

## **Sejarah Pemikiran Ushul Fiqh** *(Menuju Metode Penemuan Hukum Islam Kontekstual)*

**Asep Hedi Turmudi**  
IAIN Ternate, Maluku Utara, Indonesia  
[asepht76@iain-ternate.ac.id](mailto:asepht76@iain-ternate.ac.id)

### Abstrak

For in the social life of some Muslims had difficult carrying certain parts of the process. The presence of the lurch is something reasonable because the book process is formulated by mujtahid in the future, relatively long in a particular situation. And so that in considering re-protected process was formerly supposed to consider re-protected against the fiqh proposal: For seen the result of the study of the proposed fiqh that develops within the party, seen as the basis for the fiqh proposal which process can be changed.

Key Words : Usul Fiqh, methodology,

### Abstrak

Karena dalam kehidupan sosial beberapa Muslim telah sulit membawa bagian tertentu dari proses. Kehadiran kesukaran adalah sesuatu yang masuk akal karena proses buku diformulasikan oleh Mujtahid di masa depan, relatif lama dalam situasi tertentu. Dan agar dalam mempertimbangkan kembali proses yang dilindungi sebelumnya seharusnya mempertimbangkan kembali dilindungi terhadap usulan Fiqih: untuk melihat hasil kajian Fiqih yang diusulkan yang berkembang di dalam partai, dipandang sebagai dasar usulan Fikih yang proses dapat diubah.

Kata kunci: Usul Fiqih, metodologi,

## **I. Pendahuluan**

Hukum Islam bertitik tolak dari sumber dan dalil tertentu yang intinya adalah wahyu Allah yang disebut al- Qur'an dan Nabi yang disebut sunnah/al-hadits. Kedua sumber ini kemudian dirumuskan oleh para ahlinya menjadi petunjuk pelaksanaan praktis yang disebut Fiqih . Dalam merumuskan hukum dari al-Qur'an dan al-Hadits menjadi Fiqih atau hukum yang terinci diperlukan suatu metode berfikir yang disebut Ushul Fiqh

Sistem metodologi sebagai aturan permainan dalam memahami dua sumber itu biasanya disusun dalam kaidah-kaidah. Mulai masa sudah wafatnya Nabi, sebenarnya para sahabat nabi merasa harus dapat memahami sendiri maksud hukum yang terkandung dalam al-Quran. Karena orang yang dijadikan tempat bertanya terhadap segala sesuatu peristiwa hukum yaitu nabi Muhammad sudah tidak ada lagi. Untuk maksud itu, mereka

sudah mempunyai cara tersendiri yang disebut metode berpikir atau yang disebut Ushul Fiqh, namun belum mempunyai sistem metodologi yang sistematis.

Penggunaan sistem metodologi atau Ushul Fiqh dalam persoalan hukum (law problem) itu dapat mengalami perkembangan dalam pembaharuan. Sebab dalam kehidupan sosial sebagian umat Islam mengalami kesukaran-kesukaran dalam menjalankan bagian-bagian tertentu dari Fiqih. Adanya kesukaran itu merupakan sesuatu yang wajar, karena kitab Fiqih diformulasikan oleh mujtahid dalam masa yang relatif lama dalam situasi tertentu. Sehingga dalam kaji ulang Fiqih -pun sebelumnya harus kaji ulang terhadap Ushul Fiqh. Sebab dilihat hasil dari kajian terhadap Ushul Fiqh yang berkembang dalam mazhab, terlihat Ushul Fiqh yang menjadi landasan bagi Fiqih itu dapat berubah. Meskipun kaidah berpikir itu disusun dalam bentuk aqidah pokok yang sulit untuk berubah, namun dalam pemahaman dan penerapan selanjutnya dapat juga mengalami perubahan. Implikasinya akan memunculkan beberapa macam metodologi berpikir untuk aktualisasi hukum Islam atau Fiqih. Oleh sebab itu dalam menelusuri sejarah, pembentukan dan munculnya karakteristik dalam Ushul Fiqh, membawa wacana tersendiri dalam perkembangan dan perjalanan sejarah hukum Islam.

## II. Pembahasan

### A. Ushul Fiqh dan obyeknya

Untuk Fiqh, perlu memahami secara utuh pengertian Ushul dua pendekatan. *Pertama*, secara *idhafy* yaitu pengertian sebagai rangkaian kata-kata membentuk istilah khusus. *Kedua*, secara ilmiah dimana sebuah pengertian yang digunakan sebagai nama sebuah disiplin ilmu. *Pengertian pertama*, perlu pemahaman arti kata demi kata, sebab dengan pengertian tersebut secara *idhafy* akan dapat dipormulasikan. Dari sisi bahasa, *Ushul Fiqh* merupakan istilah dari kata *ushul* dan *fiqh*. Posisi kata *ushul* adalah dalam bentuk plural yang dari kata *asl*. Secara etimologis, *asl* berarti dasar, asal, pokok atau pangkal, seperti istilah "*ana yaubna alaih*" (sesuatu yang di atasnya didirikan sesuatu yang lain). Sedangkan kata *al-Fiqih* adalah *gerund (masdar)* bisa berfungsi plural sekaligus singular. *al-fiqh* dari *fi'il* "*faqiha - yafgahu*" yang berarti paham. Para *ushuliyin*, kadang-kadang menggunakan "*asl*" dalam arti :1) *al-qaidah al-kulliyah* (ketentuan umum). 2) *al-rajih* (sesuatu yang kuat). 3) *al- mustahab* (terus berlaku). 4) *al-dalil* (dasar). 5) *al-maqis alaih* (standar). Dalam definisi lain *asl* mengandung beberapa pengertian yaitu 1) *far'u* (cabang) seperti anak adalah cabang dari ayah 2) kaidah, seperti dalam sebuah hadits riwayat Bukhoridari Muslim yang mengatakan Islam itu dibina berakar atas lima *ushul* (kaidah). 3) *rajih* (yang lebih kuat) seperti pernyataan al-Quran *asl* bagi *qiyas* artinya al- Quran lebih kuat daripada *qiyas*. 4) *mustahab* (sesuatu yang berwudhu dianggap sebagai semula), misalnya seseorang yang berwudhu merasa ragu apakah ia masih suci atau tidak, sementara ia merasa yakin betul bahwa pada dirinya belum apakah ia masih suci atau seorang yang tidak, sementara ia merasa yakin betul bahwa pada dirinya belum terjadi sesuatu yang membatalkan wudhu'nya, oleh sebab itu ia tetap merasa masih berwudhu. 5) dalil (alasan), seperti ucapan para ulama *ushul* dari hukum ini Quran.

Adapun obyek kajian *Ushul Fiqh* antara lain; pertama pembahasan dalil- dalil yang dipergunakan dalam menggali dalil-dalil syara; tersebut yaitu ijma, dan qiyas. Ada pula yang diperselisihkan oleh mereka tentang ada yang disepakati oleh ulama, keujahannya seperti *istihsan*, *istishab* (memberlakukan hukum yang sejak semula), *al-maslahah*, *sadd*, *azd-dzariah* (mencari inti permasalahan dampak suatu perbuatan), urf (adat istiadat). Kedua, pembahasan dalil-dalil yang bertentangan dan bagaimana (menguatkan), seperti pertentangan antara al-Quran, Sunah dan pendapat akal. Ketiga pembahasan ijtihad, yakni syarat- syarat sifat seorang mujtahid. Keempat, pembahasan syariat itu sendiri apakah yang bersipat tuntutan (melakukan atau meninggalkan), Kelima bagaimana cara berhujjah dengan dalil- dalil tersebut apakah dari segi lafazd itu.

Menurut Prof. Dr. Quraish Shihab, wahyu pertama itu tidak menjelaskan apa yang harus dibaca, karena al Qur'an menghendaki umatNya membaca apa saja selama bacaan tersebut Bismi Rabbik, dalam arti bermanfaat untuk kemanusiaan. Iqra' berarti bacalah, telitilah, dalamilah, ketahuilah ciri-ciri sesuatu; bacalah alam atau tanda-tanda zaman, sejarah, maupun diri sendiri, yang tertulis maupun tidak. Alhasil, objek perintah iqra' mencakup segala sesuatu yang dapat dijangkau.

Bila demikian adanya, maka inspirasi dan motivasi yang dipesankan al Qur'an tersebut, menghendaki agar setiap "insan" pandai-pandai membaca serta meneliti setiap fenomena yang ada, termasuk didalamnya masalah sejarah. Oleh karena itu, tepat sekali, bila kemudian dalam ada pembahasan secara khusus mengenai Sejarah Pemikiran Ushul Fiqh.

Bahkan bila dilihat lebih jauh, sebagaimana dikatakan Dr. Nurcholish Madjid, dari empat disiplin ilmu keislaman tradisional yang mapan, yaitu ilmu fiqh, termasuk didalamnya ushul fiqh, ilmu kalam, ilmu tasawuf, dan falsafat, fiqh adalah yang paling kuat mendominasi pemahaman orang-orang Muslim akan agama mereka, sehingga karenanya, paling banyak membentuk bagian terpenting cara berpikir mereka. Katanya, kenyataan ini dapat dikembalikan kepada berbagai proses sejarah pertumbuhan masyarakat muslim masa lalu, juga kepada sebahagian dari inti semangat ajaran agama Islam sendiri.

Kenyataan seperti itu, sulit untuk dibantah, sebab sebagaimana kata Pak Quraish, kata fiqh pada mulanya dimaksudkan sebagai suatu pengetahuan yang menyeluruh tentang agama, mencakup hukum, keimanan, akhlak, al Qur'an, al Hadits dan yang terkait. Tetapi, kemudian istilah itu dipakai secara khusus menyangkut pengetahuan tentang hukum agama saja.

Dengan demikian, mempelajari sejarah pemikiran ushul fiqh, serta masalah-masalah terkait didalamnya, tidak bisa diabaikan bagi siapa saja yang hendak mendalami hukum syara'. Sebab, bila hal ini diabaikan begitu saja, maka apa yang diharapkan untuk mengetahui hakikat hukum syara' sedalam- dalamnya, sulit untuk dapat direalisasikan.

*Al Fikr Al Ushuli*, adalah judul sebuah buku yang dikarang oleh seorang dosen pada Perguruan Tinggi Jami'ah Um Al Qurra Makkah Al Mukarramah, Dr. Abdul Wahab

Ibrahim Abu Sulaiman. Untuk pertama kalinya buku ini diterbitkan oleh Penerbit Dar al Syuruq pada tahun 1403 H atau 1983 M.

Buku ini secara gamblang membahas Sejarah Pemikiran Ushul Fiqh mulai dari masa shahabat sampai awal abad keenam Hijriah, dengan sistematika sebagai berikut:

1. *Marhalah al Bidayah*, yang diawali pada abad keempat sampai abad ketiga Hijriah.
2. *Marhalah al Tathawur*, yang diawali pada abad keempat Hijriah sampai akhir abad keempat Hijriah, dan
3. *Marhalah al Iktimal*, sebagaimana terjadi pada masa abad kelima dan awal abad keenam Hijriah.

Namun, satu hal yang penulis tak mengerti, apa yang telah Abu Sulaiman jelaskan dalam muqadimah buku *Al Fikr Al Ushuli*, tidak ia penuhi dalam penjelasannya. Atau dalam hal ini ia tidak konsisten, terutama sekali ketika ia menjelaskan *Marhalah al Bidayah*. Dia tidak memulainya dari masa shahabat, tetapi marhalah ini baru ia bahas setelah membahas al Syafi'i.

Atau untuk lebih jelasnya sistematika pembahasan buku tersebut, sebagaimana ia jelaskan dalam "*Fahrasat Maudlu'at al Kitab*": *Al Shahabah wa Ushulul Fiqh* (hlm. 20-39), *Al Tabi'un wa Ushulul Fiqh* (hlm. 40-47), *Tabi'u Al Tabi'in wa Ushulul Fiqh* (hlm. 48-59), *Awaliah al Ta'lif fi Ushulil Fiqh* (hlm. 60-66) dan *Al Dirasat al Tahliliah: Kitab al Risalah li Imam al Syafi'i* (hlm. 67-95).

*Marhalah al Bidayah* (hlm. 96-103), *Marhalah al Tathawur* (hlm. 104-120), yang masuk pada marhalah ini adalah para Ushuliyun yang hidup pada masa abad keempat Hijriah, diantaranya: Abdullah bin al Husain, ia mengarang Kitab *Ushul al Karakhi* (hlm. 121-125), Abi Bakr Ahmad bin Ali al Razi, mengarang Kitab *al Fushul fi Ushul* (hlm. 125-158), dan Abi al Mahamid Badruddin Mahmud bin Zaid al Lamsy, mengarang Kitab *Bayan Kasyf* (hlm. 159-164).

*Marhalah al Iktimal* (hlm. 165-182), yang masuk pada marhalah ini adalah para Ushuliyun yang juga termasuk ulama Mutakallimun, diantaranya adalah : Abi al Hasan Muhammad al Mu'tamad fi Ushul al Fiqh (hlm. 224-262), Al Qadli Abi Ya'la Muhammad bin Al Husain al Farra', mengarang Kitab *Al 'Adah fi Ushulil Fiqh* (hlm. 263-286), Abi al Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah dikenal juga dengan Imam al Haramain, mengarang Kitab *al Burhan fi Ushul al Fiqh* (hlm. 287-320), Imam al Ghazali, mengarang Kitab *al Mustashfa min Ilm al Ushuli* (hlm. 321-364). Kemudian dilanjutkan dengan aAl *Dirasat al Tahliliah Liaham Mudunat Ushul Fiqh al Hanafi fi al Qarn al Khamis al Hijri* (hlm. 369-429), di antara yang masuk pada kelompok ini adalah Abi Zaid Abdullah bin 'Ais al Dabusi, mengarang Kitab *al Taqwim fi Ushul al Fiqh* (hlm. 380-408), Abi Bakr Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl al Sarkhasi, mengarang Kitab *Ushul al Sarkhasi (Tahmid al Fushul fi al Ushul)* (hlm. 409-428), dan Ali bin Muhammad bin Abdul Karim al Bazdawi, mengaramh Kitab *Kanz al Wushul ila Ma'rifat al Ushul* (hlm. 429-444). Kemudian diakhiri dengan *Al Khatimah* (hlm. 445-491).

Kata sejarah (*history*) berasal dari kata benda Yunani *Istoria*, yang berarti ilmu. Dalam penggunaannya oleh seorang filosof Yunani, Aristoteles, *Istoria*, berarti suatu pertelaan sistematis mengenai seperangkat gejala alam, entah susunan kronologi merupakan faktor atau bukan dalam pertelaan; penggunaan tersebut masih tetap dalam bahasa Inggris di dalam sebutan *Natural History*. Akan tetapi dalam perkembangan selanjutnya, *Istoria*, biasanya dipergunakan bagi pertelaan mengenai gejala-gejala (terutama hal ihwal manusia) dalam urutan kronologis. Bahkan untuk masa kini kata *history* berarti "masa lampau umat manusia", sepadan dengan kata Jerman *Geschichte*.

Bila demikian adanya, maka hakikat sejarah pemikiran Ushul Fiqh adalah *pertelaan* (penjelasan) pemikiran manusia (*fuqaha*) sebagaimana yang telah dilakukannya dalam bidang ushul fiqh. Batasan inilah yang dijadikan patokan penulis. Dan supaya kajian ini lebih objektif, maka dalam hal ini penulis akan menggunakan pendekatan sosiologis-historis sebagai "pisau analisis". Sebab, sebagaimana yang dikatakan Kuntowijoyo, "pendekatan sosiologis-historis merupakan salah satu jalan untuk menghindari adanya "perbedaan pengamatan" yang terlalu tajam". Atau kata Myrdal, "dengan pendekatan sosiologis-historis, seorang pengamat akan terhindar dari kemencengan atau bias, sehingga hasilnya akan lebih objektif dan komprehensif."

Pendekatan tersebut, sosiologis-historis, penulis gunakan untuk menganalisis sejarah pemikiran ushul fiqh sebagai dijelaskan Abu Sulaiman dalam bukunya, *al Fikr al Ushuli*. Baik yang menyangkut masa shahabat, *tabi'in*, *tabi'it tabi'in*, dan masa pembukuan ushul fiqh.

Satu hal yang penulis pertanyakan, dimana Abu Sulaiman memulai tulisannya dengan menjelaskan sejarah pemikiran ushul fiqh pada masa shahabat, tidak dimulai masa Rasulullah. Ia beralasan, bahwa setiap permasalahan yang diajukan para shahabat, dapat dijawab oleh Rasulullah saw.<sup>10</sup> Apa yang ia katakan memang ada benarnya, bahkan mungkin hal ini telah menjadi "kesepakatan" umat, akan tetapi akan mbul permasalahan, apakah setiap jawaban Nabi itu senantiasa berdasarkan kepada nash (wahyu) yang sharih, atau ada diantaranya juga yang berdasarkan logika?. Pada masa nabi pun telah terjadi adanya ijtihad. Apakah itu yang dilakukan Nabi sendiri atau shahabat-shahabatnya. Khusus ketetapan yang dikeluarkan oleh Rasulullah pada dasarnya didasarkan kepada analogi atau qiyas.

Oleh karena itu, barangkali lebih dekat kepada kebenaran apa yang dikatakan Dr. Muhammad al Bahiy : "Kegiatan berpikir seperti penalaran hukum (*al Tafaquh*) dan induksi (*istinbath*), pada masa Rasulullah dan shahabat yang empat sudah ada, walau belum merupakan gejala umum, sebab kaum muslimin pada periode ini disibukkan dengan dakwah, serta menciptakan situasi dan kondisi yang mapan.

Ada satu hal cukup menarik, dimana terjadi kontroversi, siapa yang paling dulu menyusun buku ushul fiqh atau ilmu ushul fiqh, bahkan mungkin seperti mengaku-aku. Misalnya saja, kelompok Hanafiah yang diwakili oleh al Sarkhasi, ia berpendapat Abu Hanifahlah yang pertama kali menyusun ilmu ushul fiqh. Kalangan Syiah, dimotori oleh Sayyid Hasan al Shadr, mengklaim al Baqir merupakan orang pertama yang mengumpulkan masalah ilmu ushul fiqh, dan kalangan Syafi'iah, sebagaimana Imam al

Suyuti mengatakan, "Imam al Syafi'i lah yang pertama kali peletak dasar ilmu ushul fiqh."

Namun menurut hemat penulis, sesungguhnya yang pertama kali menyusun dan peletak dasar ilmu ushul fiqh adalah Imam al Syafi'i. Dengan alasan, Pertama: sebagaimana dikatakan al Sarkhasi, penyusunan yang dilakukan Abu Hanifah masih bercampur dengan kajian fiqh. Kedua: sebagaimana Shadr katakan, al Baqir hanya mendiktekan saja, dan menyusunnya dalam bentuk buku, dan Ketiga; al Syafi'i menyusun buku secara mandiri, sistematis, dan ditopang dalil- dalil secara lengkap.

Marhalah ini merupakan kelanjutan dari *Marhalah al Bidayah*, dari segi waktu maupun dari segi bobot ilmu yang mereka kembangkan. Dari segi waktu, marhalah ini berkisar pada abad keempat Hijriah, dan berakhir pada akhir abad keempat Hijriah. Sedang dari segi ilmu yang mereka kembangkan, pada dasarnya berkisar pada hal sebagai berikut: a) memperjelas 'illat hukum yang menjadi landasan istimbath para imam terdahulu; b) mentarjih di antara pendapat yang kontroversi di kalangan madzhab, baik dari segi tarjih riwayat maupun tarjih diroyah; dan c; menjelaskan setiap perbedaan dengan melepaskan sikap kemadzhaban, serta mentarjih setiap permasalahan yang dikontroversikan, dan mereka menjelaskan setiap hal madzhab al Imam.

Pada marhalah ini banyak sekali bermunculan buku- buku yang membahas tentang ushul fiqh, diantaranya adalah:

Marhalah al Iktimal Marhalah ini merupakan kelanjutan dari marhalah sebelumnya. Namun ada satu hal yang menurut penulis Sipengarang tidak konsisten, yakni: dalam muqadimah dia mengatakan, marhalah al iktimal berkisar antara abad kelima Hijriah dan berakhir awal abad keenam Hijriah.<sup>19</sup> Tetapi dalam bab pembahasan, marhalah al Iktimal ia batasi dari abad kelima Hijriah sampai abad ketujuh Hijriah.

Pada marhalah ini banyak muncul buku-buku yang membahas masalah pemikiran ushul fiqh, di antaranya:

Al Qadli Abi Bakar Muhammad bin al Thaib bin Ja'far bin al Qasim, yang dikenal dengan Al Baqilani (w. 403 H) mengarang kitab; al Taqrib min Ushul al Fiqh, al-Muqna' fi Ushul al Fiqh, Amali Ijma' Ahl Madinah. Al-Hasan bin Hamid (w. 403 H) mengarang Kitab Ushul al-Fiqh. Muhammad bin Muhammad bin al Nu'man (w. 413 H) mengarang Kitab Ushul al Fiqh. Al Qadli Abdul Jubbar (w. 415 H) mengarang Kitab al Ikhtilaf fi Ushul al Fiqh, Ushul al Fiqh, Al 'Umda, Syarh al Umda, Majmu' al 'Ahd, al Nihayah, Abu Manshur al Baghdadi (W 429 H) mengarang Kitab al Tahshil fi Ushul al Fiqh. Muhammad bin al Husain bin Muhammad, Abu Ya'la al Farra' (w 458 H) mengarang Al 'Adah fi Ushul al Fiqh, dan lainnya.

Di samping itu ada juga pengarang seperti; Sulaiman bin Khalaf bin Sa'id bin Ayub al Tajibi al Qurtubi (w. 474 H) mengarang Kitab Ihkam al Fushul fi Ahkami al Ushul, Al Isyarah fi Ushul al Fiqh, dan Kitab al Hudud. 'Abdul Wahab bin Ahmad bin Jalbah al Baghdadi (w. 476 H) mengarang Kitab Ushulul Fiqh. Abu Ishaq al Siraji (w. 476 H) mengarang Kitab al Luma' fi Ushulil Fiqh dan Syarahnya, serta Al Tabshirah fi

Ushul al Fiqh Abu Nashar al Shibagh (w. 477 H) mengarang Kitab 'Adah al 'Ilm al Thariq al Salim, al 'Adah fi Ushul al Fiqh.

Demikian juga, Al Juwaini (Imam al Haramain) (w.478 H) mengarang Kitab Al Burhan fi Ushul al Fiqh dan Al Tahqiq fi Ushul al Fiqh. Al Ghazali (w. 505 H) mengarang Kitab Tahdzib al Ushul, al Mankhul min Ta liq al Ushul, al Mustashfa min 'Ilm al Ushul, dan Syifa' al Ghalil fi Bayan al Syaban wal Makhil Wamasalik al Ta'li.

Sejalan dengan bergulirnya waktu dan bergesernya zaman, sudah barang tentu permasalahan pun semakin kompleks. Para Ushuliyun pada marhalah ini, selain mewarisi ilmu-ilmu dari para ulama sebelumnya, juga terdapat beberapa permasalahan ikhtilaf yang gencar diperbincangkan oleh mereka. Karena begitu gencarnya mereka perbincangkan, sehingga Abu Sulaiman menjadikannya sebagai ciri khusus pemikiran ushul fiqh pada marhalah ini. Di antara ciri-ciri tersebut adalah: a) terdapat beberapa hujjah yang dikontroversikan di kalangan para ulama, yakni hujjah dengan al Istihsan, hadits ahad, hadits mursal, qaul shahabi, dan hujjah qiyas sabab; b) berkembangnya qiyas mantiqiyah; c) adanya percampuradukan antara ushul fiqh dengan masalah ilmu kalam; dan d) mulai berkembangnya ushul fiqh muqaran.

Menurut hemat penyusun, adanya pencampuradukan antara ushul fiqh dengan ilmu kalam, merupakan konsekuensi dari 'berkembangnya qiyas mantiqi (Pemikiran silogisme) a kalangan Ushuliyun.

Namun, satu hal yang penulis tak mengerti, apa ya telah Abu Sulaiman jelaskan dalam muqadimah buku *Al Fikr Al Ushuli*, tidak ia penuhi dalam penjelasannya. Atau dalam har ia tidak konsisten, terutama sekali ketika ia menjelaskan Marhalah al Bidayah. Dia tidak memulainya dari masa shahabat, tetapi marhalah ini baru ia bahas setelah membahas al Syafi'i Dan juga mengurai masa sahabat dahulu tidak dimulai dari masa Rasulullah.

Dengan bertitik tolak dari butir-butir pemikiran yang dikemukakan di atas,. Karena alasan itulah persoalan ini patut diangkat dalam penulisan ilmiah. Penemuan Hukum Islam

#### B. Menuju Metode Penemuan Hukum Islam Konteksual

Metode Pendekatan metodologis yang digagas Louay Safi, sesungguhnya hanya menyajikan suatu model penulisan ilmiah (sosial) alternatif yang dekat dengan aspirasi Islam.<sup>26</sup> Namun demikian, ancangan metodologi alternatif tersebut barangkali bisa dijadikan inspirasi bagi pengembangan studi hukum Islam yang mencoba mengapresiasi dan memasukkan data-data sosial empiris dalam analisisnya, meskipun disadari, bahwa Safi sendiri tidak memaksudkan kajiannya ini sebagai suatu pengembangan metode yang khusus di dalam hukum Islam.

Apabila dibawa ke dalam metode hukum Islam, maka integrasi ini berjalan di atas peta yang berbeda. Jika proses integrasi wahyu dan rakyu (empirisitas) dalam ilmu-ilmu sosial modern bergerak untuk memasukkan wahyu -yang sekian lama telah disingkirkan- ke dalam analisis sosial-historis (empiris), maka hal itu terjadi pada arah

yang sebaliknya dalam metode penemuan hukum Islam, yaitu membawa data-data dan fenomena sosial-historis (empiris) masuk ke dalam analisis hukum Islam (tekstual-wahyu). Hal ini diakibatkan oleh karena dimensi sosial empiris-lah yang telah disingkirkan dalam metode penemuan hukum Islam selama ini.

Pada tingkat metode keilmuan yang lebih operasional, proses tersebut mengandaikan adanya pendekatan "induksi sosial" dalam hukum Islam yang dilakukan secara simultan dengan pendekatan deduktif. Artinya, metode penemuan hukum Islam -mengikuti inferensi terpadu ala Louay Safi- mesti memasukkan data realitas empirik dalam proses analisis dan penyimpulan hukumnya (Istinbath al-Ahkam), bukan semata-mata diderivasi dari teks. Cara induksi ini menurut Qodri Azizy, lebih hidup dan leluasa, tetapi perlu pembatasan sejauh mana seseorang dapat berinduksi dalam berhukum.

Kesulitan yang masih ditemukan dalam memasukkan realitas empiris itu adalah melalui jalan manakah realitas dan data-data sosial empirik itu dapat ditarik dan disertakan dalam analisis teori dan metode penemuan hukum Islam (Ushul al-Fiqh)? Dalam banyak hal pendekatan induksi sosial itu sendiri tampaknya lebih relevan bergerak untuk mengidentifikasi dan mengungkapkan causa efisien maupun causa finalis ('illah dan atau hikmah) dari objek-objek hukum dengan memanfaatkan baik ilmu-ilmu sosial maupun kealaman. Ketika kasus hukum telah disebut dalam teks tanpa disertai illat dan hikmah, analisis empiris bertujuan untuk menjelaskan atau mengungkapkan 'illat dan hikmahnya guna memantapkan penerimaan terhadap hukum tersebut, atau juga mungkin untuk merubahnya. Bagi kasus hukum baru yang belum ada dalam teks, analisis empiris bertujuan untuk membangun fondasi hukum kasus tersebut. Dalam teori hukum Islam hal ini disebut ta'lil al-Ahkam atau kausasi hukum. Menurut penulis hal ini sesuai dengan inferensi historis Louay Safi, bahwa analisis aksi -pada langkah pertama inferensi historisnya- berupaya membongkar tujuan, motif dan aturan. Metode ini paralel dengan analisis ta'lil dalam prosedur inferensi tekstual. Di sinilah kemudian dimensi sosial empiris dapat dimasukkan dalam setiap analisis hukum Islam.

Pada situasi ketika antara keduanya berhadapan secara kontradiktif, maka realitas empiris (misalnya institusi adat dsb.) harus direkonstruksi -sistem aturan dan tujuannya- sedemikian rupa dengan tetap memberinya hak hidup. Ini didasarkan kepada kesimpulan inferensi terpadu Safi, bahwa suatu aksi kolektif (fenomena sosial empiris) maupun wacana (wanye) memiliki sistem aturan dan tujuan hingga memungkinkan dilakukannya mempertentangan. atau penyatuan, memperbandingan.

Berdasarkan hal itu maka pola hubungan yang terbangun bersifat bukan hirarkis, tetapi alternatif-saling mendukung antara realitas empiris dan wahyu dalam metode

Ocon Hedi Turmudi: hukum Islam. Realitas empiris dan wahyu harus berfungsi komplementer dan berhubungan dialektis selamanya, baik ketika realitas sosial itu tidak terdapat dalam teks wahyu maupun ketika ia berseberangan dengan teks wahyu.

Berbagai bentuk pembaruan dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, seperti taklik talak (pasal 45), pengaturan harta bersama/gono-gini. (pasal 85-97), ahli waris pengganti (plaatsvervulling) untuk cucu yatim (pasal 185), wasiat wajibah untuk anak



dan orang tua angkat (pasal 209) serta harta hibah yang diperhitungkan sebagai warisan (pasal 221), bisa dijadikan sebagai contoh sekaligus aplikasi pendekatan terpadu hukum Islam dan sosial ini. Sejauh pengetahuan penulis, semua bentuk pembaruan tersebut telah banyak terinspirasi sekaligus merupakan kreasi hukum Indonesia berhadapan dengan realitas sosial dan kultural yang benar-benar menjadi living law di masyarakat. Di bawah ini akan dibahas harta hibah orang tua kepada anaknya yang kemudian -ketika orang tua tersebut meninggal- harta hibah tersebut diperhitungkan sebagai warisan bagi anak yang bersangkutan.

Kata "hibah" adalah bentuk masdar dari kata A, yang artinya memberi. Secara istilah, pengertian hibah adalah pemilikan suatu benda melalui transaksi mengharap imbalan apapun dari orang yang diberi ketika pemberi masih hidup. Sedangkan dalam rumusan KHI pasal 171 huruf (g), disebutkan "Hibah adalah pemberian suatu benda secara sukarela dan tanpa imbalan dari seseorang kepada orang lain yang masih hidup untuk dimiliki".

Dari pengertian di atas, dapat dipahami bahwa hibah dapat dilakukan oleh siapa saja yang cakap tanpa adanya unsur paksaan. Sebagaimana hal itu disebutkan dalam pasal 210 ayat (1) dan (2) KHI: (1) Orang yang telah berumur sekurang-kurangnya 21 tahun, berakal sehat tanpa adanya paksaan dapat menghibahkan sebanyak-banyaknya 1/3 harta bendanya kepada orang lain atau lembaga di hadapan dua orang saksi untuk dimiliki. (2) Harta benda yang dihibahkan harus merupakan hak dari penghibah atau akad tanpa

Mengenai hibah orang tua kepada anaknya yang selanjutnya diperhitungkan sebagai harta warisan belum pernah ditemukan pembahasannya dalam literatur kitab-kitab fiqh. Pendeknya, hal ini merupakan suatu fenomena baru dalam konteks pemikiran hukum Islam. Di Indonesia sendiri, persoalan ini hanya dapat ditemukan dalam hukum adat, sebuah realitas sosial-kultural empiris di masyarakat kita.

Menurut Hilman Hadikusuma, dalam hukum adat, penerusan harta warisan yang bersifat individual --seperti dalam hukum waris Islam- kepada para ahli waris dapat terjadi sebelum pewaris wafat maupun sesudahnya. Terjadinya penerusan harta warisan ketika pewaris masih hidup, di kalangan keluarga Jawa disebut "lintiran". Hal ini berlaku melalui penunjukkan dalam bentuk hibah-wasiat tertulis maupun tidak tertulis yang berupa pesan dari orang tua (pewaris) kepada ahli warisnya. Penunjukkan itu dilakukan dengan cara menentukan harta warisan tertentu kepada ahli waris tertentu, atau dengan menunjukkan batas-batas tanah pertanian, atau dengan menunjukkan jenis barangnya. Sedangkan di Aceh, apabila dilakukan wasiat, maka harta yang dapat dipesankan bagi ahli waris tertentu tidak boleh melebihi 1/3 jumlah seluruh warisan. Jika terjadi kelebihan, maka ketika diadakan pembagian warisan, bagian yang lebih itu dapat ditarik kembali.

Dalam persoalan hibah sebagai warisan ini, KHI mengkonstruksikannya secara tegas menjadi ketentuan hukum Islam yang positif. Dalam pasal 221 disebutkan sebagai berikut: "Hibah orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan." Apabila kita perhatikan lebih jauh, maka terobosan baru KHI dalam bidang kewarisan

ini ternyata mendasarkan diri pada realitas sosial yang hidup disekelilingnya, yaitu fenomena aksi kolektif berupa hibah wasiat. Meminjam inferensi historis Louay Safi, dapat dijelaskan bahwa formulasi (*istinbath*) hukum tersebut juga dilakukan dengan memasukkan analisis empiris terhadap fenomena hibah wasiat, dengan mengungkapkan motif dan tujuannya, yaitu mendistribusikan keadilan ekonomis dan menjaga perdamaian di antara anak-anaknya. Muatan pasal 221 KHI yang bertendensi untuk mendistribusikan keadilan bagi para ahli waris berarti sesuai dengan asas hukum kewarisan Islam, yaitu asas keseimbangan dan keadilan. Sedangkan sistem aturannya di rekonstruksi sesuai dengan aturan (*Furud al- Muqaddarah*) dalam hukum waris Islam.

Sebagian pakar beranggapan bahwa penyerahan semacam ini dipandang sah dalam hukum Islam, karena sesungguhnya dilatarbelakangi keinginan untuk menghindari kemungkinan adanya rasa ketidakadilan di kalangan anak- anaknya. Para orang tua biasanya memberikan bagian-bagian tertentu dari hartanya kepada anak-anaknya yang telah berkeluarga. Kemudian, ketika orang tua meninggal maka harta tersebut diperhitungkan sebagai warisan, dengan ketentuan jika kurang maka dapat ditambah. Sebaliknya, jika dipandang lebih -sepanjang tidak merugikan orang lain- dapat dikembalikan.

Sampai di sini maka dapat dikatakan bahwa hibah sebagai waris tidaklah bertentangan dengan hukum waris Islam. Betul bahwa hartanya diserahkan pada saat pewaris (orang tua) masih hidup -sehingga menurut sebagian ahli tidak bisa anggap waris- tetapi itu hanya serah-terimanya. Akadnya masih tetap *hibah* (pada saat si orang tua masih hidup). Sebaliknya, sebutan harta waris baru muncul setelah pewaris (orang tua) meninggal -sesuatu yang memang diharapkan demikian oleh orang tua dalam tradisi di masyarakat.

### III. Penutup

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa ketentuan KHI dalam hal ini tampak sekali mengakomodasi realitas empiris sebagaimana dikandung dalam nilai-nilai hukum adat yang telah hidup dan mapan di tengah masyarakat. Ketentuan KHI tentang samping hibah sebagai warisan, di inempertimbangkan tujuan dan motifnya, yaitu nilai-nilai kemaslahatan, berupa keadilan dan kedamaian tanpa saling cemburu secara sosial dalam pembagian tersebut, juga melakukan revisi sistem aturannya dengan memasukkan sistem pembagian tidak melebihi 1/3 harta keseluruhan, yang sesuai dengan hukum waris Islam.

Sebagai catatan akhir, bolehlah dikatakan bahwa suatu pendekatan terpadu hukum Islam dan sosial memang menjadi suatu kebutuhan yang perlu terus ditindaklanjuti. Ini penting agar hukum Islam dapat terus dan kembali bermain dalam berbagai proses regulasi masyarakat modern. Sebuah cita-cita yang tentu saja meliputi seluruh bidang garap hidup dan kehidupan manusia.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *Al Fikr Al Ushuli*, (Jeddah : Dar al Syuruq, 1983, cet. I),
- Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, (Kuwait : Dal al Qalam, 1978, cet. XII) hlm. 60.,  
Ia menyunting dari buku *Ushul al Sarkhasi, Nahqiq Abi al Wafa' al Afghani*,  
jilid I,
- Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Waris Islam*, Cet. 1, (Yogyakarta: UII Press, 1982), hlm.  
154. Idem, "Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia: Sebuah  
Tinjauan Filosofis", dalam Cik Hasan Bisri (peny.), *Hukum Islam dalam  
Tatanaan Masyarakat Indonesia*, Cet. 1, (Jakarta: Logos, 1998)
- Ali Parman, *Kewarisan dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Hukum dengan Pendekatan  
Tafsir Tematik*, Cet. 1, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), hlm. 71-84
- As-Sayyid as-Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Cet. 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), III:
- Gunnar Myrdal, *Objektivitas Penulisan Sosial*, terjemahan, Viktor I, Tanjaya, (Jakarta :  
LP3ES, 1988, cet. IV),
- Hilman Hadikusuma, *Pengantar Ilmu Hukum Adat di Indonesia*, Cet. 1, (Jakarta:  
Mandar Maju, 1992), hlm. 215-217.
- Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: LPPM Universitas Islam Bandung,  
1995), hlm. 68. Lihat juga Syamsul Anwar, "Teori Hukum Hukum Islam al-  
Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam", hlm.207
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, (Bandung : Mizan, 1991, cet. III), hlm. 171-172
- Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, terjemahan, Nugroho Notosusanto, (Jakarta : UI-  
Press, 1986, cet. I)
- Louay Safi, *The Foundation of Knowlwdge*, hlm. 190-191
- M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an*, (Bandung : Mizan, 1992, cet. II)
- Muhammad al Bahiy, *Alam Pikiran Islam dan Perkembangannya*, terj. Al Yasa'  
Abubakar, (Jakarta : Bulan Bintang, 1987, cet. I),
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al Fiqh*, (AlQahirah: Dar al Fikr al "Arabi, 1957), hlm.  
11-12. 'Abdul Wahhab Ibrahim Abu Sulaiman, *Al Fikr Al Ushuli*, (Jeddah : Dar  
al Syuruq, 1983, cet. I),
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta : Paramadina, 1992, cet. II),

Quraish Shihab, *Wawasan Al Qur'an*, (Bandung : Mizan, 1996, cet. II),

Syamsul Anwar, "Teori Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam",