

Dr. Agus Hermanto, M.H.I.

METODE PEMBARUAN HUKUM ISLAM

Pendekatan Interdisipliner



litmus.

**METODE PEMBARUAN
HUKUM
ISLAM**

Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014
Tentang Hak Cipta

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

METODE PEMBARUAN
HUKUM
ISLAM
Pendekatan Interdisipliner

Dr. Agus Hermanto, M.H.I.

Penerbit
litrus.

METODE PEMBARUAN HUKUM ISLAM
Pendekatan Interdisipliner

Ditulis oleh:
Dr. Agus Hermanto, M.H.I.

Diterbitkan, dicetak, dan didistribusikan oleh
PT. Literasi Nusantara Abadi Grup
Perumahan Puncak Joyo Agung Residence Kav. B11 Merjosari
Kecamatan Lowokwaru Kota Malang 65144
Telp : +6285887254603, +6285841411519
Email: literasinusantaraofficial@gmail.com
Web: www.penerbitlitnus.co.id



Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Cetakan 1, April 2023
Editor: Zulya Rachma Bahar
Perancang sampul: Rosyiful Aqli
Penata letak: Rosyiful Aqli

ISBN : 978-623-8227-29-7

©April 2023

Perpustakaan Nasional RI. Katalog dalam Terbitan (KDT)

Agus Hermanto, dkk

Metode Pembaruan Hukum Islam: Pendekatan Interdisipliner / Penulis, Agus Hermanto, dkk; editor, Zulya Rachma Bahar. -- Malang: PT. Literasi Nusantara Abadi Grup, 2023.

x+156 hlm. ; 15,5x23 cm.

ISBN : 978-623-8227-29-7

1. Hukum. I. Judul. II. Agus Hermanto, dkk.



Prakata

Ijtihad adalah kesungguhan mujtahid dalam memahami sesuatu dalil *qauliyah* (teks) maupun *kauniyah* (konteks). Selain dibutuhkannya seorang mujtahid, dalam suatu ijtihad juga dibutuhkan alat untuk berijtihad; yang disebut teori. Ibarat dalam sebuah perusahaan, teori merupakan alat yang dapat membantu memproses suatu bahan menjadi produk. Begitu juga dalam proses berijtihad, teori merupakan sebuah alat untuk dapat menganalisis data atau bahan kajian. Adapun bahannya dalam telaah hukum adalah teks atau konteks.

Teori dalam konsep hukum Islam sering disebut sebagai sumber, dalil, asas, kaidah, dan sejenisnya. Namun, kajian yang berdasarkan sebuah sumber atau dalil disebut sebagai kajian tekstual atau proses istinbat hukum karena lebih difokuskan pada pemahaman teks al-Qur'an maupun sunah. Adapun kajian kontekstual sering identik dengan proses ijtihad hukum dengan menggunakan dalil-dalil *ra'yi*, seperti *ijma'*, *qiyas*, istihsan, istislah, dan lain sebagainya. Hal ini disebut ijtihad karena pemahamannya difokuskan pada kajian konteks yang dihadapi.

Sesungguhnya semua teori hukum merupakan upaya untuk mencari argumen (*'illat*) dalam menentukan tujuan hukum itu sendiri. Adapun tujuan hukum yaitu mengambil kemaslahatan dan meniadakan kemudharatan.

Dalam buku ini sejatinya ingin membangun suatu konstruksi berpikir bahwa *grand theory* dari semua teori hukum Islam adalah *maqashid al-syar'iah*. Suatu ijtihad tidak akan dapat dicapai kecuali ditemukannya suatu argumen bahwa hal yang dikaji tersebut mendatangkan maslahat atau mudarat. Dalam hukum Islam dikenal istilah mubah yang berarti boleh. Adapun asal dari setiap hukum adalah mubah sampai adanya dalil yang mengatakan haram, makruh, sunah, maupun wajib.

Maqashid al-syar'iah menjelaskan bahwa tujuan hukum adalah mengambil kemaslahatan dan meniadakan kemudharatan). Dilakukan dengan tiga asas, yaitu meniadakan kesulitan, mengurangi beban, dan melakukan proses hukum dengan cara berangsur. Adapun target utamanya yaitu menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga nasab, dan menjaga harta.

Dalam kajian hukum umum, biasanya teori hukum digunakan sebagai alat untuk menganalisis suatu kejadian yang terjadi pada manusia dengan pertimbangan kemanusiaan. Sebagaimana halnya teori progresif yang datang dan hadir untuk menyempurnakan teori responsif. Tidak semua teori tersebut diabaikan dan tidak dapat dimanfaatkan dalam kajian hukum Islam. Terdapat beberapa teori yang sering digunakan sebagai alat untuk menganalisis, seperti hermeneutika yang kerap menjadi alat untuk mengkaji ayat-ayat secara harfiah.

Suatu teori yang dibangun oleh setiap pakar tentunya memiliki corak yang berbeda antara yang satu dengan yang lainnya. Hal ini biasanya terjadi karena pendekatan yang digunakan tidak sama antara yang satu dengan yang lainnya.¹

Dalam pembaruan hukum Islam, biasanya terdapat dua model teori yang dapat digunakan untuk menganalisis hukum Islam dan pembaruannya, yaitu *intra-doctrinal reform* dan *extra doctrinal reform*. Dalam hal ini, satu hal yang tidak terlupakan adalah tujuan dari suatu hukum (*maqashid al-syar'iah*).

Apa pun teori yang digunakan, sesungguhnya hanyalah sebuah metode untuk menemukan 'illat hukum serta nilai kemaslahatan dan kemudharatan. Suatu hukum akan dapat diputuskan ketika telah tampak argumennya.

Dalam buku ini sesungguhnya akan membangun sebuah pemikiran bahwa muara dari setiap hukum adalah tujuan hukum itu sendiri. Dilakukan dengan melihat 'illat hukum yang menjadi pertimbangannya serta ada dan tiadanya suatu hukum. Mubah, makruh, haram, sunah, maupun wajib akan tergantung pada ada dan tiadanya maslahat dan mudarat yang terkandung di dalamnya.

Penulis mengucapkan terima kasih kepada seluruh pihak yang membantu terwujudnya buku ini, baik dalam bentuk motivasi ataupun dalam bentuk kontribusi. Terutama kepada istri, Rohmi Yuhani'ah, M.Pd.I., yang selalu membantu mengumpulkan naskah-naskah dan mengeditnya hingga menjadi

¹ Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*, (Yogyakarta: ACAdeMIA, 2012), h. 6

suatu naskah yang layak terbit. Kepada anak-anak tercinta, Yasmin Aliya Mushoffa, Zayyan Muhabbab Ramdha, dan Abdad Tsabat Azmana, yang kerap waktunya untuk bermain tersita untuk menyempurnakan buku ini.

Semoga buku ini dapat memberikan manfaat bagi pembaca. Khususnya bagi para penelaah hukum Islam, akademisi, dan cendekiawan yang hendak memahami teori-teori baru dalam proses pembaruan hukum Islam.



Daftar Isi

Prakata	v
Daftar isi	vii
BAB I	
HUKUM SYARA'	1
Pengertian Hukum	1
<i>Al-Hakim</i>	11
<i>Mahkum Alaih</i>	13
<i>Mahkum Fiih</i>	14
BAB II	
KEDUDUKAN MAQASHID AL-SYAR'IAH SEBAGAI GRAND THEORY	17
Latar Belakang Gagasan <i>Maqashid Al-Syar'iah</i>	17
Fase-Fase Perkembangan <i>Maqashid Al-Syar'iah</i>	23
BAB III	
IJTIHAD DALAM HUKUM ISLAM	27
Pengertian Ijtihad	27
Lingkup Ijtihad	29
Syarat-Syarat Mujtahid	29
Macam-Macam Mujtahid	31
Istinbat Hukum	34
Kedudukan Fatwa	34

BAB IV

PEMIKIRAN IMAM MAZHAB.....	37
Imam Hanafi	37
Imam Maliki	45
Imam Syafi'i.....	52
Imam Hanbali.....	58

BAB V

SUMBER DAN DALIL HUKUM ISLAM YANG DISEPAKATI	63
Al-Qur'an Sumber Utama Hukum Islam	63
As-Sunnah Sumber Kedua Hukum Islam	65
Al-Ijma' sebagai Dalil yang Disepakati	70
Al-Qiyas sebagai Dalil Hukum Islam yang Disepakati.....	73

BAB VI

TEORI INTRA-DOCTRINAL REFORM.....	75
Teori <i>Istihsan</i>	75
Teori <i>Maslahat</i>	78
Teori ' <i>Urf</i>	82
Teori <i>Sadd al-Dzari'ah</i>	86
Teori <i>Syar'u Man Qablana</i>	90
Teori <i>Istishab</i>	92

BAB VII

TEORI EXTRA DOCTRINAL REFORM.....	97
Teori Hukum Progresif	97
Teori Gender	108
Teori Sistem Hukum.....	111
Teori Pembaruan Hukum	116
Teori Pemberdayaan Ekonomi.....	124
Teori Kemiskinan	127
Teori Pertumbuhan Ekonomi	135
Teori <i>Islah</i>	136
Daftar Pustaka.....	143
Tentang Penulis	151



BAB I

HUKUM SYARA'

Pengertian Hukum

Kata hukum secara etimologis berasal dari akar kata bahasa Arab, yaitu *ha-ka-ma* yang mendapat imbuhan *alif* dan *lam* sehingga menjadi *al-hukmu*, bentuk masdar dari *hakama-yahkumu*. Selain itu, *al-hukmu* merupakan bentuk mufrad dan bentuk jamaknya yaitu *al-ahkam*.

Kata hukum yang mengakar pada *al-hukmu*, yaitu *ha-ka-ma*; mengandung makna putusan, penetapan, ketetapan, perintah, pemerintahan, kekuasaan, dan hukuman.¹ Hukum juga bisa berarti mencegah atau menolak, yaitu mencegah ketidakadilan, mencegah kezaliman, mencegah keaniayaan, dan mencegah bentuk kemafsadatan lainnya.²

Abu al-Hasan Ahmad bin Faris mengatakan bahwa kata hukum yang berakar kata *hakama* mengandung makna mencegah atau menolak; yaitu mencegah ketidakadilan, mencegah kezaliman, mencegah penganiayaan,



dan menolak berbagai kemafsadatan lainnya.³ Akar kata tersebut melahirkan kata “hikmah”, artinya kebijaksanaan. Artinya, orang yang memahami hukum dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari akan dianggap sebagai orang bijaksana.⁴

Kata hukum dalam al-Qur’an dipahami sebagai putusan atau ketetapan terhadap suatu masalah. Putusan atau ketetapan yang tidak hanya mengatur hubungan antara khalik (pencipta) dan makhluk (yang diciptakan). Namun, juga mengatur antara manusia yang di dalamnya mengatur tentang hukum amaliah (fikih), hukum tauhid (akidah), maupun yang berhubungan dengan hukum etika (akhlak).

Oleh karena itu, sering kita mendengar bahwa Islam paling tidak terdiri dari iman dan amal. Artinya, keyakinan monoteis manusia yang dilingkupi dengan kompetensi keilmuan yang luas untuk diamalkan secara tepat dan benar; baik untuk hubungannya dengan khalik maupun dengan makhluk.⁵

Adapun hukum secara istilah dapat diartikan dengan beberapa definisi berikut.

1. Menetapkan sesuatu atas sesuatu atau meniadakannya, seperti menetapkan terbitnya bulan yang meniadakan terbitnya matahari.
2. *Khitab* Allah Swt., seperti *aqimu al-shalat*. Dalam hal ini, hukum yang dimaksud adalah *nash* yang datang dari *syar’i*.
3. Akibat dari *khitab* Allah Swt. Seperti hukum ijab yang dipahami dari firman Allah Swt., *aqimu al-shalat*, yang digunakan oleh para fukaha.
4. Keputusan hakim dalam sidang pengadilan.

Adapun hukum secara istilah dapat diartikan sebagaimana berikut.

خَطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ عَلَى جِهَةِ الْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ أَوْ عَلَى
جِهَةِ الْوَضْعِ

“Hukum ialah *khitab* Allah (atau sabda Nabi) yang menyebutkan segala perbuatan mukalaf; baik *khitab* itu mengandung perintah untuk

³ Hamka Haq, *Falsafat Usul Fikih*, (Makasar: Yayasan al-Ahkam, 2001), hlm. 20.

⁴ *Ibid.* hlm. 10.

⁵ Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Usul Fikih*, (Jakarta: Amzah, 2005), hlm. 86.

*dikerjakan, atau larangan untuk ditinggalkan, atau menjelaskan kebolehan, atau menjadikan suatu sebab, atau menghalang bagi suatu hukum.”*⁶

Hukum *syara'* adalah firman Allah Swt. yang berhubungan dengan perbuatan mukalaf; baik yang berbentuk tuntutan kebolehan atau penetapan sesuatu sebagai sebab, syarat, atau *mani'*. Setiap *nash* yang mengandung tuntutan atau kebolehan; atau tuntutan yang menetapkan sesuatu menjadi syarat, sebab, atau *mani'* akan disebut *khitab*.

Para ahli *usul* mengartikan hukum *syara'* sebagai akibat dari *khitab* Allah Swt. terhadap perbuatan mukalaf, seperti wajib, haram, dan mubah. Mungkin akan timbul perkiraan sebagian orang bahwa hukum *syara'* itu terbatas pada yang tercantum dalam *nash* saja. Hal tersebut dikarenakan *ijma'*, *qiyas*, dan sumber-sumber lain tidak termasuk hukum *syara'*.

Hukum *syara'* pada dasarnya ada yang dicantumkan melalui *nash* yang ditunjuk dengan jelas. Namun, ada juga yang ditunjuk dengan tidak jelas; hukum *syara'* inilah yang diambil dari sumber-sumber lain, seperti *ijma'*, *qiyas*, dan sebagainya.⁷

Sebagian besar para ulama *usul fikih* mendefinisikan hukum menjadi dua bagian, yaitu hukum *taklifi* dan *wadh'i*.

1. Hukum *taklifi*

Hukum *taklifi* yaitu tuntutan Allah Swt. yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan. Dapat diartikan juga sebagai sesuatu yang menuntut suatu pekerjaan dari mukalaf atau memberikan pilihan kepadanya, antara melakukan atau meninggalkannya.⁸

مَا قَضَى طَلَبَ فِعْلٍ مِنَ الْمَكْلُوفِ أَوْ كَفَّهُ عَنْ فِعْلٍ أَوْ تَخَيَّرَهُ بَيْنَ الْفِعْلِ
وَالْكَفِّ عَنْهُ

“*Sesungguhnya yang mengandung perintah untuk berbuat atau tidak berbuat ataupun untuk memilih antara berbuat dan tidak berbuat suatu perbuatan.*”

Hukum-hukum dalam hukum *taklifi* berkaitan secara langsung dengan perbuatan mukalaf—orang yang dibebani pertanggungjawaban untuk melaksanakan hukum tersebut. Pelaksanaan hukum

⁶ Khaerul Umam, dkk., *op. cit.*

⁷ *Ibid.* hlm. 215.

⁸ Samsul Munir Amin, *op. cit.* hlm. 91.



taklifi senantiasa dalam batas-batas kemampuan seorang mukalaf untuk melaksanakannya. Dengan kata lain, tidak ada seorang mukalaf yang tidak dapat melaksanakan hukum *taklifi* yang dibebankan kepadanya.

خَطَابُ اللَّهِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ عَلَى جِهَةِ الإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ

“Hukum *taklifi* ialah *khitab*/firman Allah yang berhubungan dengan segala perbuatan para mukalaf, baik atas dasar *iqdha'* atau atas dasar *takhyir*.”

Hukum *taklifi* diartikan juga sebagai *khitab* Allah Swt. atau sabda Nabi Muhammad saw. yang mengandung tuntunan, baik perintah melakukan atau larangan. Berikut lima jenis hukum *taklifi*.

a. *Ijab* (wajib)

Artinya hukum yang mewajibkan atau firman Allah Swt. yang meminta mengerjakan dengan tuntutan pasti (*jazim*). Tuntutan *syar'i* tersebut bersifat harus dilakukan (*thabu al-fi'li thaban hatman*). Adapun perbuatan yang dituntut untuk dilakukan oleh mukalaf disebut *al-wajib*.

Tuntutan tersebut bersifat harus dilakukan sehingga mukalaf yang melaksanakannya berhak mendapatkan imbalan pahala dan balasan surga karena ketaatannya. Sebaliknya, mukalaf yang meninggalkannya pantas mendapatkan dosa dan ancaman siksa neraka karena kedurhakaannya.⁹

b. *Nadzab* (anjuan)

Artinya menganjurkan atau firman Allah Swt. yang mengandung *khitab* yang tidak wajib dituruti (*ghairu jazim*). Tuntutan *syar'i* yang bersifat tidak harus dilakukan (*thalab al-fi'i thalaban ghairu hatmin*) dalam hukum *taklifi* ini disebut *al-nadb*. Adapun pengaruhnya terhadap suatu perbuatan mukalaf juga disebut *al-nadb*. Sementara itu, perbuatan yang dituntut untuk dilakukan mukalaf disebut *mandzub*.

Tuntutan tersebut bersifat tidak harus dilakukan. Mukalaf yang melakukannya tetap berhak mendapatkan imbalan pahala dan balasan surga karena ketaatannya. Sebaliknya, mukalaf yang tidak melakukan tidak pantas mendapatkan dosa dan ancaman siksa neraka karena perbuatan tersebut boleh ditinggalkan.

⁹ Al-Hasbullah, *Usul Tasyri' al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1976), hlm. 374—376.

c. *Tahrim* (mengharamkan)

Diartikan sebagai firman Allah Swt. yang mengandung larangan sehingga harus dijauhi (*jazim*). Tuntutan *syar'i* untuk meninggalkan perbuatan yang bersifat harus (*thab al-tarki thalaban hatman*) dalam bentuk hukum *taklifi* ini disebut *al-tahrim*. Adapun pengaruhnya terhadap perbuatan mukalaf disebut *al-hurmah*. Sementara itu, perbuatan yang dituntut untuk dilakukan mukalaf disebut *al-haram*.

Tuntutan tersebut bersifat harus. Mukalaf yang meninggalkan perbuatan haram tersebut berhak mendapatkan imbalan pahala dan balasan surga karena ketaatannya. Sebaliknya, mukalaf yang tetap melakukan larangan tersebut pantas mendapat dosa dan ancaman siksa neraka karena kedurhakaannya.

d. *Karahah* (memakruhkan)

Diartikan sebagai firman Allah Swt. yang mengandung larangan, tetapi tidak harus kita jauhi (*ghairu jazim*). Tuntutan *syar'i* untuk meninggalkan perbuatan yang bersifat tidak pasti (*thalaba al-tarki thalaban ghaira hatmin*) dalam bentuk hukum *taklifi* ini disebut *al-karahah*. Pengaruhnya terhadap suatu perbuatan mukalaf juga disebut *al-karahah*. Adapun perbuatan yang dituntut untuk dilakukan mukalaf disebut *al-makruh*.

Tuntutan perbuatan tersebut bersifat tidak harus. Mukalaf yang meninggalkan perbuatan makruh ini berhak mendapatkan imbalan pahala dan balasan surga karena ketaatannya. Sebaliknya, mukalaf yang meninggalkan perbuatan ini tidak pantas mendapat dosa dan ancaman siksa neraka karena kedurhakaannya; mengingat tuntutan meninggalkan perbuatan ini tidak bersifat harus.

e. *Ibahah* (membolehkan)

Diartikan sebagai firman Allah Swt. yang membolehkan sesuatu untuk berbuat atau ditinggalkan (*takhyir*). Tuntutan *syar'i* yang berupa pilihan bagi mukalaf untuk berbuat atau tidak berbuat ini dalam hukum *taklifi* disebut *al-ibahah*. Pengaruhnya terhadap perbuatan mukalaf juga disebut *al-ibahah*. Adapun perbuatan yang diberikan pilihan perbuatan mukalaf untuk melakukan atau tidak melakukannya disebut *al-mubah*.

Mukalaf diberi kebebasan memilih untuk melakukan atau tidak melakukannya. Dengan demikian, mukalaf yang melakukannya



tidak berhak mendapatkan pahala atau dosa; begitu pula sebaliknya jika ia tidak melakukannya. Meskipun demikian, apabila pilihan tersebut dikaitkan dengan niat baik atau buruk pelakunya maka perbuatan yang dipilih bisa saja melahirkan pahala ataupun dosa.

Misalnya, kegiatan makan dan minum termasuk perbuatan mubah. Namun, apabila makan dan minum tersebut dilakukan untuk menambah kekuatan saat beribadah kepada Allah Swt. maka akan mendapatkan pahala. Sebaliknya, apabila makan dan minum dilakukan dengan tujuan menambah kekuatan melanggar perbuatan Allah Swt. maka akan mendapatkan dosa dan ancaman neraka.¹⁰

2. Hukum *wadh'i*

Hukum *wadh'i* merupakan firman Allah Swt. yang menjadikan sesuatu sebagai sebab adanya yang lain (musabab), atau sebagai syarat yang lain. Hukum ini dibagi menjadi bentuk-bentuk berikut.

a. Sebab

Sebab diartikan sebagai titah yang menjadikannya suatu hukum. Adapun dengan tidak adanya sesuatu itu maka akan menjadikan lenyapnya suatu hukum. Misalnya, nikah menjadi sebab adanya hak waris dan mewarisi antara suami-istri; sedangkan talak menjadi sebab hilangnya hak waris dan mewarisi antara suami-istri.

Para ulama membagi sebab menjadi dua macam bentuk berikut.

- 1) Sebab yang merupakan perbuatan mukalaf, yaitu perbuatan mukalaf yang ditetapkan *al-syar'i* sebagai pengenalan/penanda adanya *musabbab* atau akibat dalam bentuk hukum *syara'*. Misalnya, melakukan akad jual beli merupakan sebab hukum yang menimbulkan perbuatan hukum, yaitu memiliki barang yang dibeli.
- 2) Sebab hukum yang bukan merupakan perbuatan mukalaf, yaitu suatu yang *al-syar'i* menjadikannya sebagai penanda atau pengenalan adanya hukum *syara'* dalam bentuk sebab, padahal bukan perbuatan mukalaf. Bentuk sebab yang kedua ini merupakan fenomena alam yang dijadikan sebagai sebab bagi waktu-waktu pelaksanaan ibadah. Misalnya, hilal Ramadan dan hilal Syawal sebagai pengenalan penentu waktu awal dan akhir pelaksanaan puasa Ramadan. Mengingat sebab ini merupakan

¹⁰ Abd Rahman Dahlan, *Usul Fikih*, (Jakarta: Amzah, 2016), hlm. 41—43.

fenomena alam maka manusia tidak dapat merekayasa terjadinya sebab karena berada di luar kemampuan manusia.¹¹

b. Syarat

Syarat diartikan sebagai sesuatu yang karenanya baru ada hukum, sedangkan dengan ketiadaannya maka tidak akan ada hukum. Misalnya, haul (genap satu tahun) merupakan syarat wajibnya zakat harta perniagaan; artinya, tidak adanya haul maka tidak ada pula kewajiban zakat.

Para ulama sepakat memberikan uraian tentang pembagian syarat dengan berbagai tujuan. Ditinjau dari segi penetapannya sebagai hukum *syara'*, syarat dibagi menjadi dua bagian berikut.

- 1) Syarat *al-syar'iyah*, yaitu syarat yang ditetapkan oleh *syar'i* sebagai hubungan kausal dalam ketetapan hukum *syara'*.
- 2) Syarat *al-jaliyah*, yaitu syarat yang ditetapkan mukalaf sebagai hubungan kausal yang diakui oleh *syara'* memiliki efek hukum *syara'*. Bentuk syarat yang kedua ini tidak boleh bertentangan dengan hukum *syara'* agar efeknya (akibat *musabbab*) diakui oleh *syar'i* sebagai hukum *syara'*. Misalnya, suami yang mengaitkan kajatuhan talaknya dengan suatu syarat; dengan mengaitkan kepada istrinya, "Jika engkau mengulangi kata dusta itu, maka akan jatuh talakku satu".

c. *Mani'* (penghalang)

Mani' diartikan sebagai sesuatu yang memastikan adanya tidak ada hukum atau batal sebab hukum. Sekalipun menurut *syara'* telah terpengaruhi syarat dan rukunnya, tetapi hukum tersebut tidak berlaku karena dicegah oleh adanya *mani'*. Dengan kata lain, *mani'* merupakan suatu keadaan yang menghalangi terlaksananya suatu perintah atau yang sudah ditetapkan.¹²

Mani' akan menerangkan bahwa ada hal yang menghalangi berlakunya sesuatu hukum. Misalnya, haid menghalangi kewajiban salat bagi wanita; serta najis pada pakaian seseorang yang sedang salat akan menghalangi sahnya salat tersebut.¹³

Ditinjau dari segi objek, *mani'* dibagi menjadi dua bentuk berikut.

¹¹ *Ibid.* hlm. 69.

¹² Samsul Munir Amin, *op.cit.* hlm. 193.

¹³ Mohammad Rifai, *UsulFiqih*, (Bandung: Alma & Apos, 1990), hlm. 14—15.



- 1) *Mani'* yang menghalangi suatu hukum, yaitu ketetapan *al-syar'i* yang menegaskan bahwa sesuatu menjadi penghalang berlakunya hukum *syara'* yang umum. Misalnya, hukum *syara'* yang umum mengatakan wajibnya salah bagi setiap mukalaf, baik laki-laki maupun wanita. Namun, *syara'* juga menetapkan bahwa haid dan nifas menjadi penghalang wanita untuk berkenaan kewajiban dengan mengqada salat yang tidak dilaksanakan selama haid atau nifas.
 - 2) *Mani'* yang menghalangi hubungan kausal sebab, yaitu ketetapan *syar'i* yang menegaskan bahwa sesuatu menjadi penghalang bagi lahirnya *musabbab* atau akibat hukum dari suatu sebab *syara'* yang berlaku umum. Misalnya, ketentuan *syara'* secara umum mengatakan bahwa jumlah harta yang sudah mencapai kadar nisab dan telah dimiliki selama satu tahun (haul) menjadi sebab bagi wajibnya mengeluarkan zakat. Namun, ketetapan *syara'* juga mengatakan bahwa keadaan berutang menjadi penghalang bagi seseorang yang wajib dikenakan zakat.¹⁴
- d. *Rukhsah dan azimah*

Hukum *syar'i* yang ditinjau dari berat dan ringannya dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu *azimah* dan *rukhsah*. *Azimah* secara etimologis berarti tekad yang kuat. *Azimah* diartikan pula sebagai suatu hukum yang dituntut *syara'* dan bersifat umum yang bukan tertentu pada satu keadaan atau kasus tertentu; serta tidak hanya berlaku kepada mukalaf tertentu.¹⁵

Azimah merupakan hukum yang diundangkan secara umum pada permulaannya. Pengertian umumnya menyatakan bahwa hukum itu tidak dikhususkan pada sebagian mukalaf dari sisi kedudukan mereka sebagai orang yang terkena beban hukum dan tidak dikhususkan pada sebagian keadaan. Misalnya, syariat salat yang telah disyariatkan secara mutlak dan umum atas semua orang dan pada setiap keadaan. Demikian pula terhadap puasa, zakat, haji, dan ibadah-ibadah lainnya.

Pada permulaannya, tujuan *syar'i* yaitu membuat hukum-hukum *taklifi* bagi manusia atas sesuatu. Adapun produk keduanya bersifat nasikh (menyalin) sehingga ia menjadi seperti hukum

¹⁴ Abd Rahman Dahlan, *op.cit.* hlm. 73—74.

¹⁵ Samsul Munir Amin, *op. cit.* hlm. 32.

ibtida'i (permulaan). Termasuk di dalamnya pengecualian dari hukum yang bersifat umum dan yang dikhususkan dari hukum umum.

Sementara itu, *rukhsah* secara istilah *syara'* mempunyai empat arti berikut.

- 1) Sesuatu yang dikecualikan dari dasar *kulli* (global) yang menghendaki larangan secara *mutlak* tanpa memperhatikan adanya uzur yang berat. Misalnya, utang, *qiradh* (pemberian modal untuk berdagang dengan memperoleh bagian laba atau bagi hasil), *masaqah*, dan lainnya.
- 2) Suatu pengurangan bagi umat dari beban yang berat dan perbuatan sulit. Sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-Baqarah ayat 186 berikut.

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا
دَعَا ۗ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

“Apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang Aku, sesungguhnya Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku. Maka, hendaklah mereka memenuhi (perintah)-Ku dan beriman kepada-Ku agar mereka selalu berada dalam kebenaran.”

- 3) Suatu yang diundangkan sebagai kelonggaran atas manusia secara mutlak sehingga menyebabkan mereka bisa mencapai tujuan dan memenuhi keperluan mereka. Adapun *azimah*-nya yaitu menghabiskan waktu dalam beribadah kepada Allah Swt.
 - 4) *Rukhsah* menurut istilah ahli usul fikih merupakan sesuatu yang diundangkan karena uzur berat sehingga pengecualian dari dasar global sekadar memenuhi kebutuhan. Uzur beratnya yaitu kekhususan yang membedakannya dari *azimah*. Adapun keadaan beratnya yaitu untuk mengecualikan hukum yang diundangkan karena kebutuhan tanpa adanya kepayahan. Misalnya, akad salam tidak disebut sebagai hukum *rukhsah*.¹⁶
- e. Sah dan batal
- Dalam hal ini, kata *shihhah* atau sah mempunyai dua makna berikut.

¹⁶ Muhammad Khudhari Biek, *Usul Fikih*, (Jakarta: Pustaka Mulia, 2007), hlm. 139—140.



- 1) Terwujudnya tujuan dari perbuatan di dunia. Sebagaimana dikatakan bahwa ibadah itu sah apabila memenuhi, membebaskan tanggung jawab, serta menggugurkan qada bila ditetapkan keharusannya. Hal tersebut terjadi karena ibadah yang dilakukan sesuai dengan perintah *syara'*, yakni dengan memenuhi ketentuan-ketentuannya. Sebagaimana dikatakan dalam muamalat bahwa perbuatan itu sah, dalam arti menghasilkan pemilikan dan kehalalan secara mutlak.
- 2) Terwujudnya *atsar* (akibat) dari amal perbuatan (di dunia) kelak di akhirat, seperti terwujudnya pahala. Apabila dikatakan bahwa amal itu sah maka perbuatan tersebut diharapkan pahalanya di akhirat, baik berupa ibadah atau kebiasaan. Hal ini merupakan urusan ulama akhlak, bukan ulama usul.

Adapun kata *bathlan* (batal) berarti rusak atau gugur hukum. Musthafa Ahmad al-Zarqa mengartikan batal sebagai tindakan hukum yang bersifat *syar'i*—terlepas dari sasarannya, menurut pandangan *syara'*. Maksudnya, tindakan hukum yang bersifat *syar'i* tidak memenuhi ketentuan *syara'*. Dengan demikian, sesuatu yang dikehendaki *syara'* dari perbuatan tersebut akan terlepas sama sekali (tidak tercapai).¹⁷

Dalam hal ini, kata *bathlan* (batal) memiliki dua pengertian berikut.

- 1) Tidak terwujudnya akibat suatu perbuatan di dunia. Sebagaimana dikatakan dalam ibadah bahwa ibadah itu batal ketika tidak memenuhi, tidak membebaskan tanggung jawab, serta tidak menggugurkan qada.
 - 2) Tidak terwujudnya akibat perbuatan di akhirat. Artinya, pahala tersebut menjadi objek pembahasan ulama akhlak.¹⁸
3. Perbedaan antara hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i*
Berikut beberapa perbedaan antara hukum *taklifi* dan hukum *wadh'i* yang dapat disimpulkan dari pembahasan sebelumnya.
- a. Dalam hukum *taklifi* terkandung tuntunan untuk melaksanakan, meninggalkan, serta memilih berbuat atau tidak berbuat. Adapun dalam hukum *wadh'i* tidak ada, melainkan mengandung keterkaitan antara dua persoalan sehingga salah satu di antara keduanya bisa dijadikan sebab, penghalang, atau syarat.

¹⁷ Samsul Munir Amin, *op. cit.* hlm. 33.

¹⁸ Muhammad Khudhari Biek, *op. cit.* hlm. 147—150.



BAB II

KEDUDUKAN MAQASHID AL-SYAR'IAH SEBAGAI GRAND THEORY

Latar Belakang Gagasan *Maqashid Al-Syar'iah*

Maqashid al-syar'iah merupakan muara dari setiap teori hukum, baik *intra-doctrinal reform* dan *extra-doctrinal reform*. Setiap teori pada dasarnya bertujuan untuk mengambil kemaslahatan dan menolak kemudaratatan. Adapun *maqashid al-syar'iah* merupakan *li jalbi al-mashalih wa li daf'i al-mafasid*. Kemaslahatan dalam hukum adalah pencapaian dari hukum itu sendiri, sedangkan kemudaratatan adalah sesuatu yang harus dihindari karena akan membawa mafsadat dalam agama. Oleh karena itu, diperlukan seorang pakar hukum untuk menjadikan *maqashid al-syar'iah* sebagai *grand theory*.

Sebelum membahas *maqashid al-syar'iah* secara luas, perlu juga untuk mengenal *muassis*-nya (pendirinya). Hal ini bertujuan agar dapat mengenal lebih luas terkait kajian historis dari *maqashid al-syar'iah* itu sendiri.



Sebagian ulama usul fikih menganggap bahwa Imam al-Syatibi—ulama dari mazhab Maliki—merupakan peletak pertamanya. Termasuk Ibnu ‘Asyur bersepakat bahwa Imam al-Syathibi adalah bapak *maqashid al-syar’iah* pertama, sekaligus peletak dasarnya. Namun, bukan berarti ilmu *maqashid al-syar’iah* tidak ada sebelum beliau ada. Dengan demikian, Imam al-Syatibi lebih tepat disebut sebagai orang pertama yang menyusunnya secara sistematis terhadap konstruksi *maqashid al-syar’iah*.

Istilah *maqashid al-syar’iah* memang belum dikenal saat masa-masa awal Islam; bahkan sampai abad ketiga, keempat, hingga masa keemasan. Namun, pada masa-masa awal tersebut sudah dikenal istilah *maslahah*; tepatnya sejak masa Rasulullah saw. Adapun setelah masa Rasulullah saw., *maqashid al-syar’iah* digunakan untuk menentukan sebuah hukum.

Gagasan tentang *maqashid al-syar’iah* sejatinya telah ada sejak masa Islam klasik, tetapi pertama kali dijabarkan secara gamblang oleh al-Ghazali. Ia berpendapat bahwa secara umum tujuan Allah Swt. menurunkan hukum Islam adalah demi kemaslahatan umum; sedangkan secara khusus bertujuan untuk menjaga lima unsur penting dalam kehidupan manusia, yaitu agama, hidup, akal, keturunan, dan harta. Ahli fikih sejak masa klasik telah mengakui pentingnya prinsip *maqashid al-syar’iah* dan *maslahah*, tetapi terdapat perbedaan pendapat mengenai seberapa besar perannya dalam hukum Islam.

Sebagian menganggapnya hanya sebagai penalaran tambahan yang cakupannya terbatas serta harus tunduk pada kesimpulan berdasarkan al-Qur’an, hadis, dan *qiyas*. Sebagian lain menganggapnya sebagai sumber hukum yang berdiri sendiri dan dapat mengesampingkan kesimpulan-kesimpulan tertentu berdasarkan pemahaman harfiah terhadap al-Qur’an dan hadis. Adapun pendapat yang terakhir tidak banyak dianut ahli fikih masa klasik. Namun, pada zaman modern muncul ulama-ulama terkemuka yang mengusungnya dalam berbagai bentuk.

Ulama-ulama modern tersebut bertujuan menyesuaikan hukum Islam dengan kondisi sosial yang terus berubah dengan tetap berdasarkan tradisi intelektual hukum Islam. Para ulama tersebut juga memperluas cakupan *maqashid* atau tujuan *syar’iah* di luar lima *maqashid* klasik yang diajukan al-Ghazali. Misalnya, reformasi dan hak-hak manusia (Rasyid Ridha); keadilan dan kebebasan (Muhammad al-Ghazali); serta hak asasi dan martabat manusia (Yusuf al-Qaradhawi).

Kata *al-maqashid* sendiri pertama kali digunakan oleh Abu Abdillah Bin Ali al-Turmudzi (al-Hakim), yaitu seorang ulama yang hidup di akhir

abad ke-3 dan awal abad ke-4. Beliau yang pertama kali menggunakan istilah *maqashid* melalui karya-karyanya, seperti dalam *Ashalah Wa Maqashiduha*.

Setelah al-Hakim, muncul Abu Mansur al-Maturidy dengan karyanya yang berjudul *Ma'khad al-Syara'*. Disusul Abu Bakar al-Qaffal al-Syasyii dengan karyanya berjudul *Mahasin al-Syar'iah*, kemudian ada Abu Hasan al-Amiri dengan karyanya berjudul *al-I'lam Bi Manaqibil Islam*; serta Syekh Shoduq dengan karyanya *I'lal Syara'i*.

Setelah ulama-ulama di atas, muncullah al-Juwaini atau yang dikenal dengan Imam Haramain. Beliau menganalisis mengenai *maslahah* sebagai basis ekstratekstual penalaran dalam konteks *qiyas* dan *'illat*. Dalam kitabnya yang berjudul *al-Burhan*, beliau mengatakan bahwa kesahihan penalaran atas dasar *maslahah* menjadi perbincangan sehingga melahirkan tiga mazhab pemikiran dalam menyikapi hal tersebut.

Kajian mengenai *maqashid al-syar'iah* sesungguhnya bukan hal baru dalam kajian hukum Islam. Diskursus mengenai tema ini sudah ada sejak lama, sejak berabad-abad Islam. Dalam lintasan sejarah sebelum abad ke-5 H muncul tokoh-tokoh dalam bidang ini, seperti al-Tirmidzi al-Hakim, Abu Zaid al-Balkhi, Abu Bakar al-Qaffal, Ibnu Babawaih al-Qummi, dan Abu Hasan Al-Amiri.

Setelah itu muncul beberapa tokoh penggagas *maqashid al-syar'iah* lainnya, seperti Abu al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwayni—beliau adalah guru Imam al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Abu Hamid al-Ghazali, al-Razi, al-Amidi, Azzuddin Abd Salam, al-Qarafi, Najmuddin al-Tufi, Ibnu Taimiyyah, Ibn al-Qayyim al-Jauzi, dan Abu Ishaq al-Syathibi.

Selain nama-nama di atas, ulama kontemporer juga telah banyak menulis dan menggeluti bidang ini. Ulama tersebut seperti Rasyid Ridha, Muhammad Thahir Ibnu 'Asyur, Muhammad al-Ghazali, Yusuf Qardhawi, dan Taha Jabir al-Alwani.

Diakui oleh banyak kalangan bahwa term *maqashid al-syar'iah*—sebagaimana yang sekarang ada—merupakan term yang dipopulerkan oleh al-Syatibi. Kepiawaian dalam menyusun teori-teori *maqashid* secara sistematis menjadikannya dijuluki sebagai bapak *maqashid al-syar'iah*. Namun, apabila dilihat dari titik sejarahnya, konsep *maqashid al-syar'iah* sesungguhnya sudah ada jauh sebelum al-Syatibi; meskipun dengan redaksi yang berbeda.



Pada pertengahan abad ke-8 H muncul seorang pemikir berlian, yaitu Abu Ishaq al-Syatibi. Ia seorang tokoh usul fikih mazhab Maliki yang mensistematisasikan *maqashid al-syar'iah* dengan menambah porsi kajian *maqashid* dalam kitab usul fikihnya yang berjudul *al-Muwafaqat*. Dari beliaulah kajian *maqashid al-Syar'iah* yang sebelumnya masih tercecer dalam bab masalahat dan *qiyas* dapat dirangkum dengan baik dalam sebuah teori tersendiri.

Namun, proyek besar al-Syatibi dengan mengangkat tema *maqashid al-syar'iah* tidak didukung oleh kondisi pada saat itu. Kondisi umat Islam sedang mengalami masa kebangkrutan pemikiran. Kondisi tersebut terjadi karena buku *al-Muwafaqat* yang memuat rumusan-rumusan lengkap tentang *maqashid al-syar'iah* ditulis sekitar setengah abad sebelum runtuhnya Kota Garanada—wilayah umat Islam yang paling akhir di Andalusia, Spanyol.

Karya besar itu pun akhirnya terkubur begitu saja dan tidak ditindak lanjuti oleh generasi setelahnya. Barulah pada tahun 1884 H buku *al-Muwafaqat* mulai dikenal dan dikaji pertama kali di Tunis. Sejak saat itulah orang-orang mulai memanfaatkan dan mengkaji konsep *maqashid al-syar'iah*.

Ide tersebut muncul kembali pada abad ke-20 dengan Muhammad Tahir 'Asyur sebagai tokohnya. Ia pun juga dianggap sebagai bapak *maqashid* kontemporer setelah al-Syatibi. Pada masa Ibnu 'Asyur dan setelahnya, mulai bermunculan para tokoh kontemporer yang mengangkat permasalahan *maqashid al-syar'iah*.²⁷

Pada saat itu pula, konsep *masalahah* mempunyai kemajuan yang sangat penting. Terdapat dua tahap untuk mengatakan kemajuan yang sangat penting tersebut. *Pertama*, perkembangan yang ditunjukkan oleh Imam Ghazali pada abad ke-12 dalam karyanya berjudul *Al-Mustashfa*. *Kedua*, ditunjukkan oleh Al-Razi pada abad ke-13 melalui karyanya berjudul *Al-Mahsul*.

Imam Al-Ghazali dalam karyanya membahas tentang *masalahah* dengan lengkap, beliau membagi *masalahah* menjadi tiga kategori. *Pertama*, jenis *masalahah* yang memiliki bukti tekstual (dapat digunakan untuk meng-*qiyas*-kan). *Kedua*, *masalahah* yang diingkari (dilarang meng-*qiyas*-kan). *Ketiga*, *masalahah* yang tidak didukung atau disangkal oleh bukti tekstual (*masalahah* yang memerlukan pertimbangan). Dari segi ini akan ada tingkatan *masalahah* lagi, yaitu *daruriyat*, *hajjiyat*, dan *tahsiniyyat*.

Adapun sumber utama yang memengaruhi pemikiran-pemikiran selanjutnya yaitu kitab *Al-Mustashfa* karya Imam Ghazali. Hingga akhirnya muncul karya Al-Razi yang berjudul *Al-Mahsul*. Ia dalam karyanya tidak

²⁷ Holilur Rohman, *Maqashid al-Syari'ah*, (Malang: Setara Press, 2019), hlm. 23—36.

mendefinisikan tentang *maslahah*, tetapi dalam pemikirannya mengatakan bahwa *manasib* dan *maslahah* saling berkaitan erat.

Manasib dalam pandangan Al-Razi mempunyai dua pengertian. *Pertama*, *manasib* sebagai sesuatu yang membawa manusia pada hal-hal baik dalam memperoleh ataupun pelestarian. *Kedua*, *manasib* sebagai hal-hal yang biasanya cocok dengan perbuatan orang-orang bijaksana.

Dalam hal ini, Al-Razi menjelaskan bahwa definisi pertama diterima oleh mereka yang menisbahkan hikmah dan *maslahah* sebagai sebab-sebab atau motif-motif dari perintah Allah Swt. Adapun definisi kedua digunakan oleh mereka yang tidak menerima kausalitas. Al-Razi dan Al-Ghazali memiliki kemiripan dalam hal ini, yaitu membagi *maslahah* menjadi tiga tingkatan: *maslahah dharuri*, *maslahah hajiy*, dan *maslahah tahsini*.

Sepeninggal Al-Razi ada beberapa ulama yang membahas tentang hal ini. Karya-karya tersebut dapat terlihat dalam empat kecenderungan. *Pertama*, merujuk kepada mereka yang konsepsinya tentang *maslahah*; secara dominan mirip dengan konsep Al-Razi tentang *munasib* dan *maslahah*. Tokoh tersebut yaitu Syihabudin Al-Qarafi dari kalangan Malikiyah serta Shadr Al-Syar'iah Al-Mahbubi, Jamaludin Al-Isnawi, dan Tajuddin al-Subki yang berasal dari kalangan Hanafiyah. Mereka menggabungkan konsep dari Al-Ghazali dan Al-Razi.

Kedua, kecenderungan yang merujuk kepada para ulama yang menolak *Al-Maslahah Al-Mursalah* sebagai dasar penalaran yang sah. Termasuk dalam hal ini mazhab Syafi'i, yaitu Safiudin Al-Amidi dan Ibn Hajib dari kalangan Malikiyah.

Ketiga, kecenderungan yang sufistik tentang hukum dalam konsep pembahasan *maslahah*. Dalam hal ini ada tokoh bernama Izzudin Ibn Abdussalam. Ia berpendapat bahwa *maslahah* merupakan kenyamanan, kegembiraan, serta sarana-sarana yang membawa pada keduanya. *Masalih* pun dibagi menjadi dua, yaitu *masalih duniawi* yang bisa diketahui melalui akal; dan *masalih ukhrowi* yang hanya bisa diketahui melalui *naql*.

Keempat, kecenderungan dari Ibnu Taymiyyah dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah yang mencoba menemukan jalan tengah antara penolakan total dan penerimaan total terhadap *maslahah*. Beliau memandang *al-maslahah mursalah* sama dengan metode *ra'yu*, *istihsan*, *kasyf*, dan *dzauq* yang dicurigai kesahihannya sehingga ditolaknya. Di lain pihak, beliau menolak implikasi-implikasi *maslahah* dari penyangkalan perintah Allah Swt.



Ibnu Taymiyyah menyimpulkan bahwa berargumen dengan *maslahah mursalah* berarti membuat hukum dalam agama, Allah Swt. tidak membolehkan hal tersebut. Apabila melakukannya maka sama saja dengan melakukan *tahsin 'aql*. Ia juga mengakui bahwa syariat tidak bertentangan dengan *maslahah*.

Dilihat dari sejarahnya tentang tema-tema yang ada dalam diskursus *maqashid al-syar'iah*, bisa dikatakan bahwa diskursus tersebut sudah ada sebelum Imam Syatibi. Hanya saja, *maqashid al-syar'iah* sebelum Imam Syatibi memiliki susunan yang belum sistematis.

Sejarah ide tentang *maqashid al-syar'iah* atau tujuan-tujuan yang mendasari perintah al-Qur'an dan hadis dapat dilacak hingga masa sahabat Nabi Muhammad saw. Sebagaimana diriwayatkan dalam sejumlah peristiwa. Salah satu contoh paling populer yaitu hadis mutawatir tentang salat Asar di Bani Quraizhah.

Rasulullah saw. pada saat itu mengutus sekelompok sahabat ke Bani Quraizhah dan memerintahkan mereka untuk melaksanakan salat Asar di sana.²⁸ Namun, batas waktu salat Asar hampir habis saat para sahabat hampir tiba di Bani Quraizhah. Para sahabat terbagi menjadi pendukung dua pendapat yang berbeda. *Pertama*, bersikukuh salat Asar di Bani Quraizhah dengan konsekuensi apa pun yang terjadi. *Kedua*, bersikukuh salat Asar dalam perjalanan sebelum batas waktu salat habis.

Rasionalisasi pendapat yang pertama memandang bahwa perintah Rasulullah saw. secara tekstual meminta setiap orang untuk melaksanakan salat Asar di Bani Quraizhah. Adapun rasionalisasi pendapat kedua memandang bahwa tujuan perintah tersebut yaitu meminta para sahabat bergegas menuju Bani Quraizhah dan bukan bermaksud menunda salat Asar hingga habis waktu salat.

Menurut perawi, Rasulullah saw. meneguhkan kedua opini para sahabat tersebut ketika kejadiannya diceritakan kepada beliau. Takrir Rasulullah saw. sama halnya dengan para fakih dan ulama, yaitu menunjukkan kebolehan dan kebenaran kedua sudut pandang tersebut.

Satu-satunya ulama yang tidak setuju dengan pendapat kedua adalah Ibn Hazm al-Zhahiri, seorang fakih terkemuka. Ia mengatakan bahwa kelompok sahabat tersebut seharusnya mengerjakan salat Asar setelah sampai di Bani

²⁸ Muhammad al-Bukhari, *al-Shahih*, (ed. III; Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986), hlm. 321.



BAB III

IJTIHAD DALAM HUKUM ISLAM

Pengertian Ijtihad

Kata ijtihad merupakan pecahan dari kata *jahada* yang artinya *badzlu al-wus'i* (mencurahkan segenap kemampuan). Ijtihad juga bermakna mencurahkan seluruh kemampuan dalam melakukan tahkik (meneliti dan mengkaji) suatu perkara yang meniscayakan adanya kesukaran dan kesulitan.³⁰ Di kalangan ulama usul, ijtihad diistilahkan dengan mencurahkan seluruh kemampuan untuk menggali hukum syariat dari dalil-dalil *dzanni* hingga batas tidak ada lagi kemampuan melakukan usaha lebih dari yang telah dicurahkan.³¹

Berdasarkan definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa ijtihad merupakan proses menggali hukum syariat dari dalil-dalil yang bersifat *dzanni*. Dilakukan dengan mencurahkan segenap tenaga dan kemampuan hingga

³⁰ H. Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam, Permasalahan dan Fleksibilitasnya* (Jakarta: Sinar Grafika, 1995), hlm. 87.

³¹ Hafidz Abdurrahman, *UsulFiqh, Membangun Paradigma Berfikir Tasyri'*, (Bogor: Al Azhar Press, 2003), hlm. 56.



tidak mungkin lagi melakukan usaha lebih dari itu. Dengan kata lain, suatu aktivitas diakui sebagai ijtihad jika memenuhi tiga poin penting.

Pertama, ijtihad hanya melibatkan dalil-dalil yang bersifat *dzanni*. Menurut al-Amidi, hukum-hukum yang sudah *qath'i* (pasti) tidak digali berdasarkan proses ijtihad. Artinya, ijtihad tidak berlaku terhadap perkara-perkara akidah maupun hukum-hukum syariat yang dalilnya *qath'i*. Misalnya, wajibnya hukum potong tangan bagi pencuri, hukum rajam bagi pezina, hukum bunuh bagi orang yang murtad, dan lainnya.

Kedua, ijtihad merupakan proses menggali hukum syariat; bukan proses untuk menggali hal-hal yang bisa dipahami oleh akal secara langsung maupun perkara-perkara yang bisa diindra. Adapun penelitian dan uji coba di dalam laboratorium yang menghasilkan sebuah teorema maupun hipotesis tidak disebut sebagai ijtihad.

Ketiga, ijtihad harus dilakukan secara sungguh-sungguh dengan mengerahkan puncak tenaga dan kemampuan hingga taraf tidak mungkin lagi melakukan usaha lebih dari yang telah dilakukan. Seseorang tidak disebut sedang berijtihad jika hanya mencurahkan sebagian kemampuan dan tenaganya, padahal ia masih mampu melakukan upaya lebih dari yang telah dilakukan.

Adapun *ijma'* didefinisikan sebagai kesepakatan para mujtahid umat Nabi Muhammad saw. pada kurun waktu tertentu atas suatu hukum *syara'* setelah beliau wafat. Dengan demikian, dapat diketahui bahwa kompetensi untuk ber-*ijma'* berada di pundak para mujtahid

Dalam kitab *Jam' al-Jawami'* disebutkan bahwa yang dimaksud dengan mujtahid itu adalah ahli fikih. Meskipun tidak dijelaskan siapa yang dimaksud dengan ahli fikih, tetapi dapat dipastikan bahwa mujtahid adalah seseorang yang memiliki kapasitas dan kapabilitas untuk menggali hukum-hukum *syara'* dari sumber aslinya—al-Qur'an dan hadis.

Al-Jurjani dalam kitab *al-Ta'rifat* juga menjelaskan bahwa mujtahid adalah orang yang menguasai ilmu al-Qur'an dan ilmu tafsir yang sangat diperlukan dalam memahami makna ayat al-Qur'an; menguasai ilmu *riwayah* dan *dirayah* hadis sehingga mampu menjelaskan maksud suatu hadis; mampu melakukan penalaran analogis; serta tanggap terhadap problem-problem kekinian.³²

³² Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat* (Jeddah: al-Haramain, t.t.), hlm. 204.

Lingkup Ijtihad

Sebagaimana definisi ijtihad di atas, lingkup ijtihad hanya terbatas pada penggalian hukum syariat dari dalil-dalil *dzanni*. Ijtihad tidak boleh memasuki wilayah yang sudah pasti (*qath'i*), maupun masalah-masalah yang bisa diindra dan dipahami secara langsung oleh akal.

Di dalam al-Qur'an ada ayat-ayat yang jelas penunjukannya (*qath'i*), ada pula yang penunjukannya *dzanni*. Ijtihad tidak boleh dilakukan pada ayat-ayat yang jelas (*qath'i*) maknanya; seperti masalah-masalah akidah, kewajiban salat lima waktu, zakat, puasa, haji, dan lain sebagainya. Perkara-perkara semacam itu bukanlah lingkup ijtihad. Masalah-masalah seperti itu sudah sangat jelas dan tidak boleh ada kesalahan di dalamnya.

Siapa pun yang salah dalam memersepsikan perkara-perkara *qath'i* maka dianggap telah terjatuh dalam dosa dan berhak mendapatkan azab Allah Swt. Sebaliknya, kesalahan dalam perkara-perkara *dzanni* tidak akan menjatuhkan pelakunya ke dalam dosa dan maksiat.

Ijtihad hanya terjadi dan berlaku pada wilayah yang bersifat *dzanni*. Perkara-perkara semacam ini disebut perkara *ijtihadiyah*. Disebut demikian karena perkara tersebut masih membuka ruang terjadinya perbedaan interpretasi. Adapun perkara yang melibatkan dalil *qath'i* tidak boleh disebut sebagai perkara *ijtihadiyah*.

Syarat-Syarat Mujtahid

Ali bin Abdul-Akfi As-Sabki dan Tajuddin al-Subuki dalam kitab *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* menjelaskan bahwa mujtahid memiliki tiga kriteria berikut.

1. Menguasai ilmu *'aqliyah* (bahasa, usul fikih, dan sebagainya) yang dapat mempertajam akal dan nuraninya sehingga memiliki kapasitas yang memadai; tidak mudah tergelincir dalam kesalahan; mengetahui penggunaan lafal-lafal dengan tepat; serta mampu menyeleksi dalil yang benar dan dalil yang salah.
2. Menguasai kaidah-kaidah *syara'* sehingga memiliki kemampuan untuk menggunakan dalil-dali *syara'* secara tepat.
3. Memahami *maqashid al-syar'iah* sehingga berdasarkan ketajaman nalurinya ia mampu menetapkan hukum secara tepat dan benar; serta mampu menjawab atau memecahkan hukum yang dihadapkan



kepadanya, meskipun masalah tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit dalam *nash syara'*.³³

Adapun Abu Hamid Al-Gazali mengatakan bahwa seorang mujtahid haruslah menguasai al-Qur'an, hadis, *ijma'*, dan *qiyas*. Seorang mujtahid juga harus menguasai dua macam ilmu. *Pertama*, ilmu-ilmu pendahuluan (*muqaddaman*) untuk dapat menarik ketentuan hukum dari sumber hukum yang asli, yaitu al-Qur'an dan hadis. Ilmu tersebut juga memerlukan penguasaan penuh terhadap leksikografi dan gramatika sehingga memahami ungkapan-ungkapan dalam bahasa Arab. *Kedua*, mencakup pengetahuan '*ulum al-Qur'an* dan '*ulum al-hadis* sehingga dapat membedakan hadis yang sah dan palsu.³⁴

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa seorang mujtahid harus memuhi syarat-syarat berikut.

1. Menguasai bahasa Arab, baik tentang gramatiknya maupun kaidah-kaidah kebahasaannya sehingga seorang mujtahid mampu menangkap "pesan" yang terdapat dalam kata per kata dan redaksional kalimat yang terdapat dalam *nash syara'*.
2. Mengetahui '*ulum al-Qur'an* dan '*ulum al-hadis* sehingga mengenali nasikh-mansukh atau ayat-ayat yang ditakhsis oleh hadis, terutama menguasai ayat-ayat hukum. Demikian juga '*ulum al-hadis* diperlukan untuk mengetahui kualifikasi hadis.
3. Mengetahui wawasan yang komprehensif tentang yurisprudensi hukum Islam sehingga dapat memetakan materi hukum yang telah dilakukan *ijma'* atau yang masih diperselisihkan agar produk ijtihadnya tidak dianggap sumbang.
4. Menguasai ilmu usul fikih sehingga paham terhadap metode-metode mengistinbatkan hukum, seperti *qiyas*, *istihsan*, *maslahah mursalah*, dan lain sebagainya; serta menguasai pula proses menganalogikan suatu hukum cabang dengan hukum asalnya.
5. Mengetahui *maqashid al-ahkam* bahwa tujuan hukum Islam adalah untuk mendatangkan rahmat bagi semesta alam yang harus diaplikasikan

³³ Ali bin Abdul-Akfi As-Sabki, *Ibhaj fi Syarh al-Minhaj ala Minhaj al-Wusul ila Ilmi al-Usul*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), hlm. 8.

³⁴ Abu Hamid Al-Gazali, *al-Mustashfa min 'Ilm Ushul*, (juz. I; Beirut: Dar al-Kutub, 1998), hlm. 181.

dalam bentuk pemenuhan atau perlindungan hajat hidup manusia; baik yang primer, sekunder, maupun tersier.³⁵

Sebagian ulama berpendapat bahwa kriteria mujtahid mutlak sulit terpenuhi setelah era imam mazhab, sedangkan ulama Hanabilah berpendapat bahwa pada setiap generasi pasti akan muncul para mujtahid pada zamannya.³⁶ Menurut Abu Zahrah, persyaratan yang telah diuraikan di atas bersifat mutlak untuk mujtahid.³⁷

Berdasarkan uraian para ulama usul fikih tersebut, dapat dipahami bahwa seorang mujtahid dalam pengertian luasnya adalah para ulama yang memiliki kecakapan untuk melakukan penalaran guna mengistinbatkan hukum dari *nash* al-Qur'an dan hadis terhadap masalah-masalah yang tidak disebutkan secara eksplisit di dalam *nash syara'*.³⁸ Kinerja yang demikian dikenal dengan istilah ijtihad, yakni upaya yang serius dan optimal untuk mendapatkan pemahaman mengenai aturan-aturan *syar'iah*.

Macam-Macam Mujtahid

Secara teoretis, ilmu usul fikih mengklasifikasikan mujtahid menjadi empat tingkatan kategori berikut.

1. Mujtahid *mustaqil* atau mujtahid mutlak, yaitu orang yang mampu mengistinbatkan hukum suatu masalah secara langsung dan independen dari sumber hukum aslinya (al-Qur'an dan sunah) melalui penalaran normatif secara deduktif-makro. Apabila tidak mendapati sumber hukumnya dalam *nash* al-Qur'an dan sunah, ia akan menggunakan segala metode ijtihad.

Mereka berijtihad dengan menggunakan minhajnya sendiri, tidak mengikuti minhaj orang lain. Di antara para ulama yang termasuk kategori ini dari kalangan tabiin adalah Sa'id bin al-Musayyab dan an-Nakha'i. Adapun dari kalangan mujtahid mazhab adalah Ja'far ash-Shadiq, al-Baqir, Abu Hanifah, Malik, al-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, al-Auza'i, Sufyan ats-Tsauri, dan lain sebagainya.

³⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Usulul-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Daru Al-Fikr, 1990), hlm. 380—386.

³⁶ Muhammad Abu Zahrah, *Usulul-Fiqh*, (cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 389; Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu UsulFiqh*, (Jakarta: Pustaka Amani, 2003), hlm. 218—220; Wahbah al-Zuhaili, *op. cit.* hlm. 474—475.

³⁷ Muhammad Abu Zahrah, *op. cit.* hlm. 389.

³⁸ Ali Abd ar-Raziq, *al-Ijma'fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi), hlm. 7.





BAB IV

PEMIKIRAN IMAM MAZHAB

Berbicara masalah fikih tidak akan terlepas dari pembahasan dengan mazhab dalam fikih. Ada beberapa mazhab yang berkembang dalam fikih yang dapat menjadikan seseorang toleran terhadap suatu hukum. Namun, tidak sedikit pula menjadikan seseorang tersebut fanatik terhadap mazhabnya sehingga tidak bersedia menerima perbedaan pendapat tentang suatu hukum atau pelaksanaan ibadah. Mazhab fikih tersebut ada yang terus berkembang sampai saat ini dan ada juga yang punah.⁵²

Imam Hanafi

Biografi Imam Hanafi (707—767 M/80—150H)

Abu Hanifah nama aslinya adalah Nu'man bin Tsabit al-Zuhthiy al-Taimiy al-Kufiy. Beliau masih memiliki pertalian hubungan keluarga dengan Ali bin Abi Thalib. Ayahnya pernah didoakan oleh Ali bin Abi Thalib agar Allah

⁵² Imam Pamungkas, *Fikih Empat Madzhab*, (Jakarta: Al-Makmur, 2015), hlm. 11.



Swi. memberkahi keturunannya. Jadi tidak heran jika keturunannya menjadi seorang ulama besar.

Sejak kecil, Abu Hanifah mengkaji dan menghafal al-Qur'an. Ia dengan tekun mengulang-ulang hafalannya sehingga ayat suci tersebut dapat terjaga dengan baik dalam ingatannya. Sekaligus menjadikannya lebih mendalami makna yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut.⁵³

Ia adalah seseorang yang berpenampilan sangat rapi dan gagah. Selalu berusaha tampil layaknya Rasulullah saw. yang berjenggot rapi, berpakaian rapi, berserban atau berkopiah, serta tidak lupa menggunakan wewangian.

Menurut riwayat, pribadi dan karakter fisik Imam Hanafi adalah lurus tubuhnya, tingginya sedang, dan mukanya bagus. Terlihat padanya sifat-sifat ketegasan di dalam hati sanubarinya, cerdas pikirannya, lurus cita-citanya, serta segenap batang tubuhnya kelihatan dialiri oleh darah ketangkasan dan keberanian. Badannya tegak dan gagah menunjukkan adanya penuh ilmu pengetahuan.

Jika berbicara ia menggunakan kata-kata yang lunak, manis, dan sedap didengar karena fasih lidahnya dan merdu suaranya. Ia juga rajin bekerja dan hasil pekerjaannya selalu rapi. Tidak suka berbicara yang tidak ada gunanya. Dalam bicaranya mengandung nasihat dan hikmah. Ia menjadi sosok pendiam, tenang, dan tampak biasa berpikir.

Ia suka berinteraksi dengan saudara dan kawannya yang baik, tetapi tidak suka berinteraksi dengan sembarangan orang. Berani berbicara sesuatu yang terkandung di dalam hatinya dan berani juga menyatakan kebenaran kepada siapa pun juga. Tidak takut dicela atau dibenci orang, serta tidak pula gentar menghadapi perkara atau bahaya dalam keadaan apa pun. Ia bertindak sesuai kebenaran yang diyakininya.⁵⁴

Lahir pada tahun 707 M/80 H di Kuffah, Irak⁵⁵. Ayahnya adalah pedagang sutra dari Persia yang masuk Islam pada pemerintahan Khulafaur Rasyidin. Abu Hanifah menggali ilmunya dalam bidang filsafat dan dialektika yang dikenal sebagai ilmu kalam (teologi Islam). Setelah menguasai beberapa disiplin ilmu tersebut, ia meninggalkannya dan mulai mendalami ilmu fikih

⁵³ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Madzhab*, (Jakarta: Lentera, 2008), hlm. 25.

⁵⁴ Moenawar Chalil, *Biografi Empat Serangkai Imam Madzhab*, (Jakarta: Gema Insani, 2016), hlm. 3—4.

⁵⁵ Irak pada masa Imam Abu Hanifah merupakan kita yang tumbuh dalam pergulatan agama Nasrani—dalam berbagai aliran. Islam yang masuk ke wilayah ini pun terdiri dari mazhab-mazhab yang berbeda aliran. Antara lain aliran Syi'ah, Sabaiyah, Kaisaniyyah, Zaidiyyah, Imamiyyah. Khawarij, al-Murji'ah, al-Jabariyyah, dan Mu'tazilah.

dan hadis. Gurunya adalah Imam Hammad bin Zaid yang merupakan salah satu ulama hadis terbesar saat itu.

Abu Hanifah belajar di atas bimbingan gurunya tersebut kurang lebih selama 18 tahun. Saat itu ia sudah mulai mengajar, tetapi tetap terus menjadi murid Imam Hammad hingga gurunya wafat pada 742 M.

Setelah gurunya wafat, ia mengisi posisi sebagai guru pada usia 40 tahun dan menjadi ulama terkemuka di Kuffah. Saat itu ia sangat disegani oleh Bani Umayyah hingga ditawarkan menjadi hakim di Kuffah. Ia menolaknya meskipun dianiaya secara fisik oleh amir Kuffah, yakni Yazid bin Umar.

Pada pemerintahan Abdul Malik bin Marwan ia dilahirkan. Abu Hanifah mendapati zaman keemasan dan masa keruntuhan pada masa Dinasti Umayyah. Ia juga mendapati masa mula-mula Dinasti Abbasiyah. Namun, ia lebih banyak menghabiskan masa hidup di zaman Dinasti Umayyah.

Pada masa Dinasti Umayyah ia hidup selama 52 tahun dan dihabiskannya untuk mempelajari ilmu hingga dapat dicapai puncak dan kematangannya. Adapun pada masa Dinasti Abbasiyah hanya menghabiskan 18 tahun usianya.⁵⁶ Pada masa kekuasaan Bani Abbasiyah ia juga menolak sebagai *qadhi* yang berakibat dipenjara di Baghdad oleh Khalifah Abu Ja'far al-Mansur (754—775M). Ia terus dipenjara hingga wafat pada 767 M.

Imam Abu Hanifah digolongkan sebagai tabiin kecil, yaitu murid sahabat. Golongan tersebut diperolehnya karena telah bertemu dengan beberapa sahabat dan meriwayatkan beberapa hadis dari mereka.⁵⁷

Abu Hanifah dianugerahi kelebihan akal yang cerdas. Ia suka berpikir mendalam dan memiliki banyak bakat khusus untuk meneliti sebab dan akibat setiap masalah. Ia seorang pedagang di pasar yang banyak bergaul dengan banyak orang. Ia juga mempelajari kehidupan seperti mempelajari al-Qur'an hadis. Selain itu, ia juga sering berdebat tentang masalah-masalah akidah dan politik. Oleh karena itu, ia memiliki pendapat-pendapat yang bijak tentang metode berpikir, akhlak, serta tata cara bergaul dengan masyarakat.⁵⁸

Imam Abu Hanifah mendasarkan metode pengajarannya pada prinsip syura (musyawarah). Ia menyodorkan problem hukum pada murid-muridnya untuk dibahas dan didiskusikan, kemudian meminta mereka untuk

⁵⁶ Abdul Aziz al-Syinawi, *Biografi Imam Abu Hanifah*, (Solo: Aqwam, 2013), hlm. 53.

⁵⁷ Abu Ameenah Bilal Philips, *Sejarah Evolusi Fikih Aliran-Aliran Pemikiran Hukum Islam*, (Bandung: Nuansa Cendikia, 2015), hlm. 87-88; Syaikh Salman al-Audah, *Jejak Teladan Bersama Emat Imam Madzhan*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016), hlm. 112.

⁵⁸ Abdul Aziz al-Syinawi, *op. cit.* hlm. 156.



mencatat solusinya setelah ada kesepakatan pemahaman. Melalui pendekatan yang interaktif dalam membuat ketetapan hukum ini, bisa dikatakan bahwasanya mazhab Hanafi sebagian besar adalah karya murid-muridnya dan hasil usahanya sendiri.

Abu Hanifah dikenal sebagai ulama yang sangat tinggi ilmu *ra'yi* (logika), seorang yang tidak haus kekuasaan serta arif. Ia merupakan pemberi fatwa (mufti) yang sangat disegani di Kuffah dan Baghdad. Ia merupakan keturunan muslim non-Arab yang dikenal sebagai *mawalli*, yaitu memiliki kemampuan yang sangat tinggi dalam ilmu pengetahuan tentang Islam. Bahkan kaum ini banyak mencetak ahli-ahli dalam bidang masing-masing.⁵⁹

Sumber Hukum Mazhab Hanafi

Dasar-dasar pegangan mazhab Hanafi ialah al-Qur'an, hadis, *atsar-atsar* yang sahih dan masyhur, fatwa dari sahabat, *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, dan *'urf*.⁶⁰

1. Al-Qur'an

Mazhab Hanafi menganggap al-Qur'an sebagai sumber hukum yang tidak dapat diperdebatkan lagi. Pada dasarnya al-Qur'an digunakan untuk menentukan akurasi sumber-sumber hukum yang lainnya. Dengan demikian, sumber-sumber lain yang bertentangan dengan al-Qur'an dianggap tidak valid.⁶¹

2. Hadis

Hadis digunakan sebagai sumber hukum Islam terpenting setelah al-Qur'an, tetapi dengan beberapa kualifikasi dalam penggunaannya. Mereka mensyaratkan bahwa hadis bukan hanya harus sahih, tetapi harus dikenal secara luas (masyhur) jika akan digunakan sebagai dasar hukum yang sah. Kualifikasi tersebut berfungsi sebagai benteng terhadap hadis-hadis palsu yang sering muncul di wilayah tersebut.⁶²

3. *Ijma'* sahabat

Sumber hukum Islam yang terpenting adalah pendapat para sahabat mengenai beberapa materi hukum yang tidak disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis. Dalam hal ini, *ijma'* para sahabat lebih diutamakan seperti pada pendapat pribadi Abu Hanifah dan murid-muridnya dalam

⁵⁹ Imam Pamungkas, *op. cit.* hlm. 19.

⁶⁰ Dedi Supriyadi, *Perbandingan Madzhab dengan Pengekatan Baru*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm. 158; Romli S. A., *Muqarran Madzahib fi Ushul*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 47.

⁶¹ Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* hlm. 89.

⁶² *Ibid.* hlm. 89.

mendiskusikan hukum Islam. Imam Hanafi juga mengakui *ijma'* para ulama muslim lainnya dalam semua periode sebagai hal valid yang mengikat umat Islam.⁶³

4. Pendapat sahabat

Jika ada pendapat yang berbeda di kalangan sahabat, mengenai hukum-hukum tertentu dan bukan hasil *ijma'*, Abu Hanifah akan memilih pendapat yang dipandang paling memadai dan menjawab persoalan. Dalam menetapkan pandangan ini, Abu Hanifah juga mengutamakan pendapat dari sahabat daripada pendapatnya sendiri. Walaupun demikian, ia menerapkan penalarannya dalam arti yang terbatas dengan memilih salah satu dari pendapat sahabat yang bervariasi.⁶⁴

5. *Qiyas*

Imam Abu Hanifah merasa tidak harus menerima rumusan hukum dari murid-murid para sahabat (*tabiin*) dalam wilayah yang tidak memiliki sumber jelas dari sumber-sumber yang telah disebutkan di atas. Ia memandang dirinya setara dengan para *tabiin* dalam melakukan ijtihad sendiri dengan berdasarkan pada prinsip-prinsip *qiyas* yang telah dibangun oleh murid-muridnya.⁶⁵

6. Istihsan (preferensi)

Secara sederhana istihsan adalah satu bukti yang lebih disukai daripada bukti lain. Dianggap lebih sesuai dengan situasinya. Walaupun bukti yang digunakan secara teknis lebih lemah daripada bukti lain. Hal ini bisa menyangkut preferensi hukum yang lebih tepat di atas hukum yang dirumuskan dengan *qiyas*.⁶⁶

Para juris Islam dari kalangan mazhab Hanafiyah menggunakan istihsan sebagai dasar pertimbangan pengambilan keputusan hukum Islam. Imam Muhammad al-Syaibani—salah seorang juris pengikut mazhab ini—suatu ketika menceritakan alotnya pembahasan *qiyas* di antara mereka dalam merumuskan ketentuan hukum. Dalam kondisi rumit seperti itu, Abu Hanifah sering mengambil langkah menggunakan pendekatan istihsan sehingga persoalan menjadi cair dan terselesaikan.⁶⁷

⁶³ *Ibid.* hlm. 88—89.

⁶⁴ *Ibid.* hlm. 90.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.* hlm. 90—91.

⁶⁷ Musthafa Dib al-Bugha, *Atsar al-Adillah al-Mukhtalifah fiha fi al-Fiq al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Iman al-Bukhari, t.t.), hlm. 130.



Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa mazhab Hanafiyah merupakan peletak batu pertama penggunaan dalil istihsan dalam aktivitas pengambilan kesimpulan hukum. Dalam buku-buku usulfikih, sering digambarkan bahwa literatur fikih mazhab ini banyak mengupas persoalan-persoalan yang pijakannya adalah dalil istihsan.

Bahkan kitab *Hidayah* karangan Imam Marghinani—seorang jurisdari penulis produktif dalam mazhab ini—menghimpun persoalan-persoalan fikih berbasis istihsan tidak kurang dari 170 item. Kenyataan ini menunjukkan bahwa mazhab ini sangat mengapresiasi dalil istihsan dalam rangkaian proses hukumnya.⁶⁸

7. ‘*Urf* (tradisi lokal)

Tradisi lokal diberi bobot hukum dalam wilayah yang tidak memiliki tradisi Islam yang mengikat. Melalui penerapan prinsip ini, tradisi-tradisi yang beragam dalam budaya yang berbeda-beda dalam dunia Islam menjadi sistem hukum.⁶⁹

Guru Imam Hanafi

Sejak kecil ia suka belajar ilmu pengetahuan, terutama hal yang bersangkutan tentang hukum agama Islam. Sebagai seorang putra saudagar besar di Kuffah, tentunya sejak kecil ada dalam kondisi lapang dan jarang mengalami kekurangan materi. Kondisi tersebut digunakannya untuk mempelajari dan menuntut ilmu pengetahuan sedalam-dalamnya hingga masa dewasanya.⁷⁰

Abu Hanifah belajar fikih pada aliran Irak (*ra’yu*) dan aliran Kuffah pada generasi sahabat oleh Ali bin Abi Thalib dan Abdullah bin Mas’ud. Di antara murid dua sahabat itu adalah Syuraih ibnu al-Harits, al-Qamah bin Qais al-Nakha’i, Masyruq ibnu al-Ajda al-Hamdani, dan Aswad ibnu Yazid al-Nakha’i.

Di antara murid Syuraih bin al-Harits, al-Qamah ibnu Qais al-Nakha’i, Masyruq ibnu al-Ajda’ al-Hamdani, dan al-Aswad ibnu Yazid al-Nakha’i ialah Ibrahim al-Nakha’i dan Amir ibnu Syarahil al-Sya’biy. Di antara murid al-Nakha’i dan Amir ibnu Syarahil al-Sya’biy adalah Hammad ibnu Sulaiman. Di antara Hammad ibnu Sulaiman adalah Abu Hanifah. Di samping Hammad

⁶⁸ Abu Yasid, *Aspek-Aspek Penelitian Hukum*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 42—43.

⁶⁹ Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* hlm. 91.

⁷⁰ Moenawar Chalil, *op. cit.* hlm. 7.

ibnu Sulaiman, Abu Hanifah belajar fikih kepada Atha' ibnu Abi Ribah, Hisyam ibnu Urwah, dan Nafi' Maulana ibnu Umar.⁷¹

Murid-Murid Utama Imam Hanafi

Di antara murid-murid sahabat Abu Hanifah adalah Abu Yusuf, Muhammad ibnu al-Hasan al-Saibani, Zufar ibnu Huzail ibnu Qoais al-Kufi, dan al-Hasan ibnu Ziyad al-Lu'lu'. Keempat murid Abu Hanifah selanjutnya mengembangkan mazhab Hanafi dalam segi penghimpunan pemikiran maupun metodologinya. Salah satunya yaitu Abu Yusuf yang mengarang kitab *al-Kharaj*.⁷² Selain itu juga ada Nuh bin Abi Maryam, Asad bin Amru al-Qadhiy, Abu Muthi' al-Hakim bin Abdullah al-Balkhi, serta Hammah bin Abu Hanifah.⁷³

Murid-murid Abu Hanifah yang sangat terkenal ialah Zabir bin Hudhla'il, Abu Yusuf, Muhammad bin Hasan, dan al-Hasan ibnu Ziyad al-Lu'lu'iy.⁷⁴ Selain itu, berikut beberapa murid utama dari Abu Hanifah.

1. Zubair Ibnu Huzail ibnu al-Kufiy (110—158 H)
Zubair merupakan salah satu ulama Abu Hanifah yang mengikuti contoh gurunya. Ia menolak tawaran sebagai *qadhi*. Meskipun banyak sekali tawaran menarik disodorkan kepadanya, ia lebih memilih untuk mengajar yang terus dilakukan hingga wafat pada usia 42 tahun di Basrah.
2. Abu Yusuf Ya'qub bin Ibrahim al-Anshariy (113—182 H)
Abu Yusuf lahir dari kalangan keluarga miskin di Kuffah. Ia belajar ilmu hadis secara mendalam sampai menjadi ulama hadis yang disegani, kemudian mempelajari fikih di Kuffah selama sembilan tahun di bawah pimpinan Imam bin Abi Laili (w. 765 M). Setelah itu belajar kepada Imam Abu Hanifah selama sembilan tahun. Ia juga belajar sebentar kepada Imam Malik setelah wafatnya Abu Hanifah.

Abu Yusuf diangkat sebagai ketua hakim negara oleh para Khalifah Abbasiyah, yaitu Al-Mahdi (775—785 M), al-Hadi (785—786 M), dan Harun al-Rasyid (786—809 M). Dalam kapasitasnya sebagai hakim, ia pernah mengangkat sebagian hakim di berbagai wilayah pemerintahan Abbasiyah. Seluruh hakim yang diangkatnya pun merupakan para pengikut mazhab Hanafi. Dengan demikian, ia merupakan orang

⁷¹ Imam Pamungkas, *op. cit.* hlm. 23.

⁷² Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum: Perbandingan Antara Mazhab-Mazhab Barat dan Islam*, (Jakarta: Kencana, 2020), hlm. 225.

⁷³ Imam Pamungkas, *op. cit.* hlm. 23.

⁷⁴ Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar: Perbandingan Madzhab*, (Logos, 1997). hlm. 113.



yang sangat berjasa dalam menyebarkan mazhab Hanafi di sepanjang pemerintahan Islam.⁷⁵

3. Muhammad bin Hasan al-Saibani (759—805 M)
Ia lahir di Wasit, tetapi tumbuh besar di Kuffah. Sebagaimana Abu Yusuf, mula-mula yang ia pelajari ialah bidang hadis. Ia belajar sebentar dalam bimbingan Abu Hanifah hingga beliau wafat. Setelah itu belajar ke Madinah dalam bimbingan Imam Malik selama tiga tahun.

Dalam periode ini ia menjadi salah satu perawi utama dari hadis Imam Malik, yaitu al-Muwatha'. Imam Syafi'i ialah sekian di antara banyak yang menjadi murid Muhammad bin Hasan di Baghdad.

4. Muhammad bin Hasan menerima penunjukan sebagai qadhi pada masa pemerintahan Harun al-Rasyid. Namun, jabatan tersebut dilepaskan karena memerlukan banyak kompromi. Ia pun kembali pada profesinya semula, yaitu sebagai pengajar di Baghdad.⁷⁶

Karya-Karya Imam Hanafi

Adapun murid-murid Abu Hanifah banyak menyusun kitab pemikiran gurunya. Salah satunya dari Muhammad al-Saibani yang dikenal dengan *al-Kutub al-Sittah* (enam kitab), yaitu sebagai berikut.⁷⁷

1. Kitab *Al-Mabsuth*.
2. Kitab *Al-Ziyadah*.
3. Kitab *Al-Jami' Al-Shahir*.
4. Kitab *Al-Jami' Al-Kabir*.
5. Kitab *Al-Sair Al-Shahir*.
6. Kitab *Al-Sair Al-Kabir*.

Pengikut Mazhab Hanafi

Penyebaran mazhab Hanafi diawali dari tempat kelahirannya, yaitu daerah Kuffah. Daerah tersebut menjadi tempatnya menggali ilmu, tempat berbagi kepada para ulama, bahkan kehidupannya pun diakhiri di sana. Selama masa hidupnya, banyak para ulama dari luar daerah yang datang untuk belajar kepadanya hingga ajal menjemput.

Ulama yang pernah belajar kepadanya pun mulai menyebarkan ajaran ini ke negaranya masing-masing.⁷⁸ Pengikut mazhab Hanafi saat ini sangat

⁷⁵ Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* hlm. 92.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Huzaimah Tahido Yanggo, *op. cit.* hlm. 113.

⁷⁸ Imam Pamungkas, *op. cit.* hlm. 22.

besar tersebar di daerah India, Afganistan, Pakistan, Irak, Syiria, Turki, Guyana, Trinidad, Suriname, dan Mesir.

Para penguasa Kerajaan Ottoman menyusun undang-undang hukum Islam berdasarkan mazhab Imam Hanafi pada abad ke-19, kemudian menjadikannya sebagai hukum resmi negara. Setiap ulama yang ingin menjadi hakim diwajibkan untuk mempelajarinya. Mazhab ini pun tersebar luas di wilayah pemerintahan Kerajaan Ottoman sekitar abad ke-19.⁷⁹

Imam Maliki

Biografi Imam Maliki (717—801 M/93—183 H)

Imam Maliki memiliki nama lengkap Malik bin Anas bin Amin. Ia merupakan anak sangat istimewa yang berada di dalam kandungan ibunya selama dua tahun. Ibunya bernama Aliyah binti Syarik bin Abdurrahman bin Syarik al-Azdiyah.⁸⁰ Ia lahir di Madinah, tepatnya di daerah negeri Hijaz—menurut riwayat yang paling masyhur—pada 717 M/93 H. Ia berasal dari kabilah Yamaniyah.

Sejak kecil ia rajin menghadiri majelis-majelis ilmu pengetahuan. Ia pun telah hafal al-Qur'an sejak kecil. Ibunya sendiri pula yang telah mendorong Imam Maliki untuk selalu giat menuntut ilmu.⁸¹

Imam Maliki adalah orang yang badannya tinggi serta besar, berkulit merah kekuningan, kepalanya besar serta botak, dan janggutnya panjang. Ketika rambut kepalanya telah mulai beruban, ia tidak suka menghitamkannya. Rambutnya yang berubah itu dianggapnya sebagai cahaya yang bersinar di atas kepalanya.

Secara fisik ia terlihat gagah dan kuat, ditambah dengan kesukaannya pada pakaian yang bagus dan bersih. Kedua matanya berwarna biru dan bersinar, sebagai tanda yang menunjukkan bahwa ia seorang yang tajam pandangan matanya.

Imam Maliki sepanjang hidupnya selalu tinggal di Madinah dan hanya keluar ketika melakukan Haji. Ia pun membatasi dirinya hanya dengan mendalami pengetahuan yang didapatkan di Madinah.

Ia pernah ditangkap dan dianiaya pada 764 M atas perintah Amir di Madinah. Penyebabnya yaitu karena ia mengeluarkan ketetapan hukum

⁷⁹ Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* hlm. 92—93.

⁸⁰ Imam Pamungkas, *op. cit.* hlm. 23.

⁸¹ Muhammad Jawad Mughniyah, *op. cit.* hlm. 27.



bahwa perceraian yang dipaksa adalah tidak sah. Ketetapan tersebut bertentangan dengan praktik para penguasa Abbasiyah.

Imam Maliki melanjutkan mengajar hadis di Madinah selama lebih dari 40 tahun sambil menyusun buku yang memuat hadis-hadis Nabi Muhammad saw. serta *atsar* sahabat dan tabiin yang diberinya nama *al-Muwatha'*—sebuah kitab yang sangat terkenal.

Ia mulai mengumpulkan hadis-hadis tersebut ketika diminta oleh Abu Ja'far Al-Mansur (754—755 M) yang menginginkan sebuah kitab undang-undang hukum komprehensif yang didasarkan pada sunah Nabi Muhammad saw. Kitab tersebut juga diharapkan dapat diterapkan secara seragam di seluruh wilayah pemerintahannya.

Perihal pelaksanaannya, Imam Maliki menolak memaksakannya kepada umat. Alasannya yaitu karena para sahabat telah menyebar di berbagai wilayah pemerintahan dan memiliki sebagian sunah Nabi Muhammad saw. lainnya yang juga dianggap sebagai hukum yang bisa berlaku di seluruh wilayah kerajaan.

Khalifah Harun al-Rasyid (768—809 M) juga memiliki permintaan yang sama terhadapnya, tetapi Imam Malik pun menampiknya. Imam Malik meninggal di kota kelahirannya pada 801 M dalam usia 87 tahun.⁸²

Bentuk-Bentuk Mazhab Maliki

Metode pengajaran Imam Maliki didasarkan pada ungkapan hadis dan pembahasan atas makna-maknanya, kemudian dikaitkan dengan konteks permasalahan yang ada saat itu. Ia juga meriwayatkan kepada murid-muridnya berbagai hadis dan *atsar* (pernyataan para sahabat) atas berbagai topik hukum Islam, kemudian mendiskusikan implikasi-implikasinya.

Kadang kala ia meneliti masalah-masalah yang sedang terjadi di tempat murid-muridnya berasal. Baru setelah itu dicarikan hadis-hadis atau *atsar-atsar* yang bisa digunakan untuk memecahkan masalah tersebut.

Setelah selesai menyusun *al-Muwatha'*, Imam Maliki menjelaskan kitab tersebut kepada murid-muridnya sebagai mazhabnya. Namun, ia akan selalu menambahkan di dalamnya ketika ada informasi baru yang sampai kepadanya. Ia sangat menghindari spekulasi dan fikih hipotesis sehingga mazhab dan para pengikutnya dikenal sebagai *ahlu al-Hadits*.⁸³

⁸² Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* hlm. 93—94.

⁸³ *Ibid.* hlm. 96.

Sumber-Sumber Hukum Mazhab Imam Maliki

Imam Maliki merumuskan hukum Islam dari sumber-sumber berikut.

1. Al-Qur'an

Sebagaimana imam-imam lainnya, Imam Maliki menempatkan al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam paling utama. Ia memanfaatkannya tanpa memberikan prasyarat apa pun dengan penetapannya.

2. Hadis

Hadis digunakan oleh Imam Maliki sebagai sumber pokok kedua hukum Islam. Sebagaimana Imam Abu Hanifah, ia mengambil beberapa batasan dalam menggunakannya. Jika sebuah hadis bertentangan dengan tradisi masyarakat Madinah, ia akan menolaknya.

Dalam hal ini, ia tidak mengharuskan bahwa sebuah hadis harus masyhur (cukup terkenal) sebelum dapat diterapkan—sebagaimana diterapkan Imam Abu Hanifah. Ia justru menggunakan hadis apa pun yang diriwayatkan kepadanya sepanjang hadis tersebut tidak satu pun dari perawinya dikenal sebagai pendusta atau sangat lemah daya ingatnya.⁸⁴

3. Praktik masyarakat Madinah

Sebagian besar masyarakat Madinah merupakan keturunan langsung para sahabat. Madinah pun menjadi tempat Rasulullah saw. menghabiskan sepuluh tahun hidupnya yang berarti.

Dengan demikian, Imam Maliki berpandangan bahwa praktik yang dilakukan semua masyarakat Madinah pasti diperbolehkan. Jika tidak, justru dianjurkan oleh Nabi Muhammad saw. sendiri. Ia pun menganggap bahwa praktik umum masyarakat Madinah sebagai bentuk sunah autentik yang diriwayatkan dalam bentuk tindakan, bukan kata-kata.⁸⁵

4. *Ijma'* sahabat

Imam Maliki memandang *ijma'* sahabat dan juga *ijma'* para ulama berikutnya sebagai sumber hukum Islam yang ketiga.⁸⁶

5. Pendapat individu sahabat

Imam Malik memberikan bobot penuh terhadap pendapat-pendapat itu saling bertentangan atau menjadi kesepakatan, kemudian memasukkannya ke dalam kaitan hadis *al-Muwatha'*. Namun, *ijma'* sahabat lebih diutamakan daripada pendapat individu mereka. Apabila tidak

⁸⁴ Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* hlm. 97.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*



ditemukan adanya *ijma'*, pendapat-pendapat individual sahabat lebih diutamakan daripada pendapat sendiri.⁸⁷

6. *Qiyas*

Imam Maliki pernah menerapkan penalaran deduktifnya sendiri mengenai persoalan-persoalan yang tidak tercakup oleh sumber-sumber yang telah disebutkan sebelumnya. Walaupun demikian, ia sangat berhati-hati dalam melakukannya karena adanya subjektivitas dalam bentuk penalaran seperti itu.⁸⁸

7. Tradisi masyarakat Madinah

Imam Maliki juga memberi bobot pada praktik-praktik tertentu yang ditemukan di sebagian kecil kalangan masyarakat Madinah. Sepanjang hal tersebut tidak bertentangan dengan hadis-hadis yang sudah cukup dikenal. Ia berargumen bahwasannya tradisi tersebut—meskipun hanya dilakukan kalangan masyarakat tertentu—pasti berasal dari generasi terdahulu dan telah disepakati oleh sahabat atau bahkan oleh Nabi Muhammad saw. langsung.

8. Istislah (kemaslahatan)

Prinsip istislah yang dikembangkan oleh Abu Hanifah juga diterapkan oleh Imam Maliki dan murid-muridnya. Hanya saja mereka menamakan dengan istislah yang secara sederhana berarti mencari sesuatu yang sesuai (maslahat).

Istislah berkaitan dengan hal-hal yang bertujuan untuk kemaslahatan manusia, tetapi tidak disebutkan dalam syariat secara khusus. Contoh istislah dapat disepakati dalam fatwa Khalifah Ali bin Abi Thalib. Dinyatakannya bahwa seluruh kelompok masyarakat yang ikut andil dalam suatu pembunuhan semuanya berdosa, meskipun hanya seseorang dari kelompok tersebut yang melakukan. Sementara itu, teks-teks hukum syariat hanya menyebutkan isi pembunuhan saja.

Contoh lain adalah hak seorang pemimpin muslim untuk mengumpulkan pajak dari orang kaya selain zakat jika negara membutuhkannya. Adapun dalam syariat hanya zakat yang disebutkan. Imam Maliki juga menerapkan prinsip istislah untuk merumuskan hukum-hukum lebih guna menyesuaikan dengan kebutuhan yang muncul dalam situasi aktual daripada yang dirumuskan dalam *qiyas*.⁸⁹

⁸⁷ *Ibid.* hlm. 97—98.

⁸⁸ *Ibid.* hlm. 98.

⁸⁹ *Ibid.* hlm. 99.

Seperti halnya mazhab Hanafiyah, kalangan mazhab Malikiyah juga sangat mengapresiasi dalil istihsan dalam proses pengambilan hukum Islam. Imam al-Syathibi—juris Islam ternama dalam mazhab Malikiyah—pernah menegaskan bahwa Imam Maliki menganggap istihsan sebagai bagian terpenting dalam struktur keilmuan.⁹⁰

9. 'Urf (tradisi)

Imam Maliki juga memanfaatkan adat istiadat dan kebiasaan-kebiasaan sosial yang beragam dari masyarakat di berbagai wilayah Islam sebagai sumber sekunder. Sepanjang hal itu tidak bertentangan dengan prinsip ungkapan maupun spirit syariat.

Misalnya, kata *dabbah* dalam tradisi di Syiria bermakna kuda, sedangkan makna umumnya dalam bahasa Arab adalah binatang berkaki empat. Perjanjian yang disebut di Syiria hanya mensyaratkan perjanjian dalam bentuk *dabbah* secara hukum berarti seekor kuda. Adapun di wilayah Arab yang lain disebut secara lebih jelas dengan kata seekor kuda, bukan menggunakan kata *dabbah*.⁹¹

Dalam kitab-kitab fikih mazhab Maliki, termaktub banyak ketentuan hukum yang berdasarkan pada 'urf (adat istiadat setempat). Misalnya, jumlah presentasi laba dalam transaksi mudarabah, ketentuan wajib tidaknya seorang ibu menyusui anaknya, dan lain sebagainya.⁹²

Guru Imam Maliki

Setelah mempelajari berbagai ilmu pengetahuan yang bertalian dengan urusan agama. Kemudian ia mempelajari ilmu riwayat atau ilmu hadis yang diriwayatkan oleh orang-orang perawi dan Nabi Muhammad saw. Jika hendak belajar atau berguru kepada seseorang maka ia terlebih dahulu menyelidiki keadaan dan karakter guru tersebut dengan seksama, dalam urusan akidah maupun akhlak.

Adapun sifat-sifat ulama yang dipilih olehnya untuk dijadikan guru adalah tidak diambil dari empat macam orang. *Pertama*, jangan diambil dari orang yang berperangai jelek atau jahat. *Kedua*, jangan diambil dari orang yang ahli hawa nafsu dan ahli bid'ah, atau orang yang mengajak pada hawa nafsu dan bid'ah. *Ketiga*, jangan diambil dari orang yang suka berdusta dari urusan hadis. *Keempat*, jangan diambil guru dari orang yang suka pada

⁹⁰ Abu Yasid, *op. cit.* hlm. 43.

⁹¹ Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* hlm. 99

⁹² Abu Yasid, *op. cit.* hlm. 61.



kebaikan dan keutamaan dalam ibadah, tetapi yang mereka kerjakan tidak berdasarkan pengetahuan.⁹³

Guru Imam Maliki dalam bidang hadis ialah Abd al-Rahman ibnu Hurmuz al-'Arah, Nafi' Maulana Abdullah ibnu Umar, dan Muhammad ibnu Syihab al-Zuhri. Adapun gurunya dalam bidang fikih adalah Rabi'ah bin Abdul al-Rahman atau dikenal dengan Rabi'ah bin al-Ra'y.⁹⁴

Murid-Murid Imam Maliki

Di antara murid-murid Imam Maliki terkemuka yang tidak mendirikan mazhab sendiri adalah Qasim dan Ibnu Wahhab. Adapun murid-muridnya yang lain antara lain sebagai berikut.

1. Abu Abdurrahman bin Qasim

Imam Qasim lahir di Mesir, kemudian pindah ke Madinah untuk belajar kepada Imam Maliki sebagai guru dan penasehatnya. Ia belajar di sana lebih dari 20 tahun. Imam Qasim menulis sebuah buku yang mendalam tentang fikih mazhab yang berjudul *al-Mudawwanah* yang bahkan jauh melampaui *al-Muwatha* karya Imam Maliki sendiri.⁹⁵

2. Abu Abdullah bin Wahhab

Ibnu Wahhab juga berangkat dari Mesir ke Madinah untuk belajar kepada Imam Maliki. Ia memiliki kemampuan mendeduksi hukum hingga mencapai kemampuan tertentu. Gurunya sendiri pun memberikannya julukan *al-Mufti* yang berarti mengurai hukum Islam. Ibnu Wahhab ditawari untuk menduduki jabatan hakim di Mesir. Namun, ia menolaknya demi menjaga integritasnya sebagai ulama yang independen.

3. Asyhab bin Abdul Aziz al-Qaisi al-Amiri

Ia mengambil ilmu dari al-Laits, Yahya bin Ya'qub, dan Ibnu Luhai'ah. Ia menyertai Imam Maliki, bermulazamah dengannya serta belajar kepadanya. Ia adalah salah satu perawi dari fikih Imam Maliki. Ia memiliki kitab *Mudawwamah* yang diberi nama kitab *Mudawwamah Asyhab* atau kitab *Asyhab*. Ia sepadan dengan Ibnu al-Qasim, akan tetapi ia lebih muda darinya.⁹⁶

4. Asad bin al-Furad bin Sinan

Ia berasal dari Khurasan, tetapi dilahirkan di Harran dari kabilah Bakar. Setelah itu, ayahnya membawanya pindah ke Tunisia. Ada juga yang

⁹³ Moenawar Chalil, *op. cit.* hlm. 98.

⁹⁴ Juhaya S. Praja, *op. cit.* hlm. 231.

⁹⁵ Abu Ameenah Bilal Philips, *op. cit.* hlm. 100.

⁹⁶ Abdul Aziz al-Syinawi, *op. cit.* hlm. 259.



BAB V

SUMBER DAN DALIL HUKUM ISLAM YANG DISEPAKATI

Al-Qur'an Sumber Utama Hukum Islam

Al-qur'an adalah masdar dari kata *qara'a*, sepadan dengan kata *fu'lan*. Ada dua pengertian al-Qur'an dalam bahasa Arab, yaitu berarti "bacaan" dan "apa yang tertulis di dalamnya". Al-Qur'an didefinisikan sebagai kalam Allah Swt. yang diturunkan oleh-Nya melalui perantara malaikat Jibril ke dalam hati Rasulullah saw. dengan lafaz berbahasa Arab dan makna-maknanya yang benar. Al-Qur'an menjadi hujah atas pengakuan Nabi Muhammad saw. sebagai rasul, menjadi undang-undang bagi manusia yang mengikuti petunjuknya, serta menjadi *qurbah* sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. bagi mereka yang beribadah dan membacanya.¹³⁶

Al-Qur'an adalah nama bagi keseluruhan al-Qur'an dan nama bagi suku-sukunya. Ayat, kalimat, ataupun huruf di dalamnya juga disebut sebagai

¹³⁶ H. Rohadi Abdul Fatah, *op. cit.* hlm. 73.



al-Qur'an. Hal ini sejalan dengan perintah untuk membaca al-Qur'an ketika melakukan salat, berarti membaca sebagian dari ayat-ayat al-Qur'an; mengingat satu ayat al-Qur'an adalah al-Qur'an.¹³⁷

Al-Qur'an menjadi pusat untuk menetapkan hukum dan tempat pengambilan yang menjadi sandaran segala dasar dan cabang. Segala dalil akan memperoleh atau mengambil kekuatannya dari al-Qur'an. Oleh karena itu, al-Qur'an disebut sebagai dasar *syar'iah* atau *masdarul mashadir*.

Di dalam al-Qur'an ini telah diterangkan segala keperluan manusia. Tidak ada suatu aturan yang dikehendaki atau dibutuhkan umat yang tidak terdapat pokoknya di dalam al-Qur'an. Sebagaimana firman Allah Swt. berikut.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَلَكُمْ مَا
فَرَرْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

“Tidak ada seekor hewan pun (yang berada) di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan semuanya merupakan umat (juga) seperti kamu. Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam kitab, kemudian kepada Tuhannya mereka dikumpulkan.” (QS Al-An'am [6]: 38)

Al-Qur'an dihimpun antara tepian lembar mushaf yang dimulai dengan surah Al-Fatihah dan ditutup dengan surah An-Nas. Perwayatannya dilakukan secara mutawatir, baik secara lisan maupun tulisan dari generasi ke generasi; serta tetap terpelihara dari perubahan dan penggantian apa pun.¹³⁸

Proses penurunan al-Qur'an dilakukan secara berangsur-angsur dan tidak turun sekaligus. Abu Zahrah mengatakan bahwa turunnya al-Qur'an secara berangsur-angsur tersebut bertujuan untuk menguatkan hukum dan menartikan al-Qur'an.

Pada saat itu, al-Qur'an turun tepat saat diperlukannya keterangan hukum. Oleh karena itu, turunnya al-Qur'an digunakan untuk menguatkan makna hukum. Apabila waktu itu terjadi kasus atau permasalahan maka al-Qur'an turun menerangkan hukumnya. Seseorang yang membaca dengan

¹³⁷ Hasbi ash-Shiddieqy, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), hlm. 5.

¹³⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Usul Fiqh*, (Semarang: Dina Utama Semarang, 1994), hlm. 18

mengetahui dan meresapi sebab-sebab turunnya, pasti akan merasa seolah-olah hidup saat al-Qur'an sedang diturunkan.¹³⁹

Adapun maksud dari menartilkan yaitu untuk membacakan al-Qur'an secara tartil. Sebagai dasar adanya tartil yaitu al-Qur'an diturunkan kepada kaum *ummi*—yang tidak dapat membaca dan menulis. Sementara itu, Allah Swt. menghendaki al-Qur'an dapat dihafal dan diresapi agar secara beruntun tetap lestari hingga hari kiamat.

Oleh karena itu, turunnya al-Qur'an secara berangsur-angsur merupakan cara agar memudahkan Nabi Muhammad saw. dan para sahabat untuk menghafalnya. Hal ini dimaksudkan pula agar Nabi Muhammad saw. gemar menggerakkan lisannya untuk menghafal ayat-ayat setiap kali Jibril turun membawa dan membacaknya.¹⁴⁰

Al-Qur'an menjadi hujah atas umat manusia, hukum-hukumnya merupakan undang-undang yang wajib mereka ikuti. Hal ini didasarkan bahwa al-Qur'an merupakan wahyu dari Allah Swt. dan disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. melalui cara yang pasti (*qath'i*), tidak ada keraguan mengenai kebenarannya. Kebenaran tersebut terjamin karena al-Qur'an diriwayatkan secara mutawatir (beruntun), serta tidak terputus dari generasi ke generasi.

As-Sunnah Sumber Kedua Hukum Islam

Sunnah secara etimologis adalah *thariq* (jalan) atau minhaj (metode). Ulama ahli hadis mengartikan sunah sebagai perkataan, perbuatan, takrir (legalisasi), serta sifat akhlak dan anggota badan yang disandarkan kepada Rasulullah saw. Adapun ulama usul fikih mengartikan sunah sebagai perkataan, perbuatan, dan legalisasi terhadap suatu perkataan atau perbuatan yang datang dari Rasulullah saw.¹⁴¹

Terminologi sunah tersebut juga digunakan dalam artian sebagai suatu amalan yang apabila dikerjakan maka akan mendapatkan pahala, sedangkan jika tidak dilaksanakan maka tidak mendapat dosa. Sunah diartikan pula sebagai terminologi yang merupakan lawan dari *bid'ah* (penambahan dalam masalah ibadah tanpa adanya *nash*). Apabila dikaitkan dengan sumber

¹³⁹ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sedjarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1950), hlm. 98.

¹⁴⁰ *Ibid.* hlm. 101—102.

¹⁴¹ Hafidz Abdurrahman, *UsulFiqh, Membangun Paradigma Berfikir Tasyri'*, (Bogor: Al Azhar Press, 2003), hlm. 71.



hukum Islam, sunah didefinisikan sebagai segala yang dinukilkan dari Nabi Muhammad saw.; baik menjadi penerangan bagi isi al-Qur'an maupun tidak.¹⁴²

Selain istilah sunah, dikenal pula istilah hadis. Hadis secara bahasa berarti *al-jadid min al-asy'ari*, yaitu sesuatu yang baru. Adapun secara istilah diartikan sebagai kabar yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. berupa perkataan, perbuatan, atau ketetapan.¹⁴³

Walaupun sunah dan hadis sering digunakan untuk maksud yang sama, tetapi keduanya dapat dibedakan. Hadis berkonotasi segala peristiwa yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw. meskipun hanya sekali saja beliau mengucapkan atau mengerjakannya, sekalipun hanya diriwayatkan oleh perorangan.

Sementara itu, sunah didefinisikan sebagai sesuatu yang diucapkan atau dilakukan Nabi Muhammad saw. secara terus-menerus. Hadis dinukilkan dari masa ke masa secara mutawatir, serta dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. dan para sahabat. Selain itu, dilakukan juga oleh tabiin dan seterusnya dari generasi ke generasi berikutnya sehingga menjadi pranata dalam kehidupan muslim.

Penggunaan sunah sebagai sumber hukum bagi hukum Islam telah disepakati oleh umat Islam. Hal tersebut dimaksudkan sebagai pembentukan hukum-hukum Islam dan sebagai tuntunan, serta diriwayatkan kepada kita dengan sanad sahih yang menunjukkan kepastian atau dugaan kuat tentang kebenarannya.

Dengan demikian, sunah menjadi hujah atas kaum muslim dan sebagai sumber hukum *syara'*. Artinya, hukum-hukum yang terdapat dalam sunah beserta hukum-hukum yang terdapat dalam al-Qur'an akan membentuk suatu peraturan yang wajib ditaati.

Allah Swt. dalam al-Qur'an banyak menyinggung masalah hujah dari sunah yang menunjukkan bahwa sunah merupakan landasan yang harus dipegang oleh setiap muslim. Dalam hukum Islam, al-Qur'an merupakan sumber utama karena orisinalitasnya terjamin dan terhindar dari intervensi manusia.

Abdul Wahhab Khallaf mengemukakan bahwa al-Qur'an menjadi hujah atas manusia yang hukum-hukumnya merupakan aturan-aturan wajib

¹⁴² Hasbi ash-Shiddieqy, *op. cit.* hlm. 21.

¹⁴³ Miftah Farid dan Agus Syihabudin, *Al-Quran: Sumber Hukum Islam Yang Pertama*, (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 16.

manusia untuk mengikutinya. Al-Qur'an datang dari Allah Swt. dan dibawa kepada manusia dengan jalan yang pasti, tidak diragukan kebenarannya.¹⁴⁴

Bukti dari kemukjizatan al-Qur'an tidak dilihat dari segi lafaznya saja, tetapi juga makna dan isinya. Di dalamnya berisi rahasia-rahasia alam yang hingga kini masih banyak yang belum terungkap. Ayat-ayat di dalamnya merupakan kalam indah Allah Swt. yang tidak bisa ditandingi oleh siapa pun.

Zainudin Ali mengungkapkan bahwa di dalam al-Qur'an terkandung hukum-hukum berikut.¹⁴⁵

1. Hukum-hukum *i'tiqadiyyah*, yaitu hukum yang berhubungan dengan keimanan kepada Allah Swt., malaikat, kitab-kitab, rasul, dan hari akhir.
2. Hukum-hukum *khuluqiyyah*, yaitu hukum yang berhubungan dengan perintah manusia wajib berakhlak baik dan menjauhi perilaku buruk.
3. Hukum-hukum *amaliyah*, yaitu hukum yang berhubungan dengan perbuatan manusia. Hukum ini terdiri dari dua jenis, yaitu mengenai ibadah dan mengenai muamalah dalam arti luas.

Untuk mengetahui secara konkret fungsi dan kedudukan hadis dalam Islam, perlu diketahui terlebih dahulu tentang tugas-tugas yang dibebankan kepada Nabi Muhammad saw. Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa Nabi Muhammad saw. mempunyai tugas dan wewenang sebagai berikut.

1. Menjelaskan al-Qur'an

Tugas ini berdasarkan pada firman Allah Swt. berikut.

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ
وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

“(Kami mengutus mereka) dengan (membawa) bukti-bukti yang jelas (mukjizat) dan kitab-kitab. Kami turunkan az-Zikr (Al-Qur'an) kepadamu agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.” (QS An-Nahl [16: 44])

Penjelasan Nabi Muhammad saw. terhadap al-Qur'an tersebut dapat berupa perkataan beliau, dapat pula berupa perbuatannya. Dua hal tersebut merupakan bagian terbesar dari hadis nabawi. Perlu diketahui pula bahwa penolakan terhadap hadis sebenarnya juga merupakan penolakan terhadap al-Qur'an. Hal tersebut dikarenakan hadis telah memperoleh

¹⁴⁴ Muin Umar, dkk., *UsulFiqh I*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1986), hlm. 70.

¹⁴⁵ Zainudin Ali, *Ilmu UsulFikih*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2003), hlm. 106.



legitimasi dari al-Qur'an. Dalam hal ini, hadis dikatakan pula sebagai konsekuensi dari al-Qur'an.¹⁴⁶

- Menjadi sosok yang wajib ditaati
Nabi Muhammad saw. menjadi sosok yang harus dipatuhi.¹⁴⁷ Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang memerintahkan ketundukan penuh kepada beliau, salah satunya dalam firman Allah Swt. berikut.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ...

"Kami tidak mengutus seorang rasul pun, kecuali untuk ditaati dengan izin Allah ..." (QS An-Nisa' [4]: 64)

Dalam konteks kehidupan sekarang, taat kepada Allah Swt. berarti taat pada ajaran-ajaran yang termaktub dalam al-Qur'an. Sementara itu, taat kepada Rasulullah saw. berarti taat pada ajaran-ajaran yang terhim-pun dalam hadis nabawi. Tidak mungkin seorang muslim memisahkan yang berasal dari Nabi Muhammad saw. (hadis) dan yang datang dari Allah Swt. (al-Qur'an). Memisahkan keduanya sama halnya dengan memisahkan al-Qur'an dari kehidupan manusia.¹⁴⁸

- Menetapkan hukum
Dalam hadis terdapat hukum-hukum yang tidak dijelaskan al-Qur'an, bukan penjelas dan bukan penguat. Dalam hal ini, hadislah yang menjelaskan sebagai dalil atau menjelaskan yang tersirat dalam ayat-ayat al-Qur'an.
- Memberikan teladan
Tugas Nabi Muhammad saw. ini berdasarkan firman Allah Swt. berikut.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ
وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

"Sungguh, pada (diri) Rasulullah benar-benar ada suri teladan yang baik bagimu, (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat serta yang banyak mengingat Allah." (QS Al-Ahzab [33]: 21)

¹⁴⁶ Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, (cet. V; Jakarta: Pustaka Firdaus), hlm. 35.

¹⁴⁷ M. M. Azami, *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum: Sanggahan atas The Origins of Muhammadan Jurisprudence Joseph Schacht*, (cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hlm. 15—16.

¹⁴⁸ Ali Mustafa Yaqub, *op. cit.* hlm. 36.



BAB VI

TEORI *INTRA-DOCTRINAL REFORM*

Teori Istihsan

Istihsan menurut bahasa berarti menganggap baik atau mencari yang baik. Ulama usul fikih mengartikan istihsan sebagai meninggalkan hukum yang telah ditetapkan pada suatu peristiwa yang ditetapkan berdasarkan dalil *syara'*. Setelah itu, menuju (menetapkan) hukum lain dari peristiwa yang sama. Hal tersebut dilakukan karena ada suatu dalil *syara'* yang mengharuskan untuk meninggalkannya. Dalil yang terakhir disebut sebagai sandaran istihsan.¹⁶⁷

Istihsan berbeda dengan *qiyas*. Seorang mujtahid dalam *qiyas* akan mencari persamaan *'illat* dari dua peristiwa. Adapun mujtahid dalam istihsan akan mencari dalil yang paling tepat digunakan untuk menetapkan hukum dari suatu peristiwa.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Asymuni Rahman Mu'in, *UsulFiqh II*, (Jakarta: Departemen Agama, 1986), hlm. 17.

¹⁶⁸ *Ibid.* hlm. 32.



Golongan yang berpegang pada dalil istihsan adalah mazhab Hanafi. Mereka berpendapat bahwa istihsan sebenarnya sama dengan *qiyas*. Golongan lain yang juga menggunakan dalil istihsan ini yaitu sebagian mazhab Maliki dan sebagian mazhab Hanbali.

Istihsan secara bahasa adalah kata bentukan dari *al-hasan* yang memiliki arti “apa pun yang baik dari sesuatu”. Istihsan merupakan bentuk masdar verbal dari yang secara etimologis berarti menganggap atau meyakini kebaikan sesuatu. Imam al-Sarakhsi menjelaskan makna istihsan sebagai mencari yang terbaik untuk mengikuti yang diperintahkan.

Adapun Al-Hasan Al-Kurkhi Al-Hanafi—salah seorang ulama usul—mengartikan istihsan sebagai perbuatan adil terhadap suatu permasalahan hukum dengan memandang hukum lain karena adanya sesuatu lebih kuat yang membutuhkan keadilan. Istihsan terjadi ketika seorang mujtahid lebih cenderung dan lebih memilih hukum tertentu, serta meninggalkan hukum lain karena satu hal yang dalam pandangannya lebih menguatkan hukum kedua daripada hukum pertama.

Berdasarkan dalil yang memperkuat istihsan, ulama Hanafiyah membagi istihsan menjadi enam jenis berikut.

1. *Istihsan bil an-nash* (istihsan yang didasarkan pada ayat al-Qur’an atau hadis), yaitu berpindah dari ketentuan hukum berdasarkan ketetapan *qiyas* atau hukum *kully* (umum) ke hukum lain yang ditetapkan berdasarkan *nash* al-Qur’an atau hadis. Misalnya, tetap sah puasa orang yang makan atau minum karena terlupa.
2. *Istihsan bi al-ijma’* (istihsan yang didasarkan pada *ijma’*), yaitu berpindah dari ketentuan hukum berdasarkan ketetapan *qiyas* atau hukum *kully* (umum) ke hukum lain yang ditetapkan berdasarkan *ijma’*. Misalnya, bolehnya akad salam.
3. *Istihsan bi al-dharurah* (istihsan berdasarkan *dharurah*), yaitu istihsan yang disebabkan karena adanya kondisi darurat (terpaksa) sehingga mendorong mujtahid untuk meninggalkan dalil *qiyas* atau hukum *kully* (umum). Mujtahid pun berpegang pada prinsip yang mengharuskan untuk memenuhi hajat atau menolak terjadinya kemudaratatan.
4. *Istihsan bi al-‘urf* (istihsan berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku umum), yaitu berpindah dari ketentuan hukum berdasarkan ketetapan *qiyas* atau hukum *kully* (umum) ke hukum lain karena adanya *‘urf* yang sudah dipraktikkan dan sudah dikenal dalam kehidupan masyarakat.
5. *Istihsan bi al-maslahah* (istihsan berdasarkan kemaslahatan), yaitu berpindah dari ketentuan hukum berdasarkan ketetapan *qiyas* atau

hukum *kully* (umum) ke hukum lain karena adanya kemaslahatan dan kemanfaatan lebih besar yang dapat diterima oleh dalil *syar'i*.

6. *Istihsan bi al-qiyas al-khafi* (istihsan berdasarkan *qiyas* yang samar), yaitu memalingkan suatu masalah dari ketentuan hukum *qiyas* yang jelas ke ketentuan *qiyas* yang samar; tetapi keberadaannya lebih kuat dan lebih tepat untuk diamalkan.

Adapun terkait kehujahan istihsan, berikut merupakan pendapat para ulama.

1. Ulama Hanafiyah

Abu Zahrah berpendapat bahwa Abu Hanifah banyak sekali menggunakan istihsan. Begitu pula dalam keterangan beberapa kitab usul yang menyebutkan bahwa ulama Hanafiyah mengakui adanya istihsan. Dalam beberapa kitab fikihnya bahkan banyak sekali terdapat permasalahan yang menyangkut istihsan.

2. Ulama Malikiyah

Asy-Syatibi berkata bahwa sesungguhnya istihsan itu dianggap dalil yang kuat dalam hukum, sebagaimana pendapat Imam Maliki dan Imam Abu Hanifah. Begitupula menurut Abu Zahrah yang menyatakan bahwa Imam Maliki sering berfatwa menggunakan istihsan.

3. Ulama Hanabilah

Dalam beberapa kitab usul disebutkan bahwa golongan Hanabilah mengakui adanya istihsan, sebagaimana dikatakan oleh Imam al-Amudi dan Ibnu Hazib. Al-Jalal al-Mahalli dalam kitab *Syarh al-Jam' al-Jawami'* mengatakan bahwa istihsan diakui oleh Abu Hanifah. Adapun ulama yang lain mengingkarinya, termasuk golongan Hanabilah.

4. Ulama Syafi'iyah

Golongan Syafi'iyah secara masyhur tidak mengakui adanya istihsan. Mereka benar-benar menjauhinya dalam istinbat hukum, serta tidak menggunakannya sebagai dalil. Imam Syafi'i berkata, "Barang siapa yang menggunakan istihsan berarti ia telah membuat syariat." Ia juga menambahkan bahwa segala urusan telah diatur oleh Allah Swt. Setidaknya ada yang menyerupainya sehingga dibolehkan menggunakan *qiyas*, tetapi tidak boleh menggunakan istihsan.

Selain Imam Syafi'i, kalangan ulama Zhahiriyyah juga menolak penggunaan *qiyas* secara prinsip. Begitu pula ulama Syiah dan sebagian ulama Muktazilah yang tidak menerima *qiyas* maka dengan sendirinya juga menolak



istihsan. Mengingat kedudukan istihsan dalam posisinya sebagai dalil hukum adalah lebih rendah dari *qiyas*.

Ada juga para ulama menolak istihsan dengan alasan bahwa kaum muslimin harus mengikuti hukum yang ditetapkan Allah Swt. atau dari Rasulullah saw.; atau hukum yang di-*qiyas*-kan dengan kedua sumber hukum utama tersebut. Adapun hukum yang ditetapkan berdasarkan yang dianggap baik oleh mujtahid adalah hukum buatan manusia, bukan buatan hukum *syar'i*.

Itulah dua golongan pendapat dari ulama-ulama dalam menyikapi hujah istihsan dalam fikih Islam. Golongan yang menyetujui istihsan tidak serta-merta membebaskan akal dan logika mujtahid untuk melakukannya tanpa batasan yang jelas. Setidaknya ada dua hal yang harus dipenuhi dalam proses istihsan, yaitu ketiadaan *nash* yang sah dalam masalah dan adanya sandaran yang kuat atas istihsan tersebut.

Adapun golongan yang menolak istihsan melakukannya karena kehati-hatian dan kekhawatirannya jika seorang mujtahid terjebak dalam penolakan terhadap *nash* dan lebih memilih hasil olahan logikanya sendiri. Kekhawatiran ini telah terjawab dengan penjelasan sebelumnya, yaitu bahwa istihsan mempunyai batasan yang harus diikuti. Dengan kata lain, golongan ini sebenarnya hanya menolak istihsan yang hanya dilandasi oleh logika—tanpa dikuatkan oleh dalil yang lebih kuat.

Teori Maslahat

Maslahat terkandung dalam seluruh hukum yang ditetapkan Allah Swt. atas hamba-Nya, baik berbentuk perintah maupun larangan. Tidak ada hukum *syara'* yang sepi dari maslahat. Seluruh seruan Allah Swt. bagi manusia untuk melaksanakannya mengandung manfaat bagi dirinya, baik secara langsung maupun tidak. Manfaat tersebut ada yang dirasakan saat itu juga dan ada juga yang dirasakan setelahnya.

Begitu juga dengan larangan Allah Swt. yang dianjurkan untuk di jauhi. Di balik larangan tersebut terdapat manfaat, yaitu terhindarnya manusia dari kebinasaan atau kerusakan. Misalnya, larangan meminum minuman keras yang akan menghindarkan dari mabuk yang dapat merusak tubuh, jiwa, dan akal.

Maslahat—sering disebut juga *maslahah mursalah*—merupakan suatu kemaslahatan yang tidak disinggung oleh *syara'* dan tidak pula terdapat dalil-dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya, tetapi apabila dikerjakan akan mendatangkan kebaikan yang besar atau kemaslahatan.

Maslahah mursalah disebut juga maslahat yang mutlak karena tidak ada dalil yang mengakui kesahan atau kebatalannya. Jadi, pembentukan hukum dengan cara *maslahah mursalah* semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia. Dalam hal ini berarti mendatangkan manfaat dan menolak kemudaratan atau kerusakan bagi manusia.¹⁶⁹

Kata maslahat secara bahasa berasal dari kata *shalaha* yang berarti “baik”, menjadi lawan kata dari “buruk”. Secara etimologis, kata maslahat digunakan untuk menunjukkan jika sesuatu itu baik atau seseorang menjadi baik.¹⁷⁰ Adapun secara terminologis dalam usul fikih, baik dan buruk dalam pengertian maslahat ini menjadi terbatas.

Sandaran maslahat adalah petunjuk *syara'*, bukan semata-mata berdasarkan akal manusia yang sangat terbatas dan mudah terprovokasi oleh pengaruh lingkungan dan hawa nafsu. Baik dan buruk dalam kajian maslahat tidak hanya terbatas pada persoalan-persoalan duniawi, melainkan juga urusan ukhrawi. Adapun maslahat dalam kacamata *syara'* tidak hanya dinilai dari kesenangan fisik semata, melainkan juga dari sisi kesenangan rohaniyah.¹⁷¹

Imam Ghazali mengelompokkan maslahat menjadi beberapa jenis dengan berdasarkan pada tiga aspek berikut.

1. Maslahat dibedakan berdasarkan ada keabsahan normatif atau kadar kekuatan dukungan *nash* terhadapnya.
 - a. Maslahat yang didukung keabsahannya dalam *syara'* dan dapat dijadikan *'illat* dalam *qiyas*.
 - b. Maslahat yang didukung oleh *syara'* kebatalannya.
 - c. Maslahat yang tidak mendapat dukungan dari *syara'* dalam hal keabsahan maupun kebatalannya.¹⁷²
2. Maslahat dilihat dari aspek kekuatan maslahat (keabsahan fungsional) itu sendiri. Terhadap maslahat ini, syarat-syarat pemberlakuannya yaitu
 - a. kemaslahatannya sangat esensial dan primer (*dharuriyah*);
 - b. kemaslahatannya sangat jelas dan tegas (*qat'iyyah*);
 - c. kemaslahatannya bersifat universal (*kuliyyah*); serta
 - d. Kemaslahatannya berdasarkan pada dalil yang universal dari keseluruhan *qarinah* (*mu'tabarah*).¹⁷³

¹⁶⁹ *Ibid.* hlm. 181.

¹⁷⁰ Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 187.

¹⁷¹ Amir Syarifuddin, *Usul Fikih*, (vol. II; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), hlm. 91.

¹⁷² Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (vol. II; Beirut: Dar al-Fiqr, 1987), hlm. 769.

¹⁷³ Hamka Haq, *Al-Syatibi: Aspek Teologis Konsep Maslahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007), hlm. 251.



3. Maslahat dilihat dari kaitan eratny dengan beberapa aspek penyempurna.¹⁷⁴

Dalam rumusan berbeda juga disebutkan bahwa legalitas *masalah mursalah* dalam kajian usul fikih harus didasarkan pada kriteria-kriteria berikut.

1. Masalah harus bersifat pasti, bukan sekadar rekaan. Dalam arti lain bahwa ia memang mewujudkan suatu manfaat atau mencegah terjadinya kemudharatan.
2. Masalah bukan hanya kepentingan pribadi atau sebagian kecil masyarakat, tetapi bersifat umum.
3. Hasil penalaran masalah tidak berujung pada pengabaian suatu prinsip yang telah ditetapkan oleh *nash syar'iah*.¹⁷⁵

Para ulama yang menjadikan *masalah mursalah* sebagai salah satu dalil *syara'* menyatakan bahwa dasar hukumnya yaitu sebagai berikut.

1. Persoalan yang dihadapi manusia selalu tumbuh dan berkembang, demikian pula kepentingan dan keperluan hidupnya. Kenyataan menunjukkan bahwa banyak hal-hal atau persoalan yang tidak terjadi pada masa Rasulullah saw., kemudian timbul dan terjadi pada masa-masa sesudahnya. Bahkan ada yang terjadi tidak lama setelah beliau wafat. Seandainya tidak ada dalil yang dapat memecahkan persoalan-persoalan tersebut maka akan sempitlah kehidupan manusia. Dalil dapat menetapkan yang merupakan kemaslahatan manusia dan yang tidak sesuai dengan dasar-dasar umum dari agama Islam.
2. Sebenarnya para sahabat, tabiin, *tabi'it tabiin*, dan para ulama yang datang sesudahnya telah melaksanakan *masalah mursalah* sehingga mereka dapat segera menetapkan hukum sesuai dengan kemaslahatan kaum muslimin pada masa itu.¹⁷⁶

Objek *masalah mursalah* ialah kejadian atau peristiwa yang perlu ditetapkan hukumnya, tetapi tidak ada satu pun *nash* (al-Qur'an dan hadis) yang dapat dijadikan dasarnya. Hal ini disepakati oleh sebagian besar pegikut mazhab yang ada dalam fikih.

¹⁷⁴ Wahbah Zuhaili, *op. cit.* hlm. 170—171.

¹⁷⁵ Anang Haris Himawan (ed.), *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia*, (cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 84.

¹⁷⁶ Saifuddin Zahri, *Usul Fiqh: Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*, (cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 181.

Imam al-Qarafi al-Thufi dalam kitabnya berjudul *Masalihul Mursalah* menerangkan bahwa *maslahah mursalah* digunakan sebagai dasar untuk menetapkan hukum dalam bidang muamalah dan semacamnya. Adapun berkaitan dengan ibadah tetap ditentukan oleh Allah Swt. karena manusia tidak sanggup mengetahui dengan lengkap hikmah ibadah tersebut. Kaum muslim akan beribadah sesuai dengan ketentuan-Nya yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis.¹⁷⁷

Adapun Imam Malik sebagai orang yang pertama kali menggunakan teori maslahat berpendapat bahwa maslahat yang dapat dijadikan sebagai sumber hukum harus memenuhi beberapa kriteria, yaitu adanya kesesuaian dengan tujuan *syar'i* yang secara umum didukung serta tidak bertentangan dengan *nash*.¹⁷⁸

Pandangan al-Thufi tersebut tentu berbeda dengan pandangan maslahat secara umum yang telah dikemukakan oleh para ulama. Ulama secara umum memaknai eksistensi maslahat yang masih dalam lingkaran *syara'*. Adapun al-Thufi lebih jauh melangkah dan cenderung melandaskan konstelasi maslahat pada superioritas oleh akal. Ia menganggap akal manusia lebih objektif dalam memosisikan kriteria maslahat dibandingkan dengan pertentangan antara *nash-nash syar'i*. Dengan demikian, validitas kehujahan maslahat harus diprioritaskan atas dalil-dalil lain, termasuk *nash syar'i*.¹⁷⁹

Maslahat pada hakikatnya digunakan untuk mencegah kesulitan yang diperlukan guna memberikan kemudahan bagi yang sedang menghadapi kesulitan tersebut. Jadi, apabila ada *nash* dan *ijma'* yang harus menyesuaikan dengan maslahat dalam kasus tertentu maka hal tersebut harus dilakukan. Namun sebaliknya, apabila antara *nash* dan *ijma'* bertentangan dengan maslahat maka kedua dalil tersebut harus tunduk pada maslahat.¹⁸⁰

Al-Thufi mengungkapkan bahwa pengunggulan maslahat terhadap *nash* dan *ijma'* didasarkan pada argumen-argumen berikut.

1. Kehujahan *ijma'* masih diperselisihkan, sedangkan kehujahan maslahat telah disepakati oleh para ulama. Mendahulukan sesuatu yang disepakati akan lebih utama daripada sesuatu yang masih diperselisihkan.¹⁸¹

¹⁷⁷ *Ibid.* hlm. 182.

¹⁷⁸ Abu Ishaq al-Syatibi, *al-I'tisam*, (vol. II; Riyad: al-Haditsah, t.t.), hlm. 129.

¹⁷⁹ Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, penerj. Yudian Wahyudi Asmin, (cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, t.t.), hlm. 133.

¹⁸⁰ Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali; Maslahah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 90.

¹⁸¹ *Ibid.* hlm. 91.



2. *Nash* memungkinkan banyak pertentangan sehingga menimbulkan perbedaan pendapat, sedangkan memelihara kemaslahatan secara substansial merupakan sesuatu yang hakiki. Pengutamaan maslahat adalah sebab terjadinya kesepakatan yang dikehendaki oleh *syara'*.
3. Secara faktual terdapat beberapa *nash* yang ditolak oleh para sahabat karena berdasarkan pertimbangan maslahat.¹⁸²

Dalam konteks maslahat ini, al-Thufi membagi hukum Islam ke dalam dua kategori. *Pertama*, kategori ibadah yang maksud dan maknanya telah ditentukan *syar'i* sehingga akal manusia tidak mampu untuk menalarinya secara detail. *Kedua*, kategori muamalah yang makna dan maksudnya dapat dijangkau oleh akal. Dalam kategori kedua ini, maslahat menjadi pedoman saat ada *nash* maupun *ijma'*; ataupun tanpa adanya dua dalil tersebut.¹⁸³

Secara operasional, maslahat al-Thufi dalam ranah muamalah ini dibangun atas empat prinsip berikut.

1. *Istiqlal al'uqul bi idrak al-masalih wa al-mafasid* (akal semata-mata dapat mengetahui tentang kemaslahatan dan kemafsadatan).
2. *Al-maslahah dalilun syar'iyyun mustaqillun an al-nusus* (maslahat adalah dalil independen yang terlepas dari *nash*).
3. *Majal al'amal bi al-maslahat huma al-muamalat wa al-adat duna al-ibadah wa al-muqaddarah* (ranah pengamalan maslahat adalah bidang muamalah dan adat, bukan ibadah dan *muqaddarah*).
4. *Al-maslahah aqwa adillat al-syar'i* (maslahat adalah dalil hukum Islam yang paling kuat).¹⁸⁴

Teori 'Urf

'Urf secara etimologis berarti sesuatu yang dipandang baik, dapat diterima akal sehat, serta sesuatu yang dikenal atau berarti baik.¹⁸⁵ Para sahabat menyebut 'urf sama dengan adat karena perkara yang sudah dikenal tersebut berulang

¹⁸² *Ibid.* hlm. 133.

¹⁸³ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syari'ah*, penerj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007), hlm. 217; Ahmad Munif Suratmaputra, *op. cit.* hlm. 133.

¹⁸⁴ Saifuddin Zuhri, *Usul Fiqih: Akal sebagai Sumber Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 125—127; Muh. Mukri, *Paradigma Maslahat dalam Perspektif dalam Pemikiran al-Ghazali Sebuah Studi Aplikasi dan Implikasi terhadap Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2011), hlm. 128—129.

¹⁸⁵ Samsul Munir Amin, *op. cit.* hlm. 333.

kali dilakukan manusia.¹⁸⁶ *Urf* diartikan sebagai kebiasaan atau adat istiadat yang sudah turun-temurun keberlakuannya di dalam masyarakat.

Sebenarnya adat lebih luas daripada *urf*. Adat biasanya terdiri atas perorangan atau bagi orang tertentu sehingga tidak bisa dinamakan *urf*. Adat yang disamakan dengan *urf* yaitu ketika terdiri dari adat masyarakat.

Urf merupakan sesuatu yang telah dikenal oleh masyarakat dan telah menjadi kebiasaan di kalangan mereka, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Sebagian ulama usul fikih menyebut *urf* sebagai adat kebiasaan. Namun, pengertian *urf* lebih umum dibandingkan dengan pengertian adat. Adat telah dikenal oleh masyarakat dan biasa dikerjakan di kalangan mereka, seakan-akan telah merupakan hukum tertulis sehingga ada sanksi-sanksi terhadap orang yang melanggarnya.¹⁸⁷

Urf dapat diartikan pula sebagai sesuatu yang berulang-ulang dilakukan oleh masyarakat daerah tertentu dan terus-menerus dijalani oleh mereka, baik dilakukan sepanjang masa maupun dalam masa tertentu saja. Kata “sesuatu” mencakup hal-hal yang baik, berlaku juga dalam bentuk perkataan dan perbuatan.¹⁸⁸

Para ulama fikih mendefinisikan *urf* menjadi tiga macam bagian berikut.

1. Dari segi objeknya
 - a. *Al-urf al-lafdzi*, yaitu kebiasaan masyarakat dalam menggunakan lafaz atau ungkapan tertentu untuk mengungkapkan sesuatu sehingga makna ungkapan itulah yang dipahami dan terlintas dalam pikiran masyarakat. Misalnya, ungkapan “daging” yang berarti daging sapi, padahal daging itu tidak berarti daging sapi saja. Apabila memerlukan indikator maka bukan lagi *urf*.
 - b. *Al-urf al-amali*, yaitu kebiasaan masyarakat yang berkenaan dengan perbuatan. Dalam hal ini, perbuatan yang dimaksud adalah perbuatan masyarakat dalam masalah kehidupan mereka yang tidak terkait dengan kepentingan orang lain. Misalnya, kebiasaan libur kerja pada hari-hari tertentu dalam satu minggu.¹⁸⁹
2. Dari segi cakupannya
 - a. *Al-urf al-am*, yaitu kebiasaan tertentu yang tidak berlaku secara luas di seluruh daerah. Misalnya, dalam jual beli mobil; seperti kunci,

¹⁸⁶ Khaerul Umam, dkk., *op. cit.* hlm. 159.

¹⁸⁷ Abdul Ghofur Anshori dan Yulkarnain Harahab, *op. cit.* hlm. 27.

¹⁸⁸ Ahmad bin Ali al-Mubarak, *al-Urf wa Atsaruhu fi al-Syariah wa al-Qanun*, (Jakarta: Amzah, 2011), hlm. 161–162.

¹⁸⁹ Khaerul Umam, dkk., *op. cit.* hlm. 161.



tang, dongkrak, dan ban serep termasuk dalam harga jual—tanpa akad sendiri dan biaya tambahan.

- b. *Al-‘urf al-khas*, yaitu kebiasaan yang berlaku di daerah tertentu. Misalnya, di kalangan pedagang apabila terdapat cacat tertentu pada barang yang dibeli maka dapat dikembalikan; sedangkan untuk cacat lainnya pada barang tersebut tidak dapat dikembalikan.¹⁹⁰
3. Dari segi keabsahannya
 - a. *Al-‘urf shahih*, yaitu kebiasaan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat yang tidak bertentangan dengan *nash* (al-Qur‘an atau hadis), tidak menghalangkan kemaslahatan mereka, dan tidak pula membawa mudarat bagi mereka. Misalnya, pada masa pertunangan pihak laki-laki memberikan hadiah kepada pihak istri; hadiah tersebut tidak dianggap sebagai maskawin.
 - b. *Al-‘urf al-fasid*, yaitu kebiasaan yang bertentangan dengan dalil-dalil *syara’* dan kaidah-kaidah dasar yang ada dalam *syara’*. Misalnya, kebiasaan di kalangan pedagang yang menghalalkan riba.¹⁹¹

Dapat dikatakan bahwa *‘urf* menjadi tempat kembalinya para mujtahid dalam berijtihad dan berfatwa, serta bagi para hakim dalam memutuskan perkara. Terdapat dua syarat penting dari *‘urf*, yaitu tidak bertentangan dengan *nash qath’i* dan harus sudah umum berlaku.¹⁹²

Para ulama mazhab fikih pada dasarnya sepakat untuk menjadikan *‘urf* secara global sebagai dalil hukum Islam. Perbedaan pendapat mereka hanya terjadi mengenai limitasi dan lingkup aplikasi dari *‘urf* itu sendiri.

Mengenai kehujahan *‘urf*, terdapat perbedaan pendapat dalam kalangan ulama usul fikih sehingga menyebabkan terbentuknya dua golongan berikut.

1. Golongan Hanafiyah dan Malikiyah, berpendapat bahwa *‘urf* adalah hujah untuk menetapkan hukum. Sebagaimana penjelasan dalam firman Allah Swt. berikut.

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

“Jadilah pemaaf, perintahkanlah (orang-orang) pada yang makruf, dan berpalinglah dari orang-orang bodoh.” (QS Al-Araf [7]: 119)

¹⁹⁰ *Ibid.* hlm. 162.

¹⁹¹ *Ibid.* hlm. 164.

¹⁹² *Ibid.*

2. Golongan Syafi'iyah dan Hanabilah, keduanya tidak menganggap 'urf itu sebagai hujah atau dalil hukum *syar'i*.¹⁹³

Para ulama juga sepakat menyatakan bahwa ketika ayat al-Qur'an turun, banyak sekali ayat yang mengukuhkan kebiasaan yang telah terjadi di tengah-tengah masyarakat. Misalnya, kebolehan jual beli yang sudah ada sebelum Islam. Hadis-hadis Rasulullah saw. banyak sekali menyinggung secara eksistensi 'urf yang berlaku di masyarakat.

Dalam kitab *Usul al-Fiqh* dan *Qawa'id Fiqh* terdapat pembahasan tentang *al-'Urf wa al-'Adah* (tradisi dan kebiasaan). Ulama usul memang memasukkan 'urf ke dalam yang masih diperselisihkan di antara para ulama. Namun, jumbuh ulama—terutama ulama Hanafiyah dan Malikiyah—membolehkan 'urf sebagai dalil atau dasar hukum dengan syarat-syarat tertentu.

Berkaitan dengan boleh dan tidaknya tradisi dilakukan, dapat mengikuti pembagian 'urf menurut para ulama. 'Urf dibagi ke dalam dua bagian, yaitu 'urf *sahih* dan 'urf *fasid*. 'Urf *sahih* yaitu adat kebiasaan manusia yang tanpa (tidak sampai) menghalalkan barang haram. Misalnya, adat kebiasaan bahwa sesuatu dari pelamar kepada yang dilamar adalah hadiah, bukan maskawin.

Adapun 'urf *fasid* yaitu adat kebiasaan manusia yang sampai menghalalkan barang haram atau mengharamkan hal yang halal. Misalnya, kebiasaan manusia memakan riba dan pinjam-meminjam bank dengan menerima bunga.

Dapat dipahami bahwa 'urf yang dapat dilakukan adalah 'urf *sahih* (adat kebiasaan yang baik), bukan 'urf *fasid* (adat kebiasaan yang rusak). Para ulama sepakat bahwa 'urf *sahih* dapat dijadikan sebagai dasar hujah, selama tidak bertentangan dengan *syara'*.

Ulama Malikiyah terkenal dengan pernyataan mereka bahwa amal ulama Madinah dapat dijadikan hujah. Demikian pula ulama Hanafiyah menyatakan bahwa pendapat ulama Kufah dapat dijadikan dasar hujah.

Imam Syafi'i terkenal dengan *qaul qadim* dan *qaul jadid*-nya. Ia pernah menetapkan hukum yang berbeda saat masih berada di Makkah (*qaul qadim*) dengan setelah berada di Mesir (*qaul jadid*). Hal ini menunjukkan bahwa ketiga mazhab tersebut berhujah dengan 'urf. Tentu saja 'urf *fasid* tidak mereka jadikan sebagai dasar hujah.

¹⁹³ Khaerul Umam, dkk., *op. cit.* hlm. 166.



Teori *Sadd al-Dzari'ah*

Sadd al-dzari'ah secara harfiah terdiri atas dua kata, yaitu *sadd* “penghalang atau sumbat” dan *zara'i* “jalan”. Secara bahasa, *sadd al-dzari'ah* dimaksudkan sebagai upaya menghambat atau menyumbat semua jalan yang menuju pada kerusakan atau maksiat. Tujuan penetapan hukum melalui metode ini yaitu mencapai kemaslahatan dan menjauhkan dari kemungkinan terjadinya kerusakan. Metode ini disebut sebagai metode preventif, yaitu mencegah sebelum terjadinya sesuatu yang tidak diinginkan.¹⁹⁴

Sebagian ulama ada yang hanya menggunakan terminologi *zariat* saja yang lebih umum. *Zariat* berarti wasilah atau perantara, yakni sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan atau diharamkan. Ketentuan hukum yang dikenakan pada *zariat* selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi pokoknya.

Sadd al-dzari'ah ditempatkan sebagai salah satu dalil yang diperselihkan penggunaannya. Mengandung arti bahwa *syara'* tidak menetapkan secara jelas mengenai hukum suatu perbuatan. Justru perbuatan tersebut menetapkan sebagai wasilah bagi suatu perbuatan yang dilarang secara jelas. Hal tersebut mejadi petunjuk atau dalil bahwa hukum wasilah itu sebagaimana hukum yang ditetapkan *syara'* terhadap perbuatan pokok. Masalah ini menjadi perhatian ulama karena banyak ayat-ayat al-Qur'an yang mensyaratkan ke arah tersebut.¹⁹⁵ Sebagaimana dalam firman Allah Swt. berikut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ
عَذَابٌ أَلِيمٌ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan, *Ra'ina*. Namun, katakanlah, *unzurna* dan dengarkanlah. Orang-orang kafir akan mendapat azab yang pedih.” (QS Al-Baqarah [2]: 104)

Dalam pengambilan *zariat* sebagai sumber hukum, perlu diperhatikan dua prinsip berikut.

1. *Zariat* digunakan apabila mengakibatkan kebaikan atau kerusakan yang didasari *nash*. Hal ini dikarenakan manfaat dan mafsadat yang

¹⁹⁴ Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan UsulFiqih*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 113—114.

¹⁹⁵ *Ibid.* hlm. 426—427.



BAB VII

TEORI *EXTRA DOCTRINAL* REFORM

Teori Hukum Progresif

Pengertian dan Dasar Hukum Progresif

Istilah progresif merupakan kata sifat yang berarti liberal, maju, radikal, reformis, revolusioner, dan toleran; kebalikan dari kata konservatif.²⁰⁸ Jika dikaitkan dengan hukum, sebagaimana dikatakan oleh Sutjipto Rahardjo, berarti hukum diharapkan mampu mengikuti perkembangan zaman maupun menjawab perubahan zaman dengan segala dasar di dalamnya; serta mampu melayani masyarakat dengan menyandarkan pada aspek moralitas dari SDM penegak hukum itu sendiri.²⁰⁹

²⁰⁸ Pius A. Partanto & M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arkola, 1991), hlm. 628.

²⁰⁹ Widodo Dwi Putro, *Kritik Terhadap Paradigma Positivisme Hukum*, (cet. I; Yogyakarta: Genta Publishing, 2011), hlm. 97.



Hukum progresif bermula dari suatu asumsi bahwa hukum adalah untuk manusia, bukan sebaliknya.²¹⁰ Hukum progresif tidak menerima konsep hukum sebagai institusi yang bersifat mutlak dan final, melainkan sangat ditentukan oleh kemampuannya untuk mengabdikan kepada manusia. Hukum diartikan sebagai institusi yang bertujuan mengantarkan manusia kepada kehidupan yang adil, sejahtera, dan membuat manusia bahagia.²¹¹

Latar belakang lahirnya konsep hukum progresif ini yaitu adanya ketidakpuasan terhadap teori dan praktik hukum tradisional yang berkembang. Didukung juga dengan adanya kesadaran di kalangan praktisi hukum, serta adanya kesenjangan yang luar biasa antara hukum, teori, dan hukum dalam kenyataan. Faktor lain yang turut mendukung lahirnya konsep hukum ini yaitu kenyataan tentang kegagalan hukum dalam memberikan respons terhadap masalah-masalah yang terjadi pada masyarakat.²¹²

Dalam ranah teoretis, hukum progresif dianggap memiliki “kedekatan tersendiri” dengan tipe hukum responsif Nonet & Selznick yang menepis terhadap analisis-analisis dogmatik, tetapi mengaitkan hukum pada tujuan-tujuan sosialnya.²¹³ Masih dalam ranah teoretis, hukum progresif—sebagaimana dikemukakan oleh Romli Atmasasmita—juga mendasarkan pada teori hukum *sociological jurisprudence* ala Roscoe Pound dan *pragmatic legal realism* ala Eugen Ehrlich.²¹⁴

Bertolak dari fakta teoretis di atas, cukup beralasan jika hukum progresif sering kali dilawankan dengan teori hukum positivisme yang melihat hukum dalam tatanan aplikatifnya menghukum secara “hitam putih”. Menurut Sabian Utsman, kenyataan tersebut tercermin dalam sistem hukum di Indonesia.

Hukum di Indonesia masih berpandangan bahwa hukum adalah undang-undang (tanpa memperhatikan gejolak masyarakat) sehingga tidak ada komitmen dan moralitas untuk membangun hukum yang ideal berkeadilan. Di samping berkepastian yang profesional, bukan transaksional, sebagai sarana memperkaya diri sendiri maupun golongan.²¹⁵

²¹⁰ Ahmad Gunawan B. S. dan Mu'ammarr Ramadhan (ed.), *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 16.

²¹¹ Satjipto Rahardjo, *Hukum Progresif: Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*, (Yogyakarta: Gema Publishing, 2009), hlm. 1—2.

²¹² Ahmad Rifa'i, *Penemuan Hukum Oleh Hakim dalam Perspektif Hukum Progresif*, (cet. I; Jakarta: Sinar Grafika, 2010), hlm. 40.

²¹³ Satjipto Rahardjo, *op. cit.* hlm. 51.

²¹⁴ Romli Atmasasmita, *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi terhadap Teori Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*, (cet. I; Yogyakarta: Genta Publishing, 2012), hlm. 91.

²¹⁵ Sabian Utsman, *Menuju Penegakan Hukum Responsif*, (cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 6.

Karakteristik lain yang diarahkan adalah positivisme, sebagaimana diungkapkan oleh Widodo, meliputi kritik teoretis dan praktis. Dalam tataran teoretis, kelemahan positivisme hukum mulai disadari ketika kelemahannya dimanfaatkan oleh rezim-rezim fasis. Pertama kali disuarakan oleh pendiri mazhab sejarah hukum, Friedrich Carl Von Savigny. Dalam hal ini, hukum dikatakan bukan hanya yang dikeluarkan oleh penguasa dalam bentuk undang-undang. Hukum adalah jiwa bangsa (*volkgeist*) dan substansinya adalah aturan tentang kebiasaan hidup masyarakat.²¹⁶

Dalam kritis praktisnya, paradigma positivisme hukum menempatkan undang-undang sebagai hukum yang komplit. Pada gilirannya juga akan menempatkan seorang hakim sebagai corong undang-undang. Dalam artian tugas hakim hanyalah menerapkan undang-undang secara mekanis dan linier untuk menyelesaikan permasalahan masyarakat sesuai dengan bunyi undang-undang.

Namun, paradigma hukum pada kenyataannya menempatkan hakim sebagai tawanan undang-undang. Keadaan tersebut tidak memberikan kesempatan bagi pengadilan untuk menjadi institusi yang mendorong perkembangan masyarakat.²¹⁷

Jika disimpulkan, hukum progresif dapat diidentifikasi melalui karakteristik-karakteristik berikut.

1. Hukum yang menolak tradisi *analytical jurisprudence*, serta sebagai paham dengan aliran *legal realism sociological jurisprudence* dan *critical legal studies*.
2. Hukum yang menolak pendapat bahwa ketertiban hanya bekerja melalui institusi-institusi kenegaraan.
3. Hukum yang ditujukan untuk melindungi rakyat menuju kondisi ideal hukum.
4. Hukum yang menolak *status quo* serta tidak ingin menjadikan hukum sebagai teknologi yang tidak bernurani, melainkan suatu institusi bermoral.
5. Hukum yang bertujuan mengantarkan manusia pada kehidupan adil, sejahtera, dan membuat manusia bahagia.
6. Hukum progresif adalah hukum yang prorakyat dan keadilan.
7. Hukum dengan asumsi dasarnya untuk manusia, bukan sebaliknya.
8. Hukum sangat tergantung pada manusia menerapkannya.

²¹⁶ Sulistyowati Irianto dan Shidarta, *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi dan Refleksi*, (ed. I; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), hlm. 24.

²¹⁷ Widodo Dwi Putro, *op. cit.* hlm. 28.



9. Hukum selalu berada dalam proses untuk terus menjadi.²¹⁸

Hukum progresif mengajarkan bahwa hukum bukanlah raja, tetapi alat untuk menjabarkan dasar kemanusiaan yang berfungsi memberikan rahmat terhadap dunia dan manusia. Hukum yang progresif tidak ingin menjadikan hukum sebagai teknologi yang tidak bernurani, melainkan suatu institusi yang bermoral kemanusiaan.²¹⁹

Dari hal-hal di atas, dapatlah ditarik suatu asumsi bahwa yang mendasari hukum yang progresif yaitu

1. hukum ada untuk manusia, tidak untuk dirinya sendiri;
2. hukum selalu berada dalam status *law in the making* dan tidak bersifat final; serta
3. hukum adalah institusi yang bermoral kemanusiaan, bukan teknologi yang tidak berarti murni.²²⁰

Sejarah Hukum Progresif

Kedekatan hukum yang progresif pada teori-teori hukum alam terletak pada kepeduliannya terhadap sesuatu, oleh Hans Kelsen disebut sebagai *meta-juristical*. Teori hukum alam menggunakan *the search for justice* daripada lainnya, seperti yang dilakukan oleh aliran *analytic jurisprudence*. Apabila ditinjau oleh pemikiran hukum, hukum yang progresif lebih mendahulukan kepentingan manusia yang lebih besar daripada menafsirkan hukum dari sudut logika dan peraturan.²²¹

Hukum progresif dapat dilacak keberadaannya pada ajaran *analytical jurisprudence* yang dikembangkan oleh John Austin, di Amerika Serikat dikembangkan juga oleh John Chipman Gray. Austin sangat menitikberatkan pada undang-undang sebagai hukum yang dibuat oleh penguasa. Adapun Gray lebih menitikberatkan hukum pada keputusan pengadilan.

Paham *analytical jurisprudence* memandang hukum bukan merupakan hal-hal yang ideal, melainkan hal yang empiris. Artinya, hal-hal yang benar-benar eksis dan tidak terlalu terpaut dengan faktor alam, moralitas, atau agama. Hukum bukan apa yang seharusnya (*das Sollen*), melainkan apa adanya (*das Sein*). Hakim bukan sekadar menerapkan hukum, melainkan juga membuat hukum *ex post facto*. Dalam suatu proses hukum dan *legal*

²¹⁸ Romli Atmasasmita, *op. cit.* hlm. 88—89.

²¹⁹ Satjipto Rahardjo, *op. cit.* hlm. 228.

²²⁰ *Ibid.* hlm. 228—229.

²²¹ *Ibid.* hlm. 1.

reasoning, hakim tidak menggunakan metode silogisme; tetapi lebih menggunakan prasangka dan personalitas dari hakim tersebut.²²²

Apabila kehadiran hukum dikaitkan pada tujuan sosialnya, hukum progresif juga dekat dengan *sociological jurisprudence* yang dikembangkan oleh Eugen Ehrlich & Roscoe Pound. Menurut Ehrlich, hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup dalam masyarakat (*living law*). Adapun Pound mengatakan konsep hukum sebagai alat merekayasa masyarakat (*law as a tool of social engineering*) memberikan dasar bagi kemungkinan digunakannya hukum secara sadar untuk mengadakan perubahan pada suatu masyarakat (rekayasa sosial).²²³

Hukum yang hidup dalam masyarakat dan hukum sebagai alat rekayasa sosial diharapkan dapat dijadikan perubahan-perubahan yang mengarah menuju kebaikan pada masyarakat luas. Misalnya, adanya persamaan hak, terciptanya kesejahteraan masyarakat, serta perlindungan terhadap lingkungan dan alam sekitarnya.²²⁴

Teori Ehrlich & Pound mengenai kepentingan-kepentingan sosial merupakan sebuah usaha yang lebih eksplisit untuk mengembangkan suatu model hukum yang progresif. Dalam perspektif ini, hukum yang baik seharusnya memberikan yang lebih dari sekadar prosedur hukum. Hukum tersebut harus berkomponen dan juga adil, serta seharusnya mampu mengenali keinginan masyarakat dan memiliki komitmen terhadap tercapainya keadilan substantif.²²⁵

Hukum yang progresif berbagi paham juga dengan *legal realism* (realisme hukum). Paham ini mengatakan bahwa sumber hukum satu-satunya bukan hanya pemegang kekuasaan negara, melainkan para pelaksana hukum—terutama hakim. Dinyatakan pula bahwa bentuk hukum bukan lagi sebatas undang-undang, melainkan termasuk putusan hakim (*jurisprudence*) beserta tindakan-tindakan yang dilakukan dan diputuskan oleh pelaksana hukum.²²⁶

Tujuan utama realisme hukum, sebagaimana dikemukakan oleh Jerome Frank & Oliver Wendell Holmes, yaitu untuk membuat hukum menjadi lebih

²²² Munir Fuady, *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), hlm. 68.

²²³ Satjipto Rahardjo, *op. cit.* hlm. 165.

²²⁴ Achmad Ali, *Menguak Tabir Hukum: Suatu Kajian Filosofis dan Sosiologis*, (cet. I; Jakarta: Chandra Pratama, 1996), hlm. 100—105.

²²⁵ Philip Nonet dan Philip Selznick, *Hukum Responsif Pilihan di Masa Transisi, Perkumpulan untuk Pembaharuan Hukum Berbasis Masyarakat dan Ekologis*, penerj. Rafael Edi Basco, (Jakarta: HuMa, 2003), hlm. 59—60.

²²⁶ Satjipto Rahardjo, *op. cit.* hlm. 168.



mendengar akan kebutuhan sosial. Dilakukan dengan memberikan dorongan pada perluasan bidang-bidang yang memiliki keterkaitan secara hukum. Hal ini dimaksudkan agar cara berpikir atau nalar hukum dapat mencakup pengetahuan di dalam konteks sosial dan memilih pengaruh pada tindakan resmi aparat hukum.²²⁷

Perkembangan hukum progresif tidak lepas dari perkembangan tatanan hukum sebagaimana yang dikemukakan oleh Nonet dan Selznick yang membaginya menjadi tiga bentuk.²²⁸ *Pertama*, tatanan hukum yang represif; hukum disubordinasikan di bawah tatanan politik dan tatanan ekonomi. *Kedua*, tatanan hukum yang otonom; hukum berkedudukan setara (koordinatif) dengan tatanan politik, tatanan ekonomi, dan tatanan sosial-budaya. *Ketiga*, tatanan hukum yang responsif; hukum berupaya untuk mendekatkan diri pada kebutuhan sosial dari suatu masyarakat.

Hukum yang progresif ingin menempatkan kehadirannya pada hubungan erat dengan manusia dan masyarakat. Dapat dikatakan bahwa hukum progresif ini memiliki tipe hukum responsif yang akan selalu dikaitkan dengan tujuan-tujuan di luar narasi tekstual. Hukum yang progresif akan memberikan respons terhadap perkembangan dan kebutuhan manusia; seperti kebutuhan akan kebenaran, keadilan, kesejahteraan, dan kepedulian terhadap manusia pada umumnya.

Kemunculan hukum yang progresif tidak bisa juga dipisahkan dari munculnya aliran *Critical Legal Studies* (LCS) di Amerika Serikat pada tahun 1977. Apabila diteliti lebih dekat, keduanya mengandung substansi kritik atas keamanan aliran dalam hukum yang berlaku di Amerika Serikat.

CLS langsung menusuk jantung pikiran hukum Amerika yang dominan, yaitu suatu sistem hukum liberal yang didasarkan pada pikiran politik liberal. CLS lahir dari suatu bentuk pembangkangan terhadap realitas sosial tentang ketidakadilan yang memang sangat dirisaukan oleh para ahli hukum.²²⁹

Hukum positif telah memperlihatkan bahwa dirinya tidak berdaya dan telah digunakan hanya sekadar sebagai suatu alat penindas atau pemanis belaka. Oleh karena itu, para penganut CLS berusaha untuk segera keluar dari doktrin-doktrin yang sudah usang. Mereka berpindah masuk ke dalam suatu tatanan hukum yang lebih baik sesuai dengan perkembangan masyarakat yang damai, tidak rasialis, tidak ada perbedaan gender, dan tidak korup.²³⁰

²²⁷ Philip Nonet dan Philip Selznick, *op. cit.* hlm. 59.

²²⁸ *Ibid.* hlm. 59.

²²⁹ Munir Fuady, *op. cit.* hlm. 9.

²³⁰ *Ibid.* hlm. 8.

Pemikiran CLS tersebut telah mengilhami beberapa ahli hukum di Indonesia sehingga banyak tokoh yang dipengaruhi oleh gerakan ini. Salah satunya yaitu Satjipto Rahardjo yang telah menggagas bentuk pemikiran berupa hukum yang progresif. Latar belakang dari pemikiran tersebut yaitu keprihatinan terhadap lemahnya *law enforcement* di Indonesia. Pemikiran tersebut pun terus berkembang dan mengilhami banyak kalangan hukum lainnya di negeri ini.²³¹

Adapun teori hukum tradisional mengajarkan bahwa hukum merupakan seperangkat aturan dan prinsip-prinsip yang memungkinkan masyarakat mempertahankan ketertiban dan kebebasannya. Hukum harus netral dan dapat diterapkan kepada siapa saja secara adil; tanpa memandang kekayaan, ras, maupun gender. Hukum harus dipisahkan dari politik sehingga penerapan hukum di pengadilan pun harus dilakukan secara adil.

Namun, sebenarnya hal tersebut tidak dapat dilakukan secara konsekuen dalam penerapannya. Para ahli *postmodern* mengatakan bahwa hukum tidak mempunyai dasar objektif dan tidak ada kebenaran sebagai tempat berpijak hukum. Di dalamnya hanya ada kekuasaan semata yang menjadi alat kekuasaan bagi penguasa.²³²

Ukuran hukum bukanlah benar atau salah, melainkan apa saja yang diputuskan dan dijalankan oleh kelompok masyarakat yang paling berkuasa. Dalam hal ini, hukum harus ditafsirkan. Pada kenyataannya akan ditafsirkan menurut keinginan yang menafsirkannya. Dengan demikian, keadilan hanya merupakan semboyan retorika yang digunakan oleh kelompok mayoritas untuk menjelaskan yang mereka inginkan. Keinginan pihak minoritas tidak menjadi hasil penafsiran hukum dan akan selalu menjadi bulan-bulanan hukum.²³³

Fakta di depan mata menunjukkan bahwa penegakan hukum di Indonesia masih carut-marut. Kondisi ini tidak hanya diketahui oleh orang yang selalu berkecimpung dalam bidang hukum, tetapi juga oleh sebagian besar masyarakat Indonesia. Bahkan banyak pendapat yang mengatakan bahwa penegakan hukum di Indonesia sudah berada di titik nazir.

Proses penegakan hukum sudah acapkali dipandang bersifat diskriminatif, inkonsisten, dan hanya mengedepankan kepentingan kelompok tertentu.

²³¹ Ahmad Rifa'i, *op. cit.* hlm. 40—42.

²³² Munir Fuady, *Alirah Hukum Kritis, Paradigma Ketidakberdayaan Hukum*, (Bandung: Citra Aditiya, 2003), hlm. 1—2.

²³³ *Ibid.* hlm. 1—2.



Seharusnya penegakan hukum menjadi ujung tombak terciptanya tatanan hukum yang baik dalam masyarakat.²³⁴

Dibutuhkan adanya jaminan penegakan hukum yang baik untuk menjamin tercapainya fungsi hukum sebagai rekayasa sasaran masyarakat ke arah kehidupan yang lebih baik. Artinya, tidak cukup jika hanya berupa ketersediaan hukum dalam arti kaidah atau peraturan.²³⁵

Salah satu filosofi hukum yang sebenarnya berbunyi “hukum untuk manusia, bukan manusia untuk hukum”. Hukum bertugas melayani masyarakat, bukan sebaliknya. Kualitas suatu hukum ditentukan dengan kemampuannya untuk mengabdikan pada kesejahteraan manusia. Apabila ada sebuah masalah dalam suatu hukum, hukumlah yang harus ditinjau dan diperbaiki; bukan manusianya yang dipaksa untuk dimasukkan dalam skema hukum.

Memasukkan hukum ke dalam ilmu-ilmu sosial menjadi langkah yang progresif. Langkah tersebut memungkinkan hukum dapat dianalisis dan dipahami secara lebih luas, serta akan meningkatkan kualitas keilmuan dari ilmu hukum. Kemajuan ilmu-ilmu alam, ekonomi, sosial, dan politik seharusnya mendorong para ahli hukum untuk melihat sesuatu yang bisa dimanfaatkan dari temuan-temuan disiplin ilmu tersebut bagi praktik hukum.

Dikatakan oleh Schuyt bahwa kemajuan dalam bidang-bidang ilmu di luar hukum seharusnya menantang para ahli hukum yang baik untuk memberikan reaksi yang memadai. Mereka juga bisa memilah dengan bantuan disiplin ilmu lain terkait persoalan hukum yang dapat diselesaikan dengan baik.²³⁶

Lahirnya hukum progresif pada dasarnya merupakan bentuk ketidakpuasan terhadap kurangnya kualitas penegakan hukum di Indonesia. Berdasarkan latar belakang inilah dapat dikatakan bahwa spirit hukum progresif adalah spirit pembebasan. Pembebasan yang dimaksud yaitu

1. pembebasan terhadap tipe, cara berpikir, asas, dan teori yang selama ini dipakai; serta
2. pembebasan terhadap kultur penegakan hukum yang selama ini berkuasa dan dirasa menghambat usaha hukum untuk menyelesaikan persoalan.²³⁷

²³⁴ Ahmad Rifa'i, *op. cit.* hlm. 38.

²³⁵ Munir Fuady, *Aliran Hukum Kritis, Paradigma Ketidakberdayaan Hukum, op. cit.* hlm. 40.

²³⁶ Suteki, *Masa Depan Hukum Progresif*, (Yogyakarta: Thafa Media, 2015), hln. 3—4.

²³⁷ Fadil Sj dan Nor Salam, *Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*, (Malang: UIN Maliki Press, 2014), hlm. 10—13.

Konsep Hukum Progresif

Gagasan hukum progresif muncul didasari oleh keprihatinan terhadap kondisi hukum di Indonesia. Pengamat hukum dari dalam maupun luar negeri menilainya sebagai salah satu hukum yang terburuk di dunia. Hukum di Indonesia memberikan kontribusi yang rendah dalam mencerahkan bangsa untuk keluar dari keterpurukan. Seharusnya hukum menjadi suatu institusi yang bertujuan mengantarkan manusia pada kehidupan yang adil, sejahtera, dan membuat manusia bahagia.

Kata progresif itu sendiri berasal dari kata *progress* yang berarti “kemajuan”. Hukum diharapkan mampu mengikuti perkembangan zaman, mampu menjawab perubahan zaman dengan segala dasar di dalamnya, serta mampu melayani masyarakat dengan menyadarkan pada aspek moralitas dari SDM penegak hukum itu sendiri.²³⁸

Konsep progresif juga tidak lepas dari konsep progresivisme yang bertolak dari pandangan kemanusiaan. Manusia itu pada dasarnya baik dan memiliki kasih sayang serta kepedulian terhadap sesama sebagai modal penting bagi pembangunan kehidupan ber hukum bagi masyarakat.²³⁹

Berpikir secara progresif berarti harus berani keluar dari pemikiran absolutisme hukum, kemudian menempatkan hukum dalam semua persoalan kemanusiaan.

Bekerja berdasarkan pola pikir yang determinan hukum memang perlu, tetapi bukanlah suatu hal mutlak yang harus dilakukan ketika berhadapan dengan masalah suatu perkara yang menggunakan logika hukum modern. Bekerja berdasarkan paradigma hukum progresif akan melihat faktor utama dalam hukum itu adalah manusia. Adapun dalam paradigma hukum positivisme meyakini kebenaran hukum atas manusia.²⁴⁰

Agenda utama hukum progresif yaitu menempatkan manusia sebagai sentralitas utama dari perbincangan tentang hukum. Hukum progresif menganggap bahwa hukum itu untuk manusia, bukan sebaliknya. Hukum itu tidak ada untuk dirinya sendiri, melainkan untuk sesuatu yang lebih luas; yaitu untuk harga diri manusia, kebahagiaan, kesejahteraan, dan kemuliaan manusia.²⁴¹

²³⁸ Satjipto Rahardjo, *op. cit.* hlm. 228.

²³⁹ *Ibid.* hlm. 228.

²⁴⁰ Satjipto Rahardjo, *op. cit.* hlm. 5.

²⁴¹ *Ibid.* hlm. 188.



Penerimaan faktor manusia akan membawa hukum progresif pada kepedulian faktor berlaku (*behavior experience*) manusia. Dalam paradigma hukum yang positivistik, posisi manusia adalah untuk hukum dan logika hukum. Manusia dapat dipaksa untuk dimasukkan ke dalam hukum.

Sebaliknya, hukum yang progresif justru menempatkan hukum untuk manusia. Jika faktor kemanusiaan yang ada di dalamnya termasuk kebenaran dan keadilan telah menjadi titik pembahasan hukum, faktor etika dan moralitas dengan sendirinya akan ikut terseret masuk ke dalamnya.

Faktor etika dan moral sangat perlu dalam membangun konsep hukum progresif. Mengingat etika dan moral akan berbicara benar dan salah atau baik dan buruk yang melekat langsung pada diri manusia. Apabila seseorang tidak memiliki etika dan moral, ia sama saja dengan binatang. Di dalam hukum progresif terkandung moralitas kemanusiaan yang sangat kuat. Jika etika manusia dan moral telah luntur maka pegangan hukum tidak tercapai sehingga membangun masyarakat untuk sejahtera dan kebahagiaan manusia tidak akan terwujud.²⁴²

Teori hukum progresif merupakan bagian dari proses pencarian kebenaran yang tidak pernah berhenti. Satjipto Rahardjo sebagai penggagas hukum progresif mengatakan bahwa *rule breaking* sangat penting dalam sistem penegakan hukum. Dalam penegakan hukum, hakim dan penegak hukum lainnya harus berani membebaskan diri menggunakan pola kaku. Cara seperti itu sebenarnya sudah banyak terjadi, termasuk di Amerika Serikat. Cara itulah yang disebut sebagai *rule breaking*.

Menurut Satjipto Rahardjo, ada tiga cara untuk dapat melakukan *rule breaking*. *Pertama*, dengan menggunakan kecerdasan spiritual untuk bangun dari keterpurukan hukum dan tidak membiarkan diri terkekang dengan cara lama. *Kedua*, melakukan pencarian makna yang lebih dalam hendaknya menjadi ukuran baru dalam menjalankan hukum dan bernegara hukum. *Ketiga*, hukum hendaknya dijalankan tidak menurut prinsip logika saja; tetapi dengan perasaan, keperluan, dan keterlibatan kepada kelompok yang lemah.²⁴³

Dalam perspektif hukum progresif, seharusnya kita tidak boleh terus terjebak pada formalisme hukum yang dalam praktiknya menunjukkan banyak kontradiksi serta kebuntuan dalam pencarian kebenaran dan keadilan substansial. Dalam formalisme hukum dan penegakannya, hukum akan berjalan sistematis ibarat rumusan matematika yang pasti. Formalisme

²⁴² *Ibid.* hlm. 213.

²⁴³ Satjipto Rahardjo, *op. cit.* hlm. 188.

telah melahirkan gejala spiral pelanggaran hukum yang berujung pangkal dan memasukkan kita ke dalam kerangkeng hipokrisi penegakan hukum.²⁴⁴

Karakteristik Hukum Progresif

Masalah penemuan hukum dalam kaitannya dengan tugas hakim akan muncul pada saat hakim melakukan pemeriksaan perkara hingga saat menjatuhkan putusan. Hakim dalam menjalankan tugas dan wewenangnya akan memeriksa, mengadili, dan menjatuhkan putusan. Hal tersebut harus dilakukan berdasarkan pada hukum yang berlaku serta keyakinannya, bukan berdasarkan logika hukum semata.

Terdapat tiga hal penting berikut yang menjadi pedoman bagi hakim dalam menghadapi suatu perkara.

1. Dalam suatu perkara yang hukum atau undang-undangnya sudah jelas, hakim hanya menerapkan hukumnya; atau dalam hal ini hakim bertindak sebagai terompet undang-undang (*la bouche de la loi*).
2. Dalam suatu perkara yang hukum atau undang-undangnya tidak atau belum jelas, hakim harus menafsirkan hukum atau undang-undang melalui cara atau metode penafsiran yang berlaku dalam ilmu hukum.
3. Dalam suatu perkara pelanggaran atau penerapan hukum yang bertentangan dengan undang-undang yang berlaku, hakim akan menggunakan hak pengujinya berupa *formele toetsing recht* atau *materiële toetsing recht*; biasa dilakukan oleh *judex juris* terhadap perkara yang diputus oleh *judex facti*.²⁴⁵

Bagir Manan mengatakan bahwa rumusan undang-undang yang bersifat umum tidak pernah menampung secara pasti setiap peristiwa hukum. Hakimlah yang berperan menghubungkan atau menyambungkan peristiwa hukum yang konkret dengan ketentuan hukum yang abstrak. Sudah menjadi pekerjaan sehari-hari hakim memberikan penafsiran atau konstruksi hukum suatu ketentuan hukum dengan peristiwa konkret.²⁴⁶

Oleh karena itu, hakim dalam melaksanakan tugas tersebut bukan hanya menjadi terompet undang-undang semata, melainkan selalu berusaha untuk melakukan penemuan hukum. Dilakukan dengan selalu menafsirkan suatu ketentuan undang-undang dengan cara menghubungkan peristiwa atau fakta-fakta hukum yang terjadi di persidangan. Diterapkan dengan ketentuan

²⁴⁴ Suteki, *op. cit.* hlm. 38—39.

²⁴⁵ Ahmad Rifa'i, *op. cit.* hlm. 46.

²⁴⁶ Bagir Manan, *Suatu Tinjauan Terhadap Kekuasaan Kehakiman dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004*, (Jakarta: Mahkamah Agung RI, 2005), hlm. 209.



undang-undang sehingga mendapat keyakinan suatu perbuatan terdakwa atau dalil salah satu pihak dalam perkara.

Apabila berpijak pada paradigma hukum yang konservatif, hakim hanya mengonstatir bahwa undang-undang dapat diterapkan pada peristiwanya; kemudian hakim menerapkannya menurut bunyi undang-undang. Penemuan hukum dalam hal ini tidak lain merupakan penerapan undang-undang yang terjadi secara terpaksa atau silogisme. Hakim tidak menemukan hukum baru, melainkan sekadar menerapkan undang-undang—hakim sebagai terompet undang-undang saja.

Dalam paradigma penemuan hukum yang konservatif, sebagaimana telah dijelaskan, hukum dan peradilan hanyalah untuk mencegah kemerosotan moral dan nilai-nilai. Adapun dalam paradigma hukum yang progresif, hukum dan peradilan merupakan alat untuk melakukan perubahan-perubahan sosial.

Penemuan hukum yang progresif berangkat dari konsep hukum progresif bahwa hukum itu adalah untuk manusia. Di dalamnya termasuk nilai-nilai akan kebenaran dan keadilan yang menjadi titik pembahasan hukum sehingga faktor etika dan moralitas tidak terlepas dari pembahasan tersebut.

Penemuan hukum yang progresif memiliki tiga karakteristik berikut.

1. Penemuan hukum yang didasarkan atas apresiasi hakim sendiri dengan dibimbing oleh pandangan atau pemikirannya secara mandiri. Dilakukan dengan berpijak pada pandangan bahwa hukum itu ada untuk mengabdikan kepada manusia.
2. Penemuan hukum yang berdasarkan pada nilai-nilai hukum-hukum kebenaran dan keadilan, serta juga etika dan moralitas.
3. Penemuan hukum yang mampu menciptakan nilai-nilai baru dalam kehidupan masyarakat, atau melakukan rekayasa dalam suatu masyarakat yang sesuai dengan perkembangan zaman dan teknologi serta keadaan masyarakat.²⁴⁷

Teori Gender

Gender berasal dari bahasa Inggris yang berarti jenis kelamin.²⁴⁸ Jenis kelamin sebenarnya lebih tepat diartikan untuk seks, sedangkan gender berbeda

²⁴⁷ Ahmad Rifa'i, *op. cit.* hlm. 48

²⁴⁸ Jhon M. Echol dan Hasan Sadily, *Kamus Indonesia Inggris*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 265; *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (ed. III; Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 2007), hlm. 353; Pius A. Partanto & M. Dahlan Al-Barry, *op. cit.*

dengan makna seks. Seks merupakan atribut yang melekat secara biologis pada diri laki-laki maupun perempuan.²⁴⁹ Atribut tersebut merupakan sesuatu yang bersifat kodrati yang tidak dapat dipertukarkan.²⁵⁰

Adapun gender merupakan sesuatu yang diletakkan, dikodifikasi, serta dilembagakan secara sosial dan kultural kepada laki-laki dan perempuan.²⁵¹ Menyangkut fungsi, peran, hak, dan kewajiban akan masuk dalam wilayah gender. Pada dasarnya gender adalah sesuatu sifat yang melekat pada laki-laki maupun perempuan yang dikonstruksi secara sosial dan kultural, menyangkut hal yang bersifat nonbiologis.²⁵²

Gender, tidaklah bersifat kodrati. Gender bisa berubah sesuai perubahan sosial dan tradisi. Budaya pada situasi dan kondisi tertentu dapat berubah disetiap tempat dan waktu, gender sangat berpengaruh terhadap nilai-nilai yang dianut masyarakat tertentu, budaya, sejarah dan ekonomi.²⁵³

Berkaitan dengan konsep ini, al-Qur'an pada dasarnya memiliki prinsip-prinsip berikut.

1. Prinsip keadilan (*al-adl*)

Tidak diragukan bahwa pembentukan wacana fikih Islam tidak terlepas dari prinsip keadilan. Para imam membangun wacana fikih dengan keadilan dan kedabitannya. Dalam konteks ini, prinsip keadilan dalam fikih merupakan keseimbangan saat memandang hak dan kewajiban antara perempuan dan laki-laki secara profesional. Sebagaimana hakikat asal kejadian kedua jenis manusia yang memang diciptakan setara dan seimbang oleh Allah Swt.

Keadilan yang seperti ini sesuai dengan sifat Allah Swt. yang Maha Adil, serta secara jelas dinyatakan dalam al-Qur'an bahwa Tuhan tidak pernah berbuat zalim. Kesejajaran dan keseimbangan sebagai prinsip utama keadilan tersebut harus diagendakan dalam rangka pembentukan fikih baru perspektif keadilan gender. Keadilan gender dalam hal ini berarti memandang sejajar antara laki-laki dan perempuan, tidak

hlm. 197.

²⁴⁹ Moh. Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan Lintas Batas Tafsir Agama*, (Yogyakarta: Yayasan Kajian dan Layanan Informasi untuk Kedaulatan Rakyat, 2002), hlm. 5; Sugihastuti dan Itsna Hadi Saptiawan, *Gender dan Inferioritas Perempuan: Praktik Kritik Sastra Feminisi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 5.

²⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Membincang Persoalan Gender*, (Semarang: RaSAIL, 2013), hlm. 3.

²⁵¹ *Ibid.* hlm. 3.

²⁵² Ivan Illich, *Matinya Gender*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 45.

²⁵³ Sugihastuti dan Siti Hariti Sastriyani, *Glosarium Seks & Gender*, (Yogyakarta: Saraswati Books, 2007), hlm. 5.



berdasarkan pada perbedaan, serta tidak bersifat perbedaan-perbedaan yang bersifat kodrati.²⁵⁴

2. Prinsip kesetaraan (*musawah*)

Kesetaraan ini haruslah meliputi berbagai lapangan dan level kehidupan. Dalam hal ini, kesetaraan bukanlah menyamakan secara fisik antara laki-laki dan perempuan. Kesetaraan yang dimaksud yaitu menyamakan antara hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan di depan Allah Swt. Semua hamba Allah Swt. dianggap setara di hadapan-Nya. Pembedanya yaitu nilai takwanya. Ketakwaan bukanlah hal yang bias gender karena semua orang diberi hak untuk mencapainya.²⁵⁵

3. Prinsip musyawarah (*syura*)

Prinsip musyawarah memang hanya disebut sekali dalam al-Qur'an. Namun, musyawarah sering dilakukan dalam praktik kehidupan Rasulullah saw.; terutama ketika hendak melakukan perang maupun kegiatan lain yang menyangkut kepentingan umum. Dalam musyawarah tersebut, antara Rasulullah saw. dan sahabat juga tidak senantiasa memiliki kesamaan pandangan; bahkan bisa berbeda tajam.

Dalam dunia modern, konsep tentang musyawarah ini sering diidentikkan dengan demokrasi. Keduanya memiliki kesamaan dalam praktiknya. Suatu kesamaan yang paling penting yaitu keduanya sama-sama melakukan penyerapan terhadap aspirasi masyarakat. Pengambilan keputusan tidak hanya didapatkan pada pendapat satu orang, tetapi mengikuti suara yang paling masuk akal atau yang mendapat dukungan terbanyak.

Ternyata konsep musyawarah tidak hanya berguna untuk hal-hal yang bersifat makro (kehidupan publik), seperti urusan kenegaraan; tetapi juga berguna bagi hal-hal yang bersifat mikro (kehidupan privat), seperti dalam kehidupan keluarga. Dalam konteks kehidupan keluarga, sangat diharapkan bahwa prinsip ini menjadi mekanisme dalam menyelesaikan konflik yang mungkin terjadi.

Dalam kaitannya dengan agenda rekonstruksi fikih baru yang berperspektif gender, konsep musyawarah juga diharapkan dapat memberikan sebuah platform epistemologis. Artinya, sebuah ilmu harus disusun berdasarkan prinsip-prinsip yang demokratis sehingga bebas dari bias-bias tertentu—termasuk gender.

²⁵⁴ Hasim Syafiq, *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuan dalam Islam*, (Bandung: Mizan), hlm. 262.

²⁵⁵ *Ibid.* hlm. 263.

4. Prinsip *mu'asyarah bil-ma'ruf*

Mu'asyarah bil-ma'ruf merupakan tindakan yang memanusiakan manusia karena prinsip ini menganggap semua manusia harus diperlakukan dengan baik, terutama dalam berhubungan suami dan istri. Makruf tidak hanya berkaitan dengan baik (*khair*), tetapi juga berisikan kebaikan yang memperhatikan partikularitas dan lokalitas. Pemberlakuan *mu'asyarah bil-ma'ruf* ini sekaligus menjadikan partikularitas-partikularitas yang berkaitan dengan karakter perempuan setidaknya bisa dipahami.²⁵⁶

Teori Sistem Hukum

Sistem hukum berasal dari dua kata, yaitu sistem dan hukum. Keduanya dapat berdiri sendiri dan memiliki arti tersendiri. Kata sistem berasal dari bahasa Latin, *systema*, yang berarti sebagai keseluruhan atau kombinasi keseluruhan. Adapun kata hukum tidak dapat diartikan secara pasti seperti halnya ilmu eksak. Hukum sangatlah kompleks dan terdapat berbagai sudut pandang, serta berbeda-beda pula masalah yang akan dikaji.

Setiap ahli pun memberikan pengertian-pengertian yang berbeda mengenai makna dari hukum. Hukum secara umum diartikan sebagai semua aturan yang mengandung pertimbangan kesusilaan yang ditujukan pada tingkah laku manusia dalam masyarakat, serta menjadi pedoman bagi penguasa negara dalam melaksanakan tugasnya.

E.M. Meyers mengartikan hukum sebagai himpunan peraturan berupa perintah dan larangan yang mengurus tata tertib suatu masyarakat sehingga harus ditaati oleh masyarakat tersebut. Di sisi lain, E. Utrecht menambahkan bahwa hukum merupakan kumpulan peraturan yang terdiri dari norma dan sanksi dengan tujuan mewujudkan ketertiban dalam pergaulan manusia.

Adapun S.M. Amin mendefinisikan hukum sebagai peraturan-peraturan yang bersifat memaksa untuk menentukan tingkah laku manusia dalam lingkungan masyarakat. Peraturan tersebut dibuat oleh badan-badan resmi yang berwajib. Pelanggaran terhadapnya pun mengakibatkan diambilnya tindakan, yaitu hukuman tertentu.

Berdasarkan beberapa pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa hukum merupakan peraturan yang bersifat memaksa dan mengikat seseorang agar tercipta kehidupan serasi dan selaras dengan norma di masyarakat. Sistem hukum pun dapat diartikan sebagai sekumpulan peraturan

²⁵⁶ *Ibid.* hlm. 264—265.



yang bersifat memaksa demi terciptanya kehidupan yang serasi dan selaras dengan norma.

Di Indonesia, sistem hukumnya tidak hanya mengedepankan ciri-ciri lokal saja. Namun, juga mengakomodasi prinsip-prinsip umum yang dianut oleh masyarakat internasional. Pada masa-masa seperti sekarang ini, banyak kalangan yang memberikan penilaian kurang baik terhadap sistem hukum Indonesia.

Untuk mengetahui lebih mendalam masalah tersebut, perlu kita pelajari yang menjadi unsur-unsur pokok sistem hukum tersebut. Para ahli memiliki pendapat sendiri-sendiri mengenai sistem hukum. Salah satunya Lawrence M. Friedman—seorang ahli sosiologi hukum—yang mengatakan bahwa terdapat empat unsur utama berikut dari sistem hukum.²⁵⁷

1. Substansi hukum

Unsur substansi hukum ini yang akan menentukan bisa atau tidaknya hukum tersebut dilaksanakan. Substansi juga berarti produk yang dihasilkan oleh orang yang berada dalam sistem hukum, mencakup keputusan yang mereka keluarkan dan aturan baru yang mereka susun. Substansi juga mencakup hukum yang hidup (*living law*), bukan hanya aturan yang ada dalam kitab undang-undang (*law books*).

2. Struktur hukum

Unsur struktur hukum ini yang akan menentukan bisa atau tidaknya hukum tersebut dilaksanakan dengan baik. Struktur hukum terdiri dari kepolisian, kejaksaan, pengadilan, dan badan pelaksana pidana. Kewenangan lembaga penegak hukum dijamin oleh undang-undang. Dalam pelaksanaan tugas dan tanggung jawabnya akan terlepas dari pengaruh kekuasaan pemerintah atau pengaruh-pengaruh lain.

Hukum tidak dapat berjalan atau tegak bila tidak ada aparat penegak hukum yang kredibilitas, kompeten, dan independen. Sebagus apa pun suatu peraturan perundang-undangan, keadilan hanya menjadi angan-angan jika tidak didukung dengan aparat penegak hukum yang baik. Lemahnya mentalitas aparat penegak hukum mengakibatkan penegakan hukum tidak berjalan sebagaimana mestinya.

Banyak faktor yang memengaruhi lemahnya mentalitas aparat penegak hukum. Salah satunya yaitu lemahnya pemahaman agama,

²⁵⁷ Lawrence M. Friedman, *American Law: An invaluable Guide to the Many Faces of The Law, and How it Affects Our Daily Lives*, (New York: W. W. Norton & Company, 1984), hlm. 5—6.

ekonomi, dan lemahnya proses rekrutmen yang tidak transparan. Dapat dikatakan bahwa faktor penegak hukum memainkan peran penting dalam memfungsikan hukum.

3. Budaya hukum

Budaya hukum diartikan sebagai sikap manusia terhadap hukum dan sistem kepercayaan, nilai, pemikiran, serta harapannya. Diartikan pula sebagai suasana pemikiran sosial dan kekuatan sosial yang menentukan bagaimana hukum digunakan, dihindari, atau disalahgunakan. Budaya hukum erat kaitannya dengan kesadaran hukum masyarakat. Semakin tinggi kesadaran hukum masyarakat maka akan tercipta budaya hukum yang baik dan dapat merubah pola pikir masyarakat mengenai hukum selama ini.

Secara sederhana, tingkat kepatuhan masyarakat terhadap hukum merupakan salah satu indikator berfungsinya hukum. Hubungan antara tiga unsur sistem hukum itu sendiri tak berdaya, seperti pekerjaan mekanik. Struktur diibaratkan seperti mesin; substansi adalah apa yang dikerjakan dan dihasilkan oleh mesin; sedangkan kultur hukum adalah apa saja atau siapa saja yang memutuskan untuk menghidupkan dan mematikan mesin itu, serta memutuskan bagaimana mesin itu digunakan.

Dikaitkan dengan sistem hukum di Indonesia, teori Friedman tersebut dapat dijadikan patokan dalam mengukur proses penegakan hukum di Indonesia. Polisi adalah bagian dari struktur bersama dengan organ jaksa, hakim, advokat, dan lembaga permasayarakatan. Interaksi antarkomponen pengabdian hukum tersebut menentukan kokohnya struktur hukum. Walaupun demikian, tegaknya hukum tidak hanya ditentukan oleh kokohnya struktur; tetapi juga terkait dengan kultur hukum di dalam masyarakat.

Dengan demikian, dapat diartikan bahwa berfungsinya sebuah hukum merupakan pertanda bahwa hukum tersebut telah mencapai tujuan hukum. Adapun tujuannya yaitu berusaha untuk mempertahankan dan melindungi masyarakat dalam pergaulan hidup. Tingkat efektivitas hukum juga ditentukan oleh seberapa tinggi tingkat kepatuhan warga masyarakat terhadap aturan hukum yang telah dibuat.

Apabila suatu aturan hukum dapat ditaati oleh sebagian besar target yang menjadi sasaran ketaatannya maka aturan tersebut efektif. Walaupun demikian, derajat keefektifannya masih bergantung pada kepentingan menaatinya.

Jika ketaatan masyarakat terhadap suatu aturan hukum karena kepentingan yang bersifat *compliance* (takut sanksi) maka derajat ketaatannya



sangat rendah. Berbeda ketika ketaatannya berdasarkan kepentingan yang bersifat *internalization*, yaitu ketaatan karena hukum tersebut benar-benar cocok dengan nilai intrinsik yang dianutnya; derajat ketaatan seperti inilah yang merupakan derajat ketaatan tertinggi.

Adapun struktur hukum yang kemudian dikembangkan di Indonesia yaitu sebagai berikut.

1. Kehakiman (Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman).
2. Kejaksaan (Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2004 tentang Kejaksaan Republik Indonesia).
3. Kepolisian (Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2002 tentang Kepolisian Negara Republik Indonesia).
4. Advokat (Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2003 tentang Advokat).

Struktur berhubungan dengan institusi dan kelembagaan hukum; bagaimana dengan polisinya, hakimnya, serta jaksa dan pengacaranya. Semua itu harus ditata dalam sebuah struktur yang sistemis. Apabila berbicara mengenai substansinya maka berbicara tentang bagaimana undang-undangnya dan apakah sudah lengkap perundang-undangnya.

Dalam budaya hukum, pembicaraan difokuskan pada upaya-upaya untuk membentuk kesadaran hukum masyarakat; serta membentuk pemahaman masyarakat memenuhi rasa keadilan, tidak diskriminatif, dan tingkat responsifnya. Jadi, menata kembali materi peraturan terhadap hukum dan memberikan pelayanan hukum kepada masyarakat.

Substansi hukum dalam wujudnya sebagai peraturan perundang-undangan telah diterima sebagai instrumen resmi yang memperoleh aspirasi untuk dikembangkan, serta yang diorientasikan secara pragmatis untuk menghadapi masalah-masalah sosial kontemporer. Hukum dengan karakter seperti itu dikenal sebagai hukum yang berfungsi sebagai sarana untuk membantu perubahan masyarakat.

Pembangunan hukum merupakan suatu tindakan politik, bukan hukum. Pembangunan hukum bukanlah pembangunan undang-undang, apalagi jumlah dan jenis undang-undang. Pembangunan hukum pun bukanlah hukum dalam arti positif sebagai suatu tindakan politik. Oleh karena itu, pembangunan hukum sedikit banyaknya akan bergantung pada kesungguhan aktor-aktor politik. Mereka yang akan memegang kendali dalam menentukan arah, corak, dan materinya. Dari mereka pula lahirlah berbagai macam undang-undang.

Secara formal, kelembagaan Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) berada di jantung utama pembentukan hukum. Ide-ide sosial, ekonomi, dan politik akan dibentuk atau diformulasikan oleh mereka secara normatif menjadi kaidah hukum. Dalam hal ini, norma hukum hanya merupakan salah satu bagian kecil dari kehidupan hukum.

Walaupun norma-norma hukum yang terdapat dalam setiap undang-undang secara positif dianggap merupakan panduan nilai dan orientasi dari setiap orang, tetapi secara empiris selalu saja ada cacat celahnya. Perilaku orang selalu tidak sejalan dengan norma-norma yang ada dalam undang-undang. Penyebabnya sangat beragam, salah satunya adalah norma-norma itu tidak sejalan dengan orientasi dan mimpi mereka. Itu sebabnya sebagian ahli hukum mengatakan bahwa kehidupan hukum lebih merupakan sebuah mitos, bahkan kepastian hukum dan kemanfaatan hukum hanyalah mitos yang indah.

Substansi hukum bukanlah sesuatu yang mudah direncanakan, bahkan hal ini dapat dianggap sebagai perkara yang sulit. Substansi juga sangat tergantung pada bidang yang hendak diatur. Perlu pula diperhatikan perkembangan sosial, ekonomi, dan politik; termasuk perkembangan-perkembangan di tingkat global yang semuanya sulit diprediksi.

Sikap politik yang paling pantas untuk diambil adalah meletakkan atau menggariskan prinsip-prinsip pengembangannya. Oleh karena itu, gagasan dasar yang terdapat dalam UUD 1945 harus dijadikan prinsip-prinsip atau parameter dalam pembentukan undang-undang.

Adapun konsep budaya hukum menjelaskan keanekaragaman ide tentang hukum yang ada dalam berbagai masyarakat dan posisinya dalam tatanan sosial. Ide-ide tersebut menjelaskan tentang praktik hukum; sikap warga negara terhadap hukum; kemauan dan ketidakmauannya untuk mengajukan perkara; serta signifikansi hukum yang relatif dalam menjelaskan pemikiran dan perilaku lebih luas—di luar praktik dan bentuk diskursus khusus yang terkait dengan lembaga hukum.

Dengan demikian, variasi budaya hukum mungkin mampu menjelaskan banyak tentang perbedaan-perbedaan cara lembaga hukum yang tampak sama dapat berfungsi pada masyarakat yang berbeda. Aspek kultural menurut Friedman melengkapi aktualisasi suatu sistem hukum yang menyangkut dengan nilai-nilai, sikap, dan pola perilaku masyarakat; serta faktor nonteknis yang merupakan pengikat sistem hukum tersebut.



Dalam hal ini, wibawa hukum melingkupi kehadiran dari faktor-faktor nonteknis dalam hukum. Wibawa hukum memperlancar bekerjanya hukum sehingga perilaku orang menjadi positif terhadap hukum. Wibawa hukum tidak hanya berkaitan dengan hal-hal yang rasional, tetapi lebih mengandung unsur-unsur spiritual; yaitu kepercayaan. Kewibawaan hukum dapat dirumuskan sebagai suatu kondisi psikologis masyarakat yang menerima dan menghormati hukumnya.

Teori Pembaruan Hukum

Hukum Islam bersifat universal untuk segala waktu, tempat, kondisi, niat, dan kultur. Ia diturunkan sebagai rahmat dan petunjuk bagi umat manusia yang diyakini dapat memberikan pemecahan terhadap problem-problem baru yang dihadapi masyarakat. Jadi, perubahan sosial memang merupakan sebab langsung terhadap perkembangan hukum Islam.

Sejatinya, hukum akan selalu berubah sesuai dengan situasi dan kondisi sosio-antropologis serta kultur tertentu. Dalam prinsip Islam dijelaskan bahwa hukum Islam mampu menerapkan serta menyikapi segala lini kehidupan. Adapun perubahan hukum dalam kaidah fikih juga dibenarkan, bahkan bisa menjadi suatu keharusan jika kondisi sosiologis masyarakat berubah.

Terdapat sebuah kaidah tentang perubahan hukum yang dinisbatkan kepada Ibnu Qayyim al-Jauziyyah yang bunyinya

تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ وَاجْتِلَافُهَا بِتَغْيِيرِ الْأَمْكِنَةِ وَالْأَزْمِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ
وَالْعَوَائِدِ

“Perubahan dan perbedaan hukum disebabkan perbedaan tempat, masa kondisi, motivasi, dan budaya.”

Kaidah tersebut tidak hanya dikemukakan oleh Ibnu Qoyyim, tetapi juga oleh ulama yang lain. Seperti kaidah yang berbunyi

لَا يَنْكُرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

“Tidak diingkari perubahan hukum disebabkan perubahan masa.”²⁵⁸

²⁵⁸ Syamsuddin Muhammad bin Abi Bakr Qayyim Jauziyah, *Ilmu al-Muwaqifin*, (vol. I;

Secara operasional, acuan perubahan hukum menurut kaidah usul fikih berdasarkan menurut ada atau tidak adanya ‘*illat* hukumnya. *Illat* adalah sifat pada suatu hal yang hukumnya ditetapkan oleh *nash* yang ditegakkan hukum. Apabila ada ‘*illat* maka ada hukum, begitu pun sebaliknya. Sebagaimana kaidah usul fikih yang bunyinya

الحُكْمُ يَدُورُ مَعَ عِلَّتِهِ وَجُودًا وَعَدَمًا

“*Hukum itu beredar pada ‘illatnya, baik adanya hukum maupun tidak adanya.*”²⁵⁹

Namun, ‘*illat* bukan satu-satunya acuan hukum. Terdapat kaidah yang menyatakan bahwa acuan hukum adalah kemaslahatan. Kaidahnya berbunyi

الحُكْمُ يَتَّبِعُ الْمَصْلَةَ الرَّاحَةَ

“*Hukum itu mengikuti kemaslahatan yang lebih kuat.*”²⁶⁰

Istislah secara etimologis berarti faedah atau guna. Adapun kemaslahatan berarti kegunaan, kebaikan, kebermanfaatn, dan kepentingan. Suatu kemaslahatan tidak disinggung oleh *syara'* dan tidak pula terdapat dalil-dalil yang menyuruh untuk mengerjakan atau meninggalkannya, tetapi jika dikerjakan akan mendatangkan kebaikan yang besar.

Dalam hal ini, *maslahah mursalah* disebut juga sebagai maslahat yang mutlak karena tidak ada dalil yang mengakui kesahan atau kebatalannya. Pembentukan hukum dengan cara *maslahah mursalah* semata-mata untuk mewujudkan kemaslahatan manusia dengan arti untuk mendatangkan manfaat dan menolak kemudaratn atau kerusakan bagi manusia.

Teori hukum progresif hadir sebagai konsekuensi dari hukum yang terus mengalami perubahan, pembaruan, dan reformasi. Teori tersebut hadir untuk mengokohkan keistimewaan hukum agar tetap bertahan dalam masa yang panjang.

Menurut Nonet & Selznick, terdapat tiga perkembangan hukum dalam masyarakat yang sudah terorganisasi secara politik dalam bentuk negara. Ketiga tipe tatanan hukum itu yaitu tatanan hukum represif, tatanan hukum otonomius, dan tatanan hukum responsif.

Beirut: Dar al-Fikri, 1977), hlm. 3.

²⁵⁹ Ali Ahmad Gulam Muhammad al-Nadawi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyah*, (cet. III; Damasus: Dar al-Qolam, 1994), hlm. 125.

²⁶⁰ Jalaluddin al-Suyuti, *al-Asybah al-Naza'ir*, (Beirut: Dar al-Fikri, t.t.), hlm. 176.



Dalam tipe tatanan hukum represif, hukum dipandang sebagai abdi kekuasaan represif dan perintah dari yang berdaulat (pengemban kekuasaan politik) yang memiliki kewenangan diskresioner tanpa batas. Hukum, negara, dan politik tidak terpisah dalam tipe ini sehingga aspek instrumental dari hukum sangat mengemuka daripada aspek ekspresifnya. Dalam tipe tatanan hukum ini memperlihatkan karakteristik sebagai berikut.

1. Kekuasaan politik memiliki akses pada institusi hukum sehingga tata hukum praktis menjadi identik dengan negara, hukum disubordinasi pada “*raison de etre*”.
2. Konservasi otoritas menjadi preokupasi berlebihan para pejabat hukum memunculkan “perspektif pejabat”, yakni perspektif yang memandang keraguan harus menguntungkan sistem dan sangat mementingkan kemudahan administratif.
3. Badan kontrol khusus menjadi pusat kekuasaan independen yang terisolasi dari konteks sosial, serta yang memoderatkan dan kapabel melawan otoritas politik.
4. Rezim hukum ganda menginstitusionalisasi keadilan kelas yang mengonsolidasi dan melegitimasi pola-pola subordinasi sosial.
5. Perundang-undangan pidana mencerminkan dominan adat istiadat yang sangat menonjolkan legal moralisme.

Adapun dalam tipe tatanan hukum otonomius, hukum dipandang sebagai institusi mandiri yang mampu mengendalikan represi dan melindungi integritasnya sendiri. Tatanan hukum itu berintikan *rule of law*. Subordinasi putusan pejabat pada hukum, integritas hukum, institusi hukum, serta cara berpikirkannya memiliki batas-batas yang jelas. Dalam tipe ini, keadilan prosedural sangat ditonjolkan.

Sementara itu, hukum dalam tipe tatanan hukum responsif dipandang sebagai fasilitator respons atau saran tanggapan terhadap kebutuhan dan aspirasi sosial. Pandangan ini mengimpilikasikan pada dua hal. *Pertama*, hukum itu harus fungsional, pragmatik, bertujuan, dan rasional. *Kedua*, tujuan menetapkan standar bagi kritik terhadap sesuatu yang berjalan.

Dalam tipe ini, aspek ekspresif dari hukum lebih mengemuka daripada dua tipe lainnya. Keadilan substantif juga dipentingkan di samping keadilan prosedural. Melalui tipe hukum yang responsif inilah, Satjipto Rahardjo menganggapnya sebagai tipe hukum ideal karena merupakan tipe hukum yang memperjuangkan keadilan prosedural dan keadilan substantif sehingga dinamakan sebagai hukum progresif.

Selain itu, Roscoe Pound juga menjadi salah satu tokoh yang mengilhami munculnya pembaruan hukum. Ia terkenal dengan ajaran hukumnya yang menganggap hukum sebagai *a tool of social engineering*. Sebagai salah satu ajaran realisme, ia melihat hukum sebagai alat untuk menciptakan hukum yang lebih efektif. Ajaran ini pula sering digolongkan sebagai *sociological jurisprudence* yang berarti hukum senantiasa akan menjadi sarana pembaharu setelah melihat praktik-praktik hukum di lapangan.

Salah satu ahli hukum di Indonesia, Mochtar Kusumaatmadja, tidak dapat dilepaskan dari ajaran hukum yang pernah dipopulerkan oleh Roscoe Pound. Akhirnya, di Indonesia tercetus teori hukum pembangunan (*law and development*). Teori tersebut pernah populer pada masanya, bahkan dikenal sebagai mazhab hukum Unpad (Universitas Padjajaran).

Perbedaan mencolok dari teori Mochtar Kusumaatmadja dengan Roscoe Pound yaitu hukum bukan sekadar alat semata, tetapi di luar juga harus dipandang sebagai sarana. Oleh karena itu, diperlukan sarana berupa peraturan hukum tidak tertulis yang sesuai dengan hukum yang hidup dalam masyarakat.

Mochtar berpendapat bahwa pengertian hukum sebagai sarana lebih luas dari hukum sebagai alat, dengan alasan-alasan sebagai berikut.

1. Peranan perundang-undangan di Indonesia dalam proses pembaruan hukum lebih menonjol.
2. Konsep hukum sebagai “alat” akan mengakibatkan hasil yang tidak jauh berbeda dengan penerapan “legisme”, sebagaimana pernah diadakan pada zaman Hindia-Belanda. Di Indonesia pun ada sikap yang menunjukkan kepekaan masyarakat untuk menolak penerapan konsep seperti itu.
3. Apabila “hukum” di sini termasuk juga hukum internasional, konsep hukum sebagai sarana pembaruan masyarakat sudah diterapkan jauh sebelum konsep ini diterima secara resmi sebagai landasan kebijakan hukum nasional.

Ada dua aspek yang menjadi latar belakang kemunculan teori hukum pembangunan. *Pertama*, ada asumsi bahwa hukum tidak dapat berperan, bahkan menghambat perubahan masyarakat. *Kedua*, dalam kenyataan di masyarakat Indonesia telah terjadi perubahan alam pemikiran masyarakat ke arah hukum modern.

Oleh karena itu, Mochtar Kusumaatmadja mengemukakan tujuan pokok hukum bila direduksi pada satu hal saja yaitu ketertiban yang dijadikan syarat



pokok bagi adanya masyarakat yang teratur. Tujuan lain hukum adalah tercapainya keadilan yang berbeda-beda isi dan ukurannya, menurut masyarakat dan zamannya.

Adapun untuk mencapai ketertiban diusahakan adanya kepastian hukum dalam pergaulan manusia di masyarakat. Tidak mungkin manusia dapat mengembangkan bakat dan kemampuan yang diberikan Allah Swt. kepadanya secara optimal tanpa adanya kepastian dan ketertiban hukum. Fungsi hukum dalam masyarakat Indonesia yang sedang membangun tidak cukup untuk menjamin kepastian dan ketertiban.

Teori pembaruan hukum hadir agar dapat menciptakan hukum yang sesuai dengan nilai-nilai yang berkembang di masyarakat sebagai hukum intergratif. Tidak bisa menafikan bahwa hukum hanya bergerak dalam norma positivistik saja. Sama halnya dengan peranan realisme hukum yang memberi kritik atas kentalnya formalisme dan objektivisme hukum juga tidak dapat berdiri sendiri.

Apabila pendekatan ilmu hukum bersifat normatif saja maka hukum tersebut akan menjadi kaku. Pendekatan empiris terhadap hukum sejatinya akan membiarkan hukum bergerak di ruang bebas tanpa ada kekuatannya sebagai hukum yang dapat menjadi landasan kepastian hukum. Di sinilah pentingnya keterpaduan pendekatan tersebut.

Teori hukum pembangunan Mochtar Kusumaatmadja menjadi teori hukum yang sangat eksis di Indonesia. Salah satu penyebabnya yaitu karena teori tersebut diciptakan oleh orang Indonesia, serta melihat dimensi dan kultur masyarakat Indonesia yang pluralistik. Teori ini juga memakai kerangka acuan pada pandangan hidup masyarakat serta bangsa Indonesia yang meliputi struktur, kultur, dan substansi.

Pada dasarnya teori ini memberikan dasar fungsi hukum sebagai sarana pembaruan masyarakat dan hukum sebagai suatu sistem yang sangat diperlukan bagi bangsa Indonesia sebagai negara yang sedang berkembang. Teori ini memiliki pokok-pokok pikiran tentang hukum sebagai berikut.²⁶¹

1. Arti dan fungsi hukum dalam masyarakat direduksi pada satu hal, yakni ketertiban yang merupakan tujuan pokok dan pertama dari segala hukum. Kebutuhan terhadap ketertiban ini merupakan syarat pokok bagi adanya suatu masyarakat yang teratur, serta menjadi fakta objektif yang berlaku bagi semua masyarakat dalam segala bentuknya. Untuk

²⁶¹ *Ibid.* hlm. 3—15.

- mencapai ketertiban dalam masyarakat, diperlukan adanya kepastian dalam pergaulan antarmanusia dalam masyarakat.
2. Hukum sebagai kaidah sosial, tidak berarti pergaulan antara manusia dalam masyarakat hanya diatur oleh hukum. Ditentukan juga oleh agama, kaidah-kaidah susila, kesopanan, adat kebiasaan, dan kaidah-kaidah sosial lainnya. Oleh karena itu, antara hukum dan kaidah-kaidah sosial lainnya terdapat jalinan hubungan yang erat. Apabila ada ketidaksesuaian antara kaidah hukum dan kaidah sosial maka dalam penataan kembali ketentuan-ketentuan hukum dilakukan dengan cara yang teratur; baik mengenai bentuk, cara, maupun alat pelaksanaannya.
 3. Hukum dan kekuasaan mempunyai hubungan timbal balik. Hukum memerlukan kekuasaan bagi pelaksanaannya. Tanpa kekuasaan, hukum hanya menjadi kaidah sosial yang berisikan anjuran saja. Adapun kekuasaan ditentukan batas-batasnya oleh hukum. Secara populer dikatakan bahwa hukum tanpa kekuasaan adalah angan-angan, kekuasaan tanpa hukum adalah kezaliman.
 4. Hukum sebagai kaidah sosial tidak terlepas dari nilai yang berlaku di suatu masyarakat. Dapat dikatakan bahwa hukum merupakan pencerminan dari nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat. Hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup dalam masyarakat, tentunya merupakan pencerminan nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat itu sendiri.
 5. Hukum sebagai alat pembaruan masyarakat, artinya hukum merupakan suatu alat untuk memelihara ketertiban dalam masyarakat. Fungsi hukum tidak hanya memelihara dan mempertahankan dari yang telah tercapai. Namun, fungsi hukum tentunya harus dapat membantu proses perubahan masyarakat itu sendiri. Penggunaan hukum sebagai alat untuk melakukan perubahan-perubahan kemasyarakatan harus sangat berhati-hati agar tidak timbul kerugian dalam masyarakat. Dalam hal ini harus mempertimbangkan segi sosiologi, antropologi, dan kebudayaan masyarakat.
 6. Hukum seharusnya tidak hanya dipandang sebagai suatu perangkat kaidah dan asas-asas yang mengatur kehidupan manusia dalam masyarakat. Namun, harus pula mencakup lembaga dan proses yang diperlukan untuk mewujudkan hukum itu dalam kenyataan.²⁶²

Sehubungan dengan teori hukum pembangunan, Mochtar Kusumaatmadja menjelaskan bahwa hakikat pembangunan dalam arti

²⁶² Mochtar Kusumaatmadja, *Konsep-Konsep Hukum dalam Pembangunan: Kumpulan*



seluas-luasnya; yaitu meliputi segala segi dari kehidupan masyarakat dan tidak terbatas pada satu segi kehidupan. Masyarakat yang sedang membangun dicirikan oleh perubahan sehingga peranan hukum dalam pembangunan adalah untuk menjamin bahwa perubahan itu terjadi dengan cara yang teratur.

Perubahan yang teratur dapat dibantu oleh perundang-undangan atau keputusan pengadilan, bahkan kombinasi dari keduanya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa hukum menjadi suatu alat yang tidak dapat diabaikan dalam proses pembangunan.²⁶³

Secara garis besar, masalah-masalah dalam suatu masyarakat yang sedang membangun dan harus diatur oleh hukum dibagi dalam dua golongan besar. *Pertama*, masalah-masalah yang langsung mengenai kehidupan pribadi seseorang; erat hubungannya dengan kehidupan budaya dan spritual masyarakat. *Kedua*, masalah-masalah yang bertalian dengan masyarakat dan kemajuan; pada umumnya dikaitkan dengan faktor-faktor lain dalam masyarakat, terutama faktor ekonomi, sosial dan kebudayaan, serta bertambah pentingnya peranan teknologi dalam kehidupan masyarakat modern.²⁶⁴

Dalam penerapannya, teori hukum pembangunan ini menghadapi hambatan-hambatan berikut.²⁶⁵

1. Sukarnya menentukan tujuan dari pembangunan atau pembaruan hukum.
2. Sedikitnya data empiris yang dapat digunakan untuk mengadakan suatu analisis dekriptif dan prediktif.
3. Sukarnya mengadakan ukuran yang objektif untuk mengukur berhasil atau tidaknya usaha pembaruan hukum.

Teori hukum pembangunan Mochtar Kusumaatmadja direvisi oleh Romli Atmasasmita dengan melakukan pendekatan *BSE (Bureucratic and Social Engineering)*, kemudian disebut sebagai teori hukum pembangunan generasi II (1980). Konsep pendekatan BSE dalam pembangunan nasional hanya dapat dilaksanakan secara efektif jika aparat penyelenggara dan warga negara telah memahami fungsi beserta peranan hukum berikut.²⁶⁶

1. Hukum tidak dipandang sebagai seperangkat norma yang harus dipatuhi oleh masyarakat, melainkan juga harus dipandang sebagai sarana

Karya Tulis, (Bandung: Alumni, 2002), hlm. 6—7.

²⁶³ *Ibid.* hlm. 19—20.

²⁶⁴ *Ibid.* hlm. 90.

²⁶⁵ Romli Atmasasmita, *op. cit.* hlm. 77.

²⁶⁶ *Ibid.* hlm. 83.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, S. 1995. *Sumber Hukum Islam: Permasalahan dan Fleksibilitasnya*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Abdurrahman, H. 2003. *UsulFiqih: Membangun Paradigma Berfikir Tasyri*. Bogor: Al Azhar Press.
- Aibak, K. 2008. *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Amidi, S. A. 1996. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Audah, S. S. 2016. *Jejak Teladan Bersama Empat Imam Mazhab*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Al-Bashari, A. H. 2005. *Al Mu'tamad fi Usulal-Fiqh*. Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bazdawi, A. Y. M. 1963. *Kitab al-Usulal-Din*. Kairo: Isa al-Babi al-Halabi.
- Al-Bugha, M. D. t.t. *Atsar al-Adillah al-Mukhtalifah fiha fi al-Fiq al-Islami*. Damaskus: Dar al-Iman al-Bukhari.
- Al-Gazali, A. H. 1998. *Al-Mustashfa min 'Ilm Ushul*. Juz 1. Beirut: Dar al-Kutub.
- Al-Haitami, N. A. A. B. 1992. *Majma'al al-Zawaid wa manba' al-Fawaid*. Jilid 7. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ali, A. 2002. *Keterpurukan Hukum di Indonesia*. Jakarta: Chalia Indonesia.
- Ali, Z. 2003. *Ilmu UsulFikih*. Jakarta: Sinar Grafika.
- _____. 2006. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika.

- Alimi, M. Y. 2002. *Jenis Kelamin Tuhan Lintas Batas Tafsir Agama*. Yogyakarta: Yayasan Kajian dan Layanan Informasi untuk Kedaulatan Rakyat.
- Al-Jashshash. 1992. *Ahkamul Qur'an*. Beirut: Dar Al Fikri.
- Al-Jurjani, A. I. M. 1988. *Kitab al-Ta'rifat*. Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Khafif, A. t.t. *Asbab al-Ikhtilaf fi al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Nadawi. 1994. *Al-Qawa'id al-Fiqhiyah*. Cet. ke-3. Damaskus: Dar al-Qolam.
- Al-Qaradhawi, Y. 2007. *Fiqh Maqashid Syar'iah*. Terjemahan Arif Munandar Riswanto. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Al-Quran dan Terjemahannya*. 2014. Jakarta: Departemen Agama RI.
- Al-Sayis, M. A. 1970. *Nasyah al-Fiqh al-Ijtihadiy wa Athwaruh*. Cet. ke-3. Mesir: Majma' al-Buhus al-Islamiyyah.
- Al-Subki, T. A. A. 2003. *Jam'u Al-Jawami' fi Usul Al-Fiqhi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Suyuti, J. 1983. *Al-Asybah wa al-Nadhair al-Suyuthi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Syatibi, A. I. I. M. t. t. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syar'iah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- _____. t. t. *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syar'iah*. Jilid ke-1. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Al-Syaukani, M. A. 1973. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Tirmidhy, M. I. S. 1975. *Sunan al-Tirmidhy*. Juz ke-2. Mesir: Mustofa al-Babi al-Halby.
- Amin, S. M. 2005. *Kamus Ilmu Usul Fikih*. Jakarta: Amzah.
- Anshori, A. G. & Yulkarnain H. 2008. *Hukum Islam Dinamika dan Perkembangannya di Indonesia*. Yogyakarta: Kreasi Total Media.
- Ar-Raziq, A. A. t.t. *Al-Ijma' fi asy-Syar'iah al-Islamiyyah*. Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Ash-Shiddieqy, H. 1966. *Syar'iat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang.
- _____. 1994. *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*. Cet. ke-1. Jakarta: Bulan Bintang.
- Asmawi. 2011. *Perbandingan Usul Fikih*. Jakarta: Amzah.

- As-Sabki, A. A. 1995. *Ibhaj fi Syarh al-Minhaj ala Minhaj al-Wusul ila Ilmi al-Usul*. Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Asy-Syinawi, A. A. 2013a. *Biografi Imam Abu Hanifah*. Solo: Aqwam.
- _____. 2013b. *Biografi Imam Ahmad bin Hanbal*. Solo: Aqwam.
- _____. 2013c. *Biografi Imam Malik*. Solo: Aqwam.
- _____. 2013d. *Biografi Imam Syafi'i: Kehidupan, Sikap, dan Pendapatnya*. Solo: Aqwam.
- Atmasasmita, R. 2010. *Tiga Paradigma Hukum Pembangunan Nasional: Makalah Ilmiah*. Bandung: Fakultas Hukum Universitas Padjadjaran.
- _____. 2012. *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi terhadap Teori Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*. Cet. ke-1. Yogyakarta: Gentaa Publishing.
- Azami, M. M. 2004. *Menguji Keaslian Hadis-Hadis Hukum: Sanggahan atas The Origins of Muhammadan Jurisprudence Joseph Schacht*. Cet. ke-1. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Bank Indonesia. 2016. *Pengelolaan Zakat Yang Efektif; Konsep dan Praktik di Beberapa Negara*. Jakarta: Departemen Keuangan Ekonomi Syar'iah-Bank Indonesia.
- Biek, M. K. 2007. *Usul Fikih*. Jakarta: Pustaka Mulia.
- Chalil, M. 2016. *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*. Jakarta: Gema Insani.
- Dahlan, A. A. (ed.). 1996. *Ensiklopedia Hukum Islam*. Cet. ke-1. Jakarta: Ichtiar van Hoeve.
- Dahlan, A. R. 2016. *Usul Fiqih*. Jakarta: Amzah.
- Echols, J. M. & Hassan S. 2005. *Kamus Indonesia Inggris*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Effendi, S. 2012. *Usul Fiqih*. Jakarta: Kencana.
- Fadil, S. J. & Nor S. 2014. *Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia*. Malang: UIN Maliki Press.
- Faridl, M. & Agus S. 1987. *Al-Quran: Sumber Hukum Islam Yang Pertama*. Bandung: Pustaka.
- Fatah, R. A. 2006. *Analisis Fatwa Keagamaan dalam Fiqih Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Friedman, L. M. 1984. *American Law: An Invaluable Guide to The Many Faces of The Law, and How it Affects Our Daily Lives*. New York: W. W. Norton & Company.



- Fuady, M. 2003. *Alirah Hukum Kritis, Paradigma Ketidakberdayaan Hukum*. Bandung: Citra Aditiya Bakti.
- _____. 2005. *Filsafat dan Teori Hukum Postmodern*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Gharnathi, A. I. I. 2006. *Al-I'tisham*. Terjemahan Shalahuddin Sabki, Bangun Sarwo Aji Wibowo, & Masrur Huda. Jakarta: Pustaka Azzam.
- Gunawan, A. & Muammar R. (ed.). 2006. *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hanafi, A. 1970. *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hanafie, A. 1975. *Usul Fiqh*. Jakarta: Widjaja.
- Haq, H. 2001. *Falsafah Usul Fikih*. Makassar: Yayasan al-Ahkam.
- _____. 2009. *Aspek Teologis Konsep Masalah dalam Kitab Al-Muwafaqat*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Haroen, N. 1996. *Usul Fikih*. Cet. ke-1. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Hasbullah, A. 1997. *Ushulu At-Tasyri'u Al Islami*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Hasyim, S. I. S. 2002. *Daru al-Buhuts Dirasah al-Islamiyah wa Ihya al-Turats*. Lebanon: Daar el-Fikr.
- Himawan, A. H. (ed.). 2000. *Epistimologi Syara' Mencari Format Baru Fikih Indonesia*. Cet, ke-1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ibrahim, D. 2013. *Metodologi Penetapan Hukum Islam*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Illich, I. 2007. *Matinya Gender*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Irianto, S. & Shidarta. 2009. *Metode Penelitian Hukum: Konstelasi dan Refleksi*. Edisi ke-1. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Isma'il, S. M. t.t. *Al-Tasyri' al-Islami Masadiruh wa Atwaruh*. Cet. ke-3. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyah.
- Jauziyah, S. M. A. B. 1977. *I'lamu al-Muwaqifin*. Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikri.
- Kaawoan, S. 2015. *Memahami UsulFiqhi*. Gorontalo: Sultan Amai Press IAIN Sultan Amai Gorontalo.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia*. 2007. Edisi ke-3. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI.
- Khallaf, A. W. 1993. *Ilmu UsulFiqh*. Terjemahan Noer Iskandar Al-Barsany. Jakarta: Rajawali Press.

- _____. 1996. *Kaidah-Kaidah Hukum Islam*. Terjemahan Noer Iskandar Al-Barsany & Moh. Tolchah Mansoer. Jakarta: Rajawali Press.
- _____. 2003. *Ilmu UsulFikih*. Jakarta: Pustaka Amani.
- Khon, A. M. 2013. *Ulumul Hadis*. Cet. ke-2. Jakarta: Amzah.
- Koto, A. 2016. *Ilmu Fiqh dan UsulFiqh*. Jakarta: Rajawali Press.
- Kusumaatmadja, M. 2002. *Konsep-Konsep Hukum dalam Pembangunan: Kumpulan Karya Tulis*. Bandung: Alumni.
- Ma'ruf, L. 1987. *Al-Munjid fi Al-Lughat wa Al-A'lam*. Cet. ke-29. Beirut: Dar El-Mashreq Sarl Publishers.
- Manan, B. 2005. *Suatu Tinjauan terhadap Kekuasaan Kehakiman Indonesia dalam Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004*. Jakarta: Mahkamah Agung RI.
- Mu'allim, A. & Yusdani. 1999. *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Press.
- Mu'in, A. R. 1986. *UsulFiqh II*. Jakarta: Departemen Agama.
- Mughniyah, M. J. 2008. *Fikih Lima Mazhab*. Jakarta: Lentera.
- Mukri, M. 2011. *Paradigma Maslahat dalam Perspektif dalam Pemikiran al-Ghazali Sebuah Studi Aplikasi dan Implikasi terhadap Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- Munawwir, A. W. 1997. *Al-Munawwir: Kamur Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Muslehuddin, M. 1991. *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis: Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*. Terjemahan Yudian Wahyudi Asmin. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- _____. 2002. *Filsafat Hukum Islam al-Ghazali: Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Nasution, K. 2012. *Hukum Perkawinan dan Warisan di Dunia Muslim Modern*. Yogyakarta: Academia.
- Nonet, P. & Philip S. 1978. *Law & Society in Transition: Toward Responsuve Law*. New York: Harper Torch Book.
- _____. 2003. *Hukum Responsif: Pilihan di Masa Transisi*. Terjemahan Rafael Edi Basco. Jakarta: HuMa.
- Nusantara, A. H. G., & Nasroen Y. 1980. *Beberapa Pemikiran Pembangunan Hukum di Indonesia*. Bandung: Alumni.



- Pamungkas, I. 2015. *Fikih Empat Mazhab*. Jakarta: Al-Makmur.
- Partanto, P. A. & Dahlan A. 1991. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola.
- Philips, A. A. B. 2015. *Sejarah & Evolusi Fikih: Aliran-Aliran Pemikiran Hukum Islam*. Terjemahan M. Fauzi Arifin. Bandung: Nuansa Cendekia.
- Praja, J. S. 2020. *Filsafat Hukum: Perbandingan antara Mazhab-Mazhab Barat dan Islam*. Jakarta: Kencana.
- Putro, W. D. 2011. *Kritik Terhadap Paradigma Positivisme Hukum*. Cet. ke-1. Yogyakarta: Genta Publishing.
- Rahardjo, S. 2009. *Hukum Progresif: Sebuah Sintesa Hukum Indonesia*. Yogyakarta: Gema Publishing.
- Rahman, A. A. 2004. *Metode Penetapan Hukum Islam*. Jakarta: PT Bulan Bintang.
- Rahman, F. 1965. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
- Rifa'i, A. 2018. *Penemuan Hukum Oleh Hakim dalam Perspektif Hukum Progresif*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Rifai, M. 1990. *UsulFiqh*. Bandung: Alma & Apos.
- Romli, S. A. 1999. *Muqarran Madzahib fi Ushul*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Salman, O. 1987. *Ikhtisar Filsafat Hukum*. Bandung: Amrico.
- Shihab, M. Q. 2013. *Membincang Persoalan Gender*. Semarang: RaSAIL.
- Softan, A. R. 2014. *Fikih Feminis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sugihastuti & Siti H. S. 2007. *Glosarium Seks & Gender*. Yogyakarta: Saraswati Books.
- Sugihastuti. 2010. *Gender dan Inferioritas Perempuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suhandjati, S. 2013. *Mitos Perempuan Kurang Akal dan Kurang Agamanya dalam Kitab Fikih Berbahasa Jawa*. Semarang: RaSAIL Media Group.
- Supriyadi, D. 2008. *Perbandingan Mazhab dengan Pendekatan Baru*. Bandung: Pustaka Setia.
- Suteki. 2015. *Masa Depan Hukum Progresif*. Yogyakarta: Thafa Media.
- Sya'ban, Z. A. 1965. *Usulul-Fiqh al-Islami*. Mesir: Dar al-Ta'lif.
- Syarifuddin, A. 1999. *UsulFiqh*. Jilid ke-2. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Thalib, H. A. t. t. *Tatbiq al-Syar'iah al-Islamiyyah fi al-Balad al-Arabiyyah*. Jilid ke-1. Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyyah.

- Umam K, dkk. 2008. *UsulFiqh I*. Bandung: Pustaka Setia.
- Umar M, dkk. 1986. *UsulFiqh I*. Jakarta: Departemen Agama RI.
- Utsman, S. 2010. *Menuju Penegakan Hukum Responsif*. Cet. ke-2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Wahyono, B. 2012. "Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat". *Pendidikan Ekonomi*, 20 Desember 2012. <<http://www.pendidikanekonomi.com/2012/12/pemberdayaan-ekonomi-masyarakat.html/>>.
- Yaqub, A. M. 1995. *Kritik Hadis*. Cet. ke-1. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Yasid, A. 2010. *Aspek-Aspek Penelitian Hukum: Hukum Islam-Hukum Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zahrah, M. A. 1994. *UsulFiqh*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- _____. 1958. *Ushulu al-Fiqh*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arobi.
- _____. 1994. *UsulFiqh*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Zahri, S. 2011. *Usul Fiqh: Akal Sebagai Sumber Hukum Islam*. Cet. ke-2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zarqā', M. A. 2000. *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Terjemahan Ade Dedi Rohayana. Cet. ke-1. Jakarta: Riora Cipta.
- Zuhaili, W. 1987. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Jilid ke-2. Beirut: Dar al-Fiqr.







TENTANG PENULIS



Dr. Agus Hermanto, M.H.I. dilahirkan di Lampung Barat pada 5 Agustus 1986. Ia bertempat tinggal di Jl. Karet Gg. Masjid No. 79 Sumberejo Kemiling Bandar Lampung. Istrinya bernama Rohmi Yuhani'ah, S.Pd.I., M.Pd.I. Anaknya yaitu Yasmin Aliya Mushoffa, Zayyan Muhabbab Ramdha, dan Abdad Tsabat Azmana.

Pendidikan formalnya ia tempuh mulai dari MI Al Ma'arif Lampung Barat (1999), MTs. Al Ma'arif Lampung Barat (2002), KMI Al Iman Ponorogo Jawa Timur (2006), S-1 Syari'ah STAIN Ponorogo Jawa Timur (2011), hingga S-2 Hukum Perdata Syari'ah PPs. IAIN Raden Intan Lampung (2013). Ia menjadi penerima program beasiswa S-3 5000 Doktor di UIN Raden Intan Lmpung Jurusan Hukum Keluarga Islam, selesai tahun 2018.

Pendidikan non-formal yang pernah ia tempuh yaitu di Pondok Pesantren Salafiyah Manba'ul Ma'arif Lampung Barat; KMI Pondok Pesantren Modern Al Iman Ponorogo Jawa Timur; Kursus Bahasa Inggris Era Exellen Ponorogo Jawa Timur; Kursus Komputer Metoda 21 Ponorogo Jawa Timur; Kursus Mahir Dasar (KMD); dan Kursus Mahir Lanjutan (KML).

Pada tahun 2006–2011 ia menjadi Ketua Ri'ayah Pondok Pesantren KMI Al Iman Ponorogo; 2006–2011 menjadi Guru KMI Al Iman Ponorogo Jawa Timur; 2011–2012 menjadi Wakil Kepala SMP Al Husna Bandar Lampung; 2012–2014 menjadi Direktur Pondok Pesantren Modern Al Muttaqien Lampung; 2013–2014 menjadi Kepala Sekolah SMA Al Husna Bandar Lampung; 2014–2015 pernah menjadi Tutor Paket B dan C di Lapas Raja Basa (Kemala Puji); 2012–sekarang menjadi Pimpinan Pondok Pesantren Al-Faruq Bandar Lampung; 2013–sekarang menjadi Dosen di STAI Ma'arif

Kalirejo Lampung Tengah; 2013–2018 pernah menjadi Tutor di PUSBA IAIN Raden Intan Lampung; dan 2013–sekarang menjadi Dosen di Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung.

Selain itu, ia juga menjadi Komisi Dakwah MUI Lampung (2018–2021), Wakil Ketua FKTPQ Kota Bandar Lampung (2021–2015), Sekretaris Dai Kamtibmas Polda Lampung (2021–2025), Koordinator Kajian dan Sekolah Moderasi PKMB UIN Raden Intan Lampung (200–2024), Koordinator bagian Pelatihan di Lembaga Halal Center UIN Raden Intan Lampung (2021–2025), Anggota ADHKI (Anggota Dosen Hukum Keluarga Hukum Islam) Nasional, memimpin lembaga Al-Faruq Lampung, menjadi *reviewer* di *Junal Internasional RICMUS UIN Raden Intan Lampung*, serta menjadi Sekretaris Departemen Riseach dan Penelian DPW Forum Silaturahmi Doktor Indonesia (FORSILADI).

Ia juga mengikuti kegiatan-kegiatan seminar internasional, di antaranya yaitu *Raden Intan Internasional Conference on Muslim Societies and Social Sciences* (RIICMuSSS 2020); *Islamic Family Law and Islamic Law in South East Asia: Theories and Practices* (SICOIFL 2021); *Revealing The Historical Trace Of The Sceance Philosophy Identity* (PDTCDLSA 2021); dan *The Kalam International Conference on Islamic Studies* (KICIS, 2021).

Telah banyak karya yang ia hasilkan. Karya berupa jurnal ilmiah antara lain berjudul *Larangan Perkawinan Perspektif Fikih dan Relevansinya dengan Peraturan Hukum Perkawinan di Indonesia* (2016); *Larangan Perkawinan Perspektif Fikih dan Relevansinya Dengan Hukum Perkawinan Di indonesia* (2017); *Peran 'illat Dalam Ijtihad Hukum Islam* (2018); *A Sociohistorical Study of Polygamy and Justice* (2020); dan *Transformasi Fitrah dalam Perspektif Maqashid al-Syari'ah* (2021).

Adapun karyanya yang berupa buku antara lain berjudul *Fikih Kesehatan Permasalahan Aktual Dan Kontemporer* (2016); *Usul Fikih* (2017); *Mungkinkah Anak Semut Menjadi Harimau* (2018); *Nasehat-Nasehat Keislaman* (2019); *Nasehat-Nasehat Kebaikan* (2021); *Menanamkan Nilai-Nilai Mubadalah Dalam Mewujudkan Keluarga Yang Sakinah* (2021); dan *Membumikan Moderasi Beragama di Indonesia* (2022).

Pada tahun 2021 dan 2022 ia terlibat dalam TIM Penyusunan Silabus Moderasi Beragama di UIN Raden Intan Lampung. Ia juga menjadi tutor moderasi beragama di beberapa kegiatan, seperti Peningkatan Kualitas Moderasi Beragama bagi Da'i Kamtibmas Polda Lampung, Forum FKTPQ Kota Bandar Lampung, dan Kemenag Kabupaten Tulang Bawang.

Saat ini ia juga menjadi *reviewer* di beberapa jurnal, di antaranya Jurnal al-Ukhuwwah STAIN Teungku Dirundeng Meolabuh Aceh dan Jurnal Jaksya UNU Tuban. Karya ilmiah lainnya berupa opini di MUI Lampung, Waway Metro, dan Dua Jurai. Ia juga aktif sebagai editor di beberapa buku dan jurnal.





EXPRESS DEALS

Paket Penerbitan Buku

1-2 MINGGU
SELESAI



literasi
nusantara

Anggota IKAPI
No. 209/JTI/2018

Fasilitas:

Design Cover Eye Catching

Sertifikat Penulis

Layout Berstandar Tinggi

ISBN

Buku Cetak

Link E Book



Spesifikasi:

- Ukuran UNESCO/A5 • Cover Art Paper/Ivory 230 Gr • Standar 150 Halaman
- Warna Cover Full Colour 1 Sisi • Kertas Isi Bookpaper/HVS
- Warna Isi Black & White • Laminasi Doff/Glossy • Jilid Perfect Binding

Harga Paket Cetak Terbatas

Paket 3 Buku

800.000

Paket 5 Buku

900.000

Paket 10 Buku

1.250.000

Paket 25 Buku

1.950.000

Paket 50 Buku

2.850.000

Paket 100 Buku

4.750.000

*Harga spesial untuk cetak buku di atas 250 eksemplar

Narahubung



0882-0099-32207

0858-8725-4603

Alamat Kantor

KANTOR UTAMA Perumahan Puncak Joyo Agung Residence
Kav. B11 Merjosari, Kec. Lowokwaru, Kota Malang,
Jawa Timur 65144.

KANTOR CABANG Jl. Utama 1 No. 29 RT 024/RW 011
Kelurahan Iringmulyo, Kecamatan Metro Timur,
Kota Metro, Lampung



@penerbit_litnus



Penerbit Litnus



@literasinusantara_



www.penerbitlitnus.co.id

METODE PEMBARUAN HUKUM ISLAM

Pendekatan Interdisipliner



Metode ijtihad dan pembaruan hukum yang dilakukan oleh para ulama dari masa ke masa tentunya mengalami perubahan secara signifikan. Hukum akan senantiasa berubah sesuai dengan *'illat* hukum yang menjadi latar belakangnya. Oleh karena itu, tujuan dari hukum yang mengambil kemaslahatan dan menolak kemudaratan menjadi standar ada dan tiadanya hukum.

Sesungguhnya setiap teori hukum yang digunakan adalah untuk mencari keadilan, manfaat, kebaikan, dan sebagainya. Semuanya bermuara pada *maqashid al-syar'iah*. Kajian hukum Islam dapat dikaji dan ditelaah dengan berbagai teori dan pendekatan, selama tidak bertentangan dengan asas hukum *syara'*.

Dalam buku ini terdapat tujuh bab mengenai metode pembaruan hukum Islam, dengan rincian sebagai berikut.

- Hukum *Syara'*
- Kedudukan *Maqashid Al-Syar'iah* sebagai *Grand Theory*
- Ijtihad dalam Hukum Islam
- Pemikiran Imam Mazhab
- Sumber dan Dalil Hukum Islam yang Disepakati
- Teori *Intra-Doctrinal Reform*
- Teori *Extra Doctrinal Reform*

Penerbit
litnus.



✉ literasinusantaraofficial@gmail.com
🌐 www.penerbitlitnus.co.id
📱 @litnuspenerbit
🌐 literasinusantara.com
☎ 085755971589

Hukum

+17



Harga P. Jawa

Rp70.000,-



JASA DESAIN DAN LAYOUT BUKU

JURNAL, KARYA ILMIAH, MODUL, BUKU AJAR, NOVEL DLL

Desain Cover

- File high quality (.jpg)
- Mendapat file asli (.psd/.cdr)
- Desain Profesional dan menarik
- Free desain cover buku 3D

Layout

- File siap cetak (.pdf)
- Menggunakan aplikasi Adobe InDesign 2020
- Mendapatkan file asli (package InDesign)
- Kualitas layout berstandar percetakan nasional



JASA MENURUNKAN PRESENTASE PLAGIASI

Lindungi karya Akademik Anda dari Plagiasi

Amankan setiap karya dengan minimalisir plagiasi agar naskah lebih kredibel

Raih Keuntungan yang Melimpah dengan Bergabung Menjadi Reseller/Dropshipper Buku Litnus. Dapatkan pemasukan tambahan sambil rebanan, bahkan tanpa harus punya stok barangnya.

**DROPSHIP
RESELLER**

PENGURUSAN HKI

Hindari plagiarisme atau klaim orang lain atas karya Anda. Amankan dan lindungi setiap karya dengan mengurus Hak atas Kekayaan Intelektual (HKI).

JASA KONVERSI BUKU

Terbitkan Skripsi, Tesis dan Disertasi Anda

Anda ingin menerbitkan buku tapi tidak punya naskah? Tenang, terbitkan saja skripsi, tesis, disertasi Anda menjadi buku di Literasi Nusantara

CETAK OFFSET

Seluruh cetakan Literasi Nusantara garansi 100% berkualitas

Dapatkan harga ekonomis untuk cetak buku dengan jumlah besar

KERJA SAMA EVENT

- ✓ Konsultasi penerbitan buku
- ✓ Potongan harga setiap layanan
- ✓ Terbit gratis untuk buku ajar
- ✓ Membuka kesempatan magang

TERJEMAH BUKU

Indonesia - Inggris
Inggris - Indonesia
Indonesia - Arab
Arab - Indonesia

PENGADAAN BUKU PERPUSTAKAAN

- Harga ekonomis
- Pilihan buku melimpah
- Semua buku ber-ISBN
- Bisa mengirimkan list kebutuhan
- Buat daftar pemesanan sendiri
- Jaminan garansi

"Buku-buku yang lengkap, terlebih jika terbit di tahun terbaru dapat meningkatkan minat pengunjung lebih aktif dan betah mengunjungi perpustakaan."



@penerbit_litnus



Penerbit Litnus



@literasinusantara_



www.penerbitlitnus.co.id