

FLEKSIBILITAS HUKUM *FIQH* DALAM MERESPONS PERUBAHAN ZAMAN

Tgk. Muhammad Taufiq, S.Ag,¹ Tgk. Syarkawi, M. Pem. I,²

1Ma'had Aly MUDI Masjid Raya Samalanga
e-mail: tgk.taufik91@gmail.com

2Institut Agama Islam Al-Aziziyah Samalanga
e-mail: syarkawi@gmail.com

Abstrak - Kajian ini penting dilakukan untuk menjelaskan tentang fleksibilitas hukum *fiqh* dalam merespons perubahan zaman. Dinamika ini dapat dipahami berdasarkan fenomena terjadi kebebasan dalam berekspresi pemikiran perkembangan *fiqh* dalam masyarakat saat ini. Fokus kajian ini yaitu batasan fleksibilitas hukum *fiqh* dalam merespons perubahan zaman dan penggunaan kaidah *lā yunkaru taghayyur al-Ahkām bi taghayyur al- Azmān* terhadap batasan fleksibilitas hukum *fiqh* dalam merespons perubahan itu. Fleksibilitas yang dimaksudkan dalam kajian ini yaitu kemampuan hukum *fiqh* dalam menyesuaikan diri terhadap perubahan dan perkembangan masyarakat. Oleh karena itu, perlu adanya batasan dan ketegasan pada fleksibilitas fikih untuk menjaga kebebasan dan loyalitas dalam melakukan perubahan hukum setiap zaman. Penelitian ini merupakan kajian pustaka dengan menggunakan metode kualitatif. Adapun data yang diperlukan berupa literatur-literatur yang berkaitan dengan perkembangan pemikiran *fiqh*. Sedangkan teknik analisis data yaitu *content analisis* terhadap sejumlah literatur yang diperlukan dalam kajian ini. Hasil penelitian ini adalah perubahan hukum mestilah memiliki lima batasan atau persyaratan, yaitu: Pertama, tidak bertentangan dengan nash syariat. Kedua, perubahan tersebut bersifat stabil atau sering, Ketiga, perubahan yang bersifat esensial. Keempat, memiliki keyakinan atau dugaan yang kuat. Kelima, selaras dengan *maqashid al-syariah*. sedangkan penggunaan kaidah *lā yunkaru taghayyur al-ahkām bi taghayyur al- azmān* hanyalah pada hukum-hukum yang memang terbangun melalui pondasi adat istiadat/*urf* dan hukum *ijtihadi* yang berdiri berlandaskan analogi dan *maslahah*. Jadi bukan semua hukum syariat dapat dianulir akibat pergeseran waktu maupun peredaran masa.

Kata kunci: Hukum fikih, respons fikih, perubahan zaman.

Pendahuluan

Fiqh sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Qāsim al-Ghāzy ialah pengetahuan tentang hukum-hukum syariat yang *amaliyah* yang dipetik dari dalil-dalilnya yang terperinci. Menurut syekh Ibrāhīm al-Bājūrī, *fiqh* juga dapat didefinisikan sebagai pengetahuan tentang hukum-hukum syariat yang didapat melalui proses *ijtihad*.¹ Berdasarkan definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa ruang lingkup *fiqh* terbatas pada masalah teknis hukum yang bersifat praktis (*amaliyah*) dan

¹Ibrahim al-Bajuri, *Hasyiyah al-Bajuri 'Ala Ibn Qasim al-Ghazi*, (Surabaya: al-Haramain, t.t), Jld. I, hlm. 19.

masalah yang didasari atas jalan *ijtihad*. Sehingga persoalan-persoalan *I'tiqadiyyah* dan *khuluqiyyah* tidak bisa dikategorikan ke dalam ilmu *fiqh*.

Hukum Islam yang *amaliyah* dibagi menjadi dua: *pertama*, yang dikenal dengan istilah *al-Qath'iyah*, yaitu hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil-dalil yang tegas dan kongkret serta tidak mengandung kemungkinan untuk diberi penafsiran logika. *Kedua*, yang disebut dengan istilah *al-Zhanniyyah*, inilah yang menjadi ruang lingkup *ijtihad* sehingga dimungkinkan adanya variasi dalam pelaksanaan ketentuan hukum yang tidak *qath'iyah*². Untuk hukum *fiqh* kategori inilah yang sangat fleksibel dan responsif terhadap dinamika masyarakat dan perubahan zaman, sehingga hukum *fiqh* bisa memberi solusi yang membumi dan aplikatif.

Dinamika perbincangan soal hukum *fiqh*, ternyata tak pernah lenyap dari setiap generasi. Mengingat entitas hukum itu selalu tumbuh dan berkembang, maka tidak mungkin hanya terbatas dalam kumpulan-kumpulan teks belaka. Hukum itu bertahap dalam jenjang perkembangannya, Hal ini karena pelaksanaan hukum acapkali terinspirasi oleh realitas kehidupan umat manusia. Dari sinilah kemudian adanya fleksibilitas hukum *fiqh* yang esensinya sebagai kemaslahatan di dalam mengarungi kehidupan.

Fleksibilitas dipahami sebagai sifat lentur dan mudah menyesuaikan diri.³ Fleksibilitas hukum *fiqh* berarti kelenturan hukum *fiqh* dalam menghadapi berbagai permasalahan yang ada di masyarakat. Kondisi masyarakat yang terus berubah menjadikan hukum *fiqh* harus mampu menjawab berbagai persoalan yang muncul, terutama berkaitan dengan masalah-masalah kontemporer yang belum pernah terjadi sebelumnya. Selain itu fleksibilitas hukum *fiqh* juga dihadapkan dengan berbagai permasalahan baru yang dihadapi oleh hukum *fiqh* karena kondisi waktu dan tempat yang berbeda-beda.

Perkembangan zaman dari masa ke masa tentu berefek kepada perubahan hukum itu sendiri. Hal ini juga menunjukkan bahwa hukum *fiqh* sangat fleksibel dengan perubahan zaman. Jika perubahan tidak mungkin dilakukan maka akan terjadi *masyaqqah* dan kemudaratannya kepada umat manusia sehingga akan kontradiksi dengan Qaidah *al-Syari'yyah* yang dibangun atas dasar meringankan, memudahkan dan mencegah kemudaratannya. dalam hal ini, pemuka-pemuka mazhab Imam Abu Hanifah banyak mengeluarkan pendapat yang berbeda dengan *nash* dalam mazhab karena mereka meyakini seandainya Abu Hanifah hidup di zaman mereka, pasti akan berfatwa dengan apa yang telah mereka fatwakan.⁴ Beberapa kaidah yang telah dirumuskan oleh para ulama menunjukkan bagaimana sifat dari hukum *fiqh* yang fleksibel, diantaranya adalah:

لا يَنكُرُ تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

Artinya: “Tidak dapat diingkari adanya perubahan hukum lantaran berubahnya

²Abul Hidayd, *Terjemahan Fathul Mu'in*, (Surabaya: al-Hidayah,t.t), Jld I, hlm. IV-V.

³Tim Penyusun Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Depertemen Pendidikan Nasional, 2008), hlm. 413.

⁴Muhammad az-Zuhaily, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tathbiqatuha 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah*, (Dimasyq: Dar al-Fikri, 2006), hlm. 353.

zaman”.⁵

Keberadaan kaidah ini seolah menjadi legitimasi terhadap segala jenis kebiasaan dan hukum yang berlaku di masyarakat untuk bisa lebih aplikatif daripada apa-apa yang telah ditetapkan secara eksplisit baik dalam Al-Qur'an, hadis, dan ijma', sehingga diperlukan kajian yang tepat agar tidak mengalami gagal paham yang berakibat mendobrak terhadap apa yang telah diungkapkan para ulama "*la ijtihāda fi mūrīd al-nash*".

Oleh karena itu, kita harus mengenal batasan dalam menyesuaikan hukum *fiqh* dengan perubahan zaman. Jika terlalu ekstrem dan konservatif dalam beragama, maka Islam pun tampak sebagai ajaran yang eksklusif, jumud dan tidak bisa sejalan dengan modernitas dan jika terlalu kompromi dengan keadaan maka akan jadi liberal dan akhirnya agama bisa diubah-ubah. Maka dalam menyusun risalah ini, penulis perlu menjelaskan secara konkret terhadap fleksibilitas hukum *fiqh* dalam merespons perubahan zaman. Konsep ini perlu ditegaskan untuk melihat batasan fleksibilitas pada hukum *fiqh* dalam merespons permasalahan berdasarkan perubahan zaman. Berdasarkan latar belakang masalah tentang fleksibilitas hukum *fiqh* dalam merespons perubahan zaman, maka yang menjadi permasalahan utama untuk perlu diteliti adalah bagaimana batasan fleksibilitas hukum *fiqh* dalam merespons perubahan zaman serta bagaimana penggunaan kaidah لا يَنكُرُ تَغْيِيرَ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ terhadap batasan fleksibilitas hukum *fiqh* dalam merespons perubahan zaman?

Batasan Fleksibilitas dalam Merespons Perubahan Zaman

Hukum *fiqh* harus menjadi pijakan dalam menyelesaikan problematika kontemporer dengan segala kompleksitasnya. Hukum *fiqh* yang terdiri dari hukum-hukum yang bersifat *tsabit* (statis) dan hukum-hukum yang *mutaghayyir* (dinamis) selalu relevan dengan kemaslahatan yang hakiki bagi setiap manusia.⁶ Al-Bhuthi berargumentasi bahwa Allah Swt. yang mewajibkan hamba-Nya untuk mengikuti syariat yang diperintahkan-Nya, berupa hukum-hukum *taklifiyyah* adalah Tuhan yang sama, yang telah menciptakan alam semesta, beserta fenomena-fenomena yang terjadi di dalamnya secara lintas sejarah. Itu sebabnya tidak mungkin Allah Swt. menurunkan syariat yang tidak mengandung kemaslahatan dan kebahagiaan bagi hamba-Nya dalam segala kondisi yang mengitarinya.⁷ Hal itu termasuk kondisi perubahan sosial yang merupakan *sunnatullah*, yang tidak dapat dipungkiri dalam dinamika kehidupan.

Dalam merespons perubahan zaman, hukum Islam (*fiqh*) yang seharusnya menjadi barometer atau pengontrol perubahan realitas sosial dan bukan sebaliknya. Dengan kata lain, hukum Islam adalah *al-ashl al-matbu'* (sumber pijakan yang harus diikuti). Sebaliknya realitas sosial dan segala dinamikanya adalah *al-far'u al-tabī* (cabang yang harus mengikuti syariat). Oleh karena itu, syariat Islam (*fiqh*) merupakan anugerah terbesar dari Allah bagi

⁵Muhammad az-Zuhaily, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tathbiqatuha 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah*, hlm. 353.

⁶Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Qadhāyā Fiqhiyyah Mu'āshirah*, (Damaskus: Maktabah al-Farani, 1991), hlm. 8.

⁷Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Qadhāyā Fiqhiyyah Mu'āshirah...*, hlm. 9.

setiap hamba-Nya sebagai tuntunan dalam mengarungi kehidupan di dunia. Tentunya, karunia ini tidak hanya khusus bagi generasi tertentu, melainkan seluruh generasi dari waktu dan tempat yang berbeda pula.⁸

Hal ini tidak ada kaitannya dengan kaidah *tabaddul al-ahkam bi tabaddul al-zaman*. maksud dari kaidah ini bahwa perubahan hukum itu hanya terjadi pada hukum-hukum yang berdasarkan pada kemaslahatan yang bersifat temporer, yang dapat berubah di setiap zamannya. Hukum seperti ini, hanya berlaku pada hukum yang berkaitan dengan kewenangan kebijakan pemimpin (*haq al-imamah*). Misalnya, dalam kasus tawanan perang, seorang pemimpin memiliki kewenangan untuk menentukan apakah tawanan perang tersebut, dibebaskan dengan membayar tebusan, dibunuh atau ditukar dengan tawanan di pihak musuh dari kaum muslimin.

Kaidah *tabaddul al-ahkam bi tabaddul al-zaman* juga berkaitan dengan hukum-hukum yang bersandarkan pada *urf* yang temporer. Kendati demikian, yang perlu diperhatikan, bahwa pada hakikatnya dalam hal ini sebenarnya kurang tepat bila disebut sebagai perubahan hukum. Kenapa demikian? Karena hubungan hukum dengan masalah dan *urf* yang temporer tersebut sebagai keniscayaan ketentuan hukum yang bersumber dari *syari'* (pembuat syariat) itu sendiri. Oleh karenanya, bukan disebut sebagai perubahan hukum, melainkan sebaliknya, yakni justru sebagai penetapan berlakunya hukum secara kontinu.

Dengan demikian, hukum Islam akan selalu relevan dengan kebutuhan umat manusia dari zaman ke zaman, dari waktu ke waktu sesuai dengan kebutuhan dan kemaslahatannya. Dalam hal ini, Allah juga memberikan kepada manusia ruang ijtihad dalam menghadapi tantangan dinamika kehidupan dengan batasan-batasan yang sesuai dengan prosedur ijtihad itu sendiri. Lebih dari itu, umat Islam dalam menghadapi problematika kontemporer pun diberikan kewenangan untuk mencari solusinya, baik melalui teks-teks keagamaan atau penalaran akal yang sesuai dengan *maqashid syari'ah*.⁹ hal ini tidaklah mutlak, tetapi harus memperhatikan beberapa batasan yang telah digariskan para ulama.

Hukum yang ditetapkan berdasarkan kondisi tertentu, mesti dikuatkan dengan kaidah-kaidah syara' yang muktabar atau tidak ada dalil yang membatalkannya di saat kaidah tidak di perdatapkan. seperti halnya *maslahah mursalah* dan harus diperhatikan segi manfaatnya sehingga layak untuk diamalkan¹⁰ Dr. Wahbah Zuhaylī menambahkan bahwa perubahan hukum harus berada dalam prinsip-prinsip syari'at, yaitu; menetapkan hak, menarik masalah dan menolak mafsadah¹¹, Jika modifikasi hukum itu sudah melancangi nash-nash syari'at, maka tidak akan pernah ada justifikasi pada adat yang berlaku bahkan adat-adat semacam ini harus segera dengan segala bentuknya. Menurut Muhammad Qasim al-Mansi dalam kitabnya *Taghayyur al-Zhuruf wa Asaruhu fi Ikhitlaf al-Ahkam fi al-Syariah al-Islamiyah* perubahan hukum mestilah memiliki lima batasan atau persyaratan¹², yaitu:

⁸Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Qadhāyā Fiqhiyyah Mu'āshirah...*, hlm. 11.

⁹Mohammad Mufid, *Belajar Dari 3 Ulama Syam*, (Jakarta: Gramedia, 2015), hlm.81-82.

¹⁰Muhammad al-Zuhailī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Tathbīqātuhā fi Mazāhib al-Arbā'ah...* hlm. 354.

¹¹Wahbah Zuhailī, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikri, 1986), hlm. 1117.

¹²Hadi Munawwar, *Dhawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf 'Inda Muhammad Qasim al-Mansī*, Tesis, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sumatra Utara, 2013, hlm. 74.

1. Tidak berbenturan dengan ketentuan legalitas Al-Qur'an dan Sunnah

Nash syariat adalah nash yang dibawa Nabi baik bersumber dari wahyu secara langsung (Al-Qur'an), *sunnah qauliyyah*, *sunnah fi'liyyah*, dan *sunnah taqririyyah*. Hukum yang tetap dengan nash tidak bisa berubah di ketika *urf* manusia sudah berubah, hal ini disebabkan bahwa nash tidak ada kemungkinan disandarkan kepada perkara yang bathil sedangkan *urf* terkadang terbina atas kebatilan seperti transaksi yang dilakukan dengan jual beli fasid. Hal ini menunjukkan bahwa nash lebih kuat dari *urf*.

Oleh karena itu, persoalan-persoalan yang telah dijelaskan hukumnya baik secara sharih atau dalalah tidak bisa berubah selama-lama, karena ketika persoalan tersebut telah ada di dalam nash maka hukum yang didapat melalui *ra'yu* dianggap salah, ini adalah ketentuan yang telah digariskan para ulama dan fuqaha yang menjadi ketetapan di kalangan mereka.¹³

Banyak dalil-dalil yang menunjukkan masalah ini, di antaranya:

a. Al-Qur'an

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا

Artinya: “Dan tidaklah pantas bagi laki-laki yang mukmin dan perempuan yang mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada pilihan (yang lain) bagi mereka tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya, maka sungguh, dia telah tersesat, dengan kesesatan yang nyata.”¹⁴

Ayat-ayat ini menyatakan bahwa kita harus mengamalkan hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh al-kitab dan as-sunnah, tidak boleh berpegang kepada akal dan masalah, maka kita berkewajiban menolak pemahaman yang bertentangan dengan apa yang telah ditetapkan apakah itu pendapat filsafat, peneliti-peneliti sejarah. Karena setiap yang berbenturan dengan Al-Qur'an dan al-Sunnah wajib untuk diruntuhkan.¹⁵

b. As-Sunnah

Sangat banyak hadis-hadis yang menolak perubahan hukum yang berbenturan dengan Al-Qur'an dan sunnah, di antaranya adalah;

عَنْ مَعَاذِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ كَيْفَ تَصْنَعُونَ عِزَّ لَكُمْ قَضَاءَ قَالَ أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي لَا لَوْ قَالَ فَضْرَبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرِي ثُمَّ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا يَرْضَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

¹³Isma'il Kaukasal, *Taghayyur al-ahkām fī al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), hlm. 265.

¹⁴QS. Al-Ahzab ayat 36.

¹⁵Syir 'Ali Dzarīfī, *al-Tsawābit wa al-Mutaghayyirāt*, (Islamabad: International Islamic University, 2006), hlm. 245.

Artinya: “Dari Mu'adz, saat Rasulullah saw. mengutus dirinya ke Yaman, beliau bersabda: "Apa yang akan kau lakukan bila terjadi perkara yang harus kau hukumi?" Mu'adz menjawab; Aku menghukumi berdasarkan yang ada dalam kitab Allah. Rasulullah saw. bersabda: "Bila di dalam kitab Allah tidak ada, apa yang akan kau lakukan bila terjadi perkara yang harus kau hukumi?" Mu'adz menjawab: Dengan sunnah Rasulullah saw. Rasulullah saw. bersabda: "Bila tidak ada dalam sunnah Rasulullah saw?" Mu'adz menjawab; Saya berijtihad dengan pendapatku, dan saya tidak mengabaikannya. Kemudian Rasulullah saw. menepuk dadaku dan bersabda: "Segala puji bagi Allah yang memberi pertolongan pada utusan Rasulullah saw. untuk sesuatu yang membuatnya ridha".¹⁶

Dalam hadis ini Rasulullah menyuruh Mu'az untuk berijtihad ketika tidak diperdapat hukum tersebut dari Al-Qur'an dan sunnah.

c. Kaidah

لا اجتهاد في مورد النص

Artinya: “Tidak ada ijtihad di hadapan nash.”

Maka nash-nash yang datang secara *qath'i* seperti Al-Qur'an dan hadis mutawatir adalah nash yang tidak bisa diragukan lagi sehingga tidak ada celah untuk mengingkari sumbernya ataupun meninjau ulang terhadap sanad-sanadnya dan perawi-perawinya dengan alasan adanya faktor perubahan karena dapat dipastikan kesalahan terjadi pada perubahan bukan pada nash.¹⁷

Maka wajib kepada setiap muslim untuk mendahulukan *madlul qat'i* dan tidak memperdulikan terhadap faktor-faktor perubahan yang masih ada kemungkinan salah ketika tidak bisa dikompromi.

Adapun hukum yang tidak masuk dalam ruang lingkup ijtihad adalah sebagai berikut:

1. Hukum yang telah diketahui orang banyak (*maklum mi al-din bil al-dharurah*)
2. Hukum yang didasari pada nash yang *qath'i*
3. Hukum yang telah ijmak para ulama.

Dapat kita fahami, hukum yang fleksibel adalah hukum yang memiliki faktor perubahan dan dalam ruang ijtihad, karena yang menjadi ukuran kebenaran suatu pendapat selama tidak bertentangan dengan nash.

Sedangkan termasuk dalam ruang lingkup ijtihad adalah

1. Kejadian yang belum ada nash dan ijma'.
2. Kejadian yang didasari pada nash yang *zanni tsubut qath'i dalalah*
3. Kejadian yang didasari pada dalil *zanni dalalah*.¹⁸

Ulama ushul telah mengambil keputusan bahwa *urf* yang menentang dengan apa yang datang dalam nash tidak bisa dipertimbangkan karena melazimi terhadap meninggalkan nash.¹⁹ Imam al-Syātiby mengatakan:

¹⁶Abdullah bin Abd al-Rahman, *Sunan al-Dārimī*, http://carihadis.com/Musnad_Darimi/168, diakses pada 03 Maret 2020, hlm. 67.

¹⁷Syir 'Ali Dzārīfī, *al-Tsawābit wa al-Mutaghayyirāt...*, hlm. 266.

¹⁸Isma'il Kaukasal, *Taghayyur al-Ahkām fī al-Syari'ah al-Islāmiyyah...*, hlm. 268-269.

¹⁹Ibn Najīm al-Hanafī, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, (Beirut: Dar al-Fikri, 1983), hlm. 102.

إن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفساد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال التي خولفت بها جلب مصلحة ولا درء مفسدة

Artinya: “Syariat datang untuk menghasilkan masalah dan menolak kefasidan, perbuatan yang tidak sesuai dengan syariat dapat dipastikan terhasilnya kefasidan dan jauh dari masalah”.

Secara umum sebuah perbuatan tidak bisa dihukumi perbuatan yang *masyru'* atau tidak sehingga ada nash yang menjelaskan, baik diatas jalan perintah ataupun larangan. Jika tidak ditemukan nash maka perbuatan tersebut tidak mukhalafah dengan nash ataupun kaidah-kaidah yang *diistibath* dari nash. Maka perkara yang disyariatkan tidak semata-mata yang sesuai dengan nash tetapi juga perkara-perkara yang tidak bertentangan dengan nash karena mensyaratkan harus sesuai dengan nash semata akan menyebabkan munculnya kesempitan dan kesukaran.

2. Perubahan Tersebut Bersifat Stabil (*Muttharid*) atau Sering (*Ghalib*)

Ketika perubahan sudah sesuai dengan ketentuan legalitas Al-Qur'an dan sunnah, maka harus diperhatikan perubahan tersebut mestilah perubahan yang *muttharid* atau *ghalib*. Maksud dari *muttharid* adalah suatu perkara yang dilakukan secara berkesinambungan sedangkan *ghalib* adalah perkara yang dilakukan oleh kebanyakan orang ataupun banyak kejadiannya. Maksud dari disyaratkan *muttharid* atau *ghalib* adalah perubahan tersebut sudah tetap dalam kehidupan mayoritas masyarakat dan sudah mu'tabar dalam adat dan muamalah mereka, dengan demikian perkara tersebut sudah menjadi qanun yang dengannya diketahui segala hak-hak dan kewajiban dan ia merupakan sesuatu yang sudah sesuai dengan *masalah* mereka sehingga ia layak untuk dihormati. Hal ini sesuai dengan apa yang telah diuraikan dan disepakati oleh ulama Ushul. Sebagaimana yang dikemukakan oleh imam al-Sayūthī

ان العادة انما تعتبر إذا اطردت او غلبت فان اضطرت فلا^{٢٠}

Artinya: “Adat yang dipertimbangkan adalah adat yang stabil dan dominan kejadiannya, bukan adat yang masih berubah-ubah”.

Oleh karena itu, jika suatu adat sudah *muttharid* maka adat itulah yang dipertimbangkan dan dijadikan tolak ukur bagi hukum-hukum muamalat di kalangan mereka. Seseorang yang menjual suatu barang tanpa menyebutkan mata uang, maka yang dipertimbangkan adalah mata uang tempat tersebut.

Para fuqaha mensyaratkan *muttharid* pada adat ataupun uruf supaya menjadi *qarinah* terhadap sebuah perkataan atau perbuatan, sehingga kegiatan seseorang akan diberlakukan menurut yang *ghalib* pada adat dan *urf* mereka, ketika adat dan *urf* tidak *muttharid* maka hal ini sungguh tidak memungkinan.

Seorang *faqih* seyogyanya dalam memutuskan suatu hukum hendaknya memperhatikan adat yang *muttharid* di tempat ia mengeluarkan hukum baik dari segi muamalat ataupun *sighat-sighat*, tidak memutuskan hukum dengan semata-mata

²⁰Al-Suyuthī, Jalaluddīn Abdul al-Rahmān, *al-Asybah wa al-Nadzāir*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984), hlm. 9.

memperhatikan apa yang sudah ditulis oleh fuqaha sebelumnya karena terkadang apa yang tercantum dalam kitab tersebut cocok dengan adat ataupun *urf* pada zaman mereka.²¹

3. Perubahan yang Bersifat Esensial (*Jauhariy*)

Tidak dapat dipungkiri bahwa keadaan sosial masyarakat akan selalu berubah dengan berubahnya zaman dan tempat baik perubahan tersebut bersifat membangun ataupun justru makin mengalami kemunduran. Bentuk perubahan tersebut akan berbeda dari satu tempat dengan tempat lainnya, begitu juga dari satu generasi dengan generasi lainnya, kadang-kadang perubahan tersebut bersifat formalitas dan adakalanya perubahan tersebut bersifat esensial. Namun untuk menetapkan perubahan tersebut bersifat esensial perlu kepada standar yang pasti karena perubahan terkadang dianggap esensial pada masa atau tempat tertentu, tetapi tidak dianggap pada masa ataupun tempat yang berbeda.

Dalam menentukan perubahan itu esensial atau tidak melahirkan penafsiran yang berbeda ketika melihat dalam hukum positif dan pandangan Islam. hukum positif (*qanun wadh'i*) memandang kepada perubahan yang terjadi atas dasar masalah individu atau kolektif. Maka, perubahan tersebut esensial atau tidak dikembalikan kepada penilaian setiap individu atau kolektif, pada akhirnya yang menjadi tolak ukur masalah atau hajat adalah individu atau kolektif. Hal ini sangat berbeda dengan pandangan Islam (*fiqh Islami*) yang menilai kepada perubahan yang berlawanan dengan asas *maqasid al-Syariah*. Maka hajat atau masalah yang diakibatkan oleh sebuah perubahan dianggap esensial atau tidak mesti dikembalikan dalam bingkai *maqasid al-Syariah* bukan hasrat individu atau kelompok.²²

Berdasarkan penelitian induktif (*istiqrā'*) para fuqaha masalah manusia terdiri atas *masalah dharuriyyah*, *masalah hajiyyah* dan *masalah tahsiniyyah*.

a. *Dharuriat*

Yaitu segala hal yang menjadi sendi eksistensi kehidupan manusia yang harus ada demi kemashlahatan manusia. Kemashlahatan *Dharuriat* meliputi lima hal, yaitu memelihara agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. Kelima hal tersebut menjadi tujuan utama dari semua agama.²³ Untuk memelihara agama Tuhan memerintahkan agar menegakkan syiar-syiar Islam, seperti shalat, puasa, zakat, haji, memerangi (jihad) orang yang menghambat dakwah Islam, dan lain sebagainya.

Untuk memelihara jiwa, Tuhan melarang segala perbuatan yang akan merusak jiwa, seperti pembunuhan terhadap orang lain atau diri sendiri, disyariatkan qishas bagi pelaku pembunuhan dan tindak makar, sebaliknya dituntut melakukan sesuatu yang mengarah pada terpeliharanya jiwa, seperti makan, minum, memelihara kesehatan dan lain-lain.

Memelihara keturunan, Tuhan melarang berbuat dan menjatuhkan hukuman berat bagi orang yang menuduh seseorang berbuat zina dan tidak dapat menunjukkan bukti yang sah. Sebaliknya Tuhan memerintahkan untuk melakukan pernikahan secara sah. Untuk memelihara harta, Tuhan menetapkan hukum potong tangan bagi pencuri dan melarang berjudi, sebaliknya disyariatkan untuk memiliki dan Mengembangkan harta. Untuk memelihara akal Allah melarang untuk meminum khamar dan semua perbuatan yang dapat

²¹Qasim al-Mansī, *Taghayyur al-Zhuruf wa Asaruhu fi Ikhtilaf al-Ahkam fi al-Syariah al-Islamiyah*, (Mesir: Dar al-Salām, 2010), hlm. 529-530.

²²Hadi Munawwar, *Dhawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf 'Inda Muhammad Qasim al-Mansī*, hlm. 83.

²³Ibrāhim bin Musa al-Syāthibi, *Al-Muawāfaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al 'Ilmiyyah, 2004), hlm. 8-10.

merusak akal, sebaliknya mensyariatkan untuk menggunakan akal sehat untuk memikirkan ciptaan Tuhan dan menuntut ilmu pengetahuan.

b. *Hajiyat*

Yaitu segala kebutuhan manusia dalam memperoleh kelapangan hidup dan menghindarkan diri dari kesulitan (*musyaqqah*). Jika kedua kebutuhan ini tidak terpenuhi, manusia pasti akan mengalami kesulitan dalam hidupnya meskipun kemashlahatan umum tidak menjadi rusak.²⁴ Artinya, ketiadaan aspek *Hajiyat* tidak sampai mengancam eksistensi kehidupan manusia menjadi rusak, melainkan hanya sekedar menimbulkan kesulitan dan kesusahan saja. Prinsip utama dalam aspek *Hajiyat* ini adalah untuk menghilangkan kesulitan, meringankan beban taklif dan memudahkan urusan manusia. Untuk maksud ini, Islam menetapkan sejumlah ketentuan beberapa bidang. Ibadah, mu'amalat dan *uqubat* (pidana). Sebagai contoh adanya dispensasi (*rukhsah*) dan keinginan bagi mukallaf yang tidak dapat berpuasa pada bulan ramadhan karena sakit, diperbolehkan suami menceraikan istrinya apabila rumah tangga mereka tidak mungkin dipertahankan lagi, dan menetapkan kewajiban membayar denda (*diyat*) bagi orang yang melakukan pembunuhan secara tidak sengaja

c. *Tahsiniyat*

Adalah segala yang pantas dan layak mengikut akal dan adat kebiasaan serta menjauhi segala yang tercela mengikut akal sehat. Tegasnya *tahsiniyat* ialah segala hal yang bernilai etis yang baik (*makarim al-akhlaq*).²⁵ Artinya, seandainya aspek ini tidak terwujud, maka kehidupan manusia tidak akan terancam kekacauan, seperti kalau tidak terwujud aspek *dharuriyat* dan juga tidak akan membawa kesusahan seperti tidak terpenuhinya aspek *Hajiyat*. Namun, ketiadaan aspek ini akan menimbulkan suatu kondisi yang kurang harmonis dalam pandangan akal sehat dan adat kebiasaan, menyalahi kepatutan, menurunkan martabat pribadi dan masyarakat.

Aspek *tahsiniyah* dalam bidang Ibadah, misalnya kewajiban membersihkan diri dari najis, menutup aurat, berhias bila hendak ke masjid, melakukan amalan-amalan sunnat, bershadaqah, berlaku sopan santun dalam makan dan minum atau dalam pergaulan sehari-hari, menjauhi hal-hal yang berlebihan, menghindari makan makanan kotor, dan lain sebagainya adalah contoh aspek *tahsiniyah* dalam perspektif hukum Islam dibidang adat atau kebiasaan yang positif.

Selanjutnya, keharaman melakukan jual-beli dengan cara memperdaya dan menimbun barang dengan maksud menaikkan harga perdagangan, spekulasi dan lain-lain sebagainya adalah contoh aspek *tahsiniyat* dalam bidang mu'amalat. Meskipun hanya bersifat komplemen kemashlahatan *tahsiniyah* tidak kurang pentingnya Sebab berkaitan dengan etika hidup yang baik (*makarim al-akhlaq*).

Perlu ditegaskan bahwa ketiga jenis kebutuhan manusia (*dharuriyat, Hajiyat dan tahsiniyat*) di atas dalam mencapai kesempurnaan kemashlahatan yang diinginkan syariat sulit untuk dipisahkan satu sama lain. Sekalipun aspek-aspek *dharuriyat* merupakan kebutuhan yang paling esensial, tapi kesempurnaan diperlukan aspek-aspek *Hajiyat* dan *tahsiniyat*. *Hajiyat* merupakan penyempurnaan bagi *dharuriyat* dan *tahsiniyat*. Namun aspek *dharuriyat* adalah dasar dari kemashlahatan manusia.

²⁴Ibrāhim bin Musa al-Syāthibi, *Al-Muawāfaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, 10-11.

²⁵Ibrāhim bin Musa al-Syāthibi, *Al-Muawāfaqat Fi Ushul al-Syari'ah...*, hlm. 11.

Sekalipun dikatakan dharuriyat merupakan dasar bentuk bagi adanya Hajiyat dan tahsiniyat, itu tidak berarti bahwa tidak terpenuhinya dua kebutuhan yang disebut tarakhir akan membawa kepada hilangnya eksistensi dharuriyat. Atau ketiadaan dua aspek itu tidaklah mengganggu eksistensi *dharuriyat* secara keseluruhan.

Namun, untuk kesempurnaan tercapainya tujuan syar'i dalam mensyariatkan hukum Islam, Ketiga jenis kebutuhan tersebut harus dipenuhi. Dan inilah yang dimaksud bahwa ketiga kebutuhan tersebut merupakan satu kesatuan yang sulit dipisahkan.

Setelah memperhatikan urutan di atas dapat dipahami bahwa masalah dharuriyat merupakan masalah yang sangat penting karena dengan ketiadaannya akan mengakibatkan rusaknya tatanan kehidupan dan akan terjadi anarki dimana-mana, selanjutnya *masalah hajiyyat* karena dengan ketiadaannya akan mengakibatkan kesukaran dan *masyaqqah* kemudian disusul oleh *masalah tahsiniyyah* karena dengan ketiadaannya akan mengeluarkan dari kesempurnaan dan kewibawaan.

Berdasarkan uraian di atas dapat ditarik kesimpulan; perubahan yang dianggap sebagai perubahan esensial bilamana ia berhubungan dengan *masalah dharuriyyat* dan *hajiyyat*. Maka, ketika perubahan sosial dapat mengakibatkan rusaknya satu masalah dari *masalah dharuriyyat* seperti *hifdz al-dīn, al-'aql, al-nafs, al-nasl dan al-māl* ataupun mengakibatkan *masyaqqah*, maka hukum pun harus berubah agar kefasidan dan kesukaran dapat dihilangkan.

Disini jelas bahwa yang ditawarkan *fiqh* Islami lebih detail dan pasti karena dalam menentukan perubahan tersebut dikategorikan dalam perubahan yang esensial tidak disandarkan atas penilaian individu dan kolektif, karena hal demikian akan berbeda pada setiap individu bahkan penilaian seseorang terhadap bentuk perubahan pun akan berbeda dalam kondisi yang berbeda.

Berdasarkan uraian yang telah dijelaskan, perubahan kondisi sebagaimana yang disebutkan dianggap sebagai perubahan yang esensial dan menuntut perubahan hukum *fiqh* dengan hukum yang sesuai dengan kondisi tersebut, menghilangkan kesukaran dan memelihara kehidupan manusia dari kemusnahan dan kebinasaan. Adapun ketika tidak memiliki persyaratan sebagaimana yang telah disebutkan maka perubahan tersebut tidak bisa dikategorikan dalam perubahan yang esensial sehingga hukum *fiqh* tidak akan berubah dengan apa pun alasannya.

4. Memiliki keyakinan atau dugaan yang kuat

Sebagian hukum *fiqh* diperoleh fuqaha berdasarkan hasil penelitian dengan menggunakan media yang ada pada zaman mereka. Oleh karena itu, ketika kondisi sudah berubah dan media ilmu pengetahuan sudah berkembang pesat sehingga menghasilkan suatu keyakinan yang berbeda dengan keyakinan yang dihasilkan oleh penelitian sebelumnya, maka perkara tersebut layak untuk diteliti ulang. Karena seandainya fuqaha sebelumnya memiliki media yang sama dengan media yang sekarang ini sudah tentu mereka menggunakannya sebagai asas dalam menetapkan hukum *fiqhiyyah*.

Namun, hasil hukum *fiqh* yang diperoleh dengan menggunakan teknologi modern mestilah memiliki fakta-fakta ilmiah dan keyakinan yang kuat. Hal ini dikarenakan

munculnya hukum *fiqh* adalah untuk memelihara kemaslahatan manusia, hukum yang berdasarkan keraguan biasanya akan mengakibatkan kemudharatan dan kerusakan.²⁶

Di antara contoh yang disebutkan al-Mansy adalah permasalahan sebut nasab berdasarkan masa maksimal kehamilan. Imam Ahmad, Imam Syafi'i dan salah satu pendapat yang masyhur dari Imam Malik mengatakan waktu maksimal kehamilan adalah empat tahun, sedangkan dalam riwayat masyhur yang lain dari Imam Malik adalah lima tahun. Imam Abu Hanifah berpendapat dua tahun, ini riwayat dari Ahmad, madzhabnya Ats-Tasuri dan perkataan 'Aisyah ra. Pendapat Laits tiga tahun, pendapat Az-Zuhri enam tahun dan tujuh tahun dan pendapat Muhammad bin Al-Hakim satu tahun tidak lebih dan pendapat Dawud yaitu sembilan bulan.²⁷ Perbedaan ini muncul karena tidak ada nash yang menjelaskannya, masing-masing berpendapat sesuai dengan apa yang nampak bagi mereka pada keadaan wanita di zaman mereka. Menurut penelitian induktif (*istiqra*'), tidak ditemukan data-data yang bisa menguatkan pendapat lima, empat dan dua tahun, tetapi fakta menguatkan pendapat Sembilan bulan atau satu tahun.²⁸

Sedangkan menurut ilmu kedokteran modern Janin disebut cukup bulan (*aterm*) jika usia kehamilannya mencapai 37 minggu lengkap (atau genap 38 minggu). Dan disebut "*postmatur/postterm*" jika lebih dari 42 minggu. Maka terkadang kehamilan bisa lebih dari sembilan bulan namun hanya lebih beberapa minggu saja, tidak sampai angka bulanan. Jika lebih, maka umumnya akan membahayakan janin dan ibunya.

Dokter Makmun mengatakan:

أما الأطباء فيرون أن الحمل لا يتأخر عن الموعد المعتاد إلا فترة وجيزة لا تزيد عن أسبوعين أو ثلاثة غالباً
... فإذا تأخرت عن الأسبوع ٤٢ نقصت وأصبح الجنين في خطر حقيقي

Artinya: "Para dokter berpendapat bahwa kehamilan tidak akan lebih dari waktu kelahiran yang biasa (sembilan bulan) kecuali waktu yang sebentar saja, 2 atau 3 minggu pada umumnya...jika lebih dari 42 minggu maka akan berkurang (tidak sempurna) dan janin berada dalam keadaan bahaya".²⁹

Berdasarkan penjelasan ini, maka tidak bisa dihukumkan sebut nasab kepada anak yang lahir lebih dari satu tahun dari waktu talak atau kematian, pendapat ini adalah pendapat yang diamalkan oleh pengadilan Mesir dan telah dicantumkan dalam UUD hukum kekeluargaan Mesir pasal 15 tahun 1929.³⁰

5. Selaras dengan *Maqasid al-Syariah*

Maqasid al-syariah adalah nilai-nilai dan sasaran syara' yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang

²⁶Qasim al-Mansī, *Taghayyur al-Zhuruf wa Asaruhu fi Ikhilaf al-Ahkam fi al-Syariah al-Islamiyah*, hlm. 544-555.

²⁷Muhammad Amin al-Syanqithi, *Adhwa'ul Bayan*, (Makkah: Dar 'Ālim al-Fawāid, 1426 H) Jld II, hlm. 227.

²⁸Abu Zahrah, *al-Ahwāl al-Syakhsiyyah*. (Kairo: Dar al-Fikri al-'Arabi, t.t.), hlm. 387.

²⁹Al-Firarul Makin, dikutip dari artikel *Athwalu muddatin lilhamli*, sumber: <http://www.saaaid.net/Doat/ehsan/148.html>.

³⁰Qasim al-Mansī, *Taghayyur al-Zhuruf wa Asaruhu fi Ikhilaf al-Ahkam fi al-Syariah al-Islamiyah...*, hlm. 546.

sebagai tujuan dan rahasia syariah, yang ditetapkan oleh al-Syari' (Allah dan Nabi Muhammad) dalam setiap ketentuan hukum.³¹

Dengan demikian, *Maqashid al-Syari'ah* merupakan suatu kandungan nilai yang menjadi sasaran pemberlakuan hukum-hukum Syar'i atau kemaslahatan yang kembali kepada hamba di dalam penerapan hukum-hukum syar'i. Pada hakikatnya, hukum-hukum itu tidak dibuat untuk hukum itu sendiri. Melainkan dibuat untuk tujuan lain yaitu kemaslahatan manusia. Karena jika hukum-hukum kosong dari kemaslahatan, maka hilanglah hikmah dalam perbuatan Allah. Hal ini tidak layak dengan keagungan dan kebijaksanaan Allah yang Maha Kuasa.³²

Salah satu sisi dalam *Maqāshid al-syari'ah* adalah membawa manusia ke dalam naungan hukum. Aspek ini berkaitan dengan kepatuhan manusia sebagai *mukallaf* terhadap syari'at, di mana ia bertujuan untuk membebaskan manusia dari kekangan hawa nafsu, sehingga manusia benar-benar menjadi hamba Allah. Realisasi manusia sebagai hamba Allah dapat terlihat dari sikap penghambaan dirinya kepada Allah dengan melaksanakan semua tuntutan yang ditujukan kepada mereka. Bentuk tuntutan tersebut secara garis besar dibagi menjadi dua, yaitu; tuntutan yang berdimensi adat dan tuntutan yang berdimensi ibadah. Tuntutan yang berdimensi adat dibangun atas dasar melihat kepada hikmah-hikmah yang terkandung dibalik tuntutan (*iltifat ila al-ma'ani*). Karena hukum yang berbentuk adat bisa saja berubah tergantung kemaslahatan pada adat yang bersangkutan.³³

Maka, perubahan yang selaras dengan *maqashid al-syari'ah* dan tidak bertentangan dengan *nash-nash* syari'at dianggap sebagai aturan yang disyariatkan. Begitu juga perubahan yang menentang dengan *maqasid al-syari'ah* akan dianggap sebagai aturan yang melenceng dari syariat.

Adapun contoh perubahan hukum yang bertentangan dengan batasan-batasan yang disebutkan di atas adalah:

1. Persamaan Hak Waris Antara Laki-Laki dan Perempuan

Nasr Hāmid Abū Zayd, dalam kitabnya *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* mengatakan bahwa Islam telah menentukan bagian waris perempuan separuh dari bagian laki-laki secara mutlak. Islam menganggap semua perempuan tidak memiliki kemampuan di bidang ekonomi dan tidak punya kecakapan hukum di tengah kehidupan masyarakat. Semua itu didominasi oleh kaum laki-laki, seperti bapak atau suami, yang didasarkan pada pesan-pesan wahyu. Ketentuan tersebut, tidak bisa diterima dan mesti diubah, karena ijtihad itu tidak berhenti seiring berhentinya wahyu Allah Swt.³⁴

Menurut Syahrur, dalam praktik pembagian waris, para ulama salaf tidak menerapkan prinsip kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Mereka justru telah mengingkari prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh Allah Swt. untuk menegakkan keadilan (*'adl*) dan kesetaraan (*musāwah*) antarkomunitas dalam pembagian warisan.³⁵

³¹Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami...*, hlm. 225

³²Helmi Imran, *Maqashid Syari'ah Sebagai Epistemologi Hukum Islam*, (Makalah), hlm. 4, tidak diterbitkan

³³Helmi Imran, *Maqashid Syari'ah Sebagai Epistemologi Hukum Islam...*, hlm. 18.

³⁴Nasr Hāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnīy*, (Misr: Dār Sīnā, 1992), hlm. 105-106.

³⁵Muhammad Shahrur, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004), hlm. 336.

Pemahaman tersebut jelas tidak berdasar dikarenakan jika yang dimaksudkan adalah hak waris anak laki-laki sama dengan anak perempuan, hak waris cucu laki-laki sama dengan cucu perempuan, hak waris saudara laki-laki kandung sama dengan saudara perempuan kandung, hak waris saudara laki-laki seapak sama dengan saudara perempuan seapak, sungguh akan bertentangan dengan nash syariat. Lagi pula perubahan kondisi perempuan pada zaman ini tidak sampai pada derajat yakin atau dugaan kuat karena hanya berlaku pada beberapa kondisi saja. Seandainya kewajiban seorang laki-laki dibebankan kepada seorang perempuan seperti wajib nafkah keluarga, membayar mahar dan kewajiban lainnya, maka perempuanlah yang lebih dulu menolaknya. Lagi pula melakukan pekerjaan rumah bagi perempuan lebih didahulukan daripada melakukan aktivitas di luar rumah.

Perlu dipahami, ada tiga standar yang menjadi dasar perbedaan perolehan warisan dalam Islam, yaitu:

1. Kedekatan atau jauhnya pertalian nasab ahli waris dengan mayat (*qarābāt*)
2. Keberadaan ahli waris pada jenjang generasi (*mauqi' wāris fī ayyāl*)
3. Beban keuangan (*al-a'ba' al-maliyyah*)

Perbedaan porsi 2:1 terhadap anak laki-laki dan perempuan tidak disebabkan persoalan gender, melainkan atas perbedaan tugas dan tanggung jawab yang dibebankan kepada laki-laki lebih besar dibandingkan dengan yang dibebankan kepada perempuan dalam konteks masyarakat Islam, sesuai teori standar konvensional yang menyebutkan: "Semakin besar dan berat beban yang dipikul seorang laki-laki, maka semakin besar pula hak yang akan diperolehnya", disebabkan biaya yang harus dikeluarkannya untuk mengemban tanggung jawab dimaksud lebih besar.

Alī Ahmad al-Jarjāwī dalam kitabnya *Hikmah al-Tasyrī wa Falsafatuhu* mengatakan bahwa hikmah pria mendapat dua bagian wanita ialah karena pria lebih capek mencari rizki untuk keluarganya bahkan ia menjadi penopang keluarga. Berbeda dengan wanita yang pekerjaannya cuma mengatur urusan rumah tangga. Ia diberi nafkah oleh suaminya sekalipun ia kaya raya. Selain itu pria juga terbebani oleh beban-beban hidup yang tidak dapat dipikul oleh wanita, ia juga berperang melawan musuh yang taruhannya adalah nyawa demi membela agama dan tanah air.³⁶

Adapun pendapat syahrul yang mengatakan praktik pembagian warisan era salaf tidak menerapkan prinsip kesetaraan adalah tuduhan yang tidak bisa dibuktikan secara autentik karena dalam fakta praktik penghitungannya justru akan banyak kita temukan bahwa pihak wanita justru lebih banyak diuntungkan. Berikut fakta pembagian hak waris untuk wanita yang telah dirangkum oleh Abdul Rahmān Badawī:

1. Ada 4 kasus wanita mendapat separuh bagian laki-laki.
2. Ada 11 kasus wanita mendapat jatah yang sama dengan laki-laki.
3. Ada 7 kasus wanita mendapat bagian lebih banyak dari laki-laki.

³⁶ 'Alī Ahmad al-Jarjāwī, *Hikmah al-Tasyrī wa Falsafatuhu*, (Beirut: dar al-Fikrī, 2009), hlm. 264

4. Ada 5 kasus wanita mendapatkan hak waris dan laki-laki tidak dapat bagian³⁷

Begitulah sebenarnya 4 kondisi wanita dalam perolehan harta warisan. Hanya 4 kasus wanita yang mendapatkan warisan setengah bagian lelaki.

2. Jilbab Bukanlah Kewajiban Agama

Dalam konteks pakaian, Qāsim al-Amīn dalam kitabnya *Tahrīr al-Mar'ah* menegaskan bahwa tidak ada satu ketentuan agama (nash dari syariat) yang mewajibkan pakaian khusus (jilbab atau hijab) sebagaimana yang dikenal selama ini dalam masyarakat Islam. Menurutnya pakaian tersebut adalah adat kebiasaan yang lahir akibat pergaulan masyarakat Mesir (Islam) dengan bangsa-bangsa lain, yang mereka anggap baik dan karena itu mereka menirunya lalu menilainya sebagai tuntunan agama. Ia juga berpendapat bahwa Al-Qur'an membolehkan wanita menampakkan sebagian dari tubuhnya di hadapan orang yang bukan mahramnya, akan tetapi Al-Qur'an tidak menentukan bagian-bagian yang boleh terbuka.³⁸

Mahmud Syahrur juga menjelaskan bahwa pakaian tertutup yang kini dinamai hijab (jilbab) bukanlah kewajiban agama tetapi ia adalah satu bentuk pakaian yang dituntut oleh kehidupan bermasyarakat dan lingkungan serta dapat berubah dengan perubahan masyarakat.³⁹

Bahkan ketika Sa'id al-Asymawi menguraikan pemahamannya terhadap ayat 59 surat al-Ahzāb:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Artinya: “Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, “Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”. Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang”.⁴⁰

Ketika Sa'id al-Asymawi menguraikan pemahamannya terhadap ayat ini, ia mengatakan ‘illat hukum pada ayat ini adalah agar wanita-wanita merdeka dapat dikenal dan dibedakan dengan wanita-wanita yang berstatus hamba sahaya dan wanita-wanita yang tidak terhormat. Oleh karena itu, jika kaidah dalam ilmu Ushul *Fiqh* menjelaskan “ketetapan hukum selalu berbarengan dengan ‘illat dalam keberlakuan hukum itu atau tidak berlakunya”, maka illat hukum yang disebutkan pada ayat ini kini telah tiada, karena masa kini tidak ada lagi hamba-hamba sahaya, akibat dari ketiadaan illat hukum itu, maka ketetapan yang dimaksud menjadi batal dan tidak wajib diterapkan berdasarkan syariah agama.⁴¹

³⁷Hadi Munawwar, *Dhawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf ‘Inda Muhammad Qasim al-Mansī...*, hlm. 112

³⁸M. Quraish Shihab, *Jilbab*, (Ciputat: Lentera Hati, 2004), hlm. 166-167.

³⁹M. Quraish Shihab, *Jilbab...*, hlm.174.

⁴⁰QS. Al-Ahzāb ayat 59.

⁴¹M. Quraish Shihab, *Jilbab...*, hlm. 216-217.

Pendapat yang dikemukakan di atas sangatlah keliru. Para mufassir memang berbeda pendapat tentang apa yang dimaksud dengan perhiasan yang biasa tampak dari seorang wanita ini. Namun tak satu pun yang menyinggung bahwasanya rambut itu boleh ditampakkan. Berdasarkan Tafsir Ath Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir yang boleh ditampakkan adalah baju gamis yang biasa mereka kenakan dan hal-hal yang biasa tampak dari mereka serta hal-hal yang sulit untuk disembunyikan.

Disebutkan oleh Imam Ath Thabari:

وقوله: (ولا يبدين زينتهن) يقول تعالى ذكره: ولا يظهرن للناس الذين ليسوا لهم بمحرم زينتهن، وهما زينتان: إحداهما: ما خفي وذلك كالخلخال والسو بين والقرطين والقلائد، والأخرى: ما ظهر منها، وذلك مختلف في المعنى منه بهذه الآية، فكان بعضهم يقول: زينة الثياب الظاهر .

Artinya: "Perkataan Allah (dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya) maksudnya: tidak boleh menampakkan perhiasannya kepada manusia yang bukan Mahram-nya, di mana ada dua perhiasan, salah satunya: apa yang tersembunyi seperti gelang kaki, gelang tangan, anting dan kalung. Dan yang kedua: apa yang tampak darinya, hal itu terdapat perselisihan dalam memaknai ayat ini. Sebagian mengatakan, perhiasan itu adalah pakaian/gamis yang biasa nampak."⁴²

Beliau lalu menyebutkan beberapa pendapat ulama.

عن ابن مسعود، قال: الزينة زينتان: فالظاهرة منها الثياب، وما خفي: الخلخالان والقرطان والسوارا .

Artinya: "Dari Ibnu Mas'ud RA, ia berkata: Perhiasan yang dimaksud ada 2, – Apa yang biasa terlihat dari baju/gamisnya dan apa yang tersembunyi adalah: Gelang Kaki, Anting dan Gelang Tangan."⁴³

Juga pendapat-pendapat ulama lain yang menunjukkan bahwa yang biasa terlihat maksudnya adalah tsiyab (jama' dari tsaub = pakaian/gamis). Jadi bukan rambut atau bagian kepala lainnya yang biasa terlihat.

Sementara itu di dalam tafsir Ibnu Katsir, beliau menyebutkan,

ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها أي لا يظهرن شيئا من الزينة للأجانب إلا ما لا يمكن إخفاؤه. قال ابن مسعود: كالرداء والثياب يعني على ما كان يتعاطاه نساء العرب من المقنعة التي تجلل ثيابها وما يبدو من أسافل الثياب. فلا حرج عليها فيه لأن هذا لا يمكنها إخفاؤه

Artinya: "Dan jangan memperlihatkan perhiasan mereka kecuali apa yang biasa tampak dari mereka maksudnya tidak boleh menampakkan semua perhiasannya pada orang asing kecuali apa yang tidak mungkin disembunyikannya. Ibnu Mas'ud RA berkata: Seperti Rida' (selendang/kerudung) dan baju/gamisnya, yakni apa yang biasa dipakai wanita-wanita Arab yang menutupi seluruh tubuhnya. Sementara tidak mengapa (bila) terlihat bagian bawah dari gamisnya. Tak ada dosa baginya dalam hal ini dikarenakan hal ini tidak memungkinkan untuk ditutupi."⁴⁴

⁴²Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami'ul Bayān Fī Takwīl al-Qur'an* Juz 19, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000 M), hlm. 155.

⁴³Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami'ul Bayān Fī Takwīl al-Qur'an...*, hlm. 155.

⁴⁴Ismail bin Umar bin Kasir, *Tafsir Ibn al-Katsīr* Juz 6, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H), hlm. 41.

Ini (kata beliau) merupakan pendapat dari Ibnu Mas'ud, al-Hasan, Ibnu Sirin, Abul Jauza', Ibrahim al-Nakha'i dan yang lainnya.

Sedangkan menurut beliau pendapat lain mengatakan bahwa maksudnya adalah bagian wajah, telapak tangan dan cincinnya. Ada pula yang berpendapat bahwa yang boleh terlihat adalah wajah dan telapak tangan sebagaimana pendapat jumbuh ulama. Hal ini berdasarkan sebuah hadits yang diriwayatkan dari 'Aisyah RA, beliau berkata,

أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ول يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه

Artinya: "Asma' binti Abu Bakar pernah menemui Rasulullah saw. dengan memakai pakaian yang tipis. Maka Rasulullah berpaling darinya dan bersabda, "wahai Asma', sesungguhnya seorang wanita itu jika sudah haidh (sudah baligh), tidak boleh terlihat dari dirinya kecuali ini dan ini", beliau menunjuk wajahnya dan kedua telapak tangannya.⁴⁵

Berdasarkan penjelasan di atas, tak ada mufassir yang mengatakan seorang perempuan boleh memperlihatkan rambutnya. Di dalam kitab Al Mausū'ah Al Fiqhiyyah disebutkan:

اتفق الفقهاء على عدم جواز النظر إلى شعر المرأة الأجنبية، كما لا يجوز لها إبداءه للأجانب عنها

Artinya: "Bersepakat para ahli fiqh atas tidak bolehnya melihat rambut wanita asing (bukan mahram), sebagaimana tidak dibolehkan bagi para wanita melihat bagian tubuh/aurat lelaki asing (bukan mahramnya)".⁴⁶

Hal ini dikutip dari Hasyiyah Ibnu Abidin: 5/238, Fathul Qadir: 1/182, Ar Raudhah: 7/26, Hasyiyah Ad Dusuq: 1/214, dan lain-lain.

Dalam *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah* disebutkan juga:

اتفق الفقهاء على وجوب حجب عورة المرأة والرجل البالغين بسترها عن نظر الغير الذي لا يحل له النظر إليها. وعورة المرأة التي يجب عليها حجبها عن الأجنبي هي في الجملة: يع جسدها عدا الوجه والكفين.

Artinya: "Sepakat para fuqaha atas wajibnya menutup aurat bagi perempuan dan laki-laki yang sudah baligh dengan menutupnya dari pandangan orang lain yang mana tak dihalalkan baginya. Dan aurat wanita yang harus ditutupi dengan hijab dari (pandangan) orang asing adalah keseluruhan dari tubuhnya kecuali wajah dan telapak tangan."⁴⁷

Disebutkan juga dalam kitab yang sama:

اتفق الفقهاء على أن الأذن في المرأة من العورة، ولا يجوز إظهارها للأجنبي .

⁴⁵HR. Abu Daud no. 3580.

⁴⁶*Al-Mausū'ah al-fiqhīyyah juz 26*, (Kuwait: Wizarat al-awqāf wa al-Syu'ūn al-islāmiyyah, 1984), hlm.107

⁴⁷*Al-Mausū'ah al-fiqhīyyah juz 17...., hlm. 6.*

Artinya: "Bersepakat para fuqaha' akan kewajiban menutup aurat wanita dan tak boleh memperlihatkannya pada lelaki asing."⁴⁸

Imam An Nawawi mengatakan:

أما حكم المسدّة فستر العورة عن العيون واجب بالإجماع

Artinya: "Hukum dalam masalah menutup aurat dari pandangan mata manusia adalah wajib berdasarkan ijma' (kesepakatan)."⁴⁹

Maka jelas menutup aurat sebagaimana telah berlalu penjelasannya, adalah wajib menurut ijma' ulama ahlussunnah. Tak ada perselisihan di antara mereka seperti yang coba disamakan oleh orang-orang liberal belakangan ini.

Merusak ijma' (*kharq al-Ijma'*) dengan cara menentangnya hukumnya adalah haram dan tergolong dosa besar. Karena adanya ancaman bagi mereka yang mengikuti selain jalan orang-orang mukmin dalam surah an-nisa ayat 115.⁵⁰

Menurut pendapat shahih yang dijadikan pijakan jumbuh, kehujjahan ijma' bersifat qath'iyah (pasti), sebagaimana kitab dan sunnah, dimana hukum-hukum syari'at yang ditetapkan ijma' berstatus yakin dan lebih diutamakan dari dalili-dalil dhanni jika ada pertentangan.⁵¹

Maksud kehujjahan ijma' adalah wajib kepada setiap mukallaf mengamalkan ketentuannya dan meyakini hukum *mujma' alaih* adalah benar yang tidak boleh untuk ditentang dan melakukan ijtihad ulang.

Penggunaan Kaidah *Lā Yunkaru Taghayyur Al-Ahkām bi Taghayyur Al- Azmān* Terhadap Fleksibilitas Hukum *Fiqh* dalam Merespons Perubahan Zaman

Sering sekali dipahami oleh sebagian orang bahwa hukum bisa berubah seiring dengan kebutuhan dan maslahat setiap masa dan lingkungan. Hal ini tidak dapat dibenarkan karena semua produk hukum *fiqh* selalu relevan di setiap masanya, terlebih lagi menurut keterangan dalam al-Bahr al-Muḥith semua hukum yang dicetuskan lewat Al-Qur'an, al-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyas tidak akan pernah berubah sepanjang masa.⁵²

Namun, menurut Wahbah al-Zuhailī syariat menawarkan sebuah fleksibilitas dengan memperbolehkan perubahan hukum pada beberapa kategori, yaitu; katagori hukum yang dialasi oleh sebuah *illat*, konsep hukum yang dilandasi atas 'urf /adat dan hukum-hukum yang berkaitan dengan kondusif dan stabilnya baitul mal.⁵³

⁴⁸*Al-Mausū'ah al-fiqhīyah juz 2...*, hlm. 375.

⁴⁹Muhyiddin bin Syarf al-Nawawi, *Al-Majmu' Syarh Al Muhadzdzab..*, hlm. 171.

⁵⁰Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiyah al-'Athar*, (Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah,tt), Jld II, hlm. 233

⁵¹Muhammad Hasan Hito, *Al-Wajz Fī Ushūl al-Tasyri' al-Islamī*, (Beirut: Muassah al-Risalah,tt), hlm.336

⁵²Muhammad bin Bahadir Al-Zarkāsyī, *al-Bahr al-Muḥith*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), Jld I, hlm. 217.

⁵³Wahbah al-Zuhailī, *Subul al-Istifādah min an-Nawāzil wa al-Fatāwā wa al-'Amāl al-Fiqhī*. (Damaskus: Dar al-Maktabi, 2001), hlm. 21.

Keberadaan kaidah *lā yunkaru taghayyur al-Ahkām bi taghayyur al- Azmān* seolah menjadi legitimasi terhadap segala jenis kebiasaan dan hukum yang berlaku di masyarakat untuk bisa aplikatif dari apa-apa yang telah ditetapkan secara eksplisit baik dalam Al-Qur'an, hadis dan ijma'.

Imam Al-Qarrafi dalam menanggapi hal ini telah menjelaskan dalam kitabnya *Al-Furuq*:

أن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل معها إذا بطلت كالتقود في المعاملات فإذا تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى حمل الثمر في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة : ما دون ما قبلها⁵⁴

Artinya: “Sesungguhnya Hukum yang tersusun atas kebiasaan maka akan eksis sebagaimana kebiasaan tersebut, dan akan batal sebagaimana kebiasaan itu pula, seperti uang tunai dalam muamalat. Maka apabila adat dalam pembayaran telah berubah kepada bentuk mata uang yang lain, maka metode dan pembayarannya pun turut berubah kepada yang telah diperbaharui”.

Begitu pula Dr. Muhammad Mushthafa Az-Zuhaily dalam kitabnya *al-Qawaid al-Fiqhiyyah* menjelaskan tentang kaidah tersebut:

قد يكون بعض الأحكام الشرعية يبنى على عرف الناس وعاداتهم، فإذا اختلفت العادة عن زمان قبله، تتغير كيفية العمل بمقتضى الحكم، وأما ما أصله على غير ذلك فلا تتغير⁵⁵

Artinya: “Kadang-kadang sejumlah hukum syariat berlandaskan kepada kebiasaan manusia dan adat istiadatnya. Maka apabila telah berubah adat tersebut dari adat pada zaman sebelumnya, berubah pulalah teknis dan hukumnya, sedangkan hukum-hukum syariat yang asalnya bukan berdasarkan adat dan kebiasaan manusia tidak berubah”.

Oleh karena itu, hukum yang dapat berubah akibat pergeseran waktu dan tempat hanyalah hukum-hukum yang memang terbangun melalui pondasi adat istiadat. Jadi bukan semua hukum syariat dapat dianulir akibat pergeseran waktu maupun peredaran masa. Di era sekarang, hal ini sering disalah mengerti oleh kalangan Islam liberal; mereka sering menggeneralisir permasalahan ini (penganuliran hukum) dalam domain tak terbatas. Seakan-akan semua formulasi hukum syariat hanya sekedar mainan yang dapat dirubah sekehendak hati mereka.⁵⁶

Ketentuan ini berdasarkan atas kaidah yang masyhur di kalangan ulama, yakni *lā yunkaru taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-azmān* (Perubahan hukum yang disebabkan peralihan waktu adalah sesuatu yang tidak perlu diingkari). Artinya, selama perubahan di atas tidak menerobos batasan-batasan fundamental syariat, maka ia tidak perlu dipermasalahkan. Dari sini pula para ulama memandang pentingnya syarat mengetahui setting budaya masyarakat bagi seorang mujtahid. Sebab dengan mengenyampingkan

⁵⁴Imam Al-Qarrafi, *Al Furuq*, Jld I..., hlm. 176.

⁵⁵Muhammad al-Zuhailī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Tathbīqātuhā fī al-Mazāhib al-Arbā'ah*, (Dimasyq: Dar al-Fikri, 2006). hlm. 353.

⁵⁶Abdul Haq, *Formulasi Nalar Fiqh...*, hlm. 307.

ekspresi budaya dalam satu struktur sosial, maka hukum yang akan dicetuskannya sangat mungkin tidak mencitrakan dimensi kemaslahatan alam semesta sebagai langgam kehadiran Islam.⁵⁷

Argumen yang mendasari mengapa hukum yang terbangun atas latar belakang adat dapat berubah, adalah karena adat dipandang sebagai cabang (*al-far'u*) dari peredaran masa dan peralihan tempat. Bila kawasan dan era terbangunnya adat telah berganti, maka hukumnya pun juga ikut berubah.

Contohnya adalah penggunaan alat tukar (kurensi) uang logam dan uang kertas dalam beragam transaksi. Sejak zaman Nabi Syits bin Adam as., masyarakat -Arab khususnya- terbiasa memakai emas dan perak sebagai alat tukar.⁵⁸ Artinya selain sistem barter (transaksi penukaran barang), orang-orang Arab dahulu juga telah mengenal sistem transaksi dengan menggunakan naqd sebagai alat pembayaran. Kebiasaan ini terus bertahan hingga datangnya Islam sebagai agama paripurna yang mengakhiri kedatangan seluruh agama-agama samawi.

Di masa hidupnya Nabi Muhammad saw., budaya ini masih terus bertahan. Nabi saw. sama sekali tidak melarang kaum muslimin menggunakan emas dan perak sebagai alat transaksi di antara mereka. Bahkan Al-Qur'an maupun hadits secara eksplisit banyak yang memberi legitimasi atas tradisi ini. Memasuki era-era selanjutnya, setelah meninggalnya Nabi saw., di banyak kawasan mulai ditemui tradisi penggunaan alat tukar berupa uang kertas. Sekitar tahun 693 H masyarakat Irak (Baghdad) dan Persia (sekarang Iran) telah mengenal dua jenis alat transaksi, yakni uang kertas dan naqd. Lalu pada kisaran tahun 1862 M, dinasti Utsmaniyyah yang berkuasa di Turki juga mulai melakukan hal yang sama; menggunakan dua jenis alat tukar sebagai sarana transaksi.⁵⁹

Memasuki zaman modern ini, kita telah terbiasa memakai uang kertas dan sudah meninggalkan tradisi pemakaian emas sebagai alat transaksi. Syariat Islam sebagai 'pengawal' gerak langkah kehidupan manusia sama sekali tidak memperlumahkan peralihan "tradisi moneter" ini. Tradisi barter, naqd, dan uang kertas, tidak dinilai sebagai tradisi yang merubah sendi-sendi fundamental ajaran Islam, melainkan tradisi yang bergerak dinamis seiring peralihan waktu dan pergeseran tempat.

Namun Taqiyuddin al-Subuki memberi catatan, makna perubahan hukum karena perubahan zaman tersebut jangan ditelan mentah-mentah atau diartikan secara serampangan. Sebab hal itu akan menimbulkan asumsi bahwa akan ada hukum baru setelah wafatnya Nabi saw. Padahal hukum Islam telah sempurna dan paripurna dimasa hidupnya Nabi saw. Hal ini sesuai dengan firman Allah Swt. dalam surah al-Ma'idah ayat 3:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا

Artinya: "Pada hari ini (hari 'Arafah), telah Aku sempurnakan agamamu (sekalian), dan Aku sempurnakan nikmat-Ku atasmu, dan Aku rela Islam sebagai agamamu".

Dari sinilah para mujtahid sepakat bahwa tidak ada wahyu lagi setelah Nabi saw. Dengan tiadanya wahyu, maka mustahil akan muncul hukum-hukum baru pula. Adapun ungkapan 'Izzuddin bin Abd al-Salam yang menyatakan bahwa Allah Swt. mempunyai

⁵⁷Abdul Haq, *Formulasi Nalar Fiqh...*, hlm. 307.

⁵⁸Hasan Abdullah Amin, *Ahkām al-Taghayyur al-Qīmah al-Umalat al-Naqdiyyah wa Asyira fi Tasdid al-Qard*, (Beirut: Dar al-Nafis, t.t), hlm. 29.

⁵⁹Abdul Haq, *Formulasi Nalar Fiqh...*, hlm. 308.

hukum baru karena timbulnya sebab yang baru, menurut Taqiyyudin al-Subki bermakna sebagai penerapan pelaksanaan hukum akibat timbulnya sebab baru yang melatar belakangnya. Jadi, sebelumnya sudah ada hukum asal, namun penerapannya baru dilakukan kemudian, yakni setelah adanya sebab-sebab yang mendorongnya. Berkaitan dengan ini, 'Izzuddin bin Abd al-Salam mencontohkan, bahwa hukum wajib dan hukum haram melakukan shalat zhuhur itu baru dimulai pada saat setelah matahari yang condong ke arah barat (*'inda al-zawal*).⁶⁰ Sebelum zawal penerapan hukum wajib dan haram belum berlaku. Perputaran sabab musabbab ini akan terus berlangsung tanpa henti selama sebab itu masih ada. Deskripsi di atas semakin mengukuhkan keyakinan kita, bahwa wahyu verbal (*qawli*) dan non verbal (*intuisi*) versi kaum liberalis berawal dari tidak pahaman mereka pada rahasia terdalam nash, atau mispersepsi pada keterangan *salaf al-shālih*.

Kesimpulan

Dari penelitian yang telah penulis lakukan, ada beberapa kesimpulan yang dapat diambil sebagai intisari dari semua pembahasan yang telah penulis sampaikan. Kesimpulan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Hukum *fiqh* yang terdiri dari hukum-hukum yang bersifat *tsabit* (statis) dan hukum-hukum yang *mutaghayyir* (dinamis) selalu relevan dengan kemaslahatan yang hakiki bagi setiap manusia.
2. Perubahan hukum mestilah memiliki lima batasan atau persyaratan, yaitu: (1) Tidak bertentangan dengan nash syariat, (2) Perubahan tersebut bersifat stabil atau sering, (3) Perubahan yang bersifat Esensial, (4) Memiliki keyakinan atau dugaan yang kuat, (5) Selaras dengan *Maqashid al-Syariah*.
3. Penggunaan kaidah *lā yunkaru taghayyur al-Ahkām bi taghayyur al-Azmān* hanyalah pada hukum-hukum yang memang terbangun melalui pondasi adat istiadat/urf dan hukum *ijtihadi* yang berdiri berlandaskan analogi dan *maslahah*. Jadi bukan semua hukum syariat dapat dianulir akibat perubahan ruang dan waktu.

Demikianlah penelitian yang penulis lakukan. Kritik dan saran yang membangun sebagai perbaikan terhadap karya ilmiah ini tentu sangat penulis harapkan. Semoga Allah Swt. menjadikan kita termasuk orang-orang yang di-ridhai dan ditolong dalam menegakkan Islam di bumi ini. *Āmin yā rabbal 'ālamīn*.

Daftar Pustaka

- 'Alawi bin Ahmad bin Abdul al-Rahmān al-Saqqāf, *al-Fawā'id al-Makkiyyah*, Surabaya: al-Hidayah, t.t.
- 'Alī Ahmad al-Jarjāwī, *Hikmah al-Tasyrī wa Falsafatuhi*, Beirut: dar al-Fikrī, 2009.
- Abdullah bin Abd al-Rahman, *Sunan al-Dārimī*, http://carihadis.com/Musnad_Darimi/168.
- Abu Zahrah, *al-Ahwāl al-Syakhsiyyah*. Kairo: Dar al-Fikri al-'Arabi, t.t.
- Abul Hidayd, *Terjemahan Fathul Mu'in*, Jld I, Surabaya: al-Hidayah, t.t.
- Al-Firarul Makin, dikutip dari artikel *Athwalu muddatin lilhamli*, sumber: <http://www.saaaid.net/Doat/ehsan/148.html>.

⁶⁰'Alawi bin Ahmad bin Abdul al-Rahmān al-Saqqāf, *al-Fawā'id al-Makkiyyah*, (Surabaya: al-Hidayah, t.t), hlm. 80.

- Al-Mausū'ah al-fiqhīyyah juz 26*, Kuwait: Wizarat al-awqāf wa al-Syu'ūn al-islāmiyyah, 1984.
- Al-Suyuthī, Jalaluddīn Abdul al-Rahmān, *al-Asybah wa al-Nadzāir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- Hadi Munawwar, *Dhawābith Taghayyur al-Ahkām bi Taghayyur al-Zurūf 'Inda Muhammad Qasim al-Mansī*, Tesis, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sumatra Utara, 2013.
- Hasan Abdullah Amin, *Ahkām al-Taghayyur al-Qīmah al-Umalat al-Naqdiyyah wa Asyira fi Tasdid al-Qard*, Beirut: Dar al-Nafis, t.t.
- Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiyah al-'Athar*, Jld. II, (Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Helmi Imran, *Maqashid Syari'ah Sebagai Epistemologi Hukum Islam*, (Makalah), tidak diterbitkan.
- Ibn Najīm al-Hanafī, *al-Asybah wa al-Nazhāir*, Beirut: Dar al-Fikri, 1983.
- Ibrahim al-Bajuri, *Hasyiyah al-Bajuri 'Ala Ibn Qasim al-Ghazi*, Jld I, Surabaya: al-Haramain, t.t.
- Ibrāhim bin Musa al-Syāthibi, *Al-Muawāfaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Isma'il Kaukasal, *Taghayyur al-ahkām fi al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Ismail bin Umar bin Kasir, *Tafsir Ibn al-Katsīr Juz 6*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 H.
- M. Quraish Shihab, *Jilbab*, Ciputat: Lentera Hati, 2004.
- Mohammad Mufid, *Belajar Dari 3 Ulama Syam*, Jakarta: Gramedia, 2015.
- Muhammad al-Zuhailī, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah wa Tathbiqātuhā fī al-Mazāhib al-Arbā'ah*, Dimasyq: Dar al-Fikri, 2006.
- Muhammad Amin al-Syanqithi, *Adhwa'ul Bayan*, Makkah: Dar 'Ālim al-Fawāid, 1426 H.
- Muhammad az-Zuhailiy, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tathbiqatuha 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah*, Dimasyq: Dar al-Fikri, 2006.
- Muhammad az-Zuhailiy, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah wa Tathbiqatuha 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah*.
- Muhammad bin Bahadir Al-Zarkāsyī, *al-Bahr al-Muḥīth*, Jld I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t. .
- Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jami'ul Bayān Fī Takwīl al-Qur'an*, Juz 19, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000 M.
- Muhammad Hasan Hito, *Al-Wajīz Fī Ushūl al-Tasyri' al-Islamī*, Beirut: Muassah al-Risalah, t.t.
- Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *Qadhāyā Fiqhiyyah Mu'āshirah*, Damaskus : Maktabah al-Farani, 1991.
- Muhammad Shahrur, *Metodologi Fikih Islam Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.

- Nasr Hāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīniy*, Misr: Dār Sīnā, 1992.
- Qasim al-Mansī, *Taghayyur al-Zhuruf wa Asaruhu fi Ikhilaf al-Ahkam fi al-Syariah al-Islamiyah*, Mesir: Dar al-Salām, 2010.
- Qasim al-Mansī, *Taghayyur al-Zhuruf wa Asaruhu fi Ikhilaf al-Ahkam fi al-Syariah al-Islamiyah*, h. 544-555.
- Syir ‘Ali Dzārīfī, *al-Tsawābit wa al-Mutaghayyirāt*, Islamabad: International Islamic University, 2006.
- Tim Penyusun Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Depertemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Wahbah al-Zuhailī, *Subul al-Istifādah min an-Nawāzil wa al-Fatāwā wa al-‘Amāl al-Fiqhī*. Damaskus: Dar al-Maktabi, 2001.
- Wahbah Zuhailī, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikri, 1986.