

Dr. K.H. Nawawi, M.Ag.


literasi
nusantara

USHUL FIQH

Sejarah, Teori Lughawy,
dan Teori Maqashidy

USHUL FIOH

**Sejarah, Teori Lughawy,
dan Teori Maqashidy**

Dr. K.H. Nawawi, M.Ag.



USHUL FIQH: SEJARAH, TEORI LUGHAWY DAN TEORI MAQASHIDY

Penulis : Dr. K.H. Nawawi, M.Ag.

ISBN : 978-623-6508-43-5

Copyright © Agustus 2020

Ukuran: 15.5 cm X 23 cm; Hal: viii + 208

Penata isi : M. Rosyiful Aqli
Desainer sampul : Ahmad Ariyanto
Pemeriksa aksara : Faizul Munir

Cetakan I, Agustus 2020

Diterbitkan pertama kali oleh **Literasi Nusantara**

Perum Paradiso Kav. A1 Junrejo - Batu

Telp : +6285887254603, +6285841411519

Email: penerbitlitnus@gmail.com

Web: www.penerbitlitnus.co.id

Anggota IKAPI No. 209/JTI/2018

Didistribusikan oleh CV. Literasi Nusantara Abadi

Jl. Sumedang No. 319, Cepokomulyo, Kepanjen, Malang. 65163

Telp : +6282233992061

Email: redaksiliterasinusantara@gmail.com

Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Pertama kali diterbitkan di Indonesia dalam Bahasa Indonesia oleh **Literasi Nusantara**. Dilarang mengutip atau memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Prakata

SEGALA puji hanya milik Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat-Nya. Begitu pula shalawat dan salam semoga terlimpahkan kepada Nabi saw., pembawa ajaran Islam yang selalu akomodatif dengan konteks zaman.

Al-Qur'an dan hadis merupakan teks verbal yang, dalam perkembangannya, termanifestasikan sebagai kerangka teks literal. Proses "literalsasi" teks verbal Al-Qur'an yang terekam dalam ingatan kolektif para sahabat pun terjadi. Pada masa pemerintahan Utsman bin Affan, proses literalsasi teks-teks verbal Al-Qur'an dilangsungkan secara resmi atas perintah khalifah. Alasan utamanya adalah terbunuhnya sejumlah penghafal Al-Qur'an sehingga dikhawatirkan Al-Qur'an tidak terselamatkan. Di samping alasan tersebut, yang lebih penting adalah memahami kandungan maknanya. Al-Qur'an menjadi teks fundamental yang menempati ruang istimewa di kalangan umat Islam. Sayangnya, Al-Qur'an hanya diperkenalkan sisi keindahan dan keajaibannya, sementara kandungan maknanya hampir dilupakan. Konsekuensi belajar Al-Qur'an yang tidak utuh akan menimbulkan bahaya laten.

Memahami Islam tidak cukup hanya menggunakan Al-Qur'an dan hadis, tetapi perlu sumber-sumber lain. Dalam studi ilmu-ilmu syariat, ushul fiqh dikategorikan sebagai metodologi memahami keduanya untuk memproduksi hukum (ilmu fiqh) secara argumentatif. Banyak akademisi yang mempelajari satu demi satu masalah. Namun, jika ia keluar dari masalah itu, maka ia seperti tidak mengetahui apa pun karena tidak memahami ilmu ushul yang menjadi landasan kesimpulan hukum. Karena itu, seorang penuntut ilmu harus

memahami ushul fiqh yang menjadi landasan berbagai masalah, sehingga apabila dihadapkan pada berbagai persoalan, ia bisa menerapkannya, sebagaimana perkataan para ulama:

من حرم الأصول، حرم الوصول

*“Barang siapa terhalang mempelajari ilmu ushul,
niscaya ia tidak akan mendapatkan ilmu.”*

Dalam konteks ini, buku ini memuat sejarah perkembangan ushul fiqh, teori *lughawy*, dan teori *maqashidy* secara ringkas. Semoga buku ini bermanfaat bagi para pembaca, khususnya mahasiswa di perguruan tinggi dan santri yang ada di bawah naungan studi Islam.

Situbondo, Juli 2020

Dr. K.H. Nawawi, M.Ag.

Senarai isi

Prakata — iii
Senarai Isi — v

I SEPUTAR USHUL FIQH — 1

Definisi — 1
Objek Kajian — 3
Ruang Lingkup — 4
Fungsi dan Tujuan — 4
Perbedaan Ushul Fiqh dan Kaidah Fiqh — 7

II HISTORISITAS USHUL FIQH — 9

Periode Nabi saw. — 9
Periode Sahabat — 10
Periode Tabiin dan Tabi' at-Tabiin — 13
 Aliran Mutakallimin — 16
 Aliran Fuqaha atau Hanafiyah — 17
 Aliran Kombinasi Mutakallimin dan Fuqaha — 18

III CORAK HISTORIS USHUL FIQH — 21

Literalistik: Aplikatif (*Tathbiqi la Nadhari*) — 21
Teoretis dan Aplikatif (*Nadlari wa Tathbiqi*) — 23
Ushul Fiqh Progresif — 26

IV EKSISTENSI DAN KRITIK USHUL FIQH — 29

Ushul Fiqh: Antara *Qath'i* dan *Dzanni* — 29
Kritik terhadap Ushul Fiqh — 31

V	DALIL-DALIL HUKUM SYARIAT TEKSTUAL	
	(ADILLAH AL-AHKAM AL-MANSHUSHAH)	— 41
	Definisi	— 41
	Al-Qur'an	— 42
	<i>Definisi Al-Qur'an</i>	— 42
	<i>Kehujahan dan Mukjizat Al-Qur'an</i>	— 43
	<i>Hukum-hukum Al-Qur'an</i>	— 47
	<i>Al-Qur'an: Antara Qath'i dan Dzanni</i>	— 49
	Sunnah	— 54
	<i>Definisi Sunnah</i>	— 54
	<i>Kehujahan Sunnah</i>	— 54
	<i>Fungsi Sunnah terhadap Al-Qur'an</i>	— 56
	<i>Perbuatan Nabi saw.: Antara Tasyri' dan Non-Tasyri'</i>	— 58
VI	DALIL-DALIL HUKUM SYARIAT NON-TEKSTUAL	
	(ADILLAH AL-AHKAM GHAIIR AL-MANSHUSHAH)	— 61
	Ijma'	— 61
	<i>Definisi Ijma'</i>	— 61
	<i>Kehujahan Ijma'</i>	— 62
	<i>Syarat-syarat Ijma'</i>	— 65
	<i>Macam-macam Ijma'</i>	— 66
	Qiyas	— 67
	<i>Definisi Qiyas</i>	— 67
	<i>Kehujahan Qiyas</i>	— 68
	<i>Rukun-rukun Qiyas</i>	— 71
	<i>Macam-macam Qiyas</i>	— 72
	<i>'Illat Hukum</i>	— 73
	<i>Metode Mengetahui Ilat (Masalik al-'Illah)</i>	— 75
	<i>Perbedaan Ilat dan Hikmah</i>	— 77
	Istihsan	— 80
	<i>Definisi Istihsan</i>	— 80
	<i>Kehujahan Istihsan</i>	— 81
	<i>Macam-macam Istihsan</i>	— 84
	Mashlahah Mursalah	— 85
	<i>Definisi Mashlahah Mursalah</i>	— 85
	<i>Kehujahan Mashlahah Mursalah</i>	— 86
	<i>Macam-macam Mashlahah</i>	— 89
	'Urf	— 91
	<i>Definisi 'Urf</i>	— 91
	<i>Kehujahan Urf</i>	— 91

<i>Syarat-syarat 'Urf</i> — 95
<i>Macam-macam 'Urf</i> — 95
<i>Kaidah-kaidah 'Urf</i> — 97
<i>Istishhab</i> — 98
<i>Definisi Istishhab</i> — 98
<i>Macam-macam Istishhab</i> — 99
<i>Kehujahan Istishhab</i> — 100
<i>Kaidah-kaidah Istishhab</i> — 101
<i>Sadd ad-Dzariah</i> — 102
<i>Definisi Sadd ad-Dzariah</i> — 102
<i>Kedudukan Sadd ad-Dzariah</i> — 103
<i>Macam-macam Sadd ad-Dzariah</i> — 105

VII TEORI USHUL LUGHAWY — 107

<i>Metode Dilalah Nash</i> — 107
<i>'Ibarah an-Nash</i> — 107
<i>Isyarah an-Nash</i> — 108
<i>Dilalah an-Nash</i> — 109
<i>Iqtidla' an-Nash</i> — 110
<i>Dilalah yang Jelas (Wadlih ad-Dilalah)</i> — 111
<i>Dhahir</i> — 112
<i>Nash</i> — 112
<i>Mufassar</i> — 113
<i>Muhkam</i> — 114
<i>Dilalah yang Tidak Jelas (Ghair Wadlih ad-Dilalah)</i> — 116
<i>Khafi</i> — 117
<i>Musykil</i> — 118
<i>Mujmal</i> — 119
<i>Mutasyabih</i> — 120
<i>Manthuq</i> — 122
<i>Mafhum</i> — 124
<i>Lafaz Musytarak dan Dilalah-nya</i> — 128
<i>Sebab-sebab Lafaz Musytarak</i> — 129
<i>Hukum Musytarak</i> — 129
<i>Dalil Lafaz Musytarak</i> — 131
<i>'Amm dan Khash</i> — 132
<i>Lafaz-lafaz 'Amm</i> — 132
<i>Macam-macam 'Amm</i> — 135
<i>Dilalah Lafaz 'Amm</i> — 136
<i>Khash dan Mukhasshish</i> — 137
<i>Macam-macam Mukhasshish</i> — 138

<i>Muthlaq dan Muqayad</i>	— 141
<i>Muthlaq</i>	— 141
<i>Muqayad</i>	— 142
<i>Bentuk-bentuk Qayid</i>	— 142
<i>Ketentuan Muthlaq dan Muqayad</i>	— 143
<i>Amar-Nahi</i>	— 146
<i>Definisi Amar</i>	— 146
<i>Bentuk-bentuk Lafaz Amar</i>	— 146
<i>Kaidah-kaidah Amar</i>	— 147
<i>Definisi Nahi</i>	— 151
<i>Lafaz-lafaz Nahi</i>	— 151
<i>Bentuk-bentuk Nahi</i>	— 152
<i>Kaidah-kaidah Nahi</i>	— 153
<i>Haqiqah-Majaz</i>	— 154
<i>Definisi Haqiqah</i>	— 154
<i>Macam-macam Haqiqah</i>	— 155
<i>Definisi Majaz</i>	— 156
<i>Macam-macam Majaz</i>	— 156

VIII TEORI USHUL MAQASHIDY — 161

<i>Definisi</i>	— 161
<i>Fungsi Maqashid Syariah</i>	— 163
<i>Hierarki Maqashid Syariah</i>	— 167
<i>Historisitas Maqashid</i>	— 169
<i>Perbedaan Maqashid dan 'Illat</i>	— 172
<i>Maqashid sebagai Metode Istinbath</i>	— 176
<i>Kaidah-Kaidah Maqashidy</i>	— 189

Daftar Pustaka	— 197
Biodata Penulis	— 207

Seputar Ushul Fiqh

Definisi

Istilah *ushul fiqh* terdiri dari dua kata, yaitu *ushul* dan *fiqh* yang dipakai menjadi nama sesuatu secara spesifik dengan tetap mempertahankan makna leksikalnya.¹ Dalam gramatika Arab, rangkaian frasa *ushul fiqh* disebut *tarkib idlafi*, sehingga dua kata itu memberi pengertian ‘ushul bagi fiqh’. *Ushul* merupakan bentuk jamak dari kata *ashl* yang secara etimologi berarti ‘dasar suatu bangunan’ atau ‘tempat berdirinya suatu bangunan’.² Dengan kata lain, ia merupakan fondasi atau pijakan.

Secara terminologi, *ashl* dipahami oleh para ahli sebagai *ad-dalil* (tanda, bukti). Adapun *fiqh* secara etimologi berarti *al-’ilm* atau *al-fahm*, ‘memahami’ atau ‘mengerti’. Sedangkan secara terminologi, ia berarti *al-’ilm bil-ahkam as-syar’iyah*, ‘pengetahuan mengenai hukum-hukum syariat’.³ Al-Ghazali memberikan definisi ushul fiqh sebagai berikut:

العالم الباحث في أدلة الأحكام الشرعية وفي وجوه دلالتها على تلك الأحكام الشرعية.

“Ilmu yang membahas sumber-sumber hukum dan prosedur penunjukannya pada hukum syariat.”⁴

¹ Abu al-Hasan ‘Ali bin Muhammad al-Amidi, 1984, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Kutub al-’Arabi, hlm. 9.

² Muhammad Abu Zahrah, t.t., *Malik Hayatuh wa ‘Ara’uh wa Fiqhuh*, Kairo: Dar al-Fikr al-’Arabi, hlm. 7.

³ Ma’ruf ad-Dawalibi, 1965, *Al-Madkhal ila ‘Ilmi Ushul al-Fiqh*, Mesir: Dar alMalayin, hlm. 12.

⁴ Abu Hamid al-Ghazali, t.t., *Al-Mustashfa min ‘Ilmi al-Ushul*, Jilid I, Mesir: Mathba’ah alAiriyah. hlm. 5.

Menurut As-Syatibi, ushul fiqh berarti menyimpulkan secara induktif prinsip universal dalil-dalil syariat sampai mujtahid mendapatkannya secara jelas dan umat mudah menerapkannya.⁵ Muhammad al-Amidi mendefinisikan bahwa ushul fiqh ialah dalil-dalil fiqh yang arah *dilalah*-nya atas hukum-hukum syariat serta tata cara pengambilan hukum berbentuk *ijmali* (umum), bukan *tafshili* (detail). Pengertian yang lebih detail dikemukakan Abu Zahrah, bahwa ushul fiqh merupakan ilmu yang menjelaskan cara-cara yang harus ditempuh oleh mujtahid dalam menetapkan hukum dari dalil-dalil berupa nas-nas syariat dan dalil-dalil yang didasarkan kepadanya.

Sebagai contoh dalam kitab-kitab fiqh terdapat ungkapan bahwa “mengerjakan salat hukumnya wajib”. Wajibnya salat itulah yang disebut “hukum syariat”. Tidak pernah disebut dalam Al-Qur’an maupun hadis bahwa salat itu wajib. Yang ada hanyalah redaksi perintah mengerjakan salat. Ayat Al-Qur’an yang mengandung perintah salat itulah yang dinamakan “dalil syariat”. Dalam merumuskan kewajiban salat yang terdapat dalam dalil syariat ada aturan yang harus menjadi pegangan, misalnya kaidah “setiap perintah menunjukkan arti wajib.” Pengetahuan tentang kaidah merumuskan hukum dari dalil-dalil syariat tersebut itulah yang disebut ushul fiqh. Dari penjelasan ini dapat dipahami perbedaan ushul fiqh dan fiqh. Ushul fiqh merupakan pedoman yang membatasi dan menjelaskan cara-cara yang harus diikuti seorang faqih dalam menggali dan mengeluarkan hukum syariat dari dalilnya. Sedangkan fiqh merupakan hukum-hukum syariat yang digali dari dalil sesuai aturan yang sudah ditentukan.⁶

Ushul fiqh membahas dalil *kulli* (ekstensif) yang juga menghasilkan hukum *kulli*; sedang ulama fiqh menjadikannya sebagai rujukan dalam kasus-kasus tertentu. Sebagai contoh: ushul fiqh menetapkan *al-amru lil-wujub*, maka semua nas yang menunjukkan *amar* berarti menunjukkan arti wajib. *Amar* adalah dalil *kulli*, sedangkan *wujub* (*ijab*) adalah hukum *kulli*. Dalam QS al-Maidah: 1 terdapat *amar* untuk menepati janji. Ayat tersebut merupakan dalil *juz’i* (fragmentaris), sedangkan hukum yang dikandungnya—wajib menepati janji, misalnya—juga *juz’i*.

Pengetahuan tentang kaidah-kaidah interpretasi cukup penting dalam memahami nas hukum secara tepat, karena memahami nas Al-Qur’an dan hadis secara serampangan membuat hukum sulit dideduksi, terutama jika nas itu bukan dalil yang berdiri sendiri. Pemahaman yang memadai tentang metodologi dan kaidah-kaidah

⁵ Abu Ishaq As-Syatibi, t.t., *Al-Itisham*, Kairo: Mustafa Muhammad, hlm. 1919.

⁶ Syarifuddin Amir, 2011, *Ushul fiqh*, Jakarta: Kencana Perdana Media Group, hlm. 42.

interpretasi lebih diharapkan akan sampai pada ketepatan pemakaian nalar dalam suatu sistem hukum yang bersumber dari wahyu Allah Swt. Dengan demikian tujuan puncak ushul fiqh dapat tercapai, yaitu mengetahui hukum-hukum syariat yang dengannya kebahagiaan dunia dan akhirat bisa diraih.

Ushul fiqh memuat pokok bahasan tentang sumber-sumber hukum syariat baik yang disepakati kehujahannya—Al-Qur'an dan hadis—maupun yang diperselisihkan sebagai dalil hukum syariat—seperti *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *istishhab*, dan sebagainya. Dalam pembahasan tentang Al-Qur'an dan hadis, ushul fiqh melakukan kajian dari segi lafaznya baik dalam bentuk *amr*, *nahi*, *'amm*, *khash*, *muthlaq*, maupun *muqayad*.

Lebih lanjut, ushul fiqh membahas lafaz *amar* dari segi pengertian aslinya yang menunjukkan wajib, lafaz *nahi* dari segi pengertian aslinya yang menunjukkan haram, lafaz *'amm* yang menunjukkan semua hal yang bisa dimasukkan ke dalam pengertian tersebut, begitu juga lafaz-lafaz lainnya harus digunakan sesuai sarasannya. Semuanya dituangkan dalam kaidah-kaidah yang disebut *Kaidah Hukum Umum (Hukum Kulli)* yang diambil dari dalil *kulli*.

Di samping ruang lingkup tersebut di atas, ushul fiqh mempunyai sasaran dasar, yaitu mengatur ijtihad dan menuntun faqih dalam upaya mendeduksi hukum dari sumber-sumbernya.

Objek Kajian

Objek kajian ushul fiqh, sebagaimana dikemukakan Wahbah az-Zuhaili,⁷ ialah dalil-dalil hukum syariat yang bersifat umum. Sementara itu, al-Juwaini memberi definisi:

أدلة الفقه هي الأدلة السمعية وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع
ومستمد جميعها قول الله تعالى.

“Dalil-dalil fiqh ialah dalil-dalil sam'iyah. Adapun pembagiannya yaitu teks Al-Qur'an, hadis mutawatir, Ijma', dan segala sesuatu yang diambil dari firman Allah Swt.”⁸

Al-Amidi menyebutkan bahwa objek kajian ushul fiqh mencakup hal-hal berikut.⁹

⁷ Wahbah az-Zuhaili, 1986, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid I, Damaskus: Dar al-Fikr, hlm. 27.

⁸ Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini, t.t., *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*. Mesir: Al-Wafa, hlm. 85.

⁹ Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Amidi, *Op. cit.*, hlm. 9.

HISTORISITAS USHUL FIQH

Periode Nabi saw.

Ketika Rasulullah masih hidup, tuntunan yang diperlukan dan jalan keluar untuk berbagai masalah diselesaikan dengan baik, entah melalui wahyu atau putusan langsung dari Rasulullah. Ketika itu sumber hukum Islam hanya Al-Qur'an dan hadis. Hukum yang ditetapkan dalam Al-Qur'an atau hadis terkadang berbentuk jawaban dari suatu pertanyaan atau karena munculnya suatu kasus.

Dalam beberapa kasus, Rasulullah saw. menetapkan hukum dengan menggunakan qiyas; antara lain ketika menjawab pertanyaan Umar bin Khattab: apakah batal puasa seseorang yang mencium istrinya. Rasulullah saw. bersabda: "Apabila kamu berkumur-kumur dalam keadaan puasa apakah puasamu batal? Umar menjawab: Tidak apa-apa (tidak batal), Rasulullah saw. bersabda lagi: Teruskan puasamu." (HR Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud.)

Cara Rasulullah saw. dalam menetapkan hukum seperti dalam hadis di atas merupakan cikal bakal munculnya ushul fiqh, bahkan para ulama menyatakan bahwa keberadaan ushul fiqh bersamaan dengan munculnya hukum fiqh sejak periode Rasulullah saw. Hal ini antara lain dapat diketahui dari sabda Rasulullah saw.: "Sesungguhnya aku memberikan keputusan kepadamu melalui pendapatku dalam hal-hal yang tidak diturunkan wahyu kepadaku." (HR Abu Dawud.)

Pada masa itu dapat dikatakan bahwa sumber fiqh adalah wahyu Allah Swt. Namun demikian, ada pula usaha dari beberapa sahabat yang menggunakan pendapatnya dalam menentukan keputusan hukum. Hal tersebut didasarkan pada riwayat Muadz bin Jabal sewaktu ia diutus oleh Rasul saw. untuk menjadi gubernur di Yaman. Sebelum

berangkat, Nabi bertanya kepada Muadz:

كَيْفَ تَقْضِي؟ فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ
فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي.
قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ.

“Nabi saw. bertanya kepada Muadz bin Jabal: ‘Bagaimana engkau akan memutuskan persoalan?’ Ia menjawab: ‘Akan saya putuskan berdasarkan Al-Qur’an.’ Nabi bertanya lagi: ‘Jika tidak kau temukan di dalam Kitabullah?’ Ia menjawab: ‘Akan saya putuskan berdasarkan sunnah Rasul saw.’ Nabi bertanya lagi: ‘Jika tidak kau temukan di dalam sunnah Rasul?’ Ia menjawab: ‘Saya akan berijtihad dengan penalaran saya.’ Maka Nabi bersabda: ‘Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufik atas diri utusan Rasulullah saw.” (HR Tirmidzi.)

Dalam beberapa kasus, Nabi saw. juga menggunakan qiyas ketika menjawab pertanyaan para sahabat. Misalnya ketika menjawab pertanyaan Umar bin Khattab tentang batal atau tidaknya puasa seseorang yang mencium istrinya. Rasulullah saw. bersabda: “Apabila kamu berkumur-kumur dalam keadaan puasa, apakah puasamu batal?” Umar menjawab: “Tidak.” Rasulullah kemudian bersabda: “Maka teruskan puasamu.” (HR Bukhari, Muslim, dan Abu Dawud.)

Hadis ini mengidentifikasi kepada kita bahwa Rasulullah saw. telah menggunakan qiyas dalam menetapkan hukumnya, yaitu dengan mengiyaskan tetap sahnya puasa orang yang mencium istrinya sebagaimana tidak batalnya puasa sebab berkumur-kumur.

Bagi umat Islam, syariat adalah tugas umat manusia yang menyeluruh, meliputi moral dan etika pembinaan umat, aspirasi spiritual, serta ibadah formal dan ritual yang rinci. Syariat mencakup semua hukum publik dan individu, kesehatan, bahkan kesopanan dan akhlak. Memang dari sekian aspek yang diatur oleh Islam, aspek hukum mempunyai kedudukan tersendiri karena ia bersentuhan langsung dengan kenyataan yang dihadapi umat Islam.

Rasulullah saw., dalam memecahkan masalah yang muncul, terkadang juga meminta pendapat para sahabat melalui forum musyawarah. Sebagai contoh, beliau meminta pertimbangan kepada Abu Bakar dan Umar dalam menangani tawanan perang Badar.

Periode Sahabat

Pada masa sahabat yang lebih dekat dengan tradisi kehidupan Rasulullah saw., pemecahan masalah hukum lebih banyak bersandar

pada Al-Qur'an dan tradisi yang dibawa oleh Rasul, serta mereka saling bertukar informasi tentang tradisi tersebut.¹⁹ Apabila mereka tidak menemukannya dalam dua sumber tersebut, mereka dengan segala upaya dan kesungguhan berijtihad mencari pemecahan masalah dengan selalu mengambil inspirasi dan menangkap pesan-pesan universal Al-Qur'an dan hadis. Dalam berijtihad, sering kali mereka menghasilkan pemecahan yang berbeda.

Oleh karena itu, tidak berlebihan jika Ibnu Khaldun mengatakan: "Tidaklah sahabat itu mampu berfatwa, dan tidak semua dari mereka itu dapat diambil dan dijadikan pedoman dalam agama."²⁰ Lain halnya di kalangan Syiah yang meyakini bahwa para imam mereka memiliki hak otoritatif sebagaimana dimiliki oleh Rasul dalam menginterpretasikan wahyu Ilahi. Apa pun yang diputuskan oleh para imam itu mengikat kaum muslimin.²¹

Pada periode sahabat muncul bermacam peristiwa yang belum pernah terjadi pada masa Rasulullah saw. Untuk menetapkan hukum para sahabat harus berijtihad. Dalam berijtihad, ada kalanya mereka bersepakat yang kemudian dinamakan *ijma'* dan terkadang berbeda yang kemudian dinamakan *atsar*. Dengan demikian, ushul fiqh sebenarnya sudah lahir di zaman Rasulullah saw., kemudian semakin elaboratif pada masa sahabat. Sejarawan India, Nazeer Ahmed, dalam *Shariah, Fiqh, and the Sciences of Nature*, menyatakan bahwa awal mula kemunculan ushul fiqh sebagai disiplin ilmu tersendiri tidak dapat dilepaskan dari sejarah penulisan Al-Qur'an dan hadis yang praktiknya sudah dimulai sejak era sahabat.

Secara rasio, para sahabat tidak mungkin bersepakat dalam suatu hukum syariat untuk berbohong. Misalnya, *ijma'* sahabat dalam masalah warisan adalah kakek berhak menerima waris $\frac{1}{6}$ ketika bersama dengan anak laki-laki. Karena ketika tidak ada Bapak, kakek bisa menggantikan posisinya dalam penerimaan warisan. Pendapat ini dikuatkan oleh Fathi Muhammad Salim dalam *Istidlal bid-Dzann fi al-'Aqidah* bahwa hanya *ijma'* sahabat yang layak dijadikan dalil syariat.²²

Setelah Rasulullah saw. wafat, ijtihad para sahabat dijadikan sumber hukum. Di antara contoh ijtihad sahabat ialah Umar bin Khattab

¹⁹ Muhammad Yusuf Musa, 1958, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, hlm. 277.

²⁰ Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, t.t., *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Jeddah: Dar al-Bayan, hlm. 446.

²¹ Abdul Aziz A. Sachenia, 1991, *Kepemimpinan dalam Islam Perspektif Syiah*, Bandung: Mizan, hlm. 23.

²² Fathi Muhammad Salim, 1981, *Istidlal bid-Dzanni fil-'Aqidah*, Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, hlm. 142.

yang tidak menjatuhkan hukum potong tangan kepada seseorang yang mencuri karena kelaparan, mengingat yang bersangkutan mencuri karena terpaksa.²⁶ Contoh lain, Ali bin Abi Thalib berpendapat bahwa hukuman orang yang meminum khamar disamakan dengan hukuman orang yang melakukan qadzaf (menuduh orang lain berbuat zina), yaitu 80 kali dera. Ali berargumen bahwa orang yang minum khamar akan mabuk, orang yang mabuk akan mengigau. Jika sudah mengigau, ucapannya tidak terkontrol dan akan menuduh orang lain berbuat zina.²⁷

Pada periode sahabat sering terjadi perbedaan pendapat dalam menetapkan hukum suatu masalah; misalnya tentang iddah seorang wanita hamil yang suaminya meninggal. Menurut Umar bin Khattab, idah wanita tersebut ialah sampai si anak lahir—berdasarkan QS at-Thalaq: 4. Sedangkan menurut Ali bin Abi Thalib, iddahnya dipilih yang paling lama di antara iddah hamil dan iddah kematian suami: jika si anak lahir sebelum 4 bulan 10 hari, maka iddahnya harus iddah kematian suami, tetapi jika waktu tersebut lewat sementara si anak belum lahir, maka iddahnya ialah sampai ia melahirkan.

Penggunaan *mashlahah* juga menjadi bagian penting fiqh sahabat. Umar bin Khattab dikenal sebagai sahabat yang mengenalkan pertimbangan maslahat dalam pemecahan hukum. Hasil pertimbangan tersebut dapat dilihat pada pengodifikasian Al-Qur'an menjadi satu mushaf, pengucapan talak di satu majelis dianggap talak tiga, tidak memberlakukan hukuman potong tangan di waktu paceklik, penggunaan pajak tanah (*kharaj*), pemberhentian jatah zakat bagi muallaf, dan sebagainya.

Begitu pula pada masa Utsman bin Affan. Nabi memerintahkan azan satu kali pada masuk waktu salat Jumat, yaitu setelah khatib naik mimbar. Saat itu azan satu kali cukup untuk memberi tahu orang-orang untuk melaksanakan salat Jumat, sedangkan pada masa khilafah Utsman bin Affan, umat Islam semakin banyak dan wilayahnya semakin luas. Jika azan hanya satu kali, pemberitahuan belum tentu merata. Karena itulah Utsman menetapkan azan salat Jumat menjadi dua kali.

Dalam konteks ini, pada era sahabat digunakan beberapa cara baru untuk pemecahan hukum. Mereka mempraktikkan *ijma'*, *qiyas*, dan *istishlah* (*mashlahah mursalah*) jika hukum suatu masalah tidak ditemukan dalam Al-Qur'an maupun hadis. Khalifah biasa melakukan musyawarah untuk mencari kesepakatan bersama tentang persoalan hukum. Musyawarah tersebut diikuti oleh para sahabat yang ahli dalam bidang hukum. Keputusan musyawarah tersebut biasanya diikuti

oleh para sahabat yang lain sehingga mereka bersepakat. Itulah momentum lahirnya ijma' sahabat, yang di kemudian hari diakui oleh sebagian ulama, khususnya Imam Ahmad bin Hambal dan pengikutnya sebagai ijma' yang paling bisa diterima.

Secara umum, sebagaimana pada masa Rasulullah saw., ushul fiqh pada era sahabat masih belum menjadi bahan kajian ilmiah. Sahabat memang sering berbeda pandangan dan berargumentasi untuk mengkaji persoalan hukum. Namun, dialog semacam itu belum mengarah kepada pembentukan sebuah bidang kajian khusus tentang metodologi penentuan hukum.²³

Periode Tabiin dan Tabi' at-Tabiin

Pada masa tabiin, tabi' at-Tabiin, dan para imam mujtahid sekitar abad II dan III Hijriah, wilayah kekuasaan Islam semakin meluas sampai ke daerah-daerah non-Arab, tidak berbahasa Arab, serta situasi dan kondisi yang beragam. Banyak di antara ulama yang bertebaran ke daerah-daerah tersebut dan tidak sedikit pula penduduk setempat yang masuk Islam. Persoalan-persoalan hukum yang dihadapi semakin kompleks, dan ketetapanannya tidak dijumpai di dalam Al-Qur'an maupun hadis. Karena itu ulama-ulama di sana berijtihad mencari ketetapan hukumnya berdasarkan penalaran mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis. Ditambah pula dengan pengaruh kemajuan ilmu pengetahuan dalam berbagai bidang yang membuat kegiatan ijtihad menjadi maju pesat.²⁴

Pada masa tabiin, cara menggali hukum semakin berkembang. Di antara mereka ada yang menempuh metode *mashlahah* atau metode qiyas di samping berpegang pula pada fatwa sahabat sebelumnya. Pada masa inilah mulai tampak perbedaan-perbedaan mengenai hukum sebagai konsekuensi logis dari perbedaan metode yang digunakan oleh para ulama ketika itu.

Sebagaimana diungkapkan oleh Said al-Musayab, titik tolak para ulama dalam menetapkan hukum bisa berbeda; yang satu melihat dari sudut maslahat, sementara lainnya menetapkan hukum melalui qiyas. Ketika itu, ulama ushul fiqh di Irak bermunculan, di antaranya Alqamah bin Waqqash, al-Laits, dan Ibrahim an-Nakhai. Mereka terkenal karena menggunakan *ra'yu* (penalaran), sehingga mereka

²³ Muhammad Khudlari Biek, t.t., *Tarikh Tasyri' al-Islami*, Surabaya: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, hlm. 114.

²⁴ Alaidin Koto, 2009, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqih*, Jakarta: PT Grafindo Persada, hlm. 32.

CORAK HISTORIS USHUL FIQH

Literalistik: Aplikatif (*Tathbiqi la Nadhari*)

Pada masa Nabi saw., umat Islam tidak memerlukan kaidah tertentu dalam memahami hukum syariat.³¹ Semua persoalan dapat langsung dirujuk kepada Nabi saw. lewat penjelasannya tentang Al-Qur'an atau melalui hadis. Walaupun ada beberapa sahabat yang berijtihad—ketika tidak berada di dekat Nabi—tetapi tidak menjadi ketetapan hukum sebelum dijustifikasi Nabi. Hasil ijtihad yang telah dijustifikasi tersebut beralih menjadi *as-sunnah at-taqririyyah*. Proses perkembangan hukum Islam ini terus berlanjut pada masa Khulafaur Rasyidin dengan dasar *tasyri'*, yaitu Al-Qur'an, hadis, dan ijtihad sahabat. Dengan demikian, ushul fiqh pada masa ini berada pada tataran aplikatif, belum berupa teori (*tathbiqi la nadhari*).

Para sahabat Nabi menyaksikan dan berinteraksi langsung dengan turunnya Al-Qur'an dan mengetahui sunnah Nabi saw., di samping itu mereka adalah para ahli bahasa dan memiliki kecerdasan berpikir serta kebersihan fitrah yang luar biasa. Sehingga sepeninggal Nabi saw. mereka pun tidak memerlukan perangkat teori (kaidah) untuk berijtihad, meskipun kaidah-kaidah yang tidak tertulis telah ada dalam dada-dada mereka dan dapat digunakan. Setelah meluasnya *futuhah Islamiyah*, umat Islam Arab banyak berinteraksi dengan bangsa-bangsa lain yang berbeda bahasa dan latar belakang peradaban. Hal ini berakibat melemahnya kemampuan berbahasa Arab di

³¹ Ahmad Rafiq merumuskan hubungan syariat dan fiqh dengan menyebut bahwa fiqh adalah formula yang dipahami dari syariat dan syariat tidak bisa dijalankan dengan baik tanpa fiqh. Lihat Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Raja Grafindo Persada: Jakarta, 1997, hlm. 5.

kalangan sebagian umat Islam, terutama di Irak. Namun di sisi lain, kebutuhan akan ijtihad sangat mendesak karena banyaknya masalah baru yang belum pernah terjadi dan memerlukan kejelasan hukum.³² Diriwayatkan bahwa Ali bin Abi Thalib r.a. berbicara mengenai *muth-laq-muqayad*, *khas-‘amm*, dan *nasikh-mansukh*. Hanya saja hal itu tidak diungkapkan dalam bentuk batasan-batasan tertulis. Tidak ada fuqaha yang berbicara mengenai ushul fiqh berupa kaidah-kaidah umum yang merangkum dalil-dalil syariat berikut tata cara (metode), pertentangan (*ta’arudl*), dan penarjihannya.

Corak penafsiran pada masa sahabat masih belum memakai metodologi dan kerangka berpikir yang baku dan sistematis. Hal ini berangkat dari kejeniusan para sahabat dan karena mereka berjumpa dengan Nabi. Ketika ulama hukum mengklaim bahwa ramalan mereka tentang syariat berasal dari Allah, maka seseorang akan serta merta menduga bahwa hukum Islam mengandung dimensi transendental. Salah satu pertanyaan menarik yang perlu dijadikan pijakan dalam kajian syariat adalah putusan hukum atau peraturan. Bagaimana seorang ahli fiqh dapat mengambil kesimpulan pada akhir evaluasi dan risetnya yang sangat empiris terhadap fakta-fakta dan teks-teks bahwa kesimpulannya merupakan hal transendental dan otoritas Tuhan.³³

Pada masa sahabat mulai digalakkan aktivitas interpretasi sebuah penafsiran pada teks, tetapi mereka sebagai generasi yang hidup bersama Nabi dan tahu betul proses asbabun nuzul Al-Qur’an. Mereka mampu melakukan penafsiran pada teks agama tanpa menggunakan pendekatan dan metodologi yang baku. Menurut Ali as-Sayis³⁴ bahwa mereka menyaksikan langsung turunnya Al-Qur’an dan paham tujuan-tujuan Nabi. Begitu pula dalam generasi berikutnya yaitu tabiin belum memerlukan seperangkat metodologi tafsir yang baku karena mereka menyerap postulat-postulat hukum secara langsung kepada sahabat Nabi.³⁵

Di antara mereka yang paling banyak berfatwa yaitu Umar bin Khattab, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas’ud, Aisyah binti Abu Bakar, Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Abbas, dan Abdullah bin Umar. Sedangkan mereka yang jumlah fatwanya sedang, yaitu Abu Bakar as-Shiddiq, Ummu Salamah, Anas bin Malik, Abu Said al-Khudlri,

³² Zakiyuddin Sya’ban, 1988, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Kuwait: Muassasah Ali Shubhi, hlm. 18—19.

³³ Abdullah Ahmad an-Naim, 1994, *Toward Islamic Reformation*, Terj. A. Suaedy dan Amiruddin Arrani, Yogyakarta: LKiS, hlm. 90—91.

³⁴ Muhammad Ali as-Sayis, *Op. cit.*, hlm. 45.

³⁵ Muhammad Adib Shalih, 1982, *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Mathba’ah Aly Shubhy, hlm. 90—91.

Abu Hurairah, Utsman bin Affan, Abdullah bin 'Amr bin al-'Ash, Abdullah bin Zubair, Abu Musa al-Asy'ari, Sa'ad bin Abi Waqqash, Salman al-Farisi, Jabir bin Abdillah, dan Muadz bin Jabal. Dalam hal ini, sumber hukum Islam pada masa ini adalah Al-Qur'an, hadis, ijma' sahabat, dan fatwa.

Dalam perspektif epistemologi bayani, corak ushul fiqh literalistik diperoleh dengan berpijak pada teks, baik secara langsung maupun tidak. Secara langsung, teks sebagai pengetahuan jadi. Sementara secara tidak langsung adalah penalaran malalui teks itu sendiri. Dengan demikian, akal tidak dapat memberikan pengetahuan, melainkan akal itu disandarkan pada teks.³⁶ Akibatnya, sumber pengetahuan sentral adalah teks, sehingga teks sangat menonjol dalam memperoleh ilmu pengetahuan. Hal ini biasa terjadi dalam tradisi ilmu fiqh. Memperoleh ilmu pengetahuan secara spekulatif liberal dalam tradisi epistemologi ini tidak dikenal,³⁷ terutama dalam ushul fiqh literalistik.

Teoretis dan Aplikatif (*Nadlari wa Tathbiqi*)

Tipologi ushul fiqh ini bersifat teoretis dan aplikatif, yakni di samping berbentuk kaidah-kaidah baku juga diimplementasikan untuk menjawab problem yang dihadapi pada saat itu.

Dalam konteks ini, mazhab empat (Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafii, dan Imam Hambali) telah memenuhi persyaratan sebagai mujtahid. Yakni, para mazhab yang empat dan pengikutnya telah mengaplikasikan kaidah-kaidah ushuliyah untuk menjawab persoalan yang muncul pada waktu itu.

Pertama, Mazhab Hanafi dinamakan Hanafi karena pendirinya Imam Abu Hanifah an-Nu'man bin Tsabit. Beliau lahir pada 80 H di Kufah dan wafat pada 150 H. Mazhab ini dikenal mazhab Ahli Qiyas (akal) karena hadis yang sampai ke Irak sedikit, sehingga beliau banyak mempergunakan Qiyas. Mazhab ini berkembang karena menjadi mazhab pemerintah pada saat Khalifah Harun ar-Rasyid. Kemudian pada masa pemerintahan Abu Ja'far al-Manshur beliau diminta kembali untuk menjadi Hakim tetapi beliau menolak dan memilih hidup berdagang.

Kedua, Mazhab Maliki. Pendirinya adalah Imam Malik bin Anas. Ia dilahirkan di Madinah pada 93 H dan wafat pada 179 H. Mazhab ini dikenal dengan mazhab Ahli Hadis, bahkan beliau mengutamakan

³⁶ Abed al-Jabiri, 1993, *Binyat al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi, hlm. 20 dan 113.

³⁷ Abed al-Jabiri, 1993, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi, hlm. 96—98.

perbuatan ahli Madinah daripada hadis yang diriwayatkan oleh per-orangan. Karena bagi beliau mustahil ahli Madinah akan berbuat sesuatu yang bertentangan dengan perbuatan Rasul, beliau lebih banyak menitikberatkan kepada hadis, karena menurut beliau perbuatan ahli Madinah termasuk hadis mutawatir.

Ketiga, Mazhab Syafii. Tokoh utamanya adalah Imam Muhammad bin Idris as-Syafii al-Quraishi. Beliau dilahirkan di Gaza pada 150 H dan wafat di Mesir pada 204 H. Beliau belajar kepada Imam Malik kemudian pergi ke Irak dan belajar dari ulama di sana. Beliau berikhtiar menyatukan mazhab terpadu, yaitu mazhab hadis dan mazhab qiyas.

Keempat, Mazhab Hambali. Dinamakan Hambali karena pendirinya Imam Ahmad bin Hambal as-Syaebani, lahir di Baghdad pada 164 H dan wafat pada 248 H. Beliau adalah murid Imam Syafii yang paling istimewa dan tidak pernah berpisah sampai Imam Syafii pergi ke Mesir. Menurut Imam Hambali, hadis daif dapat dipergunakan untuk perbuatan-perbuatan yang utama bukan untuk menentukan hukum. Beliau tidak mengakui adanya *ijma'* setelah sahabat karena ulama sangat banyak dan tersebar luas.

Tiap-tiap mujtahid memiliki kaidah *istinbath* hukum sendiri. Kaidah-kaidah itu ditulis dan dibukukan oleh murid-muridnya. Dan sebelum dibukukan, didiskusikan terlebih dahulu. Karena itulah dalam ushul fiqh juga timbul aliran-aliran. Orang yang pertama kali menghimpun kaidah-kaidah yang berceraai berai dalam suatu himpunan yang berdiri sendiri dalam satu kitab secara cermat adalah Imam Abu Yusuf, murid Imam Abu Hanifah, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu an-Nadim dalam *Al-Fihrasar*. Akan tetapi apa yang dia tulis tidak pernah sampai pada kita.

Awal perkembangan ushul fiqh diawali pada perkembangan pemikiran mujtahid, dipelopori oleh imam Syafii dengan metode pembukuan *Ar-Risalah*, kemudian mujtahid dari masing-masing mazhab sebagai penerus mazhabnya itu ikut serta dalam memelopori mazhabnya bahwa mereka memiliki metode ushul fiqh sendiri. Perkembangan ini terus berlanjut, baik dari golongan *ahlu ar-ra'yi* sampai golongan *ahlu al-hadis* sampai pada masa ulama khalaf. Dari ulama Syafiiyah semua pemikirannya dapat dilihat dari hasil karya dalam bentuk tiga kitab, yang kemudian dikenal dengan sebutan *Al-Arkan at-Tsalatsah*.

Para pengikut mazhab-mazhab fiqh seperti Hanafi, Maliki, Syafii, Hambali, Dhahiri, dan lainnya melalui tokohnya masing-masing menulis kitab ushul fiqh. Sehingga setiap mazhab fiqh mempunyai kitab ushul fiqh sendiri yang mengacu pada ushul fiqh imam

EKSISTENSI DAN KRITIK USHUL FIQH

Ushul Fiqh: Antara *Qath'i* dan *Dzanni*

As-Syatibi mengatakan bahwa ushul fiqh adalah *qath'i* sebagaimana di bawah ini:

إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي

“*Sesungguhnya ushul fiqh dalam agama adalah qath'i (pasti) bukan dzanni. Dasarnya bahwa ushul fiqh berorientasi pada keuniversalan syariat dan hal itu adalah qath'i.*”⁴⁵

Menurut al-Baqillani dan Yusuf al-Qardlawi, pendapat As-Syatibi tidaklah tepat, karena tidak semua bagian ushul fiqh bersifat *qath'i*. Ada beberapa bagian yang *dzanni*, seperti kehujahan hadis ahad, qiyas, ijma', *mashlahah mursalah*, *istihsan*, *syar'u-man-qablana*, *istishhab*, *'urf*, dan *sadd-dzariah*. Begitu juga dalam teknis operasional ushul fiqh, seperti *'amm-khash*, *muthlaq-muqayad*, *manthuq-mafhum*, *taabuddi-taaqquli*, dan *nasikh-mansukh*. Al-Qardlawi beralasan bahwa jika perbedaan pendapat seperti ini terdapat dalam ushul fiqh, maka kita tidak dapat menerima pendapat as-Syatibi yang menyatakan bahwa ushul fiqh adalah *qath'i*, karena sesuatu yang bersifat *qath'i* tidak mungkin ada perbedaan pendapat.⁴⁶

Dalam hal ini, dapat disimpulkan bahwa ushul fiqh ada yang bersifat *qath'i* dan *dzanni*. Sedangkan bagian ushul fiqh yang terdapat

⁴⁵ Abu Ishaq as-Syatibi, t.t., *al-Muwafaqat*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 17.

⁴⁶ Yusuf al-Qardlawi, 1995, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani Press, hlm. 211—213.

perbedaan pendapat adalah bersifat *dzanni*. Hasan at-Turabi berpandangan bahwa kedudukan ushul fiqh sama dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya dan lebih dari itu ushul fiqh sering tidak menyentuh realitas sosial. Karena itu, at-Turabi mengajak umat Islam untuk menyelesaikan ketidakjelasan metodologi (*al-ibham al-manhaji*) yang terjadi pada ushul fiqh. At-Turabi merekomendasikan agar ushul fiqh direkonstruksi dengan cara menyatukan antara ilmu *naql* (Al-Qur'an dan hadis) dengan ilmu rasional yang setiap saat berkembang.⁴⁷

Ushul fiqh sebenarnya masih terjadi perbedaan pendapat, di mana hal ini merupakan bukti bahwa ushul fiqh bersifat *dzanni*. Muhammad Husain Abdullah memaparkan: "Kaum muslimin telah meyakini dengan bukti-bukti yang jelas lagi sahih dan pasti bahwa Al-Qur'an dan hadis merupakan sumber syariat Islam. Namun, mereka masih berbeda dalam pendapat mengenai kehujahan sumber hukum yang lain, yaitu *ijma'* sahabat, *qiyas*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *syar'u-man-qablana*, mazhab sahabat, dan sebagainya."⁴⁸

Salah satu contoh bahwa ushul fiqh bersifat *dzanni* adalah adanya beberapa teori baru dalam ushul fiqh, seperti *double movement* teori Fazlur Rahman, teori *nasakh* terbalik Mahmud Thaha dan Ahmed an-Naim,⁴⁹ teori *hudud (limit)* Muhammad Syahrur,⁵⁰ dan Yusuf al-Qardlawi dengan *fiqh al-maqashid as-syariat*. Hal ini menunjukkan bahwa ushul fiqh adalah *dzanni*, karena tidak mungkin terjadi perbedaan pendapat jika berkaitan dengan *qath'i*. Metode dan pendekatan selama ini berkembang dari berbagai ilmu barangkali bisa dipakai dengan mencari alternatif yang akomodatif dengan semangat wahyu. Ushul fiqh bukan sesuatu yang sakral dan dogmatis yang tidak dapat dikritisi, tetapi ia merupakan produk manusia yang bersifat nisbi kebenarannya. Dengan demikian, ushul fiqh merupakan sebuah ilmu pengetahuan yang berasal dari pengalaman manusia. Sebab, objek kajian ilmu pengetahuan adalah batas jangkauan pengalaman manusia

⁴⁷ Hasan Abdullah at-Turabi, 1980, *Tajdid Ushul al-fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 191.

⁴⁸ Muhammad Husain Abdullah, 2002, *Studi Dasar-Dasar Pemikiran Islam*, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, hlm. 26.

⁴⁹ Konsep *nasikh* baru baca Mahmud Muhammad Thaha, 1987, *The Second Message of Islam*, Terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press. Pikiran Muhammad Thaha ini kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh muridnya dan semakin hari semakin mendapat perhatian kalangan ahli Islam. Baca Abdullahi Ahmed an-Naim, 1990, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse: Syracuse University Press.

⁵⁰ Baca Muhammad Syahrur, 1992, *Al-Kitab wal-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, Kairo: Sina lin-Nasyr. Untuk analisis terhadap karya tersebut, baca Wael B. Hallaq, 1997, *A History of Islamic Legal Theory: an Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, hlm. 245—253.

dan tidak memasuki ranah di luar itu, seperti ranah transendental (metafisik).⁵¹

Cukup banyak contoh dapat dikedepankan untuk membuktikan perlunya kombinasi ushul fiqh dengan analisis problem modern. Beberapa di antaranya tulisan Sami as-Suwaelem (2000) dalam tulisannya yang berjudul *Towards an Objective Measure of Gharar in Exchange*; karya Mohammed Obaidullah (t.t.) yang berjudul *Ethics and Efficiency in Islamic Stock Markets*; Muhammad Fahim Khan (2003) yang berjudul *Guaranteeing Investment Deposits in Islamic Banking System*; Saifuddin Tajuddin (2004) yang berjudul *Towards an Islamic Model of Stock Market*. Keempat karya tulis tersebut menunjukkan bagaimana ushul fiqh masih digunakan sebagai metodologi dan disandingkan dengan analisis di antaranya ekonomi kontemporer.

Kritik terhadap Ushul Fiqh

Secara umum, ahli fiqh mendefinisikan fiqh sebagai hasil ‘pemahaman’, ‘persepsi’, dan ‘kognisi’ manusia. Namun, metode-metode dan hasil-hasil fiqh sering kali digambarkan sebagai hukum-hukum Allah. Meskipun nas itu bersifat ilahi, interpretasi nas tunduk pada penafsiran atau pandangan dunia seorang faqih. Sekalipun demikian, interpretasi-interpretasi tersebut sering dinyatakan sebagai perintah-perintah Allah, akibatnya disalahgunakan untuk kepentingan minoritas yang berkuasa. Di samping itu, hasil ijtihad sering kali dimasukkan ke dalam kategori pengetahuan ilahiah.⁵² Di sinilah dibutuhkan pembaharuan ushul fiqh untuk menjawab tantangan zaman yang semakin kompleks.

Menurut Akhmad Minhaji⁵³ bahwa dalam kajian ushul fiqh dapat diterapkan dua model pendekatan, yaitu *doktriner-normatif-deduktif* dan *empiris-historis-induktif*. Pendekatan pertama artinya bahwa umat Islam memiliki keyakinan bahwa Al-Qur’an dan hadis Nabi saw. merupakan dua sumber pokok ajaran agama Islam. Hal inilah yang dapat melahirkan model pendekatan deduktif dalam memahami tujuan keduanya. Model pendekatan ini dapat terlihat dalam aplikasi kaidah-kaidah ushul fiqh dan kaidah-kaidah fiqh. Sedangkan pendekatan kedua adalah nilai kebenaran pemahaman dari keduanya

⁵¹ Jujun S. Suriasmantri, *Op. cit.*, hlm. 105.

⁵² Jasser Auda, 2014, *Reformasi Hukum Islam Berdasarkan Makasid Syariah: Pendekatan Sistem*, Terj. Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im, Medan: Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara, hlm. 201.

⁵³ Akhmad Minhaji, “Reoreintasi Kajian Ushul Fiqh”, *al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. VI, No. 63, 1999, hlm. 16.

bersifat relatif, karena berasal dari pemikiran manusia yang dapat berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat. Hal ini sebagaimana kaidah “*Al-Islam shalih likulli zaman wa makan*” (Islam adalah agama yang akomodatif dengan situasi dan kondisi).

Islam identik dengan hukum Islam karena ia sangat dominan dalam kajian disiplin keislaman ketimbang dari ilmu-ilmu yang lain. Hukum Islam selalu mengalami perkembangan dan perubahan dalam mewujudkan kemaslahatan yang mendapat legitimasi dari Allah Swt. dengan slogan “*li tahqiq mashlahah lin-Nas*” (untuk kemaslahatan manusia). Charles J. Adams, seorang sarjana Barat yang banyak menekuni studi tentang agama, pernah menyatakan: “Tidak ada subjek yang lebih penting bagi pelajar Islam selain dari apa yang disebut hukum Islam.”

Para sarjana Islam sejak lama telah merumuskan bentuk metodologi Islam dalam berbagai kitab, antara lain *Al-Aqaid an-Nasafiyah* yang disusun oleh Umar Najmuddin an-Nasafi yang dikomentari oleh Sa’duddin at-Taftazani. Disebutkan bahwa para sarjana Islam dalam meraih ilmu pengetahuan mengandalkan kepada sumber-sumber ilmu yang terdiri dari (1) *al-khawas al-khamsah* (pancaindra); (2) *al-aql as-salim* (akal sehat); dan (3) *al-khabar as-shadiq* (berita benar). *Khabar shadiq* kemudian dibagi lagi kepada dua bagian, yaitu *khabar mutawatir* dan *khabar ar-rasul al-muayad bil-mu’jizat*. Pengakuan pancaindra sebagai sumber ilmu pengetahuan menunjukkan bahwa metodologi Islam mengakui *empirical evidence* sebagai sumber ilmu.⁵⁴

Ushul fiqh merupakan hasil kreasi ulama masa awal Bani Abbasiyah dan sesudahnya. Menurut Abed al-Jabiri yang perlu dituntut sekarang ini adalah bidang syariat sebagaimana yang dilakukan oleh filsuf Asy’ariyah, seperti Fakhruddin ar-Razi dalam bidang akidah, yaitu membangun ulang metode pemikiran dalam syariat yang berangkat dari proposisi-proposisi baru dan tujuan kontemporer. Artinya bukan sekadar ijtihad dalam masalah *ijtihadiah (furu’)*, tetapi membangun ulang prinsip-prinsip (*ta’shil al-ushul*). Seorang mujtahid pada zaman sekarang ini adalah membangun ulang nalar. Tanpa penalaran yang baru, ijtihad baru tidak mungkin teraplikasikan.⁵⁵ Dengan demikian, kehadiran ushul fiqh sebagai kebutuhan pada masanya yang diformulasikan ulama untuk menjawab permasalahan sosial.

⁵⁴ Ugi Suharto, 2005, “Fondasi Epistemologi untuk Disiplin Ekonomi Islam”, makalah pada Seminar Workshop Fondasi Epistemologi untuk Ilmu Ekonomi, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 11 April 2005, 3—5.

⁵⁵ Muhammad Abed al-Jabiri, 2001, *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, hlm. 148—149.

Terbaikannya ushul fiqh dalam pandangan pakar filsafat Islam disebabkan oleh faktor sejarah. Pada mulanya ilmu ini bukan hanya sebagai metodologi baku hukum Islam, tetapi sebagai metodologi seluruh pemikiran intelektual Islam. Pencetus pertama Imam Syafii (dengan *ar-Risalah*-nya oleh ulama kemudian, semisal al-Baidlawi (w. 1286) didefinisikan bahwa ilmu ini sebagai ilmu pengetahuan tentang dalil-dalil umum fiqh, cara pemanfaatannya, dan pengetahuan tentang orang yang memanfaatkan dalil-dalil umum.⁵⁶ Menurut Muhammad Tahir Mansoori: “Bahwa Ushul Fiqh menaruh perhatian utama pada aturan-aturan menerjemahkan teks hukum dan metodologi yang diikuti untuk menurunkan suatu aturan dari teks hukum.”⁵⁷

Dalam konteks sekarang ini, perlunya reformulasi metodologi ushul fiqh karena format ushul fiqh yang ada selama ini cenderung teosentris-normatif, tidak mampu lagi menyesuaikan diri dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Akhmad Minhaji, akhir-akhir ini memang muncul kritik terhadap ushul fiqh karena dianggap masih menggunakan pola pikir lama. Bahkan, sebagian ada yang melihatnya sebagai *out of date* karena dianggap terlalu *Aristotelian logic*. Dengan pendekatan seperti ini, logika ushul fiqh cenderung mendekati masalah secara hitam putih, benar-salah, halal-haram, dan semacamnya.⁵⁸

Secara historis, ijtihad telah dilaksanakan dari masa ke masa. Pada awal Islam, ijtihad telah dilakukan dengan baik dan kreatif. Pada masa berikutnya muncul sederetan mujtahid kenamaan. Keadaan ini berlangsung sampai masa keemasan umat Islam. Pada masa inilah telah dihasilkan pemikiran dan karya yang cukup berharga bagi umat Islam berikutnya. Ilmu fiqh dan ushul fiqh termasuk yang dihasilkan pada masa ini. Setelah diselingi oleh masa “beku”, kemudian bermunculan pula para pembaharu dan mujtahid untuk menyelesaikan persoalan yang timbul pada masanya.

Pada masa kegelapan dan kemerosotan umat Islam, para ahli fiqh terseret pada pemahaman mereka terhadap ushul fiqh sebagai doktrin-doktrin yang tidak membimbing untuk menciptakan ushul fiqh dan melahirkan pemikiran baru bahkan berubah menjadi sekumpulan pandangan yang berkembang sama rumitnya dengan fiqh itu sendiri.⁵⁹

⁵⁶ Muhyar Fanani, 2010, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKiS, hlm. 3.

⁵⁷ Muhammad Tahir Mansoori, 2010, *Kaidah-Kaidah Fiqih Keuangan dan Transaksi Bisnis*, Terj. Hendri Tanjung, Bogor: Ulil Albab Institute, hlm. 9.

⁵⁸ Akhmad Minhaji, *Loc. cit.*, hlm. 17–19.

⁵⁹ Hasan Abdullah at-Turabi, *Op. cit.*, hlm. 9.

Ushul fiqh tersebut menjadi terabaikan dalam pengembangannya sejak pasca-tabiin dan ahli fiqh Madinah,⁶⁰ bahkan sampai sekarang ilmu ini dijadikan sebagai doktrin agama yang tidak bisa dikritisi dan dimodifikasi ulang apalagi merekonstruksinya. Yusuf alQardlawi, misalnya, pernah menyatakan:

“Adalah suatu hal yang berlebihan dan juga merupakan sikap pura-pura yang tidak mengenal kenyataan, manakala seseorang mengatakan bahwa buku-buku lama telah memuat jawaban-jawaban atas setiap persoalan yang baru muncul. Sebab setiap zaman itu memiliki problematika dan kebutuhan yang senatiasa muncul. Bumi berputar, cakrawala bergerak, dunia berjalan, dan jarum jam pun tidak pernah berhenti.”⁶¹

Namun, masih minim sekali mengembangkannya, seperti Ibnu Hazm dengan teori *al-Istishhab*, walaupun masih tetap mengaplikasikan metode ad-Dhahiri dalam memahami teks. Pertama, teori evolusi. Adalah Ignaz Goldziher yang sering kali secara panjang lebar menulis bahwasanya hukum Islam itu mengalami perkembangan dan pemekaran. Dalam arti, tidak langsung matang, lengkap atau tertib dari permulaan, akan tetapi melalui proses panjang dari masa pembentukan, kelahiran, pertumbuhan, pematangan, dan akhirnya kemerosotan. Semua itu konon terjadi akibat tuntutan zaman dan perubahan masyarakat dari masa ke masa.⁶²

Khusus mengenai fiqh dan ushul fiqh sebagai disiplin ilmu, metodologi, dan falsafah perundang-undangan, maka Alfred von Kremer, Ignaz Goldziher, G. Bergsträsser, Joseph Schacht, G.H. Bousquet, Judith R. Wegner, Patricia Crone, Norman Calder, Harald Motzki, Christopher Melchert, dan Wael B. Hallaq.

Pandangan kedua menyifatkan Syariat Islam sangat sewenang-wenang atau *authoritarian to the last degree*, kata Hamilton A.R. Gibb.⁶³ Lawrence Rosen mengusung teori yang keempat. Menurut dia, Hukum Islam itu kacau-balau, bersumber dari budaya dan adat istiadat, tidak memiliki standar rasional seperti Hukum Barat (*common law anglo* Amerika atau *civil law* Eropa) yang tersusun rapi lagi

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 16.

⁶¹ Yusuf Al-Qardlawi, 1985, *Al-Ijtihad fis-Syariah al-Islamiyah ma'a Nadhrati Tahliliyat fil-Ijtihad al-Muashir*, Kuwait: Dar al-Qalam, hlm. 101.

⁶² Ignaz Goldziher, 1991, *Introduction to Islamic Law*, Terj. Hesri Setiawan, Jakarta: INIS.

⁶³ Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, 1996, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.

DALIL-DALIL HUKUM SYARIAT TEKSTUAL (ADILLAH AL-AHKAM AL-MANSHUSHAH)

Definisi

Dalam bahasa Arab, yang dimaksud dengan “sumber” secara etimologi adalah *mashdar* (مصدر), yaitu asal dari segala sesuatu dan tempat merujuk segala sesuatu. Dalam ushul fiqh frasa *mashdar al-ahkam as-syar’iyah* (مصدر الأحكام الشرعية) secara terminologi berarti rujukan utama dalam menetapkan hukum Islam, yaitu Al-Qur’an dan hadis. Sedangkan “dalil” dari bahasa Arab *ad-dalil* (الدليل), jamaknya *al-adillah* (الأدلة). Secara terminologi, dalil mengandung pengertian ‘suatu petunjuk yang dijadikan landasan berpikir yang benar dalam memperoleh hukum syariat yang bersifat praktis, baik yang statusnya *qathi*’ (pasti) maupun *dzanni* (relatif).⁷²

Secara terminologi ushul fiqh adalah dalil adalah segala sesuatu yang dapat dijadikan petunjuk menggunakan pemikiran yang benar untuk menetapkan hukum syariat yang bersifat amaliah, baik secara *qathi* maupun *dzanni*. Dalil hukum, *ushul al-ahkam, al-mashadir at-tasyri’iyah lil-ahkam*. Istilah-istilah tersebut mempunyai arti yang sama.⁷³ Yang dimaksud dengan dalil hukum adalah dalil-dalil syariat yang dapat menyimpulkan hukum syariat.

Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa dalil hukum adalah segala sesuatu yang dijadikan pedoman untuk menetapkan hukum syariat dengan benar. Sumber hukum Islam ada dua macam, yaitu

⁷² Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 417.

⁷³ Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 20.

dalil tekstual (*manshush*) dan dalil non-tekstual (*ghair manshush*). Dalil pertama terdiri dari Al-Qur'an dan hadis, sedangkan dalil yang kedua meliputi *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *mashlahah mursalah*, *'urf* (adat istiadat), *istishhab*, *syar'u man qablana*, *mazhab shahabi* dan *sadd ad-dzariah*. Dengan kata lain, sumber hukum Islam terdiri dari dua bagian, yaitu dalil *naqli* dan dalil *ra'yi*.

Al-Qur'an

Definisi Al-Qur'an

Secara etimologis, Al-Qur'an dalam Bahasa Arab diambil dari kata *قرأ* (*qara-a*), artinya 'membaca'. Seperti yang tertuang dalam firman Allah:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾

“*Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya di dadamu dan membuatmu pandai membaca. Apabila Kami telah selesai membacanya ikutilah bacaannya itu.*” (QS al-Qiyamah: 17—18.)

Al-Qur'an secara terminologi ditemukan beberapa definisi. Menurut Syaltut Al-Qur'an adalah lafaz Arab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. yang dinukilkan kepada kita secara mutawatir. Sedangkan menurut Abu Zahrah, Al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.⁴⁰ Manna' al-Qaththan menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan dinilai ibadah bagi pembacanya.⁷⁴ Az-Zarqani berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah lafaz yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. mulai dari surah al-Fatihah hingga an-Nas.⁷⁵ M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa seluruh Al-Qur'an sebagai wahyu, merupakan bukti kebenaran Nabi saw. sebagai utusan Allah, tetapi fungsi utamanya sebagai petunjuk bagi seluruh manusia.

Dari beberapa definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa unsur pokok Al-Qur'an. Pertama, Al-Qur'an berbentuk lafaz yang mengandung arti yang sampai kepada kita melalui malaikat Jibril. Kedua, Al-Qur'an berbahasa Arab, jika diterjemahkan pada bahasa lain bukanlah Al-Qur'an. Ketiga, Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi saw. sebagai wahyu Allah Swt. Keempat, Al-Qur'an dinukilkan secara mutawatir bahwa Al-Qur'an tidak diwahyukan kepada Nabi saw. sekaligus tetapi sesuai dengan situasi dan kondisi tertentu.

⁷⁴ Manna' al-Qaththan, t.t., *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an*. Mesir: Mensyurat al-'Ashr al-Hadits, hlm. 21.

⁷⁵ Muhammad bin Abdul Baqi az-Zarqani, t.t., *Manahil al-Arfan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Mesir: Isa al-Baby, hlm. 21.

Kehujahan dan Mukjizat Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah hujah bagi umat manusia dan hukum-hukumnya merupakan undang-undang yang wajib mereka ikuti bahwa Al-Qur'an dari sisi Allah dan disampaikan kepada mereka dari Allah melalui cara yang pasti (*qath'i*), tidak ada keraguan mengenai kebenarannya. Sedangkan bukti bahwa Al-Qur'an itu dari sisi Allah adalah kemukjizatannya. Dalam melemahkan umat manusia untuk mendatangkan semisal Al-Qur'an.⁷⁶ Jadi, kehujahan Al-Qur'an terletak pada kebenaran dan kepastian isinya di mana tidak sedikit pun ada keraguan atasnya dan benar-benar datang dari Allah Swt. yang dinukil secara *qath'i* (pasti).

Hal ini terbukti dari keindahan dari segala sisinya, lafaz-lafaznya tersusun dengan bagus, dan isi kandungannya mampu menyentuh hati para pendengar. Keindahan dan keagungan Al-Qur'an dapat dibuktikan melalui bahasa (*balaghah Al-Qur'an*), dan kandungannya mampu dibuktikan oleh ilmu pengetahuan modern. Tidak sedikit ulama yang paham ilmu kedokteran, fisika, matematika, dan teknologi karena pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an.⁷⁷

Tidak ada perselisihan pendapat di antara kaum muslimin tentang Al-Qur'an sebagai hujah dan sebagai sumber hukum pertama, karena Al-Qur'an bersumber yang datang dari sisi Allah Swt. Sebagai bukti bahwa tidak ada makhluk yang mampu membuat sesuatu yang serupa dengan Al-Qur'an.

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ
كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾

“Katakanlah: ‘Sesungguhnya jika manusia dan jin berkumpul untuk membuat yang serupa Al-Qur'an ini, niscaya mereka tidak akan dapat membuat yang serupa dengan dia, sekalipun sebagian mereka menjadi pembantu bagi sebagian yang lain.’” (QS al-Isra: 88.)

Kedudukan sebagai sumber utama atau pokok berarti bahwa ia menjadi sumber dari segala sumber hukum. Hal ini berarti bahwa penggunaan sumber lain harus sesuai petunjuk Al-Qur'an dan tidak berbuat hal-hal lain yang bertentangan dengan Al-Qur'an, dengan arti sumber-sumber lain tidak boleh bertentangan dengan ketentuan Al-Qur'an.⁷⁸ Karena itu hukum-hukum dalam Al-Qur'an merupakan

⁷⁶ Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 26.

⁷⁷ Hasbiyallah, 2014, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, hlm. 19.

⁷⁸ Ismail Muhammad Syah, 1999, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: PT Bumi Aksara, hlm.

aturan-aturan yang wajib diikuti oleh manusia sepanjang masa. Jadi, Al-Qur'an sebagai wahyu merupakan bukti kebenaran Nabi saw. sebagai utusan Allah, tetapi fungsi utamanya sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia.

Dari aspek kemukjizatan, Al-Qur'an termasuk mukjizat rasional dan abadi. Mukjizat berdasarkan sifatnya ada dua macam. Pertama, bersifat material, yakni dapat dicerna oleh pancaindra, tetapi melawan hukum alam, seperti tongkat menjadi ular, dibakar tidak mati, dan menghidupkan orang mati. Kedua, mukjizat yang bersifat rasional yakni yang dapat dicerna oleh daya nalar manusia. Menurut as-Suyuthi, sebagian besar mukjizat Nabi saw. berbentuk rasional karena syariatnya akan tetap abadi sampai kiamat. Al-Qur'an sebagai bentuk mukjizat yang abadi agar dapat dianalisis oleh penalaran.⁷⁹ Hal ini karena Al-Qur'an termasuk firman Allah Swt. yang paling terakhir sebagai penutup agama yang berlangsung sepanjang zaman hingga kiamat nanti.

Dalam teologi, terjadi perbedaan pandangan para ulama tentang apakah Al-Qur'an itu merupakan makhluk atau bukan. Hal itu juga mendasari perbedaan pendapat mengenai mukjizat Al-Qur'an. Pendapat mereka terbagi menjadi beberapa ragam, antara lain Abu Ishaq Ibrahim an-Nizam dan pengikutnya dari kaum Syiah berpendapat bahwa kemukjizatan Al-Qur'an adalah dengan cara *shirifah*. Maksudnya ialah bahwa Allah Swt. memalingkan orang-orang Arab yang menentang Al-Qur'an, padahal sebenarnya mereka mampu untuk menghadapinya. Pendapat ini merupakan pendapat yang salah. Satu golongan ulama berpendapat bahwa Al-Qur'an itu bermukjizat dengan *balaghah*-nya yang mencapai tingkat tinggi dan tidak ada bandingannya dan ini adalah pendapat ahli bahasa. Sebagian yang lain berpendapat bahwa segi kemukjizatan Al-Qur'an adalah karena mengandung *badi'* yang sangat unik dan berbeda dengan apa yang dikenal dalam perkataan orang Arab pada umumnya. Golongan yang lain berpendapat bahwa Al-Qur'an itu kemukjizatannya terletak pada pemberitaannya tentang hal-hal yang gaib, yang telah lalu dan yang akan datang yang tidak ada seorang pun yang tahu. Satu golongan berpendapat bahwa mukjizat Al-Qur'an itu terjadi karena ia mengandung berbagai macam ilmu hikmah yang dalam.⁸⁰

Sejarah membuktikan, mereka orang kafir tidak memiliki daya untuk meniru dan merekayasa Al-Qur'an. Dalam hal apakah segi-segi

⁷⁹ Ahmad Mustofa, 1994, *Sejarah Al-Qur'an*, Surabaya: Al-Ikhlash, hlm. 2.

⁸⁰ M. Quraish Shihab, 2007, *Mukjizat Al-Quran: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan.

kemukjizatan Al-Qur'an. Kemukjizatan Al-Qur'an tidak hanya dari segi lafaznya saja, tetapi juga makna dan isi kandungannya. Dikemukakan, misalnya, tentang rahasia alam semesta hingga kini belum juga terungkap, atau sebagian saja yang terungkap. Susunan bahasa Al-Qur'an yang indah, dan tepat informasi dalam segala keadaan, hingga kini tidak ada sesuatu yang dapat menyamainya dan tidak ada pula yang menandinginya. Hal ini dapat dirasakan oleh mereka yang memahami formulasi bahasa Arab dengan baik. Demikian pula kesesuaian Al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan.⁸¹

1. Aspek Bahasa

Al-Qur'an membuat orang Arab pada saat itu merasa kagum dan terpesona. Kehalusan ungkapan bahasanya membuat banyak di antara mereka masuk islam, seperti sahabat Umar Bin Khattab, beliau masuk islam dikarenakan membaca petikan ayat-ayat Al-Qur'an.⁸² Theodor Noldeke, orientalis Jerman, dalam karyanya *Geschichte Des Quran* (Sejarah Al-Qur'an) menuliskan, "Begitu indah dan tertatanya tutur kata Al-Qur'an sehingga siapa saja yang mendengarkannya dengan segenap kesesuaian dan kelancaran yang terdapat di dalamnya seolah-olah dia sedang mendengarkan nyanyian para dewa; dia membuat orang-orang mukmin jadi menyala-nyala dan memenuhi hati mereka dengan semangat serta kegembiraan."

Betapa menakjubkan rangkaian Al-Qur'an dan betapa indah susunannya. Dan pada hakikatnya lafaz, makna, keanekaragaman ajaran, keserasian susunan dan hurufnya menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an. pada setiap lafaz Al-Qur'an mengandung keindahan dan pelajaran. Kisah-kisah tentang masa lalu yang dibawakan Al-Qur'an, baik cerita pendek maupun panjang, tidak mungkin dapat ditandingi oleh kisah-kisah yang disampaikan para pujangga.⁸³ B. Saint Hilaire, orientalis prancis juga di dalam *Mohomet et Le Quran* menuliskan, "Al-Qur'an adalah kitab yang tidak tertandingi, keindahan literalnya sebanding dengan keagungan maknanya. Kekuatan kata-kata, keserasian kalimat, dan kesegaran ide tampak jelas di dalam gaya yang baru muncul ini, yaitu gaya baru yang sebelum akal takluk di hadapan maknanya hati terlebih dulu pasrah padanya. Di antara para nabi, tidak ada satu pun yang seperti beliau, mempunyai tutur kata yang betul-betul berpengaruh seperti ini."

⁸¹ M. Quraish Shihab, 1999, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan, hlm. 30.

⁸² Rosihon Anwar, 2005, *Ulumul Qur'an untuk UIN, STAIN, PTAIS*, Bandung: Pustaka Setia, hlm. 197.

⁸³ Muhammad Alawi al-Maliki, 2001, *Keistimewaan-Keistimewaan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Mitra Pustaka, hlm. 26.

2. Aspek Tasyri'

Al-Qur'an menjelaskan pokok-pokok akidah, norma-norma, sopan santun, undang-undang politik, ekonomi, sosial, serta hukum-hukum ibadah. Tentang akidah, Al-Qur'an mengajak kita umat manusia pada akidah yang suci dan tinggi, yakni beriman kepada Allah Swt. serta meyakini bahwa Nabi saw. adalah utusan-Nya. Apabila akidah seorang muslim telah benar, maka ia wajib menerima segala syariat Al-Qur'an baik menyangkut kewajiban maupun ibadah.

Kandungan Al-Qur'an berisi pembinaan hukum kepentingan orang banyak (*at-tasyri' ma'a mashalih an-nas*). Dalam hal pembuatan perundangan dan penegakan hukum harus sejalan dengan tujuan umum syariat Islam. Hal ini dapat dibuktikan dengan adanya 'illat hukum yang terkandung dalam nas syariat. Hukum bergulir dan berubah karena bergesernya 'illat hukum. Perubahan 'illat hukum karena pergeseran kemaslahatan manusia. Syariat Islam selalu mengayomi tradisi dan transaksi masyarakat yang berlaku selama tidak bertentangan dengan pokok ajaran agama Islam dan tidak membawa bahaya kemudaratannya.⁸⁴

Ringkasnya Al-Qur'an merupakan undang-undang syariat (*dustur tasyri'*) yang menegakkan kehidupan manusia di atas dasar konsep yang paling utama. As-Syatibi menggambarkan sebagai dinukil oleh Abu Zahrah:⁸⁵

ومنها ما تضمنه القرآن من العلم الذي هو قوام الأنام في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام

"Termasuk aspek mukjizat Al-Qur'an adalah kandungan Al-Qur'an berupa ilmu sebagai pedoman manusia mengenai halal, haram, dan segala hukum yang lain."

3. Aspek Ilmiah

Para pakar selalu berusaha meletakkan metode ilmiah untuk mengikat rantai fenomena-fenomena yang saling berkaitan dalam kehidupan dan di alam semesta ini. Allah telah menyeru manusia untuk melakukan riset dan belajar, sebagaimana tercantum pada surah yang turun pertama kali QS al-'Alaq ayat 1—5. Mourice Bucaille dalam karyanya *The Bible, The Qur'an, and Science* mengatakan, "Bagaimana mungkin seseorang tidak heran dan menganggap Al-Qur'an itu

⁸⁴ Sjechul Hadi Permono, 1994, "Kontekstualisasi Fiqih Dalam Era Globalisasi", Orasi Ilmiah Guru Besar dalam Ilmu Fiqih pada IAIN Sunan Ampel, Surabaya.

⁸⁵ Muhammad Abu Zahrah, 1958, *Ushul Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, hlm. 85.

mukjizat ketika dia menyaksikan kesesuaiannya dengan hasil-hasil terbaru ilmu pengetahuan manusia.”⁸⁶

Karena itu, banyak tema ilmiah yang sesuai dengan ayat-ayat Al-Qur’an, di antaranya (1) komposisi tumbuh-tumbuhan yang khas (QS al-Hijr: 19); (2) hubungan antara fenomena cuaca (QS al-Baqarah: 164; al-Jatsiyah: 5); (3) dasar bumi itu bundar (QS al-Ma’arij: 40); (4) gerakan di tempat dan berpindah bumi (QS Thaha: 53); (5) adanya benua-benua lain selain benua-benua yang dikenal saat itu (QS ar-Rahman: 17); (6) hukum berpasangan dan perluasannya sampai ke dunia tumbuh-tumbuhan (QS ar-Ra’d: 3); dan (7) pembuahan tumbuh-tumbuhan (QS al-Hijr: 22).

Abdul Wahab Khallaf menambahkan bahwa seorang tidak mampu meniru Al-Qur’an (*al-I’jaz*) itu baru terjadi apabila terdapat tiga hal pada sesuatu: (1) adanya tantangan (*at-tahaddi*); (2) adanya motivasi dan dorongan kuat kepada penantang untuk melakukan tantangan; (3) ketiadaan faktor penghalang yang dapat mencegah terjadinya tantangan itu.⁸⁷ Manusia tidak akan mampu menyusun satu ayat pun sebagaimana ayat Al-Qur’an, baik mengenai susunan dan keindahan bahasa dan maknanya, lebih-lebih kepastian dan kebenaran akan isinya yang mutlak dan berlaku universal dan tidak dapat dimungkiri. Bukti Al-Qur’an merupakan kalamullah adalah kemukjizatan yang dikandung Al-Qur’an itu sendiri berupa struktur bahasa, isyarat ilmiah yang dikandung Al-Qur’an, dan ramalan masa depan yang diungkap Al-Qur’an.⁸⁸

Dengan demikian, jelas bahwa kehujahan Al-Qur’an sebagai wahyu tidak dapat seorang pun membantahnya, di samping semua isinya tidak satu pun bertentangan dengan akal manusia sejak awal di turunkan sehingga sekarang dan seterusnya. Ditambah lagi di abad modern ini, di mana perkembangan sains modern sudah sampai kepada puncaknya dan kebenaran Al-Qur’an semakin terungkap secara ilmiah.

Hukum-hukum Al-Qur’an

Dari aspek kelugasan, ayat-ayat Al-Qur’an ada dua macam, yaitu

1. Ayat *muhkam*: ayat yang jelas maknanya, sehingga tidak ada keraguan dalam pemahaman baik berupa nas maupun dhahir.

⁸⁶ Rosihon Anwar, 2008, *Ulum Al-Qur’an*, Bandung: Pustaka Setia, hlm. 184.

⁸⁷ Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 25.

⁸⁸ M. Quraish Shihab, 1992, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, hlm. 29—32.

2. Ayat *mutasyabih*: ayat yang tidak jelas maknanya, tatapi Allah membukanya bagi sebagian kekasih-Nya sebagai bentuk mukjizat dan karamah.⁸⁹

Dari aspek hukum ada beberapa cara yang digunakan Al-Qur'an sebagai berikut.

1. Bersifat *Juz'i* (terperinci), Al-Qur'an memberikan penjelasan secara lengkap, sehingga dapat dilaksanakan menurut apa adanya, meskipun tidak dijelaskan Nabi saw. dengan hadisnya. Hal ini biasanya berkaitan dengan ibadah.
2. Bersifat *Kulli* (global), penjelasan Al-Qur'an terhadap hukum berlaku secara garis besar, sehingga masih memerlukan penjelasan dalam pelaksanaannya. Hal ini biasanya berkaitan dengan ranah muamalah sehingga para mujtahid dapat melakukan ij-tihad secara dinamis sesuai dengan situasi dan kondisi dengan syarat tidak boleh bertentangan dengan teks syariat secara parsial (*tafshili*).
3. Bersifat *Isyarah*, Al-Qur'an memberikan penjelasan terhadap apa yang secara lahir disebutkan di dalamnya dengan bentuk isyarat. Dengan demikian, satu ayat Al-Qur'an dapat memberikan beberapa maksud. Hal ini biasanya dengan takwil karena cara mema-hami Al-Qur'an dengan metode indikator (isyarat).

Kategori tersebut berangkat dari pernyataan Imam Syafii:

لا تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة.

“Tidak ada satu masalah yang turun melainkan Al-Qur'an yang akan menunjukkannya baik secara tekstual maupun secara global.”⁹⁰

Menurut Abdul Wahab Khallaf, kategorisasi hukum dalam Al-Qur'an meliputi (1) hukum *i'tiqadiyah* (keyakinan/keimanan/teologi); (2) hukum *khuluqiyah* (akhlak/moral/etika); dan (3) hukum *'amaliyah* (perbuatan lahir). Hukum *'amaliyah* dibagi menjadi dua macam: (1) hukum ibadah, (hubungan antara manusia dengan Allah), misalnya salat, puasa, zakat, haji, nazar, sumpah, dan sebagainya; (2) hukum muamalah, (hubungan manusia dengan manusia) yang meliputi: hukum *ahwal as-syakhsyah* (hukum keluarga), terdiri dari 70 ayat, hukum *madaniyah* (yang berhubungan dengan muamalah pribadi, seperti jual beli, upah, jaminan, perkongsian 70 ayat, hukum

⁸⁹ Zakariya al-Anshari, t.t., *Ghayah al-Wushul fi Syarh Lubb al-Ushul*, Surabaya: al-Hidayah, hlm. 41.

⁹⁰ Muhammad bin Idris as-Syafii, t.t., *al-Umm*, Jilid VII, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 274.

jinayah (pidana) 30 ayat, hukum *murafa'at* (acara) 13 ayat, hukum perundang-undangan 10 ayat, hukum ketatanegaraan 25 ayat, hukum *iqtishadiyah* (ekonomi) *wa al-maliyah* (harta) berjumlah 10 ayat.

Menurut Wael B. Hallaq, para ahli fiqh dan sarjana muslim sepakat bahwa Al-Qur'an terdiri dari 500 ayat tentang hukum. Jika dibandingkan dengan seluruh isi materi dalam Al-Qur'an, ayat-ayat hukum sangat kecil, tetapi jika diperhatikan, ayat-ayat hukum ada dua kali lebih bahkan tiga kali lebih panjang dari pada ayat-ayat bukan hukum pada umumnya.⁹¹

Syekh Ali Jum'ah menyebutkan bahwa teks-teks syariat yang berhubungan dengan hukum jumlahnya sangat terbatas, baik dalam Al-Qur'an maupun hadis. Ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum jumlahnya tidak lebih dari 200 ayat (dari 6.236 ayat). Sedangkan hadis ahkam tidak lebih dari 3000 hadis (dari sekitar 60.000-an hadis), sebagaimana disebutkan dalam sebuah adagium:

النصوص محصورة الوقائع والأحوال الحياتية دائمة التجدد والتزايد والتغير.

"Teks-teks agama terbatas. Sedangkan kejadian dan kondisi kehidupan manusia selalu diperbaharui, bertambah, dan berubah."⁹²

Al-Qur'an: Antara *Qath'i* dan *Dzanni*

Dari aspek validitas sumber, Al-Qur'an jelas *qath'i at-tsubut*, di mana sampai kepada kita mulai sejak dulu hingga sekarang ini secara mutawatir. Yang dimaksud dengan *qath'i at-tsubut* adalah suatu dalil yang secara pasti bersumber dari Allah Swt. atau Rasulullah saw. dan dapat dibuktikan dari segi periwayatannya.

Menurut M. Quraish Shihab bahwa pada hakikatnya hal ini merupakan salah satu dari apa yang dikenal dengan istilah *Ma'lum min ad-din bid-dlarurah* (sesuatu yang sudah sangat jelas dan aksiomatik dalam ajaran agama). Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini, bahkan dapat mengantarkan lapangan teologi, yakni pengingkaran *qath'i at-tsubut* Al-Qur'an akan membawa sejumlah konsekuensi teologis. Namun demikian, dari sisi *ad-dilalah*, ayat Al-Qur'an ada yang *qath'i* dan ada pula yang *dzanni* yang menjadi persoalan adalah yang menyangkut kandungan makna redaksi ayat-ayat Al-Qur'an.⁹³

⁹¹ Wael B. Hallaq, 2001, *A History of Islamic Legal Theories: Sejarah Teori Hukum Islam*, Terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid, Jakarta: Rajawali Press.

⁹² Abu Jundah Nuruddin Ali bin Jum'ah, 2015, *Tarikh Ushul Fiqh*, Kairo: Darul Maqthum, hlm. 102.

⁹³ M. Quraish Syihab, 1999, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, hlm. 137.

Perbedaan pendapat mengenai pemahaman terhadap *dilalah* Al-Qur'an, juga terjadi golongan Sunni dan Syiah. kaum Sunni memahami *dilalah* Al-Qur'an melalui sunnah. Jika tidak ditemukan dalam sunnah, mereka memahaminya melalui ilmu bahasa Arab dan ilmu syariat dengan mengambil *maqashid* dan tujuan disyariatkannya ayat tersebut. Golongan Syiah (Imamiyah) berpendapat bahwa tidak seorang pun yang mampu memahami Al-Qur'an selain Imam mereka yang dua belas. Mereka beranggapan bahwa Imam yang dua belas sebagai kunci dalam memahami Al-Qur'an, sedangkan selain mereka tidak ada yang mampu mencapainya. Selain itu, mereka juga dianggap maksum, terhindar dari kesalahan.

Al-Qur'an dari aspek *dilalah* terdiri dari dua, yaitu *qath'i ad-dilalah* dan *dzanni ad-dilalah*. Sementara aspek validnya datang pada kita adalah *qath'i at-tsubut*. Ayat yang bersifat *qath'i* adalah lafaz-lafaz yang mengandung pengertian tunggal dan tidak bisa dipahami makna lain darinya.⁹⁴ Misalnya, ayat yang menetapkan kadar pembagian waris, pengharaman riba, pengharaman daging babi, hukuman had zina sebanyak seratus kali dera, dan sebagainya. Ayat-ayat yang berkaitan hal hal tersebut, maknanya jelas tegas dan menunjukkan arti tertentu dan memahaminya tidak membutuhkan ijtihad.

Qath'i ad-dilalah adalah menunjuk pada makna tertentu yang harus dipahami dari teks itu sendiri, tidak mengandung kemungkinan takwil dan tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna selain makna tersebut dari teks tersebut.⁹⁵ Karena itu, teks Al-Qur'an *qath'i* merupakan bagian integral dari dogma, dan orang yang menolak atau mengingkari validitasnya secara otomatis mengingkari Islam. Namun, pengingkaran terhadap nas *dzanni* tidak berarti pelanggaran hukum. Mujtahid berhak memberi suatu penafsiran dan pihak penguasa dapat memilih salah satu dari berbagai penafsiran untuk dilaksanakan.

As-Syatibi menegaskan bahwa wujud dalil syariat yang dengan sendirinya dapat menunjukkan *dilalah* yang *qath'i* tidak ada atau sangat jarang. Dalil syariat yang *qath'i tsubut* untuk menghasilkan *dilalah* yang *qath'i* masih bergantung pada premis-premis yang seluruh atau sebagian adalah *dzanni*. Dalil-dalil syariat yang bergantung pada dalil yang *dzanni* menjadi *dzanni* pula. As-Syatibi mengajukan suatu pandangan tentang upaya mencari *qath'i dilalah*, yaitu *istiqra'*. Menurutnya, dalil-dalil syariat yang dapat diandalkan *qath'i dilalah* adalah yang dihasilkan melalui proses ini disebut *syabih*

⁹⁴ Nasrun Haroen, 1997, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, hlm. 32.

⁹⁵ M. Quraish Shihab, *Op. cit.*, hlm. 137.

DALIL-DALIL HUKUM SYARIAT NON-TEKSTUAL (ADILLAH AL-AHKAM GHAIR AL-MANSHUSHAH)

Ijma'

Definisi Ijma'

Ijma' secara bahasa adalah 'sepakat', 'setuju', dan sependapat. Sedangkan menurut istilah para ahli ushul fiqh dirumuskan sebagai berikut:

إجماع هو اتفاق مجتهدين في عصر من العصور وفاة الرسول الى حكم شرعي في الواقعة.

*"Ijma' ialah kesepakatan seluruh mujtahid pada suatu masa tertentu setelah wafatnya rasulullah terhadap suatu hukum syariat untuk suatu peristiwa."*¹⁰⁴

Sementara al-Ghazali memberi defnisi ijma' sebagai berikut.

بأنه إجماع أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية.

*"Ijma' adalah kesepakatan umat Nabi Muhammad saw. terhadap sesuatu yang berkaitan dengan masalah agama."*¹⁰⁵

Ibnu Taimiyah memberi batasan pengertian ijma' sebagaimana berikut:

¹⁰⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 308.

¹⁰⁵ Abu Hamid al-Ghazali, t.t., *Al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul*, Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 173.

هو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام.

“Makna *ijma'* adalah kesepakatan ulama kaum muslimin mengenai suatu hukum dari beberapa hukum.”

Dari pengertian di atas dapat dijelaskan sebagai berikut: pertama, kesepakatan para mujtahid pada masa tertentu. Kedua, seluruh mujtahid menyatakan kesepakatannya. Jika ada seorang saja yang tidak menyetujuinya maka tidak dikategorikan *ijma'*. Ketiga, *ijma'* hanya terjadi pada masalah yang berkaitan dengan syariat yang berdasarkan Al-Qur'an dan hadis mutawatir. Keempat, *ijma'* terjadi setelah Nabi saw. wafat.

Sementara Syiah Imamiyah memiliki pemahaman sendiri tentang *ijma'*. Menurut mereka *ijma'* adalah kesepakatan para jamaah yang disertai oleh pemikiran yang maktum, karena kesepakatan mereka secara keseluruhan menghasilkan suatu ilmu yang diambil dari imam atau pemimpin mereka.

Kehujahan Ijma'

Ijma' dapat diakui sebagai hujah syariat yang valid dengan tiga landasan, yaitu Al-Qur'an, sunnah, historis dan rasional, sebagai berikut.

Pertama, firman Allah dalam QS an-Nisa' 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾

“Dan barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahanam, dan Jahanam itu seburuk-buruknya tempat kembali.” (QS an-Nisa': 115.)

Adapun aspek dalil *ijma'* adalah Allah Swt. mengancam orang-orang yang menentang jalan orang-orang beriman karena jalan orang-orang mukmin adalah jalan benar yang wajib diikuti. Sedangkan jalan lain adalah batal yang wajib ditinggal. Sesuatu yang disepakati di antara orang beriman adalah jalan mereka yang benar dan wajib diikuti. Hal ini sangat tampak dalam pengertian *ijma'*.

Kedua, banyak hadis yang menunjukkan bahwa umat ini dijaga dari salah ketika mereka bersepakat dalam suatu urusan, sebagaimana sabda Nabi saw.:

لا تجتمع أممي على خطأ.

“Umatku tidak bersepakat pada kesalahan.”

لا تجتمع أممي على ضلالة.

“Umatku tidak bersepakat pada kesesatan.”

Hadis ini meskipun ahad tetapi maknanya mutawatir yang mengandung kepastian bahwa kesepakatan umat adalah sebuah kebenaran. Kesepakatan umat dapat digambarkan dengan kesepakatan mujtahid sebagai kelompok yang memiliki gagasan dan pengetahuan.

Ketiga, secara historis pada zaman sahabat Abu Bakar dan sahabat Umar r.a. jika mereka sudah sepakat maka wajib diikuti oleh seluruh umat Islam. Inilah beberapa hadis yang memperkuat Ijma' sebagai sumber hukum, seperti disebut dalam hadis:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ.

“Sesungguhnya Allah tidak mengumpulkan umatku atas kesesatan dan perlindungan Allah beserta orang banyak.” (HR Tirmidzi.)

إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ فَإِذَا رَأَيْتُمْ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْأَعْظَمِ.

“Sesungguhnya umatku tidak berkumpul atas kesesatan, maka apabila engkau melihat perselisihan, maka hendaknya engkau berpikah kepada golongan yang terbanyak.”¹⁰⁶

Keempat, secara rasional bahwa kesepakatan mujtahid pasti mempunyai pijakan dalil syariat karena dalam berijtihad mereka bukan berdasarkan hawa nafsu, tetapi sesuai dengan metode resmi, pedoman tertentu, dan cara yang dibatasi yang menjaga mereka dari keinginan hawa nafsu. Jika mujtahid sudah bersepakat, maka pasti ada dalil syariat yang menunjukkan dengan pasti. Hal ini sebagaimana dikatakan Muhammad Mahmud bahwa ijma' tidak akan terjadi tanpa bersandar pada sandaran yang pasti.¹⁰⁷ Maka logis Ibnu Hazm menyatakan:

اتفقنا نحن وجميع المسلمين جنهم وإنهم في كل زمان إجماعاً صحيحاً متيقناً على أن القرآن وكل ما قال محمد ﷺ فإنه حق لازم لكل أحد.

¹⁰⁶ Abdurrauf al-Munawi, *Faidl al-Qadir*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 431.

¹⁰⁷ Muhammad Mahmud, 2014, *Al-Manthiq wa Ushul al-Fiqh*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 256.

“Kita sepakat seluruh umat Islam, jin, dan manusia setiap zaman adanya ijma’ yang absah yang yakin bahwa Al-Qur’an dan apa yang dikatakan Nabi Muhammad saw. hak yang pasti pada setiap per orang.”¹⁰⁸

Secara implementasi, banyak hukum yang berdasarkan ijma’, di antaranya pertama, pengangkatan Abu Bakar as-Shiddiq sebagai khalifah menggantikan Rasulullah saw. Kedua, pembukuan Al-Qur’an yang dilakukan pada masa Khalifah Abu Bakar r.a. Ketiga, Menentukan awal bulan Ramadan dan bulan Syawal.

Begitu pula sebagai dalil hukum, sebagaimana dilakukan para ulama mujtahid. Misalnya, para ulama sepakat atas keabsahan Al-Qur’an sebagai landasan ijma’. Pada biasanya dalam kitab kuning ada istilah misalnya, “Adapun dasar wajibnya salat sebelum ijma’ adalah ayat ini.” Misalnya ijma’ yang berlandaskan Al-Qur’an adalah kesepakatan para ulama atas keharaman menikahi nenek dan cucu perempuan, sebagaimana ayat 23 dari surah an-Nisa’ yang berbunyi:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا

رَحِيمًا ﴿٢٣﴾

“Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu istrimu (mertua); anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu); dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang Telah terjadi pada masa lampau; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (QS an-Nisa’: 23.)

¹⁰⁸ Abu Muhammad Ali bin Hazm, 2012, *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*, Kairo: Mathba’ah al-’Ashimah, hlm. 555.

Dalam hal ini, para ulama sepakat bahwa kata *ummahat* (para ibu) dalam ayat tersebut mencakup nenek ke atas. Dan kata *banat* (anak-anak perempuan) dalam ayat tersebut mencakup cucu perempuan ke bawah.

Adapun *ijma'* yang berdasarkan hadis adalah kesepakatan ulama tentang kedudukan nenek menggantikan ibu dalam warisan dan mendapat 1/6 dari harta waris jika ibu kandung si mayit sudah wafat sebagai berikut.

عن ابن عمر قال: جاءت الجدة أم الأم وأم الأب إلى أبي بكر فسأل الناس فشهد المغيرة بن شعبة أن رسول الله ﷺ أعطاهما.

“Dari Ibnu Umar berkata: ada seorang nenek yaitu ibu kandung ibu dan ibu kandung ayah yang datang kepada Abu Bakar (menanyakan sesuatu) maka Abu Bakar bertanya kepada orang-orang dan al-Mughirah bin Shu’bah yang bisa memberitahu bahwa sesungguhnya Rasulullah saw. memberikan warisan kepada nenek seperenam.” (HR Tirmidzi.)

Berbeda halnya pendapat yang menolak secara mutlak bahwa *ijma'* bukan hujah syariat, sebagaimana pandangan an-Nizham, sebagian Khawarij, sebagian Syiah, Ja’far bin Harb, Ja’far bin Mubasyir, dan al-Kashani dari Mu’tazilah dengan berdasarkan firman Allah Swt. Surah an-Nisa’: 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul (hadisnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian.”

Menurut mereka, ayat di atas menjelaskan apabila terjadi perselisihan, maka harus kembali pada Al-Qur’an dan hadis bukan pada *ijma'*. Karena itu, tidak dapat dibenarkan apabila *ijma'* dijadikan sebagai dalil syariat yang menyamakan dengan posisi Al-Qur’an dan hadis.

Syarat-syarat *Ijma'*

Mayoritas ulama ushul fiqh, mengemukakan pula syarat-syarat *ijma'*, yaitu pertama, *ijma'* yang melakukan *ijma'* tersebut adalah orang-orang yang memenuhi persyaratan ijtihad. Kedua, Kesepakatan itu muncul dari para mujtahid yang bersifat adil (berpendirian kuat

terhadap agamanya). Ketiga, Para mujtahid yang terlibat adalah yang berusaha menghindarkan diri dari ucapan atau perbuatan bid'ah.

Ketiga syarat ini disepakati oleh seluruh ulama ushul fiqh. Ada juga syarat lain, tetapi tidak disepakati para ulama, di antaranya pertama, para mujtahid itu adalah sahabat. Kedua, mujtahid itu kerabat Rasulullah, apabila memenuhi dua syarat ini, para ulama ushul fiqh menyebutnya dengan ijma' sahabat. Ketiga, mujtahid itu adalah ulama Madinah. Keempat, Hukum yang disepakati itu tidak ada yang membantahnya sampai wafatnya seluruh mujtahid yang menyepakatinya. Tidak terdapat hukum ijma' sebelumnya yang berkaitan dengan masalah yang sama.¹⁰⁹

Sebenarnya ijma' bukan merupakan prinsip yang bersifat asumsi dan tidak pernah terwujud tetapi ia merupakan salah satu prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah dasar yang dapat diterapkan sesuai dengan undang-undang tertentu. Ijma' ulama yang terjadi pada era sahabat dan para imam mazhab bukanlah ijma' yang ideal dan absolut yang tidak lepas dari perbedaan. Di sana ada perbedaan pendapat riba *nasiah*, nikah *mut'ah* di antara sahabat dan Ibnu Abbas tetapi pendapat mayoritas dianggap ijma' dan hukum yang absah. Karena itu, dapat diketahui bahwa ijma' bukan prinsip teoretis tetapi hanya ijma' yang berdasarkan mayoritas. Hal ini tentu bisa diterapkan dalam suatu negara sesuai dengan sistem demokratis. Dalam hal ini, Allal al-Fassi mengajak negara-negara Islam agar menjadikan konsep musyawarah dalam sistem demokrasi modern dan menerapkan ijma' Islami pertama kali.¹¹⁰

Adapun landasan ijma' dalam pandangan mayoritas ulama bahwa ijma' harus memiliki landasan baik berupa nas maupun qiyas karena fatwa tanpa landasan adalah keliru dan ijma' itu sendiri bukan dalil yang berdiri sendiri. Berbeda dengan pendapat al-Amidi dan Abdul Jabbar (Mu'tazilah) bahwa ijma' tidak disyaratkan adanya landasan bahkan boleh berupa taufik bukan wahyu, misalnya Allah memberi taufik pada para ulama dan memberi ilham pada mereka untuk memilih kebenaran tanpa adanya landasan wahyu.¹¹¹

Macam-macam Ijma'

Ijma' ditinjau dari cara penetapannya ada dua:

1. Ijma' *Bayani* (الإجماع البياني) ialah apabila semua mujtahid mengeluarkan pendapatnya baik berbentuk perkataan maupun tulisan yang menunjukkan kesepakatannya. Ijma' *bayani* telah disepakati

¹⁰⁹ Nasrun Haroen, 1997, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, hlm. 53—54.

¹¹⁰ Muhammad Mahmud, *Op. cit.*, hlm. 260.

¹¹¹ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 558—559.

- suatu hukum, wajib bagi umat Islam untuk mengikuti dan menaati.
2. Ijma' *Sukuti* (الإجماع السكوتي) ialah apabila sebagian mujtahid mengeluarkan pendapatnya dan sebagian yang lain diam, sedang diamnya menunjukkan setuju, bukan karena takut atau malu. Dalam ijma' *sukuti* ini ulama masih berselisih pendapat untuk diikuti, karena setuju dengan sikap diam tidak dapat dipastikan. Syafiyah dan kalangan Malikiyah ijma' *sukuti* tidak dapat dijadikan landasan pembentukan hukum, dengan alasan diamnya sebagian ulama mujtahid belum tentu menandakan setuju, bisa jadi takut dengan penguasa atau sungkan menentang pendapat mujtahid yang punya pendapat karena dianggap senior. Hanafiyah dan Malikiyah mengatakan jika diamnya sebagian ulama mujtahid tidak dapat dikatakan telah terjadi ijma'. Pendapat ini dianggap lebih kuat daripada pendapat perorangan.¹¹²

Dari segi waktu dan tempat ijma' ada beberapa macam, antara lain

1. Ijma' Shahabi, yaitu kesepakatan semua ulama sahabat dalam suatu masalah pada masa tertentu.
2. Ijma' Ahli Madinah, yaitu persesuaian paham ulama-ulama Madinah terhadap sesuatu urusan hukum.
3. Ijma' Ulama Kufah, yaitu kesepakatan ulam-ulama Kufah dalam suatu masalah.
4. Ijma' Khulafaur Rasyidin, yaitu

اتفاق الخلفاء الأربعة على أمر من الأمور الشرعية.

“Kesepakatan khalifah empat terhadap sesuatu yang diambil dari persoalan-persoalan syariat.”¹¹³

5. Ijma' Ahlul Bait (Keluarga Nabi), yaitu kesepakatan keluarga Nabi saw. dalam suatu masalah.

Qiyas

Definisi Qiyas

Menurut bahasa, qiyas berarti ‘mengukur’ atau ‘menyamakan sesuatu dengan yang lain’. Ibnu as-Subki, qiyas ialah

حمل معلوم على معلوم لمساوته في علة حكمه عند الحامل.

“Menyamakan hukum sesuatu dengan hukum sesuatu yang lain karena adanya kesamaan ‘illat hukum menurut mujtahid yang

¹¹² Satria M. Zein, 2005, *Ushul fiqh*, Jakarta: Fajar Interpratama Offset, hlm. 56.

¹¹³ Totok Jumantoro, 2009, *Kamus Ilmu Ushul Fiqh*, Jakarta: Bumi Aksara, hlm. 106.

menyamakan hukumnya.”¹¹⁴

رد الفرع الى الأصل بعلّة تجمعها في الحكم.

“Qiyas berarti menyamakan sesuatu cabang (yang tidak ada nas hukumnya) terhadap asal dengan asal (sesuatu yang ada nas hukumnya) karena ada persamaan ‘illat hukum.”¹¹⁵

Dari definisi di atas dapat dijelaskan beberapa hal: pertama, Kejadian (واقعة) adalah peristiwa, perbuatan, tindakan yang tidak ada hukumnya atau belum jelas hukumnya baik dalam Al-Qur’an maupun sunnah yang disebut *far’u* (فرع). Kedua, Suatu peristiwa dapat disebut *far’u* apabila adanya kemudian, tidak ada kesamaan ‘illat dengan peristiwa yang akan disamainya. Kejadian yang telah ada ketentuan hukumnya baik dalam Al-Qur’an maupun sunnah disebut *ashl* (أصل).

Kehujahan Qiyas

Tidak dapat diragukan bahwa Al-Qur’an adalah firman Allah Swt. yang menjadi pedoman, sehingga ulama selalu menggunakan pendekatan kebahasaan (*grammatical textual*). Karena itu, qiyas dianggap sebagai hujah syariat harus memiliki landasan dari Al-Qur’an. Ulama berpedoman pada Al-Qur’an dan Nabi saw., di antaranya

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasul, serta ulil amri di antara kalian. Apabila kalian berselisih pada suatu perkara, maka kembalikanlah perkara tersebut kepada Allah (Al-Qur’an) dan Rasul-Nya (hadis). Jika kalian benar-benar beriman kepada Allah dan hari akhir.” (QS an-Nisa’: 59.)

Dalam ayat tersebut ada narasi “kembali kepada Allah dan Rasul-Nya” yang merupakan perintah agar menyelidiki apa yang dikehendaki Allah dan Rasul-Nya dengan mencari ‘illat hukum yang disebut dengan qiyas.

Imam Syafii memperkuat pula keabsahan qiyas sebagai hujah syariat dengan firman Allah Swt.:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ

¹¹⁴ Abdul Wahab bin as-Subki, t.t., *Jam’u al-Jawami’*, Beirut: Dar al-Fikr.

¹¹⁵ Abdul Hamid Hakim, *Mabadi’ al-Awalyah*, Jakarta: Saadah Putra, hlm. 18.

“Wahai orang-orang yang beriman janganlah kamu membunuh binatang buruan ketika kamu sedang ihram, barang siapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak yang seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu.” (QS al-Maidah: 95.)

Begitu pula qiyas dapat legalitas dari Nabi saw.:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَيَسُنُّهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا أُلْوَ فَضْرَبَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا يَرْضِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

“Bahwa Rasulullah saw., ketika hendak mengutus Muadz menuju negeri Yaman, berkata kepadanya: Bagaimanakah kau memberi putusan? Mu’adz menjawab: “Saya akan memutuskan berdasarkan kitab Allah. Jika saya tidak menemukannya, saya memutuskan berdasarkan Sunnah Rasulullah saw., kemudian jika saya tidak menemukannya, maka saya akan berijtihad dan saya tidak akan sembrono. Lantas Rasulullah saw. menepuk-nepuk dadanya dan berkata: “Segala puji adalah bagi Allah yang telah memberi taufik kepada utusan Rasulullah kepada apa yang diridai oleh Rasulullah saw.”

Dari hadis di atas, Nabi saw. mengakui Muadz untuk berijtihad, jika ia tidak menemukan nas yang ia gunakan untuk memberi putusan baik Al-Qur’an atau hadis. Sedang ijtihad adalah mencurahkan segala kemampuan untuk sampai kepada hukum yang meliputi juga dengan qiyas. Menurut Abdul Wahab Khallaf, hadis juga menggambarkan praktik qiyas melalui ijtihad, seperti peristiwa Muadz bin Jabal ketika diutus Rasul ke Yaman. Sebagaimana disebutkan, salah satu landasan menetapkan hukum di samping Al-Qur’an dan hadis adalah ijtihad, termasuk menganalogikan peristiwa yang tidak ada nasnya kepada yang ada nasnya dengan persamaan ‘illat.¹¹⁶ Dengan tegas al-Ghazali menyatakan:

كُلُّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ أَمْكَنَ تَعْلِيلُهُ فَالْقِيَاسُ جَارٍ.

“Setiap hukum syariat yang mungkin ada ‘illatnya maka disana qiyas berlaku.”

¹¹⁶ Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 32.

Dengan qiyas, para ulama telah mengembalikan ketentuan hukum kepada Al-Qur'an dan hadis. Sebab dalam hukum Islam kadang tersurat jelas dalam Al-Qur'an dan hadis, kadang bersifat tersirat yang terkandung dalam nas. Imam Syafii mengatakan, "Setiap peristiwa pasti ada kepastian hukum dan umat Islam wajib melaksanakannya." Namun jika tidak ada ketentuan hukum yang pasti, maka harus dicari dengan cara ijtihad. Jadi, ijtihad adalah qiyas.

Bidang qiyas ialah kejadian-kejadian yang tidak ada nasnya tetapi terdapat dalam syariat, sesuatu pokok untuk diqiyaskan kepadanya. Maka qiyas adalah sumber ijtihad, sedang ijtihad lebih umum dari pada qiyas. Kadang pula ijtihad dengan qiyas dipandang sama. Di antara perbedaan-perbedaan ijtihad dengan qiyas ialah qiyas tidak dapat berlaku dalam bidang ibadah, hudud dan kafarat, sementara ijtihad dapat dilakukan di segala bidang.¹¹⁷ Jadi, ijtihad lebih luas cakupannya daripada qiyas.

Namun demikian, ada perbedaan pendapat tentang keujahan qiyas. Pertama, Jumhur ulama memandang bahwa qiyas hujah dan wajib mengamalkannya berdasarkan syariat. Kedua, pendapat Qaffal dan Abu Husein al-Bashri bahwa akal dan *naql* menunjukkan keujahan qiyas. Ketiga, Pendapat al-Qasyani, Nahrawani memandang, bahwa qiyas wajib diamalkan dengan dua syarat: 'illat asal ditetapkan oleh nas dengan jelas atau dengan jalan *ima'* (الإيماء) dan Hukum *far'u* lebih utama dari hukum *ashl*. Seperti keharaman memukul orang tua diqiyaskan pada keharaman berkata "oh". Keempat, Mazhab Dhahiri mengingkari keujahan qiyas berdasarkan syariat, walaupun secara akal bisa diterima. Kelima, Mazhab Syiah dan Nizham dari Mu'tazilah memandang bahwa keujahan qiyas mustahil secara akal.

Ibnu Hazm menolak keras terhadap qiyas dengan dua argumentasi:¹¹⁸ Pertama, Allah telah menurunkan syariat-syariat-Nya dengan sempurna. Dia telah menentukan hukum-hukum-Nya. Apa yang tidak disebutkan berarti mubah. Memakai qiyas berarti membuat hukum-hukum baru yang bertentangan dengan syariat. Kedua, penolakan Ibnu Hazm terhadap qiyas bukan karena kesimpulan hukum tersebut, melainkan cara memperoleh hukum itu yang tidak tepat, sebagaimana firman Allah:

أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ

¹¹⁷ Hasbi as-Shiddieqy, 1997, *Pengantar Ilmu Fiqh*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, hlm. 201—202.

¹¹⁸ Abu Muhammad Ali bin Hazm, *Op. cit.*, hlm. 56.

“Makanmu sekalian dari rumahmu dan rumah orang tuamu sekalian.” (QS an-Nur: 61.)

Ayat ini tidak menyebutkan kebolehan makan di rumah anak, lalu dianalogikan pada kebolehan makan di rumah bapak. Metode ini tidak tepat sebab bolehnya makan di rumah anak bukan karena penerapan qiyas, tetapi karena adanya nas yang membolehkannya yaitu hadis:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ وَإِنَّ وُلْدَهُ مِنْ كَسْبِهِ.

“Sesungguhnya paling baiknya sesuatu yang dimakan oleh seseorang adalah dari usahanya dan anak kamu sekalian adalah dari usahanya.”

Rukun-rukun Qiyas

Rukun adalah unsur-unsur pokok yang harus terpenuhi demi keabsahan atau kesempurnaan suatu hal, dengan kata lain rukun adalah elemen urgen yang dengannya suatu perkara menjadi sempurna. Rukun qiyas terdiri dari empat unsur sebagai berikut.

Al-Ashl (pokok), yaitu sumber hukum yang terdiri dari nas yang menjelaskan tentang hukum, sebagian besar ulama menyebutkan bahwa, sumber hukum yang dipergunakan sebagai dasar qiyas harus berupa nas, baik nas Al-Qur’an, hadis maupun ijma’, dan tidak boleh mengiyaskan sesuatu dengan hukum yang ditetapkan dengan qiyas.⁶³ *Ashl* disebut juga *maqis ‘alaih* (yang menjadi ukuran), *mahmul ‘alaih*, atau *musyabbah bih* (tempat menyamakan).

Al-Far’u (cabang), yaitu sesuatu yang tidak ada ketentuan nasnya. Artinya, kasus yang ada tidak diketahui hukumnya secara pasti. Imam Syafii, dalam hal ini mengatakan, bahwa *far’u* itu suatu kasus yang tidak disebutkan hukumnya secara tegas dan diqiyaskan kepada hukum *asl*nya.⁶⁴ *Al-Far’u* disebut juga *maqis* (yang diukur), *mahmul*, atau *musyabbah* (yang diserupakan).

Al-Hukm, yaitu hukum yang terdapat pada *ashl*. Hukum di sini adalah hukum yang ditetapkan Allah dan Rasul-Nya, baik secara tegas maupun maknawi. Ini berarti, hukumnya harus berdasarkan Al-Qur’an dan Hadis, harus dapat dicerna akal tentang tujuannya dan hukum yang ditetapkan bukan masalah *rukhsah* dan khusus.

‘Illat, secara bahasa dapat berarti *al-maradl*, yaitu penyakit, atau *as-sabab*, yaitu sebab yang melahirkan atau menyebabkan adanya sesuatu. Dalam konteks qiyas, maka pengertiannya yang kedua, yaitu sebab adalah lebih sesuai, karena ‘illat tersebut menyebabkan

tetapnya hukum pada *far'u* yang dituntut untuk menetapkan hukumnya.¹¹⁹

Macam-macam Qiyas

Ditinjau aspek kekuatan 'illat yang terdapat pada *furu'* dibanding dengan yang terdapat pada *ashl*, qiyas dibagi menjadi tiga macam.

Pertama, Qiyas *al-Aulawi*: yaitu suatu 'illat hukum yang diberikan pada *ashl* lebih kuat diberikan pada *furu'* seperti yang terdapat pada QS al-Isra' ayat 23, yaitu memukul orang tua diqiyaskan dengan menyakiti hati orang tua.

Kedua, Qiyas *al-Musawi*: Suatu qiyas yang 'illatnya mewajibkan hukum, atau mengiyaskan sesuatu pada sesuatu yang keduanya bersamaan dalam keputusan menerima hukum tersebut. Contoh: menjual harta anak yatim diqiyaskan dengan memakan harta anak yatim.

Ketiga, Qiyas *al-Adna*: Mengiyaskan sesuatu yang kurang kuat menerima hukum yang diberikan pada sesuatu yang memang patut menerima hukum itu. Contoh: mengiyaskan jual beli apel pada gandum merupakan riba *fadlal*.

Dilihat dari segi kejelasan 'illat yang terdapat pada hukum dibagi menjadi 2 macam, yaitu

Pertama, Qiyas *al-Jaly*: Qiyas yang 'illatnya ditetapkan oleh nas bersamaan dengan hukum *ashl* atau nas tidak menetapkan 'illatnya tetapi dipastikan bahwa tidak ada pengaruh terhadap perbedaan antara nas dengan *furu'*. Misalnya mengiyaskan budak perempuan dengan budak laki-laki.

Kedua, Qiyas *al-Khafy*: Qiyas yang 'illatnya tidak terdapat dalam nas. Contoh: mengiyaskan pembunuhan menggunakan bahan berat dengan pembunuhan menggunakan benda tajam.

Selanjutnya dilihat dari aspek persamaan cabang kepada pokok dibagi menjadi dua macam, yaitu

Pertama, Qiyas *Ma'na*: ialah qiyas yang cabangnya hanya disandarkan kepada pokok yang satu. Hal ini karena makna dan tujuan hukum cabang sudah cukup dalam kandungan hukum pokoknya, oleh karena itu korelasi antara keduanya sangat jelas dan tegas. Misalnya mengiyaskan memukul orang tua kepada perkataan ah seperti yang telah dijelaskan sebelumnya.

Kedua, Qiyas *Syibhi*: ialah qiyas yang *furu'* dapat diqiyaskan kepada dua *ashl* atau lebih, tetapi diambil *ashl* yang lebih banyak persamaannya dengan *furu'*. Seperti hukum merusak budak dapat diqiyaskan

¹¹⁹ Abdul Hakim As'ad as-Sa'di, 1986, *Mabahits al-'Illah fil-Qiyas 'inda al-Ushuliyin*, Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, hlm. 68—69.

kepada hukum merusak orang merdeka, karena kedua-duanya adalah manusia. Tetapi dapat pula diqiyaskan kepada harta benda, karena sama-sama merupakan hak milik. Dalam hal ini budak diqiyaskan kepada harta benda karena lebih banyak persamaannya dibanding dengan diqiyaskan kepada orang merdeka, seperti harta budak dapat diperjualbelikan, diberikan kepada orang lain, diwariskan, diwakafkan dan sebagainya.

‘Illat Hukum

‘Illat adalah pokok yang menjadi landasan qiyas. ‘Illat merupakan rukun qiyas dan landasan dari bangunan qiyas. Menurut al-Ghazali, ‘illat adalah sifat yang berpengaruh terhadap adanya hukum dengan sebab ditetapkan Allah. Menurut as-Syafii ‘illat adalah sifat yang *dha-hir*, *mundhabit*, dan *mu’arrif*. Hukum *furu’* sama dengan hukum pada *ashl*. Artinya, ‘illat harus dapat dicerna oleh pancaindra dan harus nyata. Jika sifat ini ditemukan pada *furu’*, maka hukum yang terdapat pada *ashl* berlaku pula pada *furu’*. Inilah maksud ungkapan: *al-hukm yadur ma’a ‘illatih wujud wa ‘adam* (keberadaan hukum itu mengikuti keberadaan ‘illat).¹²⁰

Dalam konteks ini, ada lima syarat ‘illat dapat dikategorikan sebagai dasar qiyas: pertama, ‘illat harus berupa sifat yang jelas dan tampak, sehingga ia menjadi sesuatu yang menentukan. Kedua, ‘illat harus kuat, tidak terpengaruh oleh perubahan individu, situasi maupun keadaan lingkungan, dengan satu pengertian yang dapat mengakomodasi seluruh perubahan yang terjadi secara definitif. Ketiga, harus ada kolerasi (hubungan yang sesuai) antara hukum dengan sifat yang menjadi ‘illat. Keempat, sifat-sifat yang menjadi ‘illat yang kemudian melahirkan qiyas harus berjangkauan luas (*muta’addi*), tidak terbatas hanya pada satu hukum tertentu.¹²¹ Kelima, sifat yang menjadi ‘illat tidak dinyatakan batal oleh suatu dalil atau tidak bertentangan dengan syariat.

Adapun beberapa contoh ‘illat sebagai berikut.

Pertama, larangan minuman keras, menganggap bahwa minuman bir itu dilarang pula. Menurut hukum agama, dasarnya ialah tiap-tiap minuman yang memabukkan adalah dilarang, dan sesuatu yang apabila dimakan dalam jumlah yang banyak mengakibatkan mabuk, maka dalam jumlah sedikit pun termasuk haram. Dilarangnya minuman keras, menganggap bahwa minuman bir itu dilarang pula.

¹²⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Op. cit.*, Jilid II, hlm. 325.

¹²¹ Damanhuri, 2016, *Ijtihad Hermeneutis: Eksplorasi Pemikiran Asy-Syafii dari Kritik hingga Pengembangan Metodologis*, Yogyakarta: IRCiSoD, hlm. 140

Kedua, diperbolehkannya jual beli secara barter hikmahnya adalah menghilangkan kesulitan umat manusia dalam memenuhi kebutuhannya. 'Illatnya adalah bentuk ucapan akad jual beli atau sewa menyewa. Ketiga, seseorang yang menjadi sekutu kepemilikan sebidang tanah yang dijual, atau menjadi tetangga maka ia berhak mengambil tanah itu dengan *syuf'ah* (menutup harga), karena ada 'illat lebih berhak menutup harga yaitu sekutu atau tetangga. Keempat, seorang idiot yang telah mencapai usia 21 tahun tetapi ada alasan lain yang menunjukkan bahwa dia belum dewasa maka kekuasaan (*tasaruf*) tidak jatuh ke tetangganya, meskipun ada 'illat yaitu telah sampai batas menjadi seorang yang berkuasa yakni sampai usia dewasa.

Kelima, perintah meninggalkan jual beli ketika diseru untuk menunaikan salat Jumat, diikuti dengan perintah bertebaran dimuka bumi dan mencari rezeki Allah, termasuk jual beli setelah salat Jumat selesai. 'Illat larangan tersebut karena mengganggu salat Jumat. Keenam, larangan menjual kurma basah dengan kurma kering karena terjadi penyusutan kurma basah. 'Illatnya adalah terjadinya penyusutan. Ketujuh, larangan seorang pembunuh untuk mendapatkan warisan dari terbunuh. Jelas bahwa dia adalah pembunuh. 'Illatnya adalah pembunuhan.

Kedelapan, zakat fitrah, di mana semua hadis menyebutkan bahwa membayar zakat fitrah hanya dengan kurma atau gandum. Nabi saw. tidak pernah membayar zakat fitrah dengan beras. Dengan qiyas, 'illat hukumnya adalah makanan pokok (*qut al-balad*), maka di mana pun di dunia ini, orang boleh membayar zakat fitrah dengan makanan pokok yang berlaku di negara masing-masing.

Kesembilan, Umar bin Khattab memasukkan qiyas dalam bab zakat, ketika ia memerintahkan untuk mengambil zakat kuda tunggangan yang ternyata nilainya sama dengan harga seratus ekor unta. Lalu ia berkata, "Kita ambil zakat dari 40 kambing, tetapi kenapa kita tidak mengambil apa-apa dari kuda?" Hal ini diikuti oleh Abu Hanifah, dan dia mewajibkan zakat kuda dengan syarat-syarat tertentu. Inilah yang membuktikan dalam kitab fiqh zakat mengiyaskan gedung-gedung yang disewakan untuk tempat tinggal dan lain sebagainya dengan tanah pertanian, dengan memakai besarnya biaya gedung, sehingga qiyas tersebut dibenarkan. Mengiyaskan gaji dan upah dengan harta pemberian yang diambil zakatnya oleh Ibnu Mas'ud, Muawiyah, dan Umar bin Abdul Aziz. Karena gaji, upah dan harta pemberian, secara umum sama.

Syaikh 'Ali Jum'ah, ulama kontemporer dari Mesir berpandangan bahwa boleh jual beli emas dan perak yang telah dibuat atau disiapkan untuk dibuat dengan angsuran pada saat ini di mana keduanya tidak lagi

diperlakukan sebagai media pertukaran di masyarakat dan keduanya telah menjadi barang (*sil'ah*) sebagaimana barang lainnya yang diperjualbelikan dengan pembayaran tunai dan tangguh. Pada keduanya tidak terdapat gambar dinar dan dirham yang dalam (pertukarannya) disyaratkan tunai dan diserahkan sebagaimana dikemukakan dalam hadis riwayat Abu Said al-Khudri bahwa Rasulullah saw. bersabda: "Janganlah kalian menjual emas dengan emas kecuali dengan ukuran yang sama, dan janganlah menjual emas yang gaib (tidak diserahkan saat itu) dengan emas yang tunai." (HR al-Bukhari.)

Hadis ini mengandung 'illat bahwa emas dan perak merupakan media transaksi di masyarakat. Ketika kondisi itu telah tiada, maka tiada pula hukum tersebut, karena hukum berputar bersama dengan 'illatnya, baik ada maupun tiada. Dalam hal ini, tidak ada larangan untuk menjualbelikan emas yang telah disiapkan sebagai angsuran.

Metode Mengetahui 'Illat (*Masalik al-'Illah*)

Untuk mengetahui 'illat, ahli ushul menggunakan Salah satu rukun qiyas yang harus dipahami adalah 'illat. Mengetahui dan memahami 'illat menjadi bagian penting dari qiyas karena tidak mungkin qiyas bisa digunakan tanpa diketahui terlebih dahulu 'illatnya. Ada tiga cara untuk mengetahui sebuah 'illat sebagai berikut.

Nas (teks). 'Illat dalam nas ini ada kalanya *sharih* (jelas) dan ada kalanya *bil ima' wal-isyarat* (dengan tanda atau petunjuk). Adapun beberapa contoh 'illat nas *sharih* biasanya menyebutkan secara langsung 'sebab dan alasannya' dalam badan nas, misalnya dengan lafaz "*li ajli*"; "*li alla*"; "*li sababi*." Misalnya:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ

"Dirikanlah salat karena matahari sudah bergeser dari titik tengahnya."

Atau bisa juga nas yang *ghairu sharih*, seperti:

لَا يَقْضِ الْقَاضِي وَهُوَ غَضِبَان.

"Seorang hakim tidak boleh menghukumi sesuatu ketika ia sedang marah."¹²²

Ijma'. Jika para mujtahid berijtihad terhadap 'illat dari suatu hukum pada suatu masa, maka 'illat tersebut sah berdasarkan ijma'. Seperti ketetapan para ulama bahwa 'illat dari didahulukannya saudara kandung (*akh syaqiq*) daripada saudara seayah (*akh lil-ab*) dalam masalah warisan adalah unggulnya saudara kandung atas kedekatan

¹²² Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 76.

pada ibu. Maka dari ‘illat tersebut bisa diqiyaskan bahwa seorang anak laki-laki dari saudara kandung lebih didahulukan dari pada anak laki-laki dari saudara seayah dalam hal perwalian.

As-Sabr wat-Taqsim (Pemilahan dan Penyelidikan) Yang dimaksud dengan *as-Sabr* adalah meneliti sifat-sifat yang memungkinkan untuk bisa dijadikan ‘illat, kemudian melihat apakah ‘illat tersebut sesuai untuk hukum atau tidak. Kemudian menanggalkan ‘illat-‘illat yang tidak sesuai dan hanya memilih ‘illat yang sesuai. Adapun *taqsim* adalah menyeleksi dan meringkas lagi sifat-sifat yang telah sesuai dan mengandung *ashlul qiyas*. Secara eksplisit, dengan mengutip al-Ghazali dalam *Al-Mustashfa*, Wahbah az-Zuhaili menjelaskan bahwa *As-Sabr wat-Taqsim* yaitu

جمع الأوصاف التي يظن كونها علة في الأصل ثم اختبارها بإبطال ما لا يصلح منها للعلة فيتعين الباقي للتعليل.

“Mengumpulkan sifat-sifat yang dikira sebagai ‘illat dalam *ashl*, kemudian menelitinya dengan membatalkan sifat-sifat yang tidak sesuai untuk dijadikan ‘illat, kemudian menentukan sisanya sebagai ‘illat.”¹²³

As-Sabr wat-Taqsim dilakukan apabila ada nas yang menerangkan tentang suatu kasus, tetapi tidak ada nas yang menerangkan ‘illatnya. Misalnya ketika ada seorang laki-laki yang datang kepada Rasulullah saw. mengadu bahwa ia telah berhubungan seksual dengan istrinya pada bulan Ramadan. Kemudian Nabi saw. menyuruhnya membayar kafarat berupa memerdekakan budak. Jika tidak dapat, diganti dengan puasa dua bulan berturut-turut. Jika masih tidak mampu, maka diganti dengan memberi makan enam puluh orang miskin. Tidak diragukan lagi bahwa hukum ini memiliki ‘illat. Namun yang menjadi ‘illatnya adalah apakah sekadar membatalkan puasa atau karena berhubungan suami dan istri? Menjimak istri jelas bukan haram secara zatnya. Namun jimak pada siang hari bulan Ramadan merusak kemuliaan Ramadan. Hal ini juga sama dengan sesuatu yang membatalkan puasa yang lain. Maka diputuskan bahwa yang menjadi ‘illat adalah kesengajaan.¹²⁴

Dalam *at-taqsim was-sabru* ada tiga tahapan yang harus dilalui seorang mujtahid yang hendak melakukan penelitian di dalam menemukan ‘illat suatu hukum, yang nantinya ‘illat tersebut dapat digunakan sebagai titik temu dalam melakukan qiyas. Adapun tiga tahapan itu adalah pertama, *takhrij al-manath* (menggali sifat yang

¹²³ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 671.

¹²⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 245.

menjadi sandaran hukum). Yaitu usaha menemukan sifat yang pantas menjadi 'illat hukum. atau mencari dan mengeluarkan 'illat sampai diketahui, apabila 'illatnya tidak diketahui baik dengan nas maupun dengan ijma'. Hal ini dilakukan apabila nas hukum tidak menjelaskan 'illat baik secara ungkapan langsung, isyarat atau tanda dan tidak ada kesepakatan para ulama tentang 'illat itu. Sebagai contoh menetapkan pembunuhan yang diancam dengan hukuman qishash ialah pembunuhan yang dilakukan dengan alat atau senjata yang biasanya mematikan. Oleh sebab itu, hukuman qishash tetap diberlakukan pada setiap kasus pembunuhan yang menggunakan senjata, baik senjata selalu dipakai maupun sudah tidak pernah dipakai. Kedua, *tanqih al-manath* (*menyeleksi sifat yang menjadi sandaran hukum*). Yaitu mengenali sifat-sifat yang terkandung dalam hukum, lalu memilih salah satu sifat yang paling tepat dan patut dijadikan 'illat hukum, sementara sifat-sifat yang kurang korelatif dengan hukum disingkirkan. Dengan demikian mujtahid menetapkan satu sifat saja sebagai 'illat hukum, contoh dari kasus seorang sahabat yang menggauli istrinya pada siang hari Ramadan yang pernah ditetapkan oleh Nabi saw. Ketiga, *tahqiq al-manath* (*mengukuhkan sifat yang menjadi sandaran hukum*). Yaitu meneliti apakah sifat yang sudah diketahui unsur-unsurnya itu terdapat dalam kasus-kasus yang sesuai dan tercakup dalam keumuman pengertiannya.

Perbedaan 'Illat dan Hikmah

Semua hukum Islam pasti mengandung tujuan. Mustahil suatu ketetapan hukum yang disyariatkan syari' tidak mengandung tujuan. Zakiyuddin Sya'ban menyebutkan bahwa inti dari *maqashid syariah* ialah Allah Swt. tidak mensyariatkan hukum-hukum-Nya kecuali untuk tujuan yang sifatnya menyeluruh dan tujuan tersebut adalah untuk mewujudkan dan meraih manfaat (maslahat) bagi umat manusia dan sekaligus menghindarkan mereka dari kerusakan.

Ada sebagian ulama ushul fiqh yang menjadikan hikmah sebagai 'illat hukum. Artinya, jika suatu ketentuan hukum tidak dapat dipahami dengan jelas apa yang melatarbelakangi pensyariatannya, maka 'illat harus dilihat dari segi tujuan penetapan atau pensyariaan hukum itu sendiri, yaitu hikmah dan itulah yang menjadi 'illatnya.

Hubungan 'illat dengan *maqashid syariah* yang dapat dipahami secara rasional bahwa sesuatu yang menjadi 'illat akan melahirkan nilai yang hendak dicapai dari suatu ketetapan hukum di mana antara keduanya ('illat dan nilai yang hendak dicapai) dapat diketahui oleh akal pikiran. Sebagai contohnya adalah berkenaan dengan larangan

berbuat zina. Allah berfirman: “*Dan jangan kamu dekati (lakukan) zina, karena sesungguhnya zina itu kotor dan seburuk-buruk jalan.*” (QS al-Isra’: 32.)

Larangan berbuat zina merupakan ketetapan hukum (haram). Adapun ‘illat zina adalah perbuatan kotor, keji dan cara yang tidak baik (*fahisyah wa sa’a sabila*). *Maqashid syariah*-nya adalah menjaga keturunan dan ini merupakan masalahat *dlaruriyah* yang wajib dipelihara, sebab jika tidak demikian, tentu Allah tidak melarangnya.

Ibrahim Husen menyebutkan bahwa apa saja yang tumbuh di muka bumi dan bermanfaat dalam menopang kehidupan manusia, seperti kelapa, buah pala, merica, lada, cengkeh, kopi, tebu, bunga anggrek, kayu jati, dan lain-lain wajib dikenakan zakat. Bagi Ibrahim Husen, penetapan wajib zakat terhadap berbagai jenis tumbuhan di atas adalah bertolak dari penetapan zakat atas empat jenis tumbuhan yang disebutkan dalam hadis di atas, yang ‘illatnya adalah karena ia bermanfaat dalam menopang kehidupan. Dan ‘illat ini dapat diterapkan atas semua jenis tanaman atau tumbuhan lainnya. Karena itu, setiap tanaman mengandung manfaat serta dapat menopang kehidupan manusia dapat diqiyaskan kepada empat jenis tanaman yang hukumnya wajib dikeluarkan zakatnya.

Perubahan pemahaman ‘illat zakat hasil pertanian terhadap empat jenis tanaman yang disebutkan dalam hadis di atas-dari *al-qut* (makanan pokok) menjadi *an-nama’* (produktif) sebagai dikemukakan oleh Alyasa Abu Bakar atau bermanfaat seperti diungkapkan oleh Ibrahim Husin adalah didorong oleh keinginan untuk menyesuaikan pemahaman ‘illat dengan perkembangan baru. Sekiranya ‘illat zakat hasil pertanian-bagi empat jenis tanaman yang disebutkan dalam hadis itu-tetap dipahami seperti semula atau tidak diubah, maka ia tidak dapat menjangkau berbagai jenis tanaman lainnya, yang keberadaannya juga tidak kalah pentingnya dalam kaitannya dengan fungsinya untuk menopang kehidupan.

Pemahaman terhadap ‘illat masih tetap seperti sediakala, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik sekiranya pemahaman atas hukum yang didasarkan padanya diubah. Misalnya, Umar tidak memberikan hak mualaf, sebagai salah satu mustahik zakat, sebagaimana disebutkan dalam surah at-Taubah: 60. Umar beranggapan bahwa sifat mualaf tidak berlaku sepanjang hidup, seperti halnya kemiskinan. Pemberian zakat kepada mualaf pada awal Islam adalah karena Islam masih lemah. Di samping itu, golongan mualaf ini imannya masih lemah dan mereka perlu dibujuk hatinya agar tetap bertahan dengan keislamannya atau agar mereka menahan diri dari

melakukan tindakan kejahatan terhadap orang-orang Islam. Dengan kata lain 'illat pemberian zakat kepada golongan mu'alaf ialah karena Islam dan iman mereka masih lemah. Menurut Umar, Rasulullah saw. memberikan bagian zakat kepada mu'alaf adalah untuk memperkuat Islam. Ketika keadaan telah berubah maka memberikan bagian tidak valid lagi. Ketika Islam telah kuat maka pemberian zakat kepada mu'alaf itu tidak perlu lagi. Kebijakan Umar menghentikan pemberian zakat kepada mu'alaf itu sesungguhnya berkaitan dengan perubahan pemahaman Umar tentang mu'alaf itu sendiri. Menurut Umar bahwa pemberian zakat kepada mu'alaf itu pada mulanya iman mereka masih lemah, tetapi sekarang karena kondisi Islam telah kuat, maka pemberian zakat kepada mu'alaf tidak dilaksanakan lagi.

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa ada tiga perbedaan antara 'illat dan hikmah. Pertama, hikmah merupakan suatu yang samar, tersembunyi, dan sulit untuk membuktikan wujudnya. Misalnya hikmah kebolehan jual beli yakni menghilangkan krisis pada manusia dan mencukupi kebutuhan (hajat) hidup tetapi, kebutuhan merupakan perkara yang samar. Hukum kebolehan jual beli tidak bergantung pada kebutuhan. Namun, dialihkan pada suatu perkara yang jelas, lahir, dan terukur, yaitu ijab kabul antara penjual dan pembeli. Ijab kabul bisa menjadi tanda bahwa antara penjual dan pembeli saling rela, dan kerelaan itu menjadi cermin dari kebutuhan tersebut. 'Illat adalah sesuatu yang lahiriah dan jelas. Apabila 'illat tidak jelas, maka tidak akan ada qiyas dari satu kasus terhadap kasus yang lain. Karena 'illat menjadi ganti dari dalil.

Kedua, hikmah tidak *mundlabith* (terukur). Membuat hikmah bisa berbeda-beda antara satu orang dengan orang yang lain, begitupun antara satu keadaan dengan keadaan lain. Misalnya, Bolehnya berbuka puasa bagi musafir merupakan hikmah untuk menghindari kesulitan dari mereka. Namun, *masyaqqah* itu sendiri bisa berbeda untuk setiap orang dan keadaan. Orang yang bepergian menggunakan pesawat udara tidak akan menemui kesulitan dalam perjalanan. Menurut jumhur ulama ushul fiqh, hikmah itu sulit diukur dan tidak bisa berlaku umum, sedangkan yang akan dijadikan 'illat hukum adalah sesuatu yang bisa diukur dan berlaku secara umum untuk semua orang dan keadaan. Oleh karena itu, mereka tidak menerima hikmah dijadikannya sebagai 'illat suatu hukum.

Ketiga, 'illat bersifat tunggal. Misalnya 'illat khamar ialah memabukkan. Misalnya, haramnya khamar pada sabda Rasulullah saw., "*Apa yang banyaknya memabukkan maka sedikitnya pun haram.*" Inti kaharaman khamar pada unsur "mabuk." Mabuk adalah sifat yang

melekat pada sesuatu, bukan sifat pengonsumsi. Maka keharaman ini berlaku secara mutlak, baik sebagian orang dapat mabuk ketika meminumnya dalam jumlah atau kadar sedikit atau tidak, kemudian membuat rumusan kaidah, “Keberadaan dan ketiadaan hukum beredar dengan ‘illatnya, bukan dengan hikmahnya.” Karena itu dapat dikatakan bahwa memang terkadang ‘illatnya tidak ada tetapi hukum syariat tetap berlaku, karena ‘illatnya ada. Sedangkan hikmah bisa plural yang kadang diketahui seorang ulama namun tidak diketahui ulama lain. Contohnya hikmah disyariatkan zakat, yaitu hiburan kepada fakir miskin sekaligus untuk memenuhi kebutuhan mereka, juga untuk membersihkan jiwa manusia dari keserakahan, dan hikmah-hikmah lainnya.

Selanjutnya jumbuh ulama ushul fiqh juga membedakan antara ‘illat dengan sebab. Menurut mereka, sebab lebih umum daripada ‘illat. Setiap ‘illat adalah sebab dan setiap sebab bukan ‘illat. Apabila suatu sifat berjalan dengan suatu hukum yang dapat ditangkap akal manusia atau nalar manusia, maka sifat itu disebut ‘illat sekaligus juga sebab. Misalnya, transaksi jual beli yang menunjukkan kerelaan kedua belah pihak untuk memindahkan hak milik, disebut ‘illat sekaligus sebab.

Misalnya, waktu salat Zhuhur setelah tergelincirnya matahari, sebagaimana ayat di bawah ini:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ

“Dirikanlah salat ketika matahari telah tergelincir.” (QS al-Isra’: 78.)

Karena tergelincir matahari adalah ‘illat, sedang adanya kewajiban salat Zuhur adalah hukum yang ditetapkan sebagai akibat dari tergelincirnya matahari. Antara tergelincir matahari dan adanya ketetapan hukum berupa kewajiban salat Zuhur (keduanya lebih merupakan hubungan “sebab-akibat” yang sesungguhnya ‘illatnya disebut dengan *sebab*). Dalam kasus ini hubungan ‘illat dengan hukum yang ditetapkan tidak dapat dipahami dengan nalar, karena bentuknya hubungan sebab akibat.

Istihsan

Definisi Istihsan

Istihsan lahir (*musytaq*) dari *al-hasan* yang artinya adalah apa pun yang baik dari sesuatu. *Istihsan* sendiri kemudian berarti kecenderungan seseorang pada sesuatu karena menganggapnya lebih baik, dan ini bersifat lahiriah (*hissi*) atau maknawiah, meskipun dianggap

tidak baik oleh orang lain. Sementara menurut istilah, sebagaimana dikatakan Abdul Wahab Khallaf:

هو عدول المجتهد عن قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي اتقدح في عقله رجع لديه هذ العدول.

“Istihsan adalah berpindahnya seorang mujtahid dari ketentuan qiyas yang jelas pada qiyas yang samar atau hukum umum pada hukum pengecualian karena menurut pandangan mujtahid itu adalah dalil yang lebih kuat yang menghendaki perpindahan tersebut.”¹²⁵

Menurut al-Kurkhi al-Hanafi, istihsan adalah perbuatan adil terhadap suatu permasalahan hukum dengan memandang hukum yang lain, karena adanya suatu yang lebih kuat yang membutuhkan keadilan.¹²⁶

وهو في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي.

“Istihsan dalam mazhab Maliki adalah menggunakan kemaslahatan yang bersifat juz’i sebagai pengganti dalil yang bersifat kulli.”¹²⁷

Berdasarkan definisi tersebut dapat ditemukan esensi istihsan ada dua: Pertama, menarjih qiyas *khafi* daripada qiyas *jali* karena ada dalil yang mendukungnya. Kedua, memberlakukan pengecualian hukum *juz’i* daripada hukum *kulli* atau kaidah umum, didasarkan pada dalil khusus yang mendukungnya.

Kehujahan Istihsan

Adapun kehujahan istihsan menurut para ulama sebagai berikut.

Pertama, Ulama Hanafiyah. Abu Zahrah berpendapat bahwa Abu Hanifah banyak sekali menggunakan istihsan. Begitu pula dalam keterangan yang ditulis dalam beberapa kitab ushul yang menyebutkan bahwa Hanafiyah mengakui adanya istihsan. Bahkan, dalam beberapa kitab fiqhnya banyak sekali terdapat permasalahan yang menyangkut istihsan.

Kedua, Ulama Malikiyah. As-Syatibi berkata bahwa sesungguhnya istihsan itu dianggap dalil yang kuat dalam hukum sebagaimana pendapat Imam Maliki dan Imam Abu Hanifah. Begitu pula menurut Abu Zahrah, bahwa Imam Malik sering berfatwa dengan menggunakan istihsan.

¹²⁵ Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 79.

¹²⁶ Rachmat Syafei, 1999, *Ilmu Ushul Fiqih*, Bandung: Pustaka Setia, hlm. 111—112.

¹²⁷ Abu Ishaq as-Syatibi, t.t., *Op. cit.*, Jilid I, hlm. 30.

Ketiga, Ulama Hanabilah. Dalam beberapa kitab ushul disebutkan bahwa golongan Hanabilah mengakui adanya istihsan, sebagaimana dikatakan oleh Imam al-Amidi dan Ibnu Hazib. Akan tetapi, Al-Jalal Al-Mahalli dalam kitab *Syarh Jam'u al-Jawami'* mengatakan bahwa istihsan itu diakui oleh Abu Hanifah, tetapi ulama yang lain mengingkarinya termasuk di dalamnya golongan Hanabilah.

Keempat, Ulama Syafiiyah. Golongan al-Syafii secara masyhur tidak mengakui adanya istihsan, dan mereka betul-betul menjauhi untuk menggunakan dalam *istinbath* hukum dan tidak menggunakannya sebagai dalil. Bahkan, Imam Syafii berkata "Barang siapa yang menggunakan istihsan berarti ia telah membuat syariat." Beliau juga berkata, "Segala urusan telah diatur oleh Allah Swt., setidaknya ada yang menyerupainya sehingga dibolehkan menggunakan qiyas. Namun tidak boleh menggunakan istihsan."

Imam Syafii berkeyakinan bahwa berhujah dengan istihsan, berarti dia telah mengikuti hawa nafsunya, karena telah menentukan syariat baru. Sedangkan yang berhak membuat syariat itu hanyalah Allah Swt. Dari sinilah terlihat, bahwa Imam Syafii beserta pengikutnya cukup keras dalam menolak masalah istihsan.¹²⁸

Sebenarnya penolakan Syafiiyah tersebut bukan pada lafaz istihsansnya, karena Imam Syafii sering menggunakan kata-kata istihsan. Seperti pada kasus pemberian mut'ah kepada wanita yang di talak. Imam Syafii berkata: "aku menganggap baik pemberian nilai mut'ah itu sebanyak 30 dirham. Padahal dalam teks Al-Qur'an tidak ada penentuan nilai yang harus diberikan. Namun, beliau melakukan itu sebagai ijtihad atas makna pemberian yang makruf. Karena itu, cara seperti ini sebenarnya menurut Hanafiyah merupakan cara pengambilan hukum dengan istihsan, tetapi menurut Syafii, ini bukan dengan cara istihsan tetapi dengan membatasi sesuatu dengan melihat kondisi waktu itu (*takhshishul 'illah*).¹²⁹

Husain Hamid Hassan menjelaskan bahwa dasar pemakaian istihsan menurut Imam Malik, kembali kepada nas dari dua segi: Pertama, kaidah istihsan merupakan kaidah yang diambil dari dalil syariat dengan cara induksi yang memberi faedah *qath'i*, bukan mengemukakan pendapat akal atau mengikuti hawa nafsu semata. Kedua, kaidah istihsan mujtahid kembali kepada dalil syariat yang diambil dari induksi nas-nas syariat. *Ijma'* dan *'urf* telah diakui kehujahannya oleh nas syariat. Sedangkan *mashlahah mursalah* jika dihadapkan dengan qiyas berarti beramal dengan nas-nas yang mendukung maslahat

¹²⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 415.

¹²⁹ Abuddin Nata, 2003, *Masail Fiqhiyah*, Jakarta: Kencana, hlm. 162.

daripada qiyas.¹³⁰ Demikian pula Mazhab Hanafi memberi penjelasan tentang istihsan tidak berbeda dengan Mazhab Malik. At-Taftazani mengemukakan bahwa istihsan merupakan suatu dalil-dalil yang disepakati oleh para ulama karena istihsan di dasarkan kepada nas, ijma' darurat atau kepada qiyas khafi.¹³¹

Sebagai implementasi istihsan, misalnya donor kornea mata, di mana Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa pada 17 Maret 1989, memutuskan bahwa wasiat orang Islam untuk menyumbangkan kornea mata sesudah ia meninggal adalah halal sepanjang hal itu disetujui dan disaksikan oleh keluarga terdekat. Kemudian dilanjutkan fatwa itu bahwa pengoperasian kornea mata harus dilakukan oleh para ahli bedah yang berkompeten dan berwibawa.¹³²

Dalam konteks ini, memuliakan anggota tubuh si mayat merupakan masalah *tahsiniyat* tidak perlu dipertahankan, jika dengan mempertahankan masalahat *tahsiniyat* dapat menyebabkan lenyapnya masalahat yang lebih utama yaitu *hajiyyat* dan *dlararuriyat*. Sedangkan kebolehan pencangkokan kornea mata si mayat kepada orang buta bertujuan untuk memelihara masalahat *hajiyyat*. Maka dengan demikian larangan memotong dan mengambil anggota tubuh si mayat dikalahkan oleh kepentingan lain yang lebih besar yaitu kemaslahatan orang-orang yang masih hidup yang sangat memerlukan kornea mata agar mereka bisa hidup sempurna dan dapat menjalankan tugasnya dengan baik sebagai khalifah di muka bumi.¹³³

Dalam sejarah awal, Islam melarang ziarah kubur karena dapat mengantar seseorang yang beriman menjadi musyrik. Hal itu disebabkan karena banyak orang yang berziarah kubur meratap sambil berguling-guling dan juga ada yang sampai merobek-robek pakaiannya. Sampai merasa kehilangan semangat hidup dan tidak percaya kepada ketentuan Allah. Bahkan ada yang menganggap bahwa kuburan itu tempat yang keramat, dapat mengabulkan suatu permohonan, dan menjadikan sebagai tempat pengaduan nasib. Namun, setelah keadaan berubah, akidah dan keimanan masyarakat sudah kuat, maka Nabi saw., mengizinkan ziarah kubur, karena dengan ziarah kubur dapat menambah kesadaran beriman bagi seseorang, sebagaimana

¹³⁰ Husain Hamid Hassan, t.t., *Nazariyat al-Mashlahat fi al-Fiqh al-Islamiy*, Mesir: Dar al-Wahdat al-'Arabiyah, hlm. 589.

¹³¹ Mas'ud bin Umar at-Taftazani, t.t., *Syarh at-Talwih 'ala at-Taudliih*, Jilid II, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 62.

¹³² Hasbi Umar, 2007, *Nalar Fiqh Kontemporer*, Cet. I, Jakarta: Gaung Persada, hlm. 185.

¹³³ Iskandar Usman, 1994, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Cet. I, Jakarta: Raja Grafindo, hlm. 181.

Nabi saw. bersabda: “Dulu aku melarangmu menziarahi kubur, sekarang berziarahlah.”

Dalam konteks ini, para mazhab fiqh yang mengabsahkan istihsan mengaku bahwa mereka mencoba untuk memperbaiki gap dalam analogi silogistis formal (qiyas). Dalam pandangan Jasser Auda, gap tersebut tidak terletak pada proses qiyas, melainkan terletak pada definisi literal sebab ('illat), yang sering kali mengabaikan “poin” atau “*maqashid*” di balik hukum. Karena itu, istihsan hanya bertujuan untuk mengabaikan “implikasi-implikasi” formal dan menerapkan *maqashid* secara langsung. Dalam hal ini, istihsan pada dasarnya adalah suatu bentuk penambahan *maqashid* terhadap penalaran hukum. Ulama yang tidak mengesahkan keberadaan istihsan sebenarnya telah berusaha merealisasikan *maqashid* melalui metode-metode lain.

Dengan demikian, istihsan adalah mengambil maslahat yang merupakan bagian dalam dalil yang bersifat *kulli* (menyeluruh) dengan mengutamakan *al-istidlal al-mursal* daripada qiyas. Istihsan lebih mementingkan *mashlahah juz'iyah* atau maslahat tertentu dibandingkan dengan dalil *kulli* atau dalil yang umum atau dalam kata lain sering dikatakan bahwa istihsan adalah beralih dari satu qiyas ke qiyas yang lain yang dianggap lebih kuat dilihat dari tujuan syariat. Jadi, pendapat yang menolak istihsan sebenarnya jika berlandaskan logika semata, tanpa berlandaskan dalil yang lebih kuat.

Macam-macam Istihsan

1. Penarjihan qiyas *khafi* (tersembunyi) atas qiyas *jali* (jelas)

Misalnya, sisa minuman binatang buas, seperti burung nasar, burung gagak, burung elang, burung rajawali, adalah suci berdasarkan istihsan, dan najis berdasarkan qiyas. Dari aspek qiyas, sisa makanan binatang mengikuti hukuman dagingnya (haram). Dalam kasus tersebut terdapat pertentangan dua qiyas. Pertama adalah qiyas yang nyata yang mudah dipahami, dan kedua adalah qiyas yang tersembunyi, kemudian berpindah dari qiyas yang nyata pada qiyas yang samar yang disebut dengan “istihsan”.

2. Pengecualian kasuistik (*juz'iyah*) dari hukum umum

Misalnya, Allah Swt. melarang jual beli benda yang tidak ada, tetapi diberi dispensasi secara istihsan berupa salam (pemesanan), sewa menyewa, *muzara'ah* (akad bagi hasil penggarapan tanah, *musaqat* (akad bagi hasil penyiraman tanaman), dan *istishna'* (akad jasa pengerjaan sesuatu). Semuanya adalah akad berlangsung tetapi aspek istihsansannya adalah adanya kebutuhan dan kebiasaan manusia. Dalam kasus ini ada pengecualian

kasus dari hukum umum karena ada dalil yang disebut dengan istihsan.

Mashlahah Mursalah

Definisi Mashlahah Mursalah

Mashlahah mursalah secara bahasa terdiri dari dua kata, yaitu *mashlahah* dan *mursalah*. Kata *mashlahah* berasal dari kata kerja *صَلَحَ - يَصْلِحُ* menjadi *صُلْحًا* atau *مَصْلَحَةً* yang berarti sesuatu yang mendatangkan kebaikan. Sedangkan kata *mursalah* berasal dari kata kerja yang ditasrifkan sehingga menjadi *isim maf'ul*, yaitu *مُرْسَلٌ - يُرْسَلُ - إِرْسَالًا* - *أُرْسِلُ - يُرْسَلُ* menjadi *مُرْسَلٌ* yang berarti diutus, dikirim. Perpaduan dua kata menjadi *mashlahah mursalah* yang berarti prinsip kemaslahatan sebagai metode menetapkan suatu hukum Islam.

Secara istilah, *mashlahah mursalah* sebagaimana definisi ulama. Al-Ghazali dalam kitab *al-Mustashfa* merumuskan *mashlahah mursalah* sebagai berikut: apa-apa (maslahat) yang tidak ada bukti baginya dari syariat dalam bentuk nas tertentu yang membatalkannya dan tidak ada yang memperhatikannya. Muhammad Abu Zahrah memberi definisi: *mashlahah* yang selaras dengan tujuan syariat Islam dan tidak ada petunjuk tertentu yang membuktikan tentang pengakuannya atau penolakannya.

Dengan demikian, *mashlahah mursalah* adalah kemaslahatan yang bebas tidak terikat dengan dalil apa pun. Yakni, *mashlahah mursalah* ialah maslahat yang secara eksplisit tidak ada satu dalil pun yang mengakuinya atau menolaknya. Maslahat ini merupakan maslahat yang sejalan dengan tujuan syariat yang dapat dijadikan dasar pijakan dalam mewujudkan kebaikan bagi manusia dan terhindar dari kerusakan. Hal ini bukan kemaslahatan yang berdasarkan hawa nafsu. Sebab, tujuan pensyariaan hukum untuk merealisasikan kemaslahatan manusia dalam segala aspek kehidupan agar terhindar dari kerusakan, sebagaimana pendapat ar-Razi:

بِأَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنِ الْمَنْفَعَةِ الَّتِي قَصَدَهَا الشَّارِعُ الْحَكِيمُ لِعِبَادِهِ فِي حِفْظِ دِينِهِمْ وَنَفْسِهِمْ وَعَقُولِهِمْ وَسَلَامِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ.

“*Mashlahah* adalah perbuatan yang bermanfaat yang telah diperintahkan oleh Allah kepada hamba-Nya tentang pemeliharaan agamanya, jiwanya, akalunya, keturunannya, dan harta bendanya.”¹³⁴

¹³⁴ Fakhruddin ar-Razi, t.t., *al-Mahshul*, Jilid II, Beirut: Dar al-Kitabah al-Ilmiyah, hlm. 434.

TEORI USHUL LUGHAWY

Metode *Dilalah Nash*

Ulama Hanafiyah membagi cara penunjukan *dilalah* lafaz nas pada empat macam, yaitu *'ibarah an-nash*, *isyarah an-nash*, *dilalah an-nash*, dan *iqtidla' an-nash*.

'Ibarah an-Nash

عبارة النص هي دلالة الكلام على المعنى المقصود منه إما أصالة أو تبعاً.

*"Ibarah an-nash ialah petunjuk kalimat (lafaz) kepada pengertian yang dikehendaki sesuai dengan apa yang dituturkan langsung oleh kalimat itu sendiri."*¹⁶⁹

Menurut Abu Zahrah *'ibarah an-nash*:

المَعْنَى الْمَقْهُومُ مِنَ اللَّفْظِ سِوَاءَ كَانَتْ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا.

*"Makna yang dapat dipahami dari apa yang disebut dalam lafaz, baik dalam bentuk nas maupun dhahir."*¹⁷⁰

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa *'ibarah an-nash* ialah petunjuk lafaz pada suatu ketentuan hukum yang diungkapkan langsung oleh lafaz nas itu sendiri. Contoh Firman Allah dalam berikut ini.

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

"Dan Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba." (QS al-Baqarah: 275.)

¹⁶⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 349.

¹⁷⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 139.

Sebenarnya ayat ini arti asalnya adalah menjelaskan antara jual beli dan riba, di mana dua hal yang berbeda atau tidak sama. Kemudian ayat ini diartikan pula bahwa jual beli boleh dan riba haram. Kedua pengertian ini dipahami dari petunjuk susunan lafaz yang terdapat dalam ayat tersebut. Sebagai contoh lain:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ

Ayat ini mempunyai dua makna, pertama: pembolehan nikah; kedua: pembatasan jumlah istri sebanyak empat orang maksimal. Yang pertama (kebolehan untuk nikah) adalah makna yang ikut, dan makna yang kedua adalah makna asli karena sebagai jawaban atas ayat sebelumnya, di mana poligami sebagai jawaban atas orang yang mendapatkan wasiat atas anak yatim dan takut akan menzalimi mereka dan memakan harta mereka.

Ibarah nash menunjukkan hukum secara pasti (*qath'i*) jika tanpa ada penghalang (*'awaridl*) luar yang memengaruhi terhadap ayat, dan jika terdapat *takhsis* maka ayat tersebut akan menunjukkan makna *dzanni* bukan pasti (*qath'i*).

Isyarah an-Nash

هي الدلالة اللفظ على حكم لم يقصد أصالة ولا تبعا ولكنه لازم للمعنى الذى سيق الكلام لإفادته.

“Isyarah an-nash ialah penunjukkan lafaz atas suatu ketentuan hukum yang tidak disebutkan langsung oleh lafaz nas tetapi merupakan kelaziman bagi arti yang diucapkan diungkapkan untuk itu.”¹⁷¹

Pengertian ini dapat dipahami bahwa *isyarah an-nash* adalah petunjuk lafaz atas sesuatu yang bukan dimaksudkan untuk arti menurut asalnya. Yakni, *isyarah an-nash* ialah *dilalah* lafaz yang didasarkan atas arti yang tersirat, bukan tersurat, misalnya, firman Allah Swt.:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Dan kewajiban ayah (suami) memberi nafkah dan pakaian dengan layak kepada istri.” (QS al-Baqarah: 233.)

Ibarat lafaz dalam ayat ini menunjukkan kewajiban ayah untuk memberikan nafkah dan pakaian untuk istrinya atau jandanya pada masa iddah. Namun, dalam ayat ini jika di perhatikan secara

¹⁷¹ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 350.

mendalam bahwa frasa “المَوْلُودُ لَه” yang berarti ayah bukan menggunakan kata “أب” tentunya memiliki makna yang terkandung di dalamnya, maka para ulama dapat menyimpulkan bahwa kalimat itu terdiri dari dua kata, yaitu “المولود” yang berarti anak dan kata “له” yang berarti kepunyaanya (ayah), maka dapat dipahami bahwa anak adalah kepemilikan ayah, atau bahwa anak akan dinisbatkan nasabnya kepada ayah dengan memahami ayat ini.

Maka penisbatan nasab kepada ayah bukan langsung dari lafaz tetapi butuh melakukan perenungan terhadap ayat tersebut sehingga mendapatkan makna lain dari makna yang langsung dari ayat tersebut. Selain dari arti yang disebutkan, yaitu anak adalah milik ayah dan oleh karenanya anak-anak yang lahir dinasabkan kepada ayahnya bukan kepada ibunya. Pengertian yang disebut terakhir ini merupakan isyarat yang dapat ditangkap dibalik susunan lafaz nas.

Dilalah an-Nash

Wahbah az-Zuhaili mendefinisikan sebagai:

دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لاشتراكهما في علة الحكم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة، من غير حاجة إلى الاجتهاد الشرعي.

“Penunjukan lafaz atas ketetapan hukum yang terucap untuk yang tidak terucap atas lafaz tersebut, karena ada keserasian dalam alasan hukum yang memungkinkan pemahamannya dari segi bahasa tanpa membutuhkan kepada ijtihad syariat.”¹⁷²

Dilalah an-Nash adalah penunjuk lafaz nas atau suatu ketentuan hukum juga berlaku sama atas sesuatu yang tidak disebutkan karena terdapatnya persamaan ‘illat antara keduanya. Misalnya, firman Allah Swt.:

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا.

“Maka janganlah kamu mengucapkan kata ‘ah’ kepada kedua orang tuamu dan jangan pula kamu hardik mereka berdua.” (QS al-Isra’: 23.)

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa “tidak boleh” atau “dilarang” mengucapkan kata-kata “ah” atau “cis” dan menghardik kedua orang tua (ibu-bapak) yang telah melahirkan dan membesarkan kita. Hal ini tidak lain karena perbuatan ini “menyakitkan” perasaan kedua orang tua. Ketentuan hukum larangan ini juga dapat diberlakukan kepada perbuatan misalnya “memukul” atau perbuatan-perbuatan

¹⁷² Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 353.

yang sejenisnya yang pada dasarnya membawa akibat yang sama yaitu menyakitkan orang tua baik perasaan maupun fisik. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa apa pun perbuatan atau tindakan yang dilakukan, selain ucapan “ah” atau hardikan yang dapat menyakiti kedua orang tua adalah dilarang dan mengakibatkan seseorang berdosa kepada Allah Swt.

Iqtidla' an-Nash

اقتضاء النص هي دلالة الكلام على مسكوت عنه يتوقف عليه صدق الكلام.

*“Iqtidla' an-nash ialah penunjukan lafaz nas kepada sesuatu yang tidak disebutkan, yang sebenarnya tergantung kepada yang tidak disebutkan.”*¹⁷³

Abu Zahrah memberikan definisi:

دلالة اللفظ على كل أمر لا يستقيم المعنى إلا بتقديره.

“Penunjukan lafaz kepada setiap sesuatu yang tidak selaras artinya kecuali dengan perkiraanya (taqdirih).”

Definisi ini dapat dipahami bahwa suatu petunjuk makna lafaz nas baru bisa dipahami secara jelas apabila ada penambahan kata untuk memperjelas maksud yang terkandung dari suatu nas. Sebagai contoh dalam firman Allah berikut ini:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ

“Diharamkan atas kamu bangkai, darah, dan daging babi.” (QS al-Maidah: 3.)

Iqtidla' an-nash biasanya menyimpan perkiraan dapat dibagi menjadi tiga:

Pertama, sesuatu yang wajib diperkirakan karena kebenaran perkataan, seperti sabda Nabi saw.:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ.

Dengan makna *ibarah*-nya dipahami dimaafkan perbuatan yang terjadi karena kesalahan atau kelupaan atau dalam keadaan pemaksaan. Namun hal ini berlawanan dengan fakta dalam umat, karena mengharapkan adanya makna perkiraan dari perkataan yaitu memaafkan dosa atau hukumnya agar dapat sesuai dengan kenyataan. Jadi dapat dipahami bahwa dimaafkan dosa dari kesalahan dan

¹⁷³ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 355.

kelupaan dan pemaksaan dalam berbuat keharaman.

Kedua, sesuatu yang wajib diperkirakan karena sah perkataan secara akal, seperti firman Allah:

وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا

Dalam ayat ini akal tidak akan menerima jika diartikan bertanya kepada desa. Namun, secara akal adalah bertanya kepada penduduk desa tersebut karena mustahil, maka diperlukan perkiraan makna yang tepat bagi ayat tersebut.

Ketiga, sesuatu yang wajib diperkirakan bagi sah sebuah perkataan secara syariat, seperti firman Allah:

فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ

“Maka ikutilah apa yang patut dan bayarkanlah kepadanya secara baik.”

Ayat ini ada hubungannya dengan ayat sebelumnya:

وَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ

“Barang siapa yang dimaafkan baginya dari saudara sesuatu.”

Dalam ayat tersebut tidak dinyatakan apa yang harus diberikan secara patut bagi orang yang telah dimaafkan oleh saudaranya atas sesuatu. Sedangkan ayat sebelumnya adalah menjelaskan kewajiban *qishash*. Maka untuk sahnya ayat itu harus dimunculkan sebuah kata, yaitu *diyat*. Karena itu, ayat itu berarti: “Orang yang diberi maaf kepadanya atas pelaksanaan sesuatu (*qishash*) maka ikutilah yang demikian secara patut dan berikanlah *diyat* kepadanya secara baik.”

Dilalah yang Jelas (Wadliḥ ad-Dilalah)

Menurut ahli ushul fiqh, *wadliḥ ad-dilalah* adalah suatu nas atau lafaz yang jelas dan menunjukkan arti yang dimaksud dengan bentuknya sendiri tanpa bergantung kepada faktor eksternal.¹⁷⁴ Adapun hukum *wadliḥ ad-dilalah* adalah seluruh nas yang terdapat pada *wadliḥ ad-dilalah* wajib diamalkan tetapi nas tersebut tidak sah untuk ditakwil kecuali dengan dalil yang sah.¹⁷⁵

Ulama ushul fiqh membagi tingkatan *wadliḥ ad-dilalah* menjadi empat macam, mulai tingkatan yang terendah, yaitu *dhahir*, *nash*, *mufassar*, dan *muhkam*.

¹⁷⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 175.

¹⁷⁵ Abdullah al-Judai, 1997, *Taisir Ilmi Ushuli Fiqh*, Beirut: Muassasah ar-Rayan, hlm. 293.

Dhahir

Dhahir secara bahasa yang berarti tampak dan tersingkap. Sedangkan secara istilah adalah sesuatu yang menunjukkan arti yang dimaksud dari lafaz tersebut dengan bentuk lafaznya sendiri tanpa bergantung kepada faktor eksternal. Namun, bukan berarti memiliki makna asli dari bentuknya sendiri atau memiliki kemungkinan untuk ditakwil.¹⁷⁶ Jadi, *dhahir* adalah lafaz yang dapat dipahami oleh akal yang dapat bisa ditakwil, misalnya:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ

“Maka nikahilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat.” (QS An-Nisa’: 3.)

Ayat ini secara *dhahir* adalah bolehnya menikah tetapi makna yang diminta bukan dari segi susunan kalimatnya melainkan susunan kalimatnya untuk menjelaskan bolehnya melakukan poligami.

Adapun hukum *dhahir* adalah wajibnya menunaikan makna lafaz tersebut secara bahasa, *qath’i* dan yakin dengan menggunakan makna yang mudah dipahami secara langsung, karena lafaz tersebut yang dikehendaki syariat. Maka harus ditunaikan, dan termasuk hujah. Karena itu, tidak boleh memalingkan makna tersebut pada makna selainnya. Abdul Karim Zaidan menambahkan hukum *dhahir* dengan diterimanya nasakh dalam lafaz *dhahir* hanya pada masa Rasuullah saw. karena nasakh tidak terjadi pada sepeninggal beliau.¹⁷⁷

Nash

Nash (nas) menurut bahasa adalah munculnya segala sesuatu yang tampak. Secara istilah, nas adalah sesuatu yang menunjukkan makna yang dimaksud secara asli dari susunan kalimatnya melalui bentuk lafaznya, tetapi ia mengandung makna untuk ditakwil atau bertambahnya kejelasan *dilalah* daripada *dhahir* ditinjau dari *qarinah* yang menyertai lafaz dari orang yang berbicara.¹⁷⁸ Seperti firman Allah:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ

“Maka nikahilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat.” (QS an Nisa’: 3.)

¹⁷⁶ Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahal as-Sarkhasi, *Ushul As-Sarkhasi*, Jilid I, Beirut: Muassasah Ar-Rayan, hlm. 163.

¹⁷⁷ Abdul Karim Zaidan, t.t., *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 340.

¹⁷⁸ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 176

Hukum nas sama dengan hukum *dhahir*, yaitu wajib menggunakan dalil tersebut yang mudah dipahami maknanya secara langsung, baik yang dimaksud secara dzat maupun asli. Namun, apabila nas berupa lafaz yang khusus, maka dapat ditakwil, dan apabila nas berupa lafaz yang umum, maka dapat makna untuk ditakhsis.

Ada perbedaan lafad *dhahir* dan nas, sebagai berikut.

Pertama, *dilalah* nas lebih jelas dibanding *dhahir* jika ditinjau dari aspek maknanya. Kedua, Makna nas ialah makna yang asli dari susunan kalimatnya. Semetara makna *dhahir* adalah makna yang mengikuti, bukan asli dari susunan kalimatnya. Ketiga, kandungan kemungkinan untuk ditakwil dalam nas lebih jauh dari pada kemungkinan *dhahir* untuk ditakwil. Keempat, jika terjadi pertentangan antara nas dengan *dhahir*, maka yang harus didahulukan adalah nas daripada *dhahir*.¹⁷⁹

Mufassar

As-Sarakhsi menjelaskan bahwa *mufassar* adalah lafaz yang menunjukkan suatu hukum dengan petunjuk yang tegas dan jelas yang tidak bisa ditakwil atau ditakhsis, tetapi dapat dinasakh pada masa Rasulullah saw.¹⁸⁰ Menurut Abdul Wahab Khallaf *mufassar* yaitu¹⁸¹

ما دل بنفسه على معناه المفصل تفصيلا لا يبقى معه احتمال للتأويل.

“Suatu lafaz yang menunjukkan dengan sendirinya makna yang terinci, yang tidak mungkin ditakwil.”

Adapun tingkatan *mufassar* adalah lebih tinggi daripada nas, karena tidak dapat ditakwil kecuali pada masa Rasulullah saw., seperti firman Allah Swt.:

فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

“Maka cambuklah masing-masing dari keduanya seratus kali cambuk.” (QS an-Nur: 2.)

Kemudian dijelaskan pula dalam *hadd qadzaf*:

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

“Maka cambuklah mereka sebanyak delapan puluh kali.” (QS an-Nur: 4.)

¹⁷⁹ Khalid Muhammad Hasan, 1992, *Mu'jam Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, hlm. 312.

¹⁸⁰ Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahal as-Sarkhasi, *Op. cit.*

¹⁸¹ Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 166.

Lafaz مائة dan ثَمَانِينَ adalah *mufassar*, karena masing-masing dari lafaz tersebut menunjukkan jumlah tertentu dan an jumlah yang sudah ditetapkan dalam syariat tidak dapat menarik kemungkinan untuk ditambah atau dikurangi. Contoh lain hadis Rasulullah saw.:

الجهاد ماض إلى يوم القيامة.

“Jihad itu berlaku sampai hari kiamat.”

Penentuan batas hari kiamat untuk jihad menunjukkan tidak mungkin terjadinya pembatalan ditinjau dari aspek waktu.

Mufassar dibedakan menjadi dua macam, yaitu *mufassar lidzatihi* dan *mufassar bighairihi*. Pertama, *mufassar lidzatihi* yaitu lafaz yang tidak membutuhkan penjelasan dari yang lain untuk terangnya petunjuk kepada arti yang dimaksudkan. Misalnya dalam firman Allah surah at-Taubah ayat 36: “Dan perangilah orang-orang musyrik seluruhnya.” Lafaz *kaffah* (seluruhnya) pada ayat di atas, meniadakan *takhsis* terhadap lafaz ‘*amm al-musyrikin* (kaum musyrikin). Jadi, adanya lafaz itu sudah menjadi jelas maknanya tanpa membutuhkan penjelasan dari yang lain.

Kedua, *mufassar bighairihi*, yaitu lafaz yang membutuhkan penjelasan dari yang lain untuk terangnya petunjuk kepada arti yang dimaksudkan. Sebagai contoh, dalam lafaz *mujmal* (global) maka untuk menerangkan agar terang arti yang ditunjuki oleh yang *mujmal* itu harus ada penjelasan dari yang lain. Misalnya yang terdapat dalam firman Allah dalam surah an-Nisa ayat 77: “Dirikanlah salat dan bayarlah zakat.” Lafaz salat dalam ayat di atas secara bahasa berarti doa. Kemudian lafaz ini digunakan oleh syariat untuk arti lain dengan lebih terperinci.

Adapun hukum *mufassar* adalah *qath’i* atau pasti sebagaimana yang telah terperinci, sebab tidak ada kemungkinan untuk ditakwil dan selamanya tidak bisa menerima naskh. Dengan demikian lafaz *mufassar* tidak dapat diartikan secara dhahir maupun nas secara langsung karena tidak menerima takwil maupun takhsis.

Muhkam

Lafaz *muhkam* adalah lafaz yang menunjuk pada makna sebagaimana dikehendaki oleh *shighat lafadz* itu dan *siyaqul kalam*, tetapi ia tidak dapat ditakwilkan, ditafsirkan, dan dinasakh pada saat Rasulullah saw. masih hidup. Misalnya, sabda Nabi saw., “Jihad itu terus menerus sampai hari kiamat.” Dan seperti firman Allah, “Dan janganlah kamu menerima kesaksian mereka buat selama-lamanya [QS an-Nur: 4].”

Dari definisi tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa lafaz *muhkam* adalah lafaz *mufassar* yang tidak dapat *dinasakh*. Lafaz ini sama dengan lafaz *mufassar* dari aspek terangnya *dilalah* (*wadhli ad-dilalah*), tetapi dari aspek *dilalah* maknanya adalah lebih kuat dari pada *dilalah* makna lafaz *mufassar*. Lafaz *muhkam* tidak dapat *dinasakh* baik pada zaman Rasulullah saw. maupun sesudahnya.

Lafaz *muhkam* tidak bisa dihapus karena memiliki beberapa kriteria sebagai berikut. pertama, mengenai hukum asasi yang tidak bisa dirubah, seperti beriman kepada Allah, Rasul-rasul-Nya dan kitab-kitab-Nya. Kedua, mengenai induk keutamaan yang tidak berbeda lantaran perbedaaan suasana dan keadaan. Misalnya berbakti kepada orang tua, berlaku adil dan bersifat jujur. Ketiga, mengenai hukum syariat *juz'i* (hukum parsial) yang ditetapkan oleh Syari' agar hukum itu dilestarikan, seperti larangan untuk menerima kesaksian orang yang menuduh zina yang tidak sanggup medatangkan empat orang saksi, "Dan janganlah kamu menerima kesaksian mereka buat selama-lamanya [QS an-Nur: 4]."

Para ulama ushul sepakat bahwa *muhkam* menduduki posisi tertinggi dalam aspek kejelasan di antara derajat lafaz yang lain. *Muhkam* menunjukkan makna yang jelas dan tidak ada kemungkinan takwil, takhsis, dan nasakh baik pada periode Nabi saw. maupun sesudah wafatnya. Karena itu, wajib mengamalkan hukum lafaz *muhkam* secara pasti (*qath'i*) tanpa mengandung kemungkinan alternatif lain dan tidak mungkin *dinaskh* oleh lafaz lain.

Apabila terjadi kontradiksi antara lafaz *mufassar* dengan lafaz *muhkam*, maka lafaz *muhkam* harus didahulukan." Misalnya firman Allah dalam QS at-Thalaq ayat 2:

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾

"Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barang siapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan keluar."

Ayat di atas adalah *mufassar* karena saksi-saksi yang dapat diterima itu telah dijelaskan sifat-sifatnya oleh ayat itu sendiri, yaitu *dza-wai ‘adlin minkum*, yang artinya orang-orang yang bersifat adil, belum pernah berbuat dosa yang dapat mencacatkan keadilan atau orang yang sudah pernah berbuat dosa, kemudian bertaubat. Ayat tersebut berlawanan dengan firman Allah Swt. dalam QS an-Nur ayat 4:

وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا

“Dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selamanya.”

Ayat di atas adalah *muhkam* dan tidak dapat dinasakh lagi karena tidak bisa diterima persaksian orang yang menuduh zina dengan tanpa saksi sekalipun dengan taubat. Jadi dengan ketentuan di atas, ayat terakhir ini didahulukan untuk diamalkan.

Namun, dari aspek hermeneutik lafaz-lafaz tersebut tidak ada makna yang jelas, tetap dan *qath’i* baik *dhahir*, nas, *mufassar* maupun *muhkam* belum final dan masih ada kemungkinan berubah sesuai dengan realitas-rasionalitas. Tentu, asumsi ini berdasarkan relativitas penafsiran. Segala penafsiran adalah produk akal manusia, sementara kebenaran akal manusia bersifat relatif dan kebenaran mutlak adalah wahyu dan agama. Misalnya, dengan teori *double movement* versi Fazlur Rahman, maka akan menjadikan hukum-hukum Al-Qur’an tunduk terhadap kondisi yang terus menerus berubah. Menurut Rahman, Al-Qur’an ketika diturunkan dipengaruhi oleh situasi historis saat itu. Konsekuensinya, diklasifikasikan idea moral dan legal spesifik yang pada akhirnya akan menghilangkan ketentuan pasti dan jelas (*qath’i wa sharih*).

Dilalah yang Tidak Jelas (Ghair Wadlih ad-Dilalah)

Lafaz yang tidak jelas maknanya adalah suatu lafaz yang maknanya masih samar sehingga belum bisa dipahami. Kesamaran itu berasal dari lafaz itu sendiri atau di luar lafaz itu. Akibatnya lafaz ini tidak bisa diamalkan dan membutuhkan penjelasan lain agar pengertiannya menjadi jelas dan dapat dipahami. Adapun lafaz *ghairu wadlih ad-dilalah* sebagai berikut.

Khafi

Menurut Abdul Wahab Khallaf lafaz khafi: ¹⁸²

اللفظ الذي يدل معناه دلالة ظاهرة، ولكن في انطباق معناه على بعض الأفراد نوع غمود وخفاء تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل.

“Lafaz yang menunjukkan maknanya sebagai dalil yang jelas, tetapi dalam praktik maknanya atas sebagian satuan mengandung kesamaran yang diperlukan untuk menghilangkan melalui analisis dan pemikiran.”

Lafaz khafi sebenarnya jelas, tetapi dalam berbagai kasus ada kesamaran yang muncul karena adanya kasus-kasus yang memiliki suatu nama khusus yang berlainan dengan yang disebutkan dengan lafaznya. Tambahan, kekurangan, atau penamaan yang berbeda menyebabkan kesamaran dan keserupaan. Misalnya, firman Allah Swt.:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya.” (QS al-Maidah: 38.)

Lafaz “السَّارِقُ” adalah orang yang mengambil harta yang bernilai milik orang lain dari tempat penyimpanannya secara tersembunyi. Penerapan hukuman terhadap pencuri dengan arti tersebut juga jelas. Namun lafaz “السَّارِقُ” memiliki varian-varian arti (*afrad*) banyak, seperti pencopet, perampok, pencuri kain kafan, dan sebagainya yang memiliki kelebihan sifat atau kekurangan sifat dibandingkan pengertian pencuri. Apakah sanksi potong tangan dapat diperlakukan terdapat semua varian-varian tersebut. Karena itu, di sini timbul kesamaran.

Kemudian cara untuk menghilangkan kesamaran lafaz khafi adalah dengan pembahasan, pengkajian yang serius untuk mengungkapkannya maksud-maksud umum dan khusus yang menjadi landasan hukum. Cara tersebut dapat memperluas *dilalah* lafaz atau mempersempit dengan mengacu pada ‘illat atau alasan hukum. Begitu pula dengan pertimbangan *maqashid syariah* untuk mencari titik terang (*nuqthah al-wudluh*).

¹⁸² Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 170.

Musykil

Secara terminologis musykil yaitu

هو اللفظ الذي خفي معناه المراد بسبب في نفس اللفظ، بحيث لا يدرك إلا بالتأمل
وبقرينة تبين المراد منه.

“lafaz yang samara maksudnya dengan sebab lafaz itu sendiri yang tidak dapat diketahui kecuali berpikir dan indikator yang dapat menjelaskan maknanya.”¹⁸³

Di sinilah ada perbedaan antara *khafi* dan *musykil*, di mana kesamaran pada *musykil* berasal dari lafaz itu sendiri, sementara kesamaran pada *khafi* berasal dari luar lafaz, sementara lafaznya sendiri jelas tanpa perlu indikasi (*qarinah*), atau dalil lainnya.

Adapun kemusykilan lafaz *musykil* adalah keberadaan lafaz itu sebagai *musytarak*, yaitu lafaz yang menunjukkan dua makna atau lebih secara bergantian, tanpa ada penunjukkan pada salah satu makna tertentu. Untuk mengetahui maksudnya diperlukan adanya dalil berupa indikasi yang terdapat dalam susunan kalimatnya, atau dalil lain di luar lafaz, misalnya firman Allah Swt.:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’.” (QS al-Baqarah: 228.)

Lafaz “قُرُوءٍ” pada ayat di atas memiliki makna ganda, yaitu haid dan suci. Akibatnya makna ganda ini dapat menimbulkan perbedaan status hukumnya, karena lafaz ini adalah termasuk kategori lafaz *musykil*.

Selanjutnya metode untuk menghilangkan kesulitan *musykil* adalah dengan ijtihad. Apabila dalam nas itu terdapat lafaz yang *musytarak*, seorang mujtahid harus berusaha menemukan *qarinah-qarinah* dan dalil-dalil yang dijadikan oleh syari’ untuk menghilangkan kesulitan lafaz itu dan menentukan pengertiannya. Mislnya, ijtihad para mujtahid ketika menentukan pengertian lafaz *القرء* dalam ayat tersebut, serta perbedaan orientasi pandangan mujtahid dalam menentukan ini. Apabila terdapat beberapa nas sedang *dhahir*-nya tampak terdapat perbedaan dan pertentangan, maka seorang mujtahid harus menakwilkan nas dengan benar dan dapat memberikan kejelasan nas-nas itu, sehingga seorang mujtahid dapat memberikan petunjuk pentakwilan ini dalam bentuk keterangan, selain berupa

¹⁸³ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 338.

nas-nas yang lain, juga berupa kaidah-kaidah syariat atau hikmah pembentukan hukum.

Mujmal

هو اللفظ الذي خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المتكلم به.

“*Mujmal adalah lafaz yang samar maknanya dari lafaz itu sendiri yang tidak diketahuinya melainkan dari penjejelasan mutakallim sendiri.*”¹⁸⁴

Definisi ini jelas bahwa *mujmal* berarti lafaz yang tidak jelas pengertiannya sehingga untuk memahaminya diperlukan penjelasan dari luar. Dalam konteks ini, Lafaz *mujmal* ini lebih tidak jelas dibandingkan dengan lafaz-lafaz sebelumnya, karena lafaz itu sendiri tidak dapat di ketahui secara pasti artinya. Tambahan dari itu tidak ada *qarinah* yang memberi petunjuk. Oleh karena itu, untuk mengetahui apa sebenarnya yang di maksud dari lafaz itu sepenuhnya tergantung pada penjelasan dari yang mengucapkan lafaz itu, dalam hal ini adalah Nabi. Umpamanya kata salat dan zakat yang terdapat dalam Al-Qur’an, tetapi secara bahasa tidak dapat dipahami artinya. Untuk itu penjelasannya diserahkan kepada Nabi.

Contoh lafaz *mujmal* sebagai berikut. lafaz yang membutuhkan penjelasan tata cara terdapat pada QS an-Nur ayat 56:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

Frasa “mendirikan salat” dalam ayat di atas masih global belum jelas karena tidak diketahui tata caranya, sehingga butuh dalil lainnya untuk memahami tata caranya.

Lafaz yang membutuhkan penjelasan ukuran pada QS an-Nur ayat 56:

وَأْتُوا الزَّكَاةَ

Frasa “menunaikan zakat” masih *mujmal* karena tidak diketahui ukurannya, sehingga untuk memahaminya masih diperlukan dalil lainnya.

Sebagian ulama berpendapat bahwa lafaz *mujmal* setelah memperoleh penjelasan, kadang-kadang menjadi *dhahir* atau nas, dan kadang-kadang menjadi *mufassar*, bahkan kadang-kadang menjadi *muhkam*. Karena banyak kemungkinannya, maka tidak dapat dipastikan untuk

¹⁸⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 340.

satu di antara macam-macam kemungkinan tersebut.¹⁸⁵ Jadi sebab kesamaran dalam *mujmal* ini bersifat *lafdzi*, bukan sifat yang baru datang.

Apabila dalam nas syariat di antara lafaz-lafaznya terdapat lafaz, dan lafaz itu adalah *mujmal*, maka pengertiannya harus ditanggungkan sampai ada penafsiran terhadap lafaz itu oleh syari' sendiri. Karena itu, ada hadis dalam bentuk amal perbuatan atau ucapan untuk menafsirkan salat dan menjelaskan rukun-rukun, syarat-syarat dan cara-caranya.

Kaidah yang berhubungan dengan *mujmal* sebagai berikut.

تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ لَا يَجُوزُ.

“Mengakhirkan penjelasan pada saat dibutuhkan tidak dibolehkan.”

Misalnya, ketika Fatimah binti Hubaisy bertanya kepada Rasulullah, “Ya Rasulullah, saya ini wanita yang berpenyakit (*istihadah*) yang belum mandi. Apakah saya harus salat?” Nabi menjawab: “Darah itu hanya keringat biasa bukan haid. Dari hadis ini bisa dipahami bahwa darah *istihadah* adalah tidak mewajibkan untuk mandi besar.”

تَأْخِيرُ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْخَطَابِ يَجُوزُ.

“Mengakhirkan penjelasan pada saat diperintahkan sesuatu dibolehkan.”

Mutasyabih

هو ما خفي بنفس اللفظ وانقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه عليه.

“Mutasyabih adalah lafad yang samar lafaznya dan tidak ada harapan untuk mengentahui maksudnya bagi orang yang merasa kabur.”¹⁸⁶

Dengan kata lain lafaz *mutasyabih* adalah lafaz yang samar artinya dan tidak ada cara yang dapat digunakan untuk mencapai artinya. Ketidajelasan lafaz *mutasyabih* adalah karena *shighat*-nya sendiri tidak memberikan arti yang dimaksud, tidak ada pula *qarinah* yang akan menjelaskan maksudnya; sedangkan syari' membiarkan saja kesamaran tersebut tanpa ada penjelasan. Dalam hal ini akal manusia tidak dapat berbuat sesuatu kecuali menyerahkan dan melimpahkannya kepada Allah sambil mengakui kelemahan dan kekurangmampuan manusia.

¹⁸⁵ Amir Syarifuddin, 2008, *Ushul Fiqh*, Jilid II, Jakarta: Kencana, hlm. 21.

¹⁸⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 342.

Mutasyabih dalam pandangan at-Thabathaba'i ada dua pengertian yang berbeda antara golongan Sunni dan Syiah. Menurut Sunni, *mutasyabih* adalah ayat yang makna lahirnya berbeda dengan yang dimaksud. Sedangkan makna hakikinya yang merupakan *takwilnya* tidak ada yang dapat mengetahui maknanya selain Allah Swt. Karena itu, hanya boleh diimani tanpa diamalkan. Menurut Syiah hampir sama dengan Sunni, tetapi Rasulullah saw. dan ahlul bait dapat mengetahui makna hakikinya dengan tepat, sehingga tidak hanya diimani tetapi juga diamalkan.

Selanjutnya *mutasyabih* ada dua bentuk: pertama, dalam bentuk potongan huruf hijaiyah yang terdapat dalam beberapa pembukaan surat dalam Al-Qur'an. Kedua, ayat-ayat yang menurut *dhahir*-nya mempersamakan Allah yang Maha Pencipta dengan makhluk-Nya, sehingga tidak mungkin dipahami ayat itu menurut arti *lughawi*-nya.

Lafaz *mutasyabihat* merupakan lafaz yang paling samar; yakni dalam kelompok lafaz yang samar artinya. Sedangkan dalam kelompok yang terang artinya lafaz *muhkam* berada dalam tingkat atas dari segi kejelasannya. Kedua bentuk lafaz ini secara jelas disebutkan dalam Al-Qur'an pada ayat-ayat yang meyakinkan (*qath'i*), sedangkan lafaz yang *mutasyabih* dan yang berada dalam kelompoknya menghasilkan pemahaman yang tidak meyakinkan (*dzanni*).

Seperti lafaz yang terdapat pada firman Allah Swt.:

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ؛ طه، ص، حم؛ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ؛ وَأَصْنَعُ
الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا.

Begitu pula huruf hijaiyah yang terdapat dalam beberapa permulaan surat dalam Al-Qur'an itu sendiri tidak menunjukkan artinya, di mana Allah Swt. tidak menjelaskan arti yang dikehendaki daripadanya. Begitu pula ayat-ayat yang menunjukkan penyerupaan al-Khaliq dengan makhluk-Nya, dan tidak dapat dipahami menurut arti bahasa, seperti Allah Swt. memiliki tangan, mata, tempat, dan segala sesuatu yang menyerupai makhluk-Nya. Inilah pendapat ulama salaf (terdahulu) tentang pengertian *mutasyabih*, di mana mereka menyerahkan kepada Allah Swt.

Pendapat ulama khalaf adalah bahwa ayat-ayat tersebut *dhahir*-nya mustahil, sebab Allah Swt. tidak memiliki tangan, mata, dan tempat. Segala sesuatu yang secara lahiriah mustahil pengertiannya harus ditakwilkan dan dipalingkan dari arti, serta dimaksudkan dengannya arti yang dikandung oleh kata tersebut sekalipun dengan jalan *majaz*.

Tolak pangkal timbulnya perbedaan ini ialah perbedaan mereka dalam memahami firman Allah Swt. tentang ayat mutasyabihat:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا¹⁸⁷

“Padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah. Dan orang-orang yang mendalami ilmunya berkata: ‘Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihat. Semuanya itu dari sisi Tuhan kami.’” (QS Ali Imran: 7).

Orang yang memberi tanda berhenti setelah lafaz الله, maka dia akan berpendapat bahwa tidak ada yang mengetahui arti ayat *mutasyabihat* kecuali Allah Swt. Kita mengimani dan menyerahkan artinya kepada Allah, serta tidak melakukan takwil atasnya. Sedang orang yang memberi tanda berhenti setelah frasa والراسخون في العلم berarti dia berpendapat bahwa tidak ada yang dapat mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang dalam ilmunya. Mereka mengetahui takwilnya dengan mendatangkan arti yang dikandung oleh lafaz yang sesuai, serta memahasucikan sang Khaliq dari menyerupai makhluk-Nya.

Ketidakjelasan lafaz *mutasyabih* ini adalah karena *shighat*-nya sendiri tidak memberikan arti yang dimaksud, tidak pula *qarinah* yang akan menjelaskan maksudnya; sedangkan syari’ membiarkan saja kesamaran tersebut tanpa ada penjelasan. Dalam hal ini, akal manusia tidak dapat berbuat sesuatu kecuali menyerahkan dan melimpahkannya kepada Allah sambil mengakui kelemahan dan kekurangmampuan manusia.¹⁸⁷

Sementara mayoritas ulama Mutakallimin membagi *dilalah lafaz* menjadi dua, yaitu *Manthuq* dan *Maqhum*.

Manthuq

Kata *manthuq* secara bahasa berarti sesuatu yang ditunjukkan oleh lafaz ketika diucapkan. Secara istilah *dilalah manthuq* adalah

المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق.

“*Manthuq* adalah penunjukkan lafaz terhadap hukum sesuatu dalam pembicaraan (lafaz).”¹⁸⁸

Dari definisi ini menunjukkan bahwa apabila suatu hukum dipahami secara langsung lafaz yang tertulis, maka *manthuq* (tersurat).

¹⁸⁷ Hasbiyallah, 2013, *Fiqh dan Ushul Fiqh: Metode Istinbath dan Istidlal*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, hlm. 57.

¹⁸⁸ Zakariya al-Anshari, *Op. cit.*, hlm. 36.

Manthuq ini dalam istilah Hanafiyah disebut dengan *ibarah an-nash*, *isyarah an-nash*, dan *iqtidla' an-nash*. Misalnya, firman Allah Swt.:

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا

“Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan ‘ah’ dan janganlah kamu membentak mereka.” (QS al-Isra’: 23.)

Ayat tersebut terdapat dua pengertian *manthuq* dan *mafhum*. Secara *manthuq* menunjukkan bahwa lafaz ‘uff’ adalah larangan secara tekstual mengucapkan “oh” atau “ah” pada kedua orang tua. Secara *mafhum* menunjukkan bahwa memukul dan menyiksa kepada kedua orang tua adalah larangan secara tersirat.

Ulama mutakallimin membagi *manthuq* kepada dua macam, yaitu¹⁸⁹

Pertama, *manthuq sharih* secara istilah adalah

المنطوق الصريح هو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة أو بالتضمن.

“*Manthuq sharih* adalah makna yang secara tegas yang ditunjukkan suatu lafaz sesuai dengan penciptaannya, baik secara penuh atau berupa bagiannya.”

Contoh *manthuq sharih* dalam firman Allah Swt.:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.” (QS Al-Baqarah: 275.)

Ayat ini menunjukkan secara jelas dan tegas dalam aspek *manthuq sharih* adalah kehalalan jual beli dan keharaman riba.

Kedua, *manthuq ghairu sharih* secara istilah adalah

المنطوق غير صريح هو ما لم يوضع اللفظ له بل هو لازم لما وضع.

“*Manthuq ghairu sharih* adalah pengertian yang ditarik bukan dari makna asli dari suatu lafaz, sebagai konsekuensi dari suatu ucapan.”

Dari definisi ini jelas bahwa apabila menunjukkan suatu hukum didasarkan pada konsekuensi dari suatu ucapan (lafaz), bukan ditunjukkan secara tegas oleh suatu lafaz sejak penciptaannya, baik secara penuh atau bagiannya disebut *manthuq ghair sharih*, misalnya firman Allah:

¹⁸⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 360—361.

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

“Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf.” (QS al-Baqarah: 233.)

Ayat ini dapat dipahami bahwa nasab seorang anak dihubungkan kepada ayah bukan kepada ibu karena tanggung jawab nafkah anak berada di tangan ayah. Tentu, hukum ini diambil dengan cara *manthuq ghairu sharih* dari ayat tersebut.

Selanjutnya *manthuq ghairu sharih* dibagi menjadi tiga: *iqtidla'*, *ima'*, dan *isyarah*.

Pertama, al-iqtidla' adalah maksud dari seorang *mutakallim* yang dapat dipahami tergantung pada kesahan perkataan atau kebenarannya baik secara syariat maupun secara akal atas makna yang muncul. Sebagaimana penakdiran kata *dosa* dalam hadis:

رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان.

Kedua, al-ima' atau disebut juga *tanbih* adalah bergabungnya maksud *mutakallim* dalam ungkapan dengan sifat yang menjadi 'illat akan hukum yang terkandung di dalamnya, sebagaimana perintah tentang membebaskan budak dengan perkara *waqa*, di mana *waqa* adalah 'illat akan kewajiban membebaskan budak.

Ketiga, al-isyarah, adalah bukan yang dimaksud dari *mutakallim* sebagai contoh: *شهرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا* dan *عامين وفصاله في عامين* yang dapat dipahami dari sini bahwa ukuran hamil paling sebentar adalah enam bulan.

Mafhum

Mafhum secara terminologi adalah lafaz yang menunjukkan sesuatu di luar pembicaraan (*fi ghair mahal an-nuthqi*), dan menjadi sebuah hukum terhadap yang telah ditetapkan.¹⁹⁰ Seperti firman Allah Swt.:

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ

“Janganlah kamu mengatakan ‘ah’ kepada dua orang ibu bapakmu.” (QS al-Isra': 23.)

Secara *manthuq*, hukum yang dapat ditarik dari ayat ini adalah haramnya mengucapkan kata “ah” dan menghardik orang tua. Ayat ini dapat juga digunakan *mafhum*, dapat diketahui haram memukul orang

¹⁹⁰ Muhammad bin Abdullah as-Syaukani, t.t., *Irsyad al-Fuhul*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 519.

tua dan segala bentuk perbuatan yang dapat menyakiti keduanya.

Mafhum dapat dibagi kepada dua macam, yaitu *mafhum muwafaqah* dan *mafhum mukhalafah*.

Mafhum Muwafaqah adalah penunjukan lafaz terhadap adanya sebuah hukum yang tidak disebutkan dalam suatu nas sesuai dengan bunyi (*manthuq*) lafaz tersebut.¹⁹¹

Kemudian, *mafhum muwafaqah* dibagi menjadi dua bagian sebagai berikut. Pertama, *fahwa al-khitab*, yaitu apabila yang dipahamkan lebih utama hukumnya daripada yang diucapkan. Kedua, *lahn al-khitab*, yaitu apabila yang tidak diucapkan sama hukumnya dengan yang diucapkan, seperti firman Allah Swt.:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

“*Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta benda anak yatim secara aniaya sebenarnya memakan api ke dalam perut mereka.*”

Membakar atau setiap yang menghabiskan harta anak yatim sama hukumnya dengan memakan harta anak yatim, yang berartti dilarang (haram).

Adapun *mafhum mukhalafah* adalah pengertian yang dipahami berbeda dengan ucapan, baik dalam *istinbath* (menetapkan) maupun nafi (meniadakan). Oleh karena itu, hal yang dipahami selalu kebalikannya daripada bunyi lafaz yang diucapkan, seperti firman Allah Swt.:

إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

“*Apabila kamu dipanggil untuk mengerjakan salat pada hari Jumat, maka bersegeralah kamu mengerjakan dan tinggalkan jual beli.*” (QS al-Jumu’ah: 9.)

Ayat ini dapat dipahami bahwa boleh jual beli di hari Jumat sebelum adzan dan sesudah mengerjakan salat.

Selanjutnya *mafhum mukhalafah* terbagi pada lima macam, sebagai berikut.¹⁹²

1. *Mafhum Shifat*

Yaitu yang menghubungkan hukum sesuatu kepada salah satu sifatnya, seperti firman Allah Swt.

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ

¹⁹¹ Muhammad bin Abdullah as-Syaukani, *Op. cit.*, hlm. 521.

¹⁹² Abdul Wahab Khallaf, *Op. cit.*, hlm. 154—155.

“Barang siapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman.” (QS an-Nisa’: 92.)

2. *Mafhum Ghayah*

Yaitu lafaz yang menunjukkan hukum sampai kepada *ghayah* (batasan, hinggaaan), hingga lafaz *ghayah* ini ada kalanya “*ilaa*” seperti firman Allah Swt. dalam surah al-Maidah ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku.” (QS al-Maidah: 6).

وَلَا تَقْرُبُوهُمْ حَتَّى يَطْهَرُوا

“Dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci.”

3. *Mafhum Syarat*

Yakni menetapkan suatu hukum sesuai dengan syarat dalam nas. Sebagaimana Firman Allah Swt.:

وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

“Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin.” (QS at-Thalaq: 6.)

4. *Mafhum ‘Adad (hitungan)*

Yaitu menetapkan suatu hukum dengan bilangan tertentu. Firman Allah Swt.:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.”

5. *Mafhum al-Laqaḥ*

Yaitu meniadakan berlakunya suatu hukum yang terkait dengan suatu lafaz terhadap orang lain dan menetapkan hukum itu berlaku untuk nama atau sebutan tertentu. Misalnya, firman Allah dalam yang berbunyi:

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴿١٢٤﴾

“ketika Yusuf berkata kepada ayahnya: Wahai ayahku, sesungguhnya aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari, dan bulan, kulihat semuanya sujud padaku.” (QS Yusuf: 4.)

Tentu, *mafhum mukhalafah* memiliki kriteria dapat dijadikan hujah syariat sebagai berikut.¹⁹³

Pertama, *mafhum mukhalafah* tidak berlawanan dengan dalil yang lebih kuat, baik dalil *manthuq* maupun *mafhum muwafaqah* dan hukum yang *maskut* tidak disebutkan dalam dalil yang khusus tentangnya. Contoh yang berlawanan dengan dalil *manthuq*: (QS al-Isra' Ayat 31):

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ

“Jangan kamu bunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan.”

Mafhumnya, jika bukan karena takut kemiskinan dibunuh, tetapi *mafhum mukhalafah* ini berlawanan dengan dalil *manthuq* yaitu (QS al-Isra' 33):

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

“Jangan kamu membunuh manusia yang dilarang Allah kecuali dengan kebenaran.”

Kedua, tidak boleh bagi qayd yang meng-qayd-kan hukum faedah khusus selain menghalangi hukum yang tersembunyi yang bertentangan dengan *manthuq*. Seperti *targhib* (penyemangat), *tanfir* (pengasingan), *tafkhim* (pengagungan), *ta'kid hal* (penekanan keadaan), *imtinan* (kenikmatan).

Contoh *tanfir*: *يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة* bukan berarti kalau tidak *adh'af* tidak dilarang, tetapi dalam ayat ini memakan riba memang tidak boleh baik sedikit atau banyak.

Contoh *imtinan*: *لنأكلوا منه لحما طريا* karena bukan berarti tidak boleh makan daging yang tidak segar.

¹⁹³ Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 151—152.

Ketiga, Disebutkan (*manthuq*) bukan suatu hal yang biasanya terjadi. Contoh dalam firman Allah Swt. dalam QS an-Nisa' ayat 23.

وَرَبَّيْتِكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ

“Dan anak tirimu yang ada dalam pemeliharaanmu.”

Dari perkataan “yang ada dalam pemeliharaanmu” tidak boleh dipahamkan bahwa yang tidak ada dalam pemeliharaanmu boleh dikawini. Perkataan itu disebutkan, sebab memang biasanya anak tiri dipelihara ayah tiri karena mengikuti ibunya.

Keempat, Yang disebutkan (*manthuq*) harus berdiri sendiri, jika disebutkan secara *taba'iyah* (mengikuti) maka tidak bisa dipahami secara *mafhum mukhalafah*. Contohnya firman Allah Swt.:

وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ

“Janganlah kamu campuri mereka (istri-istrimu) padahal kamu sedang beritikaf di masjid.” (Al-Baqarah: 187).

Tidak dapat dipahamkan jika tidak beritikaf di masjid, boleh mencampuri istrinya, karena pada dasarnya itikaf memang diharamkan bercampur dengan istri.

Lafaz Musytarak dan Dilalah-nya

Kata *musytarak* berasal dari kata kerja *اشترك* yang berarti *bersekutu* seperti dalam ungkapan *اشترك القوم* yang berarti “kaum itu bersekutu”. Secara terminologi dalam pandangan Ibnu al-Hajib:

اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة.

“Satu lafaz (kata) yang menunjukkan lebih dari satu makna yang berbeda, dengan penunjukan yang sama menurut orang ahli dalam bahasa tersebut.”¹⁹⁴

Menurut al-Mahalli dalam kalangan ulama Syafiiyah:

اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي.

“Satu lafaz yang memiliki beberapa makna hakiki.”

Deskripsi dapat disimpulkan bahwa *musytarak* adalah lafaz yang memiliki dua arti atau lebih, dengan kegunaan yang banyak dan dapat menunjukkan suatu arti secara bergantian atau berbeda-beda. Misalnya, kata *‘ayn* yang mempunyai makna banyak, yaitu mata,

¹⁹⁴ Muhammad bin Abdullah Az-Zarkasyi, 1992, *Al-Bahr al-Muhith*, Jilid II, Kuwait: Wizarah al-Auqaf, hlm. 122.

benda, harga, mata air, emas dan mata-mata. Kata *quru'* memiliki dua makna, yaitu haid dan masa suci di antara dua haid.

Berikut *musytarak* dalam Al-Qur'an sebagai berikut.

Musytarak yang memiliki beberapa makna seperti lafaz (الأمة) mempunyai beberapa makna, di antaranya

وَلَيْنُ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ

“*Sesungguhnya jika Kami undurkan azab dari mereka sampai kepada suatu waktu yang ditentukan.*”

Dalam lafaz (أمة) bisa diartikan (الأمم) menyediakan dan (الحين) ketika.

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً

Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang imam dalam lafaz (أمة) diartikan (الإمام الذي يقتدى به) seorang imam yang diikuti.

إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ

“*Sesungguhnya Kami mendapati bapak-bapak Kami menganut suatu agama.*”

Dalam lafaz (أمة) diartikan (الدين) agama dan (الملة) kepercayaan.

Sebab-sebab Lafaz *Musytarak*

Sebab-sebab terjadinya lafaz *musytarak* ulama telah merumuskannya antara lain sebagai berikut:

perbedaan kabilah Arab dalam menggunakan suatu kata untuk menunjukkan terhadap satu makna, seperti¹⁹⁵ perbedaan dalam pemakaian kata يد, dalam satu kabilah, kata ini digunakan arti hasta secara sempurna (كله ذراع). Satu kabilah untuk memberi makna (الساعد) (والكف), dan kabilah yang lain memberi makna telapak tangan.

Dinamika makna satu lafaz dari makna asal, seperti lafaz فتن yang asalnya bermakna المعدن في النار (logam/barang tambang dalam api) selanjutnya digunakan untuk menunjukkan arti الدين في الاضطهاد (penindasan agama) kemudian bermakna الوقوع في الضلال (terjerumus dalam kesesatan).

Makna ambigu (تردد) antara makna hakiki dan *majaz*, akibatnya terjadi perubahan arti satu kata dari arti bahasa ke dalam arti istilah, seperti dalam istilah syariat. Seperti lafaz الصلاة yang dalam arti bahasa bermakna doa, kemudian dalam istilah syariat digunakan untuk ibadah tertentu.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 150.

¹⁹⁶ Abdul Karim Zaidan, 1996, *Al-Wajiz*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, hlm. 327.

Hukum *Musytarak*

Dalam konteks hukum *musytarak*, para ulama berbeda pendapat baik yang membolehkan maupun tidak membolehkannya. Sementara menurut mayoritas ulama sepakat membolehkan mengamalkannya:

اسْتِعْمَالُ الْمُشْتَرَكِ فِي مَعْنِيهِ يُجُوزُ.

“Menggunakan lafaz *musytarak* dalam dua makna atau beberapa makna adalah boleh.”

Mereka memiliki argumnetasi dengan berdasarkan firman Allah:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ
وَالْحِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالذَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ

“Apakah kamu tidak mengetahui, bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit, di bumi, matahari dan bulan, bintang, gunung, pepohon-pohonan, binatang-binatang yang merata, dan sebagian besar dari pada manusia.” (QS al-Hajj: 18.)

Makna sujud dalam ayat di atas bahwa meletakkan dahi di tanah dan bisa berarti tunjuk. Ayat tersebut diperuntukkan pada manusia dan makhluk lainnya yang tidak berakal, seperti langit, bumi, bulan, bintang dan sebagainya. Sementara ada juga ulama yang berpendapat bahwa jika ada lafaz *musytarak* yang memiliki dua makna atau lebih, maka tidak boleh dimusytarakkan.

Apabila dalam Al-Qur’an dan hadis terdapat lafaz *musytarak*, maka menurut ulama ushul adalah sebagai berikut:

Apabila lafaz tersebut mengandung kebolehan terjadinya hanya *musytarak* antara arti bahasa dan istilah syariat, maka yang ditetapkan adalah arti istilah syariat, kecuali ada indikasi-indikasi yang menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah arti dalam istilah bahasa.

Apabila lafaz tersebut mengandung kebolehan terjadinya banyak arti, maka yang ditetapkan adalah salah satu arti saja dengan dalil-dalil (*qarinah*) yang menguatkan dan menunjukkan salah satu arti tersebut baik *qarinah lafdziyah* maupun *qarinah haliyah*. Yang dimaksud *qarinah lafdziyah* adalah suatu kata yang menyertai nas. Sedangkan *qarinah haliyah* adalah keadaan tertentu masyarakat Arab pada saat turunnya nas tersebut.

Jika tidak ada *qarinah* yang dapat menguatkan salah satu arti lafaz lafaz tersebut, menurut golongan Hanafiyah harus dimauqufkan sampai adanya dalil yang dapat menguatkan salah satu artinya. Menurut golongan Malikiyah dan Syafiiyah membolehkan menggunakan salah

satu artinya.

Dalil Lafaz *Musytarak*

Ada seorang mujtahid yang mengambil dalil serta bukti-bukti dari beberapa *qarinah* dan tanda-tandanya untuk menentukan apa maknanya, di antaranya

Dalam firman Allah Swt. dalam QS al-Baqarah: 229, menjadi salah satu contoh dari lafaz *musytarak* yaitu “*quru*” (القروء) yang berbunyi:

المُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

“Wanita-wanita yang ditalak, hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru*’.”

Menurut orang Arab, lafaz *quru*’ mengandung dua makna, yaitu haid dan suci. Baik lafaz *quru*’ di atas atau lafaz lainnya, jika memiliki arti lebih dari satu maka dapat disebut dengan lafaz *musytarak*.

Lafaz (اليد) dalam Firman Allah:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan-perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya.” (QS al-Maidah: 38.)

Ke-*musytarak*-an ayat di atas adalah terletak pada اليد, ada yang mengartikan antara *hasta* (dari ujung jari sampai pundak), ada juga yang bersepakat antara tapak tangan dan lengan (dari ujung jari sampai siku), ada juga yang mengartikan antara tapak tangan (dari ujung jari sampai pergelangan), dan pendapat yang mengartikan kedua tangan (tangan kanan dan kiri).

Lafaz (الكلالة) dalam Firman Allah Swt. yang berbunyi:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً

“Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak.” (QS an-Nisa’: 12.)

Kalalah dari ayat di atas adalah *musytarak*, karena jika dilihat dari segi bahasa adalah orang yang tidak meninggalkan anak dan tidak memiliki ayah dan ibu, dari seorang yang meninggal dunia yaitu diberikan kepada kerabat, baik dari pihak yang tidak beranak dan tidak memiliki orang tua.

Huruf wawu (و) dalam firman Allah Swt.:

وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ

“Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelinya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan.” (QS al-An’am: 121).

Ayat di atas termasuk *musytarak*, yaitu antara huruf ‘*athaf*’ dan *hal*. Jika *hal* ini termasuk huruf *hal*, dikarenakan ditunjukkan kepada sesuatu yang nama Allah tidak disebutkan maka termasuk kefasikan bagi orang yang menyembelih hewan apa pun tanpa menyebut nama Allah. Namun, jika huruf ini termasuk huruf ‘*athaf*’, maka larangan yang ditunjukkan kepada sesuatu nama Allah dengan tidak disebutkan secara mutlak. Yakni, menyebutkan nama selain Allah, baik dalam keadaan menyembelih maupun tidak.

‘*Amm* dan *Khash*

‘*Amm* secara etimologi berarti merata dan umum. Sementara ‘*amm* menurut istilah:

الَلْفِظُ الْمُسْتَفْرِقُ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ بِحَسَبِ وَضْعِ وَاحِدٍ دَفْعَةً.

“Lafaz yang meliputi pengertian umum terhadap semua yang termasuk dalam pengertian lafaz itu, dengan hanya disebut sekaligus.”¹⁹⁷

Dari sini dapat disimpulkan bahwa lafaz ‘*amm* ialah lafaz yang diciptakan untuk pengertian umum sesuai dengan pengertian lafaz itu sendiri tanpa dibatasi dengan jumlah tertentu dengan sekali ucapan saja, seperti ar-rijal yang berarti meliputi semua laki-laki.

Lafaz-lafaz ‘*Amm*

Ada Sembilan bentuk lafaz ‘*amm* , di antaranya

1. *Kullun, jami’un, kaffatun, dan ma’syara*

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

“Tiap-tiap jiwa pasti akan merasakan kematian.” (QS Ali Imran: 185)

خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

“Dijadikan untuk kamu segala yang ada di bumi.” (QS al-Baqarah: 29)

¹⁹⁷ Manna’ Khalil al-Qaththan, 2011, *Studi Ilmu-Ilmu Quran*, Bogor: Litera Antar Nusa, hlm. 312.

وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً

“Dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya.” (QS At-Taubah: 36)

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ

“Wahai golongan jin dan manusia.” (QS Al-An’am: 130).

2. Isim Syarat

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

“Barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu maka hendaklah ia berpuasa di bulan itu.” (QS al-Baqarah: 185).

وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُؤَفِّ إِلَيْكُمْ

“Dan apa saja harta yang baik yang kamu nafkahkan, niscaya kamu akan diberi pahala yang cukup.” (QS al-Baqarah: 272).

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ

“Di mana saja kamu berada, kematian akan mendapat kamu.” (QS an-Nisa’: 78.)

3. Isim Istifham

مَنْ ذَا الَّذِي يُقرِضُوا الله قَرْضًا حَسَنًا

“Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah dengan pinjaman yang baik.” (QS al-Baqarah: 245.)

مَا سَأَلْكُمْ فِي سَقَرٍ

“Apakah yang memasukkan kamu ke dalam saqar (neraka)?” (QS al-Mudattsir: 42.)

أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ الله

“Di mana (berhala-berhala) yang biasa kamu sembah selain Allah?” (QS al-A’raf: 37.)

مَتَى نَصْرُ الله

“Kapan akan datang pertolongan Allah?” (QS Al-Baqarah: 214.)

4. **Isim nakirah sesudah nafi**

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا

“Dan takutlah kamu kepada suatu hari di waktu seseorang tidak dapat menggantikan seseorang lain sedikit pun.” (QS al-Baqarah: 123.)

5. **Isim maushul**

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ

“Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik berbuat zina.” (QS An-Nur: 4.)

6. **Jama' yang dimakrifatkan dengan Idlafah atau alif lam jinsiyah**

وَالْمُطَلَّقاتِ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru.” (QS al-Baqarah: 228.)

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ

“Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan.” (QS an-Nisa': 11.)

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً

“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka.” (QS at-Taubah: 103).

7. **Isim mufrad yang dimakrifatkan dengan alif lam jinsiyah**

وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةِ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya.” (QS al-Maidah: 38.)

الرَّانِيَّةِ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah.” (QS an-Nur: 2.)

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.” (QS Al-Baqarah: 275.)

Macam-macam ‘Amm

‘amm terbagi menjadi tiga macam:

‘amm yang maksudnya benar-benar ‘amm (umum) secara *qath’i* karena adanya *qarinah* (petunjuk) yang menghilangkan kemungkinan kekhususannya, seperti lafaz:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

“Dan tidak ada satu binatang melatapun di bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezekinya.” (QS Hud: 6.)

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ

“Dan daripada air, Kami jadikan segala sesuatu yang hidup.” (QS al-Anbiya’: 30.)

Dari kedua ayat di atas, dapat dipahami bahwa segala sesuatu di bumi ini, hanya Allah yang memberikan rezeki. Secara logis, segala yang ada di dunia ini adalah berasal dari air. Dalil akal ini merupakan indikator bahwa kedua ayat di atas pasti bersifat umum bukan makna khusus.

Lafaz ‘amm yang dimaksudkan untuk arti khusus karena ada dalil menunjukkannya.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ

“Mengerjakan haji ke Baitullah adalah kewajiban manusia terhadap Allah.” (QS Ali Imran: 97.)

Ayat di atas, dapat dipahami bahwa kewajiban haji adalah untuk semua orang, tetapi berdasarkan akal, orang yang berkewajiban haji adalah orang mukalaf yang berakal, karena tidak mungkin anak kecil dan orang gila dapat menunaikan haji.

Lafaz ‘amm yang dimaksudkan untuk umum selama tidak ada dalil yang menunjukkan arti lain (takhsis) yang disebut ‘amm *makh-sus*, yakni lafaz ‘amm yang khusus (dimaksudkan) untuk ‘amm (*‘amm muthlaq*):

TEORI USHUL MAQASHIDY

Definisi

Secara etimologi *maqashid syariah* adalah berasal dari dua gabungan kata kata yakni مقاصد dan الشريعة. *Maqashid* merupakan bentuk jamak (*plural*) مقصد (*maqshad*), قصد (*qashd*) مقصد²⁰⁸ (*maqshud*) atau قصد (*qushud*) berasal dari fiil yang berasal dari *fi'il* يقصد (*qashada-yaqshudu*)²⁰⁹ dengan berbagai macam makna seperti, *al-i'timad wal-i'tisham*, *istiqamu at-thariq*,²¹⁰ tuntunan, keadilan, keseimbangan, dan berorientasi pada tujuan.²¹¹

Kata الشريعة berakar dari kata kerja *syara'a* (شرع) yang secara bahasa berarti peraturan perundang-undangan. Secara terminologis, para fuqaha mengartikan *as-syari'ah* dengan semua ketentuan hukum yang telah ditetapkan Allah (Syari') baik yang berhubungan dengan persoalan-persoalan ibadah, muaamalah maupun 'uqubat (pidana).²¹² Luis Ma'luf menyebutkan yang dimaksud dengan syariat ialah semua ketentuan hukum yang telah ditetapkan Allah bagi hamba-Nya manusia.²¹³ Dengan demikian dapat dipahami bahwa yang dimaksud

²⁰⁸ Muhammad Ali al-Fayumi, 1987, *al-Mishbah al-Munir fi Gharib Syarh al-Kabir lir-Rafi'i*, Beirut: Maktabah Lubnan, hlm. 192.

²⁰⁹ Abdurrazzaq al-Yasini, t.t., *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, hlm. 66.

²¹⁰ Jamaluddin Muhammad bin Mukrim bin Manzur, t.t., *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar as-Shadr, hlm. 75.

²¹¹ Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abadi, 1987, *Al-Qamus al-Muhith*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, hlm. 396.

²¹² Quthb Musthafa Sanu, 2000, *Mu'jam Musthalahat Ushul al-Fiqh*, Damaskus: Dar al-Fikr, hlm. 248.

²¹³ Luis Ma'luf, 1956, *Al-Munjid fil-Lughah wal-A'lam*, Beirut: Mathba'ah al-Katsulikiyah, hlm. 382.

dengan *maqashid syariah* ialah tujuan ditetapkannya hukum syariat.

Dalam konteks ini, *maqashid syariah* merupakan gabungan dari dua kata yaitu *maqashid* yang bermakna menuju satu arah atau tujuan.²¹⁴ Sedangkan kata *syariah* dalam fiqh berarti hukum-hukum yang disyariatkan Allah kepada hamba-Nya, baik yang ditetapkan melalui Al-Qur'an atau hadis.²¹⁵

Sementara *maqashid syariah* secara terminologi adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh Syari' dalam setiap bentuk penentuan hukumnya. Kemudian, secara terminologis, makna *maqashid syariah* berkembang dari makna yang paling sederhana sampai makna yang paling lengkap, dikalangan ulama klasik belum ditemukan definisi secara spesifik dan komprehensif tentang pengertian *maqashid syariah*.²¹⁶ Untuk lebih jelas, berikut beberapa pengertian *maqashid syariah* dalam perspektif ulama: Menurut Wahbah az-Zuhaili, *maqashid syariah* berarti nilai-nilai dan sasaran syariat yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariat, yang ditetapkan oleh Syari' dalam setiap ketentuan hukum. Menurut as-Syatibi tujuan akhir hukum tersebut adalah satu, yaitu maslahat atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia.²¹⁷

Muhammad al-Amidi mendefinisikan dengan ringkas dan padat, yaitu "Tujuan syariat adalah mendatangkan maslahat dan menolak secara mutlak berupa mafsadat dan kombinasi keduanya. Izzuddin bin Abdissalam mendefinisikan: "Barang siapa yang beranggapan bahwa tujuan syariat adalah mendatangkan maslahat dan menolak mafsadat, berarti ia berkeyakinan bahwa kemaslahatan dalam suatu perkara tidak boleh disia-siakan sebagaimana mafsadat juga tidak boleh didekati."²¹⁸ Dalam pandangan at-Thufi, maslahat secara umum diartikan sebagai "menarik manfaat atau menolak mudarat" جلب نفع أو دفع ضرر. Sedangkan, menurut kebiasaan, ia dipahami sebagai السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع (sebab yang mengantarkan kepada kebaikan dan kemanfaatan).²¹⁹ Maslahat di

²¹⁴ Ahmad Warson Munawwir, 1990, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, hlm. 1100.

²¹⁵ Ahmad Imam Mawardi, 2010, *Fiqh Minoritas*, Yogyakarta: LKiS, hlm. 179.

²¹⁶ Ahmad ar-Raysuni, *Op. cit.*, hlm. xxii.

²¹⁷ Muhammad Khalid Mas'ud, 1995, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, Terj. Yudian W. Asmin, Surabaya: Al-Ikhlâs, hlm. 225.

²¹⁸ Izzuddin bin Abdissalam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, jilid II, Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, hlm. 160.

²¹⁹ Abdul Wahab Khallaf, 1972, *Masadir at-Tasyri' fi Ma la Nassha Fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, hlm. 111.

sini dipahami sebagai sarana penyebab bagi munculnya kemanfaatan. Sedangkan dalam pengertian istilah sebagai berikut.

السبب المؤدي إلى مقاصد الشرع عبادة أو عادة

“Sebab yang mengantarkan kepada tujuan-tujuan syariat baik ibadah maupun kebiasaan.”²²⁰

Sementara as-Syatibi tidak mendefinisikan makna *maqashid* secara terperinci namun kita dapat mengungkap tentang *syariat* dan fungsinya bagi manusia:

هذه الشريعة وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معا.

“Sesungguhnya syariat itu ditetapkan bertujuan untuk tegaknya (mewujudkan) kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.”

الأحكام مشروعة لمصالح العباد.

“Hukum-hukum diundangkan untuk kemaslahatan hamba.”²²¹

Menurut Allal al-Fassi:

الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها.

“Tujuan yang dikehendaki syariat dan rahasia (hikmah) yang ditetapkan oleh Syari’ pada setiap hukum.”²²²

Said Ramadhan al-Buthi mendefinisikan dengan maslahat dalam istilah ulama syariat adalah manfaat yang dituju Syari’ untuk hamba-Nya, yaitu mencakup lima hal, memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta kekayaan.²²³

Fungsi Maqashid Syariah

Hukum Islam adalah representasi pemikiran Islam; manifestasi yang paling khas dari pandangan hidup Islam, intisari dari Islam itu sendiri. Istilah *fiqh*, yang berarati pengetahuan (*knowledge*), menunjukkan bahwa sejak awal Islam menganggap pengetahuan tentang hukum suci sebagai pengetahuan.²²⁴ Pengetahun yang sangat substansi hukum

²²⁰ *Ibid.*, hlm. 112.

²²¹ Abu Ishaq as-Syatibi, *Op. cit.*, hlm. 21.

²²² Muhammad Allal al-Fassi, t.t., *Maqashid asy-Syariah wa Makarimuha*, Dar al-Baidla’ Maktabah al-Wahdah al-Arabiyah, hlm. 3.

²²³ Said Ramadhan al-Buthi, 2001, *Dlawabit al-Mashlahah fis-Syariah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, hlm. 7.

²²⁴ Joseph Schacht, 1965, *Introduction to Islamic law*, (London: Oxford University Press, hlm. 1.

Islam adalah mengetahui *maqashid syariah* sebagai kerangka berpikir yang rasional karena ia sebagai intisari hukum Islam yang digali dari sumbernya (Al-Qur'an dan hadis). Namun, *maqashid* memiliki tiga dimensi. *Pertama*, kemaslahatan yang legalitasnya diakui oleh syariat. *Kedua*, maslahat yang legalitasnya jelas ditolak oleh syariat. *ketiga*, maslahat yang legalitasnya didiamkan oleh syariat.²²⁵

Secara implementatif, terdapat tiga cara dalam mengungkap kemaslahatan yang terdapat dalam *maqashid syariah*.²²⁶ *Pertama*, melakukan penelaahan pada lafaz *amar* dan *nahi* yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun hadis secara jelas sebelum dikaitkan dengan permasalahan-permasalahan yang lain. Cara pertama ini memerlukan kepatuhan pada ketentuan yang ada dalam nas. *Kedua*, dengan cara penelaahan 'illat *amar* dan *nahi*. *Ketiga*, dengan cara analisis terhadap sikap diam Syari' dari pensyariatan sesuatu. Dengan demikian, upaya penetapan maslahat harus mengacu kepada ketentuan nas sehingga tidak terjadi penetapan hukum maslahat yang kontradiktif dengan nas.

Dengan *maqashid syariah*, ayat-ayat dan hadis-hadis hukum yang secara kuantitatif sangat terbatas jumlahnya dapat dikembangkan untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang secara kajian kebahasaan tidak tertampung oleh Al-Qur'an dan hadis. Pengembangan ini dengan menggunakan metode *istinbath* seperti qiyas, istihsan, *mashlahah mursalah*, dan 'urf yang juga disebut sebagai dalil.²²⁷

Menurut as-Syatibi bahwa syariat bertujuan menjaga dan memelihara kebutuhan manusia, baik kebutuhan primer, sekunder dan tersier. Sebagai tujuan penting, maka selayaknya *maqashid syariah* menjadi acuan penting dalam pembentukan hukum.²²⁸ Dalam hal ini jelas, *maqashid syariah* menjadi penting dalam menentukan hukum karena seluruh kaidah-kaidah *maqashid* berkenaan dengan tema maslahat dan mafsadat, kaidah-kaidah yang berkaitan dengan dasar penghilangan kesulitan dan kaidah-kaidah yang berhubungan dengan akibat-akibat perbuatan mukalaf.²²⁹ Selain itu, setiap hukum pasti tidak akan terpisah dari tujuannya serta setiap hukum memiliki nilai-nilai universal dengan dalil-dalil yang digunakan untuk kasus

²²⁵ Jalaluddin Abdurrahman, 1983, *Al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatiha fit-Tasyri'*, Kairo: Dar al-Kitab al-Jami'i, hlm. 14.

²²⁶ Asafri Jaya Bakri, 1996, *Konsep Maqashid as-Syar'i Menurut As-Syatibi*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, hlm. 92—103.

²²⁷ Tim Penyusun, 1996, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT Pustaka Van Hoeve, hlm. 292.

²²⁸ Abu Ishaq as-Syatibi, *Op. cit.*, hlm. 25.

²²⁹ Ahmad Imam Mawardi, *Op. cit.*, hlm. 213.

tertentu.²³⁰ Ini membuktikan bahwa *maqashid* memang harus betul-betul diperhatikan demi mencapai hasil akhir yang baik.

Pengetahuan tentang *maqashid syariah*, sebagaimana dikatakan Abdul Wahab Khallaf, adalah sangat penting untuk dijadikan alat bantu untuk memahami redaksi Al-Qur'an dan hadis, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan yang sangat penting lagi adalah untuk menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak dijelaskan Al-Qur'an dan hadis dengan pendekatan kebahasaan.²³¹ Sekalipun *maqashid syariah* telah dirumuskan ulama bukanlah berarti tidak bisa dikembangkan lagi karena rumusan mereka sebagai khazanah yang tidak bersifat final. Menurut Syahrur bahwa pemikiran khazanah (*turats*) telah berpijak pada prinsip menjaga warisan lama dan menjaga identitas, sehingga mengabaikan ilmu-ilmu humaniora, tidak peduli ilmu filsafat, dan ilmu-ilmu terapan, bahkan menjunjung tinggi slogan, "Barang siapa menggunakan nalar logika, maka ia telah zindiq."²³² Hal ini dapat digambarkan dalam metode *istinbat* seperti *qiyas*, *istihsan*, dan *mashlahah mursalah* adalah metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *maqashid syariah*. Misalnya, *qiyas* baru bisa dilaksanakan apabila dapat ditemukan *maqashid syariah* yang merupakan alasan logis dari suatu hukum.

Para ahli ushul fiqh sepakat bahwa lapangan ijtihad hanya berlaku dalam kasus yang tidak terlepas dalam nas atau yang terdapat dalam teks Al-Qur'an dan hadis yang masuk kategori *dzanni ad-dilalah*.²³³ Akibatnya, hasil ijtihad bersifat *dzanni*, artinya bukan satu-satunya kebenaran (*tidak qath'i*) tetapi mengandung kemungkinan lain. Sedangkan nas yang masuk kategori dalil *sharih* yang *qath'i al-wurud* (pasti kedatangannya dari Syari') dan *qath'i ad-dilalah* (pasti penunjukannya kepada makna tertentu), maka tidak ada jalan untuk diijtihadkan. Meskipun dalam pandangan an-Naim, hal itu sulit dibayangkan.²³⁴

Muhammad Thahir bin Asyur, seorang sarjana hukum Islam dari Tunisia, sebagai salah satu sebab terjadinya kevakuman berpikir dalam bidang *fiqh*.²³⁵ Thahir bin Asyur, seperti dikutip Thaha Jabir al-'Ulwani,

²³⁰ *Ibid.*, hlm. 220.

²³¹ Satria Effendi, *Op. cit.*, hlm. 237.

²³² Muhammad Syahrur, 2000, *Nahw Ushul Jadidah lil-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Al-Ahili at-Thiba'ah wan-Nasyr wat-Tauzi', hlm. 47.

²³³ Fathurahhman Djamil, 1995, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih*, Jakarta: Logos, hlm. 16

²³⁴ Mukhtar Yahya dan Fatchur Rahman, 1986, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung: al-Maarif, hlm. 373.

²³⁵ Thaha Jabir al-'Ulwani, 1981, "Muqaddimah al-Ma'had", dalam Ahmad ar-Raysuni, *Nadhariyat al-Maqashid 'inda al-Imam as-Syatibi*, Riyadl: al-Dar al-'Alamiyah lil-Kitab al-Islami wal-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islami, hlm. 13.

mengatakan:

كان إهمال المقاصد سببا في جمود كبير للفقهاء ومعولا لتقص أحكام نافعة. وأشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقل.

“Mengabaikan *maqashid* merupakan (salah satu) sebab (terjadinya) kemandekan besar yang dialami para fuqaha (dalam upaya mengembangkan hukum Islam) dan hilangnya (baca: daya kritis) penyingkapan hukum-hukum yang bermanfaat, serta membuat orang bosan dengan masalah-masalah hilah yang menjadi kecenderungan para fuqaha, baik dalam skala banyak maupun sedikit.”²³⁶

Dalam melihat metode ijtihad apa yang harus dikembangkan dan kemungkinan peranan *maqashid syariah* yang lebih besar dalam metode tersebut, penelaahan harus bertitik tolak dari objek itu sendiri. Oleh karenanya bertitik tolak dari itu, maka ada dua corak penalaran yang di dalamnya terdapat metode-metode ijtihad yang perlu dikembangkan dalam upaya penerapan-penerapan *maqashid syariah*. Kedua corak itu ialah penalaran *ta'lili* dan *istishlahi*. Secara fungsional, *maqashid syariah* memiliki tingkat urgen yang amat besar bagi para ulama ahli ushul fiqh klasik, di mana sebagai pilar yang prinsip dalam merumuskan hukum Islam, sebagaimana pendapat Haramain al-Juwaini (w. 1185):

ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة.

“Barang siapa yang tidak memahami tujuan perintah dan larangan syariat, maka ia tidak akan mengetahui hakikat penetapan hukum syariat.”²³⁷

Secara logis ada sebuah pertanyaan, apakah hukum-hukum Allah *mu'allal bil-mashalih* (memiliki kausalitas hukum dengan kemaslahatan) ataukah tidak. Para pakar hukum Islam berbeda pendapat di mana ada tiga kelompok: (1) Asy'ariyah dan Maturidiyah berpendapat bahwa hukum-hukum Allah tidak memiliki hubungan kausalitas dengan kemaslahatan. Konsekuensinya Allah berhak membuat aturan-aturan hukum tanpa kemaslahatan atau tanpa makna. Allah berhak berbuat sekehendak-Nya tanpa ada pertanggungjawaban bagi-Nya; (2) Hanafiyah dan sebagian Syafiiyah berpendapat bahwa memang sejak awal hukum Islam mengandung upaya mewujudkan kemaslahatan,

²³⁶ Nu'man Jughaim, 2002, *Thuruq al-Kasyfi 'an Maqashid as-Syariah*, Cet. I, Yordania: Dar an-Nafais, hlm. 8.

²³⁷ Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*, Mesir: Al-Wafa, hlm. 295.

tetapi tidak serta merta kemaslahatan itu mengikat Allah untuk membuat aturan-aturan hukum; dan (3) Mu'tazilah, Maturidiyah, sebagian Hanabilah dan Malikiyah berpendapat bahwa hukum-hukum Allah harus terikat dengan kemaslahatan. Artinya jika ada kemaslahatan maka di sana pasti ada hukum Allah. Karena memang Allah menghendaki demikian dan Allah memiliki belas kasihan kepada hamba-Nya. Allah tidak menghendaki adanya kerusakan dan mempersempit ruang gerak manusia.²³⁸

Selanjutnya, pesan-pesan Tuhan yang diformulasikan dalam syariat selalu mengandung dua dimensi: eksoteris (makna lahir) dan esoteris (makna terdalam). Dengan demikian, kaidah-kaidah hukum Islam (*al-qawa'id al-ushuliyah*) dalam ushul fiqh dapat diupayakan pengembangannya melalui nalar maslahat dengan metodologi dan doktrinnya adalah *maqashid*. Berkaitan dengan ini, menarik diper-timbangkan pernyataan Umar Ubaid Husnah, yang mengatakan:

فالأتجاه المقاصدي في الاجتهاد واستنباط الأحكام إنما استدعته مقتضيات تحقيق خلود الشريعة والإمتداد بأحكامها وبسطها على جميع جوانب الحياة والتدليل على رعايتها لمصالح العباد وتخليص الفقه وعلى الأخص في عصور التقليد والجمود والركود العقلي من النظرة الجزئية والصورة الآلية المجردة البعيدة عن فقه الواقع.

"Arah *maqashid* dalam pelaksanaan *ijtihad* dan *istinbath* hukum-hukum didorong oleh tuntutan untuk mengabadikan hukum. Memperluasnya dalam semua lini kehidupan, memeliharanya demi kemaslahatan hamba (umat), memurnikan *fiqh*, khususnya pada masa-masa *taqlid*, *kejumudan*, dan kekakuan penalaran dari pandangan yang parsial, dan konsepsi-konsepsi yang terlepas dari (pemahaman) realitas."²³⁹

Hierarki *Maqashid* Syariah

Mayoritas ulama membagi *maqashid* syariah menjadi lima bagian, yaitu *hifdh ad-din* (memelihara kemaslahatan agama), *hifdh an-nafs* (memelihara kemaslahatan jiwa), *hifdh al-'aql* (memelihara kemaslahatan akal), *hifdh an-nasl* (memelihara kemaslahatan keturunan) dan *hifdh al-mal* (memelihara kemaslahatan harta).²⁴⁰ Dalam kerangka

²³⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 369—370.

²³⁹ Umar Ubaid Husnah, 1998, "Taqdim", dalam Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimi, *Al-Ijtihad al-Maqashidi Hujjiyatuhu, Dlawabithuhu, Majalatuhu*, Jilid I, Qatar: Wizarah al-Auqaf was-Shuuna al-Islamiyah, hlm. 17.

²⁴⁰ Muhammad Hasan Hito, 2006, *Al-Wajiz fi Tasyri' Al-Islam*, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 442.

untuk untuk mewujudkan dan memelihara kelima unsur pokok itu, as-Syatibi membagi kepada tiga tingkat, yaitu *dlaruriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyyat*.

Menurut Muhammad Abu Zahrah bahwa sasaran penting suatu hukum Islam ditegakkan hanya tertuju pada tiga hal. Pertama, membina jiwa manusia agar setiap manusia dapat berbuat baik kepada orang lain dan tidak membahayakan pada orang lain. Kedua, keadilan bagi semua orang dan memandang setiap orang sama dihadapan hukum. Ketiga, menciptakan kemaslahatan yang merata di dunia.²⁴¹

Para ulama ushul fiqh membagi tingkatan maslahat dalam 3 (tiga tingkatan), yaitu pertama, *mashlahah dlaruriyah*, yaitu kemaslahatan yang dengan adanya kehidupan manusia akan tegak berdiri, baik kehidupan di dunia maupun kehidupan di akhirat. Jika kemaslahatan itu tidak terwujud atau hilang, maka rusaklah kehidupan dunia, hilang kesenangan, dan di akhirat kelak mengakibatkan siksa yang berat.²⁴² *Mashlahah dlaruriyah* ini meliputi lima pokok, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Misalnya, untuk menjaga agama, maka orang muslim harus menegakkan salat (*maktubah* lima waktu minimal). Jika seseorang tidak menegakkan salat (meninggalkannya), berarti agamanya telah roboh atau hilang.

Kedua, *mashlahah hajiyyah*, yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan manusia untuk menghilangkan kesempitan dan *masyaqqah* (kesusahan). Apabila kemaslahatan ini tidak terwujud, maka kehidupan manusia di dunia menjadi sempit dan menyusahkan manusia.²⁴³ Hal ini sejalan dengan asas hukum Islam, yaitu meniadakan kesempitan dan kesusahan (*nafyu al-kharaj*), seperti adanya hukum rukhsah atau dispensasi bagi mukalaf dalam hal puasa. Orang yang sedang bepergian atau sakit boleh untuk tidak berpuasa Ramadan, dan menggantinya di luar bulan Ramadan. Demikian juga dibenarkan jual beli salam (barangnya diserahkan kemudian dengan pembayaran pada saat transaksi), kebolehan perceraian untuk menghindari kemudharatan bagi suami dan istri.

Ketiga, *mashlahah tahsiniyah* atau *takmilah*, yaitu kemaslahatan yang dengan diwujudkannya menjaga kemuliaan akhlak, atau menjadikan kehidupan manusia menjadi indah dan nyaman.²⁴⁴ Tetapi jika tidak dapat mewujudkannya, maka tidak sampai mengakibatkan

²⁴¹ Muhammad Abu Zahrah, *Op. cit.*, hlm. 259.

²⁴² Wahbah az-Zuhaili, 1982, *Nadhariyat ad-Dlarurat as-Syar'iyah*, Damaskus: Muassasah ar-Risalah, hlm. 52.

²⁴³ *Ibid.*, hlm. 53.

²⁴⁴ Wahbah az-Zuhaili, *Op. cit.*, hlm. 772.

masyaqqah, apalagi kerusakan. Jadi sifatnya sebagai penyempurna dalam kehidupan manusia di dunia. Seperti berpakaian yang indah ketika masuk masjid (menjalankan salat), makan makanan yang lezat-lezat dan bergizi untuk menjaga jiwa dan kesehatan tubuh.

Dilihat dari aspek tujuan, *maqashid* dapat dirinci pada lima tujuan yang disebut *al-kulliyat al-khamsah*, yaitu²⁴⁵ pertama, memelihara agama (*hifdh ad-din*). Agama adalah sesuatu yang harus dimiliki oleh manusia supaya martabatnya dapat terangkat lebih tinggi dari martabat lainnya, untuk memenuhi hajat jiwanya, pengakuan iman, pengucapan dua kalimat syahadat, pelaksanaan ibadah salat, puasa haji, dan mempertahankan kesucian agama, merupakan bagian dari aplikasi memelihara agama. Kedua, memelihara jiwa (*hifdh an-nafs*). Untuk tujuan memelihara jiwa, Islam melarang pembunuhan, penganiayaan dan pelaku pembunuhan atau penganiayaan tersebut diancam hukum *qishash*. Ketiga, memelihara akal (*hifdh al-'aql*). Yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya, adalah pertama: manusia telah dijadikan dalam bentuk yang paling baik, dibanding makhluk lain, dan kedua: manusia dianugerahi akal. Oleh karena itu akal harus dipelihara, dan yang merusak akan perlu dilarang. Aplikasi pemeliharaan akal ini antara lain larangan minum khamar, dan minuman yang dapat merusak akal, karena khamar dapat merusak dan menghilangkan fungsi akal manusia. Keempat, memelihara keturunan (*hifdh an-nasl*). Untuk memelihara kemurnian keturunan, maka Islam mengatur tata cara pernikahan dan melarang perzinahan serta perbuatan lainnya yang mengarah pada perzinahan. Kelima, memelihara harta dan kehormatan (*hifdh al-mal wal-'irdl*). Aplikasi pemeliharaan harta antara lain adalah pengakuan hak pribadi, pengaturan muamalah seperti jual beli, sewa menyewa, pengharaman riba, larangan penipuan, larangan pencurian, ancaman bagi pencuri dan sebagainya. Begitu pula pemeliharaan kehormatan, maka dilarang menghina orang lain dan mendapat ancaman hukuman bagi penuduh zina.

Historisitas *Maqashid*

Secara historis Jasser Auda menjelaskan dinamika *maqashid syariah* secara singkat.²⁴⁶

²⁴⁵ Suparman Usman, 2002, *Hukum Islam: Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, Yogyakarta: Gaya Media Pratama, hlm. 66—67.

²⁴⁶ Lebih detailnya baca Ibnu al-Qayim dalam Jasser Auda, 2015, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, Terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Bandung: PT Mizan Pustaka.

Pertama, munculnya filsafat bagi hukum islam abad ke-5 menyaksikan lahirnya apa yang disebut oleh Abdullah bin Bayah dengan filsafat hukum islam. Metode literal dan nominal yang berkembang hingga abad ke-5 Hijriah terbukti tidak mampu menangani kompleksitas perkembangan peradaban. Inilah mengapa *mashlahah mursalah* dikembangkan sebagai metode yang mencakup “apa yang tidak disebutkan dalam nas” demi menutupi kekurangan metode qiyas. Qiyas tidak dapat menangani semua situasi baru, meskipun para pakar ushul Fiqh berusaha mengembangkannya melalui pertimbangan *munasabah* karena qiyas itu dibatasi yang bersifat tetap seiring dengan perubahan waktu.

Kedua, Abu al-Ma’ali al-Juwaini (1085) dengan Karyanya, *Al-Burhan fi ushul al-Fiqh* adalah risalah ushul fiqh yang pertama yang memperkenalkan teori “tingkatan kepercayaan” dengan cara yang mirip dengan teori “tingkatan keniscayaan” yang familiar saat ini. Beliau menyarankan lima tingkatan *maqashid*, yaitu keniscayaan (*dlarurat*), kebutuhan publik (*al-hajah al’ammah*), perilaku moral (*al-makrumat*), anjuran-anjuran (*al-mandubat*), dan apa yang tidak dapat dicantumkan pada alasan khusus.

Ketiga, Abu Hamid al-Ghazali (1111), salah seorang murid al-Juwaini yang mengembangkan secara lebih mendalam teori gurunya dalam sebuah kitabnya *Al-Mustashfa*. Al-Ghazali mengurutkan kebutuhan yang disarankan al-Juwaini menjadi “keimanan, jiwa, akal, keturunan, dan harta”. Al-Ghazali juga mencetuskan istilah *al-hifdh* (perlindungan) terhadap kebutuhan-kebutuhan tersebut dan menyarankan agar urutan kebutuhan yang lebih tinggi mendapatkan prioritas.

Keempat, Izzuddin bin Abdissalam (1209), menulis dua buku tentang *maqashid*, dalam nuansa “hikmah di balik hukum islam”, yaitu *Maqashid as-Shalah* dan *Maqashid as-Shaum*. Akan tetapi, kontribusi signifikannya terhadap perkembangan teori *maqashid* adalah bukunya tentang kemaslahatan yang berjudul *Qawa’id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*. Di samping investigasinya yang ekstensif tentang konsep maslahat (kemaslahatan) dan mafsadat (kemudaratan), Izzuddin juga menghubungkan validitas hukum dengan *maqashid*-nya. Misalnya, dia menyatakan “setiap amal yang mengabaikan *maqashid*-nya adalah batal dan jika kamu mempelajari bagaimana *maqashid* hukum Islam membawa kebaikan dan mencegah keburukan, maka kamu sadar bahwa tidak sah mengabaikan kebaikan umum maupun mendukung keburukan dalam situasi apa pun, sekalipun kamu tidak memiliki hujah khusus dari nas, ijma’, atau qiyas.”

Kelima, Syihabuddin al-Qarafi (1285) memberi kontribusi terhadap teori *maqashid* adalah diferensiasi antara jenis-jenis perbuatan Nabi

Muhammad saw. berdasarkan “maksud atau niat” beliau. Sehingga, al-Qarafi mendefinisikan *maqashid* sebagai maksud atau niat Nabi saw. sendiri dalam perbuatan-perbuatan beliau. Hal ini sesuai dengan tulisan al-Qarafi dalam *Al-Furuq* yang berbunyi: “Ada perbedaan antara perbuatan-perbuatan Nabi saw. dalam kapasitas beliau sebagai rasul yang menyampaikan wahyu, sebagai hakim, dan sebagai pemimpin. Implikasinya dalam hukum Islam adalah apa yang beliau sabdakan atau lakukan dalam kapasitas sebagai rasul akan menjadi hukum yang bersifat umum dan permanen, tetapi keputusan hukum yang berhubungan dengan militer, kepercayaan publik, penunjukan hakim dan gubernur, pembagian harta rampasan perang dan penandatanganan surat, semuanya khusus dalam kapasitas sebagai pemimpin.”

Keenam, Syamsuddin Ibnu al-Qayim (1347), melalui kritiknya yang sangat mendetail terhadap *Al-Hiyal al-Fiqhiyah* yang berdasarkan “hikmah dan kesejahteraan manusia” dengan kalimat tegas berikut ini: “Syariat didasarkan pada kebijaksanaan demi meraih keselamatan manusia di dunia dan akhirat. Syariat seluruhnya terkait dengan keadilan, kasih-sayang, kebijaksanaan, dan kebaikan. Sehingga, hukum apa pun yang yang mengganti keadilan dengan ketidakadilan, kasih sayang dengan kebalikannya, kemaslahatan umum dengan kejahatan, atau kebijaksanaan dengan omong kosong, maka hukum tersebut bukan bagian dari syariat meskipun diklaim sebagai bagian dari syariat menurut beberapa interpretasi.”

Ketujuh, Abu Ishaq as-Syatibi (1388) menggunakan terminologi serupa dengan al-Juwaini dan al-Ghazali, tetapi dalam karyanya *Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syariah*, as-Syatibi mengembangkan teori *maqashid* dalam tiga cara substansial yang meliputi: (1) *maqashid* yang semula sebagai bagian dari *mashlahah mursalah* menjadi bagian dari dasar-dasar hukum Islam, sebab *maqashid* yang sebelumnya termasuk dalam kategori “kemaslahatan lepas” yang tidak disebutkan secara langsung dalam nas, dan tidak pernah dinilai sebagai dasar hukum Islam yang mandiri; (2) dari “hikmah di balik hukum” menjadi “dasar bagi hukum.” Berdasarkan fondasi dan keumuman *maqashid*, as-Syatibi berpendapat bahwa sifat keumuman dari keniscayaan, kebutuhan, dan kelengkapan tidak bisa dikalahkan oleh hukum parsial; (3) dari ketidakpastian (*dzanniyah*) menuju kepastian (*qath’iyah*). Ini didasarkan pada pertimbangan dalil-dalil, di mana ia berbeda dari argumen populer yang didasarkan pada filsafat Yunani, yang meragukan validitas dan kepastian metode induktif.

Kesembilan, at-Thahir bin Asyur (1907) mengusulkan bahwa *maqashid* adalah memelihara keteraturan, kesetaraan, kebebasan,

kemudahan, dan fitrah. Yang dimaksud kebebasan dalam konteks *al-'itqu* adalah pembebasan perbudakan, bukan kebebasan dalam konteks kontemporer. Ibnu Asyur bahkan mencoba melepaskan *maqashid* dari ushul fiqh, menempatkannya setara dengan nas. Berdasarkan perkembangannya, ada lima unsur pokok yang harus dipelihara dan diwujudkan. Hal pokok tersebut adalah agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Menurut as-Syatibi, penetapan kelima hal pokok di atas didasarkan atas dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis yang berfungsi sebagai *al-qawa'id al-kulliyat* dalam menetapkan *al-kulliyat al-alkhams*. Kemudian tujuan hukum Islam tersebut dikenal dengan istilah *al-maqashid al-khamsah* atau *al-maqashid as-syariah*.

Perbedaan *Maqashid* dan 'Illat

Pada mulanya adalah temuan para ulama tentang adanya beberapa teks Al-Qur'an dan hadis yang memberi kesan adanya 'illat ('illat, alasan) di balik perbuatan Allah atau hukum yang ditetapkan-Nya, misalnya contoh berikut ini:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan tidaklah Kami utus engkau melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam.”²⁴⁷

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

“Dan tegakkanlah salat untuk ingat kepada-Ku.”

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, telah diwajibkan kepada kalian berpuasa sebagaimana telah diwajibkan kepada orang-orang sebelum kalian agar kalian bertakwa.”²⁴⁸

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ

“Dan perangilah mereka sehingga tidak ada kekacauan dan agama semuanya menjadi milik Allah.”²⁴⁹

²⁴⁷ QS al-Anbiya: 107.

²⁴⁸ QS al-Baqarah: 183.

²⁴⁹ QS al-Anfal: 39. Lihat: *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 1997, Madinah: Majma al-Malik Fahd li-Thiba'at al-Mushaf as-Syarif, hlm. 266.

حَدَّثَنَا عِمْرَانُ بْنُ عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى عَبْدِ اللَّهِ، وَعِنْدَهُ عَلْقَمَةُ وَالْأَسْوَدُ، فَحَدَّثَ حَدِيثًا لَا أَرَاهُ حَدِيثَهُ إِلَّا مِنْ أَجْلِي، كُنْتُ أُحَدِّثُ الْقَوْمَ سِنًّا، قَالَ: كَمَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَبَابًا، لَا نَجِدُ شَيْئًا، فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضَى لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنَ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ.

“Telah menceritakan kepada kami ‘Umarah bin Abdurrahman bin Yazid, ia berkata: Kami pernah bertamu kepada Abdullah (Ibnu Mas’ud), sedang di sisinya ada ‘Alqamah dan al-Aswad, lalu Abdullah menuturkan sebuah hadis yang aku yakin dia menuturkannya untukku, kebetulan aku adalah yang termuda di antara mereka. Abdullah berkata: “Kami pernah bersama Nabi shallallahu alaihi wa sallam, lalu Nabi bersabda: “Barang siapa yang mampu melakukan persetubuhan maka hendaklah ia kawin. Sebab, perkawinan lebih menjamin baginya untuk menutup mata (dari pandangan yang haram) dan memungkinkannya untuk memelihara kemaluannya (dari perzinaan). Barang siapa yang tidak mampu maka hendaklah ia berpuasa. Sebab, puasa baginya adalah kebiri.” (HR Buhkari.)

Berkaitan dengan perbuatan Allah Swt. dilatarbelakangi oleh alasan tertentu atau mengacu kepada maksud tertentu dalam kalangan ulama terdapat terbagi menjadi dua kelompok, ada yang menolak kemungkinan tersebut, yaitu Mazhab Asy’ariyah dan beberapa aliran lain yang sependapat dengannya, dan ada yang menerimanya, yaitu mayoritas ulama fiqh dan ushul fiqh.²⁵⁰ Fakhruddin ar-Razi sebagai representasi Asy’ariyah menguraikan argumentasinya dalam menafikan ‘illat bagi perbuatan Allah sebagai berikut.

“Kalau perbuatan Allah didasarkan pada tujuan tertentu maka kemungkinannya ada dua: mungkin tujuan itu kembali kepada kepentingan Allah dan mungkin juga kembali kepada kepentingan hamba-Nya. Kemungkinan yang pertama itu tidak bisa diterima, sebab Allah Mahasuci dari manfaat dan bahaya. Dengan batalnya kemungkinan pertama maka tinggallah kemungkinan kedua, yakni bahwa tujuan itu kembali kepada kepentingan hamba. Namun hamba tidak punya tujuan apa-apa kecuali memperoleh kenyamanan dan menghindar dari kesengsaraan, sedang Allah Mahakuasa untuk memberikannya

²⁵⁰ Humaidan, 2008, *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah*, Beirut: Resalah Publishers, hlm. 65.

tanpa perantara apa-apa. Jika demikian halnya maka mustahil Allah berbuat sesuatu demi sesuatu.”²⁵¹

Kemudian, Humaidan mencoba menarik benang merah antara kedua kubu tersebut dengan mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan ‘illat dalam terminologi ilmu kalam adalah alasan yang mendorong seseorang untuk meraih manfaat bagi dirinya. Tentu, hal demikian mustahil bagi Allah. Sedang ‘illat dalam terminologi ushul adalah sifat yang mengandung hikmah. Itulah kemaslahatan yang diperuntukkan bagi objek hukum (mukalaf).²⁵²

Adapun maslahat (*mashlahah*, kemaslahatan) secara etimologis adalah lawan dari keburukan atau bahaya (*mafsadat*).²⁵³ Sedang secara terminologis, Al-Ghazali²⁵⁴ mengemukakan bahwa maslahat pada prinsipnya adalah upaya meraih manfaat dan mencegah bahaya. Kemudian lebih jauh ia mengatakan:

“Namun bukan itu yang dimaksudkan di sini. Sebab, meraih manfaat dan mencegah bahaya itu kepentingan makhluk, dan kebaikan makhluk terletak pada terlayannya kepentingan mereka. Namun yang dimaksudkan dengan maslahat di sini adalah terpeliharanya tujuan syariat. Tujuan syariat dari makhluk adalah lima prinsip dasar, yaitu terlindunginya agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Maka, semua yang berorientasi pada terlindunginya kelima prinsip tersebut adalah maslahat. Sebaliknya, apa saja yang mengabaikan kelima prinsip tersebut adalah mafsadat, dan mencegah mafsadat itu adalah maslahat.”²⁵⁵

Seluruh ulama sepakat bahwa hukum-hukum syariat ditegakkan untuk kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Tujuan syariat untuk merealisasikan kemaslahatan manusia di balik penetapan hukum-hukum syariat itu disebut *maqashid syariah*.²⁵⁶ Namun demikian, kemaslahatan itu bertingkat-tingkat, ada yang bisa diketahui dengan mudah lantaran ditegaskan dalam teks hukum itu sendiri, ada yang diketahui setelah melalui proses perenungan dan ijtihad dan ada yang sama sekali tidak bisa dijangkau.²⁵⁷ Kategorisasi

²⁵¹ Fakhruddin ar-Razi, 1970, *At-Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar al-Fikr, Jilid XXII, hlm. 131.

²⁵² Humaidan, *Op. cit.*, hlm. 66.

²⁵³ Al-Jami'ah al-'Arabiyah, t.t., *Al-Mu'jam al-Wasith*, Beirut: Dar al-Fikr.

²⁵⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Op. cit.*, Jilid I, hlm. 286.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad al-Amidi, *Op. cit.*, hlm. 263.

menurut Ibnu Asyur, ada hukum yang ‘illatnya jelas lantaran ditegaskan atau, paling tidak, diisyaratkan oleh nas, ada hukum yang kategorinya ibadah murni (*ta’abbudi*) dan tidak bisa diketahui ‘illat hukum atau hikmahnya dan ada yang moderat antara kedua kategori di atas, yakni hukum yang ‘illatnya tidak jelas tetapi diistinbatkan oleh para ulama.²⁵⁸ Lebih tegas Ibnu Khaldun berkata:

أن مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم.

“*Sesungguhnya tujuan Syari’ pada manusia adalah kebaikan akhirat mereka, maka dengan syariat mengantarkan seluruhnya pada hukum-hukum syariat baik di dunia maupun di akhirat mereka.*”²⁵⁹

Jasser Auda mengartikan *maqashid syariah* pada empat arti, *pertama*, hikmah dibalik suatu hukum. *Kedua*, tujuan akhir yang baik yang hendak dicapai oleh hukum. *Ketiga*, kelompok tujuan ilahiah dan konsep moral yang menjadi basis dari hukum. *Keempat*, *mashalih*. Dalam konsep *maqashid syariah* yang ditawarkan oleh Jasser Auda, nilai dan prinsip kemanusiaan menjadi pokok paling utama.²⁶⁰

Mayoritas mazhab dan para faqih membolehkan analogi (*qiyas*) berdasarkan ‘sebab’ (‘illat) suatu hukum, dan tidak berdasarkan ‘kebijaksanaan’ (hikmah) di balik hukum itu. Sementara Jasser Auda mengajukan pandangan multi-dimensional yang bertujuan mendukung *maqashid* dalam penalaran melalui analogi (*qiyas*) sebagai subsistem *ushul fiqh*.²⁶¹ Jasser Auda telah berusaha mensejajarkan antara ‘illat atau hikmah dan *maqashid* dalam eksistensinya terhadap keberadaan suatu hukum, tetapi Auda tetap membuat ciri untuk mencari perbedaan antara hikmah dan *maqashid*, yaitu hikmah adalah suatu maslahat dari beberapa maslahat yang menjadi fondasi suatu hukum sedangkan *maqashid* adalah suatu maslahat yang di-nas oleh syariat atau suatu *maqashid* (tujuan utama) dari suatu hukum dalam persepsi kuat (*adzann al-ghalib*) dari ijtihad seorang mujtahid yang oleh karenanyalah hukum itu disyariatkan. Karena itu, ada tiga keadaan antara hikmah dan *maqashid*, yaitu (a) terkadang ada perbedaan antara hikmah dan *maqashid*, (b) terkadang hikmah adalah juga bagian (cabang) dari *maqashid*, (c) terkadang hikmah adalah esensi dari *maqashid* tersebut.

²⁵⁸ Thahir bin Asyur, *Op. cit.*, hlm. 163.

²⁵⁹ Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, *Op. cit.*, hlm. 517—518.

²⁶⁰ Jasser Auda, 2008, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Law: A system Approach*. Washington: The International Institute of Islamic Thought, hlm. 5.

²⁶¹ *Ibid.*, hlm. 263—265.

Maqashid sebagai Metode Istinbath

Urgensi pertimbangan *maqashid syariah* dalam ijtihad yang bercorak penalaran *ta'lili* merupakan kajian yang substansial. Berbicara tentang kedekatan qiyas dengan nas, berarti berbicara tentang hubungan 'illat dengan *maqashid syariah*. Sebab *maqashid syariah* sebagai tujuan disyariatkannya hukum oleh Allah Swt. secara substansial digali dari nas itu sendiri. Keterkaitan metodologis juga tampak antara 'illat dengan *maqashid syariah* dikemukakan oleh as-Syatibi adalah analisis terhadap 'illat perintah dan larangan dalam suatu nas.²⁶²

Sebagai metode *istinbath*, *maqashid syariah* memberikan suatu penalaran dalam memecahkan persoalan hukum Islam di tengah kehidupan yang plural. Abdullah bin Bayyah²⁶³ berkata:

يكاد الإجماع أن يعقد إلا من فئة قليلة، على أن مقاصد الشريعة هي أهم آية لتجديد الفقه يستخدمها الفقهاء والمجتهدون للوصول إلى الأحكام الشرعية التي تواجه المتطلبات المستجدة والظروف المتجددة.

"Hampir ijma' ulama tidak terjadi kecuali hanya kelompok kecil, maka sesungguhnya maqashid syariah merupakan paling pentingnya mekanisme untuk memperbaharui fiqh yang digunakan oleh para ahli fiqh dan mujtahid mencapai pada hukum syariat yang menghadapi problema yang baru dan kondisi yang baru."

Untuk sampai pada upaya pemecahan hukum Islam terdapat beberapa langkah untuk mengimplementasikan *maqashid syariah* sebagai metode penalaran hukum Islam.

Pertama, dalam menyimpulkan hukum Islam yang mesti dilakukan oleh seorang mujtahid adalah memfokuskan perhatiannya pada tujuan hukum (*maqashid*) yang dikandung dalam Al-Qur'an maupun hadis, bukan huruf dan aksaranya, tetapi tujuan hukum itu sendiri yang harus menjadi akses utamanya. Dengan kata lain, *maqashid syariah* atau cita-cita etik hukum itulah yang harus digali dan diperhatikan ketika menetapkan atau mengambil kesimpulan hukum, baik yang tertuang dalam ayat atau konteks suatu ayat. Namun, konteks yang dimaksud adalah bukan konteks personal yang partikular (*ju'zi*) melainkan konteks impersonal yang universal (*kulli*).

Dalam konteks ini, bukan sekadar melihat asbabun nuzul (sebab-sebab turunnya ayat) dalam pengertian klasik, tetapi *maqashid syariah*. Penekanan terhadap penggunaan *maqashid* ini diaktualisasikan

²⁶² Abu Ishaq as-Syatibi, t.t., *Op. cit.*, Jilid II, hlm. 394.

²⁶³ Abdullah bin Bayyah, 2006, *Alaqaq Maqashid as-Syariah bi Ushul al-Fiqh*, Makkah: Muassasah al-Furqan, hlm. 5.

melalui ungkapan *al-'ibrah bil-maqashid la bil alfadh* (yang harus dipegang dalam menetapkan hukum adalah *maqashid*-nya, bukan lafaz harfiah suatu teks).²⁶⁴ Jadi, suatu ungkapan (dalam ayat Al-Qur'an dan hadis) yang harus dipertimbangkan adalah keumuman tujuan syariat bukan tergantung pada nas-nas (teks-teks) yang spesifik.

Muhammad Rasyid Ridha dalam tafsir *Al-Mannar* menginterpretasikan sebagai berikut: "Sesungguhnya hukum itu dapat berbeda karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan), dan situasi. Jika suatu hukum diundangkan pada waktu sangat dibutuhkannya hukum itu, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi pada waktu lain, maka suatu tindakan bijaksana menghapuskan hukum itu dan menghentikannya dengan hukum lain yang lebih sesuai dengan waktu yang belakangan (akhir) itu."²⁶⁵

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

فالنصوص إذا أخذت بظواهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاؤها. وإذا أخذت بعلمها ومقاصدها كانت معينا لا ينضب فيفتح باب القياس وينفسح باب الاستصلاح وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.

"Teks-teks apabila diambil dari segi lahir dan huruf-hurufnya saja, niscaya akan menyempitkan cakupan ungkapannya dan sedikit kontribusinya. Apabila yang diambil 'illat dan maksud-maksud teks, niscaya nas-nas itu akan menjadi sumber pengetahuan yang tidak akan pernah hilang maknanya, terbukalah pintu penalaran analogis dan melapangkan pintu kemaslahatan, serta hukum-hukum itu sendiri akan berlaku secara alami dalam merealisasikan tujuan-tujuan Syari', menarik maslahat dan menolak mafsadat."²⁶⁶

Dalam pemikiran ushul fiqh klasik dan kontemporer, biasanya berpegang pada kaidah ini:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

"Yang dipegangi (standar dalam menentukan hukum) adalah keumuman suatu lafaz bukan sebab khususnya."

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ Muhammad Rasyid Ridha, 2000, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, hlm. 414.

²⁶⁶ Ahmad ar-Raysuni, *Op. cit.*, hlm. 360.

Menurut az-Zuhaili, kaidah ini telah dijadikan pegangan oleh hampir seluruh sarjana ushul fiqh dan telah memberikan petunjuk kuat untuk mengarahkan pada keharusan dalam menetapkan suatu hukum dengan tetap berpijak atau merujuk kepada harfiah suatu lafaz (nas). Kebanyakan ahli ushul fiqh berpendapat, lafaz ‘amm (yang diungkapkan dalam nas) muncul karena (adanya) sebab khusus, baik karena adanya pertanyaan atau karena terjadinya suatu peristiwa, atau selain dari keduanya. Namun, sifat keumuman (lafaz) tetap tidak berubah, karena lahiriah suatu lafaz dan tidak boleh dikhususkan karena adanya sebab tertentu. Hal ini yang dimaksudkan “yang harus dipegangi adalah keumuman lafaz, bukan adanya sebab khusus.” Argumentasi ini untuk menyatakan keumuman itu adalah nas pembuat hukum, bukan berasal dari pertanyaan atau sebab tertentu.²⁶⁷

Secara global kaidah ini menyatakan bahwa jika nas-nas syariat yang menggunakan *shighat ‘amm*, maka yang harus diikuti adalah apa yang ditunjukkan oleh *shighat ‘amm* tersebut, tanpa memperhatikan sebab-sebab khusus baik sebab itu berupa pertanyaan atau peristiwa. Dalam perspektif kaidah tersebut umat Islam hanya mempunyai satu pilihan, yaitu mengikuti bunyi teks suatu nas. Dengan menggunakan kaidah tersebut, aspek asbabun nuzul tidak menentukan, yakni tidak mengubah sifat keumuman dari suatu *shighat ‘amm* dari teks agama akibatnya harus dipegangi adalah lahiriahnya suatu teks.

Menurut at-Thufi, didasarkan pada perspektif manusia sehingga perlindungan terhadapnya dalam masalah hukum muamalat lebih didahulukan atas pertimbangan hukum lain, termasuk dari Al-Qur’an, *as-Sunnah al-Maqbulah*, dan *ijma’*. Artinya, jika ada nas yang tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka kemaslahatan manusia harus diberi prioritas di atas nas.²⁶⁸ Cara menentukan kemaslahatan, dalam pandangan at-Thufi, adalah melalui cara-cara yang diberikan Allah kepada manusia, yaitu sifat-sifat alami, pengalaman-pengalaman hidup manusia sendiri, dan tuntunan akal atau intelegensinya sendiri. Dengan kata lain, hakim tertinggi dari kemaslahatan kehidupan manusia bukanlah teks-teks keagamaan atau kesimpulan ahli hukum, melainkan tuntutan-tuntutan akal atau inteligensi dalam seluruh kehidupan manusia itu sendiri. Dari pendapat at-Thufi ini dapat disimpulkan bahwa kemaslahatan berdasarkan perspektif manusia dapat dijadikan sebagai dalil yang mandiri tanpa harus dijustifikasi oleh dalil

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Abdallah M. al-Husayn al-Amiri, 2004, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, hlm. 42.

atau sumber hukum lainnya.²⁶⁹

Secara metodologis, kaidah ushul fiqh klasik tersebut setidaknya akan berakibat pada dua hal. *Pertama*, kaidah ini terlalu banyak bergerak pada semantik dan menepikan peran asbabun nuzul (historisitas suatu teks). Implikasinya, kaidah ini terjebak kenaifan. *Kedua*, dengan kaidah ini akan menyubordinasikan realitas ke dalam bunyi teks. Jadi, yang dituju oleh kaidah itu adalah kebenaran suatu teks dengan konsekuensi mengabaikan konteks historis yang mengitarinya. Berdasarkan kaidah ini pula, segala jenis kebahasaan seperti *qath'i-dzanni*, *muthlaq-muqayad*, *muhkam-mutasyabih* hanya merupakan upaya untuk menegaskan otoritas teks semata. Tentu, dalam penalaran ini akan melahirkan otoritarianisme penafsir.

Menurut Amin Abdullah, otoritarianisme adalah tindakan seseorang, kelompok atau lembaga yang “menutup rapat-rapat” atau membatasi Keinginan Tuhan (*the Will of the Divine*), atau keinginan terdalam maksud teks dalam suatu batasan ketentuan tertentu, dan kemudian menyajikan ketentuan-ketentuan tersebut sebagai sesuatu hal yang tidak dapat dihindari, final, dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah.²⁷⁰

Dalam konteks kekinian, *maqashid* sebagai salah satu metode dalam menetapkan hukum Islam untuk mengetahui dan memperoleh prinsip-prinsip dasar Islam. Ada beberapa contoh yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum tentang hukuman terhadap pelaku pencurian. Dalam Al-Qur'an disebutkan:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ

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

Yakni, dengan tidak melihat sejarah turunnya ayat tersebut, pada tataran aplikasi, mau tidak mau, bunyi teks ayat tersebut harus diaktualisasikan dalam konteks masyarakat yang berbeda pula, meskipun ayat tersebut diturunkan dalam konteks masyarakat Arab pada waktu itu.²⁷¹ Di sinilah, unsur historisitas turun ayat itu tidak digunakan. Meskipun demikian, bagi sebagian orang, justru mem-

²⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 43.

²⁷⁰ Amin Abdullah, 2004, “Pendekatan Hermeneutika dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan”, Kata Pengantar dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, hlm. xiii.

²⁷¹ Jalaluddin as-Suyuthi, 2002, *Asbab an-Nuzul al-Musamma Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul*, Beirut: Muassasah al-Kitab at-Tsaqafiyah, hlm. 107.

pertahankan bunyi teks ayat tersebut dipandang sebagai cara untuk menyelesaikan sosial kemasyarakatan. Misalnya, dalam *At-Tasyri' al-Jina'i*, Abdul Qadir Audah melihat pentingnya penerapan ayat tersebut secara tekstual, bukan saja karena ayat tersebut (secara *lafdhi*) harus dilakukan, tetapi juga adanya kebutuhan, di mana ketentuan ayat tersebut untuk menjaga ketentraman masyarakat dari bencana. Hal ini merupakan kejahatan sebagai perwujudan *maqashid syariah*. Audah berkata:

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

*“Dasar yang menjadi pijakan diterapkan hukuman terhadap pelaku kejahatan pencurian dalam hukum Islam dan menurut saya, ini merupakan dasar yang terbaik pemberian sanksi bagi pelaku kejahatan pencurian dari sejak dulu sampai sekarang di dunia Islam. Itulah rahasia kesuksesan sanksi bagi pelaku kejahatan pencurian dalam hukum Islam sejak dulu, sebuah rahasia (makna) yang dapat dilihat adalah di Hijaz pada era saat ini.”*²⁷²

Jika argumen Audah tersebut benar, maka substansi (*maqashid*) dari ayat hukum tersebut adalah terciptanya suatu kondisi masyarakat yang aman. Ini berarti bahwa mempertahankan bunyi teks tidak semata-mata mengabaikan makna substansi suatu ayat. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa argumen apa pun dalam konteks penganut pendekatan literal, kaidah ushul fiqh di atas masih relevan. Mencermati pandangan kaum literalis di atas, sesungguhnya ingin menunjukkan bahwa dalam setiap teks literal agama terkandung *maqashid*, sebagaimana ungkapan Ibnu Hazm:

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

*“Sesungguhnya, maksud Syari' (Tuhan) misterius bagi kita sehingga Ia menjelaskannya sendiri. Hal ini tidak bisa terjadi kecuali melalui firman yang jelas yang terlepas dari makna-makna yang lain.”*²⁷³

²⁷² Abdul Qadir Audah, 1992, *at-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqararan bi al-Qanun al-Wad'i*, Jilid I, Beirut: Muassasah ar-Risalah, hlm. 652-653.

²⁷³ Abu Muhammad Ali bin Hazm, *Op. cit.*, hlm. 530.

Berdasarkan hal ini, kaum literalis Islam akan segera menolak argumen penalaran untuk menjelaskan ketentuan hukum suatu nas karena suatu nas hanya dapat diterangkan oleh nas itu sendiri.²⁷⁴ Dalam konteks ini, ayat tersebut tidak dapat diterapkan secara tekstual dalam konteks Indonesia, sebab Indonesia dengan Arab berbeda. Secara geografis, jazirah Arab merupakan tanah yang tandus dan gersang berupa lembah yang dikelilingi oleh gunung-gunung. Karena kondisi tanah yang tidak subur ini, masyarakatnya lebih senang melakukan perdagangan sebagai mata pencaharian pokok. Perdagangan mereka tidak hanya bersifat lokal, tetapi juga dalam lingkup internasional dan harta mereka pun berlimpah.

Dalam kondisi ini, tentu akan membangkitkan gairah para pembegal dan perampok yang menjadi kebanggaan penjahat Arab saat itu. Karena itu, sangat rasional jika Al-Qur'an memberi hukuman kepada para perusuh dan pengacau keamanan yang disertai merampas harta dengan hukuman berat sebagaimana dalam Al-Qur'an, dan pada saat itu memang tepat karena kejahatan yang merajalela hanya dapat ditanggulangi dengan hukuman yang keras sehingga menyebabkan orang takut. Dengan mencermati kondisi sosial masyarakat Arab seperti di atas, wajar jika Al-Qur'an menetapkan hukuman yang berat (QS al-Maidah: 38).

Jika dikaitkan dengan konteks sekarang dan memperhatikan kondisi sosial-geografis saat diturunkannya ayat tersebut, penekanan makna substantif membuka makna lain, tanpa harus dipahami secara tekstual-literal, menjadi terbuka. Dalam hal ini, Ibnu al-Qayim yang mengatakan:

ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك
يستفتيك فلا تجره على عرف بلدك وسله عن عرف بلده فأجره عليه وأفتيه به دون
عرف بلدك والمذكور في كتبك قالوا: فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبدا
ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين.

“Dan janganlah Anda terlalu terpaku pada teks-teks yang terdapat dalam kitab-kitab sepanjang umur Anda. Jika ada seseorang datang kepadamu dari luar daerah Anda lalu menanyakan tentang suatu hukum, maka janganlah Anda memperlakukan keputusan hukum menurut tradisi Anda, tetapi tanyakan lebih dahulu tradisinya, baru kemudian Anda putuskan dengan mempertimbangkan tradisi dia dan bukan menurut tradisi Anda atau atas dasar kitab-kitab Anda. Menurut ulama, ini cara yang benar dan jelas. Dan jika Anda jumud,

²⁷⁴ Ibid.

Daftar Pustaka

- Abadi, Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz. 1987. *Al-Qamus al-Muhith*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Abdissalam, Izzuddin bin. *Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*. Jilid II. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah.
- Abdullah, Muhammad Husain. 2002. *Studi Dasar-Dasar Pemikiran Islam*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.
- Abdurrahman, Jalaluddin. 1983. *Al-Mashalih al-Mursalah wa Makanatiha fi t-Tasyri'*. Kairo: Dar al-Kitab al-Jami'i.
- Ad-Dawalibi, Ma'ruf. 1965. *Al-Madkhal ila 'Ilmi Ushul al-Fiqh*. Mesir: Dar alMalayin.
- Al-Amidi, Abu al-Hasan 'Ali bin Muhammad. 1884. *Al-Ihkam fi ushul al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi.
- Al-Amiri, Abdallah M. al-Husayn. 2004. *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Al-Anshari, Zakariya. t.t. *Ghayah al-Wushul fi Syarh Lubb al-Ushul*. Surabaya: Al-Hidayah.
- Al-Asnawi, Jamaluddin Abdurrahim bin Hasan. t.t. *Nihayah as-Suul fi Syarh Minhaj al-Ushul*. Jilid III. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Buthi, Said Ramadhan. 2001. *Dlawabit al-Mashlahah fis-Syariah al-Islamiyah*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Al-Fassi, Muhammad Allal. t.t. *Maqashid as-Syariah wa Makarimuha*. Dar al-Baidla' Maktabah al-Wahdah al-'Arabiyah.
- Al-Fayumi, Muhammad Ali. 1987. *Al-Mishbah al-Munir fi Gharib Syarh al-Kabir lir-Rafi'i*. Beirut: Maktabah Lubnan.

- Al-Ghazali, Abu Hamid. t.t. *Al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul*. Jilid I dan Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Husari, Ahmad. 1981. *Nadhariyah al-Hukm wa Mashadir at-Tasyri' fi Ushul al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. 1993a. *Bunyat al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi.
- _____. 1993b. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz at-Tsaqafi al-'Arabi.
- _____. 2001. *Agama, Negara, dan Penerapan Syariah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Al-Jauziyah, Ibnu al-Qayim. t.t. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Judai', Abdullah. 1997. *Taisir 'Ilmi Ushuli Fiqh*, Beirut: Muassasah ar-Rayan.
- Al-Juwaini, Abdul Malik bin Abdullah. 1997. *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*. Mesir: Al-Wafa.
- Al-Khadimi, Nuruddin bin Mukhtar. *Al-Ijtihad al-Maqashidi Hujjiyatuhu, Dlawabithuhu, Majalatuhu*. Jilid I. Qatar: Wizarah al-Auqaf was-Shuuna al-Islamiyah.
- Al-Mahalli, Jalaluddin. t.t. *Syarh al-Waraqat fi Ushul al-Fiqh*, Semarang: Thoha Putra.
- Al-Maliki, Muhammad Alawi. 2001. *Keistimewaan-Keistimewaan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- Al-Munawi, Abdurrauf. t.t. *Faidl al-Qadir*. Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qarafi, Abu al-Abbas Ahmad. t.t. *Al-Furuq al-Fiqhiyah Wal-Ushuliyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- _____. t.t. *Anwar al-Buruq fi Anwa' al-Furuq*. Jilid III. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qardlawi, Yusuf. 1985. *Al-Ijtihad fis-Syariah al-Islamiyah ma'a Nadhrati Tahliliyat fil-Ijtihad al-Muashir*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- _____. 1993. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi SAW*. Terjemahan M. al-Baqir. Bandung: Karisma.
- _____. 1995. *Fatwa-Fatwa Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Al-Qaththan, Manna'. t.t. *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an*. Mesir: Mensyurat al-'Ashr al-Hadits.

- _____. 2011. *Studi Ilmu-Ilmu Quran*. Bogor: Litera Antar Nusa.
- Al-Yasini, Abdurrazzaq. t.t., *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Amir, Syarifuddin. 2011. *Ushul fiqh*. Jakarta: Kencana Perdana Media Group.
- An-Nadwi, Abu Hasan Ali. 1986. *al-Qawaid al Fiqhiyah Mafhumuha, Nasy-atuha, wa Tathawwuruha: Dirasat Mualafatiha, Ad'illatuha, Muhimmatuha, wa Tathbiqatuha*. Damaskus: Dar alQalam.
- An-Naim, Abdullahi Ahmed. 1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.
- _____. 1994. *Toward Islamic Reformation*. Terjemahan A. Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS.
- An-Namir, Abdul Mun'im. 1986. *Al-Ijtihad*. Kairo: Dar as-Syuruq.
- Anwar, Rosihon. 2005. *Ulumul Qur'an untuk UIN, STAIN, PTAIS*. Bandung: Pustaka Setia.
- _____. 2008. *Ulum Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia.
- Arabi, Oussama. 1999. *The Early Islamic Legal Philosophy*. California: University of California.
- Arkoun, Muhammad. 1994. *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Cetakan I. Jakarta: INIS.
- Ar-Raysuni, Ahmad. 1981. *Nadhariyat al-Maqashid 'inda al-Imam as-Syatibi*. Riyadh: al-Dar al-'Alamiyah lil-Kitab al-Islami wal-Ma'had al-'Alami al-Fikr al-Islami.
- _____. 2005. *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*. Washington DC: International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Ar-Razi, Fakhruddin. 1970. *At-Tafsir al-Kabir*. Beirut: Dar al-Fikr.
- _____. 1988. *Al-Mahshul fi 'Ilmi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- _____. t.t. *al-Mahshul*. Jilid II. Beirut: Dar al-Kitabah al-Ilmiyah.
- As-Sa'di, Abdul Hakim Abdurrahman As'ad. 1986. *Mabahits al-'illat fi al-Qiyas 'inda al-Ushuliyin*. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah.
- As-Sariti, Muhammad. 1990. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Iskandariyah: Muassasah at-Tsaqafah al-Jami'iyah.
- As-Sarkhasi, Abu Bakar Muhammad bin Abi Sahal. 1993. *Ushul as-Sarkhasi*. Beirut: Darul Kutub Al-'Ilmiyah.

- _____. t.t. *Ushul as-Sarkhasi*. Jilid I. Beirut: Muassasah ar-Rayan.
- As-Sayis, Muhammad Ali. 1996. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Mesir: Mathba'ah Ali Shubhi.
- As-Shalabi, Musthafa. 1981. *Ushul Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyah.
- As-Shiddieqy, Hasbi. 1997. *Pengantar Ilmu Fiqh*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- As-Subki, Abdul Wahab bin. t.t. *Jam'u al-Jawami'*. Beirut: Dar al-Fikr.
- As-Suyuthi, Jalaluddin. 2002. *Asbab an-Nuzul al-Musamma Lubab an-Nuqul fi Asbab an-Nuzul*. Beirut: Muassasah al-Kitab at-Tsaqafiyah.
- As-Syafii, Muhammad bin Idris. 1970. *Ar-Risalah*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mustafa al-Baaby al-Khalaby wa Auladih.
- _____. t.t. *Al-Umm*. Jilid VII. Beirut: Dar al-Fikr.
- As-Syatibi, Abu Ishaq. t.t. *Al-I'tisham*. Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.
- As-Syaukani, Muhammad bin Abdullah. 1990. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilmi al-Ushul*. Jilid I. Beirut: Dar al-Khayr.
- _____. t.t. *Irsyad al-Fuhul*. Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr.
- Asyur, Thahir bin. 2005. *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah*. Kairo: Dar as-Salam.
- At-Taftazani, Mas'ud bin Umar. t.t. *Syarh at-Talwih 'ala at-Taudliih*. Jilid II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- At-Turabi, Hasan Abdullah. 1980. *Tajdid Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Auda, Jasser. 2008, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Law: A system Approach*. Washington: The International Institute of Islamic Thought.
- _____. 2014. *Reformasi Hukum Islam Berdasarkan Maqasid Syariah: Pendekatan Sistem*. Terjemahan Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. Medan: Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara.
- _____. 2015. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Terjemahan Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. Bandung: PT Mizan Pustaka.
- Audah, Abdul Qadir. 1992. *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islami Muqaranan bil-Qanun al-Wadli'*. Jilid I. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- Az-Zarkasyi, Muhammad bin Abdullah. 1992. *Al-Bahr al-Muhith*. Jilid II. Kuwait: Wizarah al-Auqaf.

- Az-Zarqani, Muhammad bin Abdul Baqi. t.t. *Manahil Al-Arfan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, Mesir: Isa Al-Baby
- Az-Zuhaili, Wahbah. 1982. *Nadhariyat ad-Dlarurat as-Syar'iyah*. Damaskus: Muassasah ar-Risalah.
- _____. 1986. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. jilid I. Damaskus: Dar al-Fikr.
- _____. 1999. *Al-Wajiz fi Usuli al-Fiqh*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Badran, Abu al-'Ainain. t.t. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Muassasah Syabab al-Jami'ah al-Iskandariyah.
- Bakri, Asafri Jaya. 1996. *Konsep Maqashid as-Syar'i Menurut As-Syatibi*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Bayah, Abdullah bin. 2006. *'Alaqah Maqashid as-Syariah bi Ushul al-Fiqh*. Makkah: Muassasah al-Furqan.
- Biek, Muhammad Khudlari. 1994. *Ushul Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.
- _____. t.t. *Tarikh Tasyri' al-Islami*. Surabaya: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah.
- Damanhuri. 2016. *Ijtihad Hermeneutis, Eksplorasi Pemikiran Asy-Syafi'i dari Kritik Hingga Pengembangan Metodologis*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Djamil, Fathurahhman. 1995. *Metode Ijtihad Majlis Tarjih*. Jakarta: Logos.
- Effendi, Satria. 2004. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Gramedia.
- El-Fadl, Khaled Abou. 2004. *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*. Terjemahan R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi.
- Fanani, Muhyar. 2008. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- _____. 2010. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: LKiS.
- Firdaus. 2004. *Ushul Fiqh: Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam Secara Komprehensif*. Jakarta: Zikrul Media Intelektual.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. 1996. *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Goldziher, Ignaz. 1991. *Introduction to Islamic Law*. Terjemahan Hesri Setiawan. Jakarta: INIS.
- Habib, Muhammad Bakar Ismail. 1995. *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah Ta'shilan wa Taf'ilan*. Makkah: Dar Thaibah al-Khadlra'.

- Hakim, Abdul Hamid. 1972. *Mabadi' al-Awaliyah*. Jakarta: Saadah Putra.
- Hallaq, Wael B. 1972. *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2001. *A History of Islamic Legal Theories: Sejarah Teori Hukum Islam*. Terjemahan E. Kusnadingrat dan Abdul Haris bin Wahid. Jakarta: Rajawali Press.
- Hamadi, Idris. 2014. *Fi Istratijiyah al-Mazhab al-Maliki al-Mashalih al-Mursalah*, Maroko: Dar al-Aman.
- Hanafi, Hassan. 1987. *Dirasat Islamiyah*. Kairo: Maktabah Anglo Mishriyah
- _____. 1990. *Min an-Naql ila al-Ibda'*. Jilid I. Kairo: Dar Quba' lin-Nasyr wat-Tauzi'.
- Haroen, Nasrun. 1997. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Hasan, Ahmad. 1994. *Pintu Ijtihad Sebelum Ditutup*. Terjemahan Agah Garnadi. Bandung: Pustaka.
- Hasan, Khalid Muhammad. 1992. *Mu'jam Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Hasbiyallah. 2013. *Fiqh dan Ushul Fiqh: Metode Istinbath dan Istidlal*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- _____. 2014. *Fiqh dan Ushul Fiqh*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Hassan, Husain Hamid. 1971. *Nazariyat al-Maslahat fi al-Fiqh al-Islamiy*. Beirut: Dar an-Nahdlah al-'Arabiyah.
- Hazm, Abu Muhammad Ali bin. 2012. *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*. Kairo: Mathba'ah al-'Ashimah.
- _____. t.t. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Jilid III. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Hito, Muhammad Hasan. 2006. *Al-Wajiz fi Tasyri' al-Islam*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Humaidan. 2008. *Maqashid as-Syariah al-Islamiyah*. Beirut: Resalah Publishers.
- Jughaim, Nu'man. 2002. *Thuruq al-Kasyfi 'an Maqashid as-Syariah*. Cetakan I. Yordania: Dar an-Nafais.
- Jum'ah, Abu Jundah Nuruddin Ali bin. 2015. *Tarikh Ushul Fiqh*. Kairo: Darul Maqthum.
- Jumantoro, Totok. 2009. *Kamus Ushul fiqh*. Jakarta: Bumi Aksara.

- Kamaluddin, Muhammad. t.t. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Iskandariyah: Dar al-Matbu'at al-Jami'iyah.
- Khaldun, Abdurrahman bin Muhammad bin. t.t. *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Jeddah: Dar al-Bayan.
- Khallaf, Abdul Wahab. 1972. *Mashadir at-Tasyri' fi Ma la Nassha fih*, Kuwait: Dar al-Qalam.
- _____. 1976. *Mashadir at-Tasyri' al-Islami*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- _____. 1978. *Ilmu Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam
- Khithab, Muhammad. 2011. *Qurratu al-'Ain Syarh al-Waraqat*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Koto, Alaidin. 2009. *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*. Jakarta: PT. Grafindo Persada.
- Ma'luf, Luis. 1956. *Al-Munjid fil-Lughah wal-A'lam*. Beirut: Mathba'ah al-Katsulikiyah.
- Mahanna, bin Abdilahi. 2004. *Sadd ad-Dzarai' 'inda Syaikh Islam Ibnu Taimiyah*. Riyad: Dar Fadlilah.
- Mahmud, Muhammad. 2014. *Al-Manthiq wa Ushul al-Fiqh*. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Mansoori, Muhammad Tahir. 2010. *Kaidah-kaidah Fiqih Keuangan dan Transaksi Bisnis*. Terjemahan Hendri Tanjung. Bogor: Ulil Albab Institute.
- Manzhur, Jamaluddin Muhammad bin Mukrim bin. t.t., *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar as-Shadr.
- Mas'ud, Muhammad Khalid. 1995. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Terjemahan Yudian W. Asmin. Surabaya: Al-Ikhlash.
- Mawardi, Ahmad Imam. 2010. *Fiqh Minoritas*. Yogyakarta: LKiS.
- Minhaji, Akhmad. "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh." dalam *Al-Jami'ah*, 6(63). 1999.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1990. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- Musa, Muhammad Yusuf. 1958. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah.
- Mustofa, Ahmad. 1994. *Sejarah Al-Qur'an*. Surabaya: Al-Ikhlash.
- Mutawalli, Abdul Hamid. 1985. *As-Syariat al-Islamiyah wa Mauqif Ulama al-Mustasyriqin*. Kairo: Mathba'ah Mukhaimir.

- Nasution, Harun. 1974. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nata, Abuddin. 2003. *Masail Fiqhiyah*. Jakarta: Kencana.
- Permono, Sjechul Hadi. 1994. "Kontekstualisasi Fiqh Dalam Era Globalisasi." Orasi Ilmiah Guru Besar dalam Ilmu Fiqh pada IAIN Sunan Ampel. Surabaya.
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ridha, Muhammad Rasyid. 2000. *Tafsir Al-Qur'an al-Karim al-Masyhur bi Tafsir al-Manar*. Jilid I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Sachenia, Abdul Aziz A. 1991. *Kepemimpinan Dalam Islam Perspektif Syiah*. Bandung: Mizan.
- Salim, Fathi Muhammad. 1981. *Istidlal bid-Dzanni fil-'Aqidah*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah.
- Sanu, Quthb Musthafa. 2000. *Mu'jam Musthalahat Ushul al-Fiqh*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- Schacht, Joseph. 1950. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford University Press.
- _____. 1965, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press.
- _____. 1967, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: The Clarendon Press.
- Shalih, Muhammad Adib. 1982. *Tafsir an-Nushush fi al-Fiqh al-Islami*. Mesir: Mathba'ah Aly Shubhy.
- _____. 1992. *Membumikan Al-Qu'ran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- _____. 2007. *Mukjizat Al-Quran: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Ghaib*, Bandung: Mizan.
- Suharto, Ugi. 2005. "Fondasi Epistemologi untuk Disiplin Ekonomi Islam." Makalah pada Seminar Workshop Fondasi Epistemologi untuk Ilmu Ekonomi | 11 April 2005. Yogyakarta: Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.
- Sunah, Abu dan Ahmad Fahmi. 1947. *Al-'Urf wal-'Adah fi Ra'yi al-Fuqaha*. Mesir: Maktabah al-Azhar.
- Suriasmantri, Jujun S. 2003. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Sya'ban, Zakiyuddin. 1988. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Kuwait: Muassasah Ali Shubhi.

- Syafei, Rachmat. 2007. *Ilmu Ushul Fiqih*. Bandung: Pustaka Setia.
- Syah, Ismail Muhammad. 1999. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Syahrur, Muhammad. 1992. *Al-Kitab wAl-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Kairo: Sina lin-Nasyr.
- _____. 2000. *Nahw Ushul Jadidah lil-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Al-Ahill at-Thiba'ah wan-Nasyr wat-Tauzi'.
- Syarifuddin, Amir. 2008. *Ushul Fiqh*. Jilid II. Jakarta: Kencana.
- Taimiyah, Taqiyuddin Ahmad bin. 1996. *Majmu' al-Fatawa*. Jilid XXIII. Madinah: Majma' al-Fahd.
- Talib, Safi Hasan Abu. 1990. *Tatbiq as-Syari'ah al-Islamiyah fi al-Bilad al-Arabiyah*. Kairo: Dar an-Nahdlah al-Arabiyah.
- Thaha, Mahmud Muhammad. 1987. *The Second Message of Islam*. Terjemahan Abdullahi Ahmed an-Na'im. Syracuse: Syracuse University Press.
- Tim Penyusun. 1996. *Ensiklopedia Hukum Islam*. Jakarta: PT. Pustaka Van Hoeve.
- Umar, Hasbi. 2007. *Nalar Fiqh Kontemporer*. Cetakan I. Jakarta: Gaung Persada.
- Usman, Iskandar. 1994. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*. Cetakan I. Jakarta: Raja Grafindo.
- Usman, Suparman. 2002. *Hukum Islam: Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Yogyakarta: Gaya Media Pratama.
- Yahya, Mukhtar dan Fachur Rahman. 1986. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*. Bandung: al-Maarif.
- Zahrah, Muhammad Abu. 1958. *Ushul Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- _____. t.t. *Malik Hayatuh wa 'Ara'uh wa Fiqhuh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- _____. t.t. *Malik Hayatuh wa 'Ara'uh wa Fiqhuh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- _____. t.t. *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*. Jilid II. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Zaidan, Abdul Karim. 1996. *Al-Wajiz*. Beirut: Muassasah ar-Risalah.
- _____. t.t. *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr.

Biodata Penulis



Dr. K.H. Nawawi, M.Ag. lahir di Sumenep pada 8 Juni 1971. Menempuh studi S-1 bidang Muamalat di IAI Ibrahimy Sukorejo Situbondo (1992—1996); Pasca Ma'had Aly Qism al-Fiqh Situbondo (1993—1996); dan S-2 Konsentrasi Syariah Program Pascasarjana UNISMA (1999—2001); Program S-3 IAIN Walisongo Semarang Beasiswa Kemenag RI (2008—2012); dan Program *Postdoctoral Fellowship Program For Islamic Higher Education* (Posfi) Kementerian Agama RI di Yordania 2016.

Aktivitas utama penulis adalah sebagai tenaga pengajar di IAI Ibrahimy Sukorejo Situbondo, Pascasarjana IAI Ibrahimy, Sekolah Tinggi Nurul Huda Situbondo, dan Ma'had Aly Sukorejo-Situbondo. Juga penulis sebagai dosen luar biasa di UNARS Situbondo dan Sekolah Tinggi Islam di NTT Kupang. Selain itu, juga sebagai Wakil Pengasuh Pondok Pesantren Al-Azhar Asembagus Situbondo, Ketua Jurusan Ekonomi Syariah Fakultas Syariah IAI Ibrahimy (2012—sekarang), menjadi narasumber di “Konsultasi Agama Radio Bahasa FM Situbondo (2000—2010), Ketua Lintas Agama Situbondo (2002—2005), Komisi Fatwa MUI Situbondo (2005—2010), Wakil Ketua Lembaga Bahtsul Masail NU (LBM) Cabang NU Situbondo (2010—2015); Rois Syuriah MWC NU Asembagus (2009—2014), Ketua Dewan Pakar PPP Situbondo (2016—2022), Masjid Dakwah Indonesia Situbondo (2013—2018), Pengembangan Sumber Daya Umat LAZISNU PWNU Jawa Timur (2013—2018), Wakil Rois PCNU Situbondo (2016—2022), BAZNAS Situbondo (2017—2023) dan ketua BWI (Badan Wakaf Indonesia) di Situbondo (2017—sekarang). Dari aspek ilmiah ia pernah menjadi narasumber nasional (Kemenag

RI, 2012—2013) dan narasumber internasional (Malaysia, 2010), peserta AICIS 2012 dan 2013, dan pembicara AICIS 2014 di Samarinda, Dosen Tamu di Universitas Ali al-Bayt di Maffraq Yordania, peserta Internasional Workshop di Institut International Islamic Thought di Amman Yordania, Pemakalah di HIPMI di Yarmuk Yordania (2016), Narasumber Internasional se-Asia Tenggara di Brunei Darussalam (2017), Simposium Internasional Balitbang Kemenag RI (2017), Simposium Internasional Se-ASEAN di IAIN Jambi (2018), Simposium Internasional di IAIN Samarinda (2018), Simposium Internasional di Pascasarjana IAIN Tulungagung (2019), Simposium Internasional di UGM Yogyakarta (2019), Simposium Internasional Hadis Nabawy di Malaysia (2019), The 1st Conference on Gender and Social Movement, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2019).

USHUL FIQH

Sejarah, Teori Lughawy, dan Teori Maqashidy

Memahami Islam tidak cukup hanya menggunakan dua sumber utama, Al-Qur'an dan hadis, tetapi perlu juga sumber-sumber lain. Dalam studi ilmu-ilmu syariat, ushul fiqh dikategorikan sebagai metodologi memahami keduanya untuk memproduksi hukum secara argumentatif. Banyak akademisi yang menghafal dan mempelajari satu demi satu masalah. Namun, jika ia keluar dari masalah itu, maka ia seperti tidak mengetahui apa pun karena tidak memahami ilmu ushul yang menjadi landasan kesimpulan hukum. Karena itu, seorang penuntut ilmu harus memahami ushul fiqh yang menjadi landasan berbagai masalah, sehingga apabila dihadapkan pada permasalahan apa pun, ia bisa menerapkannya.

Dalam konteks tersebut, buku ini merupakan pengantar ushul fiqh yang mencakup sejarah perkembangan ushul fiqh, teori *lughawy*, dan teori *maqashidy*.

Pembahasan dalam buku ini terbagi menjadi delapan bagian, yaitu

- Seputar Ushul Fiqh
- Historitas Ushul Fiqh
- Corak Historis Ushul Fiqh
- Eksistensi dan Kritik Ushul Fiqh
- Dalil-dalil Hukum Syariat Tekstual
(*Adillah al-Ahkam al-Manshushah*)
- Dalil-dalil Hukum Syariat Non-Tekstual
(*Adillah al-Ahkam Ghair al-Manshushah*)
- Teori Ushul Lughawy
- Teori Ushul Maqashidy

