Rasulullah saw.¹³⁵ Pandangan tersebut bersumber dari hadis Nabi saw yang menyatakan bahwa pemimpin itu (hendaknya) dari suku Quraisy.¹³⁶

Penulis merasa keberatan terhadap pemahaman yang demikian itu, karena penunjukan suku Quraisy sebagai pemimpin dalam hal ini menurut penulis bukan karena agamanya, melainkan karena kemampuan suku Quraisy dalam memimpin suatu Masyarakat dan menegakkan keadilan. Kalau kelayakan diangkatnya seorang pemimpin karena agamanya dengan

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(mu); mereka satu sama lain saling melindungi. Barangsiapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim."

¹³⁵ Siti Ruhaini Dzuhayatin. 2016. *Islam, Kepemimpinan Non-Muslim dan Hak Asasi Manusia*, dalam *Fiqh Kebhinekaan: Pandangan Islam Indonesia Tentang Umat, Kewarganegaraan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Bandung: PT Mizan Pustaka. hlm. 310-311.

¹³⁶ Hadis diriwayatkan Imam al-Baihaqi, *Sunan al-Kubro*, Kitab Qital Ahl al-Baghyi, hadis nomor 16541. Redaksi hadisnya:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ حَدَّثَنَا سَكِينٌ حَدَّثَنَا سَيَّارُ بْنُ سَلَامَةَ سَمِعَ أَبَا بَرزَةَ يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْإِيمَةُ مِنْ فَرِيْسٍ إِذَا اسْتَرْجَمُوا رَجَمُوا وَإِذَا عَاهَدُوا وَقُوا وَإِذَا حَكَمُوا عَدَلُوا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

Telah menceritakan kepada kami Sulaiman bin Dawud telah menceritakan kepada kami Sukain telah menceritakan kepada kami Sayyar bin Salamah: telah mendengar dari Abu Barzah -merafa'kan (menghubungkan hadis) kepada Nabi saw bahwa beliau bersabda: "Pemimpin itu dari bangsa Quraisy, karena apabila mereka dimintakan untuk menyayangi, maka mereka akan menyayangi, apabila mereka mengadakan perjanjian maka mereka akan menepatinya, apabila mereka menetapkan hukum, maka mereka akan berbuat adil. Dan barangsiapa yang tidak melaksanakan hal tersebut diantara mereka, maka baginya akan mendapat laknat dari Allah, malaikat dan manusia seluruhnya."

menunjuk suku Quraisy, nyatanya tidak semua orang Quraisy mau menerima Islam, bahkan Abu Jahal yang notabene adalah paman Nabi dan sekaligus pembesar suku Quraisy adalah musuh Islam hingga akhir hayatnya. Adanya hadis bahwa pemimpin harus dari suku Quraisy tidak lepas dari keahlian mereka dalam mengatur dan mempersatukan masyarakat Arab yang dahulu sering terpecah dan kerap kali terjadi peperangan antar suku. Pada masa itu hanya orang-orang dari bangsa Quraisy lah yang mampu mewujudkan perdamaian dan keamanan ketika diangkat menjadi pemimpin.

Terkait hal ini harus dipahami pula bahwa tidak ada pakar tafsir terdahulu yang secara tegas memaknai kata "*awliya*" dalam surat al-Maidah di atas dengan kata "*pemimpin*."¹³⁷ Entah

¹³⁷ Kata "*awliya*" baik dalam surat al-Maidah:51 maupun dalam surat al-Nisa:139 sama-sama tidak berbicara soal pemimpin. Sejauh ini dalam kitab-kitab tafsir klasik saya belum ditemukan seorang mufasirpun yang memaknai kata "*awliya*" dalam kedua surat tersebut sebagai pemimpin. Umumnya mereka memaknainya sebagai teman setia, pelindung, penolong atau sekutu. Misalnya dalam Tafsir al-Thabari mengartikan kata "*awliya*" pada ayat di atas sebagai penolong dan kekasih, bukan pemimpin. Kata "kafir" dalam QS al-Nisa ayat 139 ini menurut Ibn Abbas ditujukan kepada Yahudi. Pendapat ini dikuatkan oleh Tafsir Khozin. Sayyid Thantawi pun menguatkan pendapat Ibn Abbas ini. Kalau kita mengikuti alur ketiga kitab tafsir tersebut, yang secara khusus dilarang adalah menjadikan Yahudi di Madinah saat itu sebagai penolong dan pelindung serta teman setia, bukan berlaku untuk semua orang kafir. Tafsir al-Qurtubi mengatakan bahwa kata "*awliya*" dalam ayat ini konteksnya adalah membantu dalam amalan yang berkenaan dengan agama. Tafsir al-Munir juga mengatakan hal yang sama. Itu artinya, kalau dipahami alur kedua kitab tafsir ini, berhubungan baik dengan non-Muslim di luar masalah agama - seperti bermuamalah, bertetangga, bekerja, transaksi, dan sebagainya - dibenarkan oleh Islam. Jadi, inilah konteks yg terkandung dalam kata "*awliya*" baik dalam surat al-Maidah:51 maupun dalam surat al-Nisa:139.

Berikut di antaranya rujukan kitab Tafsir yang memaknai kata "*awliya*" bukan dalam arti pemimpin.

1. Tafsir al-Thabari:

دِينِي أَوْلِيَاءَ: يَعْنِي أَنْصَارًا وَأَجَلَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، يَعْنِي: مَنْ غَيْرِ الْمُؤْمِنِينَ {أَيَّبَنُّغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِرَّةَ} [النساء: 139]

dengan kesengajaan atau karena ketidakpahaman, kelompok yang melarang memilih pemimpin non muslim di Indonesia hanya memaknai kata "*awliya*" hanya dengan satu makna, yaitu "*pemimpin*". Dengan demikian dalam pandangan kelompok tersebut, umat Islam di Indonesia haram hukumnya mengangkat seorang nonmuslim sebagai pemimpin, dalam konteks kenegaraan apapun, termasuk dalam konteks negara Pancasila.

2. Tafsir al-Qurthubi:

وَتَضَمَّنَتْ الْمُنْعَ مِنْ مُوَالَاةِ الْكَاْفِرِ، وَأَنْ يُتَّخَذُوا أَعْوَانًا عَلَى الْأَعْمَالِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْذِينَ. وَفِي الصَّحِيحِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ لَجِقَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَاتِلُ مَعَهُ، فَقَالَ لَهُ: (أُرْجِعْ فَإِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِمُشْرِكٍ).

3. Tafsir Ibn Abbas:

ثُمَّ بَيَّنَّ صِفَتَهُمْ فَقَالَ {الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَاْفِرِينَ} يَعْنِي الْيَهُودَ {أَوْلِيَاءَ} فِي الْعَوْنِ وَالنَّصْرَةِ {مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} {الْمُخْلِصِينَ} {أَيُّبْتَغُونَ} {أَيُّطْلُبُونَ} {عِنْدَهُمْ} {عِنْدَ الْيَهُودِ} {الْعِزَّةُ} وَالْمُنْعَةُ {فَإِنَّ الْعِزَّةَ وَالْمُنْعَةَ وَالْقُدْرَةَ لِلَّهِ جَمِيعًا}

4. Tafsir al-Tsa'labi:

ثم وصف المنافقين فقال {الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَاْفِرِينَ أَوْلِيَاءَ} أنصاراً وبطانة {مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} أَيُّبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ {يعني الرفد والمعونة والظهور على محمد وأصحابه.

5. Tafsir Hasyiah al-Shawi:

قوله: {أَوْلِيَاءَ} أي أصحاباً يوالونهم ويستعزون بهم، لزعمه أن الكفار لهم اليد العليا، وأن الإسلام سيهدم لقله أهلها.

6. Tafsir al-Munir:

وتضمنت الآية المنع من موالاة الكفار، وأن يتخذوا أعواناً على الأعمال المتعلقة بالدين. وفي الصحيح عن عائشة رضي الله عنها أن رجلاً من المشركين لحق بالنبي صلى الله عليه وسلم يقاتل معه، فقال له: «ارجع فإننا لا نستعين بمشرك»

7. Tafsir al-Wasith Sayyid Thantawi:

والمراد بالكافرين هنا: اليهود - على أرجح الأقوال - فقد حكى عن المنافقين أنهم كانوا يقولون: إن أمر محمد صلى الله عليه وسلم لن يتم فتولوا اليهود، ولأن غالب سكان المدينة - من غير المسلمين - كان من اليهود وقوله {مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} حال من فاعل يتخذون. أي: يتخذون الكفار أنصاراً لهم حالة كونهم متجاوزين ولاية المؤمنين ونصرتهم.

8. Tafsir al-Qasimi:

الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَاْفِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ {أي: يتخذونهم أنصاراً مجاوزين موالاة المؤمنين

9. Tafsir al-Khozin:

ثم وصف الله تعالى المنافقين فقال تعالى: الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَاْفِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ يعني يتخذون اليهود أولياء وأنصاراً وبطانة من دون المؤمنين وذلك أن المنافقين كانوا يقولون إن محمداً لا يتم أمره فيوالون اليهود فقال الله تعالى رداً على المنافقين: أَيُّبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ يعني يطلبون من اليهود العزة والمعونة والظهور على محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا

10. Tafsir al-Sya'rawi:

وأول مظهر من مظاهر النفاق أن يتخذ المنافق الكافر ولياً له؛ يقرب منه ويوده، ويستمد منه النصرة والمعونة، والموائسة؛ والمجالسة، ويترك المؤمنين.

Memaknai kata "*awliya*" sebagai "*pemimpin*" adalah tindakan yang tidak jelas landasannya. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Quraisy Shihab bahwa Hamka dan Departemen Agama menerjemahkan kata "*awliya*" sebagai "*pemimpin*". Makna ini menurutnya tidak ditemukan secara jelas landasannya dari para ulama tafsir terdahulu. Namun makna tersebut menurutnya sejalan dengan pandangan Abu Zahrah yang menyatakan bahwa yang terlarang adalah *al-intimâ'* (penggabungan diri dalam kelompok), yaitu kesediaan menjadikan nonmuslim sebagai orang yang berwenang menangani urusan kaum muslimin dalam konteks tersebut.¹³⁸ Jika demikian, lantas apakah kaum muslimin diharamkan mengangkat seorang nonmuslim menjadi pemimpin? Menurut Quraisy Shihab, larangan tersebut memiliki dua syarat, yaitu apabila seorang nonmuslim tersebut diduga memusuhi Islam dan memiliki wewenang yang tidak terbatas. Dalam kondisi seperti itu jelas orang nonmuslim tidak boleh diangkat sebagai pemimpin. Quraish Shihab dalam hal ini menegaskan bahwa jika masih ada muslim yang memenuhi kriteria sebagai pemimpin, maka tidak diperkenankan mendahulukan nonmuslim untuk menjadi pemimpin atas kaum muslimin.¹³⁹ Sampai di sini penulis memahami bahwa secara implisit, Quraisy Shihab hendak mengatakan bahwa seorang nonmuslim dibolehkan diangkat sebagai pemimpin jika ia tidak memusuhi Islam dan umat Islam, kekuasaan yang akan diembannya adalah kekuasaan yang terbatas/terkontrol, serta tidak ada muslim yang memenuhi kriteria sebagai pemimpin.

¹³⁸ Quraish Shihab. 2019. *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*. Tangerang: Lentera Hati. hlm. 193-194.

¹³⁹ Ibid. 194.

Pandangan Quraisy Shihab tersebut apabila ditelusuri ke belakang, maka akan ditemukan kesesuaiannya dengan pandangan Ibn Taimiyah dan Syeikh Muhammad Abduh. Menurut Ibn Taimiyah, syarat seorang pemimpin ada dua, yaitu orang yang kuat dan orang yang amanah. Seseorang dikatakan kuat ketika ia memiliki keterampilan menghadapi musuh dalam peperangan, memiliki ilmu pengetahuan tentang keadilan, serta mengetahui bagaimana melaksanakan hukum-hukum. Adapun seseorang dikatakan amanah ketika ia memiliki rasa tanggung jawab atas rakyat yang ia pimpin. Di tempat lainnya Ibn Taimiyah menegaskan bahwa keadilan adalah syarat mutlak bagi seorang pemimpin. Ia mengatakan bahwa sesungguhnya Allah menyokong negara yang adil meskipun kafir pemimpinnya, dan tidak menyokong negara yang dholim meskipun muslim pemimpinnya. Dunia dapat tegak dengan memadukan antara kekufuran dan keadilan dan dunia tidak dapat tegak dengan modal kedzaliman dan keislaman.¹⁴⁰

Dari pandangan Ibn Taimiyah tersebut dapat dipahami bahwa menurutnya seorang pemimpin yang adil meskipun nonmuslim adalah lebih baik daripada pemimpin yang zhalim meskipun seorang muslim. Tetapi seandainya disepakati bahwa makna "*awliya*" adalah "*pemimpin*", maka pandangan Ibn Taimiyah tersebut akan tampak bertentangan dengan redaksi surat al-Maidah [5]: 51 serta ayat-ayat lainnya yang senada seperti surat Ali Imron [3]:28 dan surat al-Nisâ' [4]:73. Berkaitan dengan hal ini, kita butuh penjelasan Syeikh Muhammad Abduh, bahwa menurut beliau dalam memahami masalah ini hendaknya tidak memahami

¹⁴⁰ Ibn Taymiyah. 1977. *Majmu' al-Fatawa*. Jilid 28. Saudi Arabia: Dâr al-Ifta wal Irsyad. hlm. 253; Wawan Gunawan Abdul Wahid. 2016. *Fikih Kepemimpinan Nonmuslim*, dalam *Fikih Kebinekaan*. hlm. 320-321.



ayat-ayat tersebut secara parsial, melainkan secara integral. Karena selain adanya larangan, ada pula ayat yang membolehkan umat Islam menjalin hubungan baik dengan nonmuslim yang tidak ada rasa kebencian kepada Islam, tidak memerangi umat Islam, dan tidak mengusir mereka dari kampung halamannya. Bahkan umat Islam diperintahkan berbuat adil kepada kaum musyrikin yang tidak memusuhi Islam dan umat Islam. Karena itu larangan memilih nonmuslim sebagai pemimpin adalah larangan yang ber-'*illat*. Yaitu ketika kaum nonmuslim tersebut adalah orang-orang yang berperilaku buruk terhadap kaum muslimin. Dan manakala perilaku buruk tersebut tidak ada, maka larangan tersebut menjadi tidak berlaku lagi. Sehingga larangan tersebut sama sekali bukan berkaitan dengan perbedaan agama.¹⁴¹

Pendapat Syeikh Muhammad Abduh di atas dikuatkan oleh pendapat Syeikh Yusuf al-Qardhawi yang menyatakan bahwa nonmuslim mempunyai hak dan kewajiban sama dengan kaum muslimin. Karena itu orang-orang muslim harus berbuat baik dan berlaku adil kepada mereka. Di antaranya dengan memberikan kesempatan kepada mereka untuk menduduki jabatan-jabatan dalam pemerintahan seperti menjadi wakil rakyat, menteri, serta jabatan-jabatan publik lainnya. Beliau menyebutkan bahwa pada masa Dinasti Abbasiyah banyak orang nonmuslim yang diangkat untuk menduduki jabatan menteri tanpa ada seorang ulama pun yang menolak.¹⁴² Menurutnya, orang-orang nonmuslim yang menampakkan permusuhan, menyakiti, serta memerangi kaum muslimin itulah yang tidak boleh diangkat menjadi pemimpin. Adapun mereka yang terbuka menjalin hubungan baik dengan

¹⁴¹ Ibid. hlm. 323-324.

¹⁴² Yusuf al-Qardhawi. 1421 H. *Hadyu al-Islam Fatawi Mu'ashiroh*. Jilid 3. Kuwait: Dâr al-Qalam. hlm. 569-570.

kaum muslimin, bekerja sama dalam hidup bermasyarakat, saling membantu dan mengasahi, mereka termasuk ahlu dzimmah yang harus diperlakukan secara adil.¹⁴³

Dari uraian tersebut menjadi jelas bahwa larangan umat Islam menjadikan orang nonmuslim sebagai sahabat, kawan dekat, pemimpin, atau orang yang memegang urusan kaum muslimin, adalah ketika orang nonmuslim tersebut berkelakuan buruk dengan membenci Islam dan umat Islam, memerangi mereka, serta bertindak sewenang-wenang dan mengusir kaum muslim dari tanah airnya. Adapun terhadap orang nonmuslim yang tidak demikian, maka umat Islam diperintahkan berbuat adil diantaranya dengan melindungi hak-hak kehidupannya, termasuk hak-hak berpolitik, di antaranya dengan memberinya kesempatan untuk mencalonkan diri menjadi pemimpin di tengah-tengah masyarakat.

Imam al-Mawardi menyebutkan bahwa seorang yang diangkat menjadi pemimpin harus memiliki syarat-syarat berikut: (1) Adil beserta segala persyaratannya, (2) Memiliki pengetahuan yang mencukupi untuk memutuskan hukum atas masalah-masalah yang dihadapi, (3) Memiliki kesehatan panca indera seperti pendengaran, penglihatan, maupun lisan, (4) Memiliki anggota tubuh yang sempurna sehingga mampu menunjang aktifitas sebagai seorang pemimpin, (5) Memahami ilmu siasat/ilmu politik untuk mengatur masyarakat, (6) Memiliki keberanian dan ketegasan dalam menghadapi musuh.¹⁴⁴ Apabila diperhatikan, Imam al-Mawardi tidak memasukkan Islam sebagai syarat menjadi pemimpin. Apabila dikatakan bahwa karena Islam

¹⁴³ Ibid. hlm. 572-571.

¹⁴⁴ Abu Hasan Ali al-Mawardi. 1409 H. *Al-Ahkam al-Sulthoniyah*. Kuwait: Dâr Ibn Qutaibah. hlm. 5.



sudah secara otomatis menjadi konteks pembicaraan syarat-syarat pemimpin dalam kajian al-Mawardi, sehingga tidak perlu dimasukkan ke dalam salah satu syaratnya, maka penulis katakan bahwa demikian pula keadilan, kesempurnaan jasmani, keberanian dan sebagainya dapat pula menjadi syarat sebagai pemimpin yang secara otomatis tidak perlu dimasukkan ke dalam syarat-syarat di atas. Artinya, secara lahir tidak ada syarat bahwa orang yang layak menjadi pemimpin harus beragama Islam.

Dalam sejarah politik Islam, pengangkatan seorang nonmuslim sebagai pemimpin pernah terjadi, yaitu pada masa Khalifah al-Mu'tashim dari dinasti Abbasiyah. Namanya adalah Fadl bin Marwan, ia beragama Kristen, diangkat sebagai wazir (menteri). Dia adalah seorang yang cakap dan memiliki kemampuan dalam mengatur masalah-masalah kenegaraan. Bahkan Imam Thabari mencatat bahwa semua urusan departemen dikontrol oleh Fadl, dan pada masa Fadl menjabat sebagai Menteri, keuangan negara menjadi stabil. Ia juga dikenal sebagai menteri yang jujur yang tidak suka nepotisme. Dan karena kejujurannya itu, Fadl akhirnya ditangkap dan dikriminalisasi oleh khalifah yang mengangkatnya, yaitu Al-Mu'tashim, setelah menjabat sebagai menteri selama tiga tahun.¹⁴⁵ Hal ini membuktikan bahwa kejujuran dan keadilan tidak hanya ada pada seorang pemimpin yang beragama Islam, tetapi juga ada pada diri penganut agama lain.

Masalah hukum memilih pemimpin non muslim - baik yang melarang maupun yang membolehkan - apabila dilihat dari perspektif teori sistem terutama pada fitur kognitif

¹⁴⁵ Nadirsyah Hosen. 2019. *Islam Yes, Khilafah No!* Jilid 2. Yogyakarta: UIN Suka Press. hlm. 64.

(*idrokiiyyah/cognition*)-nya, dimana konsep kognitif ini menuntut pembedaan antara mana pengetahuan ilahiyah yang harus ditempatkan pada posisi yang sakral, dan mana yang sekedar pemahaman manusia yang bersifat profan, maka semestinya hukum memilih pemimpin non muslim tersebut adalah hukum yang tidak benar-benar ilahiyyah, karena berasal dari dalil yang *zhanni dalalah* (multi penafsiran dari aspek maknanya). Sehingga memilih salah satu pendapat yang sekiranya paling realistis dalam konteks kehidupan bernegara di Indonesia seperti pendapat yang membolehkan mengangkat pemimpin non muslim, adalah hal yang tidak mengeluarkan seseorang dari agama yang dianutnya, yaitu Islam. Penulis perlu menegaskan bahwa syarat seseorang yang diangkat menjadi pemimpin harus beragama Islam bukanlah syarat yang ditetapkan secara jelas oleh teks agama, melainkan hasil pemahaman manusia terhadap teks agama itu sendiri. Karenanya tidak perlu dianggap sebagai ketetapan yang mutlak harus dilaksanakan terutama oleh umat Islam. Ada hal yang lebih penting dari sekedar memperdebatkan soal agama calon pemimpin di negara Pancasila ini, yaitu menegakkan nilai-nilai kesetaraan dalam kehidupan bernegara di Indonesia.

BAB V

KESIMPULAN

Berdasarkan kajian yang telah penulis kemukakan pada bab-bab sebelumnya, ada beberapa poin hasil penelitian ini yang dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, Secara umum penulis memahami teori sebagai konsep-konsep yang saling berkaitan yang dapat menjelaskan suatu fenomena. Adapun teori perubahan hukum Islam penulis definisikan sebagai suatu konstruksi ijtihad hukum Islam yang sistematis (yang berlandaskan pada dalil-dalil syariat serta argumentasi filosofis, dilakukan dengan metode dan langkah-langkah yang jelas, serta mempertimbangkan konteks, situasi dan kondisi) yang mengatur bagaimana hukum Islam dapat dirubah dengan pendekatan tertentu guna mewujudkan hukum Islam yang sejalan dengan tujuan-tujuan syariat Islam universal yang meliputi fitrah (*al-fiṭroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalahah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*). Adapun konsep-konsep dalam teori perubahan hukum Islam meliputi: (1) Konteks sosial yang melatarbelakangi terjadinya perubahan hukum Islam, seperti adanya kerusakan akhlak (moral) masyarakat, adanya perubahan adat istiadat (*'urf*) di masyarakat modern, perubahan sistem politik dan ketatanegaraan, perkembangan transaksi ekonomi, perkembangan sains dan teknologi, perbedaan geografis, serta perbedaan kondisi mukallaf antara seorang muslim yang satu dengan lainnya baik menyangkut kemampuan, pengetahuan, keimanan, dan lainnya. (2) Landasan/dalil-dalilnya yang menjadi sumber teori perubahan

hukum Islam di antaranya al-Qur'an, hadis, kaidah-kaidah *fiqh* dan *ushûl fiqh*, perbuatan para sahabat Nabi saw, tabi'in, generasi sesudahnya yaitu para ulama mujtahidin, serta prinsip-prinsip hukum Islam yang meliputi prinsip darurat (*al-dharûroh*), prinsip kemudahan (*al-taysîr*), serta prinsip pentahapan (*al-tadarruj*). (3) Ruang lingkup perubahan hukum Islam yang meliputi hukum yang bersumber dari dalil *zhanni tsubût* dan *zhanni dalâlah*, dalil-dalil *ta'aquli*, dalil temporer/kontekstual, serta hukum-hukum hasil ijtihad. (4) Metode yang digunakan dalam melakukan perubahan hukum Islam, di antaranya mencari dan memahami maksud-maksud syariat sebelum menetapkan hukum, memperhatikan 'illat hukum yang terkandung dalam nash, memisahkan antara maksud-maksud syariat yang tetap dan wasilah-wasilah yang dapat berubah, menetapkan hukum sesuai dengan sebab dan konteks turunnya nash, serta memperhatikan perbedaan antara masalah ibadah dan muamalat.

Kedua, di antara metode yang paling relevan dalam teori perubahan hukum Islam dalam konteks reformulasi hukum Islam di Indonesia adalah metode *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah*. Hal ini karena selama ini ijtihad penetapan hukum Islam di Indonesia secara metodologis masih bertumpu pada pendekatan *ushuliyah* klasik, serta secara filosofis masih didominasi oleh penggunaan paradigma *maqâshid al-syarî'ah* klasik seperti pemeliharaan terhadap *al-ahwal al-khamsah*. Adapun pendekatan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* meliputi fitrah (*al-fitroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*). Adapun cara kerja *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* sebagai pendekatan perubahan hukum Islam dapat dilakukan dengan beberapa tahapan berikut: (1) *Tashawwur*, yaitu memahami permasalahan hukum Islam di Indonesia yang terkait



dengan konteks ditetapkan hukum, metode penetapan hukum, serta menguji dengan teori perubahan hukum. (2) *takyîf*, yaitu membangun argumentasi hukum berdasarkan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah*. Apabila hukum tersebut dipandang layak untuk dilakukan perubahan, selanjutnya membangun argumentasi hukum berdasarkan pendekatan *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah*. (3) *Tathbiq*, adalah menetapkan hukum, hal ini dapat dilakukan dengan menggunakan jalur *qawâ'id fiqhiyah*, *qawâ'id maqâshidiyah*, dan *ushûl fiqh*, atau menggunakan jalur pendekatan sistem, atau menggunakan kedua jalur tersebut tergantung masalah hukum yang dihadapi. (4) *Khulashoh* (penyimpulan hukum) serta (5) *Nadhr fi Malat al-Af'al*, yaitu kegiatan memperhatikan efek-efek/akibat implementasi hukum.

Ketiga, dalam konteks perkembangan hukum Islam di Indonesia, sebenarnya teori perubahan hukum Islam telah diterapkan melalui beerbagai jalan seperti gerakan kontekstualisasi hukum Islam, pelembagaan hukum Islam, jurisprudensi (putusan-putusan hakim), maupun melalui institusi fatwa di Indonesia. Namun penulis mencatat beberapa hal yang menjadi kritik penulis terhadap penerapan hukum Islam di Indonesia sejauh ini, di antaranya adalah adanya stagnasi hukum keluarga Islam, penerapan hukum ekonomi syariat yang cenderung berorientasi positivistik, adanya kesalahan dalam memposisikan fatwa-fatwa MUI, bertumpu pada metode ijtihad klasik dan tidak mencoba membuka diri dengan perkembangan metode ijtihad konemporer, serta kurangnya perhatian pembentuk hukum Islam di Indnesia pada akibat hukum yang ditimbulkan ketika hukum tersebut ditetapkan atau diundangkan. Karena itu dalam penelitian ini penulis mengusulkan terutama bagi para pembentuk hukum Islam agar ke depannya ijtihad hukum Islam di



Indonesia berorientasi kepada implementasi teori perubahan hukum Islam dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah al-'ammah* yang dapat dilakukan dengan melakukan perubahan hukum Islam berbasis pada penegakan fitrah (*al-fiṭroh*), toleransi (*al-samâhah*), masalah (*al-maslahah*), kesetaraan (*al-musâwah*), serta kebebasan (*hurriyâh*).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Hamid Hakim. *Al-Sulam*, Jilid I. Jakarta: Maktabah al-Sa'diyah Putra.
- Abdullah Ahmed al-Na'im. 1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Abdullah bin Mahmud bin Said Ali Khanin. 1440 H. *Haqîqah Taghayyurul Fatwâ wa Asbâbuhu*. Riyadh: Majallah al-Buhûts al-Islâmiyah.
- Abdullah Kahraman. 2014. *Fikih Usulu: Giris Deliler Hukumler Hukum Cikarma Yontemleri*. Istanbul: Ragbet Yayinlari.
- Abdurrohman Kasdi. 2013. *Pembaruan Hukum Islam dari Qaul Qadim ke Qaul Jadid Dalam Mazhab Syafi'i*. Jurnal Al-Tahrir. Volume 13. No. 2.
- Abid Mahmud. 1408 H. *Mu'âlim Tharîqah al-Salaf fî Ushûl al-Fiqh*. Jilid 1. Mekkah: Maktabah al-Manaroh
- Abu Bakar Muhammad bin Abdullah Ibn al-Arabi. *Ahkâm al-Qur'ân*. Jilid 2. Mesir: Dâr al-Fikr.
- Abu Hasan Ali al-Mawardi. 1409 H. *Al-Ahkam al-Sulthoniyah*. Kuwait: Dâr Ibn Qutaibah.
- Abu Ishaq al-Syathibi. 2004. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Syariat.
- Abu Ishaq al-Syatibi. *Al-Muwâfaqât*. Jilid 2. Kairo.
- Abu Said Muhammad bin Musthafa al-Khadimi. 1305. *Majâmi' al-Haqâ'iq wa al-Qawâ'id*. Istanbul.

- Abul Abbas Ahmad bin Idris al-Qarafi. *Al-Ihkâm fî Tamyîz al-Fatâwâ 'an al-Ahkâm wa Tasharrufât al-Qâdhî wal Imâm*. Beirut: Dâr al-Basâ'ir al-Islamiyah.
- Abul Abbas Ahmad bin Idris al-Qarafi. *Anwâr al-Burûk fî Anwâr al-Furûk*. Jilid 3. Kuwait: Dâr al-Nawâdir.
- Ahmad Imam Mawardi. 2010. *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi maqâshid al-syarî'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: Lkis.
- Ahmed Tabakoglu. 2008. *Islam Iktisadina Giris*. Istanbul: Dergah Yayinlari.
- Aron Zysow. 1984. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Massachusetts: Harvard University.
- Aron Zysow. 1984. *The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory*. Massachusetts: Harvard University.
- Chamim Tohari. 2015. *Argumentasi Ibn Hazm: Dekonstruksi Kehijjahan Qiyas Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam*. Jurnal Istinbath. Volume 13. No. 1.
- Faisar Ananda Arfa dkk. 2016. *Metodologi Penelitian Hukum Islam*. Jakarta: Kencana.
- Fika Andriyani. 2013. *Implementasi Hukum Waris Islam pada Tokoh Muhammadiyah*. Jurnal Ulumuddin. Volume 1. Edisi 13.
- Gemala Dewi. 2006. *Hukum Acara Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Kencana.
- Hasbi al-Shidiqi dalam Roibin. 2008. *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*. Malang: UIN Malang Press.
- Hayreddin Karaman. 2012. *Islam Hukum Tarihi*. Istanbul: Iz Yayincilik.

- Hikmat Fayyad Hisein. 1971. *Al-Fitroh fi al-Islâm*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Holilur Rohman. *Maqasid al-Syariat: Dinamika, Epistemologi, dan Pemikiran Ushuli Empat Mazhab*.
- Hsiu Fang Hsieh dan Sarah E. Shanon. 2005. *Three Approaches to Qualitative Content Analysis*. *Jurnal Qualitative Health Research*. Volume 15. No. 9. hlm. 1278-1279.
- Ibn Hazm. 1438 H. *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*. Jilid 4. Beirut: Dâr Ibn Hazm.
- Ibn Taymiyah. 1977. *Majmu' al-Fatawa*. Jilid 28. Saudi Arabia: Dâr al-Ifta wal Irsyad.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah. 1985. *Ighâsah al-Luhfân min mashâhid al-Syaithon*. Jilid 1. Beirut: Dâr al-Makrifah.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah. 1989. *Turuq al-Hukmiyah fi Siyâsah al-Syar'iyah*. Jilid 1. Beirut: Maktabah Mu'ayad.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah. *I'lâm al-Muwâqî'în 'an Rabb al-'Âlamîn*. Jilid I. Riyadh: Dâr Ibn al-Jawzi.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah. *I'lâm al-Muwâqî'în 'an Rabb al-'Âlamîn*. Jilid 1.
- Izz al-Dîn ibn Abd al-Salâm, 1400 H. *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm*. Kairo: Dâr al-Qalam.
- Izz al-Dîn ibn Abd al-Salâm. 1400 H. *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm*. Jilid 2. Kairo: Dâr al-Qalam.
- Jasser Auda. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*.
- Jasser Audah. 2015. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariat*, Terj. Rosidin dkk. Bandung: Mizan.
- Jonaedi Efendi. 2018. *Metode Penelitian Hukum Normatif dan Empiris*. Depok: Prenada Media Group.

- Josef Bleicher. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. London: Roudledge dan Kegan Paul.
- Josept Schacht. 1965. *An Introduction of Islamic Law*. Oxford: The Clarendon Press.
- Kasuwi Saiban. 2011. *Metode Intiqa'i dan Insyai: Sebuah Solusi Pembentukan Mazhab Fiqh Kontemporer di Indonesia*. Jurnal Ulumuddin Volume 7.
- Kerlinger, F. M. 1973. *Foundations of behavioural research*. London: Spottiswoods Ballanttyne Limited.
- Lembaga Fatwa Dar al-Ifta Mesir. 2013. *Fiqh Nawazil*. Kairo: Dâr Ifta al-Misriyah.
- M. Atho' Mudzhar. 1998. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- M. Solly Lubis. 1994. *Filsafat Ilmu dan Penelitian*. Bandung: Mandar, 1994.
- Majelis Ulama Indonesia. 2011. *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*. Jakarta: Erlangga
- Muhammad al-Ghazali. 1416 H. *Al-Sunah Nabawiyah, Baina Ahl al-Fiqh wa ahl al-Hadits*. Kairo: Dâr al-Syuruq.
- Muhammad al-Qahthani. 2003. *Manhaj Istinbath Ahkâm al-Nawâzil Fiqhiyah al-Mu'âshiroh*. Jeddah: Dâr al-Andalus.
- Muhammad bin Ali al-Syaukani. 1438 H. *Irsyâd al-Fuhûl*. Kairo: Dâr Ibn al-Jawzi.
- Muhammad bin Husein al-Jaizani. *Mu'âlim Ushûl Fiqh*. Riyadh: Dar Ibn al-Jawziyah.
- Muhammad bin Husein al-Jaizani. *Mu'âlim Ushûl Fiqh*. Riyadh: Dâr Ibn al-Jawziyah.
- Muhammad Imarah. 1424 H. *Al-Gharb wa al-Islam ain al-Khata' wa ain al-Shawab*. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah.



- Muhammad Ma'ruf al-Diwalibi. 1965. *Al-Madkhal ilâ 'ilmi Ushûl al-Fiqh*.
- Muhammad Nabil Ghanayim. 2013. *Qawa'id al-Maqâshidiyah 'inda al-Thahir ibn Asyur*. UK: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation.
- Muhammad Said Ramadhan al-Buti. 1992. *Dhawabith al-Maslahah fi al-Syariat al-Islamiyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Muhammad Syahrur. 1992. *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qura'ah Mu'ashirah*. Damaskus: Al-Ahali li al-Thiba'ah li al-Nasr wa al-Tawzi. Muhammad Syahrur. 2000. *Nahw Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islam*. Damaskus: Al-Ahali li al-Thiba'ah li al-Nasr wa al-Tawzi.
- Muhammad Thâhir Ibn Asyûr. *Maqâshid al-syarî'ah al-Islâmiyah*. Tunis: Syirkah al-Tunisiyah.
- Muhammad Usman Syabir. 1424 H. *Al-Qawâ'id al-Kulliyah wa dhawâbuth al-Fiqhiyah*. Dâr al-Nafais.
- Munawir Sjadzali. 1997. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina
- Musthafa al-Siba'i. 1993. *Sunah dan peranannya dalam penetapan hukum Islam*, diterjemahkan oleh Nur Khalis Madjid. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Nadirsyah Hosen. 2019. *Islam Yes, Khilafah No!* Jilid 2. Yogyakarta: UIN Suka Press.
- Nadirsyah Hosen. 2022. *Ngaji Fiqh: Pemahaman Tekstual Dengan Aplikasi yang Kontekstual*. Bandung: Mizan.
- Najm al-Dîn al-Thûfi. 1954. *Syarh arba'in al-Nawâwi*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Arâbi.
- Najmuddin al-Thufi. 1419 H. *Al-Ta'yîn fi al-Syarh Arba'in*. Beirut: Muassasah al-Rayyan.
- Odje Salman. 2019. *Teori Hukum*. Bandung: Refika Aditama.
- Peter Mahmud Marzuki. 2016. *Penelitian Hukum*. Jakarta: Kencana.



- Quraish Shihab. 2019. *Al-Maidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*. Tangerang: Lentera Hati.
- Rohidin. 2022. *Mendebat Fatwa MUI: Silang Pendapat Intelektual Muslim Terhadap Fatwa MUI tentang Aliran Sesat Keagamaan*. Yogyakarta: Lintang Aksara Book.
- Roibin. 2008. *Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*. Malang: UIN Malang Press.
- Ronny H. Soemitro. 1985. *Metodologi Penelitian Hukum*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Rychlak, J.F. 1968. *A philosophy of science for personality theory*. Boston: Houghton Mifflin.
- Said Agil Husein al-Munawar. 2001. *Konsep Maslahat Dalam Hukum Islam*. Malang: UNISMA Press.
- Salim dkk. 2013. *Penerapan Teori Hukum pada Penelitian Tesis dan Disertasi*. Jakarta: PT Raja Grafindo.
- Salim dkk. 2013. *Penerapan Teori Hukum pada Penelitian Tesis dan Disertasi*. Jakarta: PT Raja Grafindo.
- Sarlito Wirawan Sarwono. 2003. *Teori-Teori Psikologi Sosial*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Siti Ruhaini Dzuhayatin. 2016. *Islam, Kepemimpinan Non-Muslim dan Hak Asasi Manusia, dalam Fiqh Kebhinekaan: Pandangan Islam Indonesia Tentang Umat, Kewarganegaraan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Soerjono Soekanto. 2005. *Pengantar Penelitian Hukum*. Jakarta: UI Press.
- Soetandyo Wignyosoebroto. 2002. *Hukum, Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya*. Jakarta: HUMA.
- Subhi Mahmashani. *Falsafah al-Tasyrî fî al-Islâm*.



- Wahbah al-Zuhaili. 1406 H. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr.
- Wahbah Zuhaili. *Ushûl Fiqh al-Islâmî*. Dâr al-Fakîr.
- Walid bin Ali al-Husain. 1431 H. *Taghayyurul Fatwâ*. Riyadh: Jamiah Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyah.
- Wawan Gunawan Abdul Wahid. 2016. *Fikih Kepemimpinan Nonmuslim*, dalam *Fikih Kebinekaan*.
- Yusuf al-Qardhawi 1985. *Hasâ'is al-'Âmmah li al-Islâm*. Beirut: Dâr Hashâ'is al-Islami.
- Yusuf al-Qardhawi. 1408 H. *Hadyul Islam Fatawi Mu'ashirah*. Beirut: Darul Ma'rifah.
- Yusuf al-Qardhawi. 1421 H. *Hadyu al-Islam Fatawi Mu'ashiroh*. Jilid 3. Kuwait: Dâr al-Qalam.
- Yusuf al-Qardhawi. 1990. *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunah al-Nabawiyah*. USA: Al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami.
- Yusuf al-Qardhawi. 1997. *Madkhal li Dirasah al-Syariat al-Islamiyyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Yusuf al-Qardhawi. 2006. *Dirasah fi Fiqh Maqashid al-Syariat Baina al-Maqashid al-Kulliyah wa al-Nushush al-Juz'iyyah*. Mesir: Dar al-Syuruq.
- Yusuf al-Qardhawi. *Kayfa Nata'ammal Ma'a al-Sunah al-Nabawiyah*. USA: Ma'had al-Islami.
- Yvonne Yazbeck Haddad dan Jane I Smith. 2020. *Muslim Minorities in the West Visible and Invisible*. California: Atamira Press.
- Zainal Abidin bin Ibrahim Ibn Nujaim. *Al-Asybah wa al-Nadhâ'ir*. Beirut: Dâr Kutub al-Alamiyah.



CURRICULUM VITAE

Nama : **CHAMIM TOHARI**
Tempat & Tanggal Lahir : Bojonegoro, 21 September 1985
Agama : Islam
Alamat Asal : Ds. Tambahrejo RT. 02 RW.03 Kec.
Kanor Kab. Bojonegoro
Alamat Pekerjaan : UM Surabaya, Jl. Sutorejo No. 59
Surabaya
HP : (+62)82311017219
Email : amimzone@yahoo.co.id

PENDIDIKAN

A. Formal

1. SDN Prayungan Sumberrejo Bojonegoro, 1991- 1997
2. Madrasah Tsanawiyah PonPes Attanwir Sumberrejo Bojonegoro, 1997- 2000
3. Madrasah Aliyah PonPes Attanwir Sumberrejo Bojonegoro, 2000 - 2003
4. D2 STIT Muhammadiyah Bojonegoro, 2003 - 2005



5. S1 (Hukum Islam) Universitas Muhammadiyah Malang, 2005 - 2009
6. S2 (Hukum Islam) Universitas Muhammadiyah Malang, 2009 - 2011
7. S3 (Hukum Islam) University of Marmara Istanbul Turkey, 2012-2016
8. S3 (Ilmu Hukum) Universitas Islam Indonesia Yogyakarta, 2021-2025

B. Informal

1. Islamic Multimedia Course di Universitas Muhammadiyah Malang 2006
2. TOEFL Course di Universitas Negeri Malang 2009
3. IELTS Course di IDP Malang 2010
4. Hazirlik Program of Turkish Language (TOMER) Ankara University (2011-2012)

PENGALAMAN ORGANISASI

1. Ketua Himpunan Mahasiswa Jurusan Syari'ah UMM (2006-2007)
2. Ketua Senat Mahasiswa FAI UMM (2007-2008)
3. Ketua Bidang Jaringan Eksternal BEM UMM (2008-2009)
4. Anggota Pemuda Muhammadiyah Bojonegoro bidang Kajian Keislaman (2015-2016)
5. Anggota Majelis Tarjih PDM Bojonegoro (2015-2016)

PENGALAMAN KERJA

1. Pengajar MTs Muhammadiyah 8 Sumberrejo Bojonegoro (2003-2005)
2. Pengasuh Panti Asuhan Muhammadiyah Malang (2005-2011)
3. Asisten Dosen Studi Hadis Jurusan Syari'ah UMM (2007-2009)
4. Asisten Penelitian Dosen: Kehidupan dan Kebebasan Beragama (Kemenag, 2010)
5. Asisten Penelitian Dosen: Pengelolaan Wakaf Produktif di Lingkungan Muhammadiyah Malang (Kemenag, 2011)
6. Pendamping dan Trainer Bidang Keislaman P2KK (2008-2011)
7. Pengajar di SMKM 1 Malang (2009-2011)
8. Dosen pembina mata kuliah Al-Islam Universitas Muhammadiyah Malang (2009-2011)
9. Dosen Hukum Islam Fakultas Syari'ah Universitas Muhammadiyah Malang (2010-2011)
10. Dosen Hukum Islam Universitas Muhammadiyah Surabaya (2016-sekarang)

KARYA TULIS

A. Artikel Jurnal

1. *Reformulasi Fiqh Arab Menuju Fiqh Keindonesiaan: Telaah Sosio-Historis dan Metodologis, serta Formalisasinya Sebagai Hukum Nasional* (Jurnal Ulumuddin: Januari - Juni 2009)
2. *Hukum Nikah Mut'ah Perspektif Sunni dan Syi'i: Analisis Kritis Metodologis* (Jurnal Ulumuddin: Januari-Juni 2010)



3. *Pernikahan Muslim dengan Wanita Ahlul Kitab Menurut Majelis Tarjih Muhammadiyah: Analisis Metodologis dan Sosiologis* (Jurnal Ulumuddin: Juli-Desember 2010)
4. *Reformulasi Epistemologi Hukum Islam* (Jurnal Ulumuddin: Januari-Juli 2011)
5. *Konstruks Pemikiran Quraish Shihab Tentang Hukum Jilbab: Kajian Hermeneutika Kritis* (Jurnal Salam: Januari-Juli 2011)
6. *Freedom of Religion and Conscience from The Perspective of Islamic Law* (Jurnal Salam: Januari-Juli 2012)
7. *Kedudukan Wali Nikah dalam Fiqh Munakahat* (Jurnal Ulumuddin: Januari-Juli 2013)
8. *Fatwa Ulama tentang Hukum Nikah Misyar Perspektif Maqashid Syari'ah* (Jurnal Al- Tahrir STAIN Ponorogo, November 2013)
9. *Fiqh Al-Aqaliyat: Framework Ijtihad Hukum Islam Untuk Muslim Minoritas* (Jurnal Istinbath, Desember, 2014)
10. *Fiqh Keindonesiaan: Transformasi Hukum Islam Dalam Sistem Tata Hukum Di Indonesia* (Jurnal Analisis, Vol. 15, No. 2, Desember 2015)
11. *Pemikiran Teori Hukum Islam Imam Al-Juwaini: Analisis Pemikiran Ushûl fiqh Imam al-Juwaini, Serta Posisinya Dalam Ijtihad* (Jurnal Masalahah, Vol. 12, No. 1, 2016)
12. *Argumentasi Ibn Hazm: Dekonstruksi Keujjahan Qiyas Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam* (Jurnal Mazahib, Vol. 15, No. 1, Juni 2016)
13. *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Beda Agama Ditinjau Dari Ashul Al-Khamsah* (Jurnal Mazahib Vol XVI, No.1, Juni 2017).

14. *Pembaharuan Konsep Maqâsid Al-Syarî'ah Dalam Pemikiran Muhamamad Thâhir Ibn 'Âsyûr* (Jurnal Maslahah Volume 13 Nomor 1 April 2017).
15. *Majallah Al-Ahkâm Al-Adliyyah: Analisis Historis Dan Kedudukannya Dalam Sistem Tata Hukum Turki Modern* (Jurnal Istinbath Volume 14 No. 1 Mei 2017).
16. *Hukuki Aile Kararnamesi: Reformasi dan Konstitusionalisasi Hukum Keluarga Islam di Turki* (Jurnal Penelitian volume 11, No. 2, Agustus 2017).
17. *Sistem Kewarisan Bilateral Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam* (Jurnal Istinbath Vol 15 No 1 2018).
18. *Konsep Hak Dalam Pemikiran Fiqh Hanafiyah Serta Transformasinya Dalam Undang-Undang Hukum Perdata Turki Modern* (Jurnal Ahkam Vol 6, No 1, 2018).
19. *Analisis Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2012 Tentang Pemberian Ganti Rugi Atas Proyek Pengadaan Tanah Untuk Kepentingan Umum Perspektif Hukum Islam* (Jurnal Hukum Islam, UIN Suska Riau, Vol XVIII No. 1 Juni 2018).
20. *Methodological and Sociological Analysis About The Fatwa Of Majelis Tarjih Muhammadiyah Concerning To The Muslim Marriage With An Ahl Al-Kitab* (Jurnal al-Syir'ah IAIN Manado, Vol 16, No 2, 2018).
21. *Analisis Pelaksanaan Akad Murabahah Pada Produk Pembiayaan Modal Kerja Di BMT UGT Sidogiri Kediri* (Jurnal Justisia Ekonomika Vol. 2 No. 1, Juni 2018).
22. *Jual Beli Online (E-Commerce) Ditinjau Dari Perspektif Hukum Islam* (Jurnal Justisia Ekonomika Vol. 2 No. 2, Desember 2018).
23. *Analisis Hukum Bunga Bank Ditinjau Dari Perspektif Maqashid Syariah* (Jurnal Justisia Ekonomika Vol. 3 No. 1, Juni 2019).



24. *The Difference Opinions Analysis on Conventional Bank Interest Law According to Ushûl fiqh* (Jurnal al-Syir'ah Vol. 17, No. 1, 2019).
25. *Penerapan Konsep Musaqah Dalam Pengelolaan Perkebunan Tidak Berbuah* (Jurnal Justisia Ekonomika Vol. 3 No. 2, Desember 2019).
26. *Konsep Ijma' Dalam Ushûl fiqh dan Klaim Gerakan 212* (Jurnal Aqlam Volume 4, Nomor 2, Desember 2019).
27. *Hukum Asuransi Badan Penyelenggara Jaminan Kesehatan (BPJS) Kesehatan Perspektif Fiqh Muamalat Dan Qawâ'id Fiqhiyah* (Jurnal Ahkam Vol 7, No 2, 2019)
28. *Studi Komparatif Antara Pendapat Imam Syafi'i dan Imam Malik Tentang Pengambilan Buah Pohon pada Barang Gadaai Tanah* (Justisia Ekonomika Vol. 4, No 1, 2020).
29. *Perlindungan Hukum Pembeli Hak Atas Tanah Berdasarkan Perjanjian Pengikatan Jual Beli Secara Bertingkat oleh Notaris Menurut Prinsip-Prinsip Ekonomi Syariah* (Justisia Ekonomika Vol. 4, No 2, 2020).
30. *Critical Studies to the Authority of Shahih Al-Bukhari as Source of Islamic Law, Islam in World Perspectives, Vol 1. No. 2. 2021.*
31. *Strategies of the Regional Leaders of Muhammadiyah Bojonegoro in Against the Radicalism Movement, Addin, Vol 16, No. 2, 2022.*
32. *The Ijtihad Construction of Islamic Law Based on The Maqâshid Al-Syarî'ah Approach in The Indonesian Context, Prophetic Law, Vol. 4 No. 2, December 2022.*



B. Buku

1. *Studi Sejarah, Pemikiran, dan Ilmu Hadis* (Penerbit Intrans 2019)
2. *Al-Islam dan Kemuhammadiyah IV* (PPAIK UM Surabaya, 2020)
3. *The Khanafit-Maturidit Interpretation of Islam* (Biskhek, Manash University 2024)

C. Karya Akademik

1. Skripsi: *Konsep Kewarisan Beda Agama: Analisa Pendapat Salaf dan Khalaf, Relevansinya Dengan Maqâshid Syari'ah* (2009).
2. Tesis: *Studi Pemikiran Quraish Shihab Tentang Hukum Memakai Jilbab: Kajian Hermeneutika Kritis* (2011).
3. Disertasi: *Teori Perubahan Hukum Islam serta Urgensinya Terhadap Reformulasi Ijtihad Hukum Islam di Indonesia* (2025)

KONFERENSI/SEMINAR

1. Seminar Penentuan Arah Kiblat (Pemateri/UMM 2010)
2. International Islamic Law Graduate Studies Symposium (Speaker/Istanbul University Turkiye 2023)
3. International Conference of Hanafi-Maturidi Thoughts of Islam (Speaker/Manash University Biskek Kyrgistan 2024)