

AKAR PEMIKIRAN REALISME DALAM HUKUM ISLAM

Anwar Sofiyudin Yusuf
Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah
E-Mail: anwarsyusuf@yahoo.com

Abstract

Talking about realism in Islamic law, it is still a very interesting to be studied, especially if it confronted to the characteristic of idealism in Islamic law. As if they become two magnetic poles which will never be united, realism can be a threat to the ideals of Islamic law itself. In the idealism view, reality must be subject to the law, but in realism view, it is the opposite, it mean that the law should follow reality. However, it is not important whether the law follows the reality or otherwise. The faithful law should follow reality. Because in the end, the legal system is needed to be resolved in every case that occurs in the community. Sosial reality in fact be an important entity in influencing the formation of Islamic law, in the form of fatwas of scholars, Judges decision or the books of *fiqh*, and not least the Quran and Hadith.

Abstrak

Membicarakan realisme dalam hukum Islam, masih menjadi kajian yang tak kunjung basi terlebih realisme dihadap-hadapkan pada karakter idealisme hukum Islam. Seolah menjadi dua kutub magnet yang tidak pernah akan bisa bersatu, realisme kerap menjadi ancaman bagi idealisme hukum Islam itu sendiri. Jika dalam pandangan idealisme realitas harus tunduk pada hukum, maka dalam pandangan realisme sebaliknya, hukumlah yang harus mengikuti realitas. Namun, tidaklah penting apakah hukum yang mengatur realitas atau sebaliknya, hukum yang setia mengikuti realitas. Sebab pada akhirnya, sistem hukum dibutuhkan untuk menyelesaikan setiap kasus yang terjadi di masyarakat. Realitas sosial nyata menjadi entitas penting dalam mempengaruhi proses pembentukan hukum Islam, baik berupa fatwa-fatwa ulama, keputusan hakim maupun kitab-kitab *fiqh*, tak terkecuali Al-Quran dan Hadits.

Kata Kunci:

Realisme, Idealisme, Hukum Islam

A. Pendahuluan

Dalam memahami hukum Islam, ada dua hal yang harus dijadikan pertimbangan. Pertama, hukum Islam sebagai hukum yang diyakini bersumber dari Tuhan. Dalam dimensi ini, hukum Islam diyakini oleh umat Islam sebagai ajaran suci karena bersumber dari dzat Yang Maha Suci, Maha Sempurna dan Maha Benar. Kedua, hukum Islam sebagai hukum yang diyakini dalam proses pembentukannya tidak lepas dari campur tangan manusia. Dalam dimensi ini hukum Islam dipahami

sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan sebutan *ijtihad* atau pada tingkat yang lebih teknis disebut *istinbâth al-ahkâm*.¹

Sedikitnya ada empat macam produk pemikiran hukum Islam yang kita kenal dalam perjalanan sejarah Islam, yaitu: kitab-kitab *fiqh*, fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan

¹Juhaya S. Praja, "Kata pengantar" dalam Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam: Dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia. 2007), cet. ke-1, hlm. 5-6.

pengadilan agama, dan peraturan perundang-undangan di negeri-negeri Muslim.² Keempat produk pemikiran hukum Islam ini merupakan fakta yang tidak terbantahkan yang mewakili gambaran realisme dalam hukum Islam.

Konsekwensi dari pandangan di atas adalah terjadinya sebuah antinomi yang cukup menegangkan, yaitu idealisme dan realisme dalam hukum Islam. Meski terlihat berbeda bahkan bertentangan, namun jika dicermati akan dapat dipahami bahwa masing-masing secara simbolis saling berhubungan dan bersifat komplementer, dan bukan saling bertentangan.³

Tulisan ini dibuat tidak dalam kerangka meredakan ketegangan dua kutub tersebut apalagi mempertemukannya, tapi lebih kepada analisis deskriptif untuk mencari akar genealogis munculnya tesis-tesis realisme dalam hukum Islam yang dalam kajian penulis jejaknya tidak hanya ditemukan pada konteks historis-sosiologis (*ijtihad* para ulama) tetapi juga historis-teologis (wahyu).

B. Karakteristik Hukum Islam

Dalam pemikiran hukum Islam terdapat perbedaan antara syari'ah dan fiqih. Syari'ah berarti "jalan ke sumber air". Orang-orang Arab menggunakan istilah ini dalam pengertian jalan setapak menuju sumber air yang tetap dan diberi petunjuk yang jelas sehingga nampak oleh mata.⁴ Dalam al-Quran, syari'ah menunjukkan suatu ketentuan dari Allah untuk diikuti dengan tidak mengikuti hawa nafsu.⁵

Di kalangan para ulama, syari'ah dipahami sebagai hukum-hukum yang ditetapkan oleh

Allah untuk hamba-hambanya yang dibawa oleh Nabi SAW. berupa aturan berakidah dan bertingkah laku.⁶

Sedangkan fiqih berarti "mengetahui, memahami sesuatu". Dalam al-Quran istilah ini digunakan dalam pengertian memahami secara umum, seperti dalam ungkapannya "*liyatafaqqahû fî al-dîn*". Menurut pengertian istilah, fiqih berarti menyimpulkan hukum dari dalil-dalil syari'ah.⁷

Dalam konsep hukum Islam, terdapat perbedaan yang tipikal antara syari'ah dan fiqih, sebagaimana diungkapkan oleh Yusuf Musa,⁸ antara lain :

1. Perbedaan ruang lingkungannya: syari'ah lebih luas cakupannya meliputi seluruh ajaran agama, sedangkan fiqih hanya mencakup hukum-hukum perbuatan manusia.
2. Perbedaan dalam hal subyek: syari'ah berasal dari Tuhan, sedangkan fiqih berasal dari (*ijtihad*) manusia.
3. Perbedaan mengenai asal mula digunakannya dalam istilah teknis: syari'ah digunakan semenjak awal sejarah Islam, sedangkan fiqih mulai digunakan setelah lahirnya ilmu-ilmu ke-Islaman pada abad ke-2 Hijriyah.

Perbedaan ini penting diungkapkan untuk menjelaskan karakteristik hukum Islam dalam pengertian syari'ah.

Syari'ah tidak lain merupakan pernyataan sifat Tuhan dan usaha untuk menegakkan perdamaian dan keadilan bagi manusia di dunia. Atas dasar ini Muhammad Muslehuddin menyebut beberapa karakteristik yang dimiliki hukum Islam, antara lain:

1. Hukum Islam adalah hukum yang ideal (sempurna). Hal ini disandarkan pada sifat Maha Meliputi yang melekat pada pembuat hukum (Allah). Allah adalah Maha

²M. Atho' Muzdhar, "Fiqih dan Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.) *Konteksualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina. 1995), cet. ke-5, hlm. 369.

³Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada. 2006), hlm. 166.

⁴Abu Fazal Jamaluddin, *Lisan al-Arab*, jilid III, h. 1975-1976. Dikutip dari Ghufuran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press. 1997), hlm. 81.

⁵QS. Al-Jatsiyah: 18.

⁶H.A. Djazuli, *Ilmu Fiqih* (Bandung: Orba Shakti. 1993), cet. ke-4, hlm. 13-14.

⁷*Ibid.* hlm. 16.

⁸Ghufuran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Press. 1997), hlm. 83.

Sempurna, dengan demikian hukum-Nya bisa dipastikan sempurna juga. Dengan demikian hukum Islam itu universal.⁹

Hukum Islam merupakan serangkaian aturan hukum-hukum yang harus ditaati oleh manusia. Idealisme hukum Islam juga berarti bahwa segala keputusan hukum berada di tangan Allah semata, dan hukum Allah dijadikan sebagai timbangan satu-satunya.¹⁰

2. Hukum Islam berasal dari dzat yang memiliki kedaulatan bagi seluruh alam dan manusia. Kedaulatan Tuhan meliputi sifatnya sebagai Penguasa, Pelindung, Pemberi harapan, Pemberi rizki, Pengatur dan Penyempurna. Dialah Pencipta dan Pengatur seluruh alam ini, sehingga yang berlaku adalah hukum-Nya serta tidak ada yang berhak dan dapat merubahnya.¹¹ Inilah karakter kemutlakan (absolutisme) hukum Islam.
3. Hukum Islam adalah hukum yang abadi, berlaku dan akan senantiasa sesuai dengan segala tempat dan waktu, sebab ia berasal dari dzat yang Maha Abadi. Hal ini menjadi kemestian, selain karena berasal dari Tuhan, juga untuk menjaga susunan sosial Islam yang teratur dan terjamin sepanjang masa.¹²

Karakter idealisme, absolutisme dan keabadian hukum Islam merupakan implikasi dari postulasi bahwa hukum Islam berasal dari Allah. Namun, hal yang tidak bisa diabaikan dari karakteristik hukum Islam adalah bahwa syari'ah berisikan prinsip-prinsip umum yang dimaksudkan untuk dipahami sebagai suatu etika Islam dan karenanya, dapat memunculkan berbagai interpretasi. Di sinilah kita bisa meletakkan syari'ah sebagai sebuah "tekstur terbuka", sebuah struktur norma yang tertulis

⁹Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), cet. ke-2, hlm. 47.

¹⁰*Ibid.* hlm. 94-95.

¹¹*Ibid.* hlm. 45-46.

¹²*Ibid.* hlm. 67-68.

secara baku, yang terbuka terhadap interpretasi.¹³

Kesempurnaan, kemutlakan dan keabadian hukum di satu sisi, dan jaminan keberlakuan sepanjang masa serta tuntutan kebutuhan manusia yang terus berkembang di sisi lain, menjadikan hukum Islam mengandung antinomi-antinomi yang harus didamaikan satu sama lainnya. Antinomi tersebut adalah wahyu dan akal, kesatuan dan keragaman, idealisme dan realisme, stabilitas dan perubahan.¹⁴

Doktrin agama yang menyatakan bahwa agama Islam telah sempurna¹⁵, namun kesempurnaan hukumnya masih dalam batasan-batasan yang umum. Pada kesempatan tertentu, riwayat yang mengisahkan dialog Rasulullah dengan Muadz bin Jabal tentang *ijtihad*, menandakan bahwa kesempurnaan hukum Islam tidak menegaskan adanya kewajiban *ijtihad* dalam Islam. Kenyataan ini menunjukkan bahwa penalaran (rasio) merupakan sumber hukum kedua setelah wahyu.

C. Akar Pemikiran Realisme dalam Hukum Islam

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, realisme berasal dari bahasa Inggris "real" berarti "nyata". Realisme berarti ajaran yang selalu bertolak dari kenyataan. Dalam bidang kesenian, realisme dikenal sebagai aliran yang berupaya melukiskan sesuatu sebagaimana kenyataannya.¹⁶

Dalam filsafat hukum, memang tidak dikenal ada aliran realisme, namun jika realisme merupakan lawan dari idealisme, maka sesungguhnya positivisme, terutama positivism - pragmatis sebagai sebuah aliran filsafat hukum

¹³Konsep hukum sebagai sebuah "tekstur terbuka" pertama kali diperkenalkan oleh H.L.A. Hart dalam bukunya *The Concept of Law*. Lihat Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah ZE dan Zainul Abbas (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 112.

¹⁴Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum*. hlm. 90.

¹⁵QS. Al-An'am: 3

¹⁶Tim Penyusun Kamus P3B, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), cet. ke-4, hlm. 823.

yang muncul dari kalangan realis, memiliki kesamaan dengan realisme.

Dalam doktrin positivisme-pragmatis, terdapat *mainstream* pemikiran hukum yang mengatakan bahwa fakta sosial merupakan unsur yang menentukan konsep hukum. Hukum dengan demikian selalu tunduk pada kenyataan yang terjadi di masyarakat sebagai fakta sosial. Hukum juga selalu mengalami perubahan seiring dengan terjadinya perubahan yang ada di masyarakat.¹⁷

Realisme dalam hukum Islam tidak berarti positivisme dimana hukum Islam ditentukan oleh fakta sosial yang terjadi di masyarakat, karena hukum Islam adalah hukum Tuhan. Realisme dalam kaitannya dengan hukum Islam berarti bahwa pemahaman hukum Islam didasarkan atas pertimbangan realitas sosial yang berkembang di masyarakat. Atau pada tingkat yang sangat teknis bagaimana keputusan-keputusan hukum diambil berdasarkan pada fakta-fakta yang terjadi di tengah-tengah masyarakat.

Hal ini berkaitan dengan konsep *maqâshid as-syari'ah* dalam metodologi hukum Islam, dimana sesungguhnya syari'ah itu dibuat untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.¹⁸ Kemaslahatan bahkan menjadi tujuan hakiki dari hukum Islam itu sendiri.¹⁹ Pandangan ini secara umum bertitik tolak dari kandungan ayat-ayat al-Quran yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Tuhan mengandung kemaslahatan, seperti tertera dalam Q.S. Al-Nisâ: 165, al-Anbiyâ: 107, Hud: 7, al-Dzariyat: 56, al-Ankabut: 45, dan lain-lain. Berdasarkan ayat-ayat di atas, kemaslahatan terdapat dalam setiap aspek hukum secara keseluruhan. Hal ini mengandung pengertian, jika terdapat kasus-kasus hukum yang tidak ditemukan dimensi kemaslahatannya, maka dapat dianalisis mela-

lui *maqâshid as-syari'ah* sebagai tujuan umum dari hukum Islam itu sendiri.²⁰

Secara genealogis, semangat realisme dalam hukum Islam dapat ditelusuri jejaknya dari syari'ah atau wahyu Allah itu sendiri. Dalam disiplin ilmu-ilmu al-Quran (*'ulûm al-Qur'ân*), dikenal istilah *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya al-Quran) dan *nasakh* (pembatalan Nash). Dalam tradisi sunnah, dikenal istilah *asbâb al-wurûd* (sebab-sebab datangnya Hadits). Sementara dalam tradisi sahabat dikenal dengan adanya *ijtihad*. *Ijtihad* bahkan telah terjadi ketika Rasulullah masih hidup.

1. *Asbâb al-nuzûl*

Asbâb al-nuzûl adalah konsep, teori atau berita tentang adanya sebab-sebab turunnya wahyu tertentu dari al-Quran kepada Nabi SAW. baik berupa satu ayat, satu rangkaian ayat atau satu surat.²¹ Dalam pemahaman tradisional, *asbâb al-nuzûl* berkaitan dengan periyataan sebab turunnya wahyu atau ayat, waktu, tempat, serta situasi pewahyuan itu. Ringkasnya *asbâb al-nuzûl* merupakan kejadian yang menyebabkan turunnya wahyu.²²

Dalam teori *asbâb al-nuzûl* terdapat istilah "generalitas lafadz" dan "partikularitas sebab". Dalam upayanya mengeluarkan sebuah hukum, terdapat dua pertentangan mana yang harus dijadikan sebagai pegangan, generalitas lafadz atau partikularitas sebab. Sebagian besar para ahli hukum Islam lebih banyak berpatokan pada generalitas lafadz, yang kaidahnya berbunyi "Pengambilan makna didasarkan pada generalitas lafadz, bukan pada partikularitas sebab" (*al-ibrah bi umûm al-lafdz, lâ bi khusûs al-sabâb*).

Akan tetapi, sebuah generalisasi akan sulit dilakukan tanpa mengetahui inti pesan yang

¹⁷Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum*. hlm. 94.

¹⁸As-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah* (Kairo: Musthafa Muhammad, t.th.), jilid I, hlm. 6.

¹⁹Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi. 1958), hlm. 366.

²⁰Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqâshid Syari'ah Menurut Al-Syatibi* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 1996), cet. ke-1, hlm. 68.

²¹Nurcholish Madjid, "Konsep *Asbâb al-Nuzûl*: Relevansinya Bagi Pandangan Historis segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan" dalam Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi Doktrin*. hlm. 24.

²²Farid Esack, *Al-Quran Liberalisme dan Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), h. 88-89.

ada dalam sebuah firman Tuhan, sehingga sangat ditentukan oleh kemampuan memahaminya.²³ Imam Syafi'i sendiri berpendapat bahwa generalitas lafadz tidak selalu dapat dijadikan dalil untuk menggeneralisasi, sebab ada lafadz yang umum, namun maksudnya khusus, sehingga sebenarnya persoalan umum dan khusus adalah persoalan bahasa. Atas dasar ini, yang mesti menjadi norma adalah "teks" itu sendiri dengan perangkat yang membentuk teks, yakni *asbâb al-nuzûl*.²⁴

Asbâb al-nuzûl dapat dilihat dalam kaitannya dengan dialektika antara teks dan realitas, sehingga *asbâb al-nuzûl* dipahami sebagai fakta-fakta sejarah yang menyelimuti pembentukan teks.²⁵ Dalam pengertian ini, *asbâb al-nuzûl* menunjukkan bahwa wahyu tidaklah menentukan realitas, tetapi justru diundang oleh realitas aktual itu sendiri.²⁶ Asumsi inilah yang menunjukkan bahwa eksistensi realitas memiliki peran penting bagi pembentukan sebuah teks. Dengan kata lain, dimensi realisme berasal dari dalam teks itu sendiri.

2. Nasakh

Secara bahasa *nasakh* memiliki beberapa arti; *'izâlah* (penghilangan), *tabdîl* (pergantian), *tahwîl* (pengalihan), atau *naql* (pemin-dahan)²⁷. Secara terminologis, *nasakh* memiliki sedikitnya 2 pengertian; *Pertama*, *nasakh* adalah penjelasan berakhirnya masa berlakunya suatu hukum melalui dalil *syara'* yang kemudian datang. *Kedua*, pembatalan hukum *syara'* yang telah ditetapkan terdahulu dengan dalil *syara'* yang datang kemudian.

²³Nurcholish Madjid, *Konsep Asbab*. hlm. 30.

²⁴Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Quran: Kritik Terhadap 'Ulûmul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS. 2001), hlm. 140.

²⁵Farid Esack, *Al-Qur'an Liberalisme; Bandingkan dengan Ibid*. hlm. 126-133.

²⁶Hassan Hanafi, "Maza Ta'ni *Asbâb al-Nuzûl*" dalam *al-Din wa as-Saurah fi Misr 1956-1981* (Cairo: Maktabah Madbuli. 1981), vol. VII, hlm. 71.

²⁷Nn. *Lebih Dekat Mengenal Ilmu Nasakh dan Mansukh*, lihat di <http://www.bimbie.com/nasikh-dan-mansukh.htm> di akses pada tanggal 19 Agustus 2014 pukul 13:50 WIB.

Konsep *nasakh* memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan *asbâb al-nuzûl*. Asumsi ini didasarkan pada pandangan bahwa, kalau *asbâb al-nuzûl* dianggap sebagai realitas, dan realitas itu selalu berkembang, maka pada proses selanjutnya memungkinkan terjadinya perubahan atau pergantian teks karena terjadinya perubahan realitas. Dalam konteks ini, "pergantian" teks ayat berarti perubahan hukum yang ada pada satu teks dengan teks lain dengan tetap mempertahankan kedua teks tersebut.²⁸

Selain dipahami memiliki fungsi gradualisasi dari penerapan syari'ah, *nasakh* berarti menunjukkan historisitas wahyu, keterlibatan wahyu dengan sejarah. Pada gilirannya, seperti kata Hassan Hanafi, wahyu tidaklah muncul di luar realitas.²⁹

Beberapa pemahaman baru terhadap konsep-konsep di atas merupakan langkah awal yang harus dilalui dalam menafsirkan al-Quran dan sunnah untuk merumuskan kembali realitas yang dihadapi kaum muslimin dewasa ini. Dari sinilah kemudian ditarik benang merah untuk mencocokkan realitas ketika teks itu muncul dengan realitas kaum muslimin dewasa ini. Kedua realitas yang berbeda tersebut kemudian dipertemukan melalui prinsip kemaslahatan manusia yang menjadi tujuan primer seluruh legislasi syari'ah.³⁰

3. Ijtihad

Ijtihad secara etimologis berarti mengerahkan tenaga dan kemampuan atau menanggung dan memikul kesulitan.³¹ Sedangkan secara terminologi, *ijtihad* di kalangan *ushuliyun* (ahli ilmu *ushûl fiqh*) adalah mencurahkan se-

²⁸Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Quran*. hlm. 154.

²⁹Hassan Hanafi, *Dirâsat Islamiyyah* (Kairo: Maktabah Anjilu Misriyyah, t.th.), hlm. 29-31.

³⁰Abu Ishaq Ibrahim asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushûl al-Ahkam* (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.), Jilid II, hlm. 2-3.

³¹Rauf Muhammad Amin, *Dialektika Ijtihad dan Realita Kajian Metodologis Aktualisasi Hukum Islam Kontemporer*, lihat di <http://saidnazulfiqar.wordpress.com/2005/04/02/dialektika-ijtihad-dan-realita/> diakses pada tanggal 15 Agustus 2014 pukul 17:13 WIB.

gala kemampuan oleh seorang mujtahid untuk mencari pengetahuan tentang hukum-hukum syara'.³²

Imam Al-Syatibi memberikan warna lain terkait definisi *ijtihad*. Menurutnya, *ijtihad* dibedakan kepada 2 macam: *Pertama*, *Ijtihad* memiliki pengertian mengerahkan kemampuan untuk menentukan substansi obyek (*manath*) hukum setelah status hukumnya sendiri sudah diperoleh dari dalilnya yang sah. Istilah ini populer dengan sebutan "*tahqiq al-manat*". Kedua, *ijtihad* dipahami sebagai menginventarisasi beberapa hal yang mungkin menjadi kata kunci atau logika (*illat*) suatu ketetapan hukum, atau dalam istilah populernya "*tanqiq al-manat*."

Dari gambaran definisi di atas, *ijtihad* yang sangat urgen adalah tipe *ijtihad* dinamis, yang memusatkan perhatiannya pada manusia, kasus atau realitas sebagai obyek hukum bukan pada teks sebagai subyek/sumber hukum. Pada intinya institusi *Ijtihad* memiliki hubungan aktif-pasif dengan realitas sosial. *Ijtihad* mesti mempengaruhi dan pada saat yang sama harus dipengaruhi oleh realitas sosial yang ada.³³

Sejarah panjang dialektika *ijtihad* dengan realitas sosial telah terjadi bahkan semenjak Rasulullah masih hidup. Kasus yang paling kuat indikasinya adalah model penerapan sangsi bagi seorang Arab Badui terkait pelanggaran puasa. Dalam kasus ini terjadi sekitar lima kali perubahan hukum sesuai perubahan realitas Arab badui yang meminta fatwa dari Nabi. Proses tawar-menawar hukuman antara Nabi dengan Arab badui ini terjadi karena terjadinya perubahan realitas yang dihadapi Arab badui sehingga menyebabkan terjadinya perubahan hukum itu sendiri. Kasus ini juga mengisyaratkan bagaimana kepiawaian Nabi dalam merukunkan realitas sosial dengan idealitas agama, betapa Nabi sangat mempertimbangkan ma-

nusia sebagai sentral dibanding Nash sebagai prioritas.

Sepeninggal Nabi, *Ijtihad* Umar bin Khaththab tentang hukuman bagi pelaku pencurian selanjutnya menjadi pilihan tepat untuk dikemukakan dalam konteks pendalaman pemahaman terhadap realitas. Meski terlihat bersebrangan dengan Nash, Umar bukan tanpa alasan melakukan perubahan hukum demi menjembatani kesenjangan antara idealitas hukum dengan realitas sosial. Tujuannya tiada lain adalah pertimbangan kemaslahatan manusia.

Gagasan kemaslahatan (*maslahah*) juga sudah mulai terumuskan dalam bangunan teori hukum Islam Imam Mâlik yang dilanjutkan oleh Imam Al-Ghazâlî, meski penyempurnaan-nya berada di tangan Imam Al-Syathibi. Benang merah pemikiran ketiga tokoh berbeda zaman ini menegaskan bahwa kemaslahatan manusia menjadi

Imam al-Qarafi (626-684 H) salah seorang ahli hukum dari mazhab Mâliki berkata: "Pertimbangkanlah tradisi (*'urf*) yang masih berlaku dalam suatu masyarakat, dan janganlah melirik pada tradisi yang sudah tidak berlaku. Janganlah membelenggu diri pada karangan dan karya-karya ulama terdahulu seumur hidupmu. Jikalau datang seseorang kepadamu meminta fatwa dari daerah lain bukan daerah dimana kamu hidup, janganlah memperlakukannya seperti orang yang berasal dari daerahmu tapi tanyakanlah tradisi daerahnya lalu beri fatwa berdasarkan tradisi itu, bukan berdasarkan apa yang tertulis di dalam buku. Itulah kebenaran yang jelas, dan kemutlakan memberi fatwa berdasarkan apa yang tertulis dalam buku-buku adalah kesesatan dalam agama, dan itu berarti tidak memahami maksud para ulama islam dan ulama salaf terdahulu."³⁴

Berikutnya, dalam formulasi *ijtihadnya*, Imam Mâlik memberikan syarat-syarat bagi seorang mufti (pemberi fatwa) di antaranya; (1)

³²Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Jilid II, hlm. 489.

³³S Samsidar, *Signifikansi Maqâshid asy-Syari'ah*, lihat di download.portalgaruda.org/article.php?...Syatibi%20T... diakses pada tanggal 19 Agustus 2014 pukul 13.55 WIB

³⁴Syihabudin Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Anwar al-Buruq fi Anwa' al-furûq* (Kairo: Dâr al-Fikr. t.th.), vol. I, hlm. 314.

ia harus memiliki pendirian yang kuat (niat). (2) Ia mesti memiliki ilmu, ketenangan dan akhlak. (3) Ia kuat hati dalam mempertahankan posisinya dan ilmu pengetahuannya. (4) Ia harus mempunyai kehidupan yang cukup. (5) Ia harus memiliki pengetahuan yang memadai tentang manusia.³⁵ Khusus pada point kelima, menegaskan bahwa realitas kemanusiaan menjadi faktor yang tidak diabaikan dalam proses pembentukan hukum Islam.

D. Penutup

Realisme hukum Islam merupakan sebuah pandangan bahwa dalam proses pembentukan hukum Islam baik dalam konteks *fiqh* maupun syari'ah realitas sosial menjadi faktor yang tidak bisa diabaikan. Secara genealogis, akar semangat realisme ini dapat digali dari konsep-konsep normatif yang tidak hanya ditemukan dalam kitab-kitab *fiqh* atau fatwa-fatwa mujtahid, lebih dari itu, juga terdapat dalam Al-Quran dan Hadits.

Semangat realisme hukum Islam menjadi penting dalam kerangka menjembatani kesenjangan yang terjadi dalam proses pembentukan hukum yang dapat menjawab problematika sosial. Sehingga, akan nampak hubungan yang sinergis antara idealisme hukum Islam dan realitas sosial yang ada.

Wallahu'alam bish-shawab.

Daftar Pustaka

- Abu Zahrah, Muhammad. t.th. *Ushûl al-Fiqh*. Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabi.
- _____. t.th. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Kairo: Musthafa Muhammad.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. 2001. *Tekstualitas Al-Quran: Kritik Terhadap 'Ulumul Qur'an*. terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS.
- Al-Ghazâlî, Abu Hamid. t.th. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushûl*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Jauziyah, Ibn Qayyim. t.th. *I'îlâm al-Muwâqî'n*. Kairo: Dâr al-Fikr.
- Al-Qarafi, Syihabudin Ahmad bin Idris. t.th. *Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq*. Kairo: Dâr al-Fikr.
- Al-Syatibi. t.th. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Bakri, Asafri Jaya. 1996. *Konsep Maqâshid Syari'ah Menurut Al-Syatibi*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Djazuli, HA. 1993. *Ilmu Fiqih*. Bandung: Orba Shakti.
- Esack, Farid. 2000. *Al-Quran Liberalisme dan Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan.
- Hanafi, Hassan. 1981. *Ad-Din wa as-Saurah fi Misr 1956-1981*. Cairo: Maktabah Madbuli.
- Hanafi, Hassan. t.th. *Dirâsât Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Anjilu Misriyyah.
- Mas'adi, Ghufuran A. 1997. *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaruan Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Muslehuddin, Muhammad. 1997. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Nn. *Lebih Dekat Mengenal Ilmu Nasakh dan Mansukh*, lihat di <http://www.bimbie.com/nasikh-dan-mansukh.htm> di akses pada tanggal 19 Agustus 2014
- Rachman, Budhy Munawar. (ed.). 1995. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Rauf Muhammad Amin, *Dialektika Ijtihad dan Realita Kajian Metodologis Aktualisasi Hukum Islam Kontemporer*, lihat di <http://saindazulfiqar.wordpress.com/2005/04/02/dialektika-ijtihad-dan-realita/> diakses pada tanggal 15 Agustus 2014
- S Samsidar, *Signifikansi Maqâshid al-Syarî'ah*, lihat di download.portal-garuda.org/-article.php?...Syatibi%20T... diakses pada tanggal 19 Agustus 2014

³⁵Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'îlâm al-Muwâqî'n* (Kairo: Dâr al-Fikr. t.th.), vol. IV, hlm. 199.

- Supriyadi, Dedi. 2007. *Sejarah Hukum Islam: Dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia.
- Syaukani, Imam. 2006. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Tibi, Bassam. 1999. *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah ZE dan Zainul Abbas. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Tim Penyusun Kamus P3B. 1995. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.