

METODE PENELITIAN HUKUM ISLAM

Abstrak

Penafsiran terhadap teks keagamaan (al-Qur'ān dan al-Hadīṣ) selama ini cenderung menggunakan metode penafsiran teks yang bersifat parsial tanpa mengintegrasikan keseluruhannya. Dalam menyelesaikan teks-teks yang dianggap bertentangan, cenderung lebih menggunakan teori pembatalan atau nasikh dan mansukh, tanpa upaya integrasi antara teks-teks yang dianggap bertentangan tersebut. Penafsiran juga cenderung bersifat literal-skriptural, tanpa penggalian mendalam terhadap apa yang ada di belakang teks (seperti konteks sosial historis pada saat al-Qur'ān diturunkan), dan tanpa melakukan kritik kesejarahan atas nalar lokal dan nalar zaman yang berkembang.

Metode penafsiran terhadap teks keagamaan tersebut belum mampu merespon tantangan zaman, padahal hukum Islam bersifat fleksibel yang mampu memberikan jawaban terhadap berbagai permasalahan hukum yang terjadi dengan tetap berpegang pada nilai dan prinsip-prinsip stari'ah. Untuk itu metode penelitian hukum Islam dengan menggunakan paradigma integrative-interkonektif menemukan urgensinya. Metodologi integratif ini bukan berhenti pada satu pendapat saja, karena demi kemaslahatan membutuhkan tuntutan-tuntutan yang baru dan dapat dihindari perbedaan atau mendekatkan berbagai kubu dengan memahami persoalannya, menutup masuknya kepentingan pribadi, dan menolak pembatasan pada satu pendapat saja.

Untuk dapat mendudukan hukum secara proporsional, maka diperlukan penafsiran yang kompromistik melalui penafsiran hermeneutis terhadap salah satu teks yang dianggap bertentangan. Penafsiran teks tidak dilakukan secara parsial dan literal tanpa memperhatikan aspek histories, sosio-politiko ideologi. Ijtihād dapat dilakukan dalam bidang yang telah ada nasn Al-Qur'ān dan hadīṣnya sepanjang permasalahan hukum itu tidak terkait dengan aspek aqidah dan ibadah, karena peristiwa hukum itu terkadang pada tataran aplikasinya harus mempertimbangkan segi realitas, illat hukum, situasi dan kondisi. Penerapan metode integratif dalam penelitian hukum Islam semata-mata menginterpretasikan dari suatu dasar hukum yang bersifat normatif kepada tataran implementasi hukum yang bersifat praktis dengan realitas sosial sebagai bahan pertimbangannya menuju terwujudnya kemaslahatan ummat. Hukum yang disebutkan al-Qur'ān dan hadīṣ tidak tertutup bagi pemahaman dan penafsiran dinamis. Begitu pula aspek kondisi objektif turut mempengaruhi bagi suatu proses penetapan hukum, maka penetapan hukum

yang lebih berorientasi pada akibat yang ditimbulkannya, apakah akan mendatangkan kemaslahatan atau kemudaratan, maka Islam harus lebih mengedepankan aspek kemaslahatan bagi ummat.

KeyWord : *Metode Penelitian, Hukum Islam, Metode Penelitian Hukum Islam, Paradigma Integratif-Interkonektif.*

A. PENDAHULUAN

Berkenaan dengan masalah yang diteliti merupakan ilmu hukum Islam, maka pendekatan yang digunakan adalah model penelitian hukum Islam yang tidak semata teoritis normatif, atau low-in-books, atau juga tidak terapan yang bersifat sosiologis atau low-in-action, tetapi peneliti berusaha untuk mengintegrasikan antara kedua model itu. Model pengintegrasian kedua metode penelitian hukum tersebut dinamakan paradigma *Integratif-Interkonektif*, karena studi hukum Islam penekanannya pada persoalan aktual, di samping berorientasi teoritis yang juga implikasinya yang bersifat praktis. Oleh karena itu, kebutuhan terhadap implikasi praktis dalam rangka merespon realitas kehidupan masyarakat menyebabkan keberadaan kajian hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari keterkaitannya dengan ilmu-ilmu lain, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, sejarah, filsafat dan ilmu bantu lainnya¹. Hasan Turabi menyatakan bahwa dengan mengambil metodologi integratif ini bukan berhenti pada satu pendapat saja, karena demi kemaslahatan membutuhkan tuntutan-tuntutan yang baru. Dengan metodologi ini dapat dihindari perbedaan atau mendekati berbagai kubu dengan memahami persoalannya, menutup masuknya kepentingan pribadi, dan menolak pembatasan pada satu pendapat saja. Bentuk keberagaman dan problem yang dialami generasi pertama bukanlah satu-satunya corak Islam yang sudah baku. Tantangan kebutuhan, hubungan atau konteks dan problem yang diberikan Allah kepada manusia senantiasa baru dan harus diganti dengan corak kehidupan Islam yang sudah mengalami penyempurnaan sebagai respon kaum Muslim atas permasalahan modernitas berdasarkan keyakinan serta parameter syari'at yang tunggal². Melalui metode integratif ini diharapkan dapat menemukan pesan otentik al-Qur'an serta memberikan sumbangan konkrit bagi upaya perwujudan teologi kebersamaan, kerukunan dan kedamaian. Terjadinya ambiguitas dalam menafsirkan teks keagamaan (al-Qur'an dan al-Hadîs) disebabkan metode

¹ Supriatna dan Pattiroy, *Paradigma Integratif-Interkonektif Alternatif Metodologi dalam Penelitian Hukum Islam*, <http://em.pendis.depag.go.id>.

² Hasan Al-Turabi, "Tajdidu al Fikr al Islami", Abdul Haris dan Zainul Am. Pen. *Fiqih Demokratis*, (Bandung: Mezan Media Utama. 2003) Cet ke-1. hlm 52-53.

penafsiran selama ini cenderung bercirikan, sebagai berikut :Pertama; metode penafsiran teks yang bersifat parsial yaitu mengambil dan menafsirkan teks al-Qur'ān maupun al Hadīś secara terpisah, ayat per ayat, tanpa mengintegrasikan keseluruhannya. Kedua; teori penafsiran dalam menyelesaikan teks-teks yang dianggap bertentangan, cenderung lebih menggunakan teori pembatalan atau nasikh dan mansukh, tanpa upaya integrasi antara teks-teks yang dianggap bertentangan tersebut. Ketiga; cenderung bersifat literal-skriptural, yaitu menafsir teks sesuai dengan apa yang tertulis dalam teks, tanpa penggalian mendalam terhadap apa yang ada di belakang teks (seperti konteks sosial historis pada saat al-Qur'ān diturunkan). Keempat: cenderung lebih bersifat dominan keimanan tanpa melakukan kritik kesejarahan atas nalar lokal dan nalar zaman yang berkembang³.

B. METODE PENELITIAN HUKUM ISLAM

Suatu penelitian dikatakan akan berhasil sangat ditentukan oleh metode yang digunakan. Oleh karena itu suatu penelitian harus dilihat dari sifat masalahnya, kegunaan dan hasil yang ingin diraihinya. Bila masalah yang akan dijadikan objek penelitian adalah hukum Islam, maka pada penelitiannya umumnya menggunakan metode kualitatif. Bogdan dan Tailor mendefinisikan metode kualitatif ini sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati⁴. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif karena data yang dikumpulkan bersifat kualitatif dengan cara mendiskripsikan dalam bentuk kata-kata dan bahasa.

Data adalah fakta empirik yang dikumpulkan oleh peneliti untuk kepentingan memecahkan atau menjawab pertanyaan penelitian. Data penelitian dapat berasal dari berbagai sumber yang dikumpulkan dengan menggunakan berbagai teknik selama kegiatan penelitian berlangsung⁵. Berdasarkan sumbernya data penelitian dapat dikelompokkan dalam dua jenis yaitu data primer dan data sekunder. Data primer adalah adat yang diperoleh atau dikumpulkan oleh peneliti secara langsung dari sumber aslinya. Sedangkan

³ Hendar Riyadi, *Melan:paui Pluralisme, Etika Al-Qur'ān tentang Keragaman agama*, (Jakarta: RMBooks & PSAP. 2007), Cet ke-1, hlm. 14-15.

⁴ Lexi. J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Remaja Rosda karya. 2004), Cet ke 20. hlm 4.

⁵ Direktorat Tenaga Kependidikan Dirjen Peningkatan Mutu Pendi dan Tenaga Kependidikan Depdiknas, *Pengolahan dan Analisis data Penelitian*, (Jakarta: Ditjen PMPTK, 2008), hlm. 4.

data Sekunder adalah data yang diperoleh atau dikumpulkan peneliti dari berbagai sumber yang telah ada⁶ atau data penunjang.

Instrumen dalam penelitian kualitatif ini adalah peneliti itu sendiri. Kedudukan peneliti dalam penelitian kualitatif ini adalah perencana, pelaksana. Pengumpul data, penafsir data dan pelapor hasil penelitian. Sesuai dengan sifat penelitian ini, di mana sumber data primer maupun sekunder diambil dari buku-buku atau literatur, sedangkan tehnik pengumpulan data dilakukan dengan pencarian data yang sesuai dengan fokus penelitian. Analisis data menggunakan contents analisis (analisis isi) dengan maksud untuk mengungkap isi dari kitab-kitab, dan buku-buku tersebut. Berdasarkan pendekatan yang dilakukan dalam analisis data, maka dapat ditemukan urgensi *metode integratif* dalam penelitian hukum Islam sehingga produk penelitian itu dapat diaplikasikan di Indonesia sebagai negara yang pluralistik.

Dengan menggunakan metode integratif dalam penelitian hukum Islam, setidaknya ada tiga agenda pokok dalam menampilkan wajah agama Islam yang ramah, toleran dan inklusif. Pertama; keharusan melakukan kritik terhadap beberapa aspek tradisi Islam yang dipandang melahirkan kebencian, ketidakramahan, serta sikap intoleran dalam pemarginalan terhadap orang lain agama. Kedua; keharusan melakukan rekonstruksi (pemulihan kembali) sejarah toleransi, keramahan dan saling pengertian (mutual understanding) antara kaum beriman yang hilang di dalam tradisi Islam. Ketiga; keharusan melakukan interpretasi terhadap teks-teks keagamaan yang selama ini dipandang dan melahirkan cara pandang yang membenci, intoleran dan tidak ramah terhadap orang lain agama. Dalam melakukan reinterpretasi atau penafsiran kembali terhadap teks-teks al-Qur'ân atau hadîs perlu ditawarkan metode penafsiran integratif dan perspektif etika al-Qur'ân.

Untuk dapat mendudukan hukum secara proporsional, maka diperlukan penafsiran yang *kompromistik* yang secara operasional mensyaratkan dilakukan penakwilan atau penafsiran hermeneutis terhadap salah satu teks yang dianggap bertentangan dengan cara mengalihkan makna lahir teks kepada makna lain yang lebih relevan sehingga tampak tidak bertentangan. Upaya penafsiran ini dilakukan dengan mempertimbangkan beberapa hal : *Pertama*; Al-Qur'ân harus dibaca dalam rangkaian yang utuh, secara totalitas atau keseluruhan-tidak parsial atau sebagian-sebagian, sehingga terhindar dari kesan kontradiktif. *Kedua*; perlu mempertimbangkan konteks kesejarahan dan sosial pada saat teks al-Qur'ân diturunkan, baik konteks mikro sebagaimana yang menjadi sebab nuzulnya, maupun konteks makronya (setting kesejarahan sosial dan budaya secara luas, termasuk konflik politiko-relegionya). Pertimbangan ini sangat

⁶ *Ibid*

penting agar upaya takwil atau penafsiran hermeneutis dalam mengkompromikan teks-teks yang dianggap bertentangan tersebut tidak cenderung dipaksakan atau bersifat artifisial (dibuat-buat). Dasar teori penafsiran (hermeneutik) inilah yang juga digunakan Fazlur Rahman dalam metode sosio-historis atau yang dikenal dengan teori double movement⁷. *Ketiga*; membedakan antara ideal moral (universal ethic) dengan aturan-aturan legal spesifik (hukum khusus). Di antara ideal moral atau etika universal al-Qur'ân yang terpenting adalah keadilan (al-'adâlah), persamaan atau egalitarian (al-musâwah), musyawarah (al-musyâwarah), toleransi (al-tasâmuh), tolong menolong (al-ta'âwun), persaudaraan (al-ukhuwwah), kebebasan (al-hurriyah) dan perdamaian (al-Shulh). Di samping itu, terdapat ideal moral yang menjadi prinsip universal agama yaitu memelihara agama, jiwa, akal, kehormatan dan keturunan serta memelihara harta. Secara konseptual, perbedaan antara ideal moral atau etika universal Al-Qur'ân dengan aturan legal spesifik ini berpijak pada interpretasi yang berkembang dalam tradisi Uşûl, yaitu berkaitan dengan teori penafsiran kulliy dan juz'iy (universal dan partikular). Kulliyah adalah prinsip-prinsip universal yang mengacu kepada kemaslahatan publik (maslahat al ummat), yaitu antara lain prinsip memelihara agama, jiwa, akal, kehormatan dan keturunan, serta prinsip memelihara harta. Berdasar prinsip-prinsip universal inilah dasar-dasar Syari'at dibangun. Sedang Juz'iyat merupakan prinsip-prinsip hukum yang bersifat khusus. Dalam teori interpretasi kulliy dan juz'iy ini, jika kaidah juz'iyah bertentangan dengan kaidah kulliyah, maka yang menjadi acuan utama adalah kaidah kulliyah. Karena itu, prinsip-prinsip universal ini menjadi instrumen yang sangat penting dalam memahami dan menyelesaikan teks-teks yang dianggap bertentangan. *Keempat*: mempertimbangkan tuntutan perubahan dan semangat nalar zaman yang berkembang, di mana penafsir hidup. Fungsi eksistensial Al-Qur'ân adalah memberikan bimbingan kepada manusia dalam perilaku sosialnya di dunia⁸.

Metodologi penafsiran integratif ini bekerja melalui tahap-tahap metodis sebagai berikut:

Pertama, statements atau pernyataan-pernyataan Al-Qur'ân tampak sangat situasional sejalan dengan latar historis-kultural yang dihadapinya, yakni konteks pertentangan religio-politiko-ideologis antara Islam dengan Kristen dan

⁷ Teori double movement Rahman mengungkap tiga tahap metodis dalam penafsiran al-Qur'ân, yaitu pertama, mempelajari al-Qur'ân dalam tataran kronologis; kedua, membedakan antara ideal moral dan legal spesifik al-Qur'ân; dan ketiga, memahami dan menetapkan sasaran-sasaran al-Qur'ân dengan memperhatikan latar sosiologisnya. (*Ibid*, hlm.19).

⁸ *Ibid*, hlm. 14-27.

Yahudi. Respon Al-qur'ān terhadap situasi pertentangan religio-politiko-ideologis inilah yang meniscayakan Al-Qur'ān memuat teks-teks ketidakramahan, kebencian, eksklusif dan intoleran terhadap orang lain agama.

Kedua, fakta bahwa dalam situasi hubungan antar umat agama yang penuh ketegangan ini kerja-kerja penafsiran dilakukan oleh para ulama dan sarjana tafsir. Fakta inilah yang kemudian mengembangkan produk-produk tafsir kebencian serta doktrin-doktrin dan fatwa-fatwa keagamaan yang tidak ramah terhadap orang lain agama. Kemudian langkah berikutnya adalah melakukan rekonstruksi teks yang tidak ramah atau teks kebencian kepada orang lain agama tersebut menjadi suatu pola baru dalam perwujudan etika kebhinekaan, keadilan dan kesetaraan. Tentu model ini sama sekali tidak menghilangkan teks ketidakramahan dan kebencian itu sendiri, melainkan meletakkannya sebagai inspirasi atau pesan kemanusiaan belaka agar pengalaman sejarah konflik antar umat beragama tidak terulang lagi. Terakhir melakukan pembacaan teks dengan perspektif yang lebih terbuka-tidak hitam putih- untuk memperkuat temuan-temuan pada tahap metodis sebelumnya⁹.

Penafsiran integratif terhadap teks ini sesuai dengan ungkapan Imām Ali ra bahwa Qur'ān itu bisu (tidak bisa bicara) namun ia diberi suara oleh penafsir, "al-mushhaf bayna daftay al-kitāb lâ yanthiq, wa innama yanthiqu bihi al-rijâl". Penafsiran berarti sebuah proses "pemberian suara" pada "sesuatu yang bisu". Menurut Abid al-Jabiri, seorang pemikir dari Maroko, penafsiran adalah proses "istitsmar al-lafdhi" yakni "pembuahan kata". Penafsiran adalah proses "penyerbukan" dari penafsir terhadap teks yang bisa menjadikan teks itu "berbuah"¹⁰. Dalam konteks ini, ada tokoh Muslim kontemporer yang kerangka epestimologinya dapat dijadikan sebagai basis acuan metodologis dalam melakukan penafsiran integratif ini yaitu Nasr Hamid banyak menggunakan metode yang disebut sebagai hermeneutika¹¹ atau teori ta'wil. Mahmud Muhammad Thoha dengan teori nasekh, Muhammad Shahrur dengan *limitation theory* (teori batas atau hudūd), dan Fazlur Rahman dengan *double movement theory* (teori gerakan ganda)¹². Metodologi *double movement theory* tampaknya, cukup relevan untuk dikembangkan dalam melakukan penafsiran teks, karena *double movement theory* itu pada hakikatnya

⁹ *Ibid*, hlm. 26-28.

¹⁰ Mohammad Guntur Romli, *Jinayatnya Qanun Jinayat*, [http://www.facebook.com/page/Mohamad -Guntur-Romli/](http://www.facebook.com/page/Mohamad-Guntur-Romli/) 154058685954. 11 November 2009 jam 20:22

¹¹ Adian Husaini dan Nirwan Syafrin, *Hermeneutika Pemikir Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abū Zaid & Mohammad Abid al-Jabir*, 25 Apr 2005

¹² Imām Syaukani, , *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Perada. 2006), Cet ke-1, hlm. 136-145.

dimaksudkan untuk menafsirkan AlQur'ān secara lebih kontekstual, tidak terpaku pada pemahaman literal atau dhohirnya nash, sehingga dengan menggunakan metode penafsiran tersebut, syari'ah Islam mampu menjawab tantangan zaman.

Ekklusifisme yang dikembangkan ummat Islam melalui metode penafsiran teks secara parsial dan literal tanpa memperhatikan aspek histories, sosio-politiko ideologis akan mengakibatkan nilai-nilai dari prinsip Syari'at berupa terwujudnya kedamaian dan kemaslahatan ummat menjadi sirna dan mengesankan ummat Islam bukan saja melanggar hak asasi manusia, melainkan telah membangun konflik bagi kehidupan manusia yang membawa midarat atau kerusakan. Hendra Riyadi mengungkapkan bahwa al-Qur'ān lebih bersikap inklusif dan bahkan bersikap pararel dalam merespon kebhinekaan agama lain. Sikap inklusif dan pararelisme inilah barangkali yang sekarang harus menjadi sikap setiap penganut agama dalam merespon persoalan pluralisme atau kebhinekaan agama-agama¹³. bahkan Munir Mul Khan menegaskan bahwa tidak ada jalan lain bagi pemeluk agama yang ingin menjadi soleh yang sekaligus manusiawi dan pembuat sejarah duniawi, kecuali jika kita berani melakukan tafsir ulang atas semua produk keagamaan tanpa harus takut bersalah¹⁴.

Para intelektual Muslim yang dikenal sebagai para pembaharu biasanya melakukan sejumlah kritik dengan cara melakukan interpretasi atas ajaran-ajaran yang dianggap tak lagi relevan dengan perkembangan zaman, misalnya Prof. Dr. Munawir Sjadzali, mantan Menteri Agama, yang pernah melontarkan gagasan tentang kontekstualisasi ajaran Islam. Ia menganggap bahwa pola pembagian waris 2:1 dalam Islam selama ini sudah tak sesuai dengan perkembangan zaman. Prof. Dr. Nurcholish Madjid yang membawa sejumlah gagasan pembaharuan. Ia menawarkan pemahaman Islam yang inklusif. Abdurrahman Wahid yang dikenal sebagai Gus Dur pernah menawarkan gagasan pribumisasi Islam. Menurut Gus Dur, Islam yang datang dari Arab, harus ditafsirkan begitu rupa agar kontekstual dengan kondisi pribumi di Indonesia sendiri. Prof. Hasbi Asshiddiqie yang pernah mengenalkan gagasan fiqh mazhab nasional yang lebih sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia, bukan mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i atau Hanbali yang datang dari tanah Arab itu. Masdar F. Mas'udi yang mengenalkan gagasan tentang fiqh pajak dan reinterpretasi radikal atas konsep zakat. Tokoh-tokoh serupa dari luar Indonesia juga banyak seperti Abdullahi Ahmed An-Na'im, Khaled Abou El-Fadl, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Shahrur, Mohammed Arkoun, Amina Wadud,

¹³ Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme, Etika Al-Qur'ān tentang Keragaman agama*, hlm. 109.

¹⁴ Abdul Munir Mul Khan, *Kesalehan Multikultural*, (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005), Cet kr-1, hlm. 62.

Abdul Aziz Sachedina, Mahmud Ayoub, Hassan Hanafi, dan sebagainya. Mereka mengkritik tafsir kaum ortodoks yang kaku. Kritik-kritik mereka sudah tentu menimbulkan kontroversi dan debat yang panas. Kalangan yang dikritik tentu tak senang dengan kritik-kritik itu. Pihak yang terakhir ini “menyerang” balik dengan pelbagai macam cara, mulai dari yang halus sampai yang kasar. Cara yang kasar misalnya menuduh para pemikir Muslim itu sebagai “antek Yahudi” untuk merusak Islam dari dalam, padahal para pemikir Muslim itu telah menyampaikan kritik konstruktif pada sejumlah tafsir dan pandangan ortodoks yang dianggap *identik* dengan Islam; pada praktek-praktek sosial masyarakat Islam sendiri yang menyimpang dari ajaran Islam. Kritik para pemikir Muslim itu diperlukan agar umat Islam sembuh dari pemahaman-pemahaman agama yang tertutup, kaku, suka menyesatkan pihak lain, dan sebagainya. Ada baiknya umat Islam mendengar kritik dari dalam yang ditujukan pada dirinya sendiri. *Otokritik*, itulah yang dibutuhkan oleh umat Islam sekarang¹⁵.

Menurut Al-Na'im upaya kaum modernis yang berjuang menerapkan syari'ah Islam dengan cara mengajak kembali kepada sumber primer Islam yakni al-Qur'an dan al-Sunnah dengan memperbaharui struktur hukumnya masih belum memadai jika mereka masih menggunakan asumsi-asumsi abad pertengahan. Syari'at Islam termasuk fiqh harus dipandang sebagai interpretasi terhadap sumber fundamental yang telah dibuat oleh para ahli hukum, karenanya ia bisa direinterpretasi sesuai dengan perkembangan kontemporer. Syari'ah itu bukan pokok ajaran Islam, ia hanya merupakan interpretasi terhadap sumber-sumber yang dipahami dalam kaitannya dengan konteks sejarah secara khusus. Bila pandangan ini diterima, maka menjadi mungkin untuk melakukan rekonstruksi ulang terhadap beberapa aspek Syari'at dengan tetap mengacu kepada sumber-sumber fundamental dalam Islam dan tetap konsisten pada pandangan moral dan agama dalam Islam. Langkah pertama yang dapat dilakukan dengan cara memandang bahwa syari'ah khususnya yang menyangkut hukum publik bukanlah hukum yang sakral, sehingga memungkinkan untuk merubah beberapa aspek dari ketentuan hukumnya dengan tanpa merusak rasa keagamaan muslim. Ia bisa berkembang mengikuti perkembangan manusia. Meskipun diambil dari sumber yang sakral, Syari'at tidak sakral sebab ia merupakan produk interpretasi manusia terhadap sumber itu. Bila ummat Islam ditawarkan untuk menerapkan syari'ah Islam di dunia dewasa ini dalam hukum publik dengan segala konsekwensinya dan mereka diberi kebebasan untuk menerapkan atau meninggalkannya, tanpa adanya ancaman atau dituduh murtad, maka mayoritas mereka akan menolak aplikasi

¹⁵Ruzbihan Hamazani, *Mendengarkan Kritik-Kritik atas Islam* January 15, 2008 in Isu-Isu Kontemporer.

Syarî'at. Ia meyakini bahwa penerapan hukum publik Syarî'at sekarang kontra produktif dan akan merusak muslim dan Islam itu sendiri¹⁶. Berikutnya Al-Na'im mengemukakan salah satu masalah fundamental dalam menentukan jumlah hudûd dan definisinya masing-masing adalah dari mana menjabarkannya, apakah hudûd itu hanya terbatas pada pelanggaran yang hukumannya secara tegas ditetapkan dalam Al-Qur'ân, atau termasuk pelanggaran-pelanggaran yang hukumannya disebut dalam Sunnah saja? Posisi yang diambil oleh sebagian besar para ahli hukum Islam adalah hudûd merupakan pelanggaran-pelanggaran yang hukumannya ditetapkan secara tegas baik oleh al-Qur'ân maupun al-Sunnah. Menurut pandangan ini jenis hudûd itu enam, yaitu sariqoh (pencuri), hirobah (pemberontakan atau perampokan besar di jalan), zina, Qodzaf (menuduh berzina), sukr (mabuk) dan riddah (keluar dari Islam). Hukuman yang disebut dalam teks al-Qur'ân dengan jelas dan rinci, jika harus menjadi kriteria, maka hudûd hendaknya dibatasi pada empat pelanggaran yakni sariqoh, hirobah, zina dan qozaf. Meskipun riddah (keluar dari Islam) dikecam oleh al-Qur'an dengan kata-kata yang paling keras, namun al-Qur'ân tidak menetapkan hukuman apa pun bagi riddah. Mayoritas ahli hukum Muslim mengkalsifikasikan riddah sebagai had yang bisa dihukum mati seperti tersebut dalam sunnah. Klasifikasi seperti itu melanggar hak asasi kebebasan beragama yang didukung oleh al-Qur'ân dalam sejumlah ayat. Menyandarkan pada otoritas al-Qur'ân yang lebih tinggi bagi kebebasan hati nurani dan membantah bahwa sunnah yang ada menjatuhkan pidana mati, dapat dijelaskan situasi khusus dari kasus yang dibicarakan beberapa penulis muslim modern yang berpendapat bahwa riddah bukanlah had. Memang pendekatan ini tidak memperbincangkan konsekwensi-konsekwensi negatif riddah lainnya dalam Syarî'at, tidak pula menghalangi penjatuhan hukuman yang lain bagi riddah dengan ta'zîr¹⁷.

Berbeda dengan Al-Na'im, dalam menyikapi sunnah Nabi, Syahrur berpandangan bahwa : Sabda nabi baik yang mutawatir maupun yang ahad, baik yang disebutkan dalam semua kitab hadîs maupun yang hanya terdapat pada satu kitab hadîs dengan riwayatnya sendiri, hanyalah untuk dijadikan pertimbangan semata, karena sunnah Nabi adalah keputusan hukum, dan keputusan hukum adalah berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu, sebagaimana yang telah disepakati oleh ulama Uşûl fiqh. Kriteria satu-satunya untuk mengambil atau tidak hukum-hukum yang terdapat dalam sunnah Nabi

¹⁶ Nurrohman, *Hukum Pidana Islam*, (Bandung: Pustaka al-Kasyaf. 2007), Cet ke-1, hlm. 12-18.

¹⁷ Abdullah Ahmed an Na'im, "Toward an Islamic Reformation civil Liberties, Human Right, and International Law", (New York: Syracuse University Press, 1996), Cet ke 1, hlm. 109..

ialah apakah hukum-hukum tersebut seiring ataukah bertentangan dengan al-Qur'ān dan kenyataan hidup. Seandainya sesuai, maka diambil dan jika bertentangan, maka ditinggalkan¹⁸. Jamal al Banna lebih ekstrim lagi mengemukakan bahwa; semua hadīś yang tidak bertentangan dengan al-Qur'ān harus diterima dan yang bertentangan dengannya harus dijauhi¹⁹.

Dalam menggali suatu hukum, *Ijtihād* juga diperbolehkan dalam bidang yang telah ada *nash* Al-Qur'ān dan hadīśnya. Sebagai contoh Umar bin Khattab, pernah melakukan *ijtihād* dalam beberapa masalah hukum, walaupun *nash* Al-Qur'ān dan Hadīś telah menyebutkan secara jelas, di antaranya mengenai tanah rampasan perang, dera bagi minuman keras, dan hukuman bagi pencuri. Yusdani menyatakan bahwa "Hukum Islam hendaklah dipahami sebagai upaya hasil interaksi penerjemahan ajaran wahyu dan respon Yuris muslim terhadap persoalan sosio-politik, sosio-kultural yang dihadapinya. Karena itu, jika hukum Islam tersebut tidak lagi responsif terhadap berbagai persoalan umat yang muncul karena perubahan zaman, hukum Islam tersebut harus direvisi, diperbaharui, bahkan kalau mungkin diganti dengan hukum Islam yang baru sama sekali"²⁰. Upaya-upaya pembaharuan hukum Islam sangat mungkin dilakukan sepanjang mengacu kepada nilai-nilai moral al-Qur'ān yang dijabarkan ke dalam enam prinsip pokok sebagai berikut : 1). Adanya dinamika zaman yang terus berkembang dan melahirkan berbagai bentuk perubahan sosial. 2). Pembaharuan hukum Islam dilakukan terhadap hal-hal yang bukan menyangkut syar'i (prinsip-prinsip dasar agama), tetapi hanya berkisar pada masalah-masalah fiqhiyah (hasil pemikiran ulama terhadap Syari'at yang bersifat insaniyah dan temporal. 3). Pembaharuan hukum Islam didasarkan pada prinsip "menjaga yang lama yang masih relevan dan mengambil yang baru yang lebih baik" 4). Pembaharuan hukum Islam harus diikuti dengan sikap kritis terhadap khazanah ulama klasik dengan tanpa menghilangkan rasa hormat terhadap mereka. 5). Pembaharuan hukum Islam berarti pemahaman dan pengkajian kembali terhadap seluruh tradisi Islam, termasuk penafsiran al-Qur'ān dan hadīś, dengan memahaminya secara moral, intelektual, konstektual, dan tidak terpaku pada legal formalnya hukum yang cenderung parsial dan lokal. 6). Pembaharuan hukum Islam tetap

¹⁸ Muhammad Syahrūr, *Nahw Ushūl Jadidah li al-Fiqh al-Islāmi*, Pen. Syahiron Syamsuddin, *Methodologi Fiqh Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: el-SAQ Press. 2004), Cet ke-1, hlm. 106..

¹⁹ *Ibid*, hlm. 288-289.

²⁰ Taha jabir al Alwani, "Source Methodology of Islamic Jurisprudence, (U'ul al Fiqh al Islāmi)" , Pen. Yusdani, *Meodologi Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Püess. 2001), Cet ke-1, hlm. XIV.

berpegang kepada maqâshid al ahkâm al-syar'iyah dan demi tercapainya kemaslahatan ummat²¹.

Sepanjang permasalahan hukum itu tidak terkait dengan aspek aqidah dan ibadah, maka peristiwa hukum itu terkadang pada tataran aplikasinya harus mempertimbangkan segi realitas, illat hukum, situasi dan kondisi. Oleh karena itu, Ibnu al Qoyyim al jauziyah menyusun qoidah " Fatwa berubah dan berbeda sesuai dengan perubahan waktu, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan"²². Sementara itu, Ali Ahmad an Nadwi mengemukakan "Tidak dapat diingkari bahwa hukum berubah karena perubahan keadaan"²³.

Penerapan teori ini bukan memalingkan hukum syarî'ah atau mengingkari nash yang secara normatif harus dijadikan pijakan dalam proses penetapan hukum, melainkan semata-mata menginterpretasikan dari suatu dasar hukum yang bersifat normatif kepada tataran implementasi hukum yang bersifat praktis dengan realitas sosial sebagai bahan pertimbangannya menuju terwujudnya kemaslahatan ummat, sebab kemaslahatan ummat itu sendiri menjadi prinsip dasar hukum Islam yang permanent, universal dan substantif. Apabila hukum-hukum syarî'ah itu dicermati, maka seluruh ajaran Islam baik yang menyangkut perintah maupun larangan atau perbuatan maksiat yang dibebankan kepada ummat manusia, pada hakikatnya adalah menciptakan kemaslahatan. Oleh sebab itu, sepanjang suatu penetapan hukum itu, pada tingkat aplikasinya tidak sesuai dengan nash, namun diinterpretasikan melalui penalaran kontekstual dengan tetap berpegang pada landasan moral dan nilai-nilai ajaran Islam yang substantif yaitu tercapainya tujuan syarî'ah (kemaslahatan), maka sesungguhnya ia telah menatalaksanakan ajaran Islam. Syatibi mengatakan bahwa sesungguhnya syarî'ah itu bertujuan untuk mewujudkan kepentingan umum manusia²⁴. Oleh sebab itu para fuqoha menetapkan qoidah yang sangat mendasar " جلب المصالح و درء المفاسد " " Meraih kemaslahatan dan menolak kemudaratan"²⁵.

²¹ Siti Musdah Mulia, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF, (ed.), *Islam Negara dan Civil Society*. (Jakarta: Paramadina. 2005) Cet ke-1, hlm. 305.

²² Ibnu al Qoyyim al Jauziyah, *I'lam al Muwaqqi'in*, (Bairut : Dâr al Jail. t.th), Juz 3, hlm. 3.

²³ Ali Ahmad an Nadwi, *Al Qowâid al Fiqhiyah*, (Damascus: Dâr al Qolam. 1994), hlm. 27.

²⁴ Asy-Syâthibî, *Al Muwâfaqât fi Ushuli asy-Syarî'at* (Kairo : Musûofa Muhammad. t.th) Cet ke-2, hlm. 374.

²⁵ Izzuddin bin 'Abd al-Salâm *Qowâ'id al Ahkam Fi Mashâlih al 'Anâm*, (Bairut: Dâr al Jail, 1980) Juz I, hlm. 11 (lihat A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group. 2006), Cet ke-1, hlm. 27).

Hukum yang disebutkan al-Qur'ān dan hadīṣ tidak tertutup bagi pemahaman dan penafsiran dinamis. Ini bukan sekedar untuk menyerap semangat zaman yang selalu menuntut paradigma baru, melainkan karena teks-teks agama itu sendiri selalu berinteraksi dengan dinamika pemahaman ruang dan waktu. Sungguhpun teks-teks agama berdiri kokoh di atas kebenaran mutlak, tapi juga menyediakan framework bagi pemahaman, pembaharuan dan perkembangan sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu²⁶.

Umar bin Khattab sebagai sosok mujtahid yang handal harus berhadapan dengan protes para sahabat ketika melakukan interpretasi terhadap nash, di kala beliau tidak menghukum potong tangan pencuri pada saat musim pecekluk. Umar juga tidak menghukum potong tangan para budak yang secara bersama-sama mencuri seekor unta, Umar hanya membebaskan kepada pemilik budak dengan mengganti dua kali harga unta. Tindakan Umar tersebut bukan semata-mata mengingkari hukum Ilahi, melainkan beliau memahami ayat berdasarkan realita²⁷. Apa yang telah dilakukan oleh Umar bin Khatthab merupakan bukti empirik di mana dalam penggunaan metode istinbath hukumnya didasarkan kepada urgensi untuk menampung nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Syarī'at, Pendekatan ini tidak semata-mata didorong oleh sikap pragmatisme, namun lebih menitik beratkan pada kaidah masalah²⁸.

Aspek kondisi objektif turut mempengaruhi pula bagi suatu proses penetapan hukum, maka penetapan hukum yang lebih berorientasi pada akibat yang ditimbulkannya, apakah akan mendatangkan kemaslahatan atau kemudaratan, maka Islam harus lebih mengedepankan aspek kemaslahatan bagi ummat. Penggunaan metodologi istinbath hukum semacam ini harus ditempuh dalam rangka merealisasikan substansi syarī'ah. Metode yang patut digunakan dalam konteks ini adalah Syadz al dzari'ah dan Fath al dzari'ah sebagai upaya pengendalian masyarakat untuk menghindari kemafsadatan. Syadz berarti penghalang, hambatan atau sumbatan²⁹ Dzari'ah adalah perantara, yaitu suatu yang akan mengantarkan kepada sesuatu yang diharamkan atau sesuatu yang dihalalkan, dan dari sinilah hukum itu diambil³⁰. Dengan demikian, Syadz al Dzari'ah adalah jalan (perbuatan) yang akan menuju kepada keharaman,

²⁶ Mun'im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi* (Bekasi: PTGugus Press. 2003) .Cet ke-1, hlm. 55.

²⁷ Mahrus Munajat. *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, (Jogjakarta: Logung Pustaka.2004), hlm. 160.

²⁸ *Ibid*, hlm. 166.

²⁹ Kamal Muchtar. Dkk, *Ushul Fiqh*, (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf. 1995), *Jilid 1*, Cet ke-1, hlm. 156.

³⁰ Abū Zahroh, *Ushul Fiqh*, (Bairut: Dār el Fikri al 'Arabi,1958.). hlm. 288.

hukumnya haram dan dia harus dicegah/ditutup³¹. Sedangkan Fath al Dzariah adalah Jalan (perbuatan) yang akan menuju kepada sesuatu yang diperbolehkan, hukumnya mubah (boleh)³² sesuai dengan qoidah :

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب “Sesuatu kewajiban yang tidak sempurna pelaksanaannya kecuali dengan adanya sesuatu hal, maka sesuatu hal tersebut hukumnya wajib pula”³³. Pengendalian dan perekayasaan berdasar Syadz al dzari’ah dan Fath dzari’ah dapat diubah atau dikuatkan sesuai dengan kondisi dan situasi yang berlaku³⁴. Dengan syadz al dzari’ah dan fath al dzari’ah, eksekutif, legislatif dan yudikatif, dapat membuat pengendalian dan atau perekayasaan sosial lain yang dapat mengundang kemaslahatan, sekaligus dapat menolak kemudaratan³⁵.

C. PENUTUP

Dari uraian yang telah dipaparkan di atas dapat diambil kesimpulan bahwa:

1. Upaya untuk menggali hukum Islam dewasa ini, agar sesuai dengan tuntutan perkembangan zaman diperlukan melakukan pendekatan istinbath hukum dengan menggunakan paradigma integratif-interkonektif yaitu model penelitian hukum Islam yang *tidak semata teoritis normatif*, atau low-in-books, atau juga *tidak terapan yang bersifat sosiologis* atau low-in-action, tetapi peneliti berusaha untuk mengintegrasikan antara kedua model itu.
2. Untuk dapat mendudukan hukum secara proporsional, maka diperlukan penafsiran yang *kompromistik* yang secara operasional mensyaratkan dilakukan penakwilan atau penafsiran hermeneutis terhadap salah satu teks yang dianggap bertentangan dengan cara mengalihkan makna lahir teks kepada makna lain yang lebih relevan sehingga tampak tidak bertentangan.
3. Penafsiran teks secara parsial dan literal tanpa memperhatikan aspek histories, sosio-politiko ideologis akan mengakibatkan nilai-nilai dari prinsip Syari’at berupa terwujudnya kedamaian dan kemaslahatan ummat menjadi sirna dan mengesankan ummat Islam bukan saja melanggar hak asasi manusia, melainkan telah membangun konflik bagi kehidupan manusia yang membawa midarat atau kerusakan.

³¹ Miftahul Arifin dan Faisal Haq, *Ushul Fiqh, Kaidah-Kaidah Penetapan Hukum Islam*, (Surabaya : Citra Media. 1997), Cet ke-1, hlm. 157

³² *Ibid*, hlm. 157-158.

³³ A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, hlm 95.

³⁴ A. Djazuli, *Fiqh Siyasa*, (Jakarta: Prenada Media. 2003) hlm. 54.

³⁵ *Ibid*, hlm. 54-55.

4. Ijtihād dapat dilakukan dalam bidang yang telah ada *nash* Al-Qur'ān dan hadīśnya sepanjang permasalahan hukum itu tidak terkait dengan aspek aqidah dan ibadah, karena peristiwa hukum itu terkadang pada tataran aplikasinya harus mempertimbangkan segi realitas, illat hukum, situasi dan kondisi, sesuai dengan qoidah "Tidak dapat diingkari bahwa hukum berubah karena perubahan keadaan".
5. Penerapan metode integratif dalam penelitian hukum Islam ini bukan memalingkan hukum syārī'ah atau mengingkari nash yang secara normatif harus dijadikan pijakan dalam proses penetapan hukum, melainkan semata-mata menginterpretasikan dari suatu dasar hukum yang bersifat normatif kepada tataran implementasi hukum yang bersifat praktis dengan realitas sosial sebagai bahan pertimbangannya menuju terwujudnya kemaslahatan ummat, sebab kemaslahatan ummat itu sendiri menjadi prinsip dasar hukum Islam yang permanent, universal dan substantif. Oleh sebab itu, sepanjang suatu penetapan hukum itu, pada tingkat aplikasinya tidak sesuai dengan nash, namun diinterpretasikan melalui penalaran kontekstual dengan tetap berpegang pada landasan moral dan nilai-nilai ajaran Islam yang substantif yaitu tercapainya tujuan syārī'ah (kemaslahatan), maka sesungguhnya ia telah menatalaksanakan ajaran Islam.
6. Hukum yang disebutkan al-Qur'ān dan hadīś tidak tertutup bagi pemahaman dan penafsiran dinamis. Ini bukan sekedar untuk menyerap semangat zaman yang selalu menuntut paradigma baru, melainkan karena teks-teks agama itu sendiri selalu berinteraksi dengan dinamika pemahaman ruang dan waktu.
7. Aspek kondisi objektif turut mempengaruhi pula bagi suatu proses penetapan hukum, maka penetapan hukum yang lebih berorientasi pada akibat yang ditimbulkannya, apakah akan mendatangkan kemaslahatan atau kemudaratan, maka Islam harus lebih mengedepankan aspek kemaslahatan bagi ummat. Penggunaan metodologi istinbath hukum semacam ini harus ditempuh dalam rangka merealisasikan substansi syārī'ah.

DAFTAR BACAAN

A. Sirry, Mun'im, 2003, *Dilema Islam Dilema Demokrasi* Bekasi: PT. Gugus Press

Abū Zahroh. *Uṣūl Fiqh*. 1958. Bairut: Dār el Fikri al 'Arabi.

- Al-Turabi, Hasan, 2003, "Tajdidu al Fikr al Islami", Abdul Haris dan Zainul Am. Pen. *Fiqh Demokratis*, Bandung: Mezan Media Utama.
- al Alwani,"Taha jabir , Source, 2001, Methodology of Islamic Jurisprudence, (Ushul al Fiqh al Islâmi)", Pen. Yurdani, *Meodologi Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press.
- al Jauziyah, Ibnul Qoyyim , T.th , *I'lâm al Muwaqqi'in*, Bairut : Dâr al Jail
- an Nadwi, Alî Ahmad, 1994, *Al Qowâid al Fiqhiyah*, Damascus: Dâr al Qolam.
- an Na'im, Abdullah Ahmed , 1996 , "Toward an Islamic Reformation civil Liberties, Human Right, and International Law", New York: Syracuse University Press..
- Arifin, Miftahul. dan Haq, Faisal. 1997. *Uşûl Fiqh, Kaidah-Kaidah Penetapan Hukum Islam*. Surabaya : Citra Media.
- Asy-Syâtibî, . t.th, *Al Muwâfaqâi fi Ushuli asy-Syari'at* Kairo : Musûofa Muhammad
- Djazuli, A. 2003 *Fiqh Siyâsah*. Jakarta: Prenada Media.
- , 1997. *Fiqh Jinâyah Upaya Menanggulangi Kejahatan dalam Islam*, Jakarta : Raja Grafindo Persada.
- , 2006. *Kaidah-Kaidah Fiqh*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Direktorat Tenaga Kependidikan Dirjen Peningkatan Mutu Pendidid dan Tenaga Kependidikan Depdiknas, 2008, *Pengolahan dan Analisis data Penelitian*, Jakarta: Ditjen PMPTK
- Hamazani, Ruzbihan, 2008, *Mendengarkan Kritik-Kritik atas Islam* January 15, 2008 in *Isu-Isu Kontemporer*.
- Husaini, Adian dan Syafrin, Nirwan, 2005, *Hermeneutika Pemikir Kontemporer: Kasus Nasr Hamid Abû Zaid & Mohammad Abid al-Jabir*, 25 April 2005
- Izzuddin bin 'Abd al-Salâm, 1980, *Qowâ'id al Ahkêm Fî Ma'âlih al 'Anâm*, Bairut: Dâr al Jail,

- J. Lexi, Moleong. 1997. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Muchtar., Kamal. dkk, 1995. *Uşûl Fiqh, Jilid I*, Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf,
- Mulia, Siti Musdah, 2005, "Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Indonesia", Komaruddin Hidayat dan Ahamd Gaus AF, (ed.), *Islam Negara dan Civil Society*, Jakarta: Paramadina.
- Mulkhan, Abdul Munir, 2005, *Kesalehan Multikultural*, Jakarta: PSAP Muhammadiyah
- Munajat, Makhrus. 2004. *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*. Jogjakarta: Logung Pustaka.
- Nurrohman, 2007, *Hukum Pidana Islam*, Bandung: Pustaka al-Kasyaf
- Romli, Mohammad Guntur, 2009, *Jinayatnya Qanun Jinayat*, [http://www.facebook.com/page/Mohamad -Guntur-Romli](http://www.facebook.com/page/Mohamad-Guntur-Romli)
- Riyadi, Hendar , 2007, *Melampaui Pluralisme, Etika Al-Qur'an tentang Keragaman agama*, Jakarta: RMBooks & PSAP
- Syaukani, Imām, 2006, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Perada
- Syahrûr, Muhammad, 2004, *Nahw Ueûl Jadidah li al-Fiqh al- Islâmi*, Pen. Syahiron Syamsuddin, *Methodologi Fiqh Islam Kontemporer*, Yogyakarta: el-SAQ Press
- Supriatna dan Pattiroy, *Paradigma Integratif-Interkonektif Alternatif Metodologi dalam Penelitian Hukum Islam*, <http://ern.pendis.depag.go.id>.