

Mutawali

FILSAFAT HUKUM ISLAM



FILSAFAT HUKUM ISLAM

Penulis:

Dr. H. Mutawali, M.Ag

Editor:

Abdun Nasir, Ph.D
Syamsuddin, M.Pd.

Design Sampul & Layout:

Cetakan Pertama, Desember 2016

Diterbitkan Oleh Elhikam Press Lombok Bekerja sama dengan :

PiU IsDB IAIN Mataram

Jl Pendidikan No 35 Mataram

ISBN: 978-602-7644-38-0

Kata Pengantar

Alhamdulillah atas segala karunia yang telah diberikan kepada penerbit sehingga buku yang ada di tangan Anda dapat dibaca, dikonsumsi dan dimanfaatkan oleh banyak pihak. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad SAW yang telah memperjuangkan dan menegakkan hukum Islam dengan sebenarnya di muka bumi ini. Beliau adalah rujukan utama Hukum Islam sebagaimana yang diajarkan dalam Al-Qur'an dan hadits-haditsnya.

Sudah 14 abad hukum Islam ditinggalkan oleh pembawanya diiringi dengan pesatnya perkembangan peradaban dan gejala-gejala sosial sehingga konsep-konsep dasar hukum Islam memerlukan pandangan yang sesuai dengan *maqashid al-syar'*inya. Manfaatnya adalah generasi selanjutnya dapat memahami hukum Islam yang sesuai dengan gejala-gejala kontemporer. Oleh karena itulah perlunya filsafat Hukum Islam. Selama ini hukum Islam yang dapat diakses oleh umat Islam dari para ulama-ulama terdahulu adalah berupa kitab-kitab Fiqih yang sudah menjadi kesimpulan hukum dan menjadi rujukan umat Islam. Buku Filsafat Hukum Islam yang ada di tangan pembaca saat ini adalah mengupas landasan fiqih Islam yang dijadikan landasan hukum bagi umat Islam saat ini.

Semoga buku ini bermanfaat untuk pengembangan khazanah keilmuan Islam di waktu yang akan datang dan buku ini juga masih perlu mendapat kritik dan saran konstruktif untuk perbaikan diwaktu yang akan datang.

Penerbit



IPT Perpustakaan IAIN Mataram

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	v

BAB I FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Pengertian Filsafat Hukum Islam	1
B. Al-Syarf'ah, Al-Fiqh Dan Hukum Islam	16
C. Signifikansi Filsafat Hukum Islam	28

BAB II OBJEK TEORETIS DAN PRAKTIS FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Objek Kajian Filsafat Hukum Islam	34
B. Asas dan Prinsip Penetapan Hukum Islam	36
C. Tujuan Filsafat Hukum Islam	53

BAB III SUMBER DAN METODE MENETAPKAN HUKUM ISLAM

A. Sumber-Sumber Hukum Islam	60
------------------------------	----

Filsafat Hukum Islam	v
-----------------------------	----------

B. Ijtihad: Metode Penetapan Hukum Islam	88
C. Metode-metode Penetapan Hukum Islam	99

BAB. IV
METODE IJTIHAD MAQASHID DAN URGENSINYA
DALAM HUKUM ISLAM

A. Pengertian Maqashid Syari'ah	113
B. Urgesi Mempelajari Maqashid Syari'ah	116
C. Kandungan Maqashid Syariah	122
D. Maqâshid Sebagai Instrumen Penalaran Hukum Islam	124

DAFTAR PUSTAKA	157
-----------------------------	------------



BAB I

FILSAFAT HUKUM ISLAM

A. Pengertian Filsafat Hukum Islam

Sebelum membahas tentang filsafat hukum Islam, kiranya menarik untuk memahami makna filsafat. Selain karena berasal dari bahasa asing, filsafat Islam juga memiliki padanan makna dengan kata "al-Hikmah", dan "al-'Illah" dalam hukum Islam.

1. Pengertian Filsafat

Dalam konteks diskursus tentang filsafat, para sarjana, dan bahkan para filsuf pun berbeda dalam memaknai kata dan pengertian filsafat. Hal ini terjadi, karena luasnya lingkup pembahasan ilmu filsafat, maka tidak mustahil kalau banyak di antara para filsuf memberikan definisinya secara berbeda-beda, baik dari filsuf Barat maupun Timur.

Menurut Plato (427 SM-347 SM) seorang filsuf Yunani yang termasyhur murid Socrates dan guru Aristoteles, filsafat sebagai pengetahuan tentang segala yang ada (ilmu pengetahuan yang berminat mencapai kebenaran yang asli). Sedangkan Aristoteles (384 SM-322 SM) mengatakan, filsafat adalah ilmu pengetahuan yang meliputi kebenaran, yang di dalamnya terkandung ilmu-ilmu metafisika, logika, retorika, etika, ekonomi, politik, dan estetika (filsafat menyelidiki sebab dan asas segala benda). Sementara Marcus Tullius Cicero (106 SM-43 SM), seorang politikus dan "orator

Romawi”, merumuskan filsafat sebagai pengetahuan tentang sesuatu yang maha agung dan usaha-usaha untuk mencapainya.¹

Immanuel Kant (1724-1804), yang sering disebut raksasa pikir Barat mengatakan, bahwa filsafat merupakan ilmu pokok dan pangkal segala pengetahuan yang mencakup di dalamnya empat persoalan, yaitu (1) apakah yang dapat kita ketahui? (dijawab oleh metafisika); (2) apakah yang dapat kita kerjakan? (dijawab oleh etika) (3) sampai di manakah pengharapan kita? (dijawab oleh antropologi). Menurutny, filsafat adalah pengetahuan mengenai pokok pangkal dari segala pengetahuan dan perbuatan.² Harold H. Titus mengemukakan empat pengertian filsafat; (1) filsafat merupakan sikap tentang hidup dan tentang dunia semesta (*philosophy is an attitude toward life and the universe*); (2) filsafat merupakan metode pemikiran reflektif dan penyelidikan rasional (*philosophy is a method of reflective thinking and reasoned*); (3) filsafat adalah seperangkat atau sekelompok masalah (*philosophy is a group of problems*); dan (4) filsafat adalah satu perangkat teori atau sistem pemikiran (*philosophy is a group of systems of thought*).³

Sedangkan menurut Fuad Hasan, filsafat adalah suatu ikhtiar untuk berpikir radikal, artinya mulai dari radiksnya suatu gejala, dari akarnya suatu hal yang hendak dimasalahkan. Dan dengan jalan penjajakan yang radikal itu filsafat berusaha untuk sampai kepada kesimpulan-kesimpulan yang universal.⁴ Hasbullah Bakry merumuskan ilmu filsafat adalah ilmu yang menyelidiki segala sesuatu dengan mendalam mengenai ketuhanan, alam semesta dan manusia, sehingga dapat menghasilkan pengetahuan tentang bagaimana hakikatnya sejauh yang dapat dicapai oleh akal manusia, dan bagaimana sikap manusia itu seharusnya setelah mencapai pengetahuan itu. Sementara Harun Nasution mendefinisikan filsafat adalah berpikir menurut tata tertib (logika) dengan bebas (tidak

¹<http://definisi-pengertian.blogspot.com/2010/11/pengertian-filsafat.html>
Lihat juga. <http://www.untukku.com/artikel-untukku/pengertian-filsafat-untukku.html>

²Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), 8.

³<http://definisi-pengertian.blogspot.com/2010/11/pengertian-filsafat.html>
Lihat juga. <http://www.untukku.com/artikel-untukku/pengertian-filsafat-untukku.html>

⁴Fuad Hasan, *Berkenalan dengan Filsafat Eksistensialisme*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), 10. Lihat. Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, 9.

terikat tradisi, dogma, dan agama) dan dengan sedalam-dalamnya, sehingga sampai ke dasar-dasar persoalan.⁵

Dari beberapa uraian di atas, dapat dipahami bahwa filsafat adalah 'ilmu istimewa' yang mencoba menjawab masalah-masalah yang tidak dapat dijawab oleh ilmu pengetahuan biasa karena masalah-masalah tersebut di luar jangkauan ilmu pengetahuan biasa. Filsafat adalah hasil daya upaya manusia dengan akal budinya untuk memahami atau mendalami secara radikal dan integral serta sistematis hakikat sarwa yang ada, yaitu hakikat Tuhan, hakikat alam semesta, dan hakikat manusia, serta sikap manusia sebagai konsekuensi dari paham tersebut.

Perlu ditambahkan, bahwa definisi-definisi itu sebenarnya tidak bertentangan, hanya penekanannya saja yang berbeda. Harus diakui bahwa kata "falsafat" berasal dari bahasa Yunani, sebagaimana ditegaskan oleh al-Farabi, seperti dikutip 'Abd al-Halim Mahmud dalam "Tafkir al-Falsafi fi al-Islam", al-Farabi berkata.

إِسْمُ الْفَلْسَفَةِ يُونَانِي وَهُوَ دَخِيلٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ وَهُوَ عَلَى مَذْهَبِ لِسَانِهِمْ فِيلَسُوفِيَا. وَمَعْنَاهُ إِثَارُ الْحِكْمَةِ وَهُوَ فِي لِسَانِهِمْ مَرْكَبٌ مِنْ فَلَا وَ سُوفِيَا. فَقِيلَا مَعْنَاهُ الْإِثَارُ وَسُوفِيَا الْحِكْمَةُ. وَفِيلَسُوفٌ مُشْتَقٌّ مِنَ الْفَلْسَفَةِ. وَهُوَ عَلَى مَذْهَبِ لِسَانِهِمْ فِيلُوسُوفُوسٌ. فَإِنَّ هَذَا التَّغْيِيرَ هُوَ كَثِيرٌ مِنَ الْإِشْتِقَاقِ عِنْدَهُمْ. وَمَعْنَاهُ الْمُؤَثِّرُ لِلْحِكْمَةِ وَالْمُؤَثِّرُ لِلْحِكْمَةِ عِنْدَهُمْ هُوَ الَّذِي يُجْعَلُ الْوَكْدَ مِنْ حَيَاتٍ غَرَضَهُ مِنْ عَمَرِهِ الْحِكْمَةَ.

"Nama filsafat berasal dari bahasa Yunani. Nama (filsafat) dimasukkan ke dalam bahasa Arab. Nama tersebut dalam bahasa Yunani berasal dari kata "phila shophia" yang berarti "mengutamakan hikmah." Dalam bahasa Yunani, kata tersebut terdiri (dari dua) kata, yaitu "phila dan "shophia". "Phila" berarti mengutamakan, dan shophia berarti hikmah. Sementara kata "falsafah" berasal dari kata "falsafah". Dalam bahasa mereka (orang Yunani), mereka disebut dengan "filosofus." Perubahan penyebutan kata ini, seperti perubahan yang terjadi pada kata-kata yang lain, yang artinya orang yang mengutamakan

⁵Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), 3.

*hikmah. Menurut mereka, orang yang mengutamakan hikmah adalah orang yang menggunakan seluruh kehidupannya dan umurnya untuk meraih hikmah”.*⁶

Dalam kaitan ini, al-Farabi menandakan bahwa filsafat mengutamakan atau mencintai hikmat, karena itu orang yang mencintai hikmah disebut dengan filsuf. al-Farabi juga menyatakan bahwa filsafat adalah ilmu pengetahuan tentang alam *maujud* dan bertujuan menyelidiki hakikat yang sebenarnya. Pitagoras, sebagai orang yang pertama kali mengintrodusir kata filsafah, menggunakan kata “*hikmah*”, dan dia pun berkata

لست حكيما ولكني محب الحكمة.⁷

Pengunaan kata “*hikmah*” sebagai makna dari kata filsafat juga ditegaskan oleh Socrates. Socrates, sebagaimana dikutip Hasbi Asshiddiqi, menyatakan

ليس أسمهم حكماء لأن هذا الإسم عظيم لا يتصف به الا الله وحده
وإنما أسمهم محب الحكمة أى الفلسفة

”Aku tidak menamakan mereka (para filsuf) dengan para hakim, karena sesungguhnya nama hakim itu sangat besar, yang hanya Allah sendiri yang memiliki sifat tersebut. Aku hanya memberi nama-nama mereka dengan orang-orang mencintai hikmah (filsuf).”⁸

Berbagai penjelasan definitif tentang makna filsafat di atas, sesungguhnya tidak menunjukkan kepada suatu pengertian filsafat yang jelas. Hal ini wajar, karena sebagaimana dikatakan oleh Muhammad Hatta dan Langveld, seperti dikutip oleh Amsal Bakhtiar, bahwa definisi filsafat tidak perlu diberikan karena setiap orang memiliki titik tekan sendiri dalam definisinya. Oleh karena itu,

⁶Abd al-Halim Mahmud *Tafkir al-Falsafi fi al-Islam*, Cet. 3 (Kairo: Dar al-Ma’arif, tt.), 163-164.

⁷M. Hasbi Asshiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Bandung: Bulan Bintang, 1990), 19.

⁸*Ibid.* 19.

biarkan saja seseorang meneliti filsafat terlebih dahulu kemudian menyimpulkannya sendiri.⁹

Terlepas dari berbagai definisi di atas, tetapi bahwa dalam pemikiran Islam, penggunaan kata “filsafat” sebagai bagian dari pengertian dari kata “tujuan” atau “maksud” (*al-Maqâshid*), maka kata ini pun dikaitkan dengan kata “*al-Hikmah*.” Secara epistemik, beberapa ungkapan tersebut lebih menunjukkan kepada suatu dorongan akan pentingnya mencintai “*hikmah*” atau ilmu pengetahuan. Bagaimana pun, penggunaan kata “filsafat” dalam Islam, dapat ditemukan dalam karya-karya yang ditulis umat Islam. Dalam karyanya yang bertitelkan “*Tamhid li al-Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah*”, ‘Abd al-Raziq, berkata:

كثيرا ما تجد في كتب مؤلفي العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة
والفيلسوف وعبروا بحكماء الإسلام وفلاسفة الإسلام والحكيم عندهم على إطلا
قه هو اريسطو.¹⁰

“Kerap kali kita menemukan di dalam kitab-kitab yang ditulis para penulis ‘Arab meletakkan kata “*hikmah*” dan kata “*hakim*” ditempat kata “*filsafat*” dan “*filsuf*”. Mereka mengungkapkan dengan kata-kata “*Hukama’ al-Islam*” dan “*Falasilat al-Islam*”. Dan, yang disebut sebagai *hakim*, menurut mereka, adalah Aristoteles”.¹¹

Perlu ditegaskan, bahwa Islam telah menegaskan secara jelas bahwa Tuhan Yang Maha bijak, Allah swt. adalah *al-Hakim*, merupakan salah satu sifat dari Allah swt. Jika demikian persoalannya, pertanyaannya adalah apa itu “*hikmah*”?

2. *al-Hikmah*

Ibnu Faris mengatakan, secara bahasa kata “*hikmah*” berasal dari tiga huruf, yaitu huruf “*ha*”, “*kaf*” dan “*mim*.” Sedangkan makna asal dari kata “*hikmah*” adalah mencegah atau melarang (*al-man’u*), kemudian menjadi “*al-hukmu*” yang artinya mencegah kedzaliman. Selanjutnya, kata “*al-hikmah*” dapat dianalogikan dengan kata “*al-*

⁹Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, 7.

¹⁰Mushthafa ‘Abd al-Raziq, *Tamhid li al-Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah*, (Bairut: Dar al-Kutub al-Lubnani, 2010), 75.

¹¹Asshiddieqy, *Falsafah*, 20

man'u" karena mencegah kebodohan.¹² al-Fairuz Abadi berpendapat bahwa kata "hikmah" itu memiliki banyak makna, dan dia pun berkata.

الحكمة : العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل وطاعة الله والفقہ في الدين والعمل به أو الخشية أو الفهم أو الورع أو العقل أو الإصابة في القول والفعل والتفكر في أمر الله واتباعه وهو حكيم أى عدل حلیم.¹³

"Kata "hikmah" bias berarti adil, ilmu pengetahuan, lemah lembut, nubuwah, al-Qur'an, Injil, taat kepada Allah, paham dan mengamalkan agama, rasa takut, pemahaman, atau wara', berakal, benar dalam perkataan, berbuat, dan berpikir dalam (memahami) perintah Allah dan mengikutinya, dia adalah bijaksana artinya adil dan lemah lembut."

Ibn Sina dalam kitab "Uyun al-Hikmah" mendefinisikan konsep "al-Hikmah" dengan kata-kata:

استكمال النفس الإنسانية يتصور العمر والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر طاقة البشرية¹⁴

"Hikmah adalah mencari kesempurnaan diri manusia dengan (cara) mendiskripsikan segala urusan, dan mengakui segala realitas baik yang bersifat teoretis maupun praksis menurut kemampuan manusia."

Perspektif Ibn Sina di atas menggambarkan bahwa hikmah merupakan suatu paradigma (cara pandang), yang memiliki tiga unsur utama, yaitu (1) adanya masalah; (2) adanya data dan atau fakta, dan; (3) adanya suatu analisa yang sesuai dengan teori. Jadi, "hikmah adalah suatu pemahaman yang mendalam tentang agama."¹⁵

¹²Abi Husain Ahmad bin Fari bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, 2 (Kairo: Dar al-Fikr, 1979), 91.

¹³Al-Fairuz 'Abadi, *Bashir Dzawiy Tamyiz Fii Lathoifil Kitabil 'Aziz*

¹⁴Ibnu Sina, *'Uyun al-Hikmah*, Tahqiq 'Abd. al-Rahman al-Badawi, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1980), 16.

¹⁵Sebagai catatan. Ibn Sina menambahkan, bahwa hikmah yang berkaitan dengan hal-hal yang harus diketahui tanpa dilaksanakan disebut dengan pertama, "hikmah nazhariyah", dan hikmah yang berkaitan dengan hal-hal harus diketahui dan diamalkan disebut dengan kedua, "hikmah 'amaliyah." Hikmah nazhariyah dapat dibagi menjadi (1) hikmah yang berkaitan dengan alam kebendaan yang

Karena itu, bisa jadi kata “*al-Hikmah*” yang terdapat dalam al-Qur’an di bawah ini berarti keterangan atau “*al-Burhan*” yang kuat dapat mendatangkan keyakinan.

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (النحل: 125)

Sementara itu, Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir “*al-Manar*”-nya, mendefinisikan kata “*al-Hikmah*” dengan:

الحكمة العلم الصحيح ويكون صفة محكمة بالنفس حاکمة على الإرادة
توجهها إلى العمل

“*Hikmah adalah ilmu pengetahuan yang benar dan menjadi sifat yang melekat seseorang secara kokoh serta mampu menguasai kehendaknya dan mengarahkan kehendaknya untuk melakukan suatu pekerjaan.*”¹⁶

Pandangan Rasyid Ridha tersebut menunjukkan suatu pengertian filosofis bahwa ilmu yang shahih itu akan dapat melahirkan kehendak untuk berbuat yang bermanfaat, karena

bergerak dan berubah-ubah disebut dengan “*hikmah thabi’iyah.*” (2) hikmah yang tidak harus berubah-ubah yang merupakan keterangan yang tidak berganti-gantidinamakan dengan “*hikmah riyadhah.*”, dan (3) hikmah yang berkaitan dengan sesuatu yang sama sekali tidak bisa berubah-ubah karena zat-Nya dikehendaki adanya oleh realitas wujud ini, yaitu mengetahui tentang hal-hal yang bersifat ketuhanan (*ilahiyah*), dan inilah yang disebut dengan pokok filsafat, “*falsafat Ilahiyah.*”. *Hikmah Nazhariyah* diperoleh dasarnya dari agama dan, dibantu oleh akal. Sedangkan “*hikmah ‘amaliyah*” dapat dibagi menjadi tiga, yaitu (1) *hikmah madaniyah*; (2) *hikmah manzhiliyah*, dan (3) *hikmah khuluqiyah*. Ketiga prinsip hikmah ini juga diperoleh dari agama dan kemudian diperkuat lagi dengan argumentasi rasio. *Hikmah madaniyah* adalah suatu konsepsi yang menjelaskan bagaimana hidup bergaul dengan sesama manusia dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan memelihara masing-masing umat. Sedangkan *hikmah manzhiliyah* adalah suatu konsepsi bagaimana suatu bangunan keluarga dalam membangun kehidupan mereka dalam rumah tangga dapat merealisasikan kemaslahatan. Misalnya, bagaimana suami-isteri dapat hidup berdampingan, anak dengan ibu atau bapaknya, dan seterusnya. Sementara *hikmah khuluqiyah* adalah suatu konsepsi yang menjelaskan bagaimana manusia itu dapat memelihara budi pekerti dalam kehidupan mereka. Ibnu Sina, ‘*Uyun al-Hikmah*, 16-17.

¹⁶Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, 2: 74.

terdapat pandangan-pandangan dan pemahaman yang mendalam tentang hukum-hukum dan rahasia-rahasia berbagai persoalan.¹⁷ Jadi, hikmah hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang mau menggunakan akal pikiran. Sebagai contoh adalah hikmah perkawinan, misalnya, antara lain untuk mewujudkan ketenteraman hidup dan menjalin rasa kasih sayang di antara suami isteri. *Al-Qur'an*, menegaskan.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (الروم : 21)

al-Fayuni, pengarang kitab “*al-Mishbah al-Munir*”, ketika menjelaskan tentang makna dari “hikmah” dia menegaskan “bahwa hikmah merupakan suatu tata aturan moral yang bertujuan untuk membimbing manusia agar tidak terjerumus dalam perilaku moralitas yang destruktif.” al-Fayuni, seperti dikutip oleh Hasby Asshiddiqiey, dia berkata:

الحكمة وزان قسبة للدبة سميت بذلك لأنها تذلها لركبها حتى تمنعها الجماع
ونحوها. ومنه اشتقاق الحكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الرذائل

“Hikmah itu sepadan dengan kata “qisbah”, yaitu besi yang dipakai untuk binatang (baca. kekang, pelana). Dinamakan pelana dengan hikmah karena dengan pelana itu dapat menundukkan kepaala bintang untuk penunggangnya. Dengan besi itu (akan) menghalangi binatang tersebut bersikap liar dan sebagainya. Jadi, dari kata hikmah yang berarti besi kekang diambil kata “hikmah”, karena dengan hikmah itu akan menghalangi orang yang mempunyai hikmah itu dari berakhlak yang tidak baik.”¹⁸

al-Jurjani dalam *al-Ta'rifat*-nya, mengartikan kata “hikmah” kata sebagai berikut.

¹⁷Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 3.

¹⁸Asshiddieqy, *Falsafah*, 20

الحكمة : علم يبحث فيه حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية¹⁹

“Hikmah adalah suatu ilmu yang membahas tentang hakikat sesuatu atau realitas eksistensial menurut kadar kemampuan manusia.”

Pelu ditegaskan disini, di dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang mengandung makna “*hikmah*” seperti tertuang dalam ayat-ayat berikut ini.

وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ (آل عمران: 48)... وَعَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ (ص: 20).. وَعَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ (البقرة: 251) يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ.. (البقرة: 269) وَعَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا.. (مريم: 12)... وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ (البقرة: 231).. أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالتُّبُوَّةَ. (الانعام: 89) أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ.. (النحل: 129)

Kata “*hikmah*” dalam ayat di atas juga diberi berbagai macam makna, dan ini terlihat dalam ungkapan Ibnu Katsir berikut ini.

قوله (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ) قال على بن أبي طلحة عن ابن عباس يعني المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره وحلاله وحرامه وأمثاله. وعن ابن عباس موفوعا: الحكمة القرآن. وقال ابن أبي نجيح عن مجاهد يعني بالحكمة الإصابتة في القول. وقال ليث بن سليم عن مجاهد (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ) ليست بالنبوة ولكنه العلم والفقه والقرآن. وقال أبو العالية الحكمة خشية

¹⁹Al-Jurjani, *al-Ta'rifat*, Lihat. Salam Mazdkur, *al-Mu'jam al-Falsafi*, (Kairo: Dar al-Kutub, 1982), 72.

الله فإن خشية الله رأس كل حكمة. وقال ابن مردويه (رأس الحكمة مخافة الله) وقال أبو العالية في رواية عنه : الحكمة الكتاب والفهم. وقال إبراهيم النخعي : الحكمة الفهم. وقال أبو مالك . الحكمة السنة. وقال ابن وهب عن مالك قال زيد بن أسلم. الحكمة العقل. قال مالك وإنه ليقع في قلبى أن الحكمة هو الفقه في دين الله وأمر يدخله الله في القلوب من رحمته وفضله ومما يبين ذلك أنك تجد الرجل عاقلا في أمر الدنيا إذا نظر فيها وتجد آخر ضعيفا في أمر دنياه عالما بأمر دينه بصيرا به يؤتاه الله إياه ويحرمه هذا فالحكمة : الفقه في دين الله. وقال السدي: الحكمة النبوة.²⁰

“Perkataan “Dia akan memberikan hikmah kepada siapa pun yang Dia kehendaki.” Ali bin Abi Thalhaf meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbas, bahwa kata “hikmah” tersebut berarti mengetahui *al-Qur’an, nasikh-mansukh, muhkamat-mutasyabihat*, ayat yang terdahulu, yang terbelakang, halal, haram, dan sejenisnya. Riwayat marfu’ dari Ibnu ‘Abbas menegaskan bahwa kata hikmah (dalam ayat tersebut) berarti al-Qur’an. Ibnu Abi Najih dari Mujahid, kata tersebut berarti “hikmah” yaitu perkataan yang benar. Laits bin Salim meriwayatkan dari Mujahid berkata ayat (*yu’ti al-Hikmah Man Yasa’*) bukan bermakna nubuwah, tetapi ilmu, fiqh, dan al-Qu’an. Abu ‘Aliyah berkata, hikmah berarti takut kepada Allah. Karena takut kepada Allah adalah pangkal dari segala hikmah.” Ibnu Mardawiyah berkata, “puncak dari hikmah adalah takut terhadap Allah. Abu al-‘Aliyah menukil riwayat tersebut berkata, kata “hikmah” berarti al-Kitab dan al-Fahmu. Ibrahim al-Nakha’i berpendapat, bahwa hikmah berarti pemahaman. Abu Malik berkata, kata hikmah berarti al-Sunnah. Ibnu Wahab dari Malik berkata, Zaid bin Aslam memaknai kata hikmah dengan akal. Malik berkata, aku telah mantap memaknai kata hikmah dalam ayat di atas paham agama yang diberikan oleh Allah ke dalam hati karena rahmat dan kurnia-Nya, dan hal ini member pengertian bahwa Anda akan mendapatkan seseorang yang cerdas dalam masalah keduniaan dia akan mengkajinya, sementara disisi lain Anda akan menemui

²⁰Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim*, 1 (TTP. Tp. Th.), 700-701.

seseorang yang lemah dalam memahami masalah dunia, namun dia paham akan masalah agama dan mampu memahaminya dengan mata hati Allah akan memberikannya dan mencegahnya. Jadi, hikmah itu adalah paham akan agama. al-Suddi berkata, hikmah berarti nubuwah.”

Dengan demikian, sesungguhnya makna hikmah itu cukup variatif, dan itu sangat tergantung pada perspektif masing-masing orang yang menafsirkannya. Penting dicatat, bahwa variasi makna dari kata “*hikmah*” dalam ayat di atas menunjukkan bahwa al-Qur’an sungguh menjadi sumber dari lautan ilmu, yang dapat ditilik dari berbagai perspektif keilmuan.

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa salah satu makna signifikan filsafat adalah bijaksana. Karena itu, kata “*phila*” berarti “*al-Itsar*” (mengutamakan, atau lebih suka), dan kata “*shophia*” semakna dengan kata “*al-Hikmah*”, yang berarti kebijaksanaan. Jadi, kata “*philoshopia*” berarti “*Itsar al-Hikmah*” mengutamakan kebijaksanaan, dan “*philoshophos*” berarti orang yang lebih suka kepada hikmah. Dengan demikian, bisa jadi kata “*filsafat*” dapat berarti atau semakna dengan kata “*hikmah*”. Jika kata “*hikmah*” dapat diartikan sebagai suatu kebijaksanaan (tentu saja, sikap bijaksana harus dilndaskan oleh pengetahuan), maka kata “*hikmah*” dapat juga dikatakan sebagai filsafat. Karena filsafat, juga cinta pengetahuan, dan inilah, yang mungkin, dimaksudkan oleh ayat al-Qur’an

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (البقرة: 269)

“Allah memberikan hikmah kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang diberi hikmah, sungguh telah diberi kebajikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang berakal.”

Ayat di atas menggambarkan suatu perspektif tentang pengetahuan. Karena di akhir ayat tersebut eksplisit menegaskan tentang penggunaan nalar (*ulil al-bab*). Karena itu, kata “*hikmah*” jelas menjadi simbol pengetahuan tertinggi dalam kehidupan ini. Dan, kata “*hikmah*” dalam ayat di atas juga menunjukkan kepada suatu

pengertian tentang upaya pencarian pengetahuan yang tidak saja didasarkan pada suatu pengamatan empiric (*al-bashar*), tetapi juga pengamatan yang bersifat nonempiris (*al-fu'ad*). Dengan kedua pendekatan ini, dapat diketahui realitas empiri yang ada di alam ini. Berkaitan ini, Hasbi, menegaskan:

“Sebenarnya pula tiap-tiap manusia mempunyai pandangan dalam kehidupan ini, baik mengenai pokok pangkal penghidupan maupun ghayah penghabisan penghidupan itu. Dia mempunyai pandangan tentang kemana manusia ini akan kembali. Pertanyaan-pertanyaan ini setiap manusia memikirkannya, baik dia menemukan pendapat yang benar maupun pendapat yang salah. Maka dengan demikian, dapatlah kita mengatakan bahwa setiap insan selama dia mempunyai pandangan dan kehidupan ini, dinamakan failusuf.”²¹

Dengan demikian, sampai disini dapat ditegaskan bahwa secara umum, filsafat dan *hikmah* memiliki makna yang sama, yakni sebagai suatu perspektif tentang pengetahuan tentang realita dan nonrealita. Atau dengan kata lain, filsafat dan hikmah bagaikan dua saudara kandung yang selalu mesra. Thaha Abdurrahman mengurainya dengan kata-kata sebagai berikut.

والحكمة هو أنه عبارة عن تداخل بمعنى أن الفلسفة والحكمة تدخل إحداهما في الأخرى فما تقررته الحكمة تثبته الفلسفة وما تدعيه الفلسفة تؤيده الحكمة بحيث تنزلان منزلة الأختين الشقيقتين ويقوم هذا الوصل التداخلي حسب ما جاء في نصوص بديع الزمان على مبدئين أساسيين: أحدهما مبدأ تأسيس النقل على العقل: ومقتضاه أن النقل يُؤوَّل على مقتضى العقل متى ظهر تعارضه معه. والثاني مبدأ التوسل بالعقل في النقل: ومقتضاه أن المفاهيم العقلية تكون وسائط في بيان الحقائق النقلية.²²

Posisi filosofis atau suatu ketentuan dalam hukum Islam begitu memiliki makna signifikan, dalam hukum perkawinan,

²¹ Asshiddieqy, *Falsafah*, 21

²² <http://www.iikv.org/ar/nurmajalla/article.php?cid=1&c=1&id=227>

misalnya, dijelaskan dalam *al-Qur'ân* adalah untuk membangun keluarga yang bahagia dan penuh rahmah (bagaimana suami-isteri membangun keluarganya dalam bingkai kasih sayang). Konstruksi filosofis pernikahan telah mendapat perhatian serius sarjana hukum Islam. Karena itu, tidak jarang terdapat karya-karya yang secara khusus membahas perkawinan atau yang sering disebut dengan hukum keluarga. Para penulis hukum keluarga Islam, secara eksplisit, memberikan suatu perspektif tentang jaminan kebahagiaan apabila suatu keluarga dibangun di atas landasan kasih sayang.

Dr. Salim 'Abd al-Ghani al-Rafi'i, misalnya, menulis sebuah karya yang bertitelkan "*Ahkam al-Ahwal al-Syakhshiyah li al-Muslimin fi al-Gharb*," dia menguraikan hukum perkawinan serta tujuan perkawinan dalam Islam. Bahkan, menurutnya, ayat *al-Qur'ân*,²³ merupakan ayat yang memberikan landasan filosofis yang dirancang Tuhan untuk meneguhkan bangunan keluarga. Dalam hal ini, dia berkata:

فتزواج الرجل والمرأة لا يردبه قضاء الشهوة بل يراد منه ما هو أسمى من ذلك وأعظم وهو أن تنشأ بينهما علاقة المودة والرحمة فيها تأتلف القلوب وتدوم الرابطة ويبصر كل واحد منهما على صاحبه ويتحمل معا تبعات الزواج وتربية الأولاد.²⁴

"Pernikahan seorang laki dengan seorang wanita (dalam Islam) bukanlah dimaksudkan untuk memenuhi tuntutan biologis semata. Tetapi, lebih dari itu yaitu bagaimana membangun hubungan yang harmonis, kasih sayang dan penuh pengertian. Karenanya, dapat melunakkan hati dan mempererat ikatan pernikahan. Kedua dapat saling memahami dan saling pandang dengan penuh kasih, dan secara bersama-sama membangun keluarga dan mendidik anak."

Jadi, hikmah atau tujuan dari suatu tatanan hukum dalam Islam, misalnya, jelas memberi suatu pandangan bahwa setiap hukum dalam Islam selalu memiliki tujuan dan makna. Demikian juga dalam hukum pidana Islam (*jinayah Islamiyah*), seperti hukum potong tangan

²³QS. al-Rum (30): 21.

²⁴Salim 'Abd al-Ghani al-Rafi'i, "*Ahkam al-Ahwal al-Syakhshiyah li al-Muslimin fi al-Gharb*, (Bairut: Dar Ibn Hazam, 2006), 112.

dan hukuman had lainnya,²⁵ yaitu agar pelaku jera dan tidak mengulangi perbuatannya, dan juga untuk masyarakat akan merasa takut untuk melakukan tindak pidana.

Dalam perjalanan dan dinamika intelektualisme Islam, yang hampir menyentuh semua sisi keilmuannya, penggunaan term filsafat sebagai pengertian hikmah terus berlangsung. Jadi, filsafat atau hikmah memberi peran penting dalam merubah struktur berpikir dan menjadi khazanah keilmuan Islam yang terus bergerak.

3. *'Illat (Ratio Legis)*

Selain itu, masalah yang tidak kalah pentingnya dalam kajian filsafat hukum Islam adalah masalah *'illat al-Ahkam*.²⁶ *'Illat al-Ahkam* merupakan hal yang fundamental dalam diskusi hukum Islam. Sebab, setiap hukum dalam Islam selalu ada *'Illat*-nya, yaitu apa yang menjadi latar belakang munculnya suatu keputusan hukum. Karena itu, jika *'Illat*-nya tidak ada, maka hukum pun tidak akan ada. Demikian juga, sebaliknya.²⁶ Perlu ditegaskan disini, bahwa *'Illat* merupakan sifat yang jelas dan tolok ukurnya, yang di dalamnya terbukti adanya hikmah pada kebanyakan keadaan. Maka, *'illat* ditetapkan sebagai penanda (*"madzinnah," "signal"*) yang dapat ditegaskan dengan jelas bagi adanya hikmah.

Secara bahasa, kata al-'Illat berarti penyakit (*al-Maradlu*) dan alasan yang mendorong seseorang untuk melakukan sesuatu perbuatan (*al-Ba'tsu 'Ala al-Fi'li*). Atas dasar makna kebahasaan tersebut, kemudian para ulama menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *'illat* adalah sesuatu yang dari wujudnya menyebabkan wujud yang lain berdasarkan akal (*Ma Yulzamu Min Wujudihi Wujudu Syai'i Akhar 'Aqlan*). Secara istilah, *illat* di definisikan, antara lain, dengan ungkapan.

وصف أضاف الشارع الحكم إليه ومناطه به ونصبه علامة عليه²⁷

²⁵Lebih jauh. Lihat. 'Abd. al-Qadir 'Audah, *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wadli*, (Bairut: Dar Muassasah al-Risalah, 1997).

²⁶Fathurrahman Jamil, *Filsafat*, 3.

²⁷Ali Hasb Allah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971),

“Sifat yang Syari’ (Allah) menggantungkan dan menegakkan tanda-tanda atasnya.”

Penting dicatat, bahwa pengertian di atas masih mengandung makna yang umum. Artinya, belum dibedakan antara *illat* dengan sebab. Selanjutnya kata “*illat*” berasal dari bahasa Arab yaitu “*illat*” yang belum ada padanannya atau menjadi serapan bahasa Indonesia. ‘*Illat* dalam konteks kajian *ushul al- fiqh*, sebagaimana dijelaskan oleh ‘Abd al-Wahâb Khalâf,²⁸ adalah sesuatu yang menjadi “*tambatan*” atau pautan hukum.” Secara istilah ‘*illat* diartikan dengan suatu sifat yang berfungsi sebagai dasar pembinaan hukum²⁹ Oleh karena itu dapat ditegaskan bahwa ‘*illat* sesungguhnya adalah sifat yang dapat dijadikan dasar dan alasan yang melatarbelakangi ditetapkannya hukum *syara’*. Dengan kata lain, ‘*illat* adalah suatu perkara yang menjadi motif (latar belakang) penetapan suatu hukum (*al-amr al-bâ’its ‘alâ al-hukm*). ‘*Illat* disebut juga “*ma’qûl al-nash*.”³⁰ Dengan adanya ‘*illat*, akal dapat menghukumi masalah cabang dengan hukum yang ada pada masalah pokok, karena pada keduanya ada ‘*illat* yang sama.³¹

Pertanyaannya adalah, apakah ‘*illat* dapat dipisahkan dengan “*hikmah*”? Menurut Muslehuddin, ‘*hikmah*” itu implisit ada di dalam ‘*illat*, dan tidak dapat dipisahkan. Sebab, suatu hikmah tidak akan pernah ada, jika tidak ada ‘*illat*. Di samping itu, ‘*illat* adalah landasan dari suatu perbuatan. Karena itu, jika ‘*illat* itu ada tanpa adanya “*hikmah*”, maka ‘*illat* itu tidak dapat dianggap sebagai berasal dari hukum Allah Yang Maha Bijaksana.³²

Abu Zahrah, dalam kitab *Ushul al-Fiqh*-nya, ketika mendiskusikan tentang pertanyaan apakah hukum Allah memiliki hubungan kausalitas dengan cita-cita kemaslahatan atau tidak. Menurut Abû Zahrah, ada beberapa pandangan ulama terkait dengan pertanyaan apakah hukum Allah memiliki hubungan kausalitas

²⁸Lihat: Abd al-Wahhâb Khallâf, *Maşâdir al-Tasyrî’ al-Islâmî*, h. 49

²⁹Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Uşûl al-Fiqh*, 60

³⁰Taqi al-Din al-Nabhani, *al-Syakhsiyah al-Islamiyah*, 3, (Bairut: Dar al-Ummah, 2005), 331.

³¹Muhammad Husayn ‘Abdillah, *al-Wadliih fi Ushul al-Fiqh*, (Bairut: Dar al-Bayaraq, 1991), 113.

³²Muslehuddin,

dengan kemaslahatan (*mu'allalat bi al-maṣlahah*) atau tidak? *Pertama*, kelompok yang menolak menyatakan bahwa hukum Allah tidak memiliki kausalitas apa pun dengan cita-cita kemaslahatan. Kelompok ini diwakili oleh *Ash'arīyah* dan *Zhāhirīyah*. Mereka menyatakan bahwa hukum Allah tidak memiliki hubungan kausalitas (*ratio legis*) dengan (upaya mewujudkan) cita-cita kemaslahatan. Bagi kelompok ini, Allah boleh men-*shari'at*-kan hukum tanpa mengandung kemaslahatan apa pun. Allah berhak atas kehendak-Nya dan manusia tidak berhak mempertanyakan apa yang diperbuat oleh Allah. *Kedua*, pandangan yang diwakili oleh sebagian dari *Shāfi'īyah* dan sebagian dari *Hanāfiyah*. Mereka berpendapat bahwa sejak awal hukum Islam ditetapkan untuk kemaslahatan, tetapi kemaslahatan itu tidak serta merta "mengikat" Allah untuk menetapkan hukum-hukum-Nya. *Ketiga*, pandangan yang diwakili oleh *Mu'tazilah* dan *Maturidīyah* berpendapat bahwa hukum-hukum Allah terikat secara erat dengan kemaslahatan; di sanalah ada hukum Allah. Meski kelompok ini secara tegas menyatakan adanya kemaslahatan dalam setiap hukum Allah, mereka pun mengingatkan bahwa *maṣlahah* tidak boleh mengabaikan *naṣ*.³³

Terlepas dari berbagai diskusi di atas, bahwa *'illat* merupakan jawaban dari pertanyaan mengapa suatu hukum disyariatkan. Dan, inilah yang oleh para *'ulama' ushul al-fiqh* disebut dengan istilah "*washf al-munāsib*, yaitu sifat (makna) yang sesuai yang menjadi latar belakang penetapan hukum; atau "*washf muḥam*", yakni suatu sifat (makna) yang dapat dipahami sebagai latar belakang penetapan hukum.³⁴

B. *Al-Syarī'ah*, *Al-Fiqh* Dan Hukum Islam

Dalam dunia intelektualisme Islam, khususnya, di bidang pemikiran hukum Islam, setidaknya ada tiga tema yang selalu digunakan, yaitu *syarī'ah*, *fiqh* dan hukum Islam. Bahkan, ketiga tema ini sering disatukan maknanya, sehingga tidak mengherankan

³³Lihat. Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 279-370. Lihat pula. Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, *Maqashid al-Syarī'ah Wa 'Alaqtuha Bi al-Adillah al-Syarīyah*, (Riyadl: Dar al-Hijrah Li al-Nasyr wa al-Tauzi' 1998), 80-81.

³⁴Taqi al-Din al-Nabhani, *al-Syakhsiyah al-Islamiyah*, 3, (Bairut: Dar al-Ummah, 2005), 331.

terjadinya suatu kerancuan, mana ketentuan agama, dan mana pula ketentuan yang berdimensi agama pemikiran keagamaan. Karena itu, untuk meletakkan masing-masing tema tersebut perlu dilakukan telaah kritis dan mendalam, baik dari segi bahasa, kesejarahannya dan aspek-aspek lainnya.

a. *al-Syari'ah*

Secara etimologi (*harfiyah*), kata “*syari'ah*” berarti “jalan ke tempat mata air, atau tempat yang dilalui air sungai.”³⁵ Namun demikian, kata *syari'ah* dikonotasikan oleh bahasa ‘Arab dengan jalan lurus yang harus diurut. Dalam *al-Qur'an*, kata *syari'ah* setidaknya derivasinya dapat ditemukan dalam beberapa surat al-Qur'an, seperti dalam ayat.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (الشورى : 13)

Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).

أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (الشورى : 21)

Apakah mereka mempunyai sembah-sembahan selain Allah yang mensyari'atkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah Sekiranya tak ada ketetapan yang menentukan (dari Allah) tentulah mereka telah dibinasakan. Dan sesungguhnya orang-orang yang zalim itu akan memperoleh azab yang amat pedih.

³⁵Muhammad Faruq al-Nabhan, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami*, 8. (Beirut: Dar al-Shadir, tt), 10.

وَسَأَلَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّحًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (الأعراف : 163)

Dan tanyakanlah kepada Bani Israil tentang negeri yang terletak di dekat laut ketika mereka melanggar aturan pada hari Sabtu, di waktu datang kepada mereka ikan-ikan (yang berada disekitar) mereka terapung-apung di permukaan air, dan di hari-hari bukan Sabtu, ikan-ikan itu tidak datang kepada mereka. Demikianlah Kami mencoba mereka disebabkan mereka berlaku fasik.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَآءَاتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (المائدة : 4)

Dan Kami telah turunkan kepadamu al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (الْحَاشِيَةِ)
(18 :

Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan agama itu, maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.

Penggunaan kata “syari’ah” pada lima ayat di atas memberi pengertian bahwa syari’ah berarti agama, yaitu identik dengan kata agama. Karena itu, syari’ah dalam konteks ayat-ayat tersebut dapat diartikan sebagai jalan untuk menuju kemenangan. Dalam terminologi ‘ulama’ *ushul al-fiqh*, syariah dipahami sebagai titah Allah (*khitab Allah*) yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf (muslim, balig, dan berakal sehat), baik berupa tuntutan, pilihan, atau perantara (sebab, syarat, atau penghalang). Jadi konteksnya, adalah hukum-hukum yang bersifat praktis (*‘amaliyah*).

Dalam ayat-ayat tersebut, menurut al-‘Asymâwî, tidak satu pun yang mengindikasikan bahwa syari’ah merupakan seperangkat aturan dan hukum perundang-undangan. Tetapi, ayat-ayat itu menunjuk arti *tharîq*, *sabîl* (jalan), *manhâj* (metode), dan yang sejenisnya, dan pengertian syari’ah yang terdapat dalam al-Qur’ân ini merupakan makna yang dikehendaki oleh bahasa ‘Arab. Untuk mendukung pendapatnya ini, al-‘Asymawi mengutip kamus *Lisân al-‘Arab*. Kata “syara”, secara *lughawi* berarti datang (*warada*). Maka, kata “*al-syar’ah*” dan “*al-syarî’ah*” berarti “*mawrid al-mâ*” yang berarti jalan datangnya air, yakni “*thariq*” dan “*sabil*”.³⁶ Dari pengertian ini dapat diketahui bahwa secara bahasa, kata syari’ah bermakna *mawrid al-mâ*, *al-madkhal*, *al-tharîq*, dan *al-sabîl*.³⁷ Setelah al-‘Asymâwî menelusuri term syari’ah secara bahasa yang berarti “jalan”, “metode”, kemudian dia mencoba merumuskan konsep syari’ah dari sudut terminologinya, dengan rmusan sebagai berikut:

³⁶Lihat Ibn al-Munzhûr, *Lisân al-‘Arab*, IV (Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1981), 2239.

³⁷Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam A Source Book*, (New York: Oxford University Press, 1998), 50.

الموضوع الثابت الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ليتذب به المكلف
معاشا ومعاد

“Ketentuan Ilahi yang baku, yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. untuk menuntun orang-orang mukallaf baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat”.³⁸

Definisi al-‘Asymâwî tersebut menampakkan suatu perspektif bahwa dia berusaha untuk menyempitkan makna *syarî’ah* hanya dalam pengertian nilai-nilai dan berusaha untuk “memenjarakan”, meminjam istilah Yusuf Hanafi, dari pengertian *lughawi* dan menjauhkannya dari arti *istilahi*-nya. Secara lebih ekstrim, al-‘Asymâwî hendak mengatakan bahwa paradigmanya tentang *syarî’ah* ini hendak menegaskan, ‘bahwa Islam tidak memiliki hubungan dengan negara (politik). Hal itu, dapat dipahami karena al-‘Asymâwî memang memiliki corak berpikir yang sekular. Dan, dia pun meyakini bahwa negara dan agama harus dipisahkan, dan syariat hanya sebagai prinsip, nilai, dan norma yang menjiwai hukum, bukan sebagai produk baku yang menutup diri dari transformasi realitas sosial dan dinamika internal umat.³⁹

Seandainya al-‘Asymâwî menerima pemaknaan *syarî’ah* secara *istilahi* di atas, maka hal itu berarti bahwa dia membiarkan *syarî’ah* menyentuh dan mengatur seluruh aspek kehidupan termasuk di dalamnya persoalan publik seperti *siyâsah* (politik) dan *dawlah* (negara). Disayangkan, makna orisinal dari kata “*syarî’ah*” ini terdistorsi dan tereduksi sepanjang perjalanan waktu sehingga *syarî’ah*-secara *istilahi*-dimaknai sebatas “seperangkat hukum praktis-aplikatif yang dieksplorasi dari *al-Qur’ân*, *al-Sunnah*, *al-Ra’yu*, dan *al-ijmâ’* (*Majmû’ah al-Ahkâm al-‘Amaliyyah al-Mustanbath min al-Kitâb wa al-Sunnah aw al-Ra’y wa al-Ijmâ’*).⁴⁰

Pada mulanya kata *syarî’ah* meliputi semua aspek ajaran agama, yakni akidah, *syarî’ah* (hukum) dan akhlak. Ini terlihat pada

³⁸Abu al-Baqâ’ al-Kafuri, *al-Kulliyat*, ed. Dr. ‘Adnan Darwish, et. al. (Damaskus: Dar al-Qalam, 1982).

³⁹Yusuf Hanafi, *Konsepsi Shari’ah*, 42.

⁴⁰Ibid.

syari'ah setiap agama yang diturunkan sebelum Islam. Karena bagi setiap umat, Allah memberikan *syari'at* dan jalan yang terang. Namun, karena agama-agama yang diturunkan sebelum Muhammad saw. yang intinya akidahnya adalah *tauhid* (mengesakan Tuhan). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa cakupan *syari'ah*, adalah '*amaliyah* sebagai konsekuensi dari '*aqidah* yang diimani setiap umat. Kendatipun demikian, Mahmud saltut dalam kitabnya yang bertitelkan "*al-Islam 'Aqidatun wa Syari'atun*" mendefinisikan *syari'ah* dengan ungkapan.

أن الشريعة اسم للنظم والأحكام التي شرعها الله أو شرع أصولها وكلف المسلمين إياها ليأخذوا أنفسهم بها في علاقتهم بالله وعلاقتهم بالناس⁴¹

"*Syari'ah* adalah system dan hokum-hukum yang di tetapkan Allah kepada manusia agar dipedomani dalam berhubungan dengan Tuhannya, sesamanya, dengan lingkungannya."

Dengan kata lain, *syari'ah* itu mencakup *aqidah*, ibadah, mu'amalah dan tata norma kehidupan masyarakat yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadits. Dengan kata lain, dimensi *syari'ah* bersifat universal (*kulliyah*).

b. al-Fiqh

Secara etimologis, kata "*fiqh*" artinya paham. Namun berbeda dengan 'ilm yang artinya mengerti. Ilmu bisa diperoleh secara nalar atau wahyu, *fiqh* menekankan pada penalaran, meski penggunaannya terikat kepad wahyu. Dalam bahasa akademisnya, *fiqh* berasal dari akar *f-q-h*, yang berarti paham. Secara terminologis, *fiqh* "ilmu yang membahas mengenai hukum-hukum *syari'ah* menyangkut perbuatan-perbuatan manusia, yang dipahami dari teks-teksnya." Ia berbeda dari ilmu kalam, karena menyangkut keyakinan seseorang, dan berbeda dari ilmu tasawuf yang mendalami pengalaman spiritual manusia. Ia hanya berbicara mengenai segala perbuatan manusia, baik yang bersifat privat, maupun publik. Secara umum, pembahasan *fiqh* dibagi

⁴¹Mahmud Saltut, *al-Islam 'Aqidatun wa Syari'atun* (Ttp.: Dar al-Syuruq, tt) 73.

tiga; personal, interpersonal, dan antar personal. Yang personal itu yang berkaitan dengan hubungan manusia dengan Allah yaitu *'ibadah*. Yang *interpersonal* itu hubungan antar dua orang yaitu seperti jual beli, hutang piutang, perkawinan dan perceraian. Yang antar personal itu hubungan kemasyarakatan, seperti persoalan-persoalan pemerintahan dan kemasyarakatan.⁴²

Dalam pengertian terminologis, fiqh adalah hukum-hukum syara' yang bersifat praktis (*'amaliyah*) yang diperoleh dari dalil-dalil yang rinci. Contohnya, hukum wajib shalat, diambil dari perintah Allah dalam ayat *aqimu al-shalat* (dirikanlah shalat). Karena dalam al-Qur'an tidak dirinci bagaimana tata cara menjalankan shalat, maka dijelaskan melalui sabda Nabi saw. "Kejakanlah shalat, sebagaimana kalian melihat aku menjalankannya". (*sallu kama raaitumuni usalli*).

Kata "fiqh", secara derivative, setidaknya dapat ditemukan dalam beberapa ayat *al-Qur'an* yang menggunakan kata kerja (*fi'il*) disebut sebanyak dua puluh kali, yang berarti memahami, sebagaimana tertuang dalam ayat.

قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ (الأنعام : 65)

Katakanlah, "Dia yang berkuasa untuk mengirimkan azab kepadamu, dari atas kamu atau dari bawah kakimu atau mencampurkan kamu dalam golongan-golongan (yang saling bertentangan) dan merasakan kepada sebahagian) kamu kepada keganasan sebahagian yang lain. Perhatikanlah, betapa Kami mendatangkan tanda-tanda kebesaran Kami silih berganti agar mereka memahaminya.

⁴²Lebih jelas. Baca Muhammad Ad-Dasuqi dan Aminah al-Jabir, *Muqaddimah fi Dirasat al-Fiqh al-Islami* (Qatar: Dauhah, 1990), 13-22.

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَفْقَهُونَ (الأنعام : 98)

Dan Dialah yang menciptakan kamu dari seorang diri, maka (bagimu) ada tempat tetap dan tempat simpanan. Sesungguhnya telah Kami jelaskan tanda-tanda kebesaran Kami kepada orang-orang yang mengetahu.

سَبِّحْ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ
لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (الإسراء : 44)

Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada suatuupun melainkan nertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun.

قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ
وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ (هود: 91)

Mereka berkata, "Hai Syu'aib, kami tidak banyak mengerti tentang apa yang kamu katakan itu dan sesungguhnya kami benar-benar melihat kamu seorang yang lemah di antara kami; kalau tidaklah karena keluargamu tentulah kami telah merajam kamu, sedang kamupun bukanlah seorang yang berwibawa di sisi kami".

Selain dari beberapa ayat tersebut, kata "fiqh" juga digunakan dengan beragam bentuknya seperti dalam beberapa surat dan ayat berikut ini.

يَفْقَهُوا قَوْلِي ... (طه : 28) قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَالٍ هُوَ لِأَيِّ الْقَوْمِ لَا يُكَادُونَ
يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ... (النساء: 78) وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ

قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ... (الأعراف: 179) قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ ... (التوبة: 81) وَطُيْعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَّا يَفْقَهُونَ ... (التوبة: 87) وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ... (التوبة: 122) ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ... (التوبة: 127) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا ... (الكهف: 93) لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِّنَ اللّٰهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ... (الحشر: 13) قُلْ لَن تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللّٰهُ مِن قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَّا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا ... (الفتح: 15) ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُيْعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَّا يَفْقَهُونَ .. (المنافقون: 3) وَلِلّٰهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَّا يَفْقَهُونَ (المنافقون: 63)

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa antara *syari'ah* dan *fiqh* memiliki hubungan yang sangat erat. Karena *fiqh*, bagaimana pun, merupakan suatu formulasi yang dapat dipahami dari *syari'ah* dan karena itulah, *syari'ah* tidak bisa dijalankan dengan baik, tanpa dipahami melalui *fiqh* atau pemahaman yang memadai, dan barangkali apa yang diungkapkan oleh al-Qardlawi menemukan relevansinya dengan pemahaman di atas.

فالفقه - بلا ريب - علمٌ شرعي لأنه من العلوم المبنية على الوحي الإلهي و عمل العقل في استنباط الأحكام ليس مطلقاً من كل قيد بل هو مُقَيَّد بالأصول الشرعية في الاستدلال⁴³

“Tidak diragukan lagi, *fiqh* merupakan ilmu agama yang bersumber dari wahyu Ilahi, dan member ruang nalar dalam menyimpulkan (*istinbath*) suatu hukum,

⁴³Lihat. Yusuf al-Qardlawi, *Madkhal Li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1993), 22.

namun tidak bersifat mutlak, dan masih terkait dengan dasar-dasar hukum.”

Sebagai sebuah hasil dari suatu pemahaman, bagaimana pun, *fiqh* tentu sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu yang mengelilingi seorang *faqih* dalam memformulasikan *fiqh*. Karena itu, istilah *fiqh* merupakan terminologi baku sebagai sebutan salah satu cabang keilmuan dalam Islam. Pemaknaan paling mendasar dari istilah tersebut adalah “pemahaman” (*al-fahm*), pemahaman seorang mujtahid terhadap teks-teks agama (*al-Qur’ân dan al-Hadîts*) dalam interaksinya dengan realitas yang berkembang. Pemahaman ini diperlukan sebelum muatan teks tersebut dilaksanakan. Tujuannya, untuk mempertegas kesesuaian antara maksud yang diinginkan oleh sang “pembicara” teks (*al-mutakallim*), makna menurut sang penerima teks (*al-mutalaqqi*) dan konstruksi bahasa yang digunakannya (*al-uslûb al-lughawi*). Karena itu, Ibn al-Qayyim menyatakan:

“*Fiqh* itu lebih dalam dari sekedar pemahaman terhadap makna, ia merupakan pemahaman terhadap keinginan sang pembicara dari susunan kalimatnya. Ini tentu memiliki kadar yang lebih dari sekedar konstruksi lafal dalam ilmu bahasa. Perbedaan manusia dalam mencerna hal ini, akan mengakibatkan perbedaan mereka dalam hal *fiqh* dan pemahaman terhadap agama.”⁴⁴

Kendatipun demikian terdapat perbedaan karakteristik antara *syari’ah* dan *fiqh*, yang apabila tidak dipahami secara proporsional dapat menimbulkan kerancuan yang bukan tidak mungkin akan melahirkan sikap salah kaprah terhadap *fiqh*, dimana *fiqh* diidentikkan dengan *syari’ah*. Perlu ditegaskan disini, bahwa terdapat perbedaan-perbedaan antara *syari’ah* dengan *fiqh*; *pertama*, *syari’ah* diturunkan oleh Allah (*al-Syari*), jadi kebenarannya bersifat mutlak (absolut), sementara *fiqh* adalah formula hasil kajian *fuqaha*, dan kebenarannya bersifat relatif (*nisbi*). Karena *syari’ah* adalah wahyu sementara *fiqh* adalah penalaran manusia (*ijtihadiah*). *Kedua*, *syari’ah*

⁴⁴Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I’lâm al-Muwaqqi’in*, 1, (Ttp. Maktabah al-Kulliyâh al-Azhariyah, tt.), 219.

adalah satu (*unity*) dan *fiqh* beragam (*diversity*). *Ketiga*, syari'ah bersifat otoritatif, maka *fiqh* berwatak "liberal". *Keempat*, syari'ah stabil atau tidak berubah (*tasbit*), *fiqh* mengalami perubahan seiring dengan tuntutan ruang dan waktu (*ghayr tsabit*). *Kelima*, syari'ah bersifat idealistis, *fiqh* bercorak realistik.

Pemahaman terhadap perbedaan substansi antara *syari'ah* dan *fiqh* ini akan dapat membantu seseorang untuk bersikap arif dan bijaksana dalam menyikapi kesimpulan-kesimpulan hukum *fiqh*. Karenanya, perbedaan pendapat dan pengamalan *fiqh* adalah sesuatu yang lumrah dan tidak perlu di pertentangkan. Dan pada gilirannya, di antara para pengikut ulama mazhab akan saling toleran dalam memahami formulasi hasil pemikiran *fiqh* 'ulama' yang diikutinya. *Fiqh* sebagai hasil *istinbath* (upaya mengeluarkan hukum dari *nash*) atau *ijtihad fuqaha'*, meski telah diyakini kebenarannya, tidaklah tertutup kemungkinan terjadi kesalahan di dalamnya, namun tidak berakibat dikenakan sanksi hukum. Sebagaimana sabda Rasulullah saw.

إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر واحد

"Bila seorang hakim berijtihad, lalu hasil ijtihadnya benar, maka dia mendapat dua pahala, bila salah hasil ijtihadnya, akan mendapat satu pahala."

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa "*fiqh*" itu adalah ilmu tentang *syara'*, yang bersifat '*amaliyah furu'iyah*, yang didasarkan pada *dalil tafshili* (rinci). Bahwa *fiqh* itu digali dan ditemukan melalui penalaran dan *istidlal* (penggunaan dalil) *mujtahid* dan *faqih*. Dengan demikian, memperhatikan watak dan sifat *fiqh* sebagai hasil jerih payah *fuqaha*, maka *fiqh* dapat saja menerima perubahan atau pembaharuan, karena tuntutan ruang dan waktu.

c. Hukum Islam

Seperti penulis kemukakan, bahwa kata "hukum Islam" adalah terjemahan dari kata "*al-fiqh al-Islami*" atau "*al-syariah al-Islamiyah*" dan yang penekanannya lebih besar adalah *al-fiqh al-islami*. Menurut Hasbi al-Shidieqi, hukum Islam adalah koleksi daya upaya para ahli hukum untuk menerapkan *syari'at* atas kebutuhan masyarakat. Jika dalam sepanjang sejarah, kata hukum Islam (*Islamic Law*) diasosiasikan

sebagai *fiqh*, maka dalam perkembangannya, produk pemikiran hukum Islam, tidak lagi didominasi oleh *fiqh*. Sementara itu, Amir Syarifuddin mengatakan, bahawa kata hukum dihubungkan dengan Islam atau *syara'* (hukum *syara'*), maka hukum Islam akan berarti “seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia *mukallaf* yang diakui dan diyakini mengikat untuk semua yang beragama Islam.”⁴⁵ Selanjutnya, istilah “hukum Islam” merupakan istilah khas Indonesia, sebagai terjemahan “*al-fiqh al-islami*” atau dalam konteks tertentu dari “*al-syari'ah al-Islamiyah*”, yang dalam wacana ahli hukum barat digunakan istilah “*Islamic Law*.”⁴⁶

Dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah, istilah “*al-Hukmu al-Islam*” tidak dijumpai, namun yang digunakan adalah kata *syari'ah* yang dalam penjabarannya, yang kemudian memunculkan istilah “*fiqh*.” ‘Abd. Al-Wahhab Khallaf merinci pengertian *syari'ah* dan *fiqh* sebagai berikut: *Pertama*, hukum keluarga (*ahwal al-syakhsiyah*) yaitu hukum yang berkaitan dengan urusan keluarga dan pembentukannya yang bertujuan mengatur hubungan suami isteri dan keluarga satu dengan lainnya. Ayat al-Qur'an yang membicarakan masalah ini sekitar tujuh puluh ayat. *Kedua*, hukum sipil (*al-ahkam al-madaniyah*) yang mengatur hubungan individu-individu serta bentuk-bentuk hubungannya seperti jual beli, sewa menyewa, utang piutang, dan lain-lain, agar tercipta hubungan yang harmonis di dalam masyarakat. Ayat al-Qur'an mengaturnya dalam tujuh puluh ayat. *Ketiga*, hukum pidana (*al-ahkam al-jinaiyah*) yaitu hukum yang mengatur tentang bentuk kejahatan atau pelanggaran dan ketentuan sanksi hukumannya. Tujuannya untuk memelihara kehidupan manusia, harta, kehormatan, hak serta membatasi hubungan perbuatan pidana dan masyarakat. Ketentuan ini diatur dalam tiga puluh ayat. *Keempat*, hukum acara (*al-ahkam al-murafaat*) yaitu hukum yang mengatur tata cara mempertahankan hak, dan atau memutuskan siapa yang terbukti bersalah sesuai dengan ketentuan hukum. Hukum ini mengatur cara beracara di lembaga peradilan. Tujuannya ayat al-Qur'an mengatur masalah ini dalam tiga belas ayat. *Kelima*, hukum tatanegara (*al-ahkam al-dusturiyah*) berkenaan dengan sistem hukum yang bertujuan

⁴⁵Lihat: Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* Jil. I, (Jakarta: Logos, 1997), 5.

⁴⁶ Lihat. Josep Schaht, *The Introduction of Islamic Law*.

mengatur hubungan antara penguasa (pemerintah) dengan yang dikuasai atau rakyatnya, hak-hak dan kewajiban individu dan masyarakat, diatur dalam sepuluh ayat. *Keenam*, hukum internasional (*al-ahkam al-dawliyah*) mengatur hubungan antar negara Islam dengan negara lainnya dan hubungan dengan nonmuslim, baik dalam masa damai atau dalam masa perang. *Al-Qur'an* mengaturnya dalam dua puluh lima ayat. *Ketujuh*, hukum ekonomi (*al-ahkam al-iqtisadiyah wa al-maliyah*). Hukum ini mengatur hak-hak seorang pekerja dan orang yang mempekerjakannya, dan mengatur sumber keuangan negara dan perindustrian bagi kepentingan kesejahteraan masyarakat. Hukum tentang ini diatur dalam *al-Qur'an* sebanyak sepuluh ayat.⁴⁷

Hasil penelitian 'Abd. al-Wahhab Khallaf tersebut di atas menunjukkan bahwa sesungguhnya *al-Qur'an* lebih banyak mengandung nilai-nilai peradaban daripada nilai-nilai yang bersifat legal formal. Atau dengan kata lain, persoalan sosial, moral, ilmu pengetahuan dan lainnya cukup mendapat perhatian serius *al-Qur'an*.

C. Signifikansi Filsafat Hukum Islam

Makna penting filsafat hukum Islam adalah untuk memberikan pemahaman yang utuh tentang hukum Islam serta apa yang menjadi wilayah kajiannya. Selanjutnya adalah mendudukan filsafat hukum Islam sebagai salah satu bidang kajian yang penting dalam memahami sumber hukum Islam yang bersal dari wahyu maupun hasil ijtihad para ulama, serta menemukan rahasia-rahaisa syariat di luar maksud lahiriahnya. Selain itu, dengan filsafat hukum Islam berguna untuk menjadikan hukum Islam sebagai sumber hukum yang tidak kering bagi perundang-undangan dunia, dan akan memberikan landasan bagi politik hokum dimana dalam penerapannya hukum Islam daat mencapai tujuannya yang paling mendekati kemaslahatan umat manusia dan menjauhkan dari kerusakan.⁴⁸

Filsafat hukum Islam, baik dalam konteks ekonomi, politik, pidana, perdata atau pun dalam konteks diskursus pemikiran hukum Islam, sebagaimana dalam ilmu-ilmu keislaman lainnya menyajikan

⁴⁷ Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Uşûl al-Fiqh*. (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1987). 32-33.

⁴⁸ M. Hasbi Ash Shidiqie. *Filsafat Hukum Islam*, 62-63

argumen-argumen logika dan filosofis. Namun, dalam konteks hukum Islam pada perjalanannya lahir dalam apa yang disebut dengan "ushul al-fiqh." Ushul al-fiqh sendiri sebagai ilmu rasional tidak dapat dilepaskan dari logika, yang pada perkembangan selanjutnya dipandang sebagai suatu metodologi pemikiran dalam memahami isi dan maskud dari suatu ketentuan hukum Islam.

Ushul al-fiqh sebagai metodologi penetapan hukum Islam mengandung unsur-unsur filosofis, yang salah satu hasilnya adalah penggunaan nalar rasional yang dalam istilah teknis hukum Islam sering disebut dengan "*al-ijtihad* (penalaran rasional)." Ijtihad sebagai salah satu usaha untuk mengeluarkan ketentuan hukum dengan mempergunakan akal pikiran, dan karenanya juga pada akhirnya *ijtihad* dimasukkan menjadi sumber pengetahuan hukum Islam setelah al-Qur'an dan al-Hadits, yang argumentasi telogisnya adalah sabda Nabi Muhammad saw.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو فَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضَى رَسُولَ اللَّهِ

"Bahwa Rasul Allah saw. ketika hendak akan mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman. beliau bersabda (bertanya), "bagaimanakah cara Anda memberikan suatu keputusan apabila ada suatu perkara peradilan yang dihadapkan kepadamu?" Mu'adz menjawab, "saya akan memutuskannya (dengan) menggunakan Kitab Allah." Beliau bertanya lagi, "seandainya engkau tidak mendapatkan (ketentuannya) dalam Kitab Allah?" Mu'adz menjawab, "saya akan memutuskan (kembali) dengan Sunnah Rasul Allah saw." Beliau bertanya lagi, "seandainya Anda tidak mendapatkan dalam

Sunnah Rasul Allah saw. serta dalam Kitab Allah?" Mu'adz menjawab, "saya akan ber-*ijtihad* menggunakan pendapat saya, dan saya tidak akan mengurangi." Kemudian Rasul Allah saw. menepuk dadanya dan berkata, "segala puji bagi Allah yang telah memberikan petunjuk kepada utusan Rasul Allah untuk melakukan apa yang membuat senang Rasulullah."⁴⁹

Hukum Islam dalam perjalanan sejarahnya memiliki kedudukannya yang amat penting. Salah satu hal yang menarik dalam studi dan kajian Islam adalah ajarannya yang memiliki karakter rasional. Rasionalitas Islam bukan berarti dapat diakal-akalkan. Hal ini disebabkan oleh karena hukum Islam merupakan hukum yang lahir dari sebuah kehendak suci Tuhan. Dengan kata lain, hukum Islam (dalam makna syari'ah) merupakan produk wahyu (*revelation product*). Karena itu, *syari'ah* Islam tidak sama dengan pemikiran hukum Islam (baca. *fiqh*). Pemikiran hukum Islam adalah suatu pandangan tentang ajaran Islam yang dilahirkan dari proses *ijtihad*. Dengan demikian, pemikiran hukum Islam dapat diartikan sebagai dasar berpikir yang berlandaskan pada ajaran Islam.⁵⁰ Karena itu, setiap pemikiran hukum Islam (baca. *fiqh*),⁵¹ bersifat non-*Ilahiyah* atau

⁴⁹Imam Abu Dawud,

⁵⁰Bandingkan. Ahmad Husnan, *Berbenah Diri Menuju Pemikiran Islam*, (Yogyakarta: Pustaka al-Kausar, 1991),147

⁵¹Kata *fiqh* secara bahasa berarti mengetahui, memahami sesuatu. Pada masa Nabi terminologi *fiqh* tidak hanya berlaku pada kasus-kasus hukum, tetapi melampaui makna aspek ajaran Islam lainnya. Pada masa Nabi, *fiqh* belum berkembang, karena segala persoalan dapat diselesaikan oleh Nabi, sebagai pemegang otoritas ideologis. Lihat. Musa Kamil, *al-Madkhal Ila Tasyri' al-Islami*, (Bairut: Muassasah al-Risalah, tt), 89. Setelah kekuasaan Islam meluas, maka kata *fiqh* dimaknai dengan kumpulan hukum syara' yang berhubungan dengan perbuatan manusia, seperti hukum *wajib*, *haram*, *sunnat*, *makruh*, *mubah*, *sah*, *batal* dan sebagainya. Ilmu *fiqh*-pun terus berkembang searah dengan perkembangan daerah-daerah kekuasaan Islam. Dan karenanya muncul para *fuqaha* yang berada dibawah kekuasaan pemerintahan Islam yang memberikan fatwa atas suatu peristiwa yang belum pernah terjadi pada masa Rasulullah. Disinilah para yuris Islam dituntut untuk berfikir dan ber-*ijtihad* mencari hukum sesuatu sesuai dengan kondisi masyarakat. Dan karenanya, *fiqh* identik dengan *ijtihad*. Jadi, *fiqh* adalah hasil *ijtihad*. Lihat. al-Syairazi, *al-Luma' Fi Ushul al-Fiqh*, (Libanon: Dar al-Kutub, 475 H), 6. Lihat pula. Mutawalli, "Kearifan Intelektual Dalam Menelusuri Perbedaan Fatwa", dalam, *Makalah*, disampaikan pada Diskusi Keagamaan, Sekarbela, 27 Maret 2003, 3

manusiawi.⁵² Karena itu, *fiqh* menuntut adanya penyegaran guna memenuhi dan menunjukkan bahwa Islam adalah *shâlihûn likulîi zamânin wa makâânin*.

Di kalangan para peminat dan mereka yang *concern* dengan studi Islam, khususnya pemikiran hukum Islam melihat dua terminologi keagamaan, yaitu “*syari’ah*” dan “*fiqh*” sebagai dua terma yang mengandung makna yang sama. Kecenderungan seperti ini mengakibatkan tidak jelasnya, mana hukum Islam yang memang merupakan produk wahyu (*revelation product*), dan mana yang merupakan produk pemikiran (*reasoning product*). Mahmud Saltût dalam bukunya yang berjudul “*al-Islam ‘Aqîdah wa Syari’ah*”, mengatakan bahwa syari’ah adalah imbalan terhadap aqidah, dimana aqidah memantulkan tataran teoritis (*al-Janib al-Nazhar*) dari system doktrin Islam, sementara syari’ah menampilkan dimensi praxis (*al-Janib al-‘Amali*).⁵³ Hasbi al-Shiddiqi, mengatakan, bahwa *fiqh* lebih banyak berorientasi pada persoalan yang bersifat praxis (*amaliyah*) semata, sedangkan syari’ah menyangkut hal-hal yang bersifat keyakinan, etika amaliyah dan etika.⁵⁴

Konsekuensi logis dari eksistensi *ushul fl-fiqh* sebagai metodologi pemikiran hukum Islam (filsafat hukum Islam) adalah lahirnya mazhab pemikiran hukum Islam yang sesungguhnya juga merupakan proses alamiah. Maka, mengakui dan mengikuti cara pandangnya pun juga menjadi hal yang alamiah pula. Tetapi, suatu hal yang harus diingat dan diperhatikan, bahwa kesalahan intelektualitas kita selama ini adalah masih adanya sebagian umat Islam yang menganggap dan memandang hasil keputusan hukum mazhab itu sebagai hasil yang final. Ini artinya, masih seringnya kita terjebak pada tataran hasil *ijtihad* dan bukan pada proses terjadinya *ijtihad*. Keberpihakan pada hasil *ijtihad* akan membawa kita kepada perdebatan-perdebatan emosional, dan tidak lagi pada perdebatan ilmiah, sebagaimana yang telah ditunjukkan dalam sejarah pemikiran *fiqh* masa lalu. Hasbi al-Shiddiqi, mencatat:

⁵²Bandingkan. Amin Abdullah, "Keimanan Universal Di Tengah Pluralisme Budaya", dalam, *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. VII, Jakarta, 1993,91

⁵³Mahmud Saltût, *al-Islam Aqidah Wa Syari'ah*, (Kairo : Dar al-Qalam, 1966), 11

⁵⁴Hasbi al-Shiddiqi, *Pengantar Hukum Islam*, I, (Jakarta : Bulan Bintang, 1980), 32-33

“Bahwa pada abad ke IV H. menjadi awal munculnya *taqlid* yang mempengaruhi ‘ulama’ Islam dimana masing-masing ‘ulama’ mulai menegakkan fatwa imamnya dan menyerukan kepada umat untuk dan supaya ber-*taqlid* kepada mazhab yang dianutnya. Bahkan lebih dari itu, perdebatan-perdebatan yang mengarah kepada pembelaan imam mazhab mereka selalu mewarnai diskusi-diskusi, dan tidak jarang pula sikap seperti ini membawa kepada perang mulut dan perkelahian. Maka, pada abad ke V dan ke VI H. semangat *taqlid* dan fanatisme mazhab semakin terhujam di dalam dada umat Islam, yang pada akhirnya perpecahan tidak dapat dielakkan.”⁵⁵

Pengakuan kebenaran secara berlebihan terhadap hasil pemikiran, baik teologi, filsafat, tasawuf dan terlebih lagi fiqh bukan merupakan sesuatu yang dapat dipersalahkan, tetapi, bila kalim ini telah masuk kewilayah social-praktis, kalim seperti itu bukan saja menarik tetapi dikhawatirkan akan melahirkan ketegangan-ketegangan baik pada tataran social bahkan dapat mengakibatkan benturan fisik. Oleh karena itu, kita harus menjauhi sikap menghakimi terhadap pemikiran seseorang, yang meskipun menghakimi tersebut adalah sikap logis dan sepenuhnya sama dengan proses demokrasi. Perlu ditegaskan, bahwa apapun bentuk institusi pemikiran, bukanlah sesuatu yang patut disakralkan, karena bagaimanapun, dia tidak lain, kecuali merupakan sebuah pandangan *ijtihadiah*. Patut disini kita merenungkan peringatan Abdurrahman Wahid.

Sejarah pernah memberikan pelajaran kepada kita, pelajaran itu adalah tentang kelembagaan agama. Betapa hebatnya sebuah agama sekalipun pendirinya tidak pernah mengajarkan orang untuk mencintai kelembagaan apapun yang disampaikan adalah kebenaran dalam Islam adalah *tauhid* (ajaran tentang ke-Esaan Tuhan) dan keutusan Nabi Muhammad saw. Atas dasar itulah, segala macam institusi

⁵⁵Hasbi al-Shiddiqi, *Pengantar Hukum*, 82-83

yang mengatasnamakan Islam sebenarnya hanyalah bersifat perkiraan (*ijtihad*) belaka.⁵⁶

Sampai di sini dapat ditegaskan, bahwa tidak ada penghalang dalam merekonstruksi pemikiran Islam. Justru dengan upaya-upaya merekonstruksi pemikiran Islam, fiqh misalnya, membuktikan kekayaan roh Islam tentunya dengan satu tujuan mulia yaitu membangun kemaslahatan universal dan menegaskan bahwa fiqh benar-benar merupakan hasil penalaran manusia yang merefleksikan pluralitas pemikiran.



⁵⁶Abdurrahman Wahid, “Agama Antara Keyakinan Dan Kelembagaan”, dalam, *Jawa Pos*, 22 November 1998,1

BAB II

OBJEK KAJIAN DAN TUJUAN FILSAFAT HUKUM ISLAM

Bab ini akan membahas beberapa objek yang menjadi kajian filsafat hukum Islam, yaitu objek teoretis atau yang sering disebut dengan tujuan ditetapkan suatu undang-undang dan objek praktis (falsafah hukum) itu sendiri.

A. Objek Kajian Filsafat Hukum Islam

Objek kajian filsafat hukum Islam dapat dibagi menjadi dua, yaitu objek teoretis (*falsafat al-tasyri'*) dan objek praktis (*falsafat al-syari'ah*). Yang dimaksud dengan *falsafat al-tasyri'* adalah studi tentang dasar-dasar suatu ketentuan hukum Islam, dan prinsip-prinsip hukum Islam ditetapkan, atau meminjam rumusan Nasif al-Hasyimi adalah.

دراسة علم ما من حيث تبين أسسه التي يقوم عليها ومبادئه التي ينطلق منها وعلى هذا يكون معنى فلسفة التشريع : تبين الأسس والمبادئ التي انطلق منها الإسلام في تشريعاته وخاصة قواعده الآمرة التي أرساها لتحكم حياة الإنسان وتضبط سلوكه⁵⁷.

⁵⁷ <http://nasef12alhashemi.blogspot.co.id/2014/08/blog-post.html>

“Studi tentang ilmu yang menjelaskan tentang dasar-dasar dan atau prinsip-prinsip. Atas dasar ini, filsafat penetapan hukum Islam (*falsafah al-tasyri'*) berarti menjelaskan dasar-dasar dan prinsip-prinsip yang ditetapkan Islam dalam menetapkan ketentuannya, khususnya lagi terkait kaedah-kaedah yang akan dijadikan sandaran dalam mengatur kehidupan manusia dan praktek-oraktek ibadahnya.”

Dengan kata lain, objek teoretis hukum Islam adalah suatu paradigma dimana setiap ketentuan hukum dalam Islam memiliki makna atau tujuan penting. Kajian tentang objek teoretis hukum Islam meliputi pembahasan tentang dasar-dasar hukum Islam, dan prinsip-prinsip hukum Islam. Dasar-dasar hukum Islam yang utama dan utama adalah al-Qur'an dan al-Hadits, sedangkan dasar-dasar lainnya adalah *al-Ijtihad*. Sedangkan prinsip-prinsip yang dimaksud adalah pembahasan tentang apa yang disebut dengan “*mabadi' al-syari'ah*” dan karakter hukum Islam atau “*khasaish al-syari'ah*” sebagaimana yang akan dibahas pada sub berikutnya.

Sementara objek praktis filsafat hukum Islam atau *falsafat al-syari'ah* atau *al-asrar al-syari'ah* meliputi jawaban atas pertanyaan-pertanyaan seperti dan di antaranya adalah, mengapa manusia melakukan mu'amalah, mengapa manusia harus diatur oleh hukum Islam?, mengapa manusia harus melakukan ibadah, seperti shalat? dan apa rahasia atau hikmah yang terkandung dalam pelaksanaan puasa, haji, dan apa rahasia atau hikmah yang penetapan suatu hukum?

Adanya hukum Islam atau diundangkannya suatu hukum jelas mempunyai maksud dan tujuan. Tujuan hukum Islam adalah terciptanya kedamaian di dunia dan kebahagiaan di akhirat, dan inilah yang membedakannya dengan hukum manusia yang menghendaki kedamaian di dunia saja. Dan, karenanya keberadaan suatu aturan atau pun suatu undang-undang, merupakan suatu yang niscaya dalam kehidupan masyarakat dan untuk mengatur kehidupan mereka. Terlebih lagi, dalam suatu masyarakat yang terdiri dari berbagai tingkat varian, baik etnis, agama, budaya dan elemen-elemen lainnya. Tentu saja, semua itu membutuhkan suatu tatanan aturan yang pasti. Karena jika tidak, maka tidak ada lagi norma yang pasti

yang dapat dijadikan sebagai pegangan. Demikian juga dalam konteks hukum Islam yang berlaku bagi umat Islam.

Keberadaan hukum Islam dalam masyarakat Muslim dimaksudkan sebagai pegangan dalam mengimplementasikan teologi mereka. Karena, dengan hukum Islam umat dapat bertindak untuk membangun komunikasi dengan pembuat hukum Islam dan masyarakat sebagai pelaksana hukum Islam (*al-'ibadah wa al-mu'amalah*). Dalam bidang ibadah, manusia memiliki posisi untuk berikap pasrah. Kepasrahan ini bukanlah sebuah kehendak yang diinginkan oleh Allah, tetapi bahwa manusia sebagai makhluk yang memiliki kepekaan spiritual, maka dia mesti melakukan komunikasi dengan berbagai arah, tidak saja dalam konteks kemnusiaan, tetapi juga dalam makna spritualnya (teologi mendalam). Dalam melaksanakan ketentuan hukum Islam dalam kehidupan masyarakat, dan agar dapat dilaksanakan dengan tepat dan baik, maka Islam telah menetapkan beberapa prinsip implementatif.

B. Dasar dan Prinsip Penetapan Hukum Islam

Hukum Islam, sebagaimana hukum-hukum lainnya memiliki pondasi dalam struktur bangunannya (*Asas al-Syari'ah*). Karena pondasi ini memiliki peran penting dalam melihat apakah suatu hukum itu diterima atau ditolak oleh masyarakat sangat tergantung pada sejauhmana kekuatan daripada pondasinya. Penting dicatat, bahwa para sarjana hukum Islam memiliki perspektif yang berbeda tentang kuantitas yang menjadi dasar-dasar penetapannya.

Pertama, ketuhanan yang maha esa (*al-tauhid*). Perinsip ini menegaskan bahwa seluruh sistem hukum dalam Islam (*al-syari'ah*) adalah ciptaan Allah, dan karenanya sistem hukum tersebut memerintahkan untuk tunduk kepada hukum yang dibuat oleh Allah.

لا توجد على وجه الأرض—اليوم—شريعة يملك أصحابها هذه الميزة التي تمتاز بها شريعتنا الاسلامية المباركة فشريعتنا أنزلت إلينا من معبودنا وخالقنا سبحانه تعالى فهي شريعة إلهية ربانية... وكونها من عند الله يعني أنها قائمة على أساس

من عقيدة الاسلام وأن الشريعة مرتبطة بالعقيدة بل إنها ممتزجة بها فالاسلام
عقيدة وشريعة ودين ودولة. 58.

“Tidak akan ditemukan dimuka bumi ini, sampai sekarangpun, suatu hukum yang memiliki keistimewaan tersendiri kecuali hukum Islam. Hukum Islam diturunkan pencipta ala mini. Inilah yang disebut dengan *syari’ah rabbaniyah*. Syari’ah dibangun atas aqidah Islamiyah dan syari’ah terikat oleh akidah. Karena itu, Islam adalah aqidah, syari’ah, agama dan daulah yang akan membimbing kehidupan umat....”

Kedua, meniadakan kesulitan (*nafyu al-haraji*). Artinya bahwa hukum Islam dibuat dan diciptakan itu berada dalam batas-batas kemampuan para *mukallaf*. Namun bukan berarti tidak ada kesukaran sedikitpun sehingga tidak ada tantangan, sehingga tatkala ada kesukaran yang muncul bukan hukum Islam itu digugurkan melainkan melahirkan hukum “*rukhsah*.” Atau dengan kata lain, meniadakan atau menghilangkan sesuatu yang memberatkan umat (*nafyu al-haraj*).⁵⁹ Dasar penetapan ini sangat memperhatikan dan mempertimbangkan batas-batas kemampuan seorang *mukallaf*, dan tidak di luar batas kemampuan manusia. Hal ini juga menyadari akan adanya *tabi’at* manusia yang tidak menyukai beban yang membatasi kemerdekaannya dan manusia senantiasa memperhatikan beban hukum dengan sangat hati-hati. Itulah sebabnya, hukum Islam dengan mudah dapat menarik manusia dengan amat cepat dan mereka dapat menerimanya dengan penuh ketetapan hati. Ahmad Abu Wail Akram ‘Umair melukiskan prinsip ini dengan kata-kata.

اليسر في ما شرع من الأحكام من أصله ميسرا لاعتنت فيه بالتيسير الأصلي صفة
عامة للشريعة في أحكامها الأصلية التي تلزم المكلفين والشارع الحكيم لم يقصد

⁵⁸Umar Sulaiman al-Asqari, *Khasha’ish*, 35-36.

⁵⁹Lihat. Samir al-Harasin “*Raf’u al-Haraj wa al-Taisir fi al-Syari’ah al-Islamiyah*” dalam <http://www.alukah.net/sharia/0/22338/> Lihat pula. Shalih ibn ‘Abd. Allah ibn Hamid, *Raf’u al-Haraj fi al-Syari’ah al-Islamiyah*,

إلى التكليف بالشاق والإعنت فيه ويستدل لذلك بالنصوص الكثيرة التي تبين ذلك صراحة كقوله تعالى : لا يكلف الله نفسا إلا وسعها (البقرة : ٢٨٦) وكقوله تعالى : لا نكلف نفسا إلا وسعها (الأنعام : ٦٠)

“Kemudahan atas apa apa yang telah ditetapkan hukum Islam, dari sumbernya memang memberikan kemudahan, bukan memberatkan. Dan, kemudahan itu sendiri telah menjadi karakter atau sifat umum pada hukum Islam. Karena itu, *al-Syari'* yang Maha Bijaksana tidak akan pernah memberikan beban kepada hambanya. Dan, hal ini banyak ditegaskan dalam nash-nash yang sharih, Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya (*al-Baqarah*: 286). Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya (*al-An'am*: 52). Di antara kemudahan mendasar adalah memaafkan anak kecil dan orang gila atas suatu pembebanan yang membebani keduanya.”

Kemudahan yang diberikan hukum Islam menjadi bukti gambaran ideal bahwa Islam tidak akan pernah memberikan kesulitan kepada pemeluknya dalam melakukan perbuatan hukum, sebaliknya Islam selalu bisa memberikan jalan keluar atas persoalan yang dialami umatnya.⁶¹ Hal ini akan memberikan dampak yang positif bagi umat manusia yaitu menghilangkan kesulitan yang membebani manusia, dan ini mendapatkan justifikasi teologis dalam al-Qur'an.

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة : 185) لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

⁶⁰Ahmad Abu Wail Akram 'Umair, *Min Khasha'i Syari'atina al-Islamiyah*, dalam www.ahmedamieur.com

⁶¹Ma'mun Hamus, *al-Tafsir al-Ma'mun "Ala Manhaj al-Tanzil Wa al-Shahih al-Masnun*, 1 (Damsiq: Muwafiq Wizarah al-A'lam, 2007), 684.

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لِإِطَاقَةِ
لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ)
اليقرة: 286 :) وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج : 78)

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. Dan hendaklah kamu mengagungkan Allah atas petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu, supaya kamu bersyukur. (QS. al-Baqarah: 185) Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdoa), "Ya Rabb kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami bersalah. Ya Rabb kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang yang sebelum kami. Ya Rabb kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maaflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir". (QS. al-Baqarah: 286) Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (QS. Al-Hajji: 78).

Ayat tersebut, menurut Tâhir bin 'Âshûr, menunjukkan fleksibilitas dan kemudahan yang diberikan oleh hukum Islam yang merupakan tujuan agama dan merupakan ayat yang menunjukkan upaya menyingkirkan kesulitan bagi umat manusia dan bersifat *qat'î*.⁶² Selanjutnya, Tâhir bin 'Âshûr berkata:

إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة وأموال الفطرة راجعة إلى الجبلة فهي كائنة في النفوس سهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنت. قال تعالى : يريد الله أن يخفف عنكم وخلق

⁶²Tâhir bin 'Âshûr, *Maqâsid al-Shari'ah*, 59.

الإنسان ضعيفا (المائدة: 28). وقد أورد الله تعالى أن تكون شريعة الإسلام شريعة عامة ودائمة فأقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعانات فكانت بسماحتها أشد ملاءمة للنفوس لأن فيها إراحة النفوس في حال خويصتها ومجتمعتها.⁶³

“Sesungguhnya hikmah fleksibilitas hukum Islam adalah bahwa Allah telah menjadikan hukum Islam sebagai agama fitrah. Hal-hal yang bersifat natural itu kembali kepada “jibilah”, yaitu kejiwaan manusia mudah menerima. Salah satu dari sifat kejiwaan itu adalah menyingkirkan segala kesulitan dan pembebanan. Allah berfirman, “Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia dijadikan bersifat lemah.” Sesungguhnya Allah menghendaki agar hukum Islam itu menjadi hukum yang universal (untuk semua umat) dan abadi; karena itu, ditetapkan agar dalam pelaksanaannya di antara umat menjadi mudah. Namun, semua itu tidak akan terjadi (tercapai), kecuali dengan menyingkirkan segala hal yang memberatkan. Fleksibilitas itu sangat sesuai dengan jiwa karena dalam fleksibilitas itu ditemukan ketenangan jiwa, baik dalam kehidupan individu maupun lingkungan masyarakat.”

Selain beberapa ayat tersebut terdapat sejumlah hadith yang menjelaskan bahwa Islam tidak memberikan kesulitan kepada penganutnya, misalnya hadith yang berbunyi:

عن ابن عباس قال : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أى الأديان أحب إلى الله قال: الحنفية السمحة (رواه مسلم).⁶⁴

“Dari Ibn ‘Abbās, dia berkata, “Ketika Rasul Allah saw. ditanya, ‘Agama-agama apakah yang paling disukai Allah?’

⁶³Tâhir bin ‘Âshûr, *Maqâsid al-Sharî’ah*, 60.

⁶⁴Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *Jâmi’ al-Şaghîr fî Ahâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, Cet. I. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 19.

Nabi menjawab, 'Agama yang memberi kemudahan dan toleran'.

Dalam hadith yang lain disebutkan.

عن عكرمة عن ابن عباس قال. خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم : ... إن الله شرع الدين فجعله سهلا سمحا واسعا ولم يجعله ضيقا (رواه الطبراني). 65

"Dari 'Ikramah, dari Ibn 'Abbâs, ia berkata, "Rasul Allah saw. pernah berkhotbah dan bersabda, "... Sesungguhnya Allah telah menetapkan agama. Dia menjadikannya mudah, toleran, serta luas, dan tidak menjadikannya sempit."

عن عائشة ... قال : إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا ولكن بعثني معلما ميسرا (رواه مسلم). 66

"Dari 'Aishah... Nabi bersabda, "Sesungguhnya Allah tidak mengutusku untuk memberatkan dan tidak membebani, akan tetapi Allah mengutusku menjadi pengajar yang memberi kemudahan."

Ayat-ayat dan hadits-hadits di atas, jelas menunjukkan secara jelas bahwa hukum Islam tidak memberikan beban kepada pemeluknya (*mukallaf*) di luar kemampuan mereka. Meringankan (*mentakhfif*) hukum itu adakalanya dengan mengururkan suatu ketentuan hukum, seperti hukum shalat bagi seorang wanita yang sedang menstrurasi (*haydh*) dan wanita yang sedang bersalin, nifas (*nufasa*), dan adakalanya juga dengan mengurangi jumlah rakaat dalam shalat ketika musafir.

Ketiga, *Qillatu Taklif*, tidak membahayakan taklifi, artinya hukum Islam itu tidak memberatkan mukallaf dan tidak menyukarkan. Artinya bahwa tuntutan Allah untuk berbuat sehingga dipandang taat dan (tuntutan) untuk menjauhi larangan Allah.

⁶⁵Sulaymân bin Ahmad bin Ayyûb Abû al-Qâsim al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, Tahqîq H}amdî bin 'Abd al-Majîd al-Salafî, 11 (Mosul: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hukm, 1983), 213.

⁶⁶Ibid., 111. Lihat. 'Abd al-Ra'ûf al-Manâwî, *al-Taysîr Sharh} Jâmi' al-Saghîr fî Ahâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1 (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, tt.), 259.

Dengan demikian, yang dimaksud dengan *taqlil al-taklif* adalah menyedikitkan tuntutan Allah untuk berbuat, baik mengerjakan perintah dan menjauhi larangan-Nya. Makna filosofis *taqlil al-taklif* adalah menjadi langkah preventif (penanggulangan) terhadap *mukallaf* dari pengurangan atau penambahan dalam kewajiban agama. Hal ini dimaksudkan guna memperingan dan menjaga nilai-nilai kemaslahatan manusia pada umumnya dan agar tercipta suatu pelaksanaan hukum tanpa didasari parasaan terbebani yang berujung pada kesulitan. Itulah sebabnya, umat manusia tidak diperintahkan untuk mencari-cari sesuatu yang justru akan memperberat diri sendiri. Dalam pengertian ini, *al-Syari'* tidak memperbanyak beban yang diberikan kepada para hamba-Nya, sehingga beban tersebut, baik berupa perintah maupun larangan dapat dijalankan tanpa menimbulkan kesulitan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمُ (المائدة : 101)

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepada kalian, niscaya akan menyusahkan kalian.”

Ayat ini melarang para sahabat mengajukan pertanyaan kepada Nabi Muhammad saw. ketika wahyu sedang turun dalam merespons masalah-masalah yang belum diterangkan hukumnya. Hal ini dimaksudkan agar masalah-masalah itu apabila nanti ditetapkan hukumnya melalui kaidah-kaidah umum sesuai dengan perkembangan masyarakat. Menurut para mufassir, ayat tersebut diturunkan dan dilatarbelakangi oleh beberapa peristiwa, di antaranya.

قال البخارى حدثنا الفضل بن سهل حدثنا أبوالنصر حدثنا أبو خيثمة حدثنا أبو الجويرية عن ابن عباس قال: كان قوم يسألون رسول الله صلواته عليه وسلم استهزاء فيقول الرجل: من أبي ويقول الرجل تضل ناقته: أين ناقتي فأنزل الله فيهم هذه الآية (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوُكُمُ) حتى فرغ من الآية كلها.

"Imam Bukhari meriwayatkan, menceritakan kepada kami Fadhal bin Sahal, menceritakan kepada kami Abu al-Nashr, menceritakan kepada Abu Haysamah, menceritakan kepada kami Abu al-Juwairiyah, dari Ibnu 'Abbas berkata, ketika Rasul Allah saw. sedang berpidato di hadapan umatnya, tiba-tiba seorang di antara mereka bertanya, "siapakah bapakku?" "si fulan!" jawab Nabi. Ada pula yang bertanya, "Siapakah nama ayahku?" atau "di mana untaku?" kemudian turunlah ayat di tersebut.⁶⁷

Ayat tersebut sebagai teguran atas pertanyaan-pertanyaan yang tidak perlu. Karena pertanyaan tersebut, bisa jadi akan dapat menyusahkan si penanya sendiri. Karena, jawaban yang akan dia terima itu akan menjadi beban tersendiri bagi si penanya. Padahal prinsip agama adalah pengurangan terhadap beban (*taqlil al-taklif*). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Nabi Muhammad saw. ketika menerima ayat al-Qur'an menafsirkan sesuai kebutuhan masyarakat pada saat itu. Sedangkan yang tidak dibutuhkan dan atau didiamkan saja, dengan maksud nantinya ayat-ayat tersebut dapat ditafsirkan sesuai dengan kondisi dan situasi yang terjadi di masyarakat pada masa yang akan datang.

Riwayat lain menyebutkan.

قال الإمام أحمد حدثنا منصور بن وردان الأسدي حدثنا علي بن عبد الأعلى عن أبيه عن أبي البختری وهوسعيد بن فيروز عن علي قال: لما نزلت هذه الآية (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) (آل عمران: 97) قالوا: يا رسول الله في كل عام فسكت. فقالوا: أفي كل عام فسكت قال: ثم قالوا: أفي كل عام فقال (لا، ولو قلت: نعم لوجبت فأنزل الله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ.⁶⁸

"Ketika Rasul Allah mengajarkan kewajiban haji kepada para sahabat, lalu salah seorang yang hadir mengajukan pertanyaan.

⁶⁷Ibnu Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, 3: 204-205

⁶⁸Ibnu Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, 3: 204-205

"Ya Rasul Allah, apakah kewajiban haji itu tiap tahun?" Rasul menjawab "kalau pertanyaan itu saya jawab "ya", maka haji itu menjadi wajib untuk tiap-tiap tahun." Dan bila wajib, kamu tidak akan sanggup menunaikannya." Maka turunlah ayat tersebut.

Seperti diketahui, bahwa kewajiban melaksanakan haji hanya sekali dalam seumur hidup. Hal itu bertujuan untuk tidak memberi beban kepada *mukallaf* di luar kemampuannya. Bahwa dalam melaksanakan ibadah haji itu dibutuhkan pengorbanan yang banyak; seperti fisik, harta, dan waktu. Tidak diragukan lagi, tentu saja hal ini, jelas akan memberatkan banyak orang. Karena itu, Allah mewajibkan hanya sekali saja seumur hidup, dan itu pun untuk orang yang mampu saja. Dalam kaitan ini Allah mengingatkan orang-orang yang beriman agar jangan banyak bertanya tentang suatu ketentuan hukum, yang apabila diterangkan justru akan memberatkan. Ini semua menunjukkan bahwa Islam mengajarkan umatnya agar bersifat realistis. Bentuk realistis yang diajarkan Islam bertujuan untuk memahami dan menyadari bahwa Islam tidak ingin pemeluknya mengalami kesulitan dalam melaksanakan ketentuan hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari.

Ketiga, *Tadarruj*, bertahap (gradual) artinya pembinaan hukum Islam berjalan setahap demi setahap disesuaikan dengan tahapan perkembangan manusia. Prinsip ditetapkan secara bertahap (*al-tadarruj fi al-Tasyri'*), ini berbasis pada suatu pandangan, pertimbangan dan kesadaran bahwa dalam setiap masyarakat, tentu mempunyai adat kebiasaan atau tradisi yang telah berakar dalam kehidupan mereka. Dengan mengingat faktor tradisi tersebut, maka al-Qur'an pun diturunkan secara berangsur-angsur. Dan dengan cara demikian, hukum yang diturunkannya lebih disenangi oleh jiwa dan lebih mendorong ke arah mentaatinya, meninggalkan ketentuan lama dan menerima ketentuan baru, sebagaimana dalam kasus pengharaman minuman khamar. Menggambarkan prinsip evolutif hukum Islam tersebut terkait pengharaman khamar, Mu'awiyah Ahmad Sa'id Ahmad berkata.

لقد نزل تحريم الخمر في أربع مراحل: فكان أول ما نزل في شأنها قوله تعالى: وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (النحل : 67) فبيّنت هذه الآية أنّ ثمرات النخيل - أى التمر - قد يكون منها الرزق الحسن وقد يكون منها الخمر فأشار الله تعالى إلى أنّ السكر ليس من الرزق الحسن لأنه فرّق بينهما. ثم نزل بعد ذلك قوله تعالى: يَا سَأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا (البقرة : 219) فبيّنت أنّ ضرر الخمر والميسر أشد من نفعهما وعند ذلك بدأ بعض الصحابة يتركون الخمر. ثم نزل قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ (النساء : 63). فأمرتهم هذه الآية بعدم الاقتراب من الصلاة إذا كانوا سكارى فأصبحوا لا يشربون الخمر إلا في الليل وبذلك قلل الله تعالى كمية الخمر التي كانوا يشربونها في اليوم. ثم بعد ذلك نزل قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (المائدة : 90-91) وبهذه الآية حرمت الخمر تحريماً نهائياً.⁶⁹

“Pengharaman meminum khamar melalui empat tahapan. Ayat yang pertama kali diturunkan terkait pelarangan meminum khamar adalah firman Allah “Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan. (al-Nahl: 67). Ayat ini menjelaskan bahwa buah korma

⁶⁹Mu’awiyah Ahmad Sa’id Ahmad, “Fiqh al-Tadarruj fi al-tasyri’ al-Islami Fahman wa Thathbiqan”, dalam *Majallah al-Qur’an wa al-’ulum al-Islamiyah*, al-’Adad al-Tasi’ wa ‘Adad Khasshun, 2004: 15

itu bisa menjadi rizki yang baik, tetapi juga bias memabukkan. Maka Allah memberikan isyarat bahwa minuman yang memabukkan itu bukanlah rizki yang baik. Kemudian turunlah ayat Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: “pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya.” (*al-Baqarah*: 219). Ayat ini menjelaskan bahaya khamar dan judi itu sangat besar daripada manfaatnya. Saat itu pula sebahagian dari para sahabat berhenti meminum khamar. Kemudian turun lagi ayat, Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan. (*al-Nisa*: 43). Ayat ini memerintahkan untuk tidak mendekati shalat saat sedang dalam keadaan mabuk, mereka pun tidak lagi meminum khamar, kecuali di malam hari. Karena itu, Allah menyedikitkan jumlah minuman khamar yang biasa mereka minum di siang hari. Kemudian, turunlah ayat, Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian diantara kamu dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan shalat; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu) (*al-Ma'idah*: 90-91). Dengan ayat inilah, khamar dinyatakan haram.”

Memperhatikan proses pengharaman tersebut, hal ini mengindikasikan bahwa terjadinya proses gradualisasi tersebut bersifat alamiah sesuai dengan konteks peristiwa yang melatarinya. Abu Yazid, menulis proses gradualisasi tersebut dengan kata-kata.

“Hukum Islam bukan saja mengalami penahapan sesuai latar historisnya, tetapi juga memperhatikan

kemampuan umat menyerap dokterin ajaran yang diturunkan. Kenyataan seperti ini berbeda dengan dengan hukum-hukum produk manusia yang pengundangannya dibatasi oleh ruang maupun waktu tertentu. Kenyataan gradualisasi ini sesungguhnya menyiratkan adanya mekanisme evolusi pada tataran structural terdalamnya hukum Tuhan untuk mengantisipasi perubahan masyarakat yang selalu terjadi.”⁷⁰

Lebih lanjut, Abu Yazid berkata.

“Proses evolusi dan penahapan hukum seperti yang terjadi pada masa Nabi tersebut mesti ditranmisi pada masa-masa berikutnya hingga masa kita sekarang. Artinya, proses penahapan seperti itu sejatinya dapat menyemangati upaya pencarian makna teks sesuai konteks *mashlahah* yang terus bergerak dinamis seiring tingkat perkembangan waktu. Dengan pola pandang seperti ini, adigium semacam “*al-Islam Shalihun Li Kulli Zamanin wa Makanin*”, tidak menjadi selogan belaka, tetapi ada pembuktian dan dapat dipraktekkan dalam kehidupan sehar-hari.”⁷¹

Keempat, kemaslahatan orang banyak. Prinsip dasar ini memperhatikan kemaslahatan manusia. Bagaimana pun, hubungan sesama manusia merupakan manifestasi dari hubungan dengan pencipta hukum (*al-Syari*). Itulah sebabnya, hukum Islam sangat mempertimbangkan dan menekankan nilai-nilai kemanusiaan. Islam melarang siapa pun yang melakukan kerusakan di muka bumi. Karena semua itu ditujukan untuk kepentingan umat secara keseluruhan. Tidak diragukan, bahwa kepastian Islam menetapkan segala ketentuannya semata-mata untuk kemaslahatan umat. Terkait dengan ini, ‘Umar Sulayman al-Asyqari, berkata.

⁷⁰Abu Yazid, *Logika Hukum: Dari Mazhab Rasionalisme Hukum Islam Hingga Positivisme Hukum Barat*, (Yogyakarta: Saufa, 2016), 278.

⁷¹Abu Yazid, *Logika Hukum*, 280.

إن شريعة الاسلام وحدها من بين الشرائع هي التي تحقق مصالح العباد وذلك بحفظها لنظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمين عليه وهو الإنسان وقد قام العلماء الأعلام باستقراء الشريعة في كليتها وجزئياتها فهداهم ذلك إلى أن الشريعة وضعت لحفظ مصالح العباد وقطع دابر الفساد...وقد قرر علماء الاسلام هذه الحقيقة بعد استقراءهم لاحكام الشريعة يقول شيخ الاسلام ابن تيمية "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها" ويقول سلطان العلماء العزبن عبد السلام "والشريعة كلها مصالح إماتدراً مفاسد أو تجلب مصالح فإذا سمعت الله يقول (ياأيهاالذين آمنوا) فتأمل وصيته بعد ندائه فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه أو شراً يزعرك عنه أو جمعاً بين الحث والزجر. 72

Kemaslahatan adalah dasar semua kaidah yang dikembangkan dalam hukum Islam, baik kemaslahatan individu dan masyarakat, di dunia dan akhirat. Inilah dasar tegaknya semua syariat Islam, tidak ada satu bidang keyakinan atau aktivitas insani atau sebuah kejadian alam kecuali ada pembahasannya dalam syariat Islam, dikaji dengan segala cara pandang yang luas dan mendalam.⁷³ Semua ketentuan dalam syari'at Islam sangat memerhatikan kemaslahatan manusia. Tidak mengherankan jika selama masa Nabi diturunkan aturan-aturan hukum yang sewaktu-waktu aturan itu ada aturan yang dibatalkan apabila keadaan menghendaki demikian dan diganti dengan aturan baru. Seperti perubahan arah qiblat dari masjid *al-Aqsha* ke masjid *al-Haram*. Adanya penghapusan dan penggantian hukum, merupakan suatu bukti bahwa syari'at Islam menghendaki adanya kemaslahatan bagi manusia.

Perubahan hukum (syari'ah), memang hanya terjadi pada masa Nabi, yakni pada fase pembentukan dasar-dasar hukum yang lengkap. Sesudah Nabi Muhammad saw. wafat, dan dasar-dasar syari'ah telah lengkap, tidak ada lagi pembatalan materi syari'ah Islam, akan tetapi

⁷²Umar Sulayman al-Asyqari, *Khashais al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Kuwait: Maktbah al-Falah, 1982), 78-80.

⁷³Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'*, Sejarah Legislasi Hukum Islam, Jakarta: Amzah, 2009, hal 22.

al-Syari' (Allah dan Rasul-Nya) telah banyak menjelaskan 'illat-'illat hukum, agar dapat diketahui bahwa ada hukum yang mengikuti 'illatnya, sehingga dapat berubah menurut perubahan 'illat-nya. Perubahan yang terakhir ini sebenarnya hanyalah dalam penerapannya saja, bukan dalam arti perubahan materi syari'ah.⁷⁴

Kelima, keadilan (al-'Adalah). Salah satu pondasi hukum Islam adalah keadilan. Artinya, segala keputusan hukumnya tidak dapat dipengaruhi kedudukan, ras, agama, dan lainnya. Dan, bahwa manusia memiliki kedudukan yang sama di depan hukum Islam. Dalam konteks ini, Islam tidak akan pernah melebihkan yang satu dan merendahkan yang lain. al-Qur'an menyatakan.

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ اَلَّا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى (المائدة : 8)

Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena berlaku adil itu lebih dekat kepada takwa.

Dalam ayat lain disebutkan.

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ الْوَالِدِيْنَ وَالْاَقْرَبِيْنَ اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاَللّٰهُ اَوْلٰى بِهَمَا (النساء : 135)

Hai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang-orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu atau ibu bapakmu dan kerabatmu. Jika ia kaya atau miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya.

Mewujudkan keadilan berarti bahwa manusia dihadapan hukum Allah adalah sama, tidak ada perbedaan karena keturunan, pangkat, kekayaan, atau kedudukan sosialnya.⁷⁵ bangsa, suku, bangsa,

⁷⁴ Husnul Khotimah, Penerapan Syari'at Islam, 88.

⁷⁵Sebagai catatan. Keadilan sendiri terbagi ke dalam tiga macam yang antara lain (1) keadilan hukum ialah sistem hukum yang berlaku harus seragam (*unifikasi*) untuk seluruh warga negara tanpa ada diskriminasi; (2) keadilan sosial ialah memberi kesempatan yang sama terhadap setiap orang untuk bekerja menurut kemampuan dan keahliannya, dan bagi mereka yang belum mampu bekerja karena

bahasa, jenis kelamin, agama dan kepercayaan, adat-istiadat, dan sebagainya.

الشريعة الإسلامية ليست من وضع البشر بل من وضع خالق البشر والله يتصف بالعدل التام وكذلك شريعته (وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا) (الكهف : 49) إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (النساء : 40) وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (فصلت : 46) فالاحكام الشرعية الإسلامية مصطبعة بالعدل اصتباغاتا فالاحكام الشرعية هي العدل والعدل هو الأحكام الشرعية فلا تميل القواعد القانونية الشرعية إلى جانب الحاكم ضد مصالح المحكوم ولا تعطى الرجال حقوقا بحيث تظلم النساء ولا يمكن أن تخطف المقدر المناسب للجريمة لأن واضعها يتصف بالعلم المطلق الشامل. 76.

“Hukum Islam bukanlah ciptaan manusia, tetapi ciptaan yang menciptakan manusia itu sendiri. Dan Allah adalah pemilik keadilan yang paling sempurna, demikian juga hukum-hukum-Nya, Dan Tuhanmu tidak menganiaya seorang jua pun”. (al-Kahfi: 49). Sesungguhnya Allah tidak menganiaya seseorang walaupun sebesar zarah, (al-Nisa’: 40). Dan sekali-sekali tidaklah Tuhanmu menganiaya hamba-hamba-Nya (Fushshilat: 46). Hukum Islam itu beewatak adil. Jadi hukum Islam adalah keadilan. Dia adalah hukum yang tidak akan pernah bertentangan dengan kemaslahatan.”

Selain dari beberapa dasar tersebut, hukum Islam juga mempertimbangkan aspek-aspek estetis. Dalam pengertian ini hukum

masih dibawah umur atau bagi mereka yang sudah tak mampu bekerja karena sudah lanjut usianya atau cacat fisik dan mental dan sebagainya, maka mereka harus diberi bantuan untuk kebutuhan hidupnya; (3) keadilan dalam Pemerintahan ialah semua warga Negara mempunyai kedudukan yang sama di dalam pemerintahan, tidak ada diskriminasi kerana perbedaan bahasa, suku bangsa dan sebagainya.

⁷⁶Umar Sulaiman al-Asqari, *Khasha'ish*, 72.

Islam melihat nilai-nilai etis sebagai bagian yang perlu dipertimbangkan. Selanjutnya, hukum Islam juga didasarkan pada pertimbangan adat kebiasaan yang berkembang dalam masyarakat, dimana hukum Islam dalam penerapannya senantiasa memperhatikan adat-kebiasaan suatu masyarakat. Hal lainnya, adalah dimana hukum yang diturunkan secara global (*mujmal*), juga memberikan lapangan yang luas kepada para filsuf untuk ber-*ijtihad* guna memberikan dan menjadikannya sebagai bahan penyelidikan dan pemikiran dengan bebas dan supaya hukum Islam menjadi elastis sesuai dengan perkembangan peradaban manusia. Selain itu adalah *al-tasamuh* (toleransi). Prinsip toleransi yang menjamin kemerdekaan dan kebebasan beragama dan kepercayaan, dan menjamin kebebasan ber-*ibadah* menurut agama dan kepercayaan masing-masing.

الإسلام دين عالمي يتجه برسالته إلى البشرية كلها تلك الرسالة التي تأمر بالعدل وتنهى عن الظلم وترسى دعائم السلام في الأرض وتدعو إلى التعايش الإيجابي بين البشر جميعاً في جو من الإخاء والتسامح بين كل الناس بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم ومعتقداتهم. فالجميع ينحدرون من «نفس واحدة» كما جاء في القرآن الكريم: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) (النساء: 1).77

“Islam itu agama universal, risalahnya ditujukan kepada semua umat manusia. Sebuah risalah yang memerintahkan untuk menegakkan keadilan dan mencegah kezaliman dan menjaga keselamatan (kedamaian) di muka bumi, mengajak kepada kehidupan yang positif, harmonis di antara semua umat dalam bingkai dan suasana persaudaraan, toleran, tanpa memandang kewarganegaraan, warna kulit, keyakinan mereka. Mereka berasal dari jiwa yang satu, sebagaimana ditegaskan ayat *Hai sekalian manusia,*

⁷⁷Mahmud Hamdi Zaquq, *al-Tasamuh fi al-Islam* dalam, <http://www.hiramagazine.com/>

bertaqwalah kepada Rabb-mu yang telah menciptakan kamu dari yang satu. (al-Nisa': 1).

Dari semua uraian yang terkait dengan karakter hukum Islam tersebut jelas menjadi ciri ideal dari eksistensi hukum Islam yang sumber otoritatifnya dari al-Qur'an dan al-Hadits, dan sebagai realisasi dari *maqashid al-Syari'ah*. Barangkali layak untuk mengutip perperspektif Jasir 'Audah berikut ini, ketika berkata.

ومقاصد الشريعة هي الغايات والمصالح والمعاني والأهداف والعلل والحكم والأسباب (على تفصيل في مفاهيم هذه المصطلحات المتقاربة عند أهل هذا العلم) والتي أتت الشريعة لتحقيقها في دنيا الناس. والأساس الفلسفي الذي بنيت عليه هذه المقاصد هو أن الله عز وجل لا يفعل شيئاً عبثاً وهو قد منّ علينا بإرسال الرسول - صلى الله عليه وسلم - وإنزال هذه الشريعة (بمعنى ما نزل به الوحي من الله) وهذا لم يكن عبثاً ولكنه لتحقيق مصالح وغايات وأهداف ومعاني معينة.⁷⁸

"*Maqashid al-Syari'ah* (filsafat hukum Islam) merupakan puncak tujuan, kemaslahatan, makna-makna (tersirat), alasan-alasan logis, hikmah-hikmah dan sebab-sebab (menurut pengertiannya yang umum dikalangan para sarjana hukum Islam). Apa pun yang dituangkan dan dibawa oleh hukum Islam (*syari'ah*) semua itu adalah untuk kemaslahatan umat di dunia. Yang jelas, landasan pilosofis hokum Islam adalah menegaskan bahwa ketentuan hokum Allah selalu memiliki makna, bukan tanpa tujuan. Itulah sebabnya, Allah mengamanahkan kepada Nabi Muhammad risalah-Nya yang tertian dalam al-Qur'an adalah untuk merealisasikan kemaslahatan umat."

⁷⁸Lihat. <http://feker.net/ar/2012/10/12/12583/>

Atau meminjam ungkapan Ibnu al-Qaiyim al-Jauziyah, ketika berkata.

فإن الشريعة مبناهَا وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمة بين خلقه. 79.

“*Sharī'ah* Islam itu dibangun atas dasar-dasar kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. *Sharī'ah* Islam seluruhnya adil, kasih sayang, *maṣlahat*, dan daya guna. Oleh karena itu, setiap persoalan yang keluar dari keadilan menuju kecurangan, dari kasih sayang menuju sebaliknya, dari *maṣlahat* menuju kerusakan, dan dari daya guna menuju kesia-siaan, bukanlah disebut sebagai *sharī'ah*, sekalipun didukung oleh penafsiran (teks). Karena *sharī'ah* itu adalah keadilan Allah di antara hamba-hamba-Nya dan menjadi rahmat di antara makhluk-Nya.”

C. Tujuan Filsafat Hukum Islam

Hukum Islam, sebagai hukum yang memiliki basis baik teologis al-Qur'an maupun al-Hadits, serta seluruh hasil kesimpulan para yuris Islam melalui metode *ijtihad* memiliki tujuan yang jelas dan mengandung makna ideal bagi umat Islam, diperuntukkan dan dapat dilaksanakan sesuai dengan kemampuan umat. Tidak ada suatu ketentuan yang ditetapkan Islam tidak memiliki tujuan. Itulah alasannya, mengapa filsafat hukum Islam memiliki jangkauan yang sangat penting dan universal dalam mengkaji sesuatu ketentuan, baik

⁷⁹Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rab al-'Ālamīn*, Tahqīq Muhammad al-Mu'tasīm bi Allāh al-Baghdādī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2004), 599.

dalam masalah 'ibadah, mu'amalah, munakahat, jinayah dan lain-lain dalam hukum Islam. Dengan kata lain kajian ini berupaya menjawab persoalan-persoalan hukum Islam secara kontemplatif, sistematis, logis dan radikal (memahami sesuatu secara mendalam). Dan semua ini telah disinggung dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Dan, karenanya adalah suatu pandangan yang tidak memiliki alasan apabila ada yang menyatakan bahwa bahwa syari'ah Islamiyah itu hanya membahas tentang akhirat saja, sebenarnya mereka lupa bahwa syari'ah Islam juga mengatur tentang siklus kehidupan manusia di dunia, sebagaimana firman Allah swt:

قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَأْرُودٌ أَن أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْتُمْ كُفْرًا عَنْهُ إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

“Dan aku tidak berkehendak menyalahi kamu (dengan mengerjakan) apa yang aku larang kamu dari padanya. Aku tidak bermaksud kecuali (mendatangkan) perbaikan selama aku masih berkesanggupan.” (QS.Hud:88).

Pertama, tujuan hukum Islam dalam melaksanakan 'ibadah. Ibadah dalam Islam adalah perwujudan hakiki dari penegasan seorang hamba, bahwa yang berhak disembah adalah Allah swt. semata, tidak ada yang lain. Pengakuan seperti ini jelas merupakan pandangan yang sempurna dari al-Qur'an. Di antara sejumlah ayat al-Qur'an yang menunjukkan hak Allah untuk disembah adalah.

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات : 56) يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (البقرة : 21-22)

“Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku.⁸⁰ Hai manusia, sembahlah Rabb-mu Yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertaqwa. Dialah Yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezki untukmu; karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui.”⁸¹

Secara teologis-filosofis, bahwa dengan pendekatan apa pun, keberadaan manusia dimuka bumi adalah menjadi hamba sang pencipta. Dalam konteks ibadah jelas mengandung unsur filosofi yang mendalam. Hal ini menegaskan, bahwa salah satu unsur ideal manusia adalah implementasi ‘ibadahnya hanya (1) diperuntukkan kepada Allah swt.; (2) sebagai sarana untuk mensyukuri nikmat Allah dan mengagungkan Allah; (3) untuk membersihkan dosa-dosa yang ada pada diri kita; (4) sebagai vitamin kehidupan spiritual; dan (5) menjadi kekuatan spiritual dan material manusia itu. Adalah Muhammad Abu Hasan Yahya mengurai tujuan ‘ibadah shalat, di antaranya dengan kata-kata sebagai berikut.

وأهداف الصلاة . أولاً: إمتثال أوامر الله . وينبغي علينا جميعاً أن نعرف أهم هدف الصلاة هو الامتثال لأمر الله سبحانه تعالى. بغض النظر عن أى هدف آخر الصلاة. فالله سبحانه وتعالى يقول في القرآن الكريم (وأقيموا الصلاة وأتوا الزكاة واركعوا مع الركعين (البقرة : 43) وقال تعالى (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) (الاسراء : 78) . والعبد المخلوق لا يسعه إلا أن يتمثل بأمر الله فيصلى كما أمر وهذا الإمتثال يعلم المرء كيفية خضوع القلب لجلال الله تعالى وكيفية تأديب الجوارح خشوعاً لعزته وكيفية تعويد اللسان على شكر الله تعالى والثناء عليه. ثانياً: الصلاة وسيلة فعالة

⁸⁰QS. al-Zariyat: 56.

⁸¹QS. al-Baqarah: 21-22.

لمحو الخطايا. ثالثا: الصلاة تغذي الجزء العلوي الالهى فى كيان الانسان وهو
المشار إليه فى قوله تعالى (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) (الحجر: 29) 82

“Tujuan shalat (1) melaksanakan perintah Allah. Semua kita hendaklah memahami bahwa tujuan dilaksanakan shalat adalah untuk melaksanakan perintah Allah swt. Allah berfirman dalam al-Qur’an (Dirikanlah shalat, bayarlah zakat, dan rukuklah bersama orang yang rukuk.⁸³ Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).⁸⁴ Hamba tidak punya pilihan lain kecuali melaksanakan perintah Allah. Perintah ini mengajarkan kepada kita bagaimana kita menundukkan hati di hadapan keagungan Allah, bagaimana mendidik jiwa raga ini bersikap khusus di hadapan kemuliaan Allah, bagaimana membiasakan lidah ini untuk selalu berzikir dan memuji Allah; (2) shalat sebagai media pembersihan kesalahan, dan (3) shalat dimaksudkan untuk menjadi penyegar atau vitaminspritual untuk selalu ingat Allah (dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduk kamu kepadanya dengan bersujud.”⁸⁵

Demikian juga dalam konteks hukum keluarga (*munakahat*). Di antara nilai filosofinya adalah sebagai anugrah Allah swt atas pengorbanan manusia yang membangun kehidupan rumah tangga dengan menanamkan nilai-nilai agama baik dalam bentuk pemberian nasihat, petunjuk, dan sebagai bentuk rasa tanggung jawab untuk membangun suatu tatanan kehidupan keluarga dan masyarakat yang penuh dengan kedamaian. Menurut Abu Zahrah, Islam menetapkan aturannya bukan semata-mata untuk memenuhi hasrat biologi semata, tetapi lebih dari itu. Abu Zahrah berkata.

⁸²Muhammad Abu Hasan Yahya, *Ahdaf al-Tasyri' al-Islami*, (Amman: Dar al-Furqan Li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1985), 320-325.

⁸³QS. al-Baqarah (2): 43.

⁸⁴QS. Al-Isra' (17): 78.

⁸⁵QS. al-Hijir (15): 29.

الأول : أن الزواج هو عماد الأسرة الثابتة التي تلتقى الحقوق والواجبات فيها بتقديس ديني يشعر الشخص فيه بأن الزواج ربطة مقدسة تعلو بها إنسانية فهو علاقة روحية نفسية...الثاني : الزواج هو العماد الأول للأسرة كما توهنا والأسرة هي الوحدة الأولى لبناء المجتمع فإذا كان الإنسان حيوانا اجتماعيا لا يعيش إلا في مجتمع فالوحدة الأولى لهذا المجتمع ... إن المجتمع القوي إنما يتكون من أسر قوية لأنها وحدة البناء فيه.86

“Tujuan pernikahan dalam Islam: Pertama, pernikahan menjadi tiang kehidupan keluarga yang kokoh, dimana hak-hak dan kewajiban bias dipertemukan dengan tetap dalam bingkai kesucian agama, dan rasa kekeluargaan pun terhimpun di dalamnya. Ikatan pernikahan merupakan ikatan yang suci yang akan mengangkat derajat kemanusiaan, dan inilah yang disebut dengan hubungan spiritual dan kemanusiaan. Kedua, pernikahan yang menjadi tiang kehidupan keluarga, dan keluargalah yang akan membentuk suatu komunitas social. Karena itu, jika kehidupan keluarga itu kokoh, maka kokohlah kehidupan masyarakat.”

Dalam konteks hukum pidana Islam (*al-tasyri' al-jina'i*), dimana Islam menetapkan aturan hukumnya bagi pelaku pidana jelas memiliki tujuan, baik yang bersifat individual maupun komunal. Selain itu, sanksi yang ditetapkan Islam kepada pelaku tindak pidana hudud adalah dalam upaya member peringatan baik kepada pelakunya sendiri sekaligus kepada masyarakat. Bagaimana pun, masyarakat yang baik sangat ditentukan pula oleh prilaku masyarakatnya sendiri, dan hukuman tersebut semata-mata sebagai bentuk mencegah segala kemudharatan atau prilaku destruktif lainnya. Dalam kaitannya dengan hukum pidana Islam, 'Abd. al-Qadir 'Audah, berkata.

⁸⁶Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhshiyah*, (Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.), 18-19.

العقوبة هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع. والمقصود من فرض عقوبة على عصيان أمر الشارع هو إصلاح حال البشر وحمايتهم من المفسد واستنقاذهم من الجهالة وإرشادهم من الضلالة وكفهم عن المعاصي وبعثهم على الطاعة ولم يرسل الله رسوله للناس ليسيطر عليهم أو ليكون عليهم جبارا إنما أرسله رحمة للعالمين وذلك قوله تعالى (لست عليهم بمسيطر (الغاسية : 22) وقوله : وما أنت عليهم بجبار (ق : 45) وقوله : وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين (الأنبياء : 157) فالله أنزل شريعته للناس وبعث رسوله فيهم لتعليم الناس وإرشادهم وقد فرض العقاب على مخالفة أمره لحمل الناس على مايكرهون ماجام أنه يحقق مصالحهم ولصرفهم عما يشتهون مادام أنه يؤدي لفسادهم فالعقاب مقرر لإصلاح الأفراد ولحماية الجماعة وصيانة نظامها والله الذي شرع لنا هذه الأحكام وأمرنا بها لاتضره معصية عاص ولوعصاه أهل الأرض جميعا ولا تنفعه طاعة مطيع ولو أطاعه أهل الأرض جميعا. 87.

“Sanksi yang ditetapkan Islam atas suatu tindakan pidana (kejahatan) adalah untuk menjamin kemaslahatan umat. Yaitu memperbaiki perilaku manusia dan membentengi mereka dari segala bentuk kerusakan, mengeluarkan mereka dari kebodohan dan kesesatan, mengarahkan mereka untuk selalu taat kepada perintah Allah. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka,⁸⁸ dan kamu sekali-kali bukanlah seorang pemaksa terhadap mereka. Maka beri peringatanlah dengan al-Qur'an orang yang takut kepada ancaman-Ku.⁸⁹ Dan tiadalah Kami mengutus mu (Muhammad) kecuali menjadi rahmat bagi alam semesta.⁹⁰ Allah menurunkan syari'ah-Nya dan mengutus para

⁸⁷ Abd. al-Qadir ‘Audah, *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wadl'i*, (Bairut: Dar al-Kitab al-'Arabi, tt.), 609.

⁸⁸ QS. *al-Ghasiyah* (88): 22.

⁸⁹ QS. *Qaf* (50): 45.

⁹⁰ QS. *Al-Anbiya'*: 157

nabi-Nya adalah untuk member pelajaran dan menunjukkan mereka. Itulah sebabnya, Allah menetapkan hukuman kepada mereka yang menentang perintahnya. Segala ketentuan hukuman adalah untuk memperbaiki umat manusia.”

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa filsafah hukum Islam memberikan suatu garis epistemologi untuk memahami ajaran hukum Islam, bahwa hukum Islam tidak terpisah dengan keilmuan lainnya dalam Islam, seperti *'aqidah, akhlaq, mu'amalah*, dan lainnya. Dengan demikian, tidak diragukan lagi bahwa semua ketentuan hukum dalam hukum Islam sudah pasti mengandung nilai filosofis atau tujuan ditetapkannya suatu ketentuan hukum dalam Islam.



BAB III

SUMBER DAN METODE MENETAPKAN HUKUM ISLAM

Bab ini membahas beberapa sumber rujukan sebagai acuan dalam menetapkan suatu ketentuan dalam hukum Islam dan metode atau cara menetapkannya. Dalam pembahasan ini dibahas sumber utama hukum Islam yang terdiri dari al-Qur'an, al-Hadits, dan al-Ijtihad. Sedang metode penalaran hukum Islam terdiri dari *al-Ijma'*, *al-Qiyas*, *al-Istihsan* dan *al-Mashlahat*.

A. Sumber-Sumber Hukum Islam

1. al-Qur'an: Sumber Hukum Islam Utama

Al-Qur'an, yang merupakan kitab suci umat Islam yang berisi firman Allah swt. yang diwahyukan dalam bahasa Arab kepada [Nabi Muhammad](#) saw. dan membacanya bernilai ibadah, yang berfungsi sebagai petunjuk dan pedoman bagi umat manusia dalam mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Kata al-Qur'an berasal dari bahasa arab, yang *jama'* nya dari kata benda (*mashdar*) dari kata kerja "*qara'a*"-"*yaqra'u*"-"*qur'an*" yang berarti bacaan atau sesuatu yang dibaca berulang-ulang. Makna seperti ini tertuang dalam ayat

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (القيامة : 17-18)

“Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu.”

Secara istilah, al-Qur'an diartikan sebagai kalam Allah swt, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw sebagai mukjizat, disampaikan dengan jalan mutawatir dari Allah swt sendiri dengan perantara malaikat jibril dan membaca al Qur'an dinilai ibadah kepada Allah swt. Oleh karena itu, tidak ada keraguan sedikit pun, bahwa al- Qur'an adalah murni wahyu dari Allah swt, bukan dari hawa nafsu perkataan Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an memuat aturan-aturan kehidupan manusia di dunia, dan menjadi petunjuk bagi orang-orang yang beriman dan bertaqwa. Di dalam al-Qur'an terdapat rahmat yang besar dan pelajaran bagi orang-orang yang beriman, yang dapat mengeluarkan manusia dari kegelapan menuju jalan yang terang.

Dalam perspektif *'ulum al-Qur'an*, para mufassir memberikan pengertian al- Qur'an. Nur al-Din 'Athar, mendefinisikan al-Qur'an dengan ungkapan.

القرآن كلام الله المنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته.⁹¹

“al-Qur'an adalah Kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Yang ditulis dalam mushhaf-mushaf yang diriwayatkan secara mutawatir, dan membacanya adalah ibadah

Muhammad Ali al-Shabuni, mengatakan bahwa

⁹¹Nur al-Din 'Athar, *'Ulum al-Qur'an al-Karim*, Cet. 1 (Damsiq: Mathba'ah al-Dibah, 1993), 10.

هو كلام الله المعجز المنزل على خاتم الأنبياء والمرسلين بواسطة الأمين جبريل عليه السلام المكتوب في المصاحف المنقول إلينا بالتواتر المتعبد بتلاوته المتعبد بتلاوته المبدؤ بسورة الفاتحة المختتم بسورة الناس "

"al-Qur'an adalah Firman Allah swt yang tiada tandingannya, diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. penutup para nabi dan rasul dengan perantaraan malaikat Jibril as, ditulis pada mushaf-mushaf kemudian disampaikan kepada kita secara mutawatir, membaca dan mempelajari al-Qur'an adalah ibadah, dan al-Qur'an dimulai dengan surat al-Fatihah serta ditutup dengan surat al-Nas."⁹²

Subhi al-Salih mendefinisikan al-Qur'an dengan kata-kata.

الكلام المعجز المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتلاوته⁹³

"al-Qur'an sebagai kalam Allah swt. merupakan mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw ditulis dalam mushaf dan diriwayatkan dengan mutawatir serta membacanya adalah ibadah."

Dari beberapa pengertian tersebut, dapat dipahami bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah swt. yang diturunkan kepada nabi Muhammad saw. dengan perantara malaikat jibril, disampaikan dengan jalan mutawatir kepada kita, ditulis dalam *mushhaf* dan membacanya termasuk ibadah. Dan, al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad saw selama kurang lebih dua puluh dua tahun. al-Qur'an, sebagaimana diyakini umat Islam merupakan wahyu Allah dan menjadi petunjuk bagi umat manusia

⁹²Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Pakistan: Maktabah al-Busyra, 2010), 8.

⁹³Subhi al-Salih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Ttp.: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, tt.), 21. Lihat. Imam al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, 1 (Bairut: Dar al-Kitab, tt.), 16.

(*huda li al-nās*),⁹⁴ dan selalu terjaga dari segala bentuk penyimpangan.⁹⁵

Posisi normatif al-Qur'an, yakni sebagai petunjuk dalam perilaku hukum, sosial, sastra, pendidikan,⁹⁶ politik, logika, sumber pengetahuan dan bahkan menjadi pedoman untuk menempuh kehidupan di akhirat.⁹⁷ Bagaimanapun, *al-Qur'an* merupakan mu'jizat terbesar Islam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. yang kandungan orisinalitasnya tidak akan pernah mengalami perubahan, dan tidak dapat direduksi oleh perubahan apa pun.⁹⁸ Itulah maknanya, mengapa Allah dalam al-Qur'an menggunakan kata "*al-hifz*", dalam ayat yang berbunyi

إِن نَحْنُ نَزَلْنَا الذِّكْرَ وَإِن لَّهُ لِحَافِظُونَ (الحجر : 9)

Konstruksi al-Qur'an sebagai bangunan wahyu bukan saja menjadi kitab yang menyediakan informasi tentang nilai-nilai teologis (baca. *'aqidah* dan atau *'ibadah*) tetapi juga menjadi sumber inspirasi dan sekaligus informasi berbagai macam pengetahuan. Kenyataan inilah yang menyebabkan, mengapa al-Qur'an diakui oleh umat Islam, bukan saja karena merupakan wahyu, tetapi juga menjadi sumber dari segala sumber kehidupan umat.

Sebagai wahyu Allah, al-Qur'an memiliki kedudukan dan posisi yang sangat strategis dalam membimbing umat, baik dalam konteks hukum, etika, teologi dan bahkan peradaban. Dalam konteks sebagai sumber otoritatif yuridis Islam, al-Qur'an mempunyai kedudukan dan fungsi yang penting bagi umat Islam. Muhammad Razaq Satur, seperti dalam kata pengantar kitab *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, berkata.

⁹⁴QS. *Al-Baqarah* (2): 185, dan *Ali Imran* (3): 3-4. Lebih jauh tentang makna al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia, lihat. Mahmud Saltut, *Min Huda al-Qur'an*, (Kairo: Idarah al-Turats wa al-Din, tt.), 6.

⁹⁵QS. *Al-Hijr* (15): 9.

⁹⁶Muhammad Shadiq 'Arjun, *Nahwa Minhaji al-Tafsir al-Qur'an*, Cet. II, (Jiddah: al-Dar al-Su'udiyah li al-Nasyar, 1977), 13.

⁹⁷Lihat. Mana' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1973), 19.

⁹⁸al-Imam al-Hafizh 'Iz al-Din 'Abd al-Razaq bin Rizq Allah al-Ras'ani al-Hanbali, *Rumuz al-Kunuz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*, Dirasah wa Tahqiq Dr. 'Abd Allah bin Dahsy, Cet. 1, Jilid. 2. (Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Asadi li al-Tauzi' wa al-Nasyr, 2008), 087.

فقد أنزل الله تعالى القرآن (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا) (الاسراء: 9) وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَأَرْيَبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (يونس : 37) أنزل الله تعالى (يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ : المائدة : 16) وأودع فيه من الأحكام والحكم والعلوم ماينفع به كل من تعلمه وقصده ففيه التوحيد والعقيدة والفقه وقواعد اللغة والبلاغة والقصص والمواعظ والإعجاز مايبهر العقول ويقنع النفوس ويشفي الصدور والأبدان كان من جملة اعجازعلومه القرآن. 99

“Allah menurunkan ayat, sesungguhnya al-Qur'an ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar,¹⁰⁰ Tidaklah mungkin al-Qur'an ini dibuat oleh selain Allah; akan tetapi (al-Qur'an itu) membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya dan menjelaskan hukum-hukum yang telah ditetapkannya, tidak ada keraguan di dalamnya, (diturunkan) dari Rabb semesta alam.¹⁰¹ Allah swt. menurunkan Dengan kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keredhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengankitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus.¹⁰² Allah telah menitipkan di dalam al-Qur'an

⁹⁹Imam al-Zarkasi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Tahqiq Abi al-Fadlal al-Dimyathi, (Mesir: Dar al-Hadits, 2006), 11.

¹⁰⁰QS. Al-Isra' (17): 9.

¹⁰¹QS. Yunus (10): 37.

¹⁰²QS. Al-Maidah (5): 16.

hukum-hukum, *hikmah-hikmah*, ilmu pengetahuan yang dapat diambil manfaatnya oleh mereka yang mempelajarinya. Di dalam al-Qur'an terdapat ajaran-ajaran *tauhid*, *aqidah*, *fiqh*, tata bahasa, balaghah, cerita-cerita, nasihat-nasihat, *mu'jizat*, yang dapat membuka wawasan, melapangkan dada, dan menjadi obat hati, jasmani, semua itu adalah salah satu bentuk ilmu-ilmu al-Qur'an.

Di antara kedudukan penting al-Qur'an itu adalah. *Pertama*, sebagai sumber hukum Islam yang pertama dan utama. Sebagai sumber hukum, al-Qur'an mempunyai tiga komponen dasar hukum, yaitu; (a) hukum yang berkaitan dengan 'aqidah atau keimanan; (b) hukum yang berkaitan dengan syariat; (c) hukum yang berkaitan dengan akhlak.

Allah swt. senantiasa menjaga kemurnian, kebenaran dan kelestarian al-Qur'an. Sebagai sumber hukum, dia akan tetap terjaga kebenaran tulisan, isi dan kandungannya, sehingga tidak diragukan lagi keautentikannya untuk digunakan paling otoritatif dalam menetapkan hukum Islam. *Kedua*, sebagai pedoman dan petunjuk hidup bagi manusia dalam menjalani kehidupannya untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. al-Qur'an kebenarannya tidak diragukan lagi, baik isi kandungannya, proses turunnya serta asal turunnya. Dan, karenanya segala sesuatu yang berkaitan dengan al-Quran adalah *haq* atau benar.

Ketiga, sebagai penyempurna kitab-kitab sebelumnya. Konstruksi umum isi al-Qur'an mengandung (1) 'aqidah (keimanan); (2) 'ibadah; (3) *mu'amalah*; (d) *al-Akhlaq al-Karimah*. *Keempat*, sebagai wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Allah swt. berkenan memilih di antara para hambanya itu seorang rasul yang diberi wahyu kepadanya. Nabi Muhammad saw. adalah salah satu dari hamba-Nya yang dipilih untuk mendapatkan wahyu al-Qur'an tersebut. Segala ucapan dan kata-kata yang datang dari beliau merupakan sesuatu yang terbimbing dengan wahyu dari Allah swt.¹⁰³

¹⁰³QS. *al-Najm*: 3-4

2. *al-Sunnah (al-Hadits): Sumber Hukum Islam Kedua*

al-Sunnah (baca juga *al-Hadits*) berkedudukan sebagai sumber hukum Islam yang kedua setelah *al-Qur'an*. Dalam kedudukannya sebagai sumber kedua, Muhammad 'Ajaj al-Khathib mendiskripsikannya kaena *al-Sunnah* merfleksikan suatu pandangan dan contoh ideal yang datang dari Nabi Muhammad saw.¹⁰⁴

Secara kebahasaan, kata "*al-Sunnah*" berarti "jalan" (*al-thariqah*) dan cara (*al-sairah*) yang berarti cara atau jalan, baik cara itu atau jalan baik atau tidak baik. Kata *al-Sunnah* terkadang diartikan terhadap sesuatu yang baik, seperti perkataan "orang itu berada di jalan yang lurus dan terpuji."

فلان من اهل السنة أى من أهل الطريقة المستقيمة

Kata "*al-Sunnah*" terkadang pula diartikan dengan "cara atau jalan yang terpuji maupun yang tercela." (*al-Thariqah wa al-Nahju Hasanatan Kanat Aw Sya'iyatan*)." Sementara itu, Mushtafa al-Siba'i berkata.

السنة فى اللغة الطريقة محمودة كانت أو مذمومة ومنه قوله صلى الله عليه وسلم
(من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة)¹⁰⁵

"*al-Sunnah* secara bahasa berarti jalan, baik itu bagus atau tidak bagus, terpuji atau tidak terpuji. Hal ini di dasarkan sabda Nabi saw. Barang siapa yang menunjukkan jalan yang baik maka baginya pahala dan pahala bagi orang yang melaksanakannya sampai hari kiamat. Dan barang siapa yang menunjukan jalan yang tidak baik, maka dia menanggung dosanya dan dosa orang yang mengamalkannya sampai pada hari kiamat."

¹⁰⁴Muhammad 'Ajaj al-Khathib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, (Kairo: Maktbah Wahbah, 1988), 1.

¹⁰⁵Mushtafa al-Siba'i, *al-Sunnah Wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami*, Cet. 2. (Bairut: Dar al-Maktab al-Islami, 1976), 47.

Kata “*al-sunnah*” berarti lawan dari “*al-bid’ah*” seperti perkataan.

وإذا قيل عن رجل أنه صاحب سنة فالمقصود به أنه على ما كان عليه النبي
صلواته عليه وسلم وصحابته الكرام رضوان الله عليهم من أمور الدين قولاً
وعملاً واعتقاداً¹⁰⁶.

“Bila seseorang mengatakan kepada seorang bahwa dia adalah pemilik sunnah, maka hal itu berarti dia menduduki posisi Nabi saw. dan para sahabatnya yang mulia, dalam masalah agama baik secara perkataan, perbuatan dan keyakinan.”

Pengertian kebahasaan “*al-Sunnah*”, sebagai lawan dari kata “*bid’ah*” mengandung makna bahwa *al-Sunnah* berarti apa-apa yang ada dan dilakukan oleh Nabi saw. dan para sahabatnya yang mulia dalam masalah-masalah agama baik berupa perkataan, perbuatan dan keyakinan. Atau dengan perkataan lain, “*al-Sunnah*” jalan hidup (*thariqah*) Nabi Muhammad saw. dimana beliau dan para sahabat berada di atasnya. Selanjutnya, kata “*al-Sunnah*” juga berarti yang selamat dari *syubhat* dan *syahwat*.” al-Fudhail bin ‘Iyadh berkata “*Ahl al-Sunnah*” adalah orang yang mengetahui apa yang masuk ke dalam perutnya dari (makanan) yang halal.”¹⁰⁷ Karena tanpa memakan yang haram termasuk salah satu perkara sunnah yang besar yang pernah dilakukan oleh Nabi saw. dan para sahabat.¹⁰⁸

Kata “*al-sunnah*”, juga dipahami sebagai suatu pengakuan tentang keimanan (*i’tiqad*) seperti keimanan kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab, para rasul, hari akhir, begitu juga dalam masalah-masalah *qadar* dan *fadhail al-shahabah* (keutamaan sahabat), dan atas alasan inilah, barangkali yang mendorong para “*ulamâ*”

¹⁰⁶Abi Bakar ‘Abd. Allah bin al-Zubair al-Hamidi, *Ushul al-Sunnah*, (Kuwait: Dar Ibn Atsir, 1997), 35.

¹⁰⁷al-Lalika’i, *Syarh al-Sunnah* No. 51 dan Abu Nu’aim, *al-Hilyah* 8: 1034.

¹⁰⁸Kata “*al-Sunnah*” pun, kemudian mendapatkan perhatian para sarjana Islam, dan bahkan dikaitkan dengan salah satu madhhab dalam pemikiran Islam, yaitu paham “*Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah*.” Ibnu Rajab mengatakan, “... Dari Abu Sufyan al-Tsauri ia berkata, “berbuat baiklah terhadap *Ahl al-Sunnah* karena mereka itu *ghuraba*.” Lihat. al-Lalika’i dalam “*Syarh al-Sunnah*.” No. 49.

menyusun beberapa kitab dalam masalah ini, dengan judul “*al-Sunnah*.” Terkait dengan ini, ‘Abd. al-Lathif, berkata.

فقد كان الأئمة يصنفون كتباً باسم السنة ويريدون بها معنى أخص كالكلالام في الأسماء والصفات ومسألة أن القرآن كلام الله والقضاء والقدر ومسائل الإيمان والكفر والمسائل المتعلقة بالبرزخ والآخرة والموقف من الصحابة وولاية الأمور...109

“Adalah para Imam telah menyusun satu kitab dengan nama *al-Sunnah* dan yang dimaksudkan oleh mereka dengan sebutan *al-Sunnah* itu adalah makna yang lebih khusus seperti perkataan tentang nama, sifat-sifat, *al-Qur’an* sebagai Kalam Allah, Qada’-qadar, aqidah, keimanan dan hal-hal yang berkaitan dengan alam barzah, akhirat, dan sikap terhadap sahabat serta kekuasaan.”

Jadi, kata *al-Sunnah*¹¹⁰ adalah *thariqah* yaitu jalan keselamatan agar terhindar atau selamat dari *syubhat* dan *syahwat* (mengikuti hawa

¹⁰⁹Khalid ‘Abd. al-Lathif bin Muhammad Nur, *Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah*, 19-20

¹¹⁰Dalam perkembangannya, kata *al-Sunnah* berkembang menjadi suatu istilah yang menunjukkam suatu kelompok, yaitu “*Ahl al-Sunnah*.” Suatu komunitas yang mengikuti *sunnah* Nabi saw. dan *sunnah* shahabatnya. al-Imam Ibn al-Jauzi mengatakan, “... tidak diragukan bahwa “*Ahl al-Naqli*” dan “*Ahl al-Atsar*” pengikut *atsar* Rasul saw. dan *atsar* para shahabatnya, mereka itu *Ahl al-Sunnah*. Lihat. Ibn al-Jauzi, *Talbis al-Iblis*, 16 dan Ibnu Hazm, *al-Fashlu*, 2: 107. Kata “*Ahl al-Sunnah*” mempunyai dua makna, mengikuti *sunnah-sunnah* dan *atsar-atsar* yang datangnya dari Rasul saw dan para shahabat beliau, menekuninya, memisahkan yang *shahih* dari yang cacat dan melaksanakan apa yang diwajibkan dari perkataan dan perbuatan dalam masalah ‘*aqidah* dan *ahkam*. Lebih khusus dari makna pertama, yaitu yang dijelaskan oleh sebagian ulama dimana mereka menamakan kitab mereka dengan nama *al-Sunnah*, seperti Abu Ashim, al-Imam Ahmad bin Hanbal, al-Imam ‘Abd. Allah bin Ahmad bin Hanbal, al-Khalal dan lain-lain. Mereka maksudkan (*al-Sunnah*) itu *i’tiqad* *shahih* yang ditetapkan dengan *nash* dan *ijma’*. Kedua makna itu menjelaskan kepada kita bahwa madzhab “*Ahl al-Sunnah*” itu kelanjutan dari apa yang pernah dilakukan Rasul saw. dan para shahabat. Adapun penamaan “*Ahl al-Sunnah*” adalah sesudah terjadinya fitnah ketika awal munculnya *firqah-firqah*. Ibnu Sirin, mengatakan, “mereka (pada mulanya) tidak pernah menanyakan tentang

nafsu)¹¹¹ serta menghindar dari pemahaman keagamaan dalam masalah keyakinan yang bertentangan dengan ajaran nabi dan para sahabat. Berbagai pemahaman yang telah disebut di atas, terangkum dari apa yang diungkapkan oleh al-Syathibi, ketika dia berkata.

ما جاء منقولا عن النبي صلاله عليه وسلم على الخصوص مما لم ينص عليه في الكتاب العزيز بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام كان بينا لما في الكتاب أولا. 112.

“Sunnah adalah apa yang ditranmisi dari Nabi saw. secara khusus tentang apa yang tidak di-nasakh- (disebutkan) kepada Nabi melalui al-Kitab (al-Qur’an), akan tetapi ia lahir dari Nabi sendiri baik sebagai penjelas terhadap al-Qur’an atau tidak.”

‘Ulamâ’ *ushul al-fiqh*, memandang *al-Sunnah* sebagai sesuatu yang berasal dari Rasul Allah saw. yang menjadi undang-undang kehidupan, baik berupa perkataan, perbuatan dan ketetapan beliau yang akan dijadikan sebagai suatu ketentuan hukum. Sementara ‘*ulamâ’ fiqh* mengatakan *al-Sunnah* adalah apa yang bersumber dari perbuatan Rasul Allah dan menjadi suatu hukum *syara’* baik berupa perbuatan wajib, maupun yang dilarang (haram), yang dibolehkan atau selainnya. ‘ulamâ’ hadits, mendefinisikan *al-Sunnah*, dengan kata-kata.

IPT Perpustakaan IAIN Mataram

sanad. Ketika terjadi *fitnah* (para ulama) mengatakan, Tunjukkan (nama-nama) perawimu kepada kami. Kemudian ia melihat kepada “*Ahl al-Sunnah*” sehingga hadits mereka diambil. Dan melihat kepada *Ahl al-Bi’dah* dan hadits mereka tidak diambil.” Lihat. Imam Muslim dalam *Muqaddimah* kitab Shahih-nya, 15. Imam Malik pernah ditanya, “Siapakah “*Ahl al-Sunnah*” itu? Ia menjawab, “*Ahl al-Sunnah*” itu mereka yang tidak mempunyai *laqab* (julukan) yang sudah terkenal yakni bukan *Jahmi*, *Qadari*, dan bukan pula *Rafidli*.” Lihat. Ibn ‘Abd. al-Bar, *al-Intiqâ fi Fadlil al-Tsalatsa al-Aimmah al-Fuqaha*, 35.

¹¹¹Lihat. Khalid ‘Abd. al-Lathif bin Muhammad Nur, *Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah*, 19-20. *Kasyf al-Karriyyah* 19-20.

¹¹²Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, 4, (al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’udiyah: Dar Ibn ‘Affan, 1997), 289-290.

كل ما أثر عن النبي صلواته عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصفة خلقية أو خلقية أو سيرة سواء أكان ذلك قبل البعثة كتحنثه في غار حراء أم بعدها. والسنة بهذا المعنى مرادفة للحديث النبوي.

“Apa saja yang datang dari Nabi saw. baik berupa perkataan, perbuatan atau taqirir, prilaku beliau atau sejarah kehidupan beliau sebelum diutus menjadi Nabi atau setelahnya seperti prilaku beliau ketika bertahannus di gua hira’ atau setelah itu. Dan, pengertian sunnah seperti ini sama dengan pengertian hadits.”¹¹³

‘Ulamâ’ *ushul al-fiqh*, mendefinisikannya dengan kata-kata.

كل ما صدر عن النبي صلواته عليه وسلم غير القرآن الكريم من قول أو فعل أو تقرير مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي.

“Apa saja yang datang dari Nabi saw. selain al-Qur’an yang mulia, baik berupa perkataan, perbuatan atau taqirir, dan layak menjadi dalil hukum Islam.”¹¹⁴

‘Ulamâ’ *fiqh*, menjelaskan definisi al-Sunnah dengan ungkapan.

السنة فهي كل ما ثبت عن النبي صلواته عليه وسلم ولم يكن من باب الفرض ولا الواجب فهي الطريقة المتبعة في الدين من غير افتراض ولا وجوب.

“Sunnah adalah apa saja yang telah ditetapkan Nabi saw. dan bukan istilahasuk fardhu dan wajib. Jadi, al-Sunnah merupakan cara yang diikuti dalam pelaksanaan agama yang tidak istilahasuk fardhu dan bukan pula wajib.”¹¹⁵

¹¹³ Ajaj al-Khathib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, 2

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*

Istilah lain yang melekat dalam diskusi tentang *al-Sunnah* adalah *al-Hadits*. Secara harfiah berarti *al-Hadits* berarti “perkataan” atau “percakapan.” Menurut istilah, hadits berarti melaporkan, atau mencatat sebuah pernyataan dan tingkah laku dari Nabi Muhammad saw. “ulamâ’ hadits, mendefinisikan hadits yaitu apa yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad saw. baik berupa perkataan, perbuatan, ketetapan (*taqrîr*), sifat jasmani atau sifat akhlak, perjalanan setelah diangkat sebagai Nabi (Arab: *bi'tsah*) dan terkadang juga sebelumnya.

Dengan demikian, secara substansial, arti “*al-Hadits*” semakna dengan “*al-Sunnah*.” Kata “*al-Hadits*” yang mengalami perluasan makna sehingga disinonimkan dengan *sunnah*, maka bisa berarti segala perkataan (sabda), perbuatan, ketetapan maupun persetujuan dari Nabi Muhammad saw. yang dijadikan ketetapan atau pun hukum. Dari berbagai uraian di atas, dapat dipahami bahwa setiap ketentuan yang berasal dari nabi disebut dengan *al-Sunnah* atau *al-hadits*. Oleh karena itu, tidaklah tepat memandang suatu perkataan, pendapat, yang datang di luar Nabi Muhammad saw. sebagai hadits dan atau pun *al-Sunnah*.

Dari beberapa uraian di atas, dapat dipahami bahwa *al-Sunnah* adalah segala sesuatu perkara yang datang dari Nabi Muhammad saw. selain *al-Qur’ân*, baik berupa *qauliyyah*, *fi’liyyah* maupun *taqriri* yang dijadikan sebagai dalil atau landasan hukum Islam, yang menempati peringkat kedua setelah *al-Qur’ân* dan berfungsi sebagai penguat terhadap ketetapan hukum yang dikandung *al-Qur’ân*, sebagai bayan atau yang memberi penjelasan terhadap ayat-ayat *al-Qur’ân* dan sebagai pencipta hukum yang tidak terdapat dalam *al-Qur’ân*. *Al-Sunnah* adalah segala perkataan, perbuatan dan takrir Nabi Muhammad saw. sifat, keadaan, tabiat, watak dan sirah atau perjalanan hidup Nabi, baik yang berkaitan dengan persoalan hukum ataupun tidak.

Dalam pengertian ini di samping perkataan, perbuatan dan *taqrir* Nabi Muhammad saw. Dalam pemikiran hukum Islam (*fiqh*), “*sunnah*” merupakan salah satu dari *al-ahkâm al-khamsah* (*wajib*, *sunnah*, *haram*, *makruh*, dan *mubâh*). Selain itu, dalam makna yang lebih luas, sebagai sebuah keilmuan sesuai pula dengan disiplin ilmu dan atau

pun mazhab.¹¹⁶ Karena itu pula, dalam konteks hukum fiqh Islam, *al-Sunnah* diidentikkan dengan istilah *al-mandub*, *al-mustahab*.

Harus diakui bahwa *al-Sunnah* merupakan sumber hukum Islam kedua. Sebagai sumber hukum Islam yang telah diakui seluruh umat Islam dan disepakati tentang diwajibkannya untuk mengikuti hadis sebagaimana diwajibkan mengikuti *al-Qur'an*. Dalam kaitannya dengan ini, Muhammad Ajjaj al-Khatib mengatakan:

“*Al-Qur'an* dan *al-Sunah* (*al-Hadits*) merupakan dua sumber hukum syariat Islam yang tepat, sehingga umat Islam tidak mungkin mampu memahami syariat Islam tanpa kembali kepada kedua sumber hukum Islam tersebut. Mujtahid dan orang alim pun tidak diperbolehkan hanya mencukupkan diri dengan salah satu dari keduanya.”¹¹⁷

¹¹⁶*Fuqaha Syafi'iyah* berpendapat, kata “*al-sunnah*”, “*al-mandub*”, “*al-mustahab*”, dan “*al-tathawwu*” bentuk sinonim yang pengertiannya sama, yaitu sesuatu yang dituntut kepada *mukallaf* untuk mengerjakannya, apabila dikerjakan mendapat pahala, dan jika tidak, tidak berdosa. Sementara, kalangan *Malikiyah* membedakan antara “*al-sunnah*” dan *al-mandub*. Bagi mereka, *sunnah* adalah sesuatu yang sangat dianjurkan untuk dikerjakan, dan memiliki nilai yang tinggi. Oleh karena itu, orang yang mengerjakannya mendapat pahala, tetapi tidak berdosa jika meninggalkannya. Sedangkan *mandub* adalah sesuatu yang dituntut oleh syari'ah untuk dikerjakan, tetapi tuntutan itu tidak sangat ditekankan, dan jika dilaksanakan mendapat pahala, dan tidak berdosa bila ditinggalkan. Sementara *Hanafiyyah*, membagi *sunnah* menjadi dua; (1) *sunnah muaqqadah*, yaitu sesuatu yang mesti dikerjakan. Bagi mereka *sunnah muaqqadah* sama dengan wajib (bukan *fardhu*). Jika ditinggalkan, berdosa, dan jika dikerjakan ia mendapat pahala. Bagi *Hanafiyyah*, istilah wajib berbeda dengan *fardhu*. Wajib lebih rendah daripada *fardhu*. Karena itu, dosa meninggalkan wajib tidak sebesar meninggalkan *fardhu*, dan (2) *sunnah ghairu muaqqadah*, yang biasa disebut mereka *al-mandub* atau *al-mustahab* yang pengertiannya sama dengan *sunnah* dalam pandangan *Syafi'iyah*. Di kalangan mazhab Hambali, istilah *al-sunnah*, *al-mandub*, *al-mustahab* mempunyai pengertian yang sama, yaitu sesuatu yang berpahala apabila dikerjakan dan tidak berdosa jika ditinggalkannya. Mereka membagi *sunnah* atas dua bagian, pertama *sunnah muaqqadah*, yaitu sesuatu amaliah yang sangat dianjurkan untuk dikerjakan tetapi tidak wajib. Meninggalkan adalah makruh, seperti shalat witir, shalat *sunnah* dua rakaat sebelum shalat subuh, shalat tarawih dan lainnya. Kedua, *sunnah ghairu muaqqadah*, adalah segala sesuatu yang dianjurkan untuk dikerjakan, meskipun anjurannya tidak begitu keras dan tidak makruh bila ditinggalkan.

¹¹⁷Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, 2 (Karo: Maktabah Wahbah, tt.), 1

Kepastian untuk berpegang kepada *al-Sunnah* dalam berhukum sungguh tidak diragukan lagi. ‘Abd. Allah bin Baz, berkata.

فلا نزاع ولا خلاف في أنها أصل مستقل وأنها هي الأصل الثاني من أصول الإسلام وأن الواجب على جميع المسلمين بل على جميع الأمة الأخذ بها والاعتماد عليها... وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (النجم : 1-4) وقد أمر صلى الله عليه وسلم أن تبلغ سنته فكان إذا خطب أمر أن تبلغ السنة فدل ذلك على أن سنته صلى الله عليه وسلم واجبة الاتباع وعلى أن طاعته واجبة على جميع الأمة كما تجب طاعة الله تجب طاعة رسوله عليه الصلاة والسلام وأن الهداية والرحمة والسعادة والعاقبة الحميدة كلها في اتباعه وطاعته عليه الصلاة والسلام فمن أنكر ذلك فقد أنكر كتاب

الله 118

“Tidak ada perbedaan lagi bahwa *al-Sunnah* berkedudukan sebagai dasar agama yang mandiri atau sebagai dasar agama kedua. Setiap orang yang beriman bahkan seluruh umat wajib mengikuti dan menjadikannya sebagai khujah. Sesungguhnya hidayah, rahmat, kesehatan jasmani dan rohani terjadi karena mengikuti dan mentaati Rasul Allah saw. Karena itu, barang siapa yang mengingkari Rasul Allah sama artinya dengan mengingkari kitab Allah.”

Dengan demikian, tidak ada keraguan sedikit pun, bahwa umat Islam wajib berpegang kepada *Sunnah* Rasulullah saw. Dalam kedudukannya sebagai sumber hukum Islam, *al-Sunnah* berfungsi sebagai. *Pertama*, *al-Bayan* (penjelas *al-Qur'an*) yang terdiri dari “*Bayan al-Taqrir*”, “*Bayan al-Tafsir*”, “*Bayan al-Naskhi*” dan “*Bayan al-Tasyri'i*”. Sebagai “*Bayan al-Taqrir*” artinya adalah bahwa hadits diposisikan sebagai penguat (*taqrir*) atau memperkuat keterangan *al-Qur'an*

¹¹⁸<http://www.alukah.net/sharia/0/532/#ixzz4Ju7zBASa>

(*ta'kid*). Sebagai “*Bayan al-Tafsir*” yaitu dimana al-Hadis berfungsi sebagai penjelas (tafsir) terhadap al-Qur’an dan fungsi inilah yang terbanyak. *Bayan al-Tafsir* terdiri tiga macam yaitu: (1) *Tafshil al-Mujmal*, yaitu hadis yang memberi penjelasan secara terperinci terhadap perintah al-Qur’an; (2) Sebagai *Takhshish al-‘Am*, yaitu hadis yang mengkhususkan ayat-ayat al-Qur’an yang umum; (3) sebagai *Taqyid al-Muthlaq*, yaitu dimana al-Hadis berfungsi membatasi kemutlakan atau keumuman makna kandungan ayat al-Qur’an. Kedua, *Bayan al-Naskhi*, yaitu dimana al-Hadis menghapus hukum yang diterangkan dalam al-Qur’an. Sebagai *Bayan al-Naskhi* adalah dimana dalil-dalil syara’ (yang dapat menghapus ketentuan yang telah ada), karena datangnya kemudian. Jadi, ketentuan yang datang kemudian dapat menghapuskan ketentuan yang terdahulu. Ketiga, *Bayan al-Tasyri’i*. yaitu dimana al-Hadits menciptakan suatu hukum syari’at yang belum dijelaskan dalam al-Qur’an.

Secara umum, dapat ditegaskan bahwa fungsi al-Hadis atau al-Sunnah terhadap al-Qur’an adalah untuk menjelaskan makna kandungan al-Qur’an yang sifatnya umum atau global, sebagai penguat. Dan, pada dasarnya, al-Qur’an memuat ketentuan hukum yang bersifat umum. Karena itu, hadits dijadikan sebagai pemerinci terhadap al-Qur’an, supaya hukum yang ada di dalamnya dapat dijalankan, terlebih pada ketentuan-ketentuan hukum yang bersifat ‘*amaliyah* (perbuatan), perinciannya tidak tercantum dalam al-Qur’an, baik yang bersifat ‘*ibadah* maupun *mu’amalah*. Selain itu berfungsi juga untuk membatasi lafadz yang masih *muthlaq* dari ayat-ayat al-Qur’an. Artinya al-Qur’an keterangannya secara *muthlaq*, kemudian di-*takhshish* dengan hadits yang khusus. Abu Nashir al-Marwazi menggambarkan kenyataan tersebut dengan kata-kata.

فالله سبحانه وتعالى اصطفى محمدا صلواته عليه وسلم بنبوته واختصه برسالته
فأنزل عليه القرآن الكريم وأمره فيه في جملة مأموره به أن يبينه للناس فقال
تعالى (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) (النحل: 44) والبيان في هذه
الآية يشتمل على نوعين من البيان : الأول بيان اللفظ ونظمه وهوتبليغ القرآن
وعدم كتمانها وأداؤه إلى الأمة كما أنزل له الله تبارك وتعالى على قلبه صلواته عليه

وسلم وهو المراد بقوله تعالى (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ) (المائدة : 67) والآخر بيان معنى اللفظ أو الجملة أو الآية الذي تحتاج الأمة إلى بيانه وأكثر ما يكون ذلك في الآيات المجملة أو العامة أو المطلقة فتأتي السنة فتوضح المجمل وتخصص العام وتقيد المطلق وذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كما يكون بفعله أو إقراره.¹¹⁹

“Allah swt telah memilih Nabi Muhammad saw. dengan memberikan *nubuwah* dan risalah. Maka diturunkan kepadanya al-Qur’an. Perintah dalam al-Qur’an ada yang bersifat umum, lalu nabi menjelaskan kepada umat manusia. *Kami turunkan kepadamu al-Qur’an, agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka.*¹²⁰ Kata al-Bayan pada ayat ini mengandung dua macam bayan. (1) bayan dan struktur kata, yaitu menyampaikan lafaz al-Qur’an, tidak menyembunyikannya dan menyampaikan kepada umat. Sebagaimana Allah swt. turunkan kepada hati Nabi Muhammad saw. Dan inilah yang dikehendaki dari ayat yang berbunyi “*Hai Rasul, sampaikan apa yang diturunkan kepadamu dari Rabbmu.*¹²¹ Kedua, menjelaskan makna lafaz, atau kesimpulan ayat atau ayat yang dibutuhkan oleh umat penjelasannya. Kebanyakan ayat-ayat seperti ini termasuk ayat mutlak, muqaiyad, atau umum, maka disinilah al-Sunnah menjelaskannya, mentakshashish yang umum dan atau membatasi yang mutlak, dan penjelasan seperti ini oleh Nabi dilakukan baik melalui perbuatannya maupun taqdir beliau.

Abu Nashr al-Marwazi, menambahkan.

¹¹⁹Abu Nashir al-Marwazi, *al-Sunnah*, (Madinah: Dar al-‘Ishmah, 2001), 5-6.

¹²⁰QS. Al-Nahl (16):44.

¹²¹QS. Al-Maidah (5): 67.

وأكثر من ذكر الآيات من القرآن الكريم التي جاءت مطلقة فقيدت بسنة أو جاءت عامة فخصصت أو جاءت مجملة فبينت وتوسع في ذلك وأكثر من ذكر الآيات التي تبين مقام السنة ومكانتها وأكثر من ذكر الأحاديث والآثار عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم في الأمر بالتمسك بالسنة والعناية بها وأكثر من ذكر الآثار عن الصحابة والتابعين والتي تبين تمسكهم بالسنة وأمرهم بالتمسك بها. 122

“Kebanyakan dari ayat-ayat al-Qur’an yang bersifat mutlak, akan dibatasi oleh oleh Sunnah, atau yang umum, akan ditakhshish, atau yang mujmal, akan dijelaskan atau diperluas. Pada ayat-ayat seperti inilah kedudukan al-Sunnah, hadits-hadits dan atsar para sahabat dan tabi’in berpegang dan memperhatikannya. Kebanyakan yang disebutkan dalam atsar shahabat dan tabi’in dan yang berpegang pada al-Sunnah maka yang dipegang adalah al-Sunnah.”

Perlu ditegaskan disini, bahwa sebenarnya hanya dengan petunjuk logika (*dalil ‘aql*) sudah cukup untuk menetapkan kehujjahan hadis dalam menetapkan suatu hukum (*al-tasyri’ al-ahkam*). Betapa tidak, ketika ketentuan-ketentuan dalam al-Qur’an pada umumnya bersifat global tanpa disertai petunjuk teknis pelaksanaannya, merupakan konsekuensi logis bila kemudian Sunnah Rasul Allah saw. dijadikan sebagai rujukan. Sebab, kepada beliau pula manusia yang paling paham tentang apa yang dikehendaki *al-Qur’an*. Meskipun penjelasan mengenai hal ini sudah sangat jelas dan pasti, namun perlu dijelaskan beberapa argumen yang menetapkan kehujjahan al-Hadits. Hal ini ditujukan untuk semakin menghilangkan keraguan yang mengurangi bobot kehujjahan al-Hadis.

Pertama, dasar keimanan (*dalil al-iman*). Salah satu dasar keimanan adalah iman kepada utusan-utusan Allah swt. adalah sebuah kelaziman bahwa iman kepada nabi Muhammad saw. Berarti

¹²²Abu Nashir al-Marwazi, *al-Sunnah*, (Madinah: Dar al-‘Ishmah, 2001), 6

pula kewajiban menerima segala apa yang berasal dari Nabi Muhammad saw. dalam urusan agama. al-Qur'an menegaskan.

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (الأعراف : 158)

"Katakanlah. "Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah yang mempunyai kerajaan langit dan bumi; tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, yang menghidupkan dan mematikan, Maka, berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah Dia, supaya kamu mendapat petunjuk."

Keberadaan Rasul Allah saw. sebagai seorang yang terpercaya (*al-Amin*) sudah pasti tidak akan menyampaikan ajaran agama terkecuali seperti apa yang telah diwahyukan kepadanya. Di samping itu, bahwa setiap Nabi adalah *ma'shum* (terjaga dari salah atau dosa), menuntut kita untuk selalu berpegang teguh atas sunnah dan berhujjah kepadanya.

Kedua, *al-Qur'an*. Selain sebagai konsekuensi keimanan, terdapat pula ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan secara pasti untuk mengikuti perintah Rasul dan mengikuti al-Sunnah. al-Qur'an menegaskan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ (النساء : 136) وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (النساء : 64) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (آل عمران : 32) وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا (الحشر : 7)

“Wahai orang-orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada Kitab yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya, serta Kitab yang diturunkan sebelumnya.” (al-Nisa’:136). “Dan Kami tidak mengutus seseorang rasul, melainkan untuk dita’ati dengan seizin Allah. Sesungguhnya jika mereka ketika menganiaya dirinya datang kepadamu, lalu memohon ampun kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampun untuk mereka, tentulah mereka mendapati Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang.” (al-Nisa’: 64) “Katakanlah: taatilah Allah dan Rasul-Nya; jika kamu berpaling, maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir.” (Ali Imran: 32). “Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah.” (al-Hasyr: 7)

Ketiga, sabda Nabi Muhammad saw. Selain perintah dari Allah melalui ayat-ayat al-Qur’an, juga melalui hadis-hadits Rasul Allah saw. seperti hadits yang berbunyi.

تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي 123

“Aku tinggalkan pada kalian dua perkara, kalian tidak akan sesat selama berpegang teguh pada keduanya yaitu kitab Allah dan Sunnahku.”

Mengakhiri kedudukan al-Sunnah sebagai sumber hukum Islam kedua setelah al-Qur’an dan fungsinya terhadap al-Qur’an, barangkali penting untuk mengutip ungkapan Abu Nashir al-Marwazi berikut ini.

فإن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وحى أوحاه الله إلى نبيه محمد صلواته عليه وسلم وهي مع كتاب الله العزيز أساس الدين الإسلامى وهما معا متلازمان شهادة أن لا إله إلا الله وشهادة أن محمدا رسول الله ومن لم يؤمن بالسنة لم يؤمن

¹²³Imam Abu Dawud, Sunan Abi Dawud

بالقرآن وقد قال سبحانه في حق رسول الله عليه الصلاة والسلام (وَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) وقال العلماء الحكمة هي السنة والسنة هاهنا هي ماجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول وفعل أو تقرير كما سبحانه (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا) (الحشر: 7) وكما قال سبحانه (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) (النساء : 80) 124

“Sunnah Rasul Allah saw. merupakan wahyu yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi-Nya. al-Sunnah bersama al-Qur’an menjadi dasar agama, dan keduanya wajib dipegangi oleh setiap muslim. Kesaksian bahwa kita bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan Nabi Muhammad adalah utusan Allah. Apa saja yang telah diturunkan orang ummi seorang Rasul Karena itu, barangsiapa yang tidak meyakini al-Sunnah, berarti tidak meyakini al-Qur’an. Dan untuk membenarkan keperpegangan terhadap al-Sunnah, Allah berfirman, “Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah.”¹²⁵ Barangsiapa yang menta’ati Rasul itu, sesungguhnya ia telah menta’ati Allah.”¹²⁶

Keempat, konsensus ‘ulama (*ijma’ al-‘ulama’*). Kehujjahan al-Sunnah sebagai dasar pengambilan keputusan hukum Islam juga merupakan consensus para ‘ulama. Para ulama’ sepakat bahwa al-Sunnah sebagai salah satu hujjah dalam hukum Islam setelah al-Qur’an.

3. *al-Ijma’* (Konsensus Para ‘Ulama)

Ijma’ menempati salah satu sumber hukum atau dalil hukum berada setelah al-Qur’an dan Sunnah. Demikian pendapat beberapa

¹²⁴ Abu Nashir al-Marwazi, *al-Sunnah*, (Madinah: Dar al-‘Ishmah, 2001), 5.

¹²⁵ QS. *Al-Hasyr* (59): 7.

¹²⁶ QS. *Al-Nisa’* (4): 80.

jumhur ulama' mengenai ijma'. Secara bahasa, kata *ijmâ'* berasal dari bahasa Arab yang berarti ketetapan hati dan kebulatan tekad,¹²⁷ seperti dalam ayat

فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً
ثُمَّ اقضوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ (يونس : 71)

"... maka kepada Allah-lah aku bertawakal, karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinasakanku). Kemudian janganlah keputusanmu itu dirahasiakan, lalu lakukanlah terhadap diriku, dan janganlah kamu memberi tanggung kepadaku.

Atau dalam hadits Rasul Allah saw. disebutkan.

لا صيام لمن لم يجمع الصيام قبل الفجر

"Tidak sah puasa Ramadhan seseorang yang tidak berketetapan hati (niat) sebelum fajar".¹²⁸

Atau dapat juga berarti kesepakatan atau sependapat tentang sesuatu hal.¹²⁹

Secara terminologi, *ijmâ'* adalah kesepakatan mujtahid umat Islam tentang hukum syara' dari peristiwa yang terjadi setelah Rasul Allah saw. meninggal dunia dan tidak ada penjelasan nash dari al-Qur'ân dan al-Sunnah.¹³⁰

فهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلواته عليه وسلم على أمرٍ من الأمور في عصر غير عصر الرسول

¹²⁷Ali bin Muhammad bin Ali al-Jurjâni, *Al-Ta'rifât* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabi, 1405), 2.

¹²⁸Ahmad bin Syu'aib Abu 'Abd. Al-Rhman al-Nasâi, *Sunan al-Nasâi*, IV (Halabi:: Maktaba al-Mathbû'ât al-Islâmiyah, 1986), 197.

¹²⁹Muhammad bin Mukarrim Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*, XIII, (Beirut: Dâr Shadr, tt.), 53.

¹³⁰Ali bin Muhammad al-Amidy, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, 1, (Beirut: Dâr Al-Kutub al-'Arabi, 1984), 101.

“Kesepakatan para mujtahid dari umat Nabi Muhammad saw. Atas suatu perkara pada suatu masa yang bukan masa Rasul Allah saw.”

al-Taftazani, berkata.

إتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الإشتراك في الإعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين إذ لا عبرة باتفاق العوام. 131

“Kesepakatan para mujtahid dari umat Nabi Muhammad saw. Atas suatu perkara pada suatu masa yang terkait suatu hukum syara’. Yang dimaksud dengan kesepakatan adalah kesepakatan bulat dalam masalah iktikad, perkataan, atau perbuatan. Kesepakatan itu adalah kesepakatan para mujtahid. Kesepakatan masyarakat awam tidak dapat disebut sebagai ijma’.

‘Abd. Al-Wahhab Khallaf, berkata.

الإجماع في اصطلاح الاصوليين هو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعى في واقعة. فاذا وقعت حادثة وعرضت على جميع المجتهدين من الامة الإسلامية وقعت حدوثها وانفقوا على حكم فيها سمي إجماعا واعتبر إجماعهم على حكم واحد فيها دليلا على أن هذا الحكم هو الحكم الشرعى في الواقعة¹³².

“Ijma’ menurut ulama *ushul fiqh* adalah kesepakatan seluruh mujtahid dari kalangan umat Islam pada suatu masa setelah wafatnya Rasul Allah saw. dalam masalah hukum agama atas suatu peristiwa. Apabila

¹³¹Ibnu Munzir, *al-Ijma’*, (Mesir: Dar al-Atsar, 2004), 10-11

¹³²‘Abd. Al-Wahhab Khallaf, *‘Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Da’wah al-Islamiyah, tt), 45.

suatu peristiwa hukum terjadi kemudian diajukan kepada para mujtahid, dan peristiwa hukum itu telah terjadi, lalu disepakati (hukumnya) itulah yang disebut dengan ijma'. Dan keputusan ijma' tersebut dapat dijadikan sebagai dalil hukum atas peristiwa hukum tersebut.”

Kehujjahan *ijma'* sebagai sumber hukum Islam ditegaskan dalam al-Qur'an.

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (النساء: 115)

“dan barang siapa menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan orang-orang mukin, Kami biarkan mereka berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu, dan Kami masukkan ia kedalam jahanam, dan jahanam itu merupakan seburuk-buruknya tempat kembali.”

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (النساء : 59)

Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul(-Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu adalah lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Dari uraian ayat tersebut di atas, dapat diketahui bahwa setiap orang yang beriman niscaya mengikuti ketentuan *ijma'*, dan ini juga menunjukkan bahwa *ijma'* sebagai dasar pengambilan keputusan

hukum dalam Islam jelas memiliki dasar teologis yang kuat dari al-Qur'an. Adapun dari dalil al-Sunnah, adalah hadtis Nabi saw. di antaranya adalah hadits Nabi saw.

"لا تجتمع أمتي على ضلالة" ... "لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم.." "من فارق الجماعة فمات إلا مات ميتة جاهلية الجماعة رحمة والفرقة عذاب."

“Umatku tidak akan pernah bersepakat atas suatu perbuatan sesat.”... Sebagian dari kelompok umatku selalu bersepakat atas suatu yang benar, dan tidak akan pernah bisa di mudaharatkan oleh orang yang mengingkarinya.” Barangsiapa yang memisahkan diri dari jama’ah, maka dia akan mati dalam keadaan jahiliyah. “Ber-jama’ah (bersepakata) itu adalah rahmat, dan bercerai berai itu adalah siksa.”¹³³

Beberapa hadist tersebut jelas menunjukkan bahwa suatu kesepakatan yang diambil oleh umat merupakan kesepakatan terbaik dan benar. Artinya kesepakatan itu terjaga dari kesalahan dan dijaga kebenarannya. Dalam hal urusan apa pun, ketika kesepakatan itu dilakukan secara bersama, maka akan terjaga dari kesalahan. Artinya bahwa kesepakatan di dalam *ijma'* itu mengandung kebenaran yang telah dijamin oleh Rasul Allah saw.

Selain alasan al-Qur'an dan al-Hadits, juga berdasarkan alasan rasional. Setiap *ijma'* yang ditetapkan menjadi hukum syara', harus dilakukan dan disesuaikan dengan dasar-dasar fundamental ajaran Islam. Karena itu, setiap mujtahid dalam ber-*ijtihad* hendaklah mengetahui dasar-dasar pokok ajaran Islam, batas-batas yang telah ditetapkan dalam ber-*ijtihad* serta hukum-hukum yang telah ditetapkan. Bila seorang mujtahid ber-*ijtihad* dan dalam ber-*ijtihad* itu ia menggunakan nash, maka *ijtihad*-nya tidak boleh melampaui batas maksimum dari yang mungkin dipahami dari nash itu. Sebaliknya jika dalam ber-*ijtihad*, kemudian tidak ditemukan satu *nash* pun yang dapat dijadikan dasar *ijtihad*-nya, maka dalam ber-*ijtihad* ia tidak boleh

¹³³Hadits

melampaui kaidah-kaidah umum agama Islam. Karena itu, ia boleh menggunakan dalil-dalil yang bukan *nash*, seperti *qiyâs*, *istihsan* dan sebagainya. Jika semua mujtahid telah melakukan seperti yang demikian itu, maka hasil ijtihad yang telah dilakukannya tidak akan jauh menyimpang atau menyalahi al-Qur'an dan al-Sunnah, karena semuanya dilakukan berdasarkan petunjuk kedua sumber Islam tersebut. Jika seorang mujtahid boleh melakukan seperti ketentuan di atas, kemudian pendapatnya diamalkan, tentulah hasil pendapat mujtahid yang banyak yang sama tentang hukum suatu peristiwa lebih utama diamalkan.¹³⁴

Walau pun *ijma'* boleh dilakukan, tetapi harus memenuhi beberapa rukun atau standar normatif *ijma'*, yaitu atau yang dalam terminologi *ushul al-fiqh* disebut rukun-rukun *ijmâ'*, yaitu (1) adanya kesepakatan pendapat antara satu ulama dengan pendapat ulama lain;¹³⁵ (2) harus ada beberapa mujtahid dikala terjadinya peristiwa dan para mujtahid itulah yang melakukan kesepakatan (menetapkan hukum peristiwa itu. Seandainya tidak ada beberapa orang mujtahid di waktu terjadinya suatu peristiwa, tentulah tidak akan terjadi *ijmâ'*, karena *ijmâ'* itu harus dilakukan oleh beberapa orang;¹³⁶ (3) yang melakukan kesepakatan itu adalah seluruh mujtahid yang ada di dunia Islam. Jika kesepakatan itu hanya dilakukan oleh para mujtahid yang ada pada suatu negara saja, maka kesepakatan yang demikian belum dapat dikatakan suatu *ijmâ'*; (4) kesepakatan itu harus dinyatakan secara tegas oleh setiap mujtahid bahwa ia sependapat dengan mujtahid-mujtahid yang lain tentang hukum (*syara'*) dari suatu peristiwa yang terjadi pada masa itu¹³⁷; (5) kesepakatan itu merupakan kesepakatan yang bulat dari seluruh mujtahid. Seandainya terjadi suatu kesepakatan oleh sebagian besar mujtahid

¹³⁴ Abdulkarîm Zaidân, *Al-Wajîz fî Ushul Fiqh* (Baghdad: Muassasah Qurthûba, 1976), hlm., 183.

¹³⁵ Al-Amidy, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Juz I, hlm., 137.

¹³⁶ Abdulkarîm Zaidân, *Al-Wajîz fî Ushul Fiqh*, hlm., 180.

¹³⁷ Sebagai catatan. Jangan sekali-kali tersirat dalam kesepakatan itu unsur-unsur paksaan, atau para mujtahid yang diharapkan kepada suatu keadaan, sehingga ia harus menerima suatu keputusan. Kesepakatan itu dapat dilakukan dengan berbagai cara, seperti dengan pernyataan lisan, dengan perbuatan atau dengan suatu sikap yang menyatakan bahwa ia setuju atas suatu keputusan hukum yang telah disetujui oleh para mujtahid yang lain. Tentu saja keputusan yang terbaik ialah keputusan sebagai hasil suatu musyawarah yang dilakukan para mujtahid.

yang ada, maka keputusan yang demikian belum pasti dikatakan sampai taraf *ijmâ'*. *Ijmâ'* yang demikian ini, belum dapat dijadikan sebagai hujjah syari'ah.¹³⁸

Selain itu, patut dijelaskan macam-macam *ijmâ'*. Ditinjau dari segi cara terjadinya, maka *ijmâ'* terdiri atas (1) *Ijma' sharîh, qauli, bayani*, yaitu para mujtahid menyatakan pendapatnya dengan jelas dan tegas, baik berupa ucapan atau tulisan, seperti hukum masalah ini halal dan tidak haram;¹³⁹ (2) *Ijmâ' sukûti, iqrâri* yaitu para mujtahid seluruh atau sebahagian mereka tidak menyatakan pendapat dengan jelas dan tegas, tetapi mereka berdiam diri saja atau tidak memberikan reaksi terhadap suatu ketentuan hukum yang telah dikemukakan mujtahid lain yang hidup di masanya.¹⁴⁰

Penting pula dicatat, para ulama berbeda pendapat tentang kedudukan *ijma' sukûti*. Sebagian menyatakan dapat menjadi dalil *qath'î* dan yang berpendapat sebagai *dalil zhannî*. Sebab terjadinya perbedaan tersebut adalah karena keadaan atau kondisi diamnya sebagian mujtahid tersebut mengandung kemungkinan adanya persetujuan atau tidak. Apabila kemungkinan adanya persetujuan, maka hal ini adalah *dalil qath'î*, dan apabila ada yang tidak menyetujui, maka hal itu bukanlah sebuah dalil, dan apabila ada kemungkinan memberi persetujuan, tetapi dia tidak menyatakan, maka hal ini adalah dalil *zhannî*. Oleh karena itu, *ijmâ' sukûti* tidak dapat dimutlakkan keberadaan hukumnya, tetapi harus mempertimbangkan adanya bukti dan kondisi para mujtahid yang diam tadi. Sehingga apabila kesepakatan itu diduga kemungkinan besar menyetujuinya dan memuaskan semua mujtahid, hal ini dianggap sebagai dalil *zhannî*. Akan tetapi apabila ternyata para mujtahid menyetujui maka dianggap sebagai dalil *qath'î*. Dan apabila muncul pelanggaran dan ketidakpuasan maka tidak dianggap sebagai dalil.¹⁴¹ Dalam hal ini ada perbedaan di antara ulama madzhab. *Malikiyah* dan *Syafi'iyah*

138Abdulwahâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Hadits, 2003), 51

139Ahmad bin Ali bin Tsâbit al-Khatîb al-Baghdâdi, *Al-Faqîh wa al-Mutafaqqih*, 11, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400), 170.

140Ahmad bin 'Ali bin Tsâbit al-Khatîb al-Baghdâdi, *Al-Faqîh wa al-Mutafaqqih*, 11, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1400), , 170.

141Ahmad bin Abdul Halîm Ibn Taimiyyah, *Majmû' al-Fatâwa*, 19, (Makkah: Maktabah al-Nahdlah al-Hadîts, 1404), 267-268.

menyatakan *ijmâ' sukûti* bukan sebagai *ijmâ'* dan dalil. Sedangkan *Hanafiyah* dan *Hanabilah* menyatakan bahwa *ijmâ' sukûti* dapat dinyatakan sebagai *ijmâ'* dan dalil *qath'î*.¹⁴²

Ditinjau dari segi yakin atau tidaknya terjadi suatu *ijmâ'*, dapat dibagi menjadi; (1) *Ijma' qath'î*, yaitu hukum yang dihasilkan *ijmâ'* itu adalah sebagai dalil *qath'î* diyakini benar terjadinya, tidak ada kemungkinan lain bahwa hukum dari peristiwa atau kejadian yang telah ditetapkan berbeda dengan hasil *ijmâ'* yang dilakukan pada waktu yang lain; (2) *Ijma' zhannî*, yaitu hukum yang dihasilkan *ijmâ'* itu *zhannî*, masih ada kemungkinan lain bahwa hukum dari peristiwa atau kejadian yang telah ditetapkan berbeda dengan hasil ijtihad orang lain atau dengan hasil *ijmâ'* yang dilakukan pada waktu yang lain.¹⁴³ Bagaimana pun, bahwa kesepakatan sarjana Islam terhadap eksistensi dan legalitas *ijma'* sebagai dasar suatu keputusan hukum telah menjadi kenyataan, dan bahkan telah terjadi sejak para sahabat dan para ulama'.¹⁴⁴

Dalam menentukan hukum *ijmâ'* ini, para mujtahid yang ingin bersepakat dalam sebuah hukum harus memenuhi persyaratan berikut ini (1) mempunyai kapasitas intelektual sebagai mujtahid.¹⁴⁵

¹⁴²Wahbah Zuhaili, *Al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1999), 51.

¹⁴³Ibn Taimiyyah, *Majmû' al-Fatâwa*, XIX: 267-270.

¹⁴⁴Dalam kitab-kitab fiqh terdapat pula beberapa macam *ijmâ'* yang dihubungkan dengan masa terjadinya, tempat terjadinya dan atau orang yang melaksanakannya, (1) *ijmâ' al-sahabat*, yaitu *ijmâ'* yang dilakukan oleh para sahabat Rasul Allah saw; (2) *Ijmâ' Khulafa al-Rasyidin*, yaitu *ijmâ'* yang dilakukan oleh Khalifah Abu Bakar, 'Umar, 'Utsman dan 'Ali bin Abi Thalib. Tentu saja hal ini hanya dapat dilakukan pada masa ke-empat orang sahabat utama Nabi ini masih hidup, yaitu pada masa Khalifah Abu Bakar. Setelah Abu Bakar meninggal dunia *ijmâ'* tersebut tidak dapat dilakukan lagi; (3) *Ijmâ' al-Shaikhan*, yaitu *ijmâ'* yang dilakukan oleh Abu Bakar dan 'Umar bin Khattab; (4) *Ijmâ' Ahli al-Madinah*, yaitu *ijmâ'* yang dilakukan oleh ulama-ulama Madinah. *Ijmâ'* ahli Madinah merupakan salah satu sumber hukum Islam menurut Madzhab Maliki, tetapi Madzhab Syafi'i tidak mengakuinya sebagai salah satu sumber hukum Islam; (5) *Ijmâ' 'Ulama Kufah*, yaitu *ijmâ'* yang dilakukan oleh ulama-ulama Kufah. Madzhab Hanafi menjadikan *ijmâ'* 'ulama Kufah sebagai salah satu sumber hukum Islam. Ibid, Juz XI: 341.

¹⁴⁵Syarat-syarat Mujtahid. Seseorang layak melakukan ijtihad bila telah memenuhi syarat-syarat berikut ini. *Pertama*, memahami *dalil-dalil sam'iyah* yang digunakan untuk membangun kaedah-kaedah hukum. Yang dimaksud dengan dalil

Apabila ada sekelompok orang awam yang tidak mempunyai kompetensi keilmuan, kemudian bersepakat atas keputusan hukum, hal ini tidak dinamakan sebagai *ijmâ'*. Sebaliknya, jika ada permasalahan hukum maka para ahli *ijmâ'* tersebut harus mempunyai kompetensi keilmuan dalam bidang *fiqh* ketika mau membuat kesepakatan bersama (*ijmâ'*).¹⁴⁶ Apabila ada yang menyatakan bahwa sekelompok orang awam yang bersepakat dianggap sebagai *ijmâ'*? hal ini harus mempunyai syarat bahwa mereka harus mengikuti pendapat dan metodologi *istinbath* para mujtahid.¹⁴⁷ (2) Kesepakatan bersama harus ditetapkan oleh pemikir muslim. Sehingga tidak dinamakan *ijmâ'* apabila ada ketetapan yang di dalamnya terdapat pemikir nonmuslim dan murtad. Karena orang nonmuslim tidak masuk dalam kategori orang mukmin. al-Qur'an menegaskan.

sam'iyah adalah *al-Qur'an, al-Sunnah, dan al-Ijmâ'*. Seorang mujtahid harus memahami al-Quran, Sunnah, dan Ijmâ', klasifikasi dan kedudukannya. Ia juga harus memiliki kemampuan untuk memahami, menimbang, mengkompromikan, serta mentarjih dalil-dalil tersebut jika terjadi pertentangan. Kemampuan untuk memahami dalil-dalil *sam'iyah* dan menimbang dalil-dalil tersebut merupakan syarat pokok bagi seorang mujtahid. *Kedua*, memahami arah penunjukkan dari suatu lafadz (makna yang ditunjukkan lafadz) yang sejalan dengan lisannya orang Arab dan para *ahli balaghah*. Syarat kedua ini mengharuskan seseorang yang hendak berijtihad memiliki kemampuan dalam memahami seluk beluk bahasa Arab, atau kemampuan untuk memahami arah makna yang ditunjukkan oleh suatu lafadz. Oleh karena itu, seorang mujtahid atau mufti harus memiliki kemampuan bahasa yang mencakup kemampuan untuk memahami makna suatu lafadz, makna balaghahnya, dalalahnya, serta pertentangan makna yang dikandung suatu lafadz serta mana makna yang lebih kuat—setelah dikomparasikan dengan riwayat *tsiqqah* dan perkataan ahli bahasa. Seorang mujtahid tidak cukup hanya mengerti dan menghafal arti sebuah kata berdasarkan pedoman kamus. Akan tetapi, ia harus memahami semua hal yang berkaitan dengan kata tersebut dari sisi kebahasaan. Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa, penetapan fatwa harus didasarkan pada prinsip-prinsip ijtihad, yakni "*fahm al-nash*" (*memahami nash*) dan *fahm al-waaqi' al-haaditsah*" (*memahami realitas yang terjadi*). *Fahmu al-nash* adalah upaya memahami dalil-dalil syariat hingga diketahui *dilalah al-hukm* (penunjukkan hukum) yang terkandung di dalam dalil tersebut. Sedangkan *fahmu al-waaqi' al-haaditsah* adalah upaya mengkaji dan meneliti realitas yang hendak dihukumi agar substansi persoalannya bisa diketahui, serta hukum syariat yang paling sesuai dengan realitas tersebut. Lihat: al-, Amidi, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, 2: 216.

¹⁴⁶ Abd. Allah bin Ahmad bin Qudâmah al-Maqdisi, *Raudlat al-Nâzhir wa Jannat al-Munâzhir* (Riyadl: Universitas Muhammad bin Sa'ûd, 1399), 350-351.

¹⁴⁷ al-Khatîb al-Baghdâdi, *Al-Faqîh wa al-Mutafaqqih*, 1: 168.

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (النساء : 115)

”Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mu'min, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia kedalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruknya tempat kembali.”

Sedangkan orang fasiq yang sering berbuat dosa, apabila pendapatnya menunjuk kepada adanya kebenaran dan kemashlahatan, masih dapat di masukkan kedalam kelompok pemikir muslim. Karena orang fasiq secara umum masih masuk dalam kategori sebagai orang mukmin,¹⁴⁸ dan (3) *Ijmâ'* yang ditetapkan harus mengikut sertakan seluruh mujtahid. Maksudnya adalah tidak ditentukan jumlah banyaknya, tetapi ditentukan ada yang menolak keputusan bersama itu atau tidak? Apabila ada satu atau dua orang yang mengingkari ketetapan hukum yang dibuat bersama, maka hal ini tidak dapat dianggap sebagai *ijmâ'*.¹⁴⁹ Penting dicatat, bahwa *ijmâ'* terjadi atas suatu peristiwa atau kejadian yang tidak ada dasarnya dalam *al-Qur'an* dan *al-Hadits*, peristiwa atau kejadian yang berhubungan dengan *'ibadah ghayru mahdhah* (ibadat yang tidak langsung ditujukan kepada Allah swt.) bidang *mu'amalah*, bidang kemasyarakatan atau semua hal-hal yang berhubungan dengan urusan duniawi.

B. Ijtihad: Metode Penetapan Hukum Islam

Dalam khazanah pemikiran Islam, tema ijtihad memang menarik untuk didiskusikan, karena tema ini dipandang sebagai salah satu instrumen jitu untuk menyelesaikan persoalan umat Islam ketika menghadapi realitas perkembangan terlebih lagi di era modern.

¹⁴⁸Muhammad bin Ahmad bin Abdul Azîz Ibn al-Najjâr, *Syarh al-Kaukâb al-Munîr*, 2, (Mekkah: Markâz al-Bahts al-'Ilmi Jami'ah Umm al-Qura', tt.), 227-229.

¹⁴⁹Imam al-Amidi, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, 1: 235.

Karena posisi signifikan inilah, maka konstruksi ijtihad dalam penalaran hukum Islam mendapatkan perspektif yang berbeda.

Secara etimologi, kata “*ijtihād*” berasal dari kata “*jahada*” yang berarti seseorang telah mencurahkan segala kemampuannya untuk memperoleh sesuatu.¹⁵⁰ Memperoleh sesuatu tentu membutuhkan kesungguhan dan kesanggupan. Dari sudut ini, ijtihad berarti suatu upaya mencurahkan kemampuan, kesanggupan, dan kerja keras untuk mendapatkan sesuatu.¹⁵¹ Pemaknaan ijtihad dengan arti bersungguh-sungguh dapat dijumpai dalam *ḥadīth* Nabi riwayat Ibn 'Abbās dan 'Ā'ishah. Ibn 'Abbās meriwayatkan bahwa Nabi saw. bersabda.

*“Dan pada waktu sujud, bersungguh-sungguhlah kalian dalam berdo'a karena dengan demikian do'a Anda layak untuk dikabulkan.”*¹⁵²

Dalam riwayat 'Ā'ishah disebutkan.

*“Rasul Allah saw. bersungguh-sungguh pada sepuluh hari terakhir (di bulan Ramadhān), tidak sebagaimana biasanya pada hari-hari lainnya.”*¹⁵³

Kata “*ijtihād*” dalam bahasa 'Arab merupakan bentuk “*mashdar tsulatsi mazid*”, yang apabila dikembalikan ke bentuk aslinya yang hanya memiliki tiga huruf ia menjadi “*jahada*” dan bentuk mashdarnya ada dua, yaitu kata “*jahdun*” dan “*juhdu*”. Sarjana bahasa 'Arab terbelah menjadi dua dalam memaknai kata “*ijtihād*”, ada yang menganggap bahwa kedua bentuk *mashdar* tersebut mengandung arti yang sama, namun yang lainnya menganggap kedua bentuk *mashdar* tersebut mengandung arti

¹⁵⁰Muhammad Sayid Tanṭawī, *Ijtihad dalam Teologi Keselarasan* ter. Nazim Zuhdi dan Mieke Sulistiyoroni (Surabaya: JP Books, 2004), 3.

¹⁵¹Lihat. Ibn Manzhūr, *Lisān al-'Arab*, 4 (Mesir: Dār al-Miṣriyah, tt.), 107-109. Lihat pula. Luis Makhlūf, *al-Munjīd fī al-Lughah wa al-'Ālām* (Beirut: Dār al-Mashrīq, 1986), 105-106.

¹⁵²Abi Husayin Muslim bin al-Hājjāj al-Nayshabūrī, *Ṣaḥīh Muslim*, Vol. 1. Tahqīq Muhammad 'Abd al-Bāqī' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 148

¹⁵³Lihat. Abū 'Īsā Muhammad bin Surah, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh Sunan al-Turmūzī*, 3 (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), 161.

yang berbeda. Menurut al-Jauhari, kata “*al-Jahdu*” dan “*al-Juhdu*” berarti kemampuan. Pengertian ini didasarkan ayat al-Qur’an, dan pengertian ini pula yang dikehendaki oleh ayat al-Qur’an dalam ayat:

الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ
فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (التوبة : 79)

(Orang-orang munafik) yaitu orang-orang yang mencela orang-orang mu'min yang memberi sedekah dengan sukarela dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (untuk disedekahkan) selain sekedar kesanggupannya, maka orang-orang munafik itu menghina mereka. Allah akan membalas penghinaan mereka itu, dan untuk mereka azab yang pedih.

Ahmad Fayumi, menegaskan bahwa kedua kata tersebut, yakni “*jahdu*” adalah berbeda. Kata “*al-Juhdu*” merupakan kata yang dipakai oleh orang-orang Hijaz, sedangkan kata “*al-Jahdu*” dipakai oleh selain Arab Hijaz. Dan, kata “*al-Jahdu*” berarti “mengerahkan segenap kemampuan”, sedangkan kata “*al-Juhdu*” mengandung makna kesulitan.”¹⁵⁴

Mencermati arti yang disampaikan para ahli bahasa terlihat ada perbedaan dalam memaknai akar kata ijthad. Namun bila diteliti lebih dalam lagi sebenarnya tidak ada perbedaan di sana. Bagaimana pun, kata “*al-Jahdu*” yang memiliki arti “mengerahkan segenap kemampuan tidak akan pernah dilakukan oleh seseorang bila tidak menemui sebuah kesulitan.” Pada dasarnya, kedua kata ini sesungguhnya saling melengkapi. Setiap kesulitan akan dihadapi dengan segenap kekuatan yang dimiliki sebagaimana segenap kekuatan hanya akan dikeluarkan bila menghadapi kesulitan.

¹⁵⁴Ahmad Fayumi, *al-Mishbah al-Munir*, 3: 30-32. Bandinkan. al-Zamakhshari, *Asas al-Balaghah*: 67. Lihat. Raghib al-Isfahani, *al-Mufradaat Fi Gharib al-Qur'an*, 101.

Masih dalam konteks kebahasaan, kata “*ijtihād*” berasal dari kata “*jahada*” yang berarti seseorang telah mencurahkan segala kemampuannya untuk memperoleh sesuatu.¹⁵⁵ Memperoleh sesuatu tentu membutuhkan kesungguhan dan kesanggupan. Dari sudut ini, *ijtiḥād* berarti suatu upaya mencurahkan kemampuan, kesanggupan, dan kerja keras untuk mendapatkan sesuatu.¹⁵⁶ Raghīb al-Isfahānī dengan indah mengartikan kata *ijtiḥād* dengan menggabungkan dua unsur tersebut. Dia pun berkata:

والإجتهد أخذ نفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة

“*Ijtihad adalah suatu usaha yang dilakukan oleh seseorang dengan segala kemampuan yang dimiliki dan menanggung semua kesulitan yang ada.*”¹⁵⁷

Imam al-Nasa’i meriwayatkan bahwa Zayd bin Kharijah, pernah berkata:

فقال : صل على واجتهد في الدعاء وقولوا اللهم صل على محمد وآل محمد

“*Ucapkanlah shalawat kepadaku, dan berusahalah dengan sungguh-sungguh untuk berdoa, serta ucapan, Allahumma Shalli ‘Ala Muhammad Wa Ali Muhammad.*”¹⁵⁸

Nadiyah Syarif ‘Umari, dalam kitabnya yang berjudul “*al-Ijtihad fi al-Islam Ushuluhu wa Ahkamuhu wa Afaquhu*”, menjelaskan bahwa kata *ijtiḥād* terambil dari kata “*al-Jahdu wa al-Juhdu*” yang berarti kesulitan (*al-masyaqqah*), yang menunjukkan kepada pengertian mencurahkan

¹⁵⁵Muhammad Sayid Tanṭawī, *Ijtihad dalam Teologi Keselarasan* ter. Nazim Zuhdi dan Mieke Sulistiyoroni (Surabaya: JP Books, 2004), 3.

¹⁵⁶Lihat. Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, 4 (Mesir: Dār al-Miṣriyah, tt.), 107-109. Lihat pula. Luis Makhlûf, *al-Munjîd fî al-Lughah wa al-A‘lâm* (Beirut: Dār al-Mashrîq, 1986), 105-106.

¹⁵⁷al-Raghīb al-Asfihānī, *al-Mufradaat Fi Gharib al-Qur’an*, 101.

¹⁵⁸Imam al-Nasa’i, *Sunan al-Nasa’i Bi Syarhi al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuthi*, 3 (Beirut: Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabiyah, tt.) 49.

kemampuan dan kesungguhan dalam bersumpah.¹⁵⁹ Pengertian seperti ini, setidaknya, ditemukan dalam firman Allah:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَایَبَعُثُ اللَّهُ مَنْ یَمُوتُ بَلَى وَعَدَّا عَلَیْهِ حَقًّا وَلَکِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ (النحل : 38)

Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sumpahnya yang sungguh-sungguh "Allah tidak akan membangkitkan orang yang mati." (Tidak demikian), bahkan (pasti Allah akan membangkit), sebagai suatu janji yang benar dari Allah, akan tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui.

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَیْنُ أَمْرَتِهِمْ لَیُخْرِجَنَّ قُلٌ لَّا تُفْسِمُوا طَاعَةَ مَعْرُوفَةً إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (النور : 53)

Dan mereka bersumpah dengan nama Allah sekuat-kuat sumpah, jika kamu suruh mereka berperang, pastilah mereka akan pergi. Katakanlah "Janganlah kamu bersumpah, (karena ketaatan yang diminta ialah) ketaatan yang sebenarnya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan".

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَیْنُ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّیَكُونَنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا (الفاطر : 42)

Dan mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sekuat-kuat sumpah; sesungguhnya jika datang kepada mereka seorang pemberi peringatan, niscaya mereka akan lebih mendapat petunjuk dari salah satu umat-umat (yang lain).Tatkala datang kepada mereka pemberi peringatan, maka kedatangannya itu

¹⁵⁹Nadiyat Syarif al-'Umari, *al-Ijtihad fi al-Islam Ushuluhi Ahkamuhu Afaquhu*, (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1986), 18.

tidak menambah kepada mereka, kecuali jauhnya mereka dari (kebenaran).

al-Zabidi, seperti dikutip Nadiyah Syarif, mengatakan bahwa *ijtihad* secara bahasa berasal dari kata “*al-Jahdu*” dan “*al-Juhdu*.” yang berarti usaha yang sungguh-sungguh dan kemampuan.

يقول الزبيدي (الجهد بالفتح : الطاقة والوسع ويضم والجهد بالفتح فقط : المشقة. وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة فأما في المشقة والغاية فالفتح لاغير

“al-Zabidi berkat, “*al-Jahdu wa al-Juhdu* (dengan bacaan. *Fathah* dan *dhammah*) berarti kemampuan dan keluasan. Dan *al-Juhdu* (dengan bacaan *fathahah* saja) berarti kesulitan. Pendapat lain menyebutkan, keduanya sama yang berarti keluasan dan kemampuan. Sedangkan dengan arti kesulitan dan tujuan, maka hanya dibaca *fathah*.”¹⁶⁰

Sedang menurut Ibn Atsir kata “*ijtihad*” berasal dari kata “*al-jahdu*” (dibaca *fathah*) berarti kesulitan (*al-masyaqqah*). Menurut suatu pendapat berarti “*al-mubalaghah*” dan “*al-ghayah*.” Menurut yang lain, baik dibaca *fathah* maupun *dhammah* berarti “*al-wus’i*” dan “*al-thaqah*.” Lebih jauh, dia berkata:

وجاء في لسان العرب الإجتهد والتجاهد بذل الجهد والمجهود وفي حديث معاذ أجتهد برأيي (فالإجتهد بذل الوسع في طلب الأمر وهو إفتعال من الجهد وهو الطاقة)

“Dalam Kamu Lisan al-‘Arabi disebutkan, kata “*ijtihad*” dan “*tajahud*” mengandung arti mencurahkan segala kemampuan dengan sungguh-sungguh. Hal ini sejalan dengan hadits Mu’az bin Jabal yang mengatakan “aku berijtihad dengan pendapatku.” Jadi, kata *ijtihad* berarti mencurahkan segala kemampuan untuk mendapatkan sesuatu, dan ini merupakan bentuk

¹⁶⁰ Umari

kata *ifti'ala* (*tsulatsi mazid*) dari kata *al-Juhdu* yang berarti kemampuan."¹⁶¹

Berbagai ayat dan riwayat di atas, menunjukkan dan menegaskan bahwa penggunaan dan pemakaian kata *ijtihad* oleh Nabi saw. dan yang lainnya sesuai dengan makna yang dituliskan oleh para pakar bahasa 'Arab.

Secara terminologi, *ijtihad* berarti mencurahkan (*badhl*) kemampuan untuk memperoleh hukum *shara'* amali dengan cara melakukan *istinbât*¹⁶² atau mengerahkan (*istifrâgh*) segala kemampuan dalam mencari hukum *shara'* yang bersifat *zhannî* sehingga seseorang merasa tidak sanggup lagi mengupayakannya lebih dari itu.¹⁶³ Artinya, *ijtihad* harus dilakukan dengan mencurahkan segala kemampuan (intelektualitas) secara sungguh-sungguh dalam memahami hukum suatu peristiwa yang belum ada ketentuannya dalam sumber otoritatif Islam yakni al-Qur'an dan al-Hadîth. Dengan kata lain, *ijtihad* bermakna pengerahan (*al-badhl wa al-istifrâgh*) segala upaya yang mungkin dilakukan secara sadar dan sungguh-sungguh untuk mencari dan menilai suatu hukum yang belum tertuang dalam sumber utama hukum Islam (al-Qur'an dan al-Hadîth). Jika konsep *ijtihad* yang dirumuskan oleh para '*uṣūliyyūn* di atas menunjukkan akan adanya kesungguhan dan usaha maksimal untuk mendapatkan dan memahami hukum *shara'* dengan menggunakan dalil-dalil *shara'*: al-Qur'an dan al-Hadîth.¹⁶⁴ Meskipun demikian, gambaran teoretis tentang definisi *ijtihad* di atas secara umum lebih berorientasi pada kajian hukum Islam yang bersifat *zhannî*.

Pada prinsipnya, keberadaan *ijtihad* dimaksudkan sebagai upaya, secara paradigmatis, untuk menerjemahkan suatu konsep atau teks agar teks tersebut dapat dipahami maksudnya. Hal ini berdasarkan pada pernyataan Imam 'Ali bin Abi Thalib, dalam sebuah statemen akademiknya, mengeluarkan suatu pandangan progressif

¹⁶¹Lisan al-'Arab

¹⁶²Lihat. al-Shawkânî, *Irshâd al-Fuh}ûl ilâ Tah}qîq al-H}aq min 'Ilm al-Uṣûl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 370.

¹⁶³al-Amidî, *al-Ih}kâm fî Uṣûl al-Ah}kâm*, Tah}qîq Muh}ammad al-Jamîl, 4 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1986), 162.

¹⁶⁴Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilmu Uṣûl al-Fiqh* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), 216. Idem., *al-Ijtihâd bi al-Ra'yi* (Mesir: Maṭba'ah Dâr al-Kitâb, 1950), 5.

tentang bagaimana memahami kandungan al-Qur'an. Dalam konteks ini, 'Ali menyarankan upaya-upaya pembumian al-Qur'an. 'Ali bin Abi Tâlib pun, "*Innamâ Yunṭiquhu al-Rijâl*" (sesungguhnya al-Qur'an itu bisa berbicara karena ada penafsir).¹⁶⁵

Agar al-Qur'an (wahyu) bisa berbicara dengan masyarakat yang menerimanya, dibutuhkan penafsir dan penafsir itu adalah manusia. Teks-teks agama tidak akan mungkin berbicara tanpa perantara. Itulah sebabnya, begitu kebebasan manusia dibatasi, maka dimensi terdalam dari wahyu akan sulit diungkap oleh manusia.¹⁶⁶ Al-Shahrastâni berkata,

"Teks-teks (*naṣ-naṣ*) itu terbatas, sedangkan persoalan memerlukan solusi tidak terbatas. Oleh karena itu, diperlukan ijtihad untuk menginterpretasi *naṣ-naṣ* yang terbatas agar berbagai masalah yang tidak ditemukan secara eksplisit dalam *naṣ* dapat dicarikan pemecahannya."¹⁶⁷

Ijtihad dengan demikian menjadi suatu jawaban yang tidak bisa dihindari dan menjadi menjadi respon rasional yang harus dilakukan dalam kualitas apa pun, sehingga rumusan hukum yang dihasilkan dapat meng-cover apa yang belum termaktub dalam catatan al-Qur'an dan al-Hadith. Sungguh pun demikian, mayoritas 'ulama mengingatkan, bahwa ijtihad tetap diberlakukan. Namun, pemberlakuannya terbatas pada wilayah hukum yang belum jelas kepastian hukumnya. Artinya, persoalan-persoalan prinsipil dan hukum-hukum yang bersifat definitif (*ahkâm qaṭ'iyah*) tidak boleh diijtihadi. Dalam hal ini al-Zuhayli mengatakan:

¹⁶⁵Bandingkan. al-Ṭâbârî, *Târikh al-Umâm wa al-Mulk*, Tahqîq Iyâd bin 'Abd al-Laṭîf bin Ibrâhîm al-Qisî, 1 (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2005), 1452. Ungkapan 'Ali muncul ketika dia berdialog dengan kelompok Khawarij. Lebih jauh lihat. Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, ter. R. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Serambi Ilmu, 2004), 47.

¹⁶⁶Abdalla, "Menghindari "'Bibliolatri' Tentang Pentingnya Penyegaran Kembali Pemahaman Islam" dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. ed., *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), 423.

¹⁶⁷al-Shahrastâni, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992), 210.

ولا يجزى الإجتهد في القطعيات وفيما يجب فيه الإعتقاد الجازم من أصول الدين. 168.

“Ijtihad tidak dapat diberlakukan pada ketentuan-ketentuan hukum yang sudah pasti (*qaṭ’i*) dan pada masalah-masalah pokok keimanan (*aqidah*) dalam agama.”

Pembatasan wilayah hukum ijtihad tersimpulkan dalam ungkapan:

لامساح للاجتهد فيما فيه نص قطعي صريح. 169.

Tidak ada ijtihad pada *naṣ-naṣ* yang pasti (*qaṭ’i*) dan jelas (*ṣarih*)

Meskipun para ulama membatasi wilayah penalaran rasional dan membiarkannya pada hukum-hukum yang berdasarkan *naṣ-naṣ ḡhannî*, pandangan *mainstream* tersebut membuktikan dan melegitimasi adanya otonomi nalar dalam menafsirkan doktrin Islam. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sesungguhnya otonomi nalar dalam menginterpretasikan Islam merupakan pandangan umum umat Islam. Walaupun demikian, tidak berarti bahwa ijtihad dapat dilakukan oleh setiap orang. Oleh karena itu, dalam pandangan ulama secara umum, seseorang dibenarkan melakukan ijtihad selama dia memenuhi p e r s y a r a t a n i j t i h a d . 170

¹⁶⁸Wahbah al-Zuhaylî, *Uṣūl al-Fiqh al-Islâmî*, Vol. 2 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), 1052. Bandingkan. 'Ali Hasab Allâh, *Uṣūl al-Tashrî' al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, tt.), 96.

¹⁶⁹'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Maṣâdir al-Tashrî' Fimâ Lâ Naṣṣa Fih* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972), 9. 'Abd al-Karîm Zaydân, *al-Madkhal Ilâ al-Tashrî' al-Islâm* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986), 95. al-Zuhaylî, *Uṣūl al-Fiqh*, 2, 1054. Salâm Mazkûr, *al-Ijtihâd fî al-Tashrî' al-Islâmî* (Beirut: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1984), 80. Yûsuf al-Qardâwî, *al-Ijtihâd fî al-Sharî'ah al-Islâmiyah ma'a Nazhrâti Tahliliyah fî al-Ijtihâd al-Mu'âsir* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1985), 65.

¹⁷⁰Lihat. Ibrahim Husen, "Taqlid dan Ijtihad: Beberapa Pengertian Dasar" dalam Jalaluddin Rahmat ed. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 324.

Nadiyah Syarif al-'Umari mengelompokkan syarat-syarat ijtihad ke dalam dua katagori sebagai berikut: *Pertama*, persyaratan umum (*al-Syurut al-'Ammah*), yaitu beragama Islam (*al-Islam*), sudah baligh (*al-Bulugh*), memiliki daya nalar yang kuat (*al-'Aqlu*). *Kedua*, persyaratan khusus (*al-Syurut al-Taahhiliyah*) yang dibagi dua macam (1) persyaratan pokok (*al-Syurut al-Asasiyyah*) yaitu kecakapan dasar yang meliputi (a) mengetahui al-Qur'an (tidak harus hafal) sebagai referensi utama sumber hukum Islam, terutama ayat-ayat hukum dan 'ulum al-Qur'an seperti *asbab al-nuzul*, *nasikh mansukh*, *Makiyah dan Madaniyah*, *muhkamat* dan *mutasyabihat*. Hal ini penting diketahui adalah untuk mengetahui letaknya sehingga ketika dibutuhkan dapat segera merujuknya; (b) memahami Sunnah, baik yang *qauli*, *fi'li* dan *taqriri*, terutama *hadith ahkam*.

Persyaratan ini di anggap penting mengingat posisi Sunnah sebagai sumber hukum setelah al-Qur'an memiliki fungsi penjelas. Untuk itu, mengetahui ma'na hadith dan susunan petunjuknya merupakan hal yang tidak bisa dihindari. Demikian juga tentang kualitas sanad dan matan sehingga terhindar dari ketidak validan data; (c) menguasai bahasa Arab, nyaris tidak ada pertentangan dikalangan ulama' ushul bahwa penguasaan bahasa mutlak adanya, seperti *nahwau*, *sharf*, *balaghah*, dan lain sebagainya. Tak dipungkiri lagi oleh ulama' bahwa al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab. Karena menurut imam al-Ghazali.

“Mujtahid mampu mengetahui khitab bangsa arab dan kebiasaannya, karena al-Qur'an diturunkan dalam konteks tradisi bangsa Arab; (d) mengetahui *ushul fiqh*, mujtahid dituntut menguasai ketentuan yang beralaku dalam ushul fiqh sehingga mampu memahami petunjuk-petunjuk ataupun pertentangan dalil dan cara menyelesaikannya; (e) mengetahui tema-tema penting yang telah disepakati para sahabat (*ijma'*). Hal ini dimaksudkan agar hasil ijtihanya tidak bertentangan, namun bila mengandaikan *ijma'* bukan sebagai dasar hukum, maka tidak perlu.”

Ketiga, persyaratan pelengkap (*al-Syurut al-Takmiliyyah*) meliputi (a) mengetahui hukum asal suatu perkara; (b) mengetahui

maksud hukum syari'at; (c) mengetahui kaidah-kaidah umum hukum Islam; (d) mengetahui tempat-tempat khilafiyah atau perbedaan pendapat; (e) mengetahui tradisi yang membumi di suatu tempat; (f) mengetahui ilmu logika; (g) memiliki sifat adil; (h) memiliki sifat *wara'* dan *'iffah*. Sedangkan menurut al-Syaukani, syarat yang harus dimiliki seorang mujtahid adalah sebagai berikut (1) mengetahui al-Qur'an dan al-Sunnah, terutama yang berhubungan dengan hukum; (2) mengetahui *ijma'* sehingga tidak mengeluarkan fatwa yang berbeda. Hanya saja, al-Syaukani tidak menempatkan *ijma'* secara ketat, hanya bagi mereka yang berkeyakinan bahwa *ijma'* sebagai sumber hukum; (3) mengetahui bahasa Arab; (4) mengetahui ilmu *ushul fiqh*, ilmu ini sangat pokok bagi seorang mujtahid karena dengan ilmu ini mujtahid akan bergerak atau berijtihad merespon segala persoalan yang muncul, dan; (5) mengetahui *nasikh mansukh*.

Sementara itu, menurut imam al-Ghazali setidaknya dibutuhkan dua syarat bagi mujtahid yaitu (a) mengetahui ilmu *syara'* yang memadai sehingga memungkinkan memperlakukan teks dengan benar, (b) memiliki sifat *'adil* dan menjauhkan diri dari perbuatan maksiat (*ma'ashi*). Sementara itu, menurut imam al-Syatibi, untuk sampai kederajat mujtahid seorang faqih harus memiliki dua sifat yaitu: (a) mampu memahami maksud-maksud syari'at (*maqashid al-syari'ah*) dan (b) sanggup mengistinbatkan hukum berdasarkan pemahamannya sendiri terhadap *maqashid al-syari'ah*. Sedangkan menurut Abu Zahrah dan kelompok Ahl al-Sunnah syarat ijtihad meliputi (1) mengetahui bahasa Arab; (2) mengetahui *al-Kitab*, al-Sunnah, al-Qiyas dan al-Ijma' (3) mengetahui *nasikh mansukh* dan *'am dan khas*; (4) mengetahui tujuan hukum Islam.

Dari sekian persyaratan yang diajukan oleh ulama' ada beberapa hal yang secara umum harus selalu ada yaitu: pertama, penguasaan bahasa Arab. Karena sumber hukum Islam adalah teks bisu yang menggunakan bahasa Arab, maka pendekatan kebahasaan mutlak adanya. Kedua, memiliki pengetahuan yang cukup tentang al-Qur'an dan al-Sunnah, sebab keduanya merupakan sandaran hukum yang resmi. *Ketiga*, mengetahui *ushul al-fiqh*, sebab *ushul* merupakan dasar untuk memahami ajaran Islam terutama yang berkaitan dengan hukum. Atas dasar itulah *ushul fiqh* disebut sebagai kerangka berpikir, metode dan teori-teori yang mempelajari ajaran Islam.

Penting dicatat, bahwa ijtihad merupakan salah satu sumber inspirasi guna memacu Islam menyesuaikan dirinya dengan percepatan zaman. Tanpa ijtihad sama artinya mengembalikan kehidupan “*era millennium*” ini sesuai dengan seribu empat ratus tahun lalu. Mungkin umat Islam perlu memikirkan unta (lagi) sebagai ganti mobil dan kereta api selain sebagai alat transport yang ramah lingkungan juga sesuai dengan sunnah nabi yang senantiasa hilir mudik dengannya. Ijtihad juga merupakan satu kata kunci guna dapat memahami Islam. Mengingat proses ijtihad membutuhkan kemampuan komprehensif seorang pemikir Islam (baca: mujtahid) atas ilmu-ilmu Islam dan tentunya ilmu-ilmu lain dan metodologi yang memiliki kaitan erat dalam proses penyimpulan sebuah hukum syariat.

C. Metode-metode Penetapan Hukum Islam

Ada beberapa metode ijtihad dalam kajian filsafat hukum Islam. Namun dalam konteks ini penulis membatasinya pada tiga saja, di antaranya adalah “*al-Qiyas*”, “*al-Istihsan*”, dan “*al-Maslahat*.”

al-Qiyas. Menurut bahasa, *al-Qiyas* berarti mengukur sesuatu untuk menentukan atau mencari kesamaan. Menurut istilah Qiyas artinya menggabungkan atau menyamakan artinya menetapkan suatu hukum suatu perkara yang baru yang belum ada pada masa sebelumnya namun memiliki kesamaan dalam sebab, manfaat, bahaya dan berbagai aspek dengan perkara terdahulu sehingga dihukumi sama. Dalam Islam, Ijma dan Qiyas sifatnya darurat, bila memang terdapat hal yang ternyata belum ditetapkan pada masa-masa sebelumnya. Beberapa definisi *qiyâs* (analogi) tersebut dapat dipahami bahwa qiyas adalah (1) menyimpulkan hukum dari yang asal menuju kepada cabangnya, berdasarkan titik persamaan di antara keduanya; (2) membuktikan hukum definitif untuk yang definitif lainnya, melalui suatu persamaan diantaranya; dan (3) melakukan analogi hukum yang sudah ada penjelasan di dalam [al-Qur'an](#) atau al-Hadis dengan kasus baru yang memiliki persamaan sebab (*'illat*).

al-Istihsân. Ada beberapa definisi tentang *istihsân* yaitu (1) fatwa yang dikeluarkan oleh seorang *fâqih* (ahli fikih), hanya karena dia merasa hal itu adalah benar; (2) argumentasi dalam pikiran seorang *fâqih* tanpa bisa diekspresikan secara lisan olehnya; (3) mengganti argumen dengan fakta yang dapat diterima, untuk

kemaslahatan orang banyak, dan (4) tindakan memutuskan suatu perkara untuk mencegah kemudharatan.

Secara etimologi, *istihsan* berarti “menyatakan dan meyakini baiknya sesuatu” tidak ada perbedaan pendapat dikalangan ulama *ushul fiqih* dalam mempergunakan lafal *istihsan*. Adapun pengertian *istihsan* menurut istilah, sebagaimana disebutkan oleh Abdul Wahab Khalaf.

هو عدول المجتهد عن قياس جلي الى مقتضى قياس خفي او عن حكم كلى الى حكم استثنائي انقذع في اقله رجوع لديه هذا العدول¹⁷¹

“*Istihsan* adalah berpindahnya seorang mujtahid dari ketentuan *qiyas jali* (yang jelas) kepada ketentuan *qiyas khafi* (yang samar), atau ketentuan yang *kulli* (umum) kepada ketentuan yang sifatnya *istisna’i* (pengecualian), karena menurut pandangan mujtahid itu adalah dalil (alasan) yang lebih kuat yang menghendaki perpindahan tersebut.”

Dari pengertian tersebut jelas bahwa *istihsan* mengandung dua makna, yaitu *pertama*, menguatkan *qiyas khafi* atas *qiyas jali* dengan dalil. Misalnya, menurut *Hanafiyah*, seorang wanita yang sedang dalam keadaan *haid* dibolehkan membaca al-Qur’an berdasarkan *istihsan*, tetapi haram menurut *qiyas*. Secara *Qiyas*, wanita yang sedang *haid* itu di-*qiyas*-kan kepada orang sedang *junub* dengan ‘*illat* sama-sama tidak suci. Jadi, orang *junub* diharamkan membaca al-Qur’an, maka orang yang *haid* haram membaca al-Qur’an. Secara *istihsan*, *haid* berbeda dengan *junub* karena *haid* itu waktunya lama. Oleh karena itu, wanita yang sedang *haid* dibolehkan membaca al-Qur’an, sebab bila tidak, maka *haid* yang panjang itu wanita tidak memperoleh pahala ibadah apa pun, sedang laki-laki dapat beribadah setiap saat. *Kedua*, pengecualian sebagai hukum *kully* dengan *dalil*. Misalnya, jual beli *salam* (pesanan), berdasarkan *istihsan* itu diperbolehkan. Menurut dalil *kully*, *syari’ah* melarang jual-beli yang barangnya tidak ada pada waktu akad. Berdasarkan alasan *istihsan* ialah bahwa manusia berhajat

¹⁷¹Abdul Wahab Khalaf

kepada akad seperti itu dan sudah menjadi kebiasaan mereka. Menurut Imam Abu al-Hasan al-Karkhi,

أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى العدول عن الأول

“Istihsan adalah penetapan hukum dari seorang mujtahid terhadap suatu masalah yang menyimpang dari ketetapan hukum yang diterapkan pada masalah-masalah yang serupa, karena ada alasan yang lebih kuat yang menghendaki dilakukannya penyimpangan itu.”

Dari berbagai definisi diatas, dapat difahami bahwa pada hakikatnya istihsan itu adalah keterkaitan dengan penerapan ketentuan hukum yang sudah jelas dasar dan kaidahnya secara umum baik dari nash, ijma atau qiyas, tetapi ketentuan hukum yang sudah jelas ini tidak dapat diberlakukan dan harus dirubah karena berhadapan dengan persoalan yang khusus dan spesifik. Dengan demikian, Istihsan pada dasarnya adalah ketika seorang mujtahid lebih cenderung dan memilih hukum tertentu dan meninggalkan hukum yang lain disebabkan satu hal yang dalam pandangannya lebih menguatkan hukum kedua dari hukum yang pertama. Artinya, persoalan khusus yang seharusnya tercakup ada ketentuan yang sudah jelas, tetapi karena tidak memungkinkan dan tidak tepat diterapkan, maka harus berlaku ketentuan khusus sebagai pengecualian dari ketentuan umum atau ketentuan yang sudah jelas.

Penggunaan metode istihsan dalam menetapkan hukum Islam, memiliki argument teologis dalam dua sumber utama Islam (al-Qur'an dan al-Hadits). Para ulama yang mempertahankan istihsan mengambil dalil dari al-Qur'an dan al-Sunnah yang menyebutkan kata istihsan dalam pengertian denotatif (lafal yang seakar dengan istihsan) seperti ayat.

الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه . اولئك الذين هدهم الله . واولئك هم اولو الالباب

“Yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di

antaranya. mereka Itulah orang-orang yang Telah diberi Allah petunjuk dan mereka Itulah orang-orang yang mempunyai akal".¹⁷²

Ayat ini menurut mereka menegaskan bahwa pujian Allah bagi hambaNya yang memilih dan mengikuti perkataan yang terbaik, dan pujian tentu tidak ditujukan kecuali untuk sesuatu yang disyariatkan oleh Allah.

واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم

"Dan turutlah (pimpinan) yang sebaik-baiknya yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu."¹⁷³

Menurut mereka, dalam ayat ini Allah memerintahkan kita untuk mengikuti yang terbaik, dan perintah menunjukkan bahwa ia adalah wajib. Dan di sini tidak ada hal lain yang memalingkan perintah ini dari hukum wajib. Maka ini menunjukkan bahwa istihsan adalah hujjah. Selain ayat al-Qur'an, juga hadits Nabi Muhammad saw. menegaskan.

فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَوْا سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ.

"Apa yang dipandang kaum muslimin sebagai sesuatu yang baik, maka ia di sisi Allah adalah baik dan apa-apa yang dipandang sesuatu yang buruk, maka disisi Allah adalah buruk pula".

Hadits ini menunjukkan bahwa apa yang dipandang baik oleh kaum muslimin dengan akal-sehat mereka, maka ia pun demikian di sisi Allah. Ini menunjukkan kehujjahan Istihsan. Dalam teori *ushul al-fiqh Hanafiyah*, ditegaskan bahwa ulama Hanafiyah membagi *istihsan* kepada enam macam, sebagaimana dijelaskan oleh al-Syatibi, yaitu: *Pertama*, istihsan berdasarkan ayat atau hadits (*Istihsan bi al-Nash*), yaitu "penyimpangan suatu ketentuan hukum berdasarkan ketetapan qiyas kepada ketentuan hukum yang berlawanan dengan yang ditetapkan berdasarkan *nash al-Kitab* dan *al-*

¹⁷²QS. al-Zumar: 18

¹⁷³(QS. Az-Zumar : 55)

Sunnah. Istihsan seperti ini dapat diambil contohnya dalam masalah wasiat. Menurut ketentuan umum, wasiat itu tidak boleh, karena sifat pemindahan hak milik kepada orang yang berwasiat ketika orang yang berwasiat tidak cakap lagi, yaitu setelah ia wafat. Tetapi, kaidah umum ini, dikecualikan oleh ayat.

مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْنِ

“Setelah mengeluarkan wasiat yang ia buat atau hutang.”¹⁷⁴

Contoh istihsan dengan *Sunnah Rasul Allah* adalah dalam kasus orang yang makan dan minum karena lupa pada waktu ia sedang berpuasa. Menurut kaidah umum (*qiyas*), puasa orang ini batal karena telah memasukan sesuatu kedalam tenggorokannya dan tidak menahan puasanya sampai pada waktu berbuka. Akan tetapi hukum ini dikecualikan oleh hadits Nabi saw. yang mengatakan. “Siapa yang makan atau minum karena lupa ia tidak batal puasanya, karena hal itu merupakan rizki yang diturunkan Allah kepadanya” (HR. al.Tirmidzi).

Kedua, *Istihsan bi al-Ijma* (istihsan yang didasarkan kepada *ijma*). yaitu meninggalkan keharusan menggunakan *qiyas* pada suatu persoalan karena ada *ijma*. Hal ini terjadi karena ada fatwa mujtahid atas suatu peristiwa yang berlawanan dengan pokok atau kaidah umum yang ditetapkan, atau para mujtahid bersikap diam dan tidak menolak apa yang dilakukan manusia, yang sebetulnya berlawanan dengan dasar-dasar pokok yang telah ditetapkan. misalnya dalam kasus pemandian umum. Menurut kaidah umum, jasa pemandian umum itu harus jelas, yaitu harus berapa lama seseorang harus mandi dan berapa liter air yang dipakai. Akan tetapi, apabila hal itu dilakukan maka akan menyulitkan bagi orang banyak. Oleh sebab itu, para ulama sepakat menyatakan bahwa boleh menggunakan jasa pemandian umum sekalipun tanpa menentukan jumlah air dan lamanya waktu yang dipakai.

Ketiga, istihsan berdasarkan *qiyas* yang tersembunyi (*Istihsan bi al-Qiyas al-Khafi*), yaitu memalingkan suatu masalah dari ketentuan hukum *qiyas* yang jelas kepada ketentuan *qiyas* yang samar, tetapi keberadaannya lebih kuat dan lebih tepat untuk diamalkan. Misalnya, dalam wakaf lahan pertanian. Menurut *qiyas jali*, wakaf ini sama dengan jual beli karena pemilik lahan telah menggugurkan hak

¹⁷⁴ (al-Nisa: 11)

miliknya dengan memindah tangankan lahan tersebut. Oleh sebab itu, hak orang lain untuk melewati tanah tersebut atau mengalirkan air ke lahan pertanian melalui tanah tersebut tidak termasuk ke dalam akad wakaf itu, kecuali jika dinyatakan dalam akad. Dan menurut qiyas al-khafi wakaf itu sama dengan akad sewa menyewa, karena maksud dari wakaf itu adalah memanfaatkan lahan pertanian yang diwakafkan. Dengan sifat ini, maka seluruh hak melewati tanah pertanian itu atau hak mengalirkan air di atas lahan pertanian tersebut termasuk kedalam akad wakaf, sekalipun tidak dijelaskan dalam akad.

Keempat, istihsan berdasarkan kemaslahatan (*Istihsan bi al-maslahah*) Misalnya kebolehan dokter melihat aurat wanita dalam proses pengobatan. Menurut kaidah umum seseorang dilarang melihat aurat orang lain. Tapi, dalam keadaan tertentu seseorang harus membuka bajunya untuk di diagnosa penyakitnya. Maka, untuk kemaslahatan orang itu, maka menurut kaidah istihsan seorang dokter dibolehkan melihat aurat wanita yang berobat kepadanya. *Kelima*, istihsan berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku umum (*Istihsan bi al-'Urf*), yaitu penyimpangan hukum yang berlawanan dengan ketentuan qiyas, karena adanya 'urf yang sudah dipraktikkan dan sudah dikenal dalam kehidupan masyarakat. Sebagai contoh adalah praktek menyewa wanita untuk menyusukan bayi dengan menjamin kebutuhan makan, minum dan pakaiannya.

Keenam, istihsan berdasarkan dharurah (*Istihsan bi al-Dharurah*), yaitu seorang mujtahid meninggalkan keharusan pemberlakuan qiyas atas sesuatu masalah karena berhadapan dengan kondisi dharurat, dan mujtahid berpegang kepada ketentuan yang mengharuskan untuk memenuhi hajat atau menolak terjadinya kemudharatan. Misalnya, dalam kasus sumur yang kemasukan najis. Menurut kaidah umum sumur tersebut sulit dibersihkan dengan mengeluarkan seluruh air dari sumur tersebut, karena sumur yang sumbernya dari mata air sulit dikeringkan. Akan tetapi, ulama *Hanafiyah* mengatakan, “bahwa dalam keadaan seperti ini untuk menghilangkan najis tersebut cukup dengan memasukan beberapa galon air kedalam sumur itu, karena keadaan dharurat menghendaki agar orang tidak mendapatkan kesulitan untuk mendapatkan air untuk ibadah.”

Sungguh pun demikian, keberadaan istihsan sebagai sumber penetapan hukum mendapat penolakan dari imam al-Syafi'i. Menurut imam al-Syafi'i, menetapkan hukum syara' berdasarkan istihsan adalah mengikuti keinginan hawa nafsu. Imam Syafi'i berkata "Siapa yang berhujjah dengan istihsan berarti ia telah menetapkan sendiri hukum syara' berdasarkan keinginan hawa nafsunya, sedang yang berhak menetapkan hukum syara' hanyalah Allah swt." Lebih lanjut imam al-Syafi'i berkata.

"Perumpamaan orang yang melakukan istihsan adalah seperti orang yang melakukan shalat yang menghadap ke suatu arah yang menurut istihsan bahwa arah itu adalah arah Ka'bah, tanpa ada dalil yang diciptakan pembuat syara' untuk menentukan arah Ka'bah itu."¹⁷⁵

Jika diperhatikan alasan-alasan yang dikemukakan kedua pendapat itu serta pengertian istihsan menurut mereka masing-masing, akan jelas bahwa istihsan menurut pendapat Madzhab Hanafi berbeda dari istihsan menurut pendapat Madzhab Syafi'i. Menurut Madzhab Hanafi istihsan itu semacam qiyas, dilakukan karena ada suatu kepentingan, bukan berdasarkan hawa nafsu, sedang menurut Madzhab Syafi'i, istihsan itu timbul karena rasa kurang enak, kemudian pindah kepada rasa yang lebih enak. Seandainya istihsan itu diperbincangkan dengan baik, kemudian ditetapkan pengertian yang disepakati, tentulah perbedaan pendapat itu dapat dikurangi. Karena itu, al-Syathibi dalam kitabnya "*al-Muwâfaqât*" menyatakan:

"Orang yang menetapkan hukum berdasarkan istihsan tidak boleh berdasarkan rasa dan keinginannya semata, akan tetapi haruslah berdasarkan hal-hal yang diketahui bahwa hukum itu sesuai dengan tujuan Allah swt. menciptakan syara' dan sesuai pula dengan kaidah-kaidah syara' yang umum."

Kelompok yang menerima istihsan sebagai dalil hukum, menegaskan bahwa istihsan dapat digunakan sebagai bagian dari ijthad dan hujjah dengan alasan bahwa (1) berdasarkan penelitian terhadap berbagai kasus dan penetapan hukumnya ternyata berlawanan dengan ketentuan qiyas atau ketentuan umum, dimana

¹⁷⁵Imam al-Syafi'i, al-Risalah

kadang-kadang dalam penerapannya terhadap sebagian kasus tersebut justru bisa menghilangkan kemaslahatan yang dibutuhkan oleh manusia, karena kemaslahatan itu merupakan peristiwa khusus. Maka, sangat tepat jika membuka jalan seseorang mujtahid untuk memalingkan suatu kasus yang seharusnya berdasarkan qiyas atau ketentuan kulli kepada ketentuan hukum yang lain agar dapat merealisasikan maslahat dan menolak mafsadat; (2) terdapat sejumlah ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa hukum Islam memberikan kemudahan kepada pemeluknya.

Sementara itu, Madzhab Maliki menyatakan bahwa *istihsan* merupakan salah satu metode *istinbath* (menyimpulkan) hukum yang diakui diambil secara induktif (*istiqra'i*) dari sejumlah dalil secara keseluruhan (jumlah). Dengan demikian orang yang menggunakan *istihsan* tidak berarti semata-mata menggunakan perasaannya dan keinginannya yang subjektif, tetapi berdasarkan tujuan hukum Islam (*maqashid al-Syari'ah*). Karena apabila *qiyas* yang diamalkan, maka tujuan *syara'* dalam menurunkan hukum tidak akan tercapai. Misalnya, membuka aurat untuk keperluan pengobatan dalam rangka mencari penyembuhan suatu penyakit, apabila *qiyas* yang diamalkan maka aurat tidak boleh dibuka untuk keperluan pengobatan, maka upaya pengobatan tidak bisa dilakukan, dan ini berarti menimbulkan kesulitan.

Selain itu, ada juga pendapat yang mengata bahwa *istihsan* adalah mengambil masalah yang bersifat *kully* (menyeluruh) dengan mengutamakan *istidlal al-mursalah* daripada *qiyas*. Dengan kata lain, bahwa *istihsan* lebih mementingkan masalah *juz'iyah* atau masalah tertentu dibandingkan dengan dalil *kully* atau dalil yang umum atau dalam kata lain sering dikatakan bahwa al-*istihsan* adalah beralih dari satu *qiyas* ke *qiyas* yang lain yang dianggap lebih kuat dilihat dari tujuan syari'at diturunkan. Tegasnya, al-*istihsan* selalu melihat dampak sesuatu ketentuan hukum, jangan sampai membawa dampak merugikan tapi harus mendatangkan masalah atau menghindari madarat, namun bukan berarti *istihsan* adalah menetapkan hukum atas dasar ra'yu semata, melainkan berpindah dari satu dalil ke dalil yang lebih kuat yang kandungannya berbeda. Dalil kedua ini dapat berwujud *ijma'*, 'urf atau al-maslahah al-mursalah.

Kelompok Yang Menolak Istihsan Sebagai Dalil Hukum. Istihsan tidak dapat dijadikan sebagai hujjah dalam berijtihad. Pendapat ini dipegangi oleh Syafi'iyah dan Zhahiriyah. Para pendukung pendapat ini melandaskan pendapatnya dengan dalil-dalil berikut : 1. Bahwa syariat Islam itu terdiri dari nash al-Qur'an, al-Sunnah atau apa yang dilandaskan pada keduanya. Sementara Istihsan bukan salah dari hal tersebut. Karena itu ia sama sekali tidak diperlukan dalam menetapkan sebuah hukum.

يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم. فان تنزعتم في شىء فردوه الى الله والرسول. ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. ذلك خير واحسن تاويلا

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Ayat ini menunjukkan kewajiban merujuk kepada Allah dan Rasul-Nya dalam menyelesaikan suatu masalah, sementara Istihsan tidak termasuk dalam upaya merujuk kepada Allah dan Rasul-Nya. Dengan demikian, ia tidak dapat diterima jika: (1) Seorang mujtahid dibenarkan untuk menyimpulkan hukum dengan akalanya atas dasar Istihsan dalam masalah yang tidak memiliki dalil, maka tentu hal yang sama boleh dilakukan oleh seorang awam yang boleh jadi lebih cerdas dari pada sang mujtahid. Dan hal ini tidak dikatakan oleh siapapun, karena itu seorang mujtahid tidak dibenarkan melakukan Istihsan dengan logikanya sendiri; (2) Istihsan adalah menetapkan hukum berdasar masalah. Jika masalah itu sesuai dalam nash dibolehkan, tetapi masalah yang dijadikan pedoman dalam istihisan adalah masalah menurut para ulama'; (3). Rasul Allah saw. ketika menghukumi persoalan yang belum ada dalam al Qur'an tidak menggunakan istihisan, melainkan menunggu turunnya wahyu; (4). Ibn Hazm berkata “para sahabat telah ber-ijma' untuk tidak

menggunakan *ra'yu*, termasuk di dalamnya Istihsan dan *qiyas*. 'Umar bin al-Khathab, mengatakan, "*Jauhilah para pengguna ra'yu! Karena mereka adalah musuh-musuh Sunnah...*"

Selain Imam Syafi'i kalangan ulama zhahiriyyah juga menolak penggunaan *qiyas* secara prinsip, demikian pula ulama syi'ah dan sebagian ulama kalam mu'tazilah karena mereka tidak menerima *qiyas*, maka dengan sendrinya mereka pun menolak istihsan karena kedudukan istihsan dalam posisinya sebagai dalil hukum adalah lebih rendah dari *qiyas*. Selain dari kalangan ulama zhahiriyyah yang sependapat dengan imam syafi'i ada juga para ulama yang menolak istihsan dengan alasan yang dituntut dari kaum muslimin untuk diikuti adalah hukum yang ditetapkan Allah atau yang ditetapkan Rasul atau hukum yang di *qiyaskan* kepada hukum Allah dan hukum Rasul itu. Sedangkan hukum yang ditetapkan berdasarkan apa yang di anggap baik oleh mujtahid adalah hukum buatan manusia dan bukan hukum syar'i.

Demikianlah dua pendapat para ulama dalam menyikapi hujjiyyah Istihsan dalam Fiqih Islam beserta beberapa dalil dan argumentasi mereka masing-masing. Lalu manakah yang paling kuat dari kedua pendapat tersebut? Jika kita mencermati pandangan dan dalil pendapat yang pertama, kita akan menemukan bahwa pada saat mereka menetapkan Istihsan sebagai salah satu sumber hukum, hal itu tidak serta merta berarti mereka membebaskan akal dan logika sang mujtahid untuk melakukannya tanpa batasan yang jelas. Setidaknya ada dua hal yang harus dipenuhi dalam proses Istihsan: ketiadaan nash yang sharih dalam masalah dan adanya sandaran yang kuat atas Istihsan tersebut (sebagaimana akan dijelaskan dalam "Jenis-jenis Istihsan").

Dan jika kita kembali mencermati pandangan dan argumentasi ulama yang menolak Istihsan, kita dapat melihat bahwa yang mendorong mereka menolaknya adalah karena kehati-hatian dan kekhawatiran mereka jika seorang mujtahid terjebak dalam penolakan terhadap nash dan lebih memilih hasil olahan logikanya sendiri. Dan kekhawatiran ini telah terjawab dengan penjelasan sebelumnya, yaitu bahwa Istihsan sendiri mempunyai batasan yang harus diikuti. Dengan kata lain, para pendukung pendapat kedua ini sebenarnya hanya menolak Istihsan yang hanya dilandasi oleh logika semata, tanpa dikuatkan oleh dalil yang lebih kuat.

al-Mashlahat. Masalah Mursalah atau masholihul mursalah secara etimologi (bahasa) adalah kemaslahatan yang mutlak, umum atau terlepas. Di katakan mutlak, karena tidak ada dalil yang mengakui atau menolak, membenarkan atau menyalahkan masalah tersebut. Ada juga yang mengatakan istishlah, secara etimologi istishlah berarti mencari atau menetapkan kebaikan, seperti kata istifsar yang berarti mencari penjelasan.¹⁷⁶ Adapun secara ishtilahi, Ulama Ushul dalam memberikan definisi masalah mursalah satu sama lain berbeda redaksinya, namun secara subtansial sebenarnya mempunyai maksud yang sama. Di sini kami kemukakan beberapa definisi yang disampaikan oleh sebagian Ulama antara lain:

*Mashlahah mursalah atau istishlah ialah kemaslahatan yang sejalan dengan maksud dan tujuan syari (yang membuat hukum) Islam dan kepadanya tidak ada dalil khusus yang menunjuk tentang diakui atau tidaknya.*¹⁷⁷

Muhammad Yusuf Musa dalam kitabnya merumuskan masalah sebagai berikut:

*"Setiap kemaslahatan yang tidak dikaitkan dengan nash syar'i yang menyebabkan seseorang mengakui atau tidak mengakuinya, sedang apabila kemaslahatan itu diakui akan memberikan manfaat dan menolak madharat.*¹⁷⁸

'Abd. Al-Wahab Khallaf berkata.

*"Kemaslahatan yang tidak disyariatkan hukumnya oleh Syar'i dalam rangka merealisasikan/ menciptakan kemaslahatan di samping tidak ada dalil syar'i yang mengakui atau menolaknya."*¹⁷⁹

Definisi-definisi di atas tampaknya satu sama lainnya berbeda dalam redaksinya, akan tetapi bila diperhatikan dengan cermat kesemuanya mempunyai pengertian yang sama atau kalau

¹⁷⁶Lihat Abdul Wahab Khallaf, *"Mashodirut Tasri' al Islami Fima Laa Nasha Fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), 85.

¹⁷⁷Muhamad Abu Zahrah, *Usulul Fiqh*, 279.

¹⁷⁸Muhammad Yusuf Musa, *al-Madkhal Liddirosati al-Fiqh al-Islami*, 200.

¹⁷⁹Abu Zahrah, *ilmu Ushul al-Fiqh*, 85.

diperhatikan lebih mendalam lagi, maka akan nampak bahwa kesemuanya saling lengkap melengkapi satu sama lain dalam memperjelas pengertian serta hakekat masalah mursalah. Supaya dapat memberikan gambaran yang lebih jelas lagi, maka masalah mursalah dapat dirumuskan sebagai berikut (1) bahwa masalah mursalah adalah kemaslahatan yang tidak ada ketentuan hukumnya dari nash syar'ie baik yang mengakui atau menolaknya; (2) bahwa masalah mursalah hams sejalan dan senafas dengan maksud dan tujuan syar'i dalam mensyariatkan hukum; (3) bahwa masalah mursalah dalam realisasinya harus dapat menarik manfaat dan menolak madhorot.

Sebagai contoh masalah mursalah dapatlah di kemukakan misalnya: mengumpulkan al-Qur'an dalam satu mushaf yang dilakukan Abu Bakar. 'Umar bin Khatthab mendirikan rumah-rumah tahanan, mengadakan tertib administrasi, penetapan pajak, mencetak mata uang. Ulama Hanafiyah melarang praktek tabib bagi yang tidak mampu, melarang orang kaya yang sedang susah (bangkrut) mengelola hartanya. Ulama Malikiyah membolehkan penahanan terhadap orang yang dituduh bersalah dan menta'zirnya agar mengakui kesalahannya. Ulama Syafi'iyah menjatuhkan qishosh bagi jamaah yang membunuh seorang. Dalam undang-undang perkawinan ham di dunia Islam pada umumnya mengharuskan pencatatan perkawinan, mempersulit perceraian dan poligami dan mengadakan pembatasan umur untuk melakukan perkawinan.¹⁸⁰ Secara teologis terdapat sejumlah ayat yang melegitimasi penggunaan mashlahat, di antaranya ayat

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (الأنبياء : 107)

Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ (يونس : 57)

Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit yang

¹⁸⁰Lihat. 'Abd al-Wahhab Khalaf, ' *Ilmu Ushulil Fiqh*, 85-86.

berada dalam dada dan petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman.

Dalil Hadits. Hadits yang dikemukakan sebagai landasan syar'i atas kehujahan masalah mursalah adalah sabda Nabi saw. *Tidak boleh berbuat madhorot dan pula saling memadhorotkan.* Hadits ini kemudian dikenal sebagai landasan pokok persepsi al-Thufi tentang masalah mursalah dimana ia memberi porsi lebih besar/longgar tentang pembentukan hukum berdasarkan prinsip masalah.

Selain itu adalah perbuatan para sahabat dan ulama salaf. Dalam memberikan contoh masalah mursalah di muka telah dijelaskan, bahwa para sahabat seperti Abu Bakar al-Shiddiq, 'Umar bin Khathab dan para imam madzhab telah mensyariatkan aneka ragam hukum berdasarkan prinsip masalah. Di samping dasar-dasar tersebut di atas, kehujahan masalah mursalah juga didukung dalil-dalil aqliyah (alasan rasional) sebagaimana dikemukakan oleh 'Abd. Al-Wahab Khallaf, berkata.

Kemaslahatan manusia itu selalu actual yang tidak ada habisnya, karenanya, kalau tidak ada syariah hukum yang berdasarkan maslahat manusia berkenaan dengan masalah baru yang terus berkembang dan pembentukan hukum hanya berdasarkan prinsip masalah yang mendapat pengakuan syar saja, maka pembentukan hukum akan berhenti dan kemaslahatan yang dibutuhkan manusia di setiap masa dan tempat akan terabaikan.¹⁸¹

Meskipun al-Mashalahat dapat digunakan, tetapi harus memenuhi syarat-syarat berlakunya. Zakariya al-Bary dalam kitabnya "*Mashodir al-Ahkam al-Islamiyyah*" mengemukakan beberapa syarat yang harus dipenuhi dalam penerapan masalah mursalah sebagai sumber hukum, yaitu: (1) hendaklah masalah itu bersifat hakiki bukan bersifat dugaan (*wahmiyah*) dalam arti, apabila orang-orang yang berkompeten (*ahlu al-halli wa al-'aqdi*) itu yakin, bahwa pembentukan hukum berdasarkan masalah tersebut, akan mendatangkan maslahat dan menolak madlarat; (2) kemaslahatan itu

¹⁸¹Lihat. 'Abd al-Wahhab Khalaf, '*Ilmu Ushulil Fiqh*, 85.

hendaklah bersifat universal (*kully*) dan tidak parsial (*juz'i*); (3) kemaslahatan itu harus sesuai dan sejalan dengan tujuan syar'i; dan (5) hendaklah kemaslahatan itu bukan masalah yang mulghah yang jelas ditolak oleh *nash syar'i*.¹⁸²

Demikianlah, dengan mengemukakan dasar-dasar dan syarat-syarat penerapan masalah mursalah, dapatlah diketahui hakekat masalah musalah. Dengan demikian, bahwa setiap masalah yang benar-benar esensial (*hakiki*) selamanya akan mendapatkan pengakuan dari syariat Islam, maka ini berarti pula bahwa masalah mursalah dengan semua syarat-syarat penerapannya yang telah didukung oleh *nash-nash syar'i* dan alasan-alasan lain dapat diterima sebagai sumber hukum. Dengan diterimanya masalah mursalah sebagai sumber hukum ini, akan member gerak yang lebih luwes lagi bagi hukum Islam, terutama dalam menghadapi berbagai peristiwa dan kasus yang begitu kompleks yang tidak seluruhnya diatur dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga hukum Islam sebagai suatu sistem tata hukum akan mampu menjawab tantangan modernisasi dan perkembangan manusia di sepanjang zaman.



¹⁸² Zakaria al-Bary, *Mashadir al-Ahkam al-Islamiyah*, (Ttp: tp, 1975), 135-136.

BAB. IV

METODE IJTIHAD MAQASHID DAN URGENSINYA DALAM HUKUM ISLAM

A. Pengertian *Maqashid Syari'ah*

Dalam literatur hukum Islam, *maqâshid* diterjemahkan dengan berbagai istilah, yakni *maqâshid al-syârî'*, *maqâshid al-syarî'ah*, dan *al-maqâshid al-syar'iyah*¹⁸³. Berbagai bentuk ungkapan tersebut pada intinya mengandung makna yang sama yakni tujuan ditetapkan hukum Islam. Secara umum, sarjana hukum Islam memaknai *maqâshid al-syarî'ah* sebagai esensi ditetapkan hukum Islam. 'Alâl al-Fâsî, seperti dikutip al-Raysûnî, mengatakan:

المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم
من أحكامها. 184

Yang dimaksud dengan *maqâshid al-syarî'ah* adalah tujuan daripada *syarî'ah* dan rahasia-rahasia yang telah ditetapkan oleh *al-syârî'* (Tuhan) dalam setiap ketentuan hukum-hukum-Nya.

Maqashid Syari'ah adalah makna-makna dan tujuan yang dapat difahami dalam semua hukum syariah atau tujuan dan rahasia yang

¹⁸³al-Raysûnî, *Nazhariyat al-Maqâshid*, 17.

¹⁸⁴Ibid., 18.

diletakkan syari' atas semua hukum-Nya.¹⁸⁵ Yusuf al-Qardhawi mendefinisikan dengan tujuan yang menjadi target teks dan hukum-hukum partikular untuk direalisasikan dalam kehidupan manusia, baik berupa perintah, larangan, mubah, untuk individu, keluarga, jamaah dan umat.¹⁸⁶ Namun, Yusuf al-Qardhawi, tampaknya, tidak membedakan secara cermat antara *maqashid* dan *hikmah* hukum. Menurutnya, maksud-masud itu juga bisa disebut dengan *hikmah* yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum. Baik yang diharuskan ataupun tidak. Karena, dalam setiap hukum yang disyariatkan Allah untuk hambanya pasti terdapat hikmah.¹⁸⁷ Pernyataan Yusuf Yusuf al-Qardhawi itu hanya untuk lebih memperjelas, karena buku beliau ditujukan untuk umum.

Senada dengan al-Qardhawi, Wahbah al-Zuhailly menerangkan *maqashid* dengan *asrar al-hukm* (rahasia hukum) yang biasanya disebut *hikmah al-tasyri'*. Dalam konteks ini, bahwa *maqashid* itu adalah bagian dari hikmah dan rahasia hukum. Oleh karena itu Wahbah al-Zuhailly menerangkan bahwa setiap hukum itu tidak lepas dari tiga perkara, '*illat al-hukum, hikmah dan maqashid tasyri'* atau syari'ah. Al-Zuhayli berkata:

وهكذا يوجد مع كل حكم أمور ثلاثة: الوصف الظاهر المنضبط كالبيع والغضب والزنى وهو العلة وما في الفعل من نفع أو ضرر ويعبر عنه بالمصالح والمفاسد أو حكمة التشريع وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضرّة ويسمى مقصود التشريع وهذه سمة ملازمة لكل أحكام الشرع. 188

'*Illat* adalah *washfun zhahir mundhabith* (suatu sifat yang jelas, terukur atau tetap) yang sesuai dengan hukum atau sesuai dijadikan penyebab adanya hukum. Safar dalam hukum shalat qashar atau zina dalam hukuman rajam adalah *illat* hukum, bukan *maqshud* atau tujuan hukum. Hikmah adalah manfaat atau mudharat suatu perbuatan, yang juga diungkapkan dengan *mashalih* dan *mafasiid*. Adapun *maqashid* adalah target atau akibat yang dituju dalam penetapan hukum berupa memberikan maslahat dan menolak

¹⁸⁵Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, 2 (Damaskus: Dar Fikr, 1986), 1017.

¹⁸⁶Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh Maqashid Syari'ah*, terj. H. Arif Munandar Riswanto, LC. (Jakarta: Pustaka Alkautsar, 2006), 17.

¹⁸⁷Ibid, hal. 18.

¹⁸⁸al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh*, 2: 1018.

mudharat. Dan setiap hukum syariah dimaksudkan untuk menjaga kemaslahatan dan menolak kemudharatan, membersihkan dunia dari kejahatan dan dosa. Oleh karena itu apa saja perintah syara' maka itu untuk memberikan kemaslahatan baik dalam jangka pendek atau jangka panjang, apa yang dilarang syara' selalu mengandung mudharat dan keburukan.

Selanjutnya, Wahbah al-Zuhayli merumuskan beberapa syarat untuk dianggap sebagai *maqashid syari'ah*¹⁸⁹ Pertama, *tsabit* (pasti), artinya makna tersebut realisasinya adalah pasti, minimal dugaan yang mendekati pasti; kedua, *zhuhur* (jelas), artinya makna tersebut jelas sehingga dapat dipahami semua *fuqaha*, tanpa perbedaan pendapat, seperti menjaga nasab adalah tujuan disyariatkan pernikahan; ketiga, *indhibath* (terukur) artinya makna tersebut terukur, jelas batasannya sehingga tidak lebih dan tidak kurang, misalnya menjaga akal adalah tujuan dari diharamkannya khamar, dan; keempat, *ithrad* (universal), artinya makna tersebut berlaku untuk setiap orang dan sepanjang zaman.¹⁹⁰

Terlepas dari berbagai pandangan dan perspektif tentang makna maashid, namun secara umum *maqashid* merupakan pernyataan eksplisit dari tujuan ditetapkan hukum Islam. Dalam hal ini al-Raysûni berkata sebagai berikut:

المقاصد العامة : حفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفاسد وإقامة المساواة
بين الناس وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب
مطمئة البال... إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل
تحقيقها لمصلحة العباد.¹⁹¹

Maqâshid secara umum adalah memelihara aturan, menarik kemaslahatan, menolak kerusakan, menegakkan persamaan di antara umat manusia dan menjadikan *syari'ah* (hukum Islam) sebagai suatu hukum yang berwibawa, dan ditatati. Di sisi lain, dapat menjadikan umat sebagai (komunitas) yang kuat (berkualitas) lagi disegani dan menenangkan... Jadi, sesungguhnya *maqâshid al-syari'ah* itu

¹⁸⁹Ibid, 2: 1019

¹⁹⁰al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh*, 2: 1019.

¹⁹¹al-Raysûni, *Nazhariyat al-Maqâshid*, 18-19.

merupakan tujuan ditetapkan hukum Islam untuk direalisasikan demi kepentingan umat secara keseluruhan (universal).

B. Urgensi Mempelajari Maqashid Syari'ah

Apakah syari'ah mempunyai tujuan atau maksud dibalik ketetapan suatu hukum, baik sesuatu yang diperintah berupa kewajiban dan yang disunatkan, atau yang dilarang dengan hukum haram atau makruh, atau yang diserahkan kepada pilihan seorang mukallaf mengerjakan atau meninggalkannya (mubah)? Atau apakah syariah dalam ketetapan hukum-hukumnya hanya bersifat ta'abbudiyah, dimana syariah hanya menyuruh, melarang, menghalalkan dan mengharamkan begitu saja tanpa melihat kepada satu tujuan dibalik ketetapan hukum-hukum itu? Dengan kata lain apakah hukum-hukum syari'ah muallalah (mempunyai alasan) dengan alasan-alasan yang dapat difahami manusia atau tidak? Pertanyaan-pertanyaan seperti ini telah menjadi perdebatan ulama ushul dan fiqh sejak dahulu. Terkait dengan hal ini, Yusuf al-Qardhawi berkata:

ان الجمهرة العظمى من علماء الأمة من السلف والخلف متفقون على ان احكام الشريعة في جملتها معللة وان لها مقاصد في كل ما شرعته وان هذه المقاصد والعلل والحكم معقولة ومفهومة في الجملة بل معقولة ومفهومة تفصيلا الا في بعض الاحكام التعبدية والمحضة والتي كان من الحكمة المعقولة أيضا الا يعرف تفصيل ماورأها من أسرار.

Jumhur ulama baik salaf ataupun khalaf berpendapat bahwa secara umum hukum-hukum syari'ah adalah mu'allalah, dan mempunyai tujuan dalam setiap hukum yang ditetapkan, dan bahwa secara garis besar tujuan, illah dan hikmah hukum-hukum tersebut dapat difahami, bahkan dalam sebagian hukum difahami dengan terperinci. Hanya sebagian hukum yaitu yang berkaitan dengan ibadah mahdah karena suatu hikmah pula tidak diketahui manusia tujuannya secara detail.¹⁹²

¹⁹²Yusuf al-Qardhawi, *Madkhal li Dirasah al-Syariah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), 55. Lihat juga Abi Ishaq al-Syathiby, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, 2 (Beirut: Dar Ma'rifah, t.t.). 6

Tidak diragukan lagi oleh semua orang yang mempelajari syariah bahwa syari'ah Islam membangun hukum-hukumnya atas dasar *ri'ayah maslahah* manusia, menolak mafsadah dari mereka dan merealisasikan kebaikan untuk mereka. Hal ini sesuai dengan tujuan diutusnya Nabi kepada manusia, seperti dalam firman Allah:

وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين

*Tidaklah aku mengutus Engkau Muhammad, kecuali menjadi rahmat bagi alam semesta.*¹⁹³

Pertanyaan kritis yang sering muncul ketika mempelajari *fiqh* dan atau *ushul al-Fiqh* adalah “jarangnya” penggunaan *maqashid* dalam memahami hukum Islam. Padahal, dan bagaimana pun, hukum Islam ketika dijadikan suatu perundangan-undangan atau ditetapkan dan bahkan diturunkan selalu mengandung tujuan.

Dalam *muqaddimah* buku *Nazhriyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî* yang ditulis oleh Ahmad al-Raysûnî, Thahâ Jâbir al-'Ulwânî, memberi kata pengantar buku tersebut dengan mengatakan, “kita menyadari bahwa (banyak) karya dan pemikiran dalam hukum Islam, namun sebagian besar menampakkan kevakuman dan kelemahan dalam membangun kehidupan dan kreativitas. Hal itu terjadi, “karena hilangnya” atau “dihilangkannya” ruh atau teori *maqâshid*. Fenomena intelektual seperti inilah yang ditengarai oleh Muhammad Thâhir bin 'Âsyûr, seorang sarjana hukum Islam dari Tunisia, sebagai salah satu sebab terjadinya kevakuman berpikir dalam bidang *fiqh*.¹⁹⁴ Thâhir bin 'Âsyûr, seperti dikutip Thahâ Jâbir al-'Ulwânî, mengatakan:

كان إهمال المقاصد سببا في جمود كبير للفقهاء ومعولا لنقض أحكام نافعة.

وأشأم مانشأعنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثرو مقل. 195.

¹⁹³QS. *al-Anbiya`*:107

¹⁹⁴Lihat. Thahâ Jâbir al-'Ulwânî, "Muqaddimah al-Ma'had", dalam Ahmad al-Raysûnî, *Nazhriyat al-Maqâshid 'Inda al-Imâm al-Syâthibî* (Riyâdh: al-Dâr al-'Âlamîyah li al-Kitâb al-Islâmî wa al-Ma'had al-'Alamî al-Fikr al-Islâmî, 1981), 13.

¹⁹⁵Ibid. Lihat. Nu'mân Jughaim, *Thurûq al-Kasyfi 'An Maqâshid al-Syarî'ah*, Cet. 1 (Yordan: Dâr al-Nafâ'is, 2002), 8.

Mengabaikan *maqâshid* merupakan (salah satu) sebab (terjadinya) kemandekan besar yang dialami para *fuqahâ* (dalam upaya mengembangkan hukum Islam) dan hilangnya penyingkapan hukum-hukum yang bermanfaat, serta membuat orang bosan dengan masalah-masalah *hilah* yang menjadi kecenderungan para *fuqahâ*, baik dalam skala banyak maupun sedikit.

Kritik 'Ulwâni maupun 'Âsyûr tersebut tidak berarti mengabaikan karya *fiqh* para *fuqahâ*. Namun mereka melihat adanya kecenderungan *fuqahâ* dalam memahami *fiqh* yang terlalu legal formalistik dan terkesan "mengabaikan" dimensi *maqâshid*. Hal ini juga bisa diartikan sebagai tuntutan untuk melakukan kajian ulang terhadap *ushûl al-fiqh* dan *fiqh* itu sendiri. Kebutuhan untuk melakukan rekonstruksi *ushûl al-fiqh* dan memperbarui pemahaman *fiqh* bukan saja didasari oleh kenyataan bahwa *ushûl al-fiqh* dan *fiqh* merupakan produk suatu zaman, tetapi juga oleh adanya tuntutan yang mendesak dalam konteks realitas kehidupan. Hasan al-Turabi bahkan menenggarai gagasan *ushûl al-fiqh* dan *fiqh* yang ada selama ini masih dalam tataran abstrak. Hasan al-Turabi mengatakan sebagai berikut:

Dewasa ini kita perlu mengkaji kembali *ushûl al-fiqh* dalam konteks hubungannya dengan realitas kehidupan. Sebab, produk-produk *ushûl al-fiqh* dalam tradisi pemikiran *fiqh* kita masih bersifat abstrak dan berupa wacana teoretis yang tidak mampu melahirkan *fiqh* sama sekali dan justru melahirkan perdebatan yang tidak kunjung selesai. Padahal, *fiqh* dan *ushûl al-fiqh* semestinya terus berkembang dalam menghadapi tantangan realitas kehidupan modern.¹⁹⁶

Secara lebih kritis, Akhmad Minhaji juga melihat bahwa apa yang disebut sebagai *fiqh* dan *ushûl al-fiqh* yang ada selama ini cenderung dianggap sebagai dogma yang tidak boleh disentuh nalar, padahal baik *fiqh* maupun *ushûl al-fiqh* pada masa awal Islam amat dinamis dan berkembang. Lebih jauh, Akhmad Minhaji mengatakan:

Memang sangat disayangkan karena dalam perjalanan sejarahnya, *fiqh* yang semula berupa ilmu beralih menjadi dogma. Akibatnya, pemikiran *fiqh* (juga *ushûl al-fiqh*) yang pada masa awal Islam amat dinamis dan berkembang

¹⁹⁶Hasan al-Turabi, *Fiqih Demokratis dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, ter. Abdul Haris dan Zaimul Am (Bandung: Arsy, 2003), 50.

sedemikian rupa sesuai dengan perkembangan masyarakat kemudian berubah menjadi sebuah dogma yang harus dihafal, dipertahankan, dan diikuti apa adanya. Pemahaman dan pemikiran hukum Islam (*fiqh*) yang merupakan hasil kreasi manusia yang bersifat dinamis, relatif, dan profan beralih menempati posisi *syarī'ah* yang bersifat absolut, suci dan sakral (*taq̄dis al-afkār al-dini*).¹⁹⁷

Pentingnya dimensi *maqāshid* dalam kajian hukum Islam justru diletakkan oleh sejumlah sarjana hukum Islam sebagai salah satu syarat utama seseorang dalam melakukan ijtihad. al-Raysūnī, kembali menegaskan dengan mengatakan:

فأول مرة في حدود ما يعلم نجد أن أول شرط لبلوغ درجة الاجتهاد هو فهم مقاصد الشريعة على كمالها ونجد ان الشرط الثاني والاخير لا يخرج أيضا عن المقاصد وهو التمكّن من الاستنباط بناء على فهم فيها أي في المقاصد.¹⁹⁸

Untuk pertama kali, dan dalam batas-batas tertentu, yang dapat diketahui, kami menemukan bahwa syarat pertama untuk sampai ke derajat ijtihad adalah memahami *maqāshid al-syarī'ah* secara baik. Dan kami juga menemukan syarat kedua dan ini yang terakhir, juga tidak boleh keluar dari pemahaman terhadap *maqāshid*, yaitu dimungkinkannya meng-*istinbāth*-kan hukum berdasarkan pemahaman terhadap *maqāshid al-syarī'ah*.

Hal itu bertujuan agar jangan sampai orang yang melakukan penafsiran atau penalaran “terperangkap” pada hukum-hukum yang bersifat partikular (*juz'iyat*) semata dan mengabaikan *maqāshid al-syarī'ah*. Dalam kaitan ini, al-Qardlāwī, mengingatkan dengan mengatakan:

لهذا كان العلم بمقاصد الشريعة في غاية الأهمية حتى لا يغلط عليها الغالطون ويجروا وراء الأحكام الجزئية مهملين المقاصد الكلية فيخلطون ويخطون.¹⁹⁹

¹⁹⁷Akhmad Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial* (Yogyakarta: UIN-Sunan Kalijaga, 2004), 33-34.

¹⁹⁸*Ibid.*, 353.

Mengetahui tujuan (*maqâshid al-syarî'ah*) merupakan suatu hal yang penting, agar seseorang tidak terjebak dalam kesalahan dengan hanya memperhatikan hal-hal (hukum-hukum) yang bersifat parsial (*juz'î*), tanpa mengindahkan maksud hukum-hukum yang bersifat universal (*kulli*). Akibatnya, akan membawa kepada pencampuradukan hukum dan kebingungan.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa *maqâshid* adalah suatu tema penting dalam kajian hukum Islam. Dengan *maqâshid* diharapkan dapat melahirkan suatu perspektif penalaran hukum Islam yang tidak hanya berkuat pada ketentuan-ketentuan literer suatu teks, tetapi juga memberi perspektif penalaran hukum Islam yang senantiasa mampu berdialog dengan perkembangan zaman.

Dalam *ushûl al-fiqh*, tujuan Islam sering disebut dengan *maqâshid al-syarî'ah* yang diaktualisasikan melalui pencerminan nilai-nilai fundamental dalam hukum Islam, yakni memelihara agama, jiwa, nalar, keturunan, dan harta.²⁰⁰ Meskipun demikian, dalam kajian *ushûl al-fiqh* kelima prinsip universal, dalam tataran teoretisnya, masih saja terikat oleh bunyi teks atau setidaknya tidak boleh bertentangan *nash-nash* agama. Fenomena intelektual seperti inilah yang menggiring *ushûl al-fiqh* mendapatkan kritik dari sejumlah pemerhati hukum Islam karena dianggap terlalu bergantung pada teks, sehingga mengabaikan fakta-fakta realitas.²⁰¹ Selain itu, hal penting yang menjadi titik tekan dalam memahami syari'ah adalah memahami nash-nash syariah yang partikular dalam ruang lingkup maqashid syariah yang global.

¹⁹⁹Yûsuf al-Qardlâwi, *al-Ijtihâd fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah ma'a Nazhrâti Tahlîliyyat fî al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1985), 44.

²⁰⁰Perlu ditambahkan, konsep *maqâshid al-syarî'ah* merupakan suatu tema penting dalam diskursus pemikiran hukum Islam, dan telah menjadi bagian yang cukup sentral. Karena itu, tidaklah mengherankan jika para ulama menaruh perhatian dan menjadi pembahasan mereka seperti yang dilakukan oleh al-Imâm al-Juwaynî (w. 478 H), al-Ghazalî (w. 505 H), al-Râzî (w. 606 H), al-Amidî (w. 631 H), al-'Izz bin 'Abd al-Salâm (w. 631 H), al-Qarâfî (w. 685 H), al-Thûfî (w. 716 H), Ibn Taymyyah (w. 728 H), (w. 751 H), al-Syâthibî (w. 790 H), dan yang paling mutakhir ditangan Muḥammad Thahîr Ibn 'Asyûr (w.1393 H). Lihat. Faqihuddin Abdul Qadir, "Nilai-nilai Pluralisme Dalam Ajaran Sosial Islam: Perspektif Fiqh Realitas", dalam *Ulumuna*, Vol. III. Edisi 5, No. 2, Juli-Desember (2004), 270.

²⁰¹Abdul Muq̄sith Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif." dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. ed. *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), 356-357.

Sehingga yang partikular berjalan dalam kerangka yang global, dan hukum dihubungkan dengan maqashidnya, bukan terpisah.

Terkait dengan hal ini, Yusuf al-Qardhawi memetakan tiga paradigma atau aliran pemikiran yang berkembang pada masa kini, yaitu: *Pertama*, aliran (madrasah) yang hanya terpaku pada teks secara partikular dan memahaminya secara literal, tanpa melihat kepada maqashid syari'ah. Madrasah ini disebutnya sebagai atau dengan "zhahiriyyah" baru, yang sebenarnya penerus aliran zhahiriyyah masa lalu, yang menolak adanya ta'lil, maksud dan qiyas dalam hukum syariah. Bahkan mereka berpikiran bahwa Allah bisa saja memerintahkan yang Dia larang (tidak baik), atau melarang yang Dia perintahkan (yang baik). Di antara hasil fiqh madrasah ini adalah: (a) Tidak mewajibkan zakat uang kertas dan menganggap tidak ada riba pada uang kertas karena uang yang ada dalam agama hanyalah emas dan perak. (b) Tidak mewajibkan zakat barang perdagangan dengan alasan bahwa hadtis yang memerintahkannya dha'if. (c) Zakat fitrah harus berupa makanan saja karena demikianlah menurut sunnah. (d) Haram berfoto karena itu merupakan tandingan terhadap ciptaan Allah.

Kedua, aliran (madrasah) yang lebih bersandar dan menekankan penggunaan maqashid syariah secara umum dan menganulir teks-teks partikular di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Mereka memandang bahwa syari'ah adalah substansi bukan simbol, isi bukan bentuk. Mereka berpaling dari ayat ayat muhkamat, menolak hadis sahih, dan mentakwil ayat al-Quran secara berlebihan. Pengikut madrasah ini adalah kaum sekuler, liberal dan rasionalist yang tidak memahami syariah dengan benar. Di antara produk fiqh aliran ini adalah (a) Menghalalkan riba kerana menurut mereka yang diharamkan hanyalah riba komsumsi (riba jahiliyyah) bukan riba produksi. (b) Tidak mengharuskan muslimah memakai jilbab karena perintah jilbab hanyalah tradisi arab. (c) Tidak mewajibkan ibadah-ibadah seperti shalat, puasa karena maksud dari ibadah itu hanyalah untuk kesucian jiwa, mencegah perbuatan keji dan munkar. Dan maksud itu bisa dicapai tanpa ibadah sekalipun. d. Menolak pelaksanaan hudud demi kemaslahatan dan hak asasi manusia.

Ketiga, aliran (madrasah) yang moderat, yang tidak melupakan teks-teks partikular dari al-Qur'an dan al-Sunnah, tetapi dalam satu waktu juga tidak memisahkannya dari maqashid secara global. Bahkan, teks-teks partikular tersebut dipahami dalam bingkai maqashid yang global. Madrasah ini mengembalikan *furu'* kepada *ushul*, partikular kepada global, *mutagayyirat* kepada *tsawabit*, *mutasyabihat* kepada *muhkamat*, berpegang teguh kepada teks-teks *qath'i* dan *ijma'* ulama. Aliran ini mendasarkan diri pada: (a) mencari *maqashid syariah* sebelum mengeluarkan hukum. Misalnya, kalau suatu perbuatan bertentangan dengan dharuriyat tidak mungkin hanya makruh, dan juga jika ada sesuatu yang masuk ke dalam thasiniyat maka

tidak mungkin hukumnya sampai kepada wajib. (b) memahami teks dalam bingkai sebab dan kondisinya. (c) membedakan antara maksud yang tetap dan wasilah yang mungkin berubah. (d) menyesuaikan dengan *tsawabit* (yang tetap) dan *mutagyyirat* (yang senantiasa berubah). (e) melihat perbedaan makna dalam ibadah dan muamalat.²⁰²

C. Kandungan Maqashid Syariah

Imam Syathibi mengatakan bahwa semua kewajiban syariah tujuannya adalah untuk menjaga maqashid syariah dikalangan makhluk. Maqashid tersebut terdiri dari tiga macam: *Dharuriyah* (primer), *hajiyat* (sekunder) dan *tahsiniyat* (penyempurna).²⁰³ *Dharuriyah* adalah apa yang sangat diperlukan guna menegakkan maslahat dunia dan akhirat, dimana jika tidak ada tidak berjalan pula kemaslahatan dunia dengan baik, bahkan mengakibatkan kehancuran dan kepunahan, dan di akhirat tidak mendapat kebebasan dan kenikmatan bahkan hanya mendapat kerugian yang nyata.

Menjaga *dharuriyat* ini pertama dengan menegakkan dan mengokohkan rukun dan pilar-pilarnya, yang juga disebut dengan menjaganya dari sisi wujud (positif), dan kedua dengan menghindari kerusakan yang terjadi atau akan terjadi, atau dengan kata lain menjaganya dari sisi 'adam (negative). *Dharuriyat* ini ada lima macam: yaitu menjaga agama, jiwa, keturunan, harta dan akal. Sebagian orang mengatakan bahwa lima hal ini dijaga oleh semua agama.²⁰⁴ Ibadah-ibadah wajib, sebagaimana juga iman, syahadat, shalat, puasa dll tujuannya adalah untuk menjaga agama. 'Adat seperti makan-minum, pakaian dan tempat tinggal adalah untuk menjaga jiwa. Muamalat seperti akad tujuannya untuk menjaga keturunan dan harta dari sisi positif, juga untuk menjaga jiwa dan akal. Dan dengan jinayat dan amar ma'ruf nahi mungkar tujuannya untuk menjaga semuanya dari sisi negative.

Menurut Yusuf al-Qardhawi, Imam al-Qarafy menambahkan kedalam *dharuriyat al-kahms* di atas satu *dharuriyah* lagi yaitu untuk menjaga nama baik, sehingga diharamkan menuduh orang berzina tanpa bukti yang cukup, ghibah dan lain-lain. Imam Syathiby beralasan bahwa maslahat manusia dunia dan akhirat tergantung kepada yang lima di atas. Al-Qardhawi memberikan komentar bahwa:

Tampaknya yang *dharuriyat* yang dirumuskan ulama itu terbatas pada pemeliharaan dari kejahatan yang diancam dengan hudud.

²⁰²Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh Maqashid*. 37-38.

²⁰³Al-Syathiby, op. Cit. Hal. 8

²⁰⁴al-Syathibi, op. cit. jilid 2. hal. 10

Misalnya disyariatkan had riddah untuk menjaga agama, had qisas untuk menjaga jiwa, had minuman keras untuk menjaga akal, had zina untuk menjaga keturunan, had mencuri untuk menjaga harta, dan had qadzaf untuk menjaga nama baik.

Perhatian ulama klasik tampaknya hanya terfokus pada manusia sebagai individu dan belum memberi perhatian yang cukup terhadap masyarakat dan ummah. Mungkin hal itu karena mereka menganggap bahwa masyarakat terdiri dari individu-individu, dimana kalau individu baik masyarakat secara otomatis akan baik. Namun kita melihat bahwa bagaimanapun Islam sangat memperhatikan masyarakat disamping individu. Ulama masa lalu belum memasukkan nilai-nilai social kedalam dharuriyat. Padahal kalau mencermati nash-nash al-Quran dan Sunnah kita akan melihat bahwa syariah menjadikan nilai-nilai sosial yang tinggi seperti keadilan, persaudaraan, solidaritas, kemerdekaan, kedaulatan (kemuliaan) sebagai tujuan atau maqashid asasinya.

Hajiat artinya sesuatu yang dibutuhkan untuk kelapangan hidup, dimana kalau tidak terpenuhi maka manusia akan merasa kesulitan atau kesusahan, tapi tidak sampai kepada kesusahan seperti yang diperkirakan terjadi dalam ketiadaan dharuriyat. Hajiyat ini berlaku dalam bidang ibadat, adat, muamalat, dan jinayat. Misalnya dalam ibadah rukhsah dalam kesulitan seperti sakit dan dalam perjalanan. Dalam adat seperti dibolehkan memakan hewan hasil buruan, menikmati makanan, minuman, rumah, kendaraan yang halal dan baik. Dan dalam bidang muamalat misalnya disyariatkan qiradh (berhutang), musaqah, jual beli salam dll. Tahsiniyat artinya kebutuhan yang bersifat penyempurna (membaguskan), mengerjakan sesuatu yang sesuai dengan ketinggian akhlak, dan menjauhi perbuatan yang rendah dan tidak disenangi pikiran dan perasaan. Misalnya, dalam bidang ibadat bersuci, menutup aurat dan memakai perhiasan (pakaian), bertaqarrub dengan nawafil baik shalat atau sedekah. Dalam bidang adat misalnya adab-adab dalam makan-minum, menjauhi makanan yang kotor dan najis dan menjauhi sikap mubazir dan lain-lain. Dan dalam bidang muamalat seperti larangan untuk menjual najis, kelebihan rumput dan air, mencabut hak hamba sahaya untuk bersaksi dan diangkat menjadi pemimpin.

Di samping pembagian seperti diatas Imam As-Syathiby menambahkan satu kategori lagi yang beliau sebut sebagai takmilah (pelengkap), yaitu sebagai pelengkap atau tambahan untuk masing-masing kategori diatas. Misalnya, persamaan dalam qisas, nafkah semisal, ujah semisal, larangan “melihat” wanita yang bukan muhrim, larangan riba, merayakan syi’ar agama, shalat jama’ah dalam salat wajib, shalat sunat, saksi dalam jual-beli, yang tidak termasuk dharuriyat tetapi pelengkap yang dharuriyat. Misalnya lagi, konsep sekufu dan mahar mistil dalam

pernikahan anak kecil, yang tidak merupakan hajiyat seperti pernikahan anak kecil, seperti mencari saksi dalam jual-beli walaupun jual beli itu sendiri masuk kategori hajiyat namun kesaksian hanya termasuk tambahan (pelengkap). Demikian juga berinfat dengan harta yang baik, memilih hewan yang bagus untuk korban dan aqiqah merupakan tambahan untuk tahsiniah. Dari contoh diatas tampak bahwa hajiyat merupakan pelengkap dharuriyah, dan tahsiniah adalah pelengkap dari hajiyat.

D. Maqâshid Sebagai Instrumen Penalaran Hukum Islam

Sebagai sebuah metode, *maqâshid al-syarî'ah* memberikan suatu perspektif penalaran dalam memecahkan persoalan hukum Islam, terutama hukum-hukum *mu'âmalah* di tengah kehidupan keagamaan umat yang plural. Untuk sampai kepada upaya-upaya pemecahan hukum Islam tersebut, terdapat beberapa langkah untuk mengimplementasikan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai metode penalaran hukum Islam.

Pertama, dalam meng-*istinbâth* (menyimpulkan) hukum Islam yang mesti dilakukan oleh seorang mujtahid adalah memfokuskan perhatiannya pada tujuan hukum (*maqâshid*) yang dikandung dalam al-Qur'ân maupun al-Sunnah, bukan huruf dan aksaranya, tetapi tujuan hukum itu sendiri yang harus menjadi aksis utamanya. Dalam hal ini adalah bagaimana menemukan dan memformulasikan cita-cita etik-moral hukum dari suatu ayat, dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya.²⁰⁵ Dengan kata lain, *maqâshid al-syarî'ah* atau cita-cita etik hukum itulah yang harus digali dan diperhatikan ketika menetapkan atau mengambil kesimpulan hukum, baik yang tertuang dalam ayat atau konteks suatu ayat. Namun, konteks yang dimaksud adalah bukan konteks personal yang partikular (*juz'î*) melainkan konteks impersonal yang universal (*kullî*).

Dalam konteks ini, bukan sekedar melihat *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat) dalam pengertian klasik, tetapi *maqâshid al-syarî'ah*.²⁰⁶ Penekanan terhadap penggunaan *maqâshid* ini diaktualisasikan melalui ungkapan "*al-'ibrah bi al- maqâshid lâ bi al-fâzh*" (yang harus dipegang dalam menetapkan hukum adalah *maqâshid*-nya,

²⁰⁵Abdul Muqsih Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif", 358.

²⁰⁶Ibid.

bukan lafaz harfiyah suatu teks).²⁰⁷ Jadi, suatu ungkapan (dalam ayat al-Qur'ân dan al-Hadîts) yang harus dipertimbangkan adalah keumuman tujuan *syari'ah* bukan tergantung pada *nash-nash* (teks-teks) yang spesifik.

Secara epistemologis, tawaran teoretis tersebut bisa diartikan sebagai peringatan terhadap penggunaan teks literal yang terlalu berlebihan, sehingga mengabaikan substansi teks itu sendiri. Keberpegangan yang berlebihan pada bunyi teks akan mengabaikan tujuan teks itu sendiri. Inilah yang dimaksudkan oleh al-Raysûnî, ketika mengatakan sebagai berikut:

فالنصوص إذا أخذت بظاهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاؤها. وإذا أخذت بعلمها ومقاصدها كانت معيناً لا ينضب فيفتح باب القياس وينفسح باب الإستصلاح وتجرى الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.²⁰⁸

Nash-nash (teks-teks), apabila diambil (pemahamannya) dari segi lahir (*zhâhir*) dan hurup-hurupnya saja, niscaya akan menyempikan cakupan (ungkapan)-nya dan sedikitlah kontribusinya. Dan apabila yang diambil *'illat* dan maksud-maksud teks (makna terdalamnya), niscaya *nash-nash* itu akan menjadi sumber pengetahuan yang tidak akan pernah hilang maknanya, terbukalah pintu penalaran analogis (*al-qiyâs*) dan melapangkan pintu kemaslahatan (*al-istishlâh*), serta hukum-hukum itu sendiri akan berlaku secara alami dalam merealisasikan tujuan-tujuan *al-syâri'*, menarik *mashlahat* dan menolak *mafsadat*.

Dalam tradisi pemikiran hukum Islam klasik dan kontemporer, biasanya para teoretisi hukum Islam berpegang pada kaedah hukum yang berbunyi.

²⁰⁷Ibid.

²⁰⁸al-Raysûnî, *Nazhariyat al-Maqâsid*, 360.

Yang dipegangi (standar dalam menentukan hukum) adalah keumuman suatu lafazh (ayat al-Qur'an atau al-Hadits), bukan sebab khususnya.

Menurut al-Zuhaylî, kaedah ini telah dijadikan pegangan oleh hampir seluruh sarjana *ushûl al-fiqh* dan kaedah tersebut telah memberikan petunjuk kuat untuk mengarahkan kepada keharusan setiap orang dalam menetapkan suatu hukum dengan tetap berpijak atau merujuk kepada harfiah (*zhâhir*) suatu lafazh (*nash*). Kebanyakan teoretisi hukum Islam (*ushûliyyûn*) berpendapat, "lafazh 'âm (yang diungkapkan dalam *nash*) muncul (terjadi) karena (adanya) sebab khusus, baik karena adanya pertanyaan atau karena terjadinya suatu peristiwa, atau selain dari keduanya. Namun, sifat keumuman (*lafazh*) itu tetap tidak berubah, karena lahiriah suatu lafazh dan tidak boleh dikhususkan karena adanya sebab tertentu. Inilah yang dimaksudkan "yang harus dipegangi adalah keumuman lafazh, bukan karena adanya sebab khusus." Argumen untuk menyatakan keumuman itu adalah *nash* pembuat hukum, bukan karena pertanyaan atau sebab tertentu.²¹⁰

Secara garis besar, kaedah ini menyatakan bahwa jika *nash-nash syara'* yang menggunakan *sighat 'âm*, maka yang harus diikuti adalah apa yang ditunjukkan oleh *sighat 'âm* tersebut, tanpa memperhatikan sebab-sebab khusus yang dituangkan oleh *nash*, baik sebab itu berupa pertanyaan atau peristiwa. Dalam hal ini umat manusia berkewajiban mengikuti *nash* yang dituangkan menurut *sighat*-nya. Dengan demikian, dalam perspektif kaedah tersebut umat Islam hanya mempunyai satu pilihan, yaitu mengikuti bunyi teks (*harfiyah*) suatu *nash*. Dengan menggunakan kaedah tersebut, aspek *asbâb al-nuzûl* tidak menentukan, yakni tidak mengubah sifat keumuman dari suatu *sighat 'âm* yang ada dalam *nash syara'* dan yang harus dipegangi adalah lahiriyah-nya suatu *nash* (teks).

²⁰⁹al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, 1 (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986), 273.

²¹⁰Ibid.

Selanjutnya, kaedah ini mengajarkan bahwa suatu *nash* yang menggunakan redaksi umum, maka tidak ada pilihan lain kecuali menerapkan *nash* tersebut, sekalipun *nash* tersebut hadir dalam konteks untuk merespons suatu peristiwa yang khusus, atau dalam istilah Muqsith, “pasrah pada keumuman *lafazh* hanya menyebabkan kita senantiasa berada dalam “kerangkeng” makna linguistik.”²¹¹ Cara pandang seperti ini bukan saja dapat mengabaikan realitas kemanusiaan dan realitas sejarah, namun juga teks itu sendiri telah mensubordinasikan pengalaman riil manusia. Disadari atau tidak, langsung maupun tidak langsung, kaedah tersebut telah menempatkan partikularitas pengalaman riil kehidupan manusia berada di bawah supremasi teks (*al-Qur’ân* atau *al-Sunnah*), dan konsep semacam ini, secara tidak langsung, berlawanan dengan prinsip dasar dalam agama di mana manusia diletakkan pada posisi yang begitu tinggi.²¹²

Secara metodologis, kaedah *ushûl al-fiqh* klasik tersebut setidaknya akan berakibat pada dua hal: *Pertama*, kaedah ini terlalu banyak berkonsentrasi dan bergerak pada medan semantik dan menepikan peran *asbâb al-nuzûl* (historisitas suatu teks). Implikasinya, para pengguna kaedah ini kerap terjebak kenaifan. *Kedua*, dengan kaedah ini akan mensubordinasikan realitas ke dalam bunyi teks. Jadi, yang dituju oleh kaedah tersebut adalah kebenaran suatu teks dengan konsekuensi mengabaikan konteks historis (*al-siyâq al-târikhî*) yang mengitarinya. Dengan kaedah ini, konteks akan dipandang atau didudukkan pada posisi sekunder.²¹³ Berdasarkan kaedah ini pula, segala jenis diskursus kebahasaan seperti *qath’î-zhannî*, *muthlâq-muqayyad*, *muhkam-mutasyâbih* hanya merupakan upaya untuk menegakkan otoritas teks (*nash*) semata. Dalam situasi penalaran seperti ini akan melahirkan apa yang disebut dengan “otoritarianisme”²¹⁴ penafsir.²¹⁵

²¹¹Muqsith, "Merancang (Kaidah), 359.

²¹²Ulil Abshar Abdalla, "Menghindari Bibliolatri" Tentang Pentingnya Penyegaran Kembali Pemahaman Islam" dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. ed., *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005), 67.

²¹³Muqsith, "Merancang (Kaidah), 360.

²¹⁴Menurut Amin Abdullah, otoritarianisme adalah tindakan seseorang, kelompok atau lembaga yang "menutup rapat-rapat" atau

Dalam konteks kekinian perspektif pemahaman terhadap *maqâshid* sebagai salah satu metode dalam menetapkan hukum Islam adalah untuk mengetahui dan menimba serta memperoleh prinsip-prinsip dasar Islam. Karena itu, ketika hukum telah sampai kepada *maqâshid*-nya, maka teks-teks tersebut harus dilepaskan dari konteks ke Arabannya yang awal (dekontekstualisasi) untuk kemudian dilakukan rekontekstualisasi, yaitu melabuhkan prinsip-prinsip dasar Islam di belahan bumi non-Arab. Jadi, kontekstualisasi, diskontekstualisasi, dan rekontekstualisasi merupakan mekanisme kerja penafsiran sepanjang masa.²¹⁶

Ada beberapa contoh yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum baik *mu'âmalah-jinâyah* dan lainnya, misalnya, tentang hukuman (*had*) terhadap pelaku pencurian. Dalam al-Qur'an disebutkan:

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكلا من الله. 217

Laki-laki dan perempuan yang mencuri hukumannya adalah potong tangan keduanya, sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan siksaan dari Allah.

membatasi Keinginan Tuhan (*the Will of the Divine*), atau keinginan terdalam maksud teks dalam suatu batasan ketentuan tertentu, dan kemudian menyajikan ketentuan-ketentuan tersebut sebagai sesuatu hal yang tidak dapat dihindari, final, dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah. Amin Abdullah, "Kata Pengantar Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan." dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. ter. R. Cecep Lukman Hakim, (Jakarta: Serambi Ilmu, 2004), xiii.

²¹⁵Penafsiran yang "cendrung otoriter", misalnya dapat dibaca dari karya-karya tulis seperti karya Hartono Ahmad Jaiz, misalnya, dalam buku *Ada Pemurtadan di IAIN* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006); *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003); *Menangkal Bahaya JIL dan Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004). Adian Husaini, dalam *Islam Liberal, Sejarah, Konsep, Penyimpangan dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), dan Luthfi Bashari dalam *Musuh Besar Ummat Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2003).

²¹⁶Muqsith, "Merancang (Kaidah), 359.

²¹⁷al-Qur'an, 5: 38.

Artinya, dengan tidak melihat sejarah turunnya (*asbâb al-nuzûl*) ayat tersebut, pada tataran aplikasi, mau tidak mau, bunyi teks ayat tersebut harus diaktualisasikan dalam konteks masyarakat yang berbeda pula, meskipun ayat tersebut diturunkan dalam konteks masyarakat Arab dulu.²¹⁸ Di sinilah, unsur historisitas atau latar turun ayat tersebut memang tidak digunakan. Meskipun demikian, bagi sebagian orang, justru dengan mempertahankan bunyi teks ayat tersebut dipandang sebagai cara untuk menyelesaikan kasus sosial kemasyarakatan. Dalam hal ini adalah mencegah terjadinya tindak pidana kejahatan yang merupakan wujud *maqâshid al-syarî'ah* itu sendiri. Dalam "*al-Tasyrî' al-Jinâ'î*", 'Abd al-Qâdir 'Awdah misalnya, melihat pentingnya penerapan ayat tersebut secara tekstual, bukan saja karena ayat tersebut (secara *lafzhi*) memang harus dilakukan, tetapi juga adanya kebutuhan, di mana ketentuan ayat tersebut dimaksudkan untuk menjaga ketenteraman masyarakat dari bencana kejahatan yang merupakan wujud dari *maqâshid al-syarî'ah* itu sendiri. 'Awdah berkata sebagai berikut:

الاساس الذي قامت عليه عقوبة السرقة في الشريعة الإسلامية وإنه لعمري خير
 أساس قامت عليه عقوبة السرقة من يوم نشأة عالمنا حتى الآن وإنه السر في نجاح
 عقوبة السرقة في الشريعة الإسلامية قديما وهو السر الذي جعلها تنجح نجاحا
 باهرا في الحجاز في عصرنا. 219

Dasar yang menjadi pijakan diterapkan hukuman terhadap pelaku kejahatan pencurian dalam hukum Islam (sesuai dengan bunyi literal ayat. pen), dan menurut saya, ini merupakan dasar yang terbaik pemberian sanksi bagi pelaku kejahatan pencurian dari sejak dulu sampai sekarang di dunia Islam. Dan itulah rahasia kesuksesan sanksi (pidana Islam) bagi

²¹⁸Lebih jauh. Lihat Abî al-Ḥasan 'Alî bin Aḥmad al-Wâhidî, *Asbâb al-Nuzûl, taḥqîq*, al-Sayid al-Jumaylî (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1991), 159. Lihat pula. Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Asbâb al-Nuzûl al-Musammâ Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl* (Beirut: Muassasah al-Kitâb al-Tsaqâfiyah, 2002), 107.

²¹⁹Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Tasyrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranân bi al-Qânûn al-Wadlî*, 1, (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1992), 652-653.

pelaku kejahatan pencurian dalam hukum Islam sejak dulu, sebuah rahasia (makna) yang dapat dilihat adalah di Hijaz (baca. Arab Saudi) pada era sekarang ini.

Jika argumen 'Awdah tersebut benar, maka substansi (*maqâshid*) dari bunyi tekstual ayat hukum tersebut adalah terciptanya suatu kondisi masyarakat yang aman. Ini berarti bahwa mempertahankan bunyi teks tidak semata-mata mengabaikan makna substantif suatu ayat. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa argumen apapun dalam konteks penganut pendekatan literal, kaedah *ushûl fiqh* masih relevan bagi mereka. Mencermati pandangan kaum literalis di atas, sesungguhnya ingin menunjukkan bahwa dalam setiap *nash* literal agama terkandung *maqâshid* atau dalam ungkapan Ibn Hazm:

إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به وليس ذلك إلا بالتصريح
الكلام مجردا عن تتبع المعاني. 220

Sesungguhnya, maksud *Syâri'* (Tuhan) misterius bagi kita sehingga Ia menjelaskannya sendiri. Hal ini tidak bisa terjadi kecuali melalui firman yang jelas yang terlepas dari makna-makna yang lain.

Atas dasar inilah, kaum literalis Islam akan dengan segera menolak argumen penalaran untuk menjelaskan ketentuan hukum suatu *nash* karena suatu *nash* hanya dapat diterangkan oleh *nash* itu sendiri.²²¹

Terlepas dari perbedaan pandangan dalam melatakn *maqâshid*, tetapi dengan mengambil contoh kasus ayat tentang pencurian di atas, misalnya, ayat tersebut tidak dapat diterapkan secara tekstual dalam konteks Indonesia,²²² sebab Indonesia dengan

²²⁰Abû Ishaq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), 297. Lihat. Muḥammad Thahir bin 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), 19-20.

²²¹Ibn Hazm, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Iliyah, tt.), 530.

²²²Mungkin saja, Negara-negara seperti Pakistan, Sudan, atau Negara-negara yang menjadikan agama sebagai bagian dari Undang-undang Negara,

Arab berbeda. Secara geografis, jazirah Arab merupakan tanah yang tandus dan gersang berupa lembah yang dikelilingi oleh gunung-gunung. Karena kondisi tanah yang tidak subur ini, masyarakatnya lebih senang melakukan perdagangan sebagai mata pencaharian pokok. Perdagangan mereka pun tidak hanya bersifat lokal, tetapi juga dalam lingkup "internasional" dan harta mereka pun berlimpah.²²³

Dalam kondisi semacam ini, tentunya akan membangkitkan gairah para pembegal dan perampok yang menjadi kebanggaan penjahat Arab saat itu. Oleh karena itu, adalah sangat rasional jika al-Qur'an memberi hukuman kepada para perusuh dan pengacau keamanan yang kadangkala disertai dengan merampas harta dengan hukuman berat sebagaimana yang ditentukan oleh al-Qur'an,²²⁴ dan pada saat itu memang tepat karena kejahatan yang merajalela hanya dapat ditanggulangi dengan hukuman yang keras sehingga menyebabkan orang merinding dan takut mendengarnya. Dengan mencermati kondisi sosial masyarakat Arab seperti di atas, wajar bila al-Qur'an menetapkan hukuman yang berat sebagaimana disebutkan dalam surat al-Mâ'idah: 38 di atas.

Jika dikaitkan dengan konteks Indonesia sekarang serta memperhatikan kondisi sosial-geografis saat diturunkannya ayat tersebut, penekanan terhadap makna substantif atau kemungkinan membuka makna atau bentuk arti lain, tanpa harus dipahami secara tekstual-literal, menjadi terbuka. Dalam hal ini, menarik sekali saran dari Ibn Qayyim yang mengatakan:

ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك وسله عن عرف بلده فأجره عليه وأفتيه به دون عرف بلدك والمذكور في كتبك قالوا: فهذا هو الحق الواضح والجمود على

tentu saja ayat tersebut dapat diberlakukan, seperti di Negara-negara Timur Tengah.

²²³Di dalam al-Qur'an disebutkan, "Karena kebiasaan orang-orang Quraisy, (yaitu) kebiasaan mereka bepergian pada musim dingin dan musim panas." al-Qur'an, 106: 1-2.

²²⁴al-Mâ'idah: 33.

Dan janganlah anda terlalu terpaku pada teks-teks yang terdapat dalam kitab-kitab sepanjang umur Anda. Jika ada seseorang datang kepadamu dari luar daerah Anda lalu menanyakan tentang suatu hukum, maka janganlah Anda memperlakukan keputusan hukum menurut tradisi Anda, tetapi tanyakan lebih dahulu tradisinya, baru kemudian Anda putuskan dengan mempertimbangkan tradisi dia dan bukan menurut tradisi Anda atau atas dasar kitab-kitab Anda. Menurut ulama, ini cara yang benar dan jelas. Dan jika Anda jumud, maka Anda telah sesat dan tidak mampu memahami maksud para ulama dan generasi muslim awal (*al-Salaf*).

Pandangan Ibn al-Qayyim di atas mengesankan bahwa dalam upaya menetapkan suatu hukum hendaknya memperhatikan kondisi sosial, budaya dan bahkan juga geo-politik suatu daerah (negara), sehingga apa yang menjadi tujuan hukum itu dapat terlaksana dengan baik.

Dalam konteks ini, pendekatan dalam pembacaan teks-teks agama, terlebih lagi teks-teks yang merupakan produk sarjana Islam dimungkinkan dilakukan penafsiran-penafsiran baru. Di antara penafsiran baru itu adalah dengan memberikan pemahaman yang menekankan pada tujuan ditetapkannya hukum itu sendiri atau *maqâshid al-syarî'ah*. Oleh karena itu, sudah saatnya mengembangkan suatu pemahaman yang menekankan pada substansinya, bukan legal formalistiknya suatu *nash* hukum. Dalam bahasa Muqsith, "kejarlah *maqâshid al-syarî'ah* dengan pelbagai cara, tanpa terlalu banyak terpesona terhadap keindahan suatu teks. Sebab keterpesonaan merupakan tindakan ideologis yang hanya akan menumpulkan kreativitas dalam pencarian makna objektif dan pentingnya memahami latar belakang turunnya ayat."²²⁶ Pencapaian atas makna

²²⁵Ibn al-Qayyîm, *I'lâm al-Muwâqî'în 'an Rab al-'Âlamîn*, (Bairût: Dâr al-Fikr, tt), 652.

²²⁶Muqsith, "Merancang (Kaidah), 361.

substansif akan meniscayakan adanya analisa yang bukan hanya terhadap struktur kalimat saja, melainkan yang justru fondasional adalah analisis kelas dan struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kelahiran teks.

Kedua, meletakkan *mashlahat* sebagai payung hukum. Sesungguhnya hukum Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-mashâlih*) dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'u al-mafâsid*). Paradigma ini oleh Muqstith Gazali dirumuskan dengan ungkapan "*naskh al-nushush bi al-mashlahat*".²²⁷ "Kaedah" ini secara paradigmatis ingin menyatakan bahwa *nash-nash* apapun, baik dalam al-Qur'ân, al-Hadith dan *nash-nash* lainnya dapat dibatalkan oleh *mashlahat*. Artinya, nalar *mashlahat* lebih kuat dijadikan sebagai hujjah daripada nalar teks (*nash*). Persoalannya, jika yang menjadi acuan adalah *mashlahat*, siapa yang berhak mendefinisikan dan memiliki otoritas untuk merumuskannya?

Dalam hal ini, terlebih dahulu harus dipilah antara *mashlahat* individual (subjektif) dan *mashlahat* yang bersifat kolektif. *Mashlahat* yang bersifat individual (subjektif) adalah *mashlahat* yang menyangkut kepentingan individu, orang per orang, dan terpisah dengan kepentingan orang lain. Karena sifatnya subjektif, maka yang berhak menentukannya adalah pribadi yang bersangkutan.²²⁸ Sedangkan *mashlahat* yang bersifat sosial-objektif yang menjadi kepentingan orang banyak, maka otoritas yang memberikan penilaian adalah orang banyak juga melalui mekanisme syura untuk mencapai konsensus (*ijmâ'*). Sesuatu yang telah menjadi konsensus dari proses pendefinisian *mashlahat* melalui musyawarah itulah hukum tertinggi yang mengikat. Di sinilah pemecahan masalah bersama cukup menentukan,²²⁹ dan inilah yang dimaksudkan oleh al-Qur'ân:

وَأمرهم شورى بينهم.

Sedang urusan mereka diputuskan dengan musyawarah antara mereka.

²²⁷Ibid.

²²⁸Ibid., 362.

²²⁹Ibid.

²³⁰al-Qur'ân, 42: 38.

Sering disinyalir bahwa *mashlahat* yang diandaikan oleh manusia adalah *mashlahat* yang semu dan relatif, sementara *mashlahat* yang ditetapkan Tuhan melalui bunyi teks-teks harfiah *nash* adalah kemaslahatan hakiki. Manusia tidak memiliki otoritas untuk mempertanyakan dan menggugat kemaslahatan literal teks dan kewajiban manusia adalah mengamalkan dan mengimaninya secara sepenuh hati.²³¹ Padahal, lanjut Muqsith, sebagai spirit dari teks (*nushûsh*) al-Qur'ân, kemaslahatan dapat berfungsi untuk mengontrol balik dari keberadaan teks dengan menganulir beberapa teks yang sudah tidak relevan. Dengan cara ini, cita-cita kemaslahatan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi teks keagamaan baru di tengah kegagapan dan kegagapan formulasi dan teks keagamaan lama.²³²

Pertanyaannya selanjutnya adalah bagaimana kalau terjadi pertentangan antara *mashlahat* dengan *nash*. Kalau menggunakan paradigma *ushûl al-fiqh*, yang dimenangkan (yang diambil untuk dijadikan argumen) adalah *nash*. Karena dalam *nash* itu sendiri sudah mencakup *mashlahat*. Kalaupun *mashlahat* yang diambil atau dimenangkan, *mashlahat* itu adalah *mashlahat* yang tidak bertentangan dengan *nash* terlebih lagi *nash* itu termasuk dalam *nash* yang *qath'i al-dilâlah wa tsubût* (yang pasti penunjukkan dan ketetapanannya).²³³ Menurut Muqsith, yang dimenangkan adalah nalar *mashlahat* atau *mashlahat* mempunyai otoritas menganulir teks-teks suci. Hal ini dapat diketahui dari pembatalan demi pembatalan terhadap sejumlah ketentuan hukum Islam yang dikenal dengan istilah *nasikh-mansûkh* dan semua pelajar Islam mesti tahu cerita tentang penganuliran beberapa *syarî'ah* Islam yang dipandang tidak lagi bersendikan kemaslahatan.²³⁴

²³¹Muqsith, "Merancang (Kaidah), 362.

²³²Ibid. 362-363.

²³³Lihat. al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*, 2, 801.

²³⁴Muqsith, "Merancang (Kaidah), 363. Lebih jauh, Muqsith mengatakan, "Dijelaskan bahwa *nasakh* itu bukan hanya berlaku terhadap *syarî'ah* nabi-nabi terdahulu (*syar'u man qablanâ*) saja, melainkan juga berlangsung dalam batang tubuh *syarî'ah* Nabi Muhammad sendiri. Betapa banyak *syarî'ah* Islam yang baru diundangkan, kerap dalam 3 (tiga) sampai 5 (lima) tahun dianulir kembali oleh Nabi Muhammad saw. karena tidak bermaslahat lagi. Ibid.

Karena itu, tidak mustahil bahwa sesuatu yang bernilai *mashlahat* dalam suatu tempat dan waktu tertentu, kemudian berubah menjadi *mafsadat* dalam suatu ruang dan waktu yang lain. Menurut Muqshit, bila kemaslahatan dapat berubah karena perubahan konteks, maka dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung *mashlahat*, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui di lapangan aturan-aturan tersebut tidak lagi menyuarkan kemaslahatan.²³⁵ Untuk memperkuat argumen ini, Muqshit mengutip pendapat Ibn Rushd yang mengatakan, bahwa hikmah (kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari *syarî'ah-syarî'ah* yang telah ditetapkan Allah swt.²³⁶

Dengan demikian, kemaslahatan yang merupakan realisasi dari *maqâshid* adalah fondasi paling pokok dari setiap perundang-undangan *syarî'ah* Islam. Ini bukan karena ajaran Islam yang memang perlu dicocok-cocokkan secara oportunistik dengan perkembangan kemaslahatan, melainkan tuntutan kemaslahatan itu secara objektif mengharuskan demikian, dan inilah yang disarankan oleh 'Izz al-Dîn Ibn 'Abd al-Salâm dengan mengatakan, "seluruh ketentuan agama diarahkan untuk sebesar-besarnya kemaslahatan umat manusia".²³⁷ Jadi, kemaslahatan merupakan ajaran agama yang fundamental, tidak berubah, dan universal. Sementara wujud pelaksanaan cita kemaslahatan itu merupakan perkara agama yang *fushûl* (cabang), sehingga bisa berubah-ubah mengikuti perubahan alur sejarah dan peradaban. Sebagai yang *ushûl*, teks-teks agama yang demikian tidak boleh diubah dan dianulir.²³⁸ Yang perlu mendapat perhatian bahwa *nasakh* tidak dapat dilakukan terhadap teks-teks universal, ajaran mana telah melintasi ruang dan waktu, mengatasi pelbagai etnis dan keyakinan²³⁹ seperti ayat yang berbunyi:

وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل.240

²³⁵Ibid.

²³⁶Ibid. 363.

²³⁷Ibid. 364. Bandingkan. al-Raysûnî, *Nazhariyat al-Maqâshid*, 67.

²³⁸Muqshith, "Merancang (Kaedah), 364.

²³⁹Ibid.

²⁴⁰al-Qur'ân, 4: 58.

Apabila kamu memberikan keputusan hukum di antara manusia, maka putuskanlah dengan penuh keadilan.

يأيها الذين آمنوا كونوا قويمين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنئان قوم على ألا تعدلوا إعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون.241

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk tidak berlaku adil. Berbuat adillah, karena keadilan itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Ayat-ayat yang berkaitan dengan keadilan dan kemanusiaan tersebut disebut sebagai “*al-ayât al-a'lâ qîmâtan*” atau “*al-ayât al-ushûliyyât*” (ayat-ayat yang fundamental), atau *ushûl al-Qur’ân*, dan berkedudukan tinggi. Ayat-ayat seperti ini tidak boleh di-*nasakh*²⁴² karena me-*nasakh* ayat-ayat yang demikian itu, bukan saja berseberangan dengan semangat dasar Islam awal, melainkan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri.²⁴³ Sedangkan ayat-ayat yang berkaitan dengan *mu’âmalah* yang bersifat teknis seperti yang

²⁴¹al-Qur’ân, 5: 8.

²⁴²Dalam karya *ushûl al-fiqh*, konsep *nasakh* dipahami sebagai pencabutan atau pembatalan suatu hukum terhadap ketentuan hukum yang sudah ada atau mencabut suatu hukum yang telah ditetapkan pada *khithâb* dahulu dengan *khithâb* yang datang kemudian. Menurut ulama Syî’ah, *nasakh* berarti mencabut apa-apa yang telah ditetapkan dalam *syarî’ah* dari hukum-hukum dan lainnya. Kedua definisi tersebut, secara substansial mengandung makna "mencabut" atau "membatalkan". Secara garis besar, *nasakh* berarti 1) *al-syâri’i* (pembuat hukum) menetapkan suatu hukum untuk berlaku terhadap suatu kejadian dalam suatu masa; 2) kemudian menetapkan suatu hukum terhadap suatu kejadian yang berbeda dengan apa yang telah ditetapkan sebelumnya, dan; 3) *khithâb* yang datang kemudian, di samping menetapkan hukum baru, sekaligus mencabut berlakunya hukum yang lama. Amir Syarifuddin, *Usul Fiqih*, I, (Jakarta: Logos, 1999), 213-214.

²⁴³Muqsith, "Merancang (Kaedah), 364.

terdapat dalam al-Qur'an disebut sebagai "*al-ayât al-adnâ qîmâtan*" atau "*al-ayât al-furû'iyah*" atau "*fiqh al-Qur'an*" misalnya, ayat-ayat yang berkaitan dengan *hudûd* atau *uqûbah*, bilangan waris dan sejenisnya. Semua ayat yang termasuk dalam kategori ini terbuka kemungkinan untuk di-*nasakh*, sekiranya tidak efektif lagi sebagai sarana untuk mewujudkan kemasalahatan. Karena dalam sejarahnya, *nasakh* hadir untuk terus-menerus memperbaharui teks-teks agama yang tidak lagi merepresentasikan prinsip dasar Islam.²⁴⁴

Dengan demikian, dapat ditarik suatu pemahaman bahwa posisi otoritatif *mashlahat* menjadi begitu dominan dalam menetapkan ketentuan hukum Islam, meskipun ketentuan hukum itu telah mendapatkan justifikasi *nash* al-Qur'an. Ahmad Khalaf Allâh dalam bukunya "*al-Harakah al-Islâmîyah al-Mu'âshirah*" seperti dikutip Jamâl Sulthân yang mengatakan, "*Mashlahat* tidak hanya berubah-ubah mengikuti zaman pada perkara-perkara di mana tidak ada *nash*, tetapi juga kadang-kadang berubah pada perkara-perkara di mana ada *nash*".²⁴⁵

Menurut Hasbi ash-Shiddiqiey, al-Qur'an dan al-Sunnah tidak menerangkan hukum-hukum yang disertai oleh keterangan yang menunjuk kepada keabadiannya itu akan di-*nasakh*. Setiap hukum yang akan di-*nasakh*, tentulah tidak akan disertai dengan keterangan yang menunjuk kepada keabadiannya. Dan *nasakh* itu pula tidak mengenai *nash-nash* yang mengandung hukum asasi yang tetap berlaku untuk segala zaman.²⁴⁶ Penjelasan Hasbi tersebut memberi pemahaman bahwa objek hukum yang dapat di-*nasakh* adalah hukum-hukum yang bersifat *juz'î*. Artinya, suatu *nasakh* hanya berlaku terhadap ketentuan-ketentuan yang bersifat parsial-partikular, bukan hukum-hukum yang bersifat universal. Dengan kata lain, ayat-ayat

²⁴⁴Muqsith, "Merancang (Kaedah), 365.

²⁴⁵Jamal Sultan, *Pembaruan Pemikiran Islam Kritik Terhadap 'Pembaruan'*, ter. Muhammad Syauqi (Ttp.: Lembaga Konsultasi Pendidikan dan Sosial Islam, 1994), 52.

²⁴⁶Hasbi mengatakan, "mengingat bahwa *nasakh* suatu usaha untuk memperbaiki masyarakat, maka *nasakh* itu tidaklah dihadapkan kepada hukum-hukum yang bersifat *kullî*, tetapi kepada sebagian hukum yang bersifat *tafshilî-juzh'î* yang berpautan dengan persoalan-persoalan masyarakat. Lebih jauh, lihat. Hasbi ash-Shiddiqiey, *Pengantar Hukum Islam*, 2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 14.

yang partikular adalah ayat-ayat hukum yang di Madinah dan yang universal adalah ayat-ayat hukum yang di Makkah. Hasbi dengan mengutip pendapat al-Syâthibi menyatakan, “kebanyakan *nasakh* dilakukan di Madinah, karena hukum-hukum yang ditumbuhkan di Makkah bersifat kaedah *kulliyâh*. Kaedah *kulliyâh* itu tidak menerima *nasakh*. Yang menerima *nasakh* hanyalah hukum-hukum *juz'iyâh*.”²⁴⁷ Jadi, yang *qath'î* itu adalah ayat-ayat yang *kullî*, karena menurut al-Syâthibi dalil-dalil yang digunakan untuk menetapkan *al-kulliyâh al-khamsah* termasuk dalil yang *qath'î*, maka ia juga dapat dikelompokkan sebagai *qath'î*.²⁴⁸

Penting dicatat, meskipun dengan alasan nalar, *mashlahat* dapat membatalkan ketentuan teks-teks yang bersifat partikular (*juz'î*) dan demi kepentingan orang banyak atau sosial-objektif. Masalahnya adalah, mengklaim adanya suatu kemaslahatan demi kepentingan orang banyak, jelas harus memiliki ukuran-ukuran. Sebab, bisa jadi dalam kenyataan hidup, suatu kemaslahatan akan dipandang berguna bagi kebanyakan orang Islam, sementara kelompok yang lain memandang sebaliknya. Larangan pernikahan beda agama adalah demi menjaga prinsip *maqâshid (hifzh al-dîn)*, sehingga MUI mengeluarkan fatwa pengharaman pernikahan beda agama. Selain itu, siapa yang menjadi objek kepentingan umum itu, apakah masyarakat (komunitas) muslim sendiri atau seluruh umat tanpa membeda-bedakan agama yang satu dengan yang lainnya.

Dalam banyak hal, seringkali terjadi kebuntuan dalam memaknai kepentingan umum. Sebagai contoh adalah bahwa dalam pandangan umat Islam peraturan-peraturan hukum atau undang-undang yang berwajah *syarî'ah* sebagaimana yang banyak berlaku di beberapa daerah akhir-akhir ini, oleh sebagian umat Islam dipandang sebagai kepentingan umum, namun oleh sebagian umat Islam lainnya dipandang primordial yang tidak mengakomodir kepentingan orang banyak. Dengan demikian, sulit mengklaim istilah kepentingan umum (*mashlahat*) jika semata-mata dikembali kepada nalar. Itulah sebabnya, dalam kajian hukum Islam kemaslahatan harus dikembalikan kepada agama.

²⁴⁷Ibid. 15.

²⁴⁸Fathurrahman Jamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), 39-40.

Ketiga, mengamandemen (membatalkan) ketentuan-ketentuan "dogmatik" agama yang menyangkut urusan publik baik yang terdapat dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah. Menurut Muqsith, ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiyah teks ajaran, maka akal publik berotoritas menyempurnakan atau memodifikasinya. Penyempurnaan atau modifikasi ini dapat dilakukan dengan *tanqīh* (memilah-milah) yang berupa *taqyid bi al-'aql* (pembatasan dengan akal), *takhshīsh bi al-'aql* (pengkhususan dengan akal), dan *tabyin bi al-'aql* (penjelasan dengan akal), yang secara metodologis dirumuskan dengan ungkapan "*tanqīh al-nushûsh bi al-'aql al-mujtma'*".²⁴⁹

Untuk mendukung argumennya, Muqsith mengambil contoh kebijakan kedua ormas Islam terbesar Indonesia, NU dan Muhammadiyah yang tidak setuju dengan formalisasi *syari'ah*. Ini artinya NU dan Muhammadiyah telah men-*tanqīh* (mensortir) ayat al-Qur'an mana yang bisa dan tidak bisa diterapkan. Jadi, al-Qur'an sangat mungkin untuk di-*tanqīh* bahkan di-*nasakh*. Itulah yang dimaksudkan dengan *nasakh bi al-'aql*. Artinya, akal mempunyai kewenangan untuk me-*nasakh fiqh al-Qur'an* yang dalam *ushûl al-fiqh* itu diperbolehkan. Kalaupun diklaim adanya akal publik adalah keputusan bersama seluruh komponen bangsa ini, tanpa melihat agama, ras, dan aliran pemikiran keagamaan, yang dalam konteks Indonesia adalah Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), menurut penulis lebih tepat. Namun, harus diakui bahwa akal publik itu sendiri sangat dipengaruhi oleh subjektifitas-subjektifitas individu. Tetapi, akal publik dibutuhkan untuk menghindari oligarki pendapat atau otoritarianisme dalam merumuskan dan memecahkan urusan publik. Di dalam ruang publik tidak boleh ada satu pihak atau golongan dalam masyarakat yang memaksakan pandangannya pada orang lain, karena mereka memiliki kedudukan dan derajat yang sama. Otoritas nalar publik hanya berlaku terhadap ayat-ayat spesifik al-Qur'an maupun al-Hadits yakni ayat-ayat yang bersifat teknis-partikular seperti ketentuan hukum *hudûd*, *qishâsh*, *ta'zir* dan lain-lain, yang dalam literatur hukum Islam disebut sebagai *fiqh*, bukan *syari'ah* yang sepenuhnya merupakan respons al-Qur'an terhadap kasus-kasus

²⁴⁹Muqsith, "Merancang (Kaedah), 365.

tertentu yang berlangsung dalam locus tertentu pula, yakni masyarakat Arab.

Karena itu, ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ayat partikular (*juz'î*) atau *fiqh al-Qur'ân* bersifat relatif dan tentatif, yang pada tataran implementasinya memerlukan penyempurnaan atau pembaharuan ketika ayat-ayat partikular (*fiqh al-Qur'ân*) tersebut hendak diuniversalisasikan tanpa melalui proses *tanqîh* harus dihindari. Sebab, membiarkan *fiqh al-Qur'ân* persis seperti dalam bunyi harfiahnya akan mengantarkan al-Qur'ân pada perangkat yang mematikan spirit dan *elan vital* al-Qur'ân.²⁵⁰

Dengan demikian, *maqâshid al-syarî'ah* bukan saja hanya digali melalui proses dilaektika antara umat Islam dengan teks al-Qur'ân *per se* (saja), melainkan juga sebagai hasil dari dialog yang bersangkutan dengan hati nuraninya di satu pihak, dan interaksi mereka dengan realitas kehidupan di pihak lain.²⁵¹ Penggalan hukum yang dihasilkan dari interaksi dengan teks dan juga dengan realitas sosial akan melahirkan kesadaran bahwa tujuan hukum Islam itu bukan hanya dapat ditarik dari bunyi teks, tetapi juga dari kesadaran kemanusiaan yang diwujudkan dengan bagaimana menciptakan keadilan, persamaan, kasih sayang, hak asasi manusia dan pluralisme, yang kesemuanya ini mencerminkan *maqâshid al-syarî'ah*.²⁵² Dengan berpijak pada nilai-nilai tersebut, maka kesimpulan hukum yang bersifat partikular dapat dianulir dengan hukum yang bersifat universal. Dengan kata lain, *maqâshid al-syarî'ah* merupakan sumber dari totalitas hukum Islam yang pada tataran implementatifnya dapat dijadikan sebagai paradigma pengambilan hukum Islam. Oleh karena itu, sekiranya ada satu ketentuan hukum Islam baik dalam al-Qur'ân maupun al-Hadîth yang bertentangan secara substantif dengan *maqâshid al-syarî'ah*, maka ketentuan hukum tersebut mesti direformasi demi logika *maqâshid al-syarî'ah*.²⁵³

E. Paradigma Maqashid dalam Penalaran Hukum Islam

²⁵⁰Muqsith, "Merancang (Kaedah), 366.

²⁵¹Ibid., 357.

²⁵²Ibid.

²⁵³Ibid. 356-357.

Pembaruan pemikiran hukum Islam (*ushûl al-fiqh*)²⁵⁴ dengan berlandaskan pada pencarian semangat ajaran (*maqâshid*) sebagaimana disebutkan di atas, setidaknya menuntut perlunya reformulasi metodologi penyimpulan hukum (*istinbâth al-ahkâm*) dalam kajian *ushûl al-fiqh*. *Ushûl al-fiqh*, seperti dinyatakan oleh para pemerhati pemikiran hukum Islam memiliki posisi yang cukup signifikan. Signifikansi *ushûl al-fiqh* bukan saja karena dapat dijadikan sebagai suatu metode atau ilmu pengetahuan dalam kajian hukum Islam, tetapi juga dalam kajian keislaman lainnya. Tidak mengherankan kalau *ushûl al-fiqh* tidak jarang disebut sebagai *the queen of Islamic sciences*.²⁵⁵

Salah satu pendekatan dalam kajian hukum Islam yang dapat dijadikan sebagai paradigma reformulasi metodologi *istinbâth al-ahkâm* adalah *maqâshid al-syarî'ah*. Dalam konteks ini *maqâshid al-syarî'ah* diletakkan sebagai paradigma dalam memahami hukum Islam. "Paradigma" di sini, seperti dalam konstruksi Thomas S. Kuhn adalah suatu model atau pola berpikir (*mode of thought*).²⁵⁶ Menurutnya, paradigma merupakan suatu model pemecahan masalah. Bila seorang ilmuan telah sampai kepada suatu pengakuan bersama terhadap suatu paradigma, maka paradigma tersebut disebut dengan *normal science*.²⁵⁷ Selanjutnya, bila suatu paradigma itu dipertanyakan kembali karena tidak mampu memecahkan masalah, maka paradigma tersebut disebut dengan *crisis*.²⁵⁸ Krisis legitimasi paradigma tersebut disebut dengan *anomaly*.²⁵⁹ Dalam pengertian ini, terjadi suatu pergeseran

²⁵⁴Perlunya reformulasi metodologi *ushûl al-fiqh* karena format *ushûl al-fiqh* yang ada selama ini cenderung teosentris-normatif, tidak mampu lagi menyesuaikan diri dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Akhmad Minhaji, akhir-akhir ini memang muncul kritik terhadap *ushûl al-fiqh* karena dianggap masih menggunakan pola pikir lama. Bahkan, sebagian ada yang melihatnya sebagai *out of date* karena dianggap terlalu *Aristotelian logic*. Dengan pendekatan seperti ini, logika *ushûl al-fiqh* cenderung mendekati masalah secara hitam putih, benar-salah, halal-haram dan semacamnya. Lebih jauh, lihat. Akhmad Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh" dalam *Al-Jâmi'ah*, No. 63, Vol. VI, 1999, 17-19.

²⁵⁵*Ibid.*, 14-15.

²⁵⁶Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 23.

²⁵⁷*Ibid.*, 23-24.

²⁵⁸*Ibid.*, 66.

²⁵⁹*Ibid.*, 52.

paradigma. Pergeseran paradigma inilah yang disebut dengan *scientific revolution*.²⁶⁰

Dalam kaitan ini, paradigma berarti cara pandang terhadap suatu bentuk pemikiran atau pengetahuan dalam rangka memahami dan mereformulasi suatu pengetahuan yang memungkinkan lahirnya suatu pemahaman hukum Islam dengan berpijak pada semangat hukum Islam (*ruh al-syarî'ah*) di tengah-tengah terjadinya perkembangan modernitas dan tantangan globalisasi. Karena itu, pembacaan kritis terhadap suatu pemikiran dalam pemikiran hukum Islam menjadi tidak terhindarkan. Upaya ini bukan untuk mengabaikan khazanah keislaman yang telah terbangun secara baik dan kuat dalam studi *ushûl al-fiqh*.

Maqâshid al-syarî'ah tidak saja diletakkan sebagai suatu metode, tetapi juga sebagai doktrin sekaligus. Sebagai “metode”, *maqâshid al-syarî'ah* merupakan pisau analisis untuk mengembangkan nilai-nilai *naş* yang terbatas, dan sebagai “doktrin” bermaksud mencapai dan menjamin kemaslahatan umat manusia, khususnya umat Islam,²⁶¹ terutama ketika dikaitkan dengan tiga masalah pokok dalam filsafat ilmu: ontologi,²⁶² epistemologi,²⁶³ dan aksiologi.²⁶⁴ Ontologi adalah objek yang ingin diketahui atau sesuatu yang ingin diketahui. Dalam *ushûl al-fiqh* objek (aspek ontologisnya) adalah kaedah-kaedah atau metode-metode *istinbâth al-ahkâm*²⁶⁵ yaitu *al-adillah al-syar'iyah* (dalil-dalil *syar'î* atau *nash-nash* agama). Epistemologi atau teori ilmu pengetahuan adalah teori pengetahuan yang membahas secara mendalam segenap proses yang terlihat dalam usaha memperoleh pengetahuan.

Dalam kajian keislaman, 'Âbid al-Jâbirî memetakan tiga bentuk epistemologi, yaitu *al-bayânî*, *al-irfânî*, dan *al-burhânî*. Epistemologi

²⁶⁰Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 43.

²⁶¹Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus*, 44-52.

²⁶²Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), 746.

²⁶³Ibid., 212. Bandingkan. C.A. Qadir, *Ilmu Pengetahuan dan Metodenya* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988), viii.

²⁶⁴Lihat. Jujun S. Sumantri, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Sinar Harapan, 1993), 35.

²⁶⁵Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Safira Insania Press, 2004), 22.

bayâni,²⁶⁶ menegaskan bahwa sumber ilmu pengetahuan Islam berdasarkan teks-teks agama (al-Qur'ân, al-Hadîts) dan teks-teks keagamaan lainnya seperti *al-ijmâ'* dan *al-qiyâs*. Karena itu, segala aktivitas keilmuan Islam harus berdasarkan pada teks-teks keagamaan. Jadi, aspek metode penalaran hukum Islam dalam perspektif *bayâni* adalah metode penalaran yang selalu beranjak dari makna lahiriyah teks-teks agama (*zhâhir al-fâzh al-syar'îyah*), seperti dalam *ushûl al-fiqh*, fiqh, dan kalam. Epistemologi *irfâni*²⁶⁷ yaitu suatu proses bernalar yang berdasarkan pada *ilhâm* atau *kasysyâf* sebagai sumber pengetahuan.²⁶⁸ Sedangkan epistemologi *burhâni*²⁶⁹ adalah suatu epistemologi yang berpandangan bahwa sumber pengetahuan Islam adalah akal. Dalam penalaran hukum Islam, epistemologi *burhâni* muncul pada metode induksi (*istiqrâ'i*), deduksi (*istinjâj*), universalitas (*kullî*), dan juga tujuan-tujuan hukum Islam (*maqâshid al-syarî'ah*).²⁷⁰

Aksiologi atau tujuan dan kegunaan ilmu pengetahuan yang berfungsi sebagai suatu ilmu untuk memecahkan berbagai persoalan yang dihadapi oleh umat manusia.²⁷¹ Dalam konteks aksiologi, *ushûl al-fiqh* berfungsi membimbing manusia dalam menangkap maksud Tuhan secara benar. Artinya, dengan menelaah kembali kaedah-kaedah *ushûl al-fiqh* (*al-qawâ'id al-ushûliyah*) seseorang dapat menangkap apa yang terkandung dalam *nash-nash* agama (al-Qur'ân dan al-Sunnah). Namun, metode penyimpulan hukum (*istinbâth al-ahkâm*) dalam *ushûl al-fiqh*²⁷² pada umumnya masih saja terkungkung dalam

²⁶⁶Muhammad Abid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi* 2, (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfi al-'Arabi, 1991), 38.

²⁶⁷Ibid., 252.

²⁶⁸al-Jâbirî, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wih}dah al-'Arabiyah, 1991), 190.

²⁶⁹al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi* 2, 383-384. Lihat. Idem, *Ishkâliyah al-Fikr al-'Arabi al-Mu'âsir* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wih}dah al-'Arabiyah, 1989), 59.

²⁷⁰al-Jâbirî, *Post Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), xlvii.

²⁷¹Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*, 28.

²⁷²Model pendekatan dengan penggunaan *al-qawâ'id al-ushûliyah* dan *al-qawâ'id al-fiqhîyah* merupakan pendekatan yang bercorak doktriner-deduktif. Pendekatan seperti ini biasanya didasarkan atas keterangan-keterangan yang bersifat tektualis dan cukup hanya dengan menjelaskan arti, makna, maksud dan ilustrasi-ilustrasi lainnya. Pendekatan ini cenderung

bunyi harfiah teks, karena itu metode ini dipandang bersifat normatif-doktriner.

Oleh karena itu, dengan menggunakan tiga pilar keilmuan tersebut, diharapkan dapat dirancang suatu bangunan metodologi atau setidaknya ada upaya reformulasi metodologi *ushûl al-fiqh* dalam memahami dan mengembangkan pemikiran hukum Islam, khususnya yang berkaitan dengan teks-teks hukum *mu'âmalah*. Pilihan terhadap teks-teks hukum *mu'âmalah* sebagai contoh di sini didasarkan atas pertimbangan bahwa aspek *mu'âmalah*²⁷³ dalam pengertiannya yang lebih luas dipandang sebagai hukum yang mengatur perilaku keberagamaan umat Islam dalam hubungannya dengan lingkungan sosial-kemasyarakatan yang hampir tidak dapat dilepaskan.

Berkenaan dengan teks-teks hukum *mu'âmalah*, penalaran ('*aql*) tidak hanya diletakkan sebagai alat tafsir,²⁷⁴ tetapi juga sebagai

mengabaikan atau setidaknya terlepas dari realitas sosial yang dihadapi umat. Akhmad Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh, 16.

²⁷³Dalam catatan 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *al-Qur'ân* sebagai sumber hukum Islam, setidaknya mengandung tiga bentuk hukum: *pertama*, hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah keimanan (*i'tiqâdiyah*), seperti keimanan kepada Allah, para malaekat, kitab-kitab, rasul-rasul, dan hari kemudian (*yawm al-qiyâmah*); *kedua*, hukum-hukum yang berkaitan dengan perilaku (*akhlâq*); *ketiga*, hukum-hukum yang bersifat amaliyah, seperti perkataan dan perbuatan. Model ketentuan yang ketiga ini disebut dengan *fiqh al-Qur'ân*. Ketentuan hukum amaliyah ini melahirkan dua formulasi hukum: (1) *al-ahkâm al-'ibâdah*, yaitu aturan yang mengatur hubungan hamba dengan Tuhannya, dan (2) *al-ahkâm al-mu'âmalah*, yaitu hukum-hukum yang mengatur bentuk transaksi, hukuman-hukuman, tindak pidana, transaksi keperdataan, dan lain-lain, yakni hukum-hukum yang mengatur hubungan hamba dengan hamba. Bentuk hukum *mu'âmalah* terdiri atas *al-ahkâm al-ah}wâl al-sakh}shiyah* (hukum keluarga) sebanyak 70 ayat *al-Qur'ân*, *al-ahkâm al-madaniyah* (hukum perdata) sebanyak 70 ayat *al-Qur'ân*, *al-ahkâm al-jinâ'iyah* (hukum pidana) sebanyak 30 ayat, *al-ahkâm al-murâfa'ah* (hukum acara peradilan) sebanyak 31 ayat, *al-ah}kâm al-dustûriyah* (perundang-undangan pemerintahan) 10 ayat, *al-ahkâm al-dawlîyah* (hukum internasional) sebanyak 25 ayat, dan *al-ahkâm al-iqtishâdiyah* (hukum-hukum perekonomian) 35 ayat. Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, 32-33.

²⁷⁴Dalam studi keislaman, umumnya penggunaan nalar hanya berfungsi sebagai alat tafsir teks-teks keagamaan, misalnya dalam *aqidah* dengan metode deduksi (*qiyâs mantiqî*), *fiqh* Islam melalui metode *qiyâs fiqhî*, filsafat Islam melalui proses falsafikasi (*ta'arrudl al-adillah*) dan verifikasi (*tahqîq*). Lihat. Amin Abdullah, "Al-Ta'wîl Al-'Ilmî: Kearah

instrumen telaah kritis dengan mempertimbangkan aspek-aspek sosio-kultural, peristiwa-peristiwa yang berkembang dalam kehidupan masyarakat dan dengan mengedepankan tujuan hukum sehingga universalitas hukum Islam dapat diwujudkan dalam kehidupan nyata umat. Dalam hal ini penulis merumuskannya dengan ungkapan:

تقديم النصوص الكلية أولى من النصوص الجزئية في المعاملات

Mendahulukan teks-teks universal lebih utama daripada teks-teks partikular dalam hukum-hukum *mu'âmalah*.

Yang dimaksud dengan teks-teks universal (*al-nushûsh al-kulliyah*) di sini adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan tema pokok, seperti keadilan (*al-'adâlah*), hak-hak asasi manusia (*huqûq al-insâniyah*), syura (*al-syûra*), persamaan (*al-musâwah*), toleransi (*al-tasâmuh*). Teks-teks seperti ini bercorak tetap dan tidak berubah (*tsâbitah, ghayru mutaghayyirah*).²⁷⁵ Berkaitan dengan penegakan keadilan, terdapat sejumlah ayat yang menegaskan kepastian untuk dilaksanakannya, seperti ayat yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَايُنَا قَوْمَ
عَلَىٰ أَلَا تَعْدِلُوا إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ. 276

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada

Paradigma Penafsiran Kitab Suci”, *al-Jâmi’ah*. Vol. 39, No. 2. Juli-Desembar, 2001, 366.

²⁷⁵Ghazali Sa’id dan A. Ma’ruf Asrori, *Ahkâm al-Fuqahâ: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*. Surabaya: Lajnah wa Ta’lif wa Nashr NU Jawa Timur bekerjasama dengan Diantama, 2004), lii.

²⁷⁶al-Qur’ân, 5: 8.

takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Tema penegakan keadilan seperti disebutkan dalam ayat di atas berlaku untuk semua umat dan pelaksanaannya pun tidak dipengaruhi oleh situasi dan kondisi tertentu demi untuk kemaslahatan orang banyak. Pada tataran teoretisnya, mendahului penegakan ayat-ayat seperti ini dalam kehidupan masyarakat, secara *ushûl al-fiqh* dipandang berstatus *qath'î*. Ke-*qath'î*-an ayat seperti ini dapat dilihat dari sejumlah ayat al-Qur'an yang mendukungnya, seperti dalam surat al-Nisâ': 135,²⁷⁷ dan al-Hadîd: 25.²⁷⁸

Ke-*qath'î*-an makna al-Qur'an dapat tercapai apabila sejumlah dalil *syara'* berkumulasi saling dukung-mendukung dalam makna yang sama. Gabungan makna ayat-ayat merupakan makna *qath'î* yang kukuh dan tidak mengandung kemungkinan makna yang lain. Status *qath'î* tersebut kuat dan tidak mengalami perubahan makna dalam menghadapi tantangan zaman,²⁷⁹ seperti *nash-nash* yang mengandung prinsip-prinsip dasar dalam Islam, perintah berlaku jujur, bermusyawarah, dan ayat-ayat tentang akidah.²⁸⁰ Dalam rumusan Adîb Shâlih, suatu *nash* itu dipandang *qath'î* apabila:

الأول : أن يكون الحكم الذي دل عليه اللفظ حكما أساسيا من قواعد الدين كالإيمان بالله تعالى و وحدانيته والإيمان بملائكته وكتبه ورسوله

²⁷⁷“Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.” Ibid., 4: 135.

²⁷⁸“Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.” Ibid., 57: 25.

²⁷⁹Agus Mahmud, “Mencermati Kriteria Qath'i-Dhanni, dalam *Istinbâth*. No. 2. Vol. 3 Juni, 2006, 149-150.

²⁸⁰Muhammad al-Madâni, *Mawâthin al-Ijtihâd fî al-Syarî'ah al-Islâmîyah* (Kuwait: Maṭba'ah al-Manâr, tt.), 6.

واليوم الآخر والأخبار بما كان أو يكون . الثاني : أن يكون ذلك الحكم من أمهات الفاضل وقواعد الأخلاق التي يقرها العقل السليم والتي لا تختلف بإختلاف الأحوال كالعدل وبر الوالدين وصلة الرحم والوفاء بالعهد.²⁸¹

Pertama, suatu hukum itu ditunjukkan oleh lafaz sebagai hukum-hukum fundamental (prinsip-prinsip) dalam agama, seperti keimanan kepada Allah, keesaan-Nya, para malaikat, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, hari kemudian, dan berita-berita tentang sesuatu yang telah terjadi dan akan terjadi. Kedua, hukum yang berkaitan dengan akhlak yang mulia yang dapat diterima oleh akal sehat, dan hukum-hukum yang tidak mengalami perubahan karena perubahan situasi, seperti keadilan, berbuat baik kepada orang tua, silaturahmi, dan menepati janji.

Sedangkan teks-teks partikular (*al-nushûsh al-juz'iyah*) dalam bidang *mu'âmalah* adalah teks-teks yang berkaitan dengan ketentuan teknis dalam hukum Islam, seperti hukum pidana Islam (*al-tasyrî' al-jinâ'î al-Islâmî*), politik Islam (*al-siyâsah al-syar'iyah*), dan lain-lain. Ayat-ayat teknis dalam hukum pidana Islam seperti ayat tentang *hudûd*, *qishâsh*, dan *ta'zîr*. Ayat tentang ketentuan potong tangan, misalnya ayat yang berbunyi:

والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكلا من الله والله عزيز

حكيم.²⁸²

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (*sebagai pembalasan bagi apa*

²⁸¹Adîb Shâlih, *Tafsîr al-Nushûsh, Tafsîr al-Nuṣûṣ fî al-Fiqh al-Islâmî Dirâsat Muqâranah Limanâhij al-'Ulamâ' fî Istinbâth al-Aḥkâm min Nushûsh al-Kitâb wa al-Sunnah*, Cet. 4, 1 (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1993), 172.

²⁸²al-Qur'ân, 5: 38.

yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين

الله...283

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah...

Partikularitas ayat tersebut terlihat dari teknis penjelasan sanksi pidana yang dijatuhkan kepada pelaku kejahatan. Namun, ayat itu tersebut juga tidak menjelaskan bagaimana bentuk pelaksanaan hukuman tersebut. Oleh karena itu, mengganti teknis pelaksanaan sanksi pidana bagi suatu kejahatan dapat disesuaikan dengan situasi dan kondisi sosial-masyarakat. Menurut ‘Abd al-Azhîm Ma’ânî dan al-Ghundûrî, meskipun ayat tersebut memerintahkan pelaksanaan sanksi pidana sebagaimana disebutkan dalam ayat “*maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera*”, ayat tersebut tidak menjelaskan bagaimana penderaan itu dilaksanakan, kondisi orang yang didera, dan alat yang digunakan untuk mendera. Oleh karena itu, teknis pelaksanaannya diserahkan kepada masyarakat itu sendiri.²⁸⁴ Selanjutnya, Ma’ânî dan al-Ghundûrî mengatakan:

لأن بيان القرآن الكريم بيان كلي إجمالي لا يتعرض لمثل هذه التفصيلات بل يترك ذلك للسنة أو لأئمة المسلمين والمجتهدين يضعون لها من الأحكام ما ينسب بيئتهم وزمانهم لأن مثل هذه الأمور تختلف باختلاف الآراء والأزمنة والأمكنة.²⁸⁵

²⁸³al-Qur’an, 24: 2.

²⁸⁴‘Abd al-Azhîm Ma’ânî dan Ahmad al-Ghundûrî, *Ahkâm min al-Qur’ân wa al-Sunnah: Lughatun, Ijtimâ’un, Tasyrî’un* (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, 1967), 200.

²⁸⁵Ibid.

Karena penjelasan al-Qur'an tersebut bersifat umum, tidak memberikan suatu petunjuk tentang semua teknis pelaksanaannya, tetapi diserahkan kepada al-Sunnah atau pemimpin umat Islam, dan para mujtahid, mereka membuat (menentukan) teknis pelaksanaan hukuman yang sesuai dengan lingkungan (sosial-masyarakat) dan situasi mereka karena dalam masalah-masalah seperti ini terjadi perbedaan sesuai dengan perbedaan pendapat, masa, dan tempat.

Meskipun ayat di atas menunjukkan secara jelas dari sudut redaksionalnya, namun ayat itu tidak memberikan penjelasan teknis pelaksanaan penjatuhan sanksi, dan para ulama (*fuqahâ'*) pun berbeda-beda.²⁸⁶ Demikian juga, dalam kasus pencurian perbedaan tersebut juga terlihat, misalnya mengenai batas pencurian dan batas tangan yang dipotong, barang yang dicuri, tempat terjadinya pencurian, dan kadar barang yang dicuri. Menurut al-Sawkâni, mengenai kadar barang yang dicuri yang mengakibatkan dijatuhi sanksi pidana pemotongan tangan, ada dua puluh pandangan madhhab yang masing-masing mempunyai pandangan yang berbeda.²⁸⁷

Oleh karena itu, teknis pelaksanaan hukuman (penjatuhan dera atau potong tangan) dapat tidak dilakukan sesuai dengan bunyi teks dan diganti dengan hukuman lain yang memiliki tujuan yang sama, misalnya penjara. Jadi, teknis pelaksanaan hukuman tersebut bersifat *mutaghayyirah, ghayru tsâbitah*.²⁸⁸ Dengan demikian, konteks metodologisnya adalah penundaan implementasi bunyi literal suatu *nash*, seperti dalam kasus pencurian dan zina, bukan menolak keberadaan teks, tetapi mencari makna dari perintah pelaksanaan teks tersebut dalam rangka mencapai tujuan *nash* hukum itu sendiri. Perubahan paradigma inilah sering disebut "*ta'addûli*,"²⁸⁹ atau "*al-zawâjir*" dalam *fiqh al-jinâyah*.²⁹⁰ Kebolehan untuk memalingkan suatu

²⁸⁶Lihat. Ibn Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), 296-344.

²⁸⁷Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Sawkâni, *Nayl al-Awthâr*, 7 (Mesir: tp., 1344H), 300.

²⁸⁸Ghazali Sa'id dan A. Ma'ruf Asrori, *Ahkâm al-Fuqahâ'*, lii.

²⁸⁹Ibrahim Husen, "Memecahkan Permasalahan Baru, 23.

²⁹⁰"*Al-Zawâjir*" adalah suatu hukuman yang dijatuhkan kepada pelaku kejahatan untuk membuat jera dan menggugah kesadaran orang lain. Bila

ketentuan hukum dari makna tekstual (*lafzhi*) ke makna substansi (*ma'nâ*) dalam pemikiran hukum Islam dapat ditolilir.²⁹¹

Jika harus menerapkan makna teks literal ayat tersebut, dengan alasan bahwa al-Qur'an secara tegas memerintahkannya, seperti tuntutan sejumlah kalangan akhir-akhir ini di Indonesia, maka penerapan makna teks harfiyahnya akan menghadapi kendala, baik dilihat dari konstitusi negara, *setting* sosial masyarakat, adat-istiadat, dan pandangan-pandangan keagamaan yang plural. "Penundaan" bunyi harfiyah teks tersebut, justru untuk menunjukkan bahwa hukum Islam itu bersifat fleksibel. Fleksibilitas hukum Islam dapat ditemukan dasar teologisnya dalam sejumlah ayat al-Qur'an seperti ayat yang berbunyi:

لا يكلف الله نفسا إلا وسعها... 292... ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على
الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به... 293

Allah tidak membebani seseorang, melainkan sesuai dengan kemampuannya... Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang yang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya.

pelaku telah dijatuhi hukuman dalam bentuk apapun, asalkan hukuman itu diharapkan dapat menjerakan dan tidak lagi mengulangi perbuatannya. Teori ini sejalan dengan teori *behavioral prevention*. Artinya, hukuman pidana harus dilihat sebagai cara agar yang bersangkutan tidak lagi berada dalam kapasitas untuk melakukan tindak pidana, dan pembedaan dilakukan untuk memudahkan dilakukannya pembinaan untuk merehabilitasi si terpidana sehingga ia dapat mengubah kepribadiannya menjadi orang yang taat aturan. Ghazali Sa'id, "Piagam Madinah dan Konstitusi Indonesia: Antara Idealisasi Syari'at Islam dan Lokalitas Sosio-Kultural Masyarakat Indonesia", dalam Ian Suherlan, *Formalisasi Syari'at Islam di Indonesia Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah Tuntas* (Jakarta: Renaisan, 2005), 137.

²⁹¹Lihat. Adib Shâlih, *Tafsir al-Nushûsh*, 1, 81.

²⁹²al-Qur'an, 2: 185.

²⁹³al-Qur'an, 2: 286. Dalam surat yang lain disebutkan, "Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesulitan." al-Qur'an, 22: 78.

Ayat tersebut, menurut Thâhir bin 'Âsyûr, menunjukkan fleksibilitas dan kemudahan yang diberikan oleh hukum Islam yang merupakan tujuan agama dan merupakan ayat yang menunjukkan upaya menyingkirkan kesulitan bagi umat manusia dan bersifat *qath'i*.²⁹⁴ Selanjutnya, Thâhir bin 'Âsyûr berkata:

إن حكمة السّاحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة وأموال الفطرة راجعة إلى الجبلة فهي كائنة في النفوس سهل عليها قبولها. ومن الفطرة النفور من الشدة والإعنت. قال تعالى {يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا}295. وقد أورد الله تعالى أن تكون شريعة الإسلام شريعة عامة ودائمة فأقتضى ذلك أن يكون تنفيذها بين الأمة سهلا ولا يكون ذلك إلا إذا انتفى عنها الإعنت فكانت بسماحتها أشد ملائمة للنفوس لأن فيها إراحة النفوس في حالي خويصتها ومجتمعتها.296

Sesungguhnya hikmah fleksibilitas hukum Islam adalah bahwa Allah telah menjadikan hukum Islam sebagai agama fitrah. Hal-hal yang bersifat natural itu kembali kepada "jibilah", yaitu kejiwaan manusia mudah menerima. Salah satu dari sifat kejiwaan itu adalah menyingkirkan segala kesulitan dan pembebanan. Allah berfirman, "Allah hendak memberikan keringanan kepadamu dan manusia dijadikan bersifat lemah." Sesungguhnya Allah menghendaki agar hukum Islam itu menjadi hukum yang universal (untuk semua umat) dan abadi; karena itu, ditetapkan agar dalam pelaksanaannya di antara umat menjadi mudah. Namun, semua itu tidak akan terjadi (tercapai), kecuali dengan menyingkirkan segala hal yang memberatkan. Fleksibilitas itu sangat sesuai dengan jiwa karena dalam fleksibilitas itu

²⁹⁴Thâhir bin 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah*, 59.

²⁹⁵al-Qur'ân, 4: 28.

²⁹⁶Thâhir bin 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah*, 60.

ditemukan ketenangan jiwa, baik dalam kehidupan individu maupun lingkungan masyarakat.

Selain beberapa ayat tersebut terdapat sejumlah hadits yang tidak memberikan kesulitan kepada penganutnya, misalnya hadits yang berbunyi:

عن ابن عباس قال : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أى الأديان أحب إلى الله قال: الحنفية السمحة (رواه مسلم). 297

Dari Ibn ‘Abbâs, dia berkata, “Ketika Rasul Allah saw. ditanya, ‘Agama-agama apakah yang paling disukai Allah?’ Nabi menjawab, ‘Agama yang memberi kemudahan dan toleran”.

عن عكرمة عن ابن عباس قال. خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم : ... إن الله شرع الدين فجعله سهلا سمحا واسعا ولم يجعله ضيقا (رواه الطبراني). 298

Dari ‘Ikramah, dari Ibn ‘Abbâs, ia berkata, “Rasul Allah saw. pernah berkhotbah dan bersabda, “... Sesungguhnya Allah telah menetapkan agama. Dia menjadikannya mudah, toleran, serta luas, dan tidak menjadikannya sempit.”

عن عائشة ... قال : إن الله لم يبعثني معنتا ولا متعنتا ولكن بعثني معلما ميسرا (رواه مسلم). 299

Dari ‘Āishah... Nabi bersabda, “Sesungguhnya Allah tidak mengutusku untuk memberatkan dan tidak

²⁹⁷Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Jâmi’ al-Shaghîr fi Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr*, Cet. I. (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), 19.

²⁹⁸Sulaymân bin Ahmad bin Ayyûb Abû al-Qâsim al-Thabrânî, *al-Mu’jam al-Kabîr*, Tahqîq Hamdî bin ‘Abd al-Majîd al-Salafî, 11 (Mosul: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hukm, 1983), 213.

²⁹⁹Ibid., 111. Lihat. ‘Abd al-Ra’ûf al-Manâwî, *al-Taysîr Syarh Jâmi’ al-Shaghîr fi Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr*, 1 (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, tt.), 259.

membebani, akan tetapi Allah mengutusku menjadi pengajar yang memberi kemudahan.”

Selain beberapa contoh di atas, contoh lain dalam konteks *mu'âmalah* adalah tentang penggunaan “jilbab”. Berkaitan dengan penggunaan jilbab Thâhir bin ‘Âsyûr berpendapat bahwa masalah jilbab adalah masalah adat-kebiasaan yang tidak dapat dipaksakan kepada umat tertentu. Dia pun berkata sebagai berikut:

فنحن نوقن أن عادات قوم يحق لها بماهى عادات أن يحمل عليها قوم آخرون في التشريع ولا أن يحمل أصبها كذلك. 300

Kami meyakini bahwa adat-kebiasaan suatu kaum tidak boleh, dalam kedudukannya sebagai adat, dipaksakan kepada kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat pula dipaksakan kepada kaum itu.

Dalam konteks ini, Thâhir bin ‘Âsyûr memberikan contoh dengan ayat al-Qur’ân yang berbunyi:

يأيهالنبى قل لأزواجك ونساء المؤمنى دينىن عليهن من جليبين ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورارحيما. 301

Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya keseluruh tubuh”. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Pandangan Thâhir bin ‘Âsyûr tersebut memberi pemahaman bahwa dalam masalah-masalah yang bersifat *juz’iyah*, seperti dalam masalah penggunaan “jilbab”, pada tataran implementasinya

³⁰⁰Thâhir bin ‘Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî’ah*, 89.

³⁰¹al-Qur’ân, 33: 56.

diserahkan kepada masing-masing masyarakat sesuai dengan kondisi dan adat-istiadat yang berlaku. Fenomena seperti ini tampak dalam kehidupan masyarakat, misalnya di dusun Gundu, Jawa Barat³⁰² yang tidak mengenal satu format tertentu, seperti cadar yang berlaku di beberapa Negara Islam, seperti Saudi Arabia, Iran, dan lain-lain. Dalam *ushûl al-fiqh* dinyatakan:

الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني. 303

Dasar hukum dalam hal adat-istiadat adalah kembali kepada tujuan (substansi).

Bentuk operasional dari formulasi ini adalah dengan memilah-milah teks-teks universal (*al-nushûsh al-kullîyah*) dan yang spesifik-partikular (*al-nushûsh al-juz'îyah*). Suatu teks itu dipandang sebagai *kullî* apabila diterima secara mutlak baik oleh individu maupun masyarakat umum, tanpa membedakan ras, keyakinan, adat-istiadat, dan faktor-faktor primordialisme lainnya. Artinya, ayat tersebut dapat berlaku bagi orang banyak. Sebaliknya, suatu teks dipandang *juz'î* apabila ayat-ayat yang khusus hanya dapat diberlakukan bagi komunitas tertentu. Dengan kata lain, suatu teks yang bersifat universal dalam hukum *mu'âmalah* berlaku untuk seluruh umat, sedangkan hukum-hukum partikular berlaku pada individu-

³⁰²Fenomena penggunaan model jilbab yang tidak mesti harus dengan cadar terjadi, misalnya pada masyarakat Gundu, Tanjung Sari. Fenomena ini dieksplorasi dalam majalah *Tashwirul Afkar*. Umaruddin Masdar menyatakan, "Sikap yang menurut saya liberal ditunjukkan oleh penduduk yang cenderung bersikap realistik. Dalam pandangan mereka, jilbab lebih realistik dipakai oleh gadis-gadis atau ibu-ibu muda. Sementara perempuan-perempuan yang sudah tua (kepala tiga ke atas) dianggap kurang pantas memakai jilbab, dan lebih pantas memakai kerudung biasa (yang hanya menutupi rambut). Bagi para gadis pun, jilbab biasanya hanya digunakan pada acara-acara resmi, misalnya ke sekolah, mendatangi pengajian umum, bermain ke teman di luar desa atau ketika berbelanja ke pasar. Di luar itu, umumnya gadis-gadis itu umumnya memakai jilbab. Kalau ada gadis ke sawah, misalnya untuk mengirim makanan bagi para buruh tani, maka cukup memakai penutup kepala biasa (istilahnya, *tudung*) dan tidak memakai jilbab." Zuhairi Misrawi, "Dekonstruksi Syari'at, 20.

³⁰³al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, 2, 228.

individu dalam masyarakat.³⁰⁴ Hal ini sejalan dengan prinsip umum konsep *kullî* dan *juz'î* dalam perspektif nalar *maqâshid* yang menyatakan:

الكلية هي ما كان عائدا على عموم الأمة وما كان عائدا على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر و الجزئية هي التي تعود على آحاد الأفراد أو على المجموعات الصغيرة منهم. 305

Al-Kullîyah adalah sesuatu yang (pemberlakuannya) dikembalikan kepada umat secara keseluruhan dan mayoritas umat, sedangkan *al-juz'iyah* pemberlakuannya diserahkan kepada individu-individu atau komunitas masyarakat tertentu.

Demikian juga, dalam konteks penegakan *khilâfah Islâmiyyah*³⁰⁶ dapat dikategorikan dalam ranah *mu'âmalah* yang terbuka ruang bagi penalaran yang perlu mempertimbangkan sosio-kultural dan geopolitik yang ada.

Formulasi ini juga bermaksud bahwa dalam upaya menyimpulkan (mengambil ketetapan) dan pengembangan hukum Islam, *maqâshid al-syarî'ah* bukan sekedar menjadi alat interpretasi, tetapi menjadi sumber penetapan hukum Islam (doktrin). Artinya, dengan meletakkan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai metode penetapan hukum Islam, baik yang tertuang dalam al-Qur'ân, al-Hadîts, dan dalam kitab fiqh, hal-hal yang sama berkaitan dengan *mu'âmalah-âdiyah* bisa dan boleh dilakukan perubahan demi tercapainya tujuan hukum Islam (*maqâshid al-syarî'ah*).

³⁰⁴Thâhir bin 'Âsyûr, *Maqâsid al-Sharî'ah*, 84-85.

³⁰⁵Nu'mân Jughaym, *Thurûq al-Kasyfi*, 31.

³⁰⁶Tuntutan penegakan pelaksanaan *khilâfah Islâmîyah* dalam konteks Indonesia diusung oleh sejumlah aktivis Islam, terutama oleh Hizbut Tahrir Indonesia. Dalam konteks pemikir Islam kontemporer, jargon penegakan kembali *khilâfah Islâmîyah* diusung oleh Tâqî al-Dîn al-Nabhânî. Al-Nabhânî dalam sejumlah karyanya memperlihatkan pentingnya menjadikan Islam sebagai suatu sistem universal dan total yang dinilainya tidak akan dapat terlaksana jika tidak didukung oleh keberadaan sistem *khilâfah*. Menurutnya, keterpurukan yang dialami oleh umat Islam sebagai akibat dari tidak ditegakkannya *khilâfah* dan tanpa *khilâfah*, urusan umat Islam akan terbengkalai. Lihat. Tâqî al-Dîn al-Nabhânî, *al-Dawlah al-Islâmîyah* (Beirut: Dâr al-Islâm, 1994), 236-246.

Dengan formulasi itu pula diusahakan suatu pemahaman yang menekankan pada penggunaan nalar kritis dalam pembacaan teks-teks hukum Islam, bukan berorientasi pada ketentuan *nash-nash harfiyah*. Orientasi ke makna *harfiyah* (normatif-tekstual) pada teks-teks *mu'âmalah* bukan saja dapat menghilangkan dimensi teks, tetapi juga akan mempertegas bahwa suatu teks akan dianggap sebagai simbol yang tidak pernah mengandung makna lain. Akibatnya, penafsiran yang muncul adalah penafsiran yang "otoriter". Padahal, pesan-pesan Tuhan yang diformulasikan dalam *syari'ah* selalu mengandung dua dimensi: eksoteris (makna lahir) dan esoteris (makna terdalam). Dengan demikian, kaedah-kaedah hukum Islam (*al-qawâ'id al-ushûliyah*) dalam *ushûl al-fiqh* dapat diupayakan pengembangannya melalui nalar *mashlahat* dengan metodologi dan doktrinnya adalah "*maqâshid*". Berkaitan dengan ini, menarik dipertimbangkan pernyataan 'Umar 'Ubayid Husnah, yang mengatakan:

فالاتجاه المقاصدى فى الإجتهد وإستنباط الأحكام إنما استدعته مقتضيات تحقيق خلود الشريعة والإمتداد بأحكامها وبسطها على جميع جوانب الحياة والتدليل على رعايتها لمصالح العباد وتخليص الفقه وعلى الأخص فى عصور التقليد والجمود والركود العقلى من النظرة الجزئية والصورة الآلية المجردة البعيدة عن فقه الواقع. 307

Arah *maqâshid* dalam pelaksanaan ijtihad dan *istinbâth* hukum-hukum didorong oleh tuntutan untuk mengabadikan hukum Islam (*al-syari'ah*). Memperluasnya dalam semua lini kehidupan, memeliharanya demi kemaslahatan hamba (umat), memurnikan fiqh, khususnya pada masa-masa *taqlîd*, kejumudan, dan kekakuan penalaran dari pandangan yang parsial dan konsepsi-konsepsi yang terlepas dari (pemahaman) realitas.

³⁰⁷'Umar 'Ubayid Husnah, "Taqdîm", dalam Nûr al-Dîn bin Mukhtâr Mukhtâr al-Khâdimî, *al-Ijtihâd al-Maqâsidî Hujjiyatuhu, Dhawâbithuhu, Majâlâtuhu*, 1 (Qathar: Wizârah al-Awqâf wa al-Shu'ûna al-Islâmîyah, 1998), 17.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Azhîm Ma’ânî dan Aḥmad al-Ghundûrî, *Aḥkâm min al-Qur’ân wa al-Sunnah: Lughatun, Ijtimâ’un, Tasyrî’un*, Mesir: Dâr al-Ma’ârif, 1967.

‘Abd al-Halim Mahmud *Tafkir al-Falsafi fi al-Islam*, Cet. 3, Kairo: Dar al-Ma’arif, tt.

‘Abd al-Ra’ûf al-Manâwî, *al-Taysîr Sharḥ} Jâmi’ al-Saghîr fi Ahâdith al-Bashîr al-Nadhîr*, I. Beirut: al-Maktab al-Islâmî, tt.

‘Abd. al-Karîm Zaydân, *al-Madkhal Ilâ al-Tashrî’ al-Islâm*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1986.

‘Abd. Allah bin Ahmad bin Qudâmah al-Maqdisi, *Raudlat al-Nâzhir wa Jannat al-Munâzhir* (Riyadl: Universitas Muhammad bin Sa’ûd, 1399.

‘Abd. al-Qadir ‘Audah, *al-Tasyri’ al-Jina’i al-Islami Muqaranan bi al-Qanun al-Wadl’i*, Bairut: Dar Muassasah al-Risalah, 1997.

‘Abd. al-Wahhâb Khallâf, *‘Ilm Uṣûl al-Fiqh*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 1987.

....., *Maṣâdir al-Tashrî’ Fimâ Lâ Naṣṣa Fih*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972.

....., *al-Ijtihâd bi al-Ra’yi*, Mesir: Maṭba’ah Dâr al-Kitâb, 1950.

‘Umar ‘Ubayid Ḥusnah, “Taqdîm”, dalam Nûr al-Dîn bin Mukhtâr Mukhtâr al-Khâdimî, *al-Ijtihâd al-Maqâsidî Ḥujjiyatuhu, Dhawâbithuhu, Majâlâtuhu*, 1 Qathar: Wizârah al-Awqâf wa al-Shu’na al-Islâmîyah, 1998.

'Umar Sulayman al-Asyqari, *Khashais al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Kuwait: Maktbah al-Falah, 1982.

Abd. al-Karim Zaidan, *Al-Wajiz fi Ushul Fiqh*, Baghdad: Muassasah Qurthuba, 1976.

Abdalla, "Menghindari 'Bibliolatri' Tentang Pentingnya Penyegaran Kembali Pemahaman Islam" dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. ed., *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.

Abdul Muqsih Ghazali, "Merancang (Kaidah) Ushul Fikih Alternatif." dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. ed. *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 2005.

Abdurrahman Wahid, "Agama Antara Keyakinan Dan Kelembagaan", dalam, *Jawa Pos*, 22 November 1998.

Abi al-Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, tahqiq, al-Sayid al-Jumayli, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1991

Abi Bakar 'Abd. Allah bin al-Zubair al-Hamidi, *Ushul al-Sunnah*, Kuwait: Dar Ibn Atsir, 1997.

Abi Husain Ahmad bin Fari bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, 2 Kairo: Dar al-Fikr, 1979.

Abi Husayin Muslim bin al-Hajjaj al-Nayshaburi, *Shahih Muslim*, Vol. 1. Tahqiq Muhammad 'Abd al-Baqi', Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.

Abi Ishaq al-Syathiby, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, 2 Beirut: Dar Ma'rifah, t.t.

Abu al-Baq' al-Kafuri, *al-Kulliyat*, ed. Dr. 'Adnan Darwish, et. al. Damaskus: Dar al-Qalam, 1982.

Abu 'Isa Muhammad bin Surah, *al-Jami' al-Shahih Sunan al-Turmuzi*, 3 Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Abu Ishaq al-Syathibi, *al-Muwafaqat*, 4, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah: Dar Ibn 'Affan, 1997.

Abu Nashir al-Marwazi, *al-Sunnah*, Madinah: Dar al-'Ishmah, 2001.

Abu Yazid, *Logika Hukum: Dari Mazhab Rasionalisme Hukum Islam Hingga Positivisme Hukum Barat*, Yogyakarta: Saufa, 2016.

Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhshiyah*, Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.

Adian Husaini, dalam *Islam Liberal, Sejarah, Konsep, Penyimpangan dan Jawabannya*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.

Adīb Shālīh, *Tafsīr al-Nushūsh, Tafsīr al-Nuṣūṣ fī al-Fiqh al-Islāmī Dirāsāt Muqāranah Limanāhij al-‘Ulamā’ fī Istibāth al-Ahkām min Nushūsh al-Kitāb wa al-Sunnah*, Cet. 4, 1, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1993.

Agus Mahmud, “Mencermati Kriteria Qath’i-Dhanni, dalam *Istibāth*. No. 2. Vol. 3 Juni, 2006.

Ahmad Abu Wail Akram ‘Umair, *Min Khasha’i Syari’atina al-Islamiyah*, dalam www.ahmedamieur.com

Ahmad bin ‘Ali bin Tsābit al-Khatīb al-Baghdādi, *Al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*, II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1400.

Ahmad bin Abdul Halīm Ibn Taimiyyah, *Majmū’ al-Fatāwa*, 19, Makkah: Maktabah al-Nahdlah al-Hadīts, 1404.

Ahmad bin Ali bin Tsābit al-Khatīb al-Baghdādi, *Al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*, II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1400.

Ahmad bin Syu’aib Abu ‘Abd. Al-Rhman al-Nasāi, *Sunan al-Nasāi*, IV Halabi: Maktaba al-Mathbū’āt al-Islāmiyah, 1986.

Ahmad Husnan, *Berbenah Diri Menuju Pemikiran Islam*, Yogyakarta: Pustaka al-Kausar, 1991.

Akhmad Minhaji, “Reorientasi Kajian Ushul Fiqh” dalam *Al-Jāmi’ah*, No. 63, Vol. VI, 1999.

....., *Hukum Islam Antara Sakralitas dan Profanitas: Perspektif Sejarah Sosial*, Yogyakarta: UIN-Sunan Kalijaga, 2004.

al-Amidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahḵām*, Tahqīq Muhammad al-Jamīl, 4 Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1986.

Ali bin Muhammad al-Amidy, *Al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*, 1, Beirut: Dār Al-Kutub al-‘Arabī, 1984.

Ali bin Muhammad bin Ali al-Jurjāni, *Al-Ta’rifāt*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1405.

‘Ali Hasab Allāh, *Uṣūl al-Tashrī’ al-Islāmī*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, tt.

al-Imam al-Hafizh ‘Iz al-Din ‘Abd al-Razaq bin Rizq Allah al-Ras’ani al-Hanbali, *Rumuz al-Kunuz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, Dirasah wa Tahqīq Dr. ‘Abd Allah bin Dahsy, Cet. 1, Jilid. 2. Makkah al-Mukarramah: Maktabah al-Asadi li al-Tauzi’ wa al-Nasyr, 2008.

- al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- al-Shawkānī, *Irshād al-Fuhjūl ilā Tahqīq al-H}jaq min 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994.
- al-Syairazi, *al-Luma' Fi Ushul al-Fiqh*, Libanon: Dar al-Kutub, 475 H.
- al-Ṭabāri, *Tārikh al-Umām wa al-Mulk*, Tahqīq Iyād bin 'Abd al-Laṭīf bin Ibrāhīm al-Qisī, I Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005.
- Amin Abdullah, "Keimanan Universal Di Tengah Pluralisme Budaya", dalam, *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. VII, Jakarta, 1993.
-, "Al-Ta'wīl Al-'Ilmi: Kearah Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *al-Jāmi'ah*. Vol. 39, No. 2. Juli-Desembar, 2001.
-, "Kata Pengantar Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan." dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. ter. R. Cecep Lukman Hakim, Jakarta: Serambi Ilmu, 2004.
-, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* Jil. I, Jakarta: Logos, 1997.
- Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, I Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- C.A. Qadir, *Ilmu Pengetahuan dan Metodenya*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988.
- Charles Kurzman (ed), *Liberal Islam A Source Book*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Faqihuddin Abdul Qadir, "Nilai-nilai Pluralisme Dalam Ajaran Sosial Islam: Perspektif Fiqh Realitas", dalam *Ulumuna*, Vol. III. Edisi 5, No. 2, Juli-Desember 2004.
- Fathurrahman Jamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
-, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* Jakarta: Logos, 1995.
- Fuad Hasan, *Berkenalan dengan Filsafat Eksistensialisme*, Jakarta: Pusataka Jaya, 1989.
- Ghazali Sa'id dan A. Ma'ruf Asrori, *Ahkām al-Fuqahā: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*. Surabaya: Lajnah wa Ta'lif wa Nashr NU Jawa Timur bekerjasama dengan Diantama, 2004.

....., "Piagam Madinah dan Konstitusi Indonesia: Antara Idealisasi Syari'at Islam dan Lokalitas Sosio-Kultural Masyarakat Indonesia", dalam Ian Suherlan, *Formalisasi Syari'at Islam di Indonesia Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah Tuntas*, Jakarta: Renaisan, 2005.

Hartono Ahmad Jaiz, *Ada Pemurtadan di IAIN* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006

....., *Menangkal Bahaya JIL dan Fiqh Lintas Agama* Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004.

Hartono Ahmad Jaiz,; *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003.

Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, ter. Abdul Haris dan Zaimul Am, Bandung: Arsy, 2003.

Hasbi ash-Shiddiqiey, *Pengantar Hukum Islam*, 2 Jakarta: Bulan Bintang, 1981.

....., *Falsafah Hukum Islam*, Bandung: Bulan Bintang, 1990.

<http://definisi-pengertian.blogspot.com/2010/11/pengertian-filsafat.html> Lihat juga. <http://www.untukku.com/artikel-untukku/pengertian-filsafat-untukku.html>

<http://definisi-pengertian.blogspot.com/2010/11/pengertian-filsafat.html> Lihat juga. <http://www.untukku.com/artikel-untukku/pengertian-filsafat-untukku.html>

<http://feker.net/ar/2012/10/12/12583/>

<http://nasef12alhashemi.blogspot.co.id/2014/08/blog-post.html>

<http://www.alukah.net/sharia/0/532/#ixzz4Ju7zBASa>

<http://www.iikv.org/ar/nurmajalla/article.php?cid=1&c=1&id=227>

Ibn 'Abd. al-Bar, *al-Intiqā fi Fadlil al-Tsalatsa al-Aimmah al-Fuqaha*.

Ibn al-Munzhûr, *Lisān al-'Arab*, IV Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1981.

Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwāqī'in 'an Rab al-Ālamīn*, Tahqīq Muhammad al-Mu'tašim bi Allāh al-Baghdādī, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2004.

Ibn Hazm, *al-Ihkām fi Ushūl al-Ahkām*, 3 Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilyah, tt.

Ibn Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, 2 Beirut: Dâr al-Fikr, tt

Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, 1, Ttp. Tp. Th.

Ibnu Munzir, *al-Ijma'*, Mesir: Dar al-Atsar, 2004.

Ibnu Sina, *'Uyun al-Hikmah*, Tahqiq 'Abd. al-Rahman al-Badawi, Kuwait: Dar al-Qalam, 1980.

Ibrahim Husen, "Taqlid dan Ijtihad: Beberapa Pengertian Dasar" dalam Jalaluddin Rahmat ed. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.

Imam al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i Bi Syarhi al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuthi*, 3 Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabiyah, tt.

Imam al-Zarkasi, *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Tahqiq Abi al-Fadlal al-Dimyathi, Mesir: Dar al-Hadits, 2006.

Imam al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, 1 Bairut: Dar al-Kitab, tt.

Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Asbâb al-Nuzûl al-Musammâ Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl*, Beirut: Muassasah al-Kitâb al-Tsaqâfiyah, 2002.

....., *Jâmi' al-Shaghîr fi Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr*, Cet. I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.

Jamal Sultan, *Pembaruan Pemikiran Islam Kritik Terhadap 'Pembaruan'*, ter. Muhammad Syauqi, Ttp.: Lembaga Konsultasi Pendidikan dan Sosial Islam, 1994.

Josep Schaht, *The Introduction of Islamic Law*.

Jujun S. Sumantri, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Sinar Harapan, 1993.

Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, ter. R. Cecep Lukman Hakim, Jakarta: Serambi Ilmu, 2004.

Khalid 'Abd. al-Lathif bin Muhammad Nur, *Manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*,

Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Luis Makhlu'f, *al-Munjîd fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986.

Luthfi Bashari dalam *Musuh Besar Ummat Islam*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2003.

Ma'mun Hamus, *al-Tafsir al-Ma'mun "Ala Manhaj al-Tanzil Wa al-Shahih al-Masnun*, 1, Damsiq: Muwafiq Wizarah al-A'lam, 2007.

Mahmud Hamdi Zaquq, *al-Tasamuh fi al-Islam* dalam, <http://www.hiramagazine.com/>

Mahmud Saltut, *al-Islam 'Aqidatun wa Syari'atun*, Ttp.: Dar al-Syuruq, tt.

....., *Min Huda al-Qur'an*, Kairo: Idarah al-Turats wa al-Din, tt.

Mana' al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadits, 1973.

Mu'awiyah Ahmad Sa'id Ahmad, "Fiqh al-Tadarruj fi al-tasyri' al-Islami Fahman wa Thathbiqan", dalam *Majallah al-Qur'an wa al-'ulum al-Islamiyah*, al-'Adad al-Tasi' wa 'Adad Khasshun, 2004.

Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, Kairo: Maktbah Wahbah, 1988.

Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, Pakistan: Maktabah al-Busyra, 2010.

Muhammad Abid al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi 2*, Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabi, 1991.

....., *Ishkāliyah al-Fikr al-'Arabi al-Mu'āshir*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wih}dah al-'Arabiyah, 1989.

....., *Post Tradisionalisme Islam*, ter. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000.

....., *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyah, 1991.

Muhammad Abu Hasan Yahya, *Ahdaf al-Tasyri' al-Islami*, Amman: Dar al-Furqan Li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1985.

Muhammad Ad-Dasuqi dan Aminah al-Jabir, *Muqaddimah fi Dirasat al-Fiqh al-Islami* Qatar: Dauhah, 1990.

Muhammad Ajjaj al-Khatib, *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, 2 Karo: Maktabah Wahbah, tt.

Muhammad al-Madāni, *Mawāthin al-Ijtihād fi al-Syarī'ah al-Islāmīyah* Kuwait: Maṭba'ah al-Manār, tt.

Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Sawkānī, *Nayl al-Awthār*, 7 Mesir: tp., 1344H.

Muhammad bin Ahmad bin Abdul Azīz Ibn al-Najjār, *Syarh al-Kaukāb al-Munīr*, 2, Makkah: Markāz al-Bahts al-'Ilmi Jami'ah Umm al-Qura', tt.

Muhammad bin Mukarrim Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*, XIII, Beirut: Dâr Shadr, tt.

Muhammad Faruq al-Nabhan, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islami*, 8. Beirut: Dar al-Shadir, tt.

Muhammad Husayn 'Abdillah, *al-Wadlih fi Ushul al-Fiqh*, Bairut: Dar al-Bayaraq, 1991.

Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh*, Yogyakarta: Safira Insania Press, 2004.

Muhammad Sa'ad bin Ahmad bin Mas'ud al-Yubi, *Maqashid al-Syari'ah Wa 'Alaqatuha Bi al-Adillah al-Syar'iyah*, Riyadl: Dar al-Hijrah Li al-Nasyr wa al-Tauzi' 1998.

Muhammad Sayid Tanṭawî, *Ijtihad dalam Teologi Keselaran* ter. Nazim Zuhdi dan Mieke Sulistiyoroni, Surabaya: JP Books, 2004.

Muhammad Shadiq 'Arjun, *Nahwa Minhaji al-Tafsir al-Qur'an*, Cet. II, Jiddah: al-Dar al-Su'udiyah li al-Nasyar, 1977.

Muhammad Thahir bin 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmîyah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2005.

Musa Kamil, *al-Madkhal Ila Tasyri' al-Islami*, Bairut: Muassasah al-Risalah, tt.

Mushtafa al-Sibai, *al-Sunnah Wa Makanatuha fi al-Tasyri' al-Islami*, Cet. 2. Bairut: Dar al-Maktab al-Islami, 1976.

Mushthafa 'Abd al-Raziq, *Tamhid li al-Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah*, Bairut: Dar al-Kutub al-Lubnani, 2010.

Mutawalli, "Kearifan Intelektual Dalam Menelusuri Perbedaan Fatwa", dalam *Makalah*, disampaikan pada Diskusi Keagamaan, Sekarbela, 27 Maret 2003.

Nadiyat Syarif al-'Umari, *al-Ijtihad fi al-Islam Ushuluha Ahkamuhu Afaquhu*, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1986.

Nu'mân Jughaim, *Thurûq al-Kasyfi 'An Maqâshid al-Syarî'ah*, Cet. 1 Yordan: Dâr al-Nafâ'is, 2002.

Nur al-Din 'Athar, *'Ulum al-Qur'an al-Karim*, Cet. 1 Damsiq: Mathba'ah al-Dibah, 1993.

Rasyad Hasan Khalil, *Tarikh Tasyri'*, Sejarah Legislasi Hukum Islam, Jakarta: Amzah, 2009.

Salam Mazdkur, *al-Mu'jam al-Falsafi*, Kairo: Dar al-Kutub, 1982.

....., *al-Ijtihād fī al-Tashrī' al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1984.

Salim 'Abd al-Ghani al-Rafi'i, "*Ahkam al-Ahwal al-Syakhshiyah li al-Muslimin fi al-Gharb*," (Beirut: Dar Ibn Hazam, 2006).

Samir al-Harasin "*Raf'u al-Haraj wa al-Taisir fi al-Syari'ah al-Islamiyah*" dalam <http://www.alukah.net/sharia/0/22338/>

Shalih ibn 'Abd. Allah ibn Hamid, *Raf'u al-Haraj fi al-Syari'ah al-Islamiyah*,

Subhi al-Salih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Ttp.: Dar al-'Ilmi li al-Malayin, tt.

Sulaymān bin Ahmad bin Ayyūb Abū al-Qāsim al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Tahqīq Hamdī bin 'Abd al-Majīd al-Salafī, II, Mosul: Maktabah al-'Ulūm wa al-Hukm, 1983.

Tāqī al-Dīn al-Nabhānī, *al-Dawlah al-Islāmīyah*, Beirut: Dār al-Islām, 1994.

....., *al-Syakhshiyah al-Islamiyah*, 3, Bairut: Dar al-Ummah, 2005.

Thahā Jābir al-'Ulwānī, "Muqaddimah al-Ma'had", dalam Ahmad al-Raysūnī, *Nazhriyat al-Maqāshid 'Inda al-Imām al-Syāthibī Riyādh*: al-Dār al-'Ālamīyah li al-Kitāb al-Islāmī wa al-Ma'had al-'Ālamī al-Fikr al-Islāmī, 1981.

Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Ulil Abshar Abdalla, "Menghindari Bibliolatri" Tentang Pentingnya Penyegaran Kembali Pemahaman Islam" dalam Kamaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. ed., *Negara dan Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* Jakarta: Paramadina, 2005.

Wahbah al-Zuhayli, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, 2 Damaskus: Dar Fikr, 1986.

....., *Al-Wajīz fi Ushūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999.

Yūsuf al-Qardāwī, *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah ma'a Nazhrāti Tahliliyah fi al-Ijtihād al-Mu'āshir*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1985.

....., *Fiqh Maqashid Syari'ah*, terj. H. Arif Munandar Riswanto, Lc. Jakarta: Pustaka Alkautsar, 2006.

Yusuf al-Qardhawi, *Madkhal li Dirasah al-Syariah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993.

....., *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma'a Nazhrāti Tahliliyat fī al-Ijtihād al-Mu'âshir*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1985.

Yusuf al-Qardlawi, *Madkhal Li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyah*, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1993.

Zakaria al-Bary, *Mashadir al-Ahkam al-Islamiyah*, Ttp: tp, 1975.

