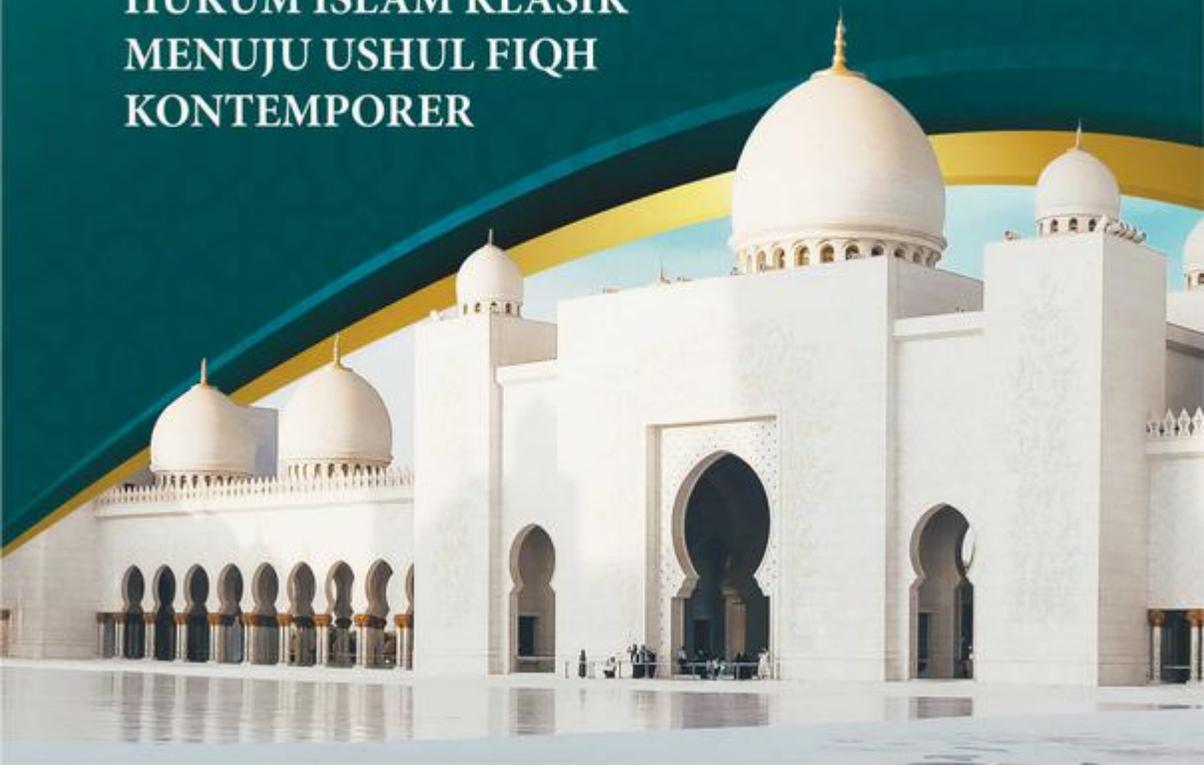


| Dr. Maimun, SH., MA



USHUL FIQH I

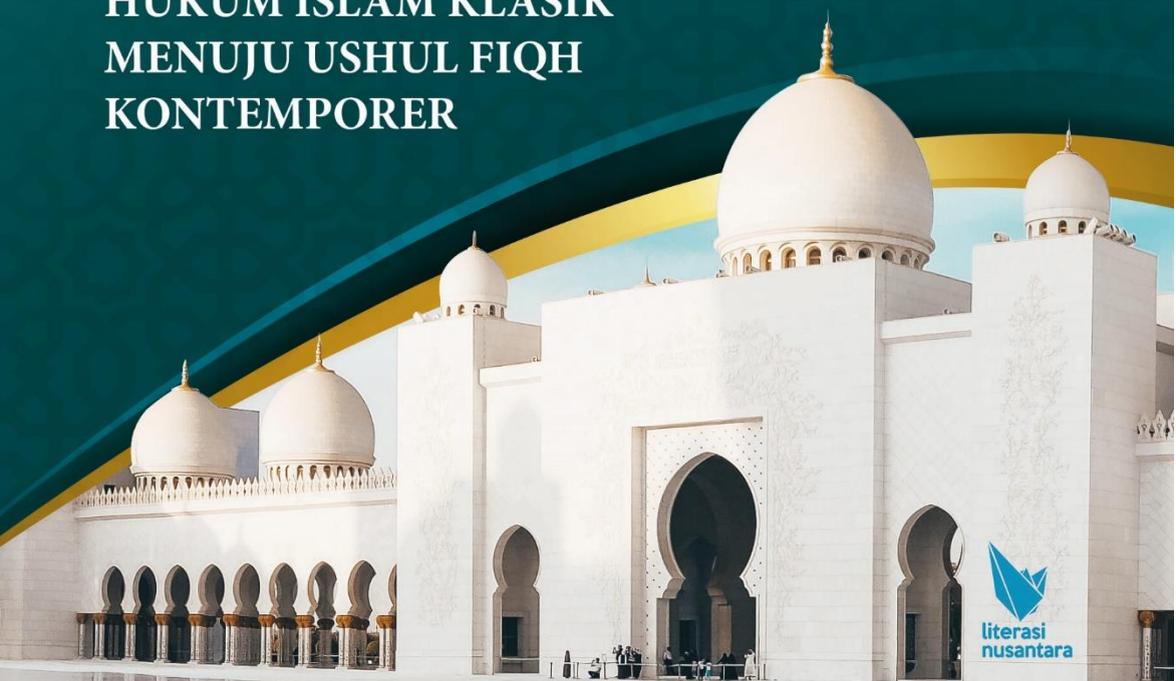
KONSTRUKSI METODOLOGI
HUKUM ISLAM KLASIK
MENUJU USHUL FIQH
KONTEMPORER



| Dr. Maimun, SH., MA

USHUL FIQH I

KONSTRUKSI METODOLOGI
HUKUM ISLAM KLASIK
MENUJU USHUL FIQH
KONTEMPORER



**USHUL FIQH I : KONSTRUKSI METODOLOGI HUKUM ISLAM
KLASIK MENUJU USUL FIQH KONTEMPORER**

Penulis : Dr. Maimun, SH., MA

ISBN : 978-623-329-216-0

Copyright © Juni 2021

Ukuran: 15.5 cm X 23 cm; Hal: xiv + 602

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

Penata Isi : Annuha Zarkasyi

Desainer Sampul : Ahmad Ariyanto

Cetakan I, Juni 2021

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

UCAPAN TERIMA KASIH

Bismillāh ar-Rahmān ar-Rahim

Syukur dan al-hamdulillah penulis panjatkan kepada Allah Swt. yang telah memberikan kekuatan, kesehatan lahir dan batin sehingga buku ajar ini dapat ditulis, meskipun secara bertahap. Buku ajar ini disusun untuk memenuhi kebutuhan bahan bacaan bagi mahasiswa dalam mempelajari ilmu *uṣūl al-fiqh*, karena literatur ilmu ini pada umumnya masih berbahasa Arab. Untuk memudahkan mahasiswa mempelajari ilmu ini, maka solusinya disusunlah buku ajar yang masih terbatas penyajian materinya.

Buku ini disusun berdasarkan sub-sub silabi matakuliah *uṣūl al-fiqh* pada Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung. Sub-sub materi yang ada pada silabi tersebut disajikan dalam bentuk teoritis-normatif, dilengkapi dengan berbagai contoh kasus hukum sesuai bahasan materi yang disajikannya.

Dalam kesempatan ini, penulis sampaikan ucapan terima kasih kepada teman-teman yang secara langsung atau tidak, telah memberikan motivasi untuk menulis buku ajar ini dalam rangka memenuhi kebutuhan bahan bacaan mahasiswa. Melalui ruang kata pengantar yang terbatas ini, penulis sampaikan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Ketua dan Sekretaris Jurusan Hukum Tata Negara dalam Islam (*Siyāsah Syar'iyah*) yang senantiasa memberikan motifasi agar setiap dosen menulis buku ajar sesuai dengan matakuliah yang diasuhnya.

2. Para dosen yang mengasuh matakuliah *uṣūl al-fiqh*, di antaranya Dr. Hi. Bunyana Sholihin, MA. sebagai dosen yang setiap ada kesempatan waktu berdiskusi dengan penulis sekitar problematika metodologi pemahaman hukum Islam era klasik dan kontemporer.
3. Teman-teman muballig yang berada di Lembaga Dakwah Gerakan Muballig Islam (GMI) Provinsi dan Kota Bandar Lampung, yang sering bertemu dan berdiskusi pada setiap hari Jum'at di Kantor GMI Langkapura Kota Bandar Lampung yang banyak memberikan saran, motifasi, dan dukungan moril untuk selalu berkarya sesuai profesinya masing-masing.
4. Teman-teman yang telah banyak membantu dan mencarikan literatur yang penulis butuhkan dalam menulis buku ajar ini.
5. Secara khusus ucapan terima kasih disampaikan kepada isteri tercinta, Mulyani Amran, SE, yang senantiasa meningkatkan, dan memberikan motivasi dalam proses penulisan buku ini, dan jangan ditunda-tunda terus berkepanjangan. Demikian juga kepada kedua anakku, Mairiyansyah, ST, M.Sc. dan Maisi Yantina, S.Psi yang cukup mengerti akan kesibukan, tugas, dan kewajiban ayahnya.

Semoga saja kepada semua pihak tersebut di atas yang telah memberikan bantuan moril, dan motifasinya, Allah membalas yang setimpal dengan amal perbuatan yang mereka lakukan. *Āmin, yā rabb al-‘ālamīn.*

Bandar Lampung, 8 Ramaḍān 1442 H/20 April 2021 M

Penulis

SAMBUTAN DEKAN FAKULTAS SYARI'AH UIN RADEN INTAN LAMPUNG

Al-hamdulillah, puji dan syukur dipersembahkan kepada Allah Swt. sebagai pemberi ilmu pengetahuan kepada semua hamba-Nya. Selawat serta salam senantiasa dicurahkan kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai delegasi Allah di muka bumi ini untuk menyampaikan ajaran Risalah-Nya kepada seluruh umat manusia.

Sebuah karya dalam bentuk buku yang berjudul *Konstruksi Metodologi Hukum Islam Klasik Menuju UşŪl Fiqh Kontemporer* yang ditulis oleh saudara Dr. Maimun, SH., MA., salah seorang dosen pengampu matakuliah *uşŪl al-fiqh* Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung telah dapat diterbitkan untuk memenuhi kebutuhan bahan bacaan mahasiswa, dan para peminat studi ilmu *uşŪl al-fiqh* pada umumnya.

Buku yang disusun berdasarkan silabi matakuliah *uşŪl al-fiqh* yang berlaku di Fakultas Syari'ah, sub-sub bahasan materinya sesuai dengan muatan yang terdapat dalam silabi yang disajikan dalam bentuk teori-teori, terutama dalam masalah *al-ahkām asy-syar'iyah* dan *al-adillah al-ahkām* dengan berbagai problematikanya. Diharapkan dengan diterbitkan buku ini dapat mengisi kelangkaan buku ajar dibidang ilmu metodologi hukum KIslam, dapat membantu kesulitan mahasiswa dalam mempelajarinya, dan sekaligus

tentunya akan menambah khazanah pengembangan pemikiran metodologi hukum Islam kontemporer.

Saya selaku Dekan Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan menyambut baik atas setiap usaha yang dilakukan oleh para dosen untuk melahirkan karya, baik berbentuk buku ajar maupun karya-karya ilmiah hasil penelitian. Untuk itu, saya menyampaikan penghargaan dan apresiasi yang tak terhingga, serta ucapan terima kasih kepada saudara Dr. Maimun, SH., MA yang telah menerbitkan buku tersebut, meskipun sebuah karya tidak terlepas dari kekurangan dan kelemahannya. Namun demikian, dengan terbitnya karya ini dapat memberikan motivasi kepada para dosen yang lain untuk terus berkarya.

Akhirnya, semoga buku ini dapat menjadi rujukan dan bermanfaat sesuai dengan harapan civitas akademika Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung.

Bandar Lampung, 12 Syawāl 1442 H/24 Mei 2021 M

Dekan,

Dr. KH. Khairuddin Tahmid, MH.

DAFTAR ISI

Ucapan Terima Kasih	III
Sambutan Dekan Fakultas Syari'ah Uin Raden Intan Lampung.....	V
Daftar Isi.....	VII
Pedoman Transliterasi Arab-Latin.....	XI

BAB I

PENDAHULUAN	1
-------------------	---

BAB II

STUDI UŞUL AL-FIQH DAN PROBLEMATIKANYA....13

A. Definisi <i>Uşul al-Fiqh</i>	13
B. Obyek Kajian <i>Uşul al-Fiqh</i>	21
C. Tujuan dan Kegunaan Mempelajari Ilmu <i>Uşul al-Fiqh</i>	24
D. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan <i>Uşul al-Fiqh</i>	26
1. <i>Uşul al-Fiqh</i> pada Masa Rasulullah Saw.....	29
2. <i>Uşul al-Fiqh</i> pada Masa Sahabat	34
3. <i>Uşul al-Fiqh</i> pada Masa <i>Tābi'in</i>	44
4. <i>Uşul al-Fiqh</i> pada Masa Imām Mujtahid	51
a. Imām Abū Hanifah.....	53
b. Imām Mālik bin Anas.....	54
c. Imām Syāfi'i	58
d. Imām Ahmad bin Hanbal	63
e. Imām Dāwud ibn 'Ali al-Aşfahāni	65
f. Imām Ja'far as-Şadiq	67
g. Imām Zaid bin 'Ali	84

E.	Aliran-Aliran dalam <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	91
1.	Aliran Mutakallimin.....	92
2.	Aliran Hanafiyyah.....	93
3.	Aliran Gabungan	95
F.	Karya-Karya Ilmu <i>Uṣūl al-Fiqh</i>	95
1.	Karya-karya yang Disusun Berdasarkan <i>Ṭariqah</i> Syāfi'iyah	95
2.	Karya-karya yang Disusun Berdasarkan <i>Ṭariqah</i> Hanafiyyah.....	98
3.	Karya-karya yang Disusun Berdasarkan <i>Ṭariqah</i> Gabungan	99
G.	Karya-Karya Ilmu <i>Uṣūl al-Fiqh</i> Era Modern	102

BAB III

HUKUM ISLAM DAN PROBLEMATIKANYA105

A.	Definisi Hukum	105
B.	Kategorisasi Hukum.....	111
1.	Hukum <i>Taklifi</i> :.....	112
2.	Hukum <i>Waḍ'i</i>	165
a.	Sebab	166
b.	Syarat.....	175
c.	<i>Māni'</i> (Penghalang).....	181
d.	Sah (<i>as-Ṣihhah</i>), Rusak (<i>al-Fasād</i>) dan Batal (<i>al-Buṭlān</i>)	186
e.	' <i>Azimah</i> dan <i>Rukḥṣah</i>	192
C.	<i>Al-Hākim</i> (Pencipta Hukum).....	203
D.	<i>Mahkūm Fih</i> (Obyek Hukum)	210
1.	Pengertian <i>Mahkūm Fih</i>	210
2.	Syarat-Syarat <i>Mahkūm Fih</i>	214
3.	Macam-Macam <i>Mahkūm Fih</i>	224
E.	<i>Mahkūm 'Alaih</i> (Subyek Hukum)	228
1.	Definisi <i>mahkūm 'alaih</i>	228
2.	Persyaratan <i>Taklif</i>	229
3.	<i>Ahliyyah</i> (Kecakapan Melakukan Tindakan Hukum).....	233
a.	Definisi <i>Ahliyyah</i>	233
b.	Pembagian <i>Ahliyyah</i>	233

F. <i>'Awārid al-Ahliyyah</i> (Halangan-Halangan Kecakapan Bertindak Hukum).....	236
--	-----

BAB IV

SUMBER DAN DALIL HUKUM ISLAM.....253

A. Batasan Sumber dan Dalil Hukum.....	253
B. Sumber dan Dalil Hukum Islam yang Disepakati.....	258
1. Al-Qur'ān.....	258
a. Definisi al-Qur'an.....	258
b. Kedudukan dan Fungsi al-Qur'ān.....	260
c. Al-Qur'ān sebagai Sumber Hukum dan Macam-macamnya.....	262
d. Klasifikasi Dalil-Dalil Hukum al-Qur'ān dan Rinciannya.....	276
2. Sunnah (Hadis).....	282
a. Definisi Sunnah (Hadis).....	282
b. Bentuk-Bentuk Sunnah.....	290
c. Pengklasifikasian Sunnah.....	293
d. Dalālah Sunnah.....	296
e. Kedudukan dan Kehujjahan Sunnah.....	297
f. Fungsi Sunnah terhadap al-Qur'ān.....	301
3. <i>Ijmā'</i>	310
a. Definisi <i>Ijmā'</i>	310
b. Eksistensi <i>Ijmā'</i> sebagai Dalil Hukum.....	319
c. Tipologi <i>Ijmā'</i> dalam Konteks Ijtihad.....	328
d. Periodisasi Dinamika <i>Ijmā'</i> dalam Sejarah Pembentukan Hukum Islam.....	344
e. Kemungkinan Terjadi <i>Ijmā'</i> Sepanjang Masa.....	390
f. Pergeseran Paradigma <i>Ijmā'</i>	393
g. Perubahan Pengurutan <i>Ijmā'</i> sebagai Dalil Hukum dan Formulasi Terminologisnya.....	402
h. Model <i>Ijmā'</i> yang Diperlukan di Era Modern.....	415
4. <i>Qiyās</i>	422
a. Definisi <i>Qiyās</i>	422
b. Unsur-Unsur <i>Qiyās</i> (<i>arkān al-Qiyās</i>).....	425
c. Pembagian <i>Qiyās</i>	468
d. <i>Qiyās</i> sebagai Dalil Hukum.....	472

C. Dalil-Dalil Hukum yang Tidak Disepakati.....483

BAB V

PENUTUP.....579

DAFTAR PUSTAKA583

BIODATA PENULIS597

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi Arab-Latin berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor 158/1987 dan 0543 b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988.

A. Konsonan Tunggal.

ARAB	BESAR	KECIL		ARAB	BESAR	KECIL
ا	A	a		ط	Ṭ	ṭ
ب	B	b		ظ	Ẓ	ẓ
ت	T	t		ع	'	'
ث	Ṣ	ṣ		غ	G	g
ج	J	j		ف	F	f
ح	H	h		ق	Q	q
خ	Kh	kh		ك	K	k
د	D	d		ل	L	l
ذ	Ẓ	ẓ		م	M	m
ر	R	r		ن	N	n
ز	Z	z		و	W	w
س	S	s		ه	H	h
ش	Sy	sy		ء	`	`
ص	Ṣ	ṣ		ي	Y	y
ض	Ḍ	ḍ				

B. Konsonan Rangkap.

Konsonan rangkap, termasuk tanda *Syaddah*, harus ditulis secara lengkap, seperti ;

احمدية : ditulis *Ahmadiyyah*

C. Ta` Marbûtah di akhir Kata.

1. Bila dimatikan ditulis "h", kecuali untuk kata-kata Arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia

;

جماعة : ditulis *jamā'ah*

2. Bila dihidupkan karena berangkai dengan kata lain, ditulis "t".

نعمة الله : ditulis *ni'matullāh*

زكاة الفطر : ditulis *zakāt al-fiṭri*

D. Vokal Pendek.

Tanda *fathah* ditulis "a", *kasrah* ditulis "i", dan *dammah* ditulis "u".

E. Vokal Panjang.

1. "a" panjang ditulis "ā", "i" panjang ditulis "ī", dan "u" panjang ditulis "ū" masing-masing dengan tanda (-) di atasnya.
2. Tanda *fathah* + huruf *yā'* tanpa dua titik yang dimatikan ditulis "ai", dan *fathah* + *wāwu* mati diutulis "au".

F. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof (')

أنتم : ditulis *a'antum*

مؤنث : ditulis *mu'annaṣ*

G. Kata Sandang Alief + Lām.

1. Bila diikuti huruf *qamariyyah* ditulis al- :

القرآن : ditulis *al-Qur'ān*

2. Bila diikuti huruf *syamsiyyah*, maka *al-* diganti dengan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya :

الشيعة : ditulis *asy-syi'ah*

H. Huruf Besar.

Penulisan huruf besar disesuaikan dengan EYD.

I. Kata dalam Rangkaian Frase dan Kalimat.

1. Ditulis kata per kata, atau;
2. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dalam rangkaian tersebut ;
شيخ الإسلام : ditulis syaikh al-Islām

J. Lain-Lain.

Kata-kata yang sudah dibakukan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (seperti kata ijmak, kiyas, maslahat, dll.), ditulis sebagaimana dalam kamus tersebut.

BAB I

PENDAHULUAN

Dalam teori metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), disebutkan bahwa al-Qur'ān dan sunnah (hadīs) adalah sebagai sumber dari segala sumber hukum (*maṣḍar min al-maṣādir*). Sedangkan yang lainnya seperti *ijmâ'* dan *qiyâs* merupakan dalil sekunder yang diperdebatkan eksistensinya di kalangan *uṣūliyyin*. Fazlur Rahmân (w. 1988 M) mengatakan bahwa yang betul-betul landasan atau sumber materiel adalah al-Qur'ān dan sunnah. Sedangkan *ijmâ'* merupakan dasar formal, dan *qiyâs* adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.¹ Tetapi setelah teori hukum tersusun terutama di masa asy-Syâfî'i (150-204 H), sumber dan dalil hukum itu disistematisir dan diurutkan secara hirarkhis menjadi: al-Qur'ān, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*.² Penetapan sumber dan dalil hukum tersebut menjadi doktrin yang kemudian oleh mayoritas ulama (*jumhûr al-'ulamâ'*) disepakati dan wajib diikuti dalam meng-*istinbâṭ*-kan hukum.³ Adapun selebihnya, seperti *istiṣhâb*, *istihsân*, *istiṣlah* (*maṣlahah mursalah*), *qaul saḥâbî*, *ijmâ'*

¹Fazlur Rahmân, *Islâm*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), h. 106.

²Muhammad bin Idris asy-Syâfî'i (selanjutnya ditulis asy-Syâfî'i), *ar-Risâlah*, pengedit Ahmad Muhammad Syakir (Mesir: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 39. Asy-Syâfî'i, *al-Umm* (Mesir: Maktâbah al-Kâlliyyah, 1961), Juz ke 5, h. 246.

³Zâki ad-Dîn Sya'bân, *Uṣūl al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Dâr al-Ta'lîf, 1964), h. 27.

ahli Madînah, *'urf*, *sadd az-zarî'ah*, dan *syar'u man qablanâ* merupakan dalil yang juga diperdebatkan eksistensinya di kalangan para ahli *usûl*.⁴

Pada masa Rasulullah (570-632 M), apabila muncul suatu kasus hukum baik yang berhubungan dengan Allah (*habl min Allâh*) maupun dengan sosial kemasyarakatan (*habl min an-nâs*), maka Allah menurunkan wahyu (al-Qur'ân) untuk menjelaskannya, meskipun penjelasan wahyu berupa ayat-ayat al-Qur'ân itu pada umumnya bersifat global (*ijmâli*), tidak secara detail (*tafsili*). Dari kondisi ini, di satu sisi Rasulullah sebagai orang yang diberi kewenangan untuk menjelaskan wahyu tersebut, dan di sisi lain beliau berkewajiban untuk menjawab dan menetapkan ketentuan hukum dari berbagai kasus hukum yang dihadapinya. Karena itu, Rasulullah terkadang harus menggunakan akal yang disebut dengan *ijtihâd* (*al-ijtihâd*) dalam menetapkan hukum.

Ijtihâd Rasulullah pada dasarnya merupakan manifestasi dari pemahaman mendalam terhadap teks-teks al-Qur'ân, karena semua hasil *ijtihâd*nya dipandu oleh wahyu. Pelaksanaan *ijtihâd*nya, terkadang dilakukan melalui musyawarah dengan para sahabat dan terkadang dilakukan secara pribadi dengan menganalogikan kasus yang sama sekali tidak diatur ketentuannya dengan kasus yang sudah ada aturan hukumnya dalam al-Qur'ân yang disebut dengan *qiyâs*, sekalipun dalam pengertian yang luas. Oleh sebab itu, segala apa yang ditetapkan Rasulullah dari hasil *ijtihâd*nya adalah menjadi *sunnah* (sumber hukum).

Setelah Rasulullah wafat (632 M), praktik *ijtihâd* diteruskan oleh para sahabat. Mereka mengikuti cara-cara *ijtihâd* yang pernah dilakukan Rasulullah. Ketika

⁴Lihat, Muhammad Sa'id Ali 'Abd Rabbih (selanjutnya ditulis 'Abd Rabbih), *Buhûs fî al-Adîllah al-Mukhtalaf Fihâ 'Ind al-Uşûliyyîn* (Mesir: Mâtba'ah as-Sa'âdah, 1400 H/1980 M). Zâki ad-Dîn Sya'bân, *Uşûl al-Fiqh*, h. 28.

dihadapkan pada kasus-kasus hukum, mereka mula-mula merujuk pada al-Qur'ân, dan selanjutnya merujuk pada sunnah. Ketika kedua sumber hukum itu tidak ditemukan aturan hukumnya, maka mereka melakukan *ijtihâd* berdasarkan kemampuan memahami makna-makna teks dilihat dari segi sosio-historis (*asbâb al-nuzûl*), tujuan-tujuan hukum (*maqâshid asy-syarî'ah*), dan alasan-alasan hukum (*ta'lîl al-ahkâm*), serta berdasarkan kemampuan bahasa arab yang dimiliki, meskipun era itu gramatika bahasa arab belum sistematis seperti di era berikutnya. Namun demikian, para ahli hukum Islam masa-masa berikutnya menilai bahwa metode *ijtihâd* yang dilakukan oleh para sahabat itu masih terbatas pada pemahaman pada al-Qur'ân dan sunnah. Muhammad Abû Zahrah (w. 1974) mengatakan bahwa sebagian sahabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman al-Qur'ân dan sunnah, sedangkan sebagian yang lain menggunakan *al-qiyâs* dan *al-mašlahâh*.⁵ Senada dengan Abû Zahrah, Muhammad Salâm Mažkur mengatakan bahwa *ijtihâd* para sahabat itu tersimpul pada tiga bentuk dalam menginterpretasikan *nâş*, yaitu menggunakan *qiyâs*, *mâšlahah mursalah* dan *istihsân*.⁶ Dari penilaian Abû Zahrah dan Salâm Mažkur ini menunjukkan bahwa kedudukan *ijtihâd* di masa sahabat sudah menjadi alat untuk menggali sumber hukum dengan menggunakan pendekatan *qiyâs*, *mâšlahah mursalah*, dan *istihsân*.

Seiring dengan semakin meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan terjadinya interaksi sosial antara kaum muslimin dengan penduduk asli di berbagai wilayah dan daerah, terutama sesudah periode sahabat, maka konsekuensinya adalah kreatifitas *ijtihâd* di kalangan para mujtahid semakin luas dan berkembang. Sementara *nâş-nâş* wahyu terbatas, sedangkan permasalahan hukum terus terjadi tidak terbatas;

⁵Muhammad Abû Zahrah, *Muhâdarât Târîkh al-Mazâhib al-Islâmîyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.), Jld. ke 2, h. 23.

⁶Muhammad Salâm Mažkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî* (Bairût: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 22.

Atau *nâş-nâş* wahyu itu terbatas adanya, sedangkan permasalahan hukum senantiasa terjadi dan tidak terbatas.⁷ Para *tâbi'in* dan *tâbi' tâbi'in* dalam menghadapi kompleksitas kasus hukum yang terus terjadi, mereka berusaha secara maksimal untuk menyelesaikannya dengan langkah awal mengikuti cara-cara yang dilakukan Rasulullah, kemudian cara-cara yang dilakukan oleh para sahabat dengan terus berusaha mengembangkan metode-metode *istinbât* hukumnya.

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, muncul dua kelompok pemikiran yang disebut *ahl al-hadîs* dan *ahl al-ra'y* yang memiliki landasan teologis masing-masing. *Ahl al-hadîs* yaitu para pakar hukum yang dalam meng-*istinbât*-kan hukum terhadap kasus-kasus hukum yang terjadi mereka memberikan porsi pada *naş-naş* (*an-nuşûş*) lebih besar atas *ra'y*. *Ra'y* digunakan hanya dalam situasi tertentu.⁸ Kelompok *ahl al-hadîs* ini berkembang di Hijaz, Madinah yang dibangsakan kepada Imâm Mâlik (w. 179 H), asy-Syâfi'i (w. 204 H) dan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H). Kemudian dikembangkan oleh para pengikutnya masing-masing. Di Hijâz, Madinah seperti Sa'id ibn al-Musayyab (w. 94 H), 'Urwah bin az-Zubair (w. 94 H), Ibn Syihâb az-Zuhri (w. 124 H). Pengikut asy-Syâfi'i, seperti Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), Abū Bakar al-Humaidi (w. 219 H), Abū Ya'qūb al-Buwaity (w. 231 H), Abū Ibrâhim al-Muzani (w. 264 H), ar-Rabi' bin Sulaiman al-Murâdi (w. 270 H) dan pengikut Imâm Ahmad bin Hanbal, seperti Abū Bakar Ahmad bin Muhammad bin Hâni al-Khurâsâni al-Bagdâdi (w. 273 H), Ahmad bin Muhammad bin al-Hujjâj al-Masrûzi (w. 275 H), Ibrâhim al-Harbi Abū Ishâq (w. 285 H), Abū al-Qâsim Umar bin Abi 'Ali al-Husaini al-Khiraqi al-Bagdâdi (w. 324 H), Muwaffiq ad-Din ibn Qudâmah al-

⁷Muhammad Abū Bakar asy-Syâhrâstâni, *al-Milâl wa an-Nihâl* (Mesir: Muşţafâ al-Bâbi al-Halabi wa Aulâduh, 1967), h. 202.

⁸Farid Wajdi, *Dâirah al-Ma'ârif* (Bairut: Dâr al-Ma'rifah, 1971), Jld. Ke 4, Cet. Ke 3, h. 155-156. Asy-Syâfi'i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 256.

Maqdisi (w. 620 H), Ibn Taimiyyah (w. 728 H) dan Ibn Qayyim aj-Jauziyyah (w. 751 H).⁹

Sedangkan *ahl ar-ra'y*, yaitu para pakar hukum yang dalam meng-*istinbât*-kan hukum terhadap kasus-kasus hukum yang terjadi mereka memberikan porsi *ra'y* lebih besar atas *naş*, karena setelah diteliti eksistensi *naş* tidak langsung bisa menyelesaikan kasus yang terjadi.¹⁰ *Ahl al-ra'y* ini merupakan kelompok pakar hukum Irak Bagdad, yang karena sosio-kultural dan letak geografis yang jauh dari Hijáz Madinah, dalam melakukan ijtihad untuk meng-*istinbât*-kan hukum dari kasus-kasus hukum yang terjadi mereka memiliki metodologi dan kaidah-kaidah fikih tersendiri yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang ada. 'Abd Allah Ibn Mas'ūd (w. 32 H) sebagai tokoh *ahl ra'y* dari kalangan sahabat adalah seorang ulama yang sukses dalam membina murid-muridnya menjadi pakar hukum terkenal, di antaranya 'Alqamah bin Qais an-Nakha'i al-Kūfi (w. 62 H). Dari 'Alqamah muncul Ibrāhim bin Yazid an-Nakha'i, (w. 95 H). An-Nakha'i mempunyai murid bernama Syekh Hammad bin Abi Sulaimān al-Asy'ari (w. 120 H) dan dari ulama yang terakhir ini, Imām Besar (*al-imām al-a'zam*) Abū Hanifah mendapat pendidikan dalam bidang fikih dan hadis.¹¹ Dari sini terlihat bahwa matarantai pendidikan dan pengajaran dari tokoh pertama, Ibn Mas'ūd hingga Abū Hanifah, membentuk metodologi *istinbât* hukum yang spesifik. Metodologi *istinbât* ini dianggap sebagai kristalisasi dari pendidikan dan pengajaran yang sistematis dari penggunaan *ra'y* sehingga *ahl ra'y* juga disebut *ashāb al-*

⁹Muhammad Ali as-Sāyis, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi* (Mesir: Maktabah wa Mamaṭba'ah Muhammad 'Ali Ṣabih wa Aulāduh, t.t.), h. 73. Muhammad Yūsuf Mūsa, *al-Madkhal Lidirāsah al-Fiqh al-Islāmi* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1380 H/1961 M), Cet. Ke 2, h. 155, 164-165, 169-170. 'Ali Jum'ah, *al-Imām asy-Syāfi'i wa Madrasatih al-Fiqhiyyah* (Mesir: Dār ar-Risālah, 1425 H/2004 M), Cet. Ke 1, h. 24.

¹⁰Farid Wajdi, *Dāirah al-Ma'ārif*, h. 156. .

¹¹Muhammad Yūsuf Mūsa, *Abū Hanifah* (Mesir: Maktabah Nahḍah, 1957), h. 18.

qiyâs.¹² Pada perkembangan berikutnya *ahl al-ra'y* ini menjadi satu mazhab fikih rasional atas pengaruh Abû Hanifah (80-150 H/699-767 M) yang menjalani masa hidupnya pada kondisi sosial politik diakhir dinâsti Umayyah dan diawal dinâsti 'Abbâsiyah.¹³ Irak pada masa Abû Hanifah merupakan kota yang peradaban dan pengetahuan Islam sudah lebih maju dibandingkan dengan suasana Hijâz, Madînah yang masih sederhana. Namun demikian, *ahl ar-ra'y* menjadi hidup dan berkembang ke seluruh jazirah Arab dan bahkan ke seluruh dunia tidak terlepas dari peran para pengikut Abû Hanifah yang bermarkas di Madrasah Kûfah atau Madrasah *Ahl Ra'y*, sekaligus mereka mengkodifikasikan fatwa-fatwa Abû Hanifah. Di antara para pengikut (murid-muridnya) yang terkenal adalah Abû Yûsuf Ya'qûb bin Ibrâhim al-Anşâri (113-183 H), Muhammad bin al-Hasan asy-Syaibânî (132-189 H), Zufar bin al-Hużail bin Qais al-Kûfi (110-158 H) dan Al-Hasan bin Ziyâd al-Lu'lu'i (133-204 H).¹⁴

Sedangkan *ahl al-hadîs* menjadi mazhab fikih tradisional atas pengaruh Mâlik bin Anas (93-179 H) yang menjadikan al-Qur'ân dan hadîs serta *ijmâ'* sahabat sudah dipandang cukup untuk menjadi dasar penyelesaian kasus-kasus hukum yang muncul, tidak perlu lagi kepada ijtihad dan memakai rasio.¹⁵ Lebih jauh dapat dikemukakan latar belakang *ahl al-hadîs* menggunakan *ra'y* lebih kecil porsinya atas *naş*, paling tidak terdapat tiga faktor penyebab: Pertama, konsistensi besar terhadap para pendahulu mereka yang memberi porsi lebih kecil pada *ra'y*. Kedua, banyak terjadi kemungkinan praktik-praktik para sahabat dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum dan sedikitnya kasus

¹²Muhammad Yûsuf Mûsa, *Tarikh al-Fiqh al-Islâmi* (Mesir: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1958), h. 139.

¹³Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Abû Hanifah*, h. 9.

¹⁴Muhammad Yûsuf Mûsa, *al-Madkhal*, h. 145-146.

¹⁵Lihat, Fârôûq Abû Zaid, *Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis*, penerjemah Husein Muhammad (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1986), h. 20-21.

hukum baru yang terjadi. Ketiga, kebersahajaan ulama Hijâz, bahwa umumnya umat Islam di Hijâz tidak meminta fatwa mengenai sesuatu masalah yang belum terjadi.¹⁶ Sementara *ahl ar-ra'y* memberikan porsi lebih besar pada *ra'y* atas *naş* disebabkan: (1) Implikasi metode pendidikan dan pengajaran yang dikembangkan oleh Ibn Mas'ūd, konsisten terhadap pemikiran-pemikiran hukum Umar bin Khaţţâb melalui *ra'y*. (2) *Ahl ar-ra'y* berpendapat bahwa Irak adalah tempat yang paling banyak didiami oleh ulama sahabat. Kūfah dan Başrah, dua markas tentara Islam (*al-juyūsy al-islāmiyyah*). Dari kedua kota ini banyak kota besar ditaklukkan hingga menjamah Khurasan dan Kūfah sendiri menjadi pusat khilafah 'Ali. (3) Berbagai kasus hukum lebih banyak didominasi oleh Irak daripada Hijâz, karena Hijâz sendiri masih menunjukkan daerah yang asri bersahaja. Sedangkan Irak mempunyai peradaban dan kebudayaan yang sudah maju. Sementara hadis-hadis yang diterima para ulama ketika itu tidak mencakup (menjamah) berbagai kasus hukum baru yang terjadi, maka menggunakan *ra'y* adalah suatu keniscayaan.¹⁷

Munculnya dua kelompok pemikiran metodologis tersebut di atas, membuat asy-Syâfi'i (150-204 H) merasa terpanggil untuk melakukan moderasi. Ia merumuskan teori hukum yang mensintesa pemikiran rasional Hanafî dan pemikiran Mâlikî yang tradisional. Upaya ini terlihat dari semangat melakukan diskusi dengan murid-murid Abû Hanîfah, terutama dengan Abû Yûsuf (w. 183 H) dan Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibânî (w. 189 H) setelah terlebih dahulu berguru kepada pemuka *ahl al-hadîs*, Mâlik bin Anas. Hasil upayanya ini melahirkan teori hukum dalam konstruksi empat sumber utama hukum yang banyak dipedomani oleh para ahli hukum Islam sebagaimana telah

¹⁶Muhammad 'Ali as-Sâyis, *Tārikh al-Fiqh*, h. 73.

¹⁷*Ibid.*, h. 74.

disebutkan di atas, yaitu al-Qur'ân, sunnah/hadîs, *ijmâ'* dan *qiyâs*.¹⁸

Dalam lintas sejarah pemikiran hukum Islam, muncul tiga aliran pola pemikiran *uṣûl al-fiqh* sebagai representasi dari dinamika corak pemikiran maẓhab-maẓhab di atas, yaitu aliran *mutakallimin* (*Syâfi'îyyah*), aliran *fuqahâ'* (*Hanaḥîyyah*), dan aliran konvergensi (gabungan keduanya). *Pertama*, aliran *mutakallimin* (*Syâfi'îyyah*). Mereka dalam merumuskan kaidah-kaidah *uṣûliyyah* itu bersifat teoritis, logis dan rasional, karena senantiasa berpegang pada analisis kebahasaan (*qawâ'id al-lugawîyyah*) dan analisis 'illah-'illâh hukum (*ta'lîl al-ahkâm*) yang didukung dengan argumentasi-argumentasi yang kuat baik secara *naqli* maupun '*aqli*. Karena itu, mereka tidak terikat dengan hukum-hukum *fûrû'* yang telah ada. *Kedua*, aliran *fuqahâ'* (*Hanaḥîyyah*). Mereka dalam merumuskan kaidah-kaidah *uṣûliyyah* bertolak dari hukum-hukum *fûrû'* yang telah ada setelah meneliti dan menganalisis secara cermat. Jika kaidah *uṣûl* yang dirumuskan itu bertentangan dengan hukum-hukum *fûrû'*, maka kaidah itu harus diubah disesuaikan dengan hukum *fûrû'* tersebut. *Ketiga*, aliran konvergensi. Aliran ini muncul setelah munculnya dua aliran di atas, yang berusaha untuk memadukan dua corak pemikiran *uṣûl* tersebut. Dalam menetapkan kaidah-kaidah *uṣûl*, aliran ini mengemukakan argumentasi-argumentasi yang kuat, dan memperhatikan relevansinya dengan hukum-hukum *fûrû'* yang telah ada.¹⁹ Ketiga aliran *uṣûl* tersebut dalam praktik *istinbâṭ* hukum mereka menggunakan *qiyâs*, *istihsân*, dan *maṣlahah mursalah* lebih mendominasi, dan dipandang lebih efektif dalam penyelesaian kasus-kasus hukum, tetapi, ketiganya masih menyisakan problem metodologis, terutama di era kontemporer saat ini.

¹⁸Asy-Syâfi'i, *ar-Risâlah*, h. 39.

¹⁹Zâki ad-Dîn Sya'bân, *Uṣûl al-Fiqh*, h. 17-23. Zakariâ al-Barrî, *Maṣâdir al-Ahkâm al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1395 H/1975 M), h.9-11. Muhammad Muṣṭafâ Sâlâbî, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî* (Bairût: Dâr al-Jâmi'ah, 1403 H/1983 M), Juz ke 1, h. 51-53.

Konsep-konsep metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) klasik yang telah mapan berkembang selama ini dan dipraktikkan oleh para imām mujtahid dalam meng-*istinbat*-kan hukum, bahkan ditempatkan pada posisi sentral dalam studi keislaman, dan seringkali disebut sebagai *the queen of Islamic sciences*,²⁰ ternyata dipandang oleh para pemikir muslim kontemporer dalam bagian-bagian tertentu, tidak cukup memadai lagi untuk menjalankan fungsinya dengan baik. *Qiyās* misalnya, di kalangan para pakar metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*) dalam konteks *istinbat* hukum, dijadikan prosedur pokok dalam pengembangan pemikiran hukum Islam untuk merespon peristiwa hukum baru. Tetapi, prosedur ini memiliki dua kelemahan: Pertama, pengembangan yang dilakukan antara dua *juz'iyah* (*maqīs* dan *maqīs 'alaih*) itu harus benar-benar dipahami kesamaan '*illah* hukumnya. Hal ini suatu persyaratan yang sangat sulit untuk diaplikasikan, sehingga banyak para mujtahid yang beralih dari metode *qiyās* ke metode lain yang berpola sama, yaitu *istihsān*. Kedua, dengan sulitnya menemukan kepastian '*illah* hukum, karena mesti terdapat kesamaan yang jelas dan terukur, maka berakibat terjadi fragmentasi aturan-aturan hukum Islam.²¹ Padahal pada awalnya, praktik atau penggunaan *qiyās* dalam merespon kasus hukum baru yang terjadi tidak rumit dan kaku, namun, setelah diformalkan terutama di masa asy-Syāfi'i terkesan ngejelimet dan ambigu. Kelemahan lain dari metode-metode tersebut di atas, Muhammad Arkoun mengatakan cenderung mengutamakan aturan manusiawi dan kesemenamaan individual atas aturan Tuhan.²² Oleh sebab itu, Ibn Hazm (w. 457 H) menolak *qiyās* sebagai dalil dan metode

²⁰Akh Minhadji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh" dalam *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), Cet. ke 1, h. 118.

²¹Yūsuf ibn Abū Bakar as-Sakiki, *Miftāh al-'Ulūm* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 504.

²² Muhammad Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, Penerjemah Hidatullah (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), h. 22.

istinbat hukum dalam masalah-masalah agama,²³ dan Syi'ah Imāmiyyah lebih keras lagi menolak *qiyās* sebagai dalil hukum (*ibtāl al-qiyās fi ahkām ad-din*). Menurutny, jika kamu menggunakan *qiyās* dalam agamamu, maka kamu akan banyak menghalalkan apa yang diharamkan Allah, dan banyak mengharamkan apa yang telah dihalalkan Allah. Untuk itu, menurut sebagian mereka),menolak *qiyās* karena menyamai Iblis (*qiyās iblis*). Dialah yang mula-mula menggunakan *qiyās*, seperti kisah keengganan Iblis sujud kepada Nabi Adam.²⁴

Dari kelemahan dan kekurangan metode-metode tersebut di atas, para pemikir muslim kontemporer mencoba melakukan kritik dan sekaligus tawaran gagasan cerdas perlunya pembaruan pemikiran *uṣūl al-fiqh*, baik dari segi sistematika penulisannya maupun dari segi substansi materi ilmu *uṣūl al-fiqh* tersebut, tentunya disesuaikan dengan kebutuhan zaman era globalisasi dan digitalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi informasi-komunikasi saat ini. Para pemikir muslim kontemporer yang *concern* dengan perlunya pembaruan metodologi hukum Islam di antaranya adalah Hasan at-Turabi. Ia mengatakan dalam tulisannya bahwa,

Pada masa kita dewasa ini, kebutuhan akan metode *uṣūli* yang harus menjadi kebangkitan kita, merupakan kebutuhan yang amat mendesak. Kendati demikian, masalah ini masih merupakan hal yang amat *musykil* lantaran kondisi ilmu *uṣūl al-fiqh* tradisional yang kita jadikan pegangan, sudah tidak memadai lagi bagi kebutuhan kita saat ini, sebab ilmu ini telah dibentuk oleh adanya pengaruh-pengaruh historis yang ada pada saat pertumbuhannya, dan bahkan oleh karakteristik persoalan-

²³Abi Muhammad 'Ali bin Sa'id bin Hazm, *al-Ilhām fi Uṣūl al-Ahkām* (Bairut: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.t.), Juz ke 8, h. 53.

²⁴Muhammad Jawād Mugniyah, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh fi Ṣaubih al-Jadid* (Bairut: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 1975), Cet. ke 1, h. 246. Asymuni Abdurrachman, *Uṣūl Fiqh Syi'ah Imāmiyah* (Yogyakarta: Penerbit CV Bina Usaha, t.t.). h. 29-30.

persoalan *fiqhiyyah* yang dihadapi oleh pembahasan-pembahasan *fiqh* waktu itu.²⁵

Selain at-Turābi, Fazlur Rahman berpendapat tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan teori *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* tentang *qaṭ'īyyat* dan *ẓanniyyat*. Ia menawarkan istilah *ideal moral* dan *legal spesifik* sebagai pembagian awal tradisi Islam. Lebih spesifik lagi tentang rekonstruksi metodologi hukum Islam dengan teori *double movement*-nya, Mahmoud Muhammed Taha menawarkan dengan teori *nasakh*-nya, Muhammad Syahrur dengan teori limit atau *nazariyyah al-hudud*-nya,²⁶ dan masih banyak lagi gagasan dan tawaran dari para pemikir muslim kontemporer.

Tawaran-tawaran alternatif pembaruan metodologi hukum Islam tersebut di atas, sesungguhnya menggugat kepada para akademisi, para mujtahid, dan ulama pada umumnya di mana saja berada untuk mencoba mengkonstruksi dan merekonstruksi kembali substansi materi ilmu *uṣūl al-fiqh* klasik yang telah ada. Memang disadari, upaya melakukan rekonstruksi substansi materi metodologi hukum Islam tidaklah mudah, hal ini merupakan pekerjaan yang cukup berat, dan mesti dilakukan oleh para pakar dibidangnya. Sekurangnya di era kontemporer ini, para pakar metodologi hukum Islam mengamalkan prinsip “memelihara pengetahuan klasik yang baik, dan mengkontekstualisasikan pengetahuan baru yang lebih baik” (*al-muhāfazah 'alā al-qadim as-ṣālih wa al-akhz bi al-jadid*

²⁵Hasan at-Turābi, *Tajdid Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Penerjemah Afif Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1407 H/1986 M), h. 10. Hasan at-Turābi, *Fiqh Demokratis*, Penerjemah Abdul Haris, dan Zainul 'Am (Bandung: Penerbit 'Arsy, 1423 H/2003 M), h. 56.

²⁶Ainurrafiq, “Menawarkan Epistemologi Jama'i sebagai Epistemologi Ushul Fiqh, Sebuah Tinjauan Filosofis” dalam “*Mazhab*” *Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Ar-Ruzz Press, 2002), h. 39. Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Nasional* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), h. 136-143.

al-aṣlah).²⁷ Dalam hal ini, bahan baku teori-teori *uṣūl al-fiqh* klasik (tradisional) yang telah tersedia diajarkan kepada mahasiswa sambil terus berinovasi untuk menuju pada terwujudnya *uṣūl al-fiqh* kontemporer. Dalam buku ini hanya baru memuat sebagian kecil materi ilmu *uṣūl al-fiqh* yang berupa pengantar (*al-muqaddimah*), *al-ahkām asy-syar'iyah*, dan *al-adillah al-ahkām* untuk menghantarkan mahasiswa ketika akan mempelajari ilmu tersebut.

²⁷Lihat, Farouq Abū Zaid, *asy-Syari'ah al-Islāmiyyah bain al-Muhāfiẓin wa al-Mujaddidin*, Penerjemah Husain Muhammad dengan Hukum Islam antara Tradisionalis dan Modernis (Jakarta: Penerbit Perhimpunan Pengembangan Peantren dan Masyarakat (P3M), 1986), h. Xv.

BAB II

STUDI UŞUL AL-FIQH DAN PROBLEMATIKANYA

Uşul al-fiqh merupakan spesifikasi metodologi hukum Islam yang mesti dipelajari oleh mahasiswa di lingkungan Universitas Islam Negeri (UIN), Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN), dan Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (PTAIS) pada umumnya, terutama mahasiswa Program Studi (Prodi) yang berada di Fakultas Syari'ah, karena mereka sebagai calon-calon mujtahid di masa yang akan datang.

Sebelum langsung mengkaji substansi materi yang akan dipelajari dalam ilmu *uşul al-fiqh* kesatu, maka perlu dihantarkan terlebih dahulu dalam bab kedua ini dimulai dari definisi *uşul al-fiqh*, obyek kajian *uşul al-fiqh*, tujuan dan kegunaan mempelajari *uşul al-fiqh*, sejarah pertumbuhan dan perkembangan *uşul al-fiqh*, aliran-aliran dalam *uşul al-fiqh*, karya-karya ilmu *uşul al-fiqh* klasik, dan era modern.

A. Definisi *Uşul al-Fiqh*

Untuk mengetahui suatu definisi *uşul al-fiqh* yang komprehensif perlu terlebih dahulu dilakukan pelacakan dan pengkajian secara mendasar terbentuknya term *uşul al-fiqh*. Menurut gramatika bahasa, term *uşul al-fiqh* terbangun dari gabungan dua kata (*idāfi*), yaitu kata "*uşul*" dan "*al-fiqh*". Gabungan dua kata tersebut, lahirlah suatu term *uşul*

al-fiqh yang digunakan oleh para pakar metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūliyyin*) untuk sebuah disiplin ilmu, yang disebut dengan ilmu *uṣūl fiqh*.

Dalam literatur *uṣūl al-fiqh*, kata *uṣūl* merupakan bentuk plural (*jama'*) dari kata asal (*aṣl*). Sedangkan kata *al-fiqh* merupakan bentuk *gerund* (*maṣdar*) yang dapat berfungsi dalam arti plural (*jama'*) dan dalam arti singular (*mufrad*). Akar kata kerjanya adalah *faqiha*, *yafqahu*, *fiqhan*, yang artinya paham (*al-fahm*), atau cerdas dalam memahami alur pembicaraan (*al-faṭānah*).²⁸ Adapun kata *uṣūl* yang merupakan plural dari *aṣl* artinya adalah sesuatu yang menjadi dasar bagi yang lain. Atau sesuatu yang di atasnya didirikan sesuatu yang lain (*mā buniya 'alaihi gairuh*). Seperti asal berdirinya tembok rumah yaitu fondasi (*asās*), atau asal dari berdirinya sebatang pohon adalah akar-akarnya yang menancap ke dalam bumi.²⁹ Dalam konteks ini, pengertian secara *idāfi murakkab*, *uṣūl al-fiqh* berarti sesuatu yang dijadikan dasar bagi fikih (*al-fiqh*).³⁰ Dengan kata lain, dasar-dasar atau asas-asas yang di atasnya didirikan hukum-hukum syara' (hukum Islam) yang bersifat praktis (*'amali*) yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan manusia yang dilakukan satu persatu (*at-tafṣiliyyah*).

Di kalangan pakar metodologi pemahaman hukum Islam, kata *uṣūl* dipahami dengan pengertian yang luas, yaitu, di samping diartikan dengan sumber hukum (*ad-dalil*), terkadang diartikan dengan ketentuan yang umum (*al-qā'idah al-kulliyah*), dasar yang terkuat (*ar-rājih*), memberlakukan hukum yang telah ada sejak semula sebelum ada dalil lain yang mengubahnya (*al-mustaṣhab*), dan terkadang dijadikan sarana penganalogian sesuatu

²⁸Sa'di Abū Habib, *al-Qāmus al-Fiqhi Lughatan wa Iṣṭilāhan* (Damaskus-Suriya: Dār al-Fikr, 1408 H/1988 M), Cet. ke 2, h. 289.

²⁹Abdul Hamid Hakim, *as-Salām* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.t.), Juz ke 2, h. 5. Abdul Hamid Hakim, *al-Bayān* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.t.), Juz ke 3, h. 3

³⁰Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1397 H/1958 M), h. 6.

yang belum ada ketentuan hukumnya (*al-maqis 'alaih, al-maqis, dan al-far'u*).³¹ Oleh karena itu, *fiqh* sering disebut dengan ilmu cabang (*furū'*), sedangkan *uṣūl* disebut dengan ilmu *uṣūl al-fiqh* yang merupakan kumpulan kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sarana untuk mendapatkan hukum-hukum syara' yang digali dari dalil-dalil hukum (*al-Qur'ān dan sunnah*) secara satu persatu.

Setelah diketahui pengertian *uṣūl, al-fiqh, dan uṣūl al-fiqh* secara *murakkab idāfi* tersebut di atas, selanjutnya akan dikemukakan beberapa definisi *uṣūl al-fiqh* yang telah menjadi satu disiplin ilmu secara terminologis menurut *uṣūliyyin* meskipun setelah diketahui antara satu definisi dengan definisi yang lain secara redaksional terdapat perbedaan, tetapi secara substansial maksudnya adalah sama, sebagai berikut:

Abu Hamid al-Gazali (w. 505 H) menformulasikan *uṣūl al-fiqh* dengan:

عِبَارَةٌ عَنْ أَدَلَّةٍ هَذِهِ الْأَحْكَامِ وَعَنْ مَعْرِفَةِ وُجُوهِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْأَحْكَامِ مِنْ
حَيْثُ أَلْجَمَلَةَ لَا مِنْ حَيْثُ التَّفْصِيلِ

Artinya: "Pengetahuan tentang dalil-dalil hukum serta pengetahuan tentang dalil-dalil dari segi tunjukkannya kepada hukum secara global, tidak secara rinci".³²

Al-Badakhshi asy-Syafi'i menformulasikan dengan redaksional:

مَعْرِفَةٌ دَلَالَتِ الْفِقْهِ إِجْمَالًا وَكَيْفِيَّةِ الْإِسْتِفَادَةِ مِنْهَا وَحَالَ الْمُسْتَفِيدِ

³¹Muhammad Sidqi bin Ahmad bin Muhammad al-Burnū (selanjutnya ditulis al-Burnū), *Kitāb Kasyf as-Satir Syarh Gawāmiḍ Raudhah an-Nadir* (Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1423 H/2002 M), Juz ke 1, h. 11-12. Abdul Hamid Hakim, *al-Bayān*, h. 5-6.

³²Abū Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazālī (selanjutnya ditulis al-Gazālī), *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Syirkah at-Tibā'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M), h. 11.

Artinya: “Mengetahui dalil-dalil *fiqh* secara global dan cara menggunakannya, serta mengetahui kondisi seseorang yang menggunakannya (*mujtahid*)”.³³

Ibn as-Sabki (w. 771 H) menformulasikan dengan ungkapan:

دَلَائِلُ الْفِقْهِ الْإِجْمَالِيَّةُ وَيَطْرُقُ اسْتِفَادَتُهَا وَمُسْتَفِيدُهَا

Artinya: “Mengetahui dalil-dalil *fiqh* secara global dan cara menggunakannya serta mengetahui kondisi seseorang yang menggunakannya”.³⁴

Ketiga formulasi *uṣūl al-fiqh* tersebut di atas, secara substansial maksudnya sama, bahwa *uṣūl al-fiqh* adalah menjadi obyek kajian para ulama *uṣūl* yaitu tentang mengetahui dalil-dalil hukum secara global, seperti bagaimana mengenai kedudukan *ijmā'* dan *qiyās* dalam kerangka teori hukum Islam dalam *istinbāt al-ahkam*. Di samping itu, *uṣūl al-fiqh* juga membahas bagaimana cara mengeluarkan hukum (*istikhrāj al-ahkām*) dari dalil-dalil global itu. Misalnya, ketika seorang *mujtahid* dihadapkan pada hadis mutawatir dan ahad, maka sudah barang pasti secara metodologis didahulukan berpegang pada hadis mutawatir daripada hadis ahad, mendahulukan dalil yang pasti (*qaṭ'i*) dari dalil yang tidak pasti (*ẓanni*) dalam menetapkan hukum, dan seterusnya. Para *mujtahid* yang melakukan penggalian hukum pada dalil-dalil hukum, tidak semuanya diperbolehkan, tetapi hanya mereka yang memenuhi persyaratan *ijihad*. Sekurang-kurangnya seperti dikemukakan oleh az-Zarwi:

³³Al-Imām Muhammad bin al-Hasan al-Badakhshi, *Syarh al-Badakhshi Manāhij al-'Uqūl 'alā Manhaj al-Wuṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl li al-Qādi al-Baiḍāwi* (Mesir: Muhammad 'Ali Sabih wa Aulāduh, t.t.), Juz ke 1, h. 13.

³⁴Al-Imām Tāj ad-Din 'Abd al-Wahhāb ibn as-Sabki, *Matn Jam' al-Jawāmi'* (Indonesia: Maktabah Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), Juz ke 1, h. 22-25.

Pertama, mujtahid harus mengetahui bahasa arab baik dari segi alur pembicaraan secara substansial (*al-haqiqah*) dan metaforis (*majāzi*), makna-makna yang berupa perintah-perintah (*al-awāmir*) dan larangan-larangan (*an-nawāhi*), hal-hal yang menunjukkan umum (*al-'umūm*) dan khusus (*al-khuṣūṣ*), yang menunjukkan mutlak (*al-muṭlaq*) dan tidak mutlak (*al-muqayyad*), dan sebagainya. Sebab, alur pembicaraan itu diungkapkan dalam bahasa arab, karena itu, orang yang tidak mengetahui bahasa arab, tidak akan dapat mengetahui apa yang dimaksudkan oleh pembuat syari'at (*asy-Syāri'*). **Kedua**, mujtahid harus mengetahui dari al-Kitāb (al-Qur'ān) segala sesuatu yang berkaitan dengan hukum-hukum yang menunjukkan 'umūm, *khuṣūṣ*, *mufassar*, *mujmal*, *nāsikh-mansūkh*, baik dengan *naṣ*, pengertian secara tersurat (*zāhir*), ataupun *mujmal* agar dalam menggunakan *naṣ* tepat pada tujuan dan sasarannya, menggunakan secara tersurat tepat pada yang dikehendaknya, dan menggunakan *mujmal* tetap pada apa yang dikehendaki oleh tujuannya. **Ketiga**, mujtahid harus mengetahui sunnah dari hukum-hukum yang dikandungnya dan hal itu akan dapat diwujudkan dengan melalui beberapa hal: (1) Mengetahui tentang tranmisi periwayatannya, seperti hadis mutawatir, hadis ahād, dan lain-lainnya; (2) Mengetahui keabsahan cara mentranmisikan hadis ahād, agar dapat diamalkan mana yang sah, dan mana yang tidak sah; (3) Mengetahui hukum-hukum mengenai perbuatan-perbuatan (*af'āl*) dan perkataan-perkataan (*aqwāl*) agar diketahui tuntutan yang mesti dilakukan satu sama lain; (4) Mengetahui makna-makna dan lafal-lafal yang sangat interpretatif, dan ia (mujtahid) tidak mesti menghafal nama-nama perawi yang adil; (5) Dapat menentukan mana yang terkuat dari hadis-hadis yang dipandang kontradiksi, agar dapat mengambil hadis yang mesti diamalkan. **Keempat**, mujtahid harus mengetahui perkataan-perkataan para sahabat, dan *tābi'in* tentang berbagai hukum, dan mayoritas fatwa para fuqahā' agar ketentuan hukumnya tidak kontradiksi dengan pendapat-pendapat mereka, sehingga

terpelihara dari tindakan yang kontra produktif dengan konsensus para fuqahā'. *Kelima*, mujtahid mesti mengetahui *qiyās* (berpikir deduktif analogis), dasar-dasar yang boleh dicari 'illat-nya, dan yang tidak boleh dicari 'illat-nya, sifat-sifat yang boleh dijadikan 'illat dan yang tidak boleh, juga mengenai kronologis dalil antara satu dengan yang lainnya, dan kaidah-kaidah pentarjihan antara sesama dalil. *Keenam*, mujtahid harus seorang yang terpercaya, dipercaya, dan tidak memandang mudah dalam masalah agama.³⁵

Selain tiga formulasi *uṣūl al-fiqh* di atas, at-Taftazāni (w. 792 H) menformulasikan dengan:

الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ فَيَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ
الْأَدِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا وَيَلْحَقُ بِهِ الْبَحْثُ عَمَّا يَثْبُتُ بِهِ الْأَدِلَّةُ وَهُوَ
الْحُكْمُ .

Artinya: "Ilmu (pengetahuan) tentang kaidah-kaidah yang dapat digunakan untuk menjadi sarana penggalan hukum dari segi cara mengetahui makna yang sebenarnya kemudian dilakukan pembahasan padanya dari dalil-dalil yang disebutkan dan sesuatu yang berkenaan dengannya serta menghubungkan pembahasan dari apa yang telah ditetapkan dengan dalil-dalil ini, yaitu hukumnya".³⁶

Berbeda dengan at-Taftazāni, al-Burnū menformulasikan:

³⁵Ahmad Ibrāhīm 'Abbās az-Zarwī, *Naẓariyyah al-Ijtihād fī asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Jiddah: Dār asy-Syurūq, t.t.), h. 37-38.

³⁶Al-Imām Sa'ad ad-Din Mas'ūd bin Umar at-Taftazāni, *Syarh at-Takwīh alā at-Tauḍīh li Matn at-Tanqīh fi Uṣūl al-Fiqh* (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), Juz ke 1, h. 34.

هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرَعِيَّةِ عَنِ
أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

Artinya: "Pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang dapat dijadikan sebagai sarana untuk mengistinbatkan hukum-hukum syara' yang bersifat cabang ('amaliyyah) yang digali dari dalil-dalilnya secara terperinci".³⁷

Dua formulasi *uṣūl al-fiqh* yang disebutkan terakhir, secara substansial pada dasarnya sama, yaitu menekankan bagaimana agar *uṣūl al-fiqh* sebagai sebuah disiplin ilmu dapat digunakan secara optimal dalam konteks *istinbāṭ al-ahkām*.

Secara umum, dari beberapa terminologi *uṣūl al-fiqh* tersebut di atas sesungguhnya telah dikemukakan oleh para pakar metodologi pemahaman hukum Islam abad tengah (abad skolastik), yakni abad V H. Kemudian, bagaimana dengan para pakar *uṣūl al-fiqh* abad modern, tampaknya tidak terjadi rekonstruksi formulasi *uṣūl al-fiqh* yang signifikan, hanya sifatnya menguatkan formulasi yang telah ada. Hal ini terlihat pada formulasi yang dikemukakan oleh Muhammad Abū Zahrah (w. 1974):

أَنَّ أَسْوَلَ الْفِقْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي تَرَسُّمُ الْمَنَاجِحِ لِاسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ
مِنْ أَدْلَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

Artinya: "Pengetahuan tentang kaidah-kaidah yang memberikan gambaran mengenai metode-metode untuk mengistinbatkan hukum-hukum syara' yang berkenaan dengan perbuatan-perbuatan orang mukallaf, yang

³⁷Al-Burnū, *Kitāb Kasyf as-Sātir*, h. 15. Lihat, Muhammad 'Ali bin Muhammad asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Idārah at-Ṭibā'ah al-Muniriyyah, t.t.), h. 3.

digali dari dalil-dalil (al-Qur'ān dan sunnah) secara terperinci".³⁸

Formulasi ini menggambarkan bahwa ilmu *uṣūl al-fiqh* yaitu ilmu yang menjelaskan metode-metode yang ditempuh oleh para mujtahid dalam mengistinbatkan hukum-hukum syara', baik yang digali dari dalil-dalil yang telah dinaskan oleh *asy-Syāri'*, dari dalil-dalil yang didasarkan padanya dengan mencari alasan-alasan logis ('illah al-ahkam) yang dijadikan penetapan hukumnya maupun dalam upaya menetapkan kemaslahatan-kemaslahatan manusia (li *maṣālih al-'ibād*) yang dimaksudkan oleh *asy-Syāri'*. Oleh karena itu, menurut Abū Zahrah *uṣūl al-fiqh* juga dapat dikatakan:

مَجْمُوعَةُ الْقَوَاعِدِ الَّتِي تَسِينُ لِلْفَقِيهِ طُرُقَ اسْتِخْرَاجِ الْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ

Artinya: "Kolektifitas kaidah-kaidah yang menjelaskan kepada pakar *fiqh* cara-cara mengeluarkan hukum-hukum dari dalil-dalil syara'".³⁹

Formulasi Abū Zahrah ini hampir senada dengan yang dikemukakan oleh 'Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956), bahwa ilmu *uṣūl al-fiqh* menurut syara' yaitu:

الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ وَالْبُحُوثِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِفَادَةِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدَلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ

Artinya: "Pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sarana untuk memperoleh hukum-hukum syara' mengenai perbuatan orang

³⁸Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 7.

³⁹*Ibid.*, h. 3.

mukallaf (yang digali) dari dalil-dalilnya secara terperinci".⁴⁰

Bertolak dari formulasi-formulasi tersebut di atas dapat diketahui bahwa *uṣūl al-fiqh* merupakan sebuah disiplin ilmu yang mengkaji dan menjelaskan tentang dalil-dalil hukum, cara-cara mengistinbatkan hukum, dan metode-metode tertentu yang harus dilalui dan digunakan dalam menetapkan hukum dari dalil-dalilnya yang tersurat, yang tersirat dengan teknis pencarian 'illah-'illah hukum yang dijadikan dasarnya, dan penetapan hukum yang digali di balik teks (*naṣ*) dengan menggunakan pendekatan *rūh asy-syari'ah* atau *maqāṣid asy-syari'ah* yang tujuan akhirnya dari semua hukum Allah adalah untuk kemaslahatan umat manusia (*li maṣālih al-'ibād*).

B. Obyek Kajian *Uṣūl al-Fiqh*

Pada prinsipnya semua pembahasan *uṣūl al-fiqh* itu kembali kepada dalil-dalil hukum yang umum (*al-adillah al-kulliyah aw al-ijmāliyyah*) dilihat dari segi ketetapan-ketetapan hukum yang umum pula, tidak stresing pembahasannya pada dalil-dalil yang partikular (*juz'iyah*) atau yang khususiyah. Jadi, seorang pakar *uṣūl* (mujtahid) dalam membahas setiap persoalan apa saja itu mesti berpola pikir deduktif, karena masih dalam tataran tentang teoritis-normatif. Misalnya, seorang mujtahid mengkaji tentang *qiyās* dan kehujjahannya, membahas tentang dalil yang umum (*al-'ām*) dan yang membatasinya (*al-khāṣ*), tentang perintah (*al-amr*) dan larangan (*an-nahy*), dan seterusnya. Untuk menjelaskan semua permasalahan tersebut tentu mujtahid mengacu pada contoh-contoh dalil hukum yang umum dalam al-Qur'ān. Al-Qur'ān sebagai sumber dari segala sumber hukum (*maṣḍar min al-maṣādir*) ternyata tidak terformulasikan dalam satu bentuk saja, tetapi faktanya, ada yang terformulasikan dalam bentuk perintah, larangan,

⁴⁰ Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: ad-Dār al-Kuwaitiyyah, 1388 H/1968 M), h. 12.

umum, mujmal dan mutlak. Semua ini menunjukkan sebagai bukti macam keumuman dalil-dalil hukum syara' dalam al-Qur'an yang menjadi obyek kajian *uṣūl al-fiqh*. Oleh karena itu, di kalangan para pakar metodologi pemahaman hukum Islam menetapkan obyek kajian *uṣūl al-fiqh* sangat beragam sesuai dengan terminologi yang diformulasikannya. Misalnya, formulasi yang dikemukakan oleh al-Badakhshi mengutip dari al-Baidāwi (w. 685 H) seperti yang telah dikemukakan di atas, dapat dideskripsikan tiga masalah pokok yang menjadi obyek kajian *uṣūl al-fiqh*, yaitu tentang sumber (dalil) hukum, metode-metode *istinbāt al-ahkām*, dan perihal ijtihad. Menurut al-Gazāli (w. 505 H), obyek kajian *uṣūl al-fiqh* itu ada empat bagian: (1) Bahasan tentang buah, yakni masalah hukum (*as-ṣamrah wahīya al-hukm*) dan hal-hal yang berkenaan dengannya, seperti hakikat hukum (*ḥaqīqah al-hukm*), pembagian hukum (*aqsām al-ahkām*), rukun-rukun hukum (*arkān al-hukm*), dan hal-hal yang berkenaan dengannya; (2) Tentang pemberi buah yakni sumber hukum (*al-muṣmirah*) dan dalil-dalil hukum; (3) Cara mengambil buah yang berarti cara mengistinbatkan hukum (*kaifiyyah istiṣmar al-ahkām*) dari sumber-sumber dan dalil-dalil hukum; (4) Pengambil buah, berarti mujtahid (*al-mustaṣmir wahuwa al-mujtahid*).⁴¹

Menurut pakar *uṣūl al-fiqh Hanafiyyah* bahwa obyek kajian *uṣūl* yaitu hukum-hukum dari segi ketetapanannya dengan berdasarkan dalil-dalil, yakni hukum-hukum *taklifi*, adalah wajib (*al-ijāb*), sunnah (*an-nadb*), haram (*at-tahrim*), makruh (*al-karāhah*), dan boleh (*al-ibāhah*). Sedangkan sebagian pakar *uṣūl al-fiqh* Hanafi yang lain mengatakan bahwa obyek kajian *uṣūl al-fiqh* yaitu dalil-dalil. Karena hukum-hukumnya telah ditetapkan dengannya, dan hukum-hukum itu menjadi buahnya (*ṣamrah*) dalil-dalil itu

⁴¹Al-Gazāli, *al-Mustaṣfā*, h. 69, 119, 260 dan 478.

sendiri.⁴² Sementara mayoritas ulama *uṣūl* (*jumhūr uṣūliyyin*) berpendapat bahwa obyek kajian *uṣūl al-fiqh* adalah dalil-dalil syara' dari segi penjelasan pembagiannya, perbedaan tingkatannya, dan cara-cara mengistinbatkan hukum syara' di antaranya dari segi keumumannya.⁴³ Lebih lanjut *jumhūr uṣūliyyin* menegaskan bahwa untuk memperoleh hukum-hukum syara' dan pembahasan-pembahasan yang berkenaan dengannya adalah Pembuat hukum (*asy-Syāri'* atau *al-Hākim*), obyek hukum atau perbuatan orang-orang *mukallaf* yang terkait dengan titah *asy-Syāri'* (Allah dan Rasul), yakni *mahkūm fih*, dan subyek hukum yaitu *mukallafin* (*mahkūm 'alaih*), memperoleh dalil-dalil syara' yang disepakati (*al-ittifāq*) dan yang tidak disepakati (*al-mukhtalaf fihā*) dari segi kehujjahannya, pengurutan pendalilannya dan persyaratan penerapannya, cara-cara mengistinbatkan hukum dari dalil-dalil dengan pendekatan analisis kebahasaan (*al-qawā'id al-lugawiyyah*), atau dengan cara menginterpretasikan teks-teks al-Qur'an dan sunnah mutawatir (*an-nuṣūṣ wa sunnah al-mutawātirah*), dengan jalan ijtihad, mengikuti metodologi salah satu imam mujtahid (*at-taqlid*), standar dan persyaratan orang yang akan berijtihad (*mujtahid*) dan muqallid, ruang lingkup dan batasan-batasan keduanya (*majālatuhā*), dan hukum keduanya (wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah).⁴⁴

Adapun dalil-dalil hukum yang disepakati mereka, yaitu *al-Kitāb*, *as-sunnah*, *al-ijmā'*, dan *al-qiyās*. Sedangkan dalil-dalil hukum yang tidak disepakati adalah banyak sekali,⁴⁵ tetapi yang dikenal pada umumnya adalah *al-*

⁴²Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh wa Madāris al-Bahs Fih* (Damaskus: Dār al-Maktabi, 1420 H/2000 M), Cet. ke 1, h. 10-11.

⁴³*Ibid.*, h. 16.

⁴⁴*Ibid.*, h. 11-12.

⁴⁵Menurut Najm ad-Din at-Ṭūfi (w. 716 H/1316 M) dalam Muṣṭafā Zaid menyebutkan sebanyak 19 macam dalil hukum syara' berdasarkan hasil penelitiannya secara induktif (*al-istiqrā'*), yaitu *al-Kitāb*, *as-sunnah*, *ijmā' al-ummah*, *ijmā' ahl al-madinah*, *al-qiyās*, *qaul as-ṣahābi*, *al-maṣlahah al-mursalah*, *al-istiḍlāl*, *al-istiḥsān*, *al-akhzu bi al-akhaf*, *al-'iṣmah*, *ijmā' ahl al-kūfah*, *ijmā' al-'itrah* ('*ind asy-syi'ah*), dan *ijmā' al-khulafā' ar-rāsyidin*.

*istiṣlāh (maṣlahah al-mursalāh), istiḥsān, 'urf/al-'ādah, qaul ṣahābi, syar'u man qablanā, sad az-zari'ah, dan istiṣhab.*⁴⁶

Berdasarkan pandangan-pandangan para pakar metodologi hukum Islam tersebut di atas, dapat ditegaskan bahwa obyek kajian ilmu *uṣūl al-fiqh* adalah sumber dan dalil-dalil hukum (*al-adillah al-ahkām*), hukum-hukum syara' (*al-ahkām asy-syar'iyyah*), metodologi penetapan hukum (*ṭuruq al-istinbāt al-ahkām*), dan *ijtihad*.

C. Tujuan dan Kegunaan Mempelajari Ilmu *Uṣūl al-Fiqh*

Secara metodologis tergambar bahwa kedudukan dan peran *uṣūl al-fiqh* menempati posisi sentral dalam studi keislaman sehingga seringkali disebut dengan *the queen of Islamic science*.⁴⁷ Wahbah az-Zuhaili menyebutnya dengan *grand theory (nazariyyah al-kubrā)*.⁴⁸ Karena ilmu ini mempelajari dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam yang terdokumentasikan dalam al-Qur'ān dan sunnah. Oleh karena demikian, dapat dikatakan bahwa tujuan mempelajari ilmu *uṣūl al-fiqh* adalah untuk mengaplikasikan dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori pada dalil-dalil hukum (al-Qur'ān dan sunnah) sehingga menghasilkan hukum-hukum syara'. *Uṣūl al-fiqh* sebagai instrumen untuk mengetahui hukum-hukum Allah melalui penggalian terhadap kalam-Nya dan sunnah-sunnah utusan-Nya, baik yang berkaitan dengan masalah kepercayaan (*i'tiqādiyyah*), moralitas (*khuluqiyah*), dan tata aturan hukum (*syari'ah*) yang dapat

Literatur lain menyebutkan bahwa jumlah seluruhnya adalah sebanyak 45 macam dalil hukum. Lihat, Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlahah fi at-Tasyri' al-Islāmi wa Najm ad-Din at-Tūfi* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1384 H/1964 M), h. 117. Abdurrahman Dahlan, *Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: Penerbit AMZAH, 2010), h. 197.

⁴⁶Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh wa Madāris*, h. 11..

⁴⁷Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Uṣūl al-Fiqh" dalam *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta* (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), Cet. ke 1, h. 118.

⁴⁸Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh wa Madāris*, h. 17.

dijadikan pedoman dan diamalkan oleh seluruh umat manusia dengan sebaik-baiknya.

Berhasil atau tidaknya mengetahui hukum-hukum Allah melalui penerapan metodologi penggalian hukum tersebut, paling tidak menghasilkan tiga kemungkinan keberhasilan: Kemungkinan pertama, hukum-hukum yang dihasilkan itu pada hakikatnya merupakan pengulangan dari apa yang telah dihasilkan para ulama mujtahid terdahulu. Dalam konteks ini penerapan ilmu *uṣūl al-fiqh* yang dilaksanakan mengandung makna, memahami cara-cara menemukan hukum melalui *uṣūl al-fiqh* yang dipraktikkan para ulama mujtahid terdahulu. Kemungkinan kedua, dengan menerapkan ilmu *uṣūl al-fiqh*, dapat menghasilkan hukum-hukum yang berbeda dengan apa yang telah ditemukan para ulama terdahulu. Kemungkinan ini dapat terjadi disebabkan adanya perbedaan waktu, tempat, atau keadaan dari peristiwa hukum yang terjadi pada masa para ulama terdahulu dengan waktu, tempat, atau keadaan yang dialami era modern ini. Dengan demikian, meskipun secara sepintas terlihat bahwa peristiwanya sama, tetapi hukum yang dihasilkan dapat berbeda. Kemungkinan ketiga, hukum-hukum yang dihasilkan itu sama sekali baru, dan belum pernah dihasilkan oleh para mujtahid terdahulu. Dalam konteks ini, *uṣūl al-fiqh* digunakan untuk menjawab persoalan hukum atas peristiwa-peristiwa yang baru muncul sekarang ini, di mana pada masa lalu sama sekali belum pernah terjadi peristiwanya, sehingga terhadap peristiwa itu tidak ditemukan hukumnya dalam kitab-kitab *fiqh* warisan para ulama sebelumnya. Misalnya, hukum-hukum fiqh yang berkenaan dengan bidang kedokteran, ekonomi, dan politik.

Adapun kegunaan mempelajari ilmu *uṣūl al-fiqh*, para ahli *uṣūl* di antaranya Wahbah az-Zuhaili mengemukakan sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui kaidah-kaidah *uṣūl* dan cara-cara yang digunakan para mujtahid dalam memperoleh

- hukum-hukum *syara'* melalui penerapan metode ijtihad yang mereka konstruksi.
2. Dapat mengetahui berbagai kasus hukum yang ketentuan-ketentuan hukumnya belum ditetapkan oleh para mujtahid dahulu.
 3. Memberikan gambaran tentang persyaratan yang mesti dimiliki oleh para mujtahid, sehingga mereka dalam mengistinbatkan hukum dari dalil-dalil hukum (al-Qur'ān dan sunnah) tepat dan tidak keliru.
 4. Dengan melakukan studi *uṣūl al-fiqh*, orang-orang yang akan mengistinbatkan hukum tentu akan mengetahui mana sumber (dalil) hukum yang pokok (primer) yang harus dipedomani, dan mana yang sekunder yang berfungsi sebagai penunjang dalam pengembangan pemikiran hukum Islam sesuai dengan kebutuhan zaman era modern.
 5. Dapat melakukan studi komparatif, baik *muqāranah al-mazāhib fi al-fiqh* maupun *muqāranah al-mazāhib fi al-uṣūl*, yakni melakukan perbandingan antara pendapat para *fuqahā'* dari berbagai *maḏhab fiqh* dan antar *maḏhab uṣūl* dari berbagai metodologi yang digunakan dalam mengistinbatkan hukum dari dalil-dalil *syara'*.⁴⁹

D. Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Uṣūl al-Fiqh

Secara metodologis, ilmu *uṣūl al-fiqh* itu tumbuh (lahir) lebih dahulu dari ilmu *fiqh*, karena *reasoning*-nya, *uṣūl al-fiqh* sebagai instrumen untuk melahirkan *fiqh*. Akan tetapi fakta sejarah menunjukkan bahwa *uṣūl al-fiqh* lahir bersamaan dengan *fiqh*. Dan pengkodifikasian (*tadwin*) pun secara sistematis, ilmu *fiqh* lebih dahulu lahir daripada ilmu *uṣūl al-fiqh*. *Uṣūl al-fiqh* sebagai salah satu disiplin ilmu keislaman

⁴⁹Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 H/1998 M), Juz ke 1, h. 30-31. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh wa Madāris*, h. 17-18. Romli AS, *Muqāranah Mazāhib fi al-Uṣūl* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1420H/1999M), Cet.ke1, h.10-11..

baru dikodifikasikan pada abad ke 2 hijrah.⁵⁰ Weal B. Hallaq mengemukakan bahwa,

Sarjana-sarjana modern sepakat bahwa Imām Syāfi'i (w. 204 H) mempunyai jasa sebagai pendiri ilmu *uṣūl al-fiqh*, dan *ar-Risālah*-nya sekarang dianggap tidak hanya sebagai karya pertama yang membahas materi tersebut, tetapi juga sebagai model bagi ahli-ahli fikih dan para teoritis yang datang kemudian untuk berusaha mengikutinya. Konsepnya sebagai "Guru Arsitek " dari *uṣūl al-fiqh* (*the Master Architect of Uṣūl al-Fiqh*) mempunyai implikasi pada munculnya sebuah gagasan bahwa sekali ia mengelaborasi teorinya, *uṣūl al-fiqh* muncul kepermukaan dan bahwa para pengarang setelahnya hanya mengikuti jejak-jejak langkahnya saja. Dengan kata lain, kontinuitas yang tak terputus dalam sejarah *uṣūl al-fiqh* diasumsikan *Risālah*-nya dan karya-karya lain tentang materi yang sama yang datang kemudian.⁵¹ Mengkritisi pandangan Hallaq bahwa orang yang pertama kali mengkonstruksi ilmu *uṣūl al-fiqh* secara sistematis-metodologis adalah Imām Syāfi'i terjadi debat table di kalangan para pakar metodologi pemahaman hukum Islam.⁵² Sekalipun dalam fakta sejarah demikian,

⁵⁰ Abd al-Wahhāb Khallāf, "ilm *Uṣūl al-Fiqh*, h. 16.

⁵¹Weal B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, diterjemahkan oleh E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid dengan *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 44. Taha Jabir al-Alwani, *Sources Methodology in Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Yusdani dengan *Metodologi Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 47.

⁵²Telah terjadi polemik di kalangan para pakar metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūliyyin*) dan para pemikir hukum Islam kontemporer mengenai siapa sebenarnya orang yang pertama kali mengkonstruksi dan mengkodifikasikan ilmu *uṣūl al-fiqh* sebagai sebuah disiplin ilmu pengetahuan secara sistematis-metodologis. Ahmad Hasan menolak mayoritas pakar *uṣūl al-fiqh* dan para sarjana modern sebagaimana diungkapkan Weal B. Hallaq bahwa Imām Syāfi'i sebagai orang yang pertama kali memperkenalkan *uṣūl al-fiqh*. Karena menurutnya, fakta sejarah memperlihatkan banyak menemukan riwayat-riwayat yang menunjukkan adanya karya-karya dibidang *uṣūl al-fiqh* sebelum asy-Syāfi'i. Bukti yang paling awal ialah kritik Abū Yūsuf (w.

tapi dalam tataran praktik, *uṣūl al-fiqh* telah lahir berbarengan dengan lahirnya *fiqh*. Argumennya, karena secara metodologis, *fiqh* tidak akan terwujud tanpa ada metode istinbat hukum, dan metode istinbat hukum ini sesungguhnya sebagai inti dari *uṣūl al-fiqh*.⁵³

Bertolak dari fakta sejarah tersebut di atas, dapat dikemukakan bagaimana sebenarnya metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) itu di masa Rasulullah Saw., para sahabat, tābi'in, para mujtahid sebelum Imām asy-Syāfi'i, di masa asy-Syāfi'i, dan masa

183 H) terhadap ulama-ulama Syria yang dikatakannya buta *uṣūl al-fiqh*. Jadi, pernyataan yang mengatakan bahwa Imām Syāfi'i sebagai orang pertama yang memperkenalkan prinsip-prinsip hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) nampaknya tidaklah tepat. Lihat, Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Agah Garnadi dengan *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1984 M), h168-169. Bahkan lebih dari itu, Norman Chalder dalam Ilyas Supena dan M. Fauzi dalam catatan kakinya mengungkapkan, justru mengingkari kitab *ar-Risālah* sebagai karya asy-Syāfi'i. Menurutnya, karya yang demikian itu kemungkinan baru muncul setelah masa asy-Syāfi'i (tahun 300-an. Lihat, Ilyas Supena dan M> Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gema Media, 2002), h. 172. Sedangkan Muhammad Abū Zahrah, sepakat dengan umumnya para pemikir hukum Islam yang mengatakan bahwa, meskipun Imām Syāfi'i belum menyusun ilmu *uṣūl al-fiqh* dengan sempurna -sebagaimana Aristoteles dalam ilmu logika - namun dialah orang pertama kali yang menyusun dan mensistematisasikannya ke dalam bab-bab. Muhammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi'i Hayatuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 197. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh wa Madāris*, h. 15. Berbeda dengan pendapat-pendapat di atas, menurut golongan Syi'ah Imāmiyyah bahwa orang yang pertama kali menyusun dan mensistematisasi *uṣūl al-fiqh* adalah Muhammad al-Baqir bin 'Ali bin Zain al-'Ābidin, kemudian diteruskan oleh anaknya Abū 'Abd Allah Ja'far as-Ṣādiq. Asmuni Abdurrahman, *Uṣūl Fiqh Syi'ah Imāmiyyah* (Yogyakarta: CV Bina Usaha, t.t.), h. 6. Kemudian, Abū Zahrah membantah dan menetralsisir pandangan golongan Syi'ah Imāmiyyah tersebut bahwa menurutnya, Muhammad al-Baqir memang penyusun *uṣūl al-fiqh* Syi'ah, tetapi bukan penyusun pertama ilmu *uṣūl al-fiqh*. Penyusun pertama ilmu *uṣūl al-fiqh* ialah Imām Syāfi'i. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 14.

⁵³*Ibid.*, h. 11.

sesudah Imām asy-Syāfi'i, sebagaimana pembahasan di bawah ini:

1. *Uṣūl al-Fiqh* pada Masa Rasulullah Saw.

Pertumbuhan dan perkembangan *uṣūl al-fiqh* pada dasarnya tidak terlepas dari perkembangan hukum Islam pada umumnya, sejak masa Rasulullah Saw. (w. 632 M) hingga terkodifikasikannya *uṣūl al-fiqh* sebagai sebuah disiplin ilmu pengetahuan, yaitu pada abad ke 2 hijrah.⁵⁴ Sumber lain menyebutkan pada abad ke 3 hijrah.⁵⁵ *Uṣūl al-fiqh* tumbuh (lahir) pada abad ke 2 hijrah, karena pada abad ke 1 hijrah, ilmu ini belum diperlukan sebagai instrumen mengistinbatkan hukum dalam konteks ijtihad.

Pada masa Rasulullah Saw., sumber hukum itu hanyalah al-Qur'ān dan sunnah. Apabila muncul suatu kasus, beliau menjawab dan menyelesaikannya berdasarkan wahyu, jika wahyu belum turun, maka beliau menunggu hingga wahyu itu turun, dan wahyu Allah inilah yang dijadikan dasar dalam penyelesaian kasus hukum yang terjadi. Rasulullah Saw. berfatwa dan menetapkan hukum dari setiap kasus yang terjadi sesuai dengan doktrin al-Qur'ān yang diwahyukan kepadanya. Apabila dalam realitasnya wahyu lama sekali tidak turun, maka beliau menetapkan kasus-kasus hukum tersebut dengan sunnah yang diilhamkan kepadanya. Kemudian, jika kedua sumber hukum itu tidak memadai dan tidak bisa menjawab serta menyelesaikan berbagai kasus hukum yang dihadapinya, maka beliau secara naluri (*instink*) melakukan ijtihad tanpa memerlukan instrumen *uṣūl al-fiqh* dan kaidah-kaidah *istinbāṭ* yang dijadikan pedoman dalam berijtihad. Dari fakta sejarah ini menunjukkan dan disimpulkan oleh para pakar metodologi hukum Islam bahwa Rasulullah Saw.

⁵⁴ Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, h. 16.

⁵⁵ Weal B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, h. 44.

sesungguhnya melakukan ijtihad ketika wahyu (al-Qur'ān) yang telah diturunkan dan sunnah-sunnahnya tidak memadai untuk menjawab dan menyelesaikan berbagai kasus hukum. Analisis para pakar metodologi hukum Islam demikian ini dikuatkan dengan pernyataan beliau:

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَلْدَجٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ
 إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوهُ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَأَمَّا أَنَا
 بَشَرٌ (رواه مسلم)

Artinya: “*Sesungguhnya saya adalah manusia (biasa), apabila saya diperintahkan kepadamu tentang sesuatu yang menyangkut agamamu, maka ambillah dia, dan apabila saya diperintahkan kepadamu tentang sesuatu yang berasal dari pendapatku (ra’y), maka sesungguhnya saya adalah manusia (biasa)*”.⁵⁶

Berdasarkan pernyataan Rasulullah Saw. tersebut dapat dipahami bahwa sekalipun beliau berijtihad berdasarkan *ra’y*-nya, maka secara otomatis hasil-hasil ijtihadnya menjadi sunnah dan dapat dijadikan sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'ān bagi umat Islam.

Dalam beberapa kasus, para pakar *uṣūl al-fiqh* menilai bahwa Rasulullah Saw. dalam berijtihad juga menggunakan pendekatan deduktif-analogis (*al-qiyās*) ketika menjawab pertanyaan dari para sahabat. Misalnya, ketika beliau menjawab pertanyaan dari seorang sahabat Umar bin al-Khaṭṭāb (w. 23 H) yang menginformasikan bahwa dirinya mencium isterinya di

⁵⁶Imām Muslim bin al-Hajjaj Abū al-Husain al-Qusyairi an-Naisābūri (selanjutnya ditulis Imām Muslim), *Ṣaḥīḥ Muslim* (Indonesia: Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, t.t.), Juz ke , h. ...

siang bolong bulan ramadān, padahal dia sedang berpuasa, apakah dapat membatalkan puasa atau tidak? Jawaban beliau sebagaimana ditransmisikan oleh Ibn Qayyim aj-Jauziyyah (w. 751 H):

صَنَعْتُ الْيَوْمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَمْرًا عَظِيمًا قَبِلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ فَقُلْتَ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَمٌ.

Artinya: *"Wahai Rasulallah, hari ini saya telah berbuat suatu perkara yang luar biasa, saya mencium isteriku padahal saya sedang berpuasa. Rasulallah menjawab dengan baik bertanya kepada Umar: Bagaimanakah menurut pendapatmu, jika kamu berkumur-kumur dengan air di saat kamu sedang berpuasa? Umar menjawab: Tidak apa-apa pada yang demikian itu. Kemudian Rasulallah Saw. bersabda: Maka teruskan puasamu".⁵⁷*

Berdasarkan dialog antara Rasulallah Saw. dengan Umar tersebut dapat ditegaskan bahwa mencium isteri di siang bolong bulan puasa ramadān adalah tidak membatalkan puasa dengan menganalogikan kepada seseorang yang berpuasa sedang mengambil air wudū diawali dengan terlebih dahulu berkumur-kumur, maka tidak membatalkan puasa. Hal ini berarti memberikan indikasi terdapatnya persamaan hukum antara mencium isteri dan berkumur-kumur. Secara *'urfi*, mencium sebenarnya jalan untuk melakukan hubungan seksual seperti bandingannya dengan memasukkan air ke dalam mulut yang menjadi jalan untuk minum. Jika

⁵⁷Syamsuddin Abi 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakar ibn Qayyim aj-Jauziyyah (selanjutnya ditulis Ibn Qayyim), *l'ām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 H/2004 M), Cet. ke 1, h. 133.

demikian ini tidak apa-apa, maka berarti demikian itu tidak mengapa. Dalam konteks *qiyās*, kasus Umat tersebut menunjukkan 'illat hukum yang terdapat dalam teks (*naṣ*) sunnah, yang disebut dengan 'illah *al-manṣūṣah*.

Contoh kasus lain, ada seorang laki-laki datang kepada Rasulullah Saw. dan bertanya kepadanya dengan menginformasikan terlebih dahulu, ya Rasulullah:

إِنَّ أَبِي أَدْرَكَهُ الْإِسْلَامَ وَهُوَ شَيْخٌ كَبِيرٌ لَا يَسْتَطِيعُ رُكُوبَ الرَّحْلِ وَالْحِجِّ
مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ أَفَاحِجُّ عَنْهُ؟ قَالَ : أَنْتَ أَكْبَرُ وَلَدِهِ؟ قَالَ نَعَمْ، قَالَ : أَرَأَيْتَ
لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دِينَ قَضَيْتَهُ عَنْهُ أَكَانَ يُجْزَى عَنْهُ؟ قَالَ نَعَمْ. قَالَ : فَحِجِّ
عَنْهُ.

Artinya: "Ayahku menganut agama Islam pada waktu dia sudah tua dan tidak sanggup menunggang kendaraan hewan, sedangkan dia berkewajiban mengerjakan haji, bolehkah saya mengerjakan haji untuk dia? Rasulullah balik bertanya: Apakah kamu anak yang tertua.? Jawab: Ya. Rasul bertanya lagi: Bagaimanakah kalau orang tuamu berhutang kemudian kamu bayarkan, apakah gugur hutangnya itu? Jawab: Ya, tentu saja gugur (bebas) hutangnya. Seraya Rasulullah Saw. bersabda: Kalau begitu, hajikanlah ayahmu itu".⁵⁸

Dialog Rasulullah Saw. dengan seorang laki-laki ini menunjukkan berpikir deduktif-analogis-komparatif dengan menganalogikan "berhutang kepada Allah" disamakan kedudukannya dengan "berhutang kepada manusia", bahkan berhutang kepada Allah lebih menjadi skala prioritas yang mesti dibayar daripada

⁵⁸*Ibid.*

kepada yang lainnya sesuai dengan jawaban Rasulullah “berhutang kepada Allah itu lebih berhak untuk dibayarnya”.

Selain dua contoh tersebut di atas, terdapat kasus lain yang dapat dipahami bahwa Rasulullah Saw. memberikan training berijtihad kepada para sahabatnya mengenai larangan menyimpan daging kurban, sebagaimana sabdanya:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِثْمًا نَهَيْتُمْ
مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادْخِرُوا (رواه مسلم)

Artinya: “Hanyasannya saya melarang kamu (menyimpan daging kurban) karena ada serombongan delegasi dari kampung yang akan datang (dāffah), maka (sekarang) makanlah, sedekahkanlah, dan kemudian simpanlah”.⁵⁹

Pernyataan Rasulullah Saw. ini menunjukkan bahwa para sahabat ketika itu diajari untuk memahami alur pembicaraan beliau yang berupa larangan menyimpan daging kurban yang sifatnya sementara, karena sasarannya adalah untuk memenuhi kebutuhan serombongan delegasi dari perkampungan sekitar Madinah yang terdiri dari orang-orang miskin yang sangat membutuhkan daging-gading tersebut. Dalam konteks ini yang menjadi ‘illah hukumnya adalah kata “ajl” yang menunjukkan termasuk ‘illah al-mansūṣah.

Dari deskripsi contoh-contoh tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa praktik ijtihad di masa Rasulullah Saw. telah terjadi dan dipraktikkan oleh beliau sendiri dan para sahabatnya. Akan tetapi secara metodologis, belum dibutuhkan adanya kaidah-kaidah *istinbāṭ*

⁵⁹Lihat, Mālik bin Anas, *al-Muwattāʾ*, editor Muhammad Fuʿad ‘Abd al-Bāqī (T.Tp.: Tp., t.t.), h. 302. Imām Muslim, *Ṣaḥih Muslim*, Juz ke 2, h. 184.

hukum (*manhāj al-istinbāt al-ahkām*) dalam berijtihad, yang berarti tidak membutuhkan ilmu *uṣūl al-fiqh*, karena kreatifitas ijtihad yang dilakukan Rasulullah dan para sahabatnya pada akhirnya kembali kepada wahyu. Oleh karena demikian, kedudukan ijtihad di masa Rasulullah belum menjadi instrumen penggalian hukum, atau tidak memerlukan kaidah-kaidah *istinbāt al-ahkām*, dan juga belum memerlukan spesifikasi ilmu *uṣūl al-fiqh*. Semua kreatifitas ijtihad yang dilakukan, terutama oleh para sahabat itu kembali kepada wahyu, dan memang, satu-satunya sumber hukum saat itu adalah al-Qur'ān, sementara selain al-Qur'ān tidak menjadi sumber hukum. Adapun pernyataan-pernyataan Rasulullah Saw. yang berupa *qauliyyah*, *fi'liyyah*, dan *taqririyyah* pada dasarnya adalah sebagai penjelasan (*bayān*) dari teks-teks al-Qur'ān. Dari fakta sejarah ini, para pakar metodologi pemahaman hukum Islam kemudian menyatakan bahwa embrional ilmu *uṣūl al-fiqh* itu sesungguhnya sudah ada sejak masa Rasulullah Saw. bersamaan dengan lahirnya *fiqh* pada umumnya.

2. *Uṣūl al-Fiqh* pada Masa Sahabat

Fiqh sebagai produk ijtihad muncul dan dirumuskan pada masa sahabat, praktis setelah Rasulullah Saw. wafat (w. 632 M). Sebab, pada masa beliau hidup, berbagai kasus hukum yang terjadi penyelesaiannya dikembalikan kepadanya. Kalaupun ada beberapa orang sahabat berijtihad, seperti Sa'ad bin Mu'ad berijtihad dengan memberikan keputusan bahwa golongan laki-laki dari Bani Quraidah hendaknya dibunuh, golongan perempuan dan anak-anak dari mereka dijadikan tawanan perang. Hal ini dilakukan ketika Bani Quraidah dari golongan Yahudi dikepung oleh tentara kaum muslimin. Keputusan Sa'ad bin Mu'ad ini kemudian dibenarkan oleh Rasulullah, yakni

kamu hukum mereka itu menurut hukum Allah (*hakamta fihim bihukm Allah*).⁶⁰

Kasus lain, ada dua orang sahabat Rasulullah Saw. yang sedang dalam perjalanan. Mereka berdua mengerjakan salat tanpa berwudu karena tidak ada air. Setelah selesai mengerjakan salat, mereka menemukan air, salah seorang dari mereka mengulangi mengerjakan salatnya karena masih ada waktu salat. Ketika bertemu dengan Rasulullah, mereka masing-masing menginformasikan dari pelaksanaan mengerjakan salat tersebut. Kemudian beliau bersabda: Bagi yang tidak mengulangi salatnya, pendapatmu sesuai dengan sunnah dan salatmu sah (*aṣabtu as-sunnah wa ajza'atka ṣalātuhā*), dan bagi yang mengulangi salatnya, Rasulullah juga bersabda: Bagimu mendapat dua pahala (*ala al-ajr marratain*).⁶¹

Dari dua kasus tersebut pada akhirnya dikembalikan kepada Rasulullah Saw., karena beliau adalah satu-satunya pemegang otoritas kebenaran agama yang berbasis wahyu yang diturunkan kepadanya.

Para sahabat dalam praktik berijtihad pada substansinya telah menggunakan *uṣūl al-fiqh* atau kaidah-kaidah *istinbāt* sebagai instrumen berijtihad. Abū Zahrah mengatakan, secara praktis mereka telah mereka telah menggunakan kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* meskipun belum dirumuskan dalam sebuah disiplin ilmu.⁶² Sekalipun *uṣūl al-fiqh* belum dikodifikasikan sebagai sebuah disiplin ilmu, tetapi para sahabat mampu berijtihad dan memberikan fatwa hukum dengan mengacu pada dalil-dalil hukum (al-Qur'ān dan sunnah) yang mereka pahami dengan berdasarkan

⁶⁰ Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h. 135. Muhammad 'Ali as-Sāyis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihādi wa Aṭwāruh* (Mesir: Silsilah al-Buhūs al-Islāmiyyah, t.t.), h. 20.

⁶¹*Ibid.*

⁶²Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, *loc.cit.*

kemampuan bahasa arab yang baik tanpa memerlukan kaidah-kaidah *uṣūliyyah* yang dijadikan pedoman dalam memahami teks-teks dalil hukum tersebut.

Praktik *istinbāt al-ahkām* mereka, di samping menguasai kemampuan bahasa arab dengan baik, juga didukung oleh bimbingan pengalaman dengan melihat langsung cara-cara Rasulullah menggali, mengetahui dan menetapkan hukum dengan berbasis wahyu dan menggunakan pendekatan *qiyās*, sehingga mereka tahu betul praktik Rasulullah melakukan pembentukan hukum dan penetapan dalil-dalil hukum secara kronologis dalam berijtihad. Hal ini terlihat dalam sebuah dialog antara beliau dengan Mu'az bin Jabal ketika akan diutus ke negeri Yaman, beliau bertanya:

كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ : أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ : فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ : فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . قَالَ : فَإِنْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ : أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أُلْوَا فَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ : اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . (رواه أبو داود)

Artinya: “Bagaimana cara kamu memutuskan apabila suatu kasus hukum diajukan kepadamu? Ia menjawab: Saya akan putusan berdasarkan Kitāb Allah (*al-Qur’ān*); Belia bertanya lagi: Jika kamu tidak menemukan (dasar hukumnya) dalam Kitāb Allah? Ia menjawab: Saya akan putusan berdasarkan sunnah Rasulullah Saw.; Beliau bertanya lagi: Jika kamu tidak menemukan (dasar hukumnya) di dalam Kitāb Allah maupun sunnah Rasulullah? Ia menjawab: Saya akan berijtihad, dan saya tidak akan lengah (ceroboh). Kemudian

Rasulullah Saw. bersabda sambil menepuk-nepuk dada Mu'az bin Jabal, segala puji bagi Allah yang telah merestui delegasi Rasulullah Saw. pada apa yang diridai oleh utusan Allah".⁶³

Dialog Rasulullah Saw. dengan Mu'az bin Jabal ini menjadi suatu dasar para sahabat dalam berijtihad. Mereka secara teknis, mula-mula mengkaji teks-teks al-Qur'an dilihat dari berbagai aspeknya. Jika dari proses pengkajiannya tidak dapat menghasilkan konklusi hukum yang dicarinya, maka kemudian mereka beralih melakukan pengkajian terhadap sunnah-sunnah Rasulullah dilihat dari berbagai aspeknya. Jika juga dari dua sumber hukum utama ini ketentuan hukum yang dicarinya tidak ditemukan, maka baru mereka melakukan ijtihad, baik secara individual maupun kolektif dengan mengumpulkan para sahabat untuk bermusyawarah, dalam arti, berdiskusi dengan masing-masing mengemukakan argumen yang pada akhirnya terjadi titik temu dan kata sepakat. Hasil dari musyawarah (diskusi) mereka ini kemudian dikenal dengan *ijmā' as-sahābah*. Dari analisis ini dapat dikatakan bahwa para sahabat di dalam mengistinbātkan hukum ternyata, di samping sudah menggunakan pendekatan *qiyās* (perhatikan kasus Umar bin al-Khattāb di siang bolong bulan puasa mencium isterinya, dan seorang anak laki-laki melakukan haji untuk ayahnya), juga *ijmā'*, dan *istiṣlāh* (*maṣlahah al-mursalah*).⁶⁴ Bahkan dalam perkembangan berikutnya, mereka di samping menggunakan tiga

⁶³Abū Dāwud Sulaiman ibn Asy'as as-Sajastāni al-Azdi (selanjutnya ditulis Abū Dāwud), *Sunan Abi Dāwud* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi, 1952), Jld. ke 3, h. 412-413.

⁶⁴Muhammad Abū Zahrah, *Muhāḍarāt fi Tārikh al-Mazāhib al-Fiqhiyyah* (Mesir: Maṭba'ah al-Madāni, t.t.), h. 17-18. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārikh at-Tasyri' al-Islāmi* (Kuwait: Dār al-Qalam, t.t.), h. 45.

pendekatan tersebut, juga menggunakan *istihsān*, *sad az-zari'ah*, *'urf*/*'ādat*, dan pendekatan atau metode-metode yang lainnya. Dalam konteks ini dapat dikemukakan beberapa contoh sebagai berikut:

Contoh pertama, tentang seorang perempuan (isteri) yang ditalak tiga (*tālaq bā'in*) oleh suaminya. Umar bin al-Khaṭṭāb berpendapat (berfatwa) bahwa selama dalam masa menunggu (*'iddah*) perempuan itu diberi nafkah dan tempat tinggal dengan berargumentasikan pada Q.S. at-Ṭalāq (65): 1:

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يُخْرِجَنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ

Artinya: "Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang".

Umar dalam masalah ini tidak berpegang (mengabaikan) pada hadis kasus Fatimah binti Qais yang ditranmisikan oleh muttafaq 'alaih dari Ibn 'Abbās, ia berkata:

فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ أَنَّ زَوْجَهَا طَلَّقَهَا ثَلَاثًا وَأَنَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَخْبَرَ بِذَلِكَ قَالَ: لَيْسَ لَهَا نَفَقَةٌ وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ.

Artinya: "Fatimah binti Qais telah ditalak tiga oleh suaminya, kemudian dikonsultasikan kepada Rasulullah Saw. mengenai kasus Fatimah ini, maka beliau bersabda: (Suami) tidak berkewajiban memberikan nafkah dan dia hanya harus ber-'iddah".⁶⁵

⁶⁵Muhammad bin Ismā'il al-Kahlāni as-Ṣan'āni, *Subul as-Salām* (Bandung-Indonesia:Penerbit Dahlan, t.t.), Juz ke 3, h. 174.

Dalam riwayat lain, Rasulullah Saw. bersabda:

لَيْسَ لَهَا سُكْنَى وَلَا نَفَقَةٌ

Artinya: “(Fatimah binti Qais) tidak mendapatkan tempat tinggal dan nafkah”.⁶⁶

Sedangkan sahabat selain Umar berpendapat bahwa perempuan itu tidak diberi tempat tinggal dan nafkah berdasarkan hadis kasus Fatimah binti Qais. Menurutnya, Q.S. at-Ṭalāq (65): 1 tersebut diihtimalkan pada talak *raj’iy*, bukan talak *bā’in*. Begitu pula sahabat yang lainnya berpendapat bahwa perempuan itu diberi tempat tinggal, tetapi tidak diberi nafkah dengan mengacu pada pemahaman Q.S. at-Ṭalāq (65): 6:

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

Artinya: “Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkah hingga mereka melahirkan anaknya”.

Berdasarkan ayat ini mereka juga menegaskan, jika mereka itu tidak hamil, maka tidak mendapatkan nafkah.⁶⁷

Contoh kedua, tentang talak *bā’in* yang dijatuhkan sekaligus. Umar bin al-Khaṭṭāb telah berani mengubah dan berfatwa bahwa barang siapa yang menjatuhkan talak tiga sekaligus terhadap isterinya, maka dianggap jatuh semuanya dengan menjadi talak *bā’in*. Pada masa Rasulullah, khalifah Abū Bakar, dan termasuk di awal kekhalifahan Umar sendiri, talak tiga seperti itu hanya dianggap jatuh satu sesuai dengan pernyataan Rasulullah Saw.:

⁶⁶Imām Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413 H/1993 M), Juz ke 6, h. 440.

⁶⁷Muhammad ‘Ali as-Sāyis, *Nasy’ah*, h. 47.

عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَيُّ بَكْرٍ وَسَنْتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةٌ فَقَالَ عُمَرُ ابْنُ الْخَطَّابِ: إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرِ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ آثَاءٌ فَلَوْ أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ (رواه مسلم)

Artinya: “Dari Ibn Tāwus dari ayahnya dari Ibn ‘Abbās, ia berkata: Pada masa hidup Rasulullah Saw., dan Abū Bakar, serta dua tahun pertama di masa kekhalifahan Umar bin al-Khaṭṭāb adalah talak tiga dijatuhkan sekaligus hanya dianggap jatuh satu kali. Umar berkata: Masyarakat telah terburu-buru dalam melakukan tindakan (menjatuhkan talak tiga sekaligus) yang seharusnya dapat mereka lakukan dengan bertahap. Hal itu, apabila kami membiarkan mesti merajalela di masyarakat, berarti kami membiarkan mereka dalam kehancuran”.⁶⁸

Hadis ini secara tekstualitas diabaikan oleh Umar, tetapi secara metodologis justru dipahami secara kontekstual dengan pendekatan *maqāṣid asy-syari’ah*, bahwa dengan melihat realitas masyarakat, banyak orang yang seenaknya menjatuhkan talak tiga kepada isterinya dengan sekaligus, dan bahkan sudah pada tingkatan merajalela dalam praktiknya. Oleh karena kondisi demikian, Umar kemudian mengubah status hukumnya ditetapkan berlaku penuh sebagai talak *bā’in*, sehingga mantan suami tidak bisa merujuk kembali kepada isterinya sebelum dinikahi oleh laki-laki lain. Fatwa Umar ini oleh para sahabat yang lain

⁶⁸Imām Muslim, *Ṣaḥih Muslim*, Juz ke 1, h. 629.

dipandang kontradiksi dengan Q.S. al-Baqarah (2): 229,⁶⁹ dan hadis tersebut di atas, serta *ijmā'* para sahabat.

Ketetapan hukum dari fatwa Umar bin al-Khaṭṭāb di atas ternyata menarik perhatian para imām maẓhab dan terjadi perbedaan pendapat. Mayoritas sahabat, *tābi'in* dan imām maẓhab empat (Abū Hanifah, Mālik, Syāfi'i dan Ahmad bin Hanbal) berpendapat bahwa talak tiga sekaligus dengan satu kalimat adalah jatuh tiga. Golongan ulama yang lain dari Syi'ah Zaidiyyah, Ibn Taimiyyah, dan Ibn Qayyim aj-Jauziyyah al-Hanbali berpendapat, hanya jatuh satu dan menjadi talak *raj'iy*. Sedangkan sebagian ulama Syi'ah Imāmiyyah berpendapat, tidak jatuh satu talak pun. Pendapat mereka ini masing-masing mempunyai argumentasi yang dipegangnya.⁷⁰

Contoh ketiga, tentang memberhentikan pemberian jatah zakat kepada orang-orang yang baru masuk Islam, atau orang-orang yang dibujuk hatinya agar memeluk agama Islam (al-mu'allafah qulūbuhum) (Q.S. at-Taubah (9): 60, padahal pada masa Rasulullah Saw. dan Abū Bakar, aṣnaf keempat ini tetap mendapat jatah zakat dengan alasan bahwa iman mereka masih lemah. Pemberian jatah zakat pada masa sebelum khalifah Umar itu bertujuan untuk memperkuat iman dan

⁶⁹Artinya: "Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali dari sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barang siapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim".

⁷⁰Lihat, Yūsuf al-Qaraḍāwi, *'Awāmil as-Sa'ah wa al-Murūnah fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* (al-Qāhirah: Dār as-Sakhwah, 1406 H/1985 M), Cet. ke 1, h. 100. Muḥammad 'Alī as-Sāyis, *Nasy'ah*, h. 69. Mahmud Syaltut dan Muḥmaad 'Alī as-Sāyis, *Muqāranah al-Maẓāhib fi al-Fiqh* (Mesir: Muḥammad 'Alī Ṣabih wa Aulāduh, 1373 H/1953 M), h. 80.

menjinakkan hati mereka. Akan tetapi, di masa Umar melihatnya tidak demikian, menurutnya, bahwa pemberian jatah zakat pada masa Rasulullah Saw. dan Abū Bakar itu hanyalah sekedar memenuhi kebutuhan konsumtif mereka yang bersifat tentatif, karena umat Islam masih relatif sedikit kuantitasnya dan dalam kondisi lemah. Sekarang (pada masa Umar) kondisi umat Islam sudah kuat secara kualitas dan kuantitasnya; Karena kondisi sudah berubah, maka mereka tidak perlu lagi dijinakkan hatinya dengan cara memberikan jatah zakat. Fatwa (kebijakan) Umar demikian ini, sudah barang pasti ada hubungan antara ketentuan hukum dengan alasan logis penetapannya. Dalam faktanya, fatwa Umar ini disepakati oleh para sahabat, meskipun ada beberapa sahabat yang lain yang menolaknya karena dipandang bertentangan dengan Q.S. at-Taubah (9): 60.⁷¹

Contoh keempat, tentang perempuan (isteri) yang ditinggal mati oleh suaminya dan belum disetubuhi, serta belum ditentukan maskawinnya. 'Ali bin Abi Tālib berfatwa bahwa perempuan yang demikian itu tidak berhak mendapatkan maskawin (*mahar misil*) dari suaminya, dia hanya berhak mendapatkan *mut'ah* saja. Proses *istinbāt al-ahkām* 'Ali ini adalah menganalogikan kedudukan perempuan tersebut dengan perempuan yang dicerai oleh suaminya dan belum disetubuhi, serta belum ditentukan maskawinnya, dengan mengacu pada Q.S. al-Baqarah (2): 236:

⁷¹Yūsuf al-Qaraḍāwī, *'Awāmil*, h. 99. Muhammad 'Ali as-Sāyis, *Nasy'ah*, h. 42. Hasil-hasil ijtihad Umar ternyata banyak sekali yang perlu diketahui untuk dijadikan bahan pertimbangan hukum ketika kita akan melakukan ijtihad di era modern ini, seperti tidak melaksanakan hukum potong tangan bagi pencuri, mengubah sanksi bagi pengonsumsi narkoba (*al-khamr*) menjadi 80 kali dera dari sebelumnya hanya 40 kali dera, tidak membagikan harta rampasan perang kepada tentara perang, dan lain-lain.

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً
 وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى
 الْمُحْسِنِينَ

Artinya: “Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu mut’ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan”.

Dalam konteks ini, ‘Ali mengabaikan hadis mengenai peristiwa Barwa’ binti Wāsiq al-Aslāmiyyah, karena dinilai status hadisnya adalah *da’if*. Sedangkan Ibn Mas’ūd berpendapat (berfatwa) bahwa perempuan itu berhak mendapatkan maskawin yang diwajibkan dari suaminya yang meninggal, karena Ibn Mas’ūd, di samping tidak menganalogikan wafat itu dengan talak, juga berpegang pada riwayat peristiwa Barwa’ binti Wāsiq al-Isāmīyah yang langsung menyerahkan dirinya kepada seorang laki-laki dengan tidak menetapkan maskawinnya (*al-mufawwidah*).

Berdasarkan contoh-contoh praktik ijtihad para sahabat tersebut di atas, tampak terlihat bahwa pada dasarnya masih sama dengan cara-cara ijtihad yang dilakukan oleh Rasulullah Saw. ketika masih hidup. Mereka tidak memerlukan metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), yakni metode-metode, kaidah-kaidah, dan pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam berijtihad. Karena, mereka

mengetahui dan paham betul mengenai sebab-sebab diturunkan ayat-ayat al-Qur'ān (*asbāb an-Nuzūl*), sebab-sebab ditetapkan pernyataan-pernyataan Rasulullah (*asbāb al-wurūd*), memiliki ketajaman analisis dalam mengungkap rahasia-rahasia hukum (*asrār al-ahkām*), tujuan-tujuan hukum (*maqāṣid asy-syari'ah*), dan dasar-dasar hukum secara universal (*al-uṣūl al-kulliyah*), serta menguasai bahasa arab dengan baik sebagai bahasa al-Qur'ān dan sunnah. Dengan kapasitas dan kredibilitas pengetahuan para sahabat demikian ini, mereka mampu berjihad tanpa membutuhkan metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*).

3. *Uṣūl al-Fiqh* pada Masa *Tābi'in*

Pada masa *tābi'in* (sekitar akhir abad I H. atau awal abad II H. hingga abad III H.) ini, *uṣūl al-fiqh* sebagai metodologi pemahaman hukum Islam dalam konteks *istinbāt al-ahkām* menjadi semakin jelas dan meluas disebabkan bertambah meluasnya daerah kekuasaan pemerintahan Islam, sehingga berbagai problematika kasus hukum baru bermunculan. Kasus-kasus hukum itu terjadi sebagai konsekuensi dari penaklukan daerah-daerah yang tidak saja warga masyarakatnya berbahasa arab, tetapi juga mereka yang berbahasa non arab yang latar belakang budaya dan adat-istiadatnya berbeda-beda pula. Dari kondisi ini pada perkembangannya terjadi interaksi dan inkulturasi sosial serta asimilasi berbagai suku, budaya, bahasa, dan bahkan terjadi perkawinan di antara sesama mereka. Banyak para *tābi'in* yang mengkhususkan diri sebagai komunitas ulama dan mufti yang berdomisili di berbagai daerah melakukan kreatifitas ijtihad dan berfatwa dengan memberikan jawaban keagamaan dan menetapkan ketentuan-ketentuan hukum dari setiap peristiwa hukum yang terjadi. Seperti Sa'id bin al-Musayyab (w. 94 H), dan Sālim bin 'Abd Allah bin Umar (w. 106 H) di Madinah, az-Zuhri (w. 124 H), al-

Qāḍi Yahyā bin Sa'id (w. 146 H), Rabi'ah bin Abi 'Abd ar-Rahmān (w. 136 H), dan 'Aṭā' bin Abi Rabbah (w. 114 H) di Makkah. Ibrāhīm an-Nakha'iy (w. 95 H), dan asy-Syi'bi (w. 104 H) di Kūfah. Qatādah bin ad-Dī'āmah ad-Dausi (w. 118 H) di Basrah. Ṭāwus bin Kaisān al-Jundi (w. 106 H) di Yaman.⁷² Lebih rinci lagi para ulama *tābi'in* sebagai generasi penerus sahabat, dan kemudian diteruskan oleh *atba' tābi'in* seperti disebutkan oleh Muhammad al-Khuḍari Bik bahwa,⁷³

Tradisi ijthad yang dilakukan para sahabat,⁷⁴ pada fase-fase berikutnya diikuti oleh generasi-generasi penerusnya, yaitu *tabi'in* dan *atba' tibi'in*⁷⁵ yang tersebar di berbagai daerah kekuasaan pemerintahan Islam ketika itu. Di **Madinah**, muncul: Umm al-mu'mini 'Aisyah as-Sadiqah (w. 57 H), Abdullah bin Umar (w. 73 H), Abu Hurairah (w. 58 H), Sa'id bin al-Musayyab al-

⁷²Muhammad Abū Zahrah, *Muhāḍarāt*, h. 36.

⁷³Muhammad al-Khuḍari Bik, *Tārikh Tasyri' al-Islāmi* (Indonesia: Dār Ihyā' al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M), h. 150-165.

⁷⁴Dimaksudkan dengan sahabat, yaitu orang yang bertemu dengan Nabi saw. dalam keadaan muslim dan mati dalam keadaan Islam. Atau, orang yang bertemu dengan Nabi saw. dalam keadaan mukmin dan mati dalam keadaan Islam. Lihat, Mahmud at-Tahhān, *Taisir Mustalah al-Hadis* (Bairut: Dār as-Saqafah al-Islāmiyyah, 1985), h. 198. Ali Jum'ah, *Qaul as-Sahabah 'Ind al-Uṣūliyyin* (Mesir: Dār ar-Risalah, 1425 H/2004 M), h. 8. Masa sahabat ini bertolak dari sahabat yang paling terakhir wafat adalah Abu Tufail, yaitu sekitar tahun 120 hijriyah, berarti masa sahabat sekitar 97 tahun dari pasca wafatnya Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, para ulama berasumsi bahwa masa sahabat berakhir sampai pada tahun 100 hijriyah, dan sejak itu mulai masa *tabi'in*. Masa *tābi'in* berlangsung sekitar 80-an tahun dimulai sejak tahun 100 hijriyah, berarti masa *tabi'in* berakhir pada tahun 180 hijriyah. Dan tahun 180 hijriyah dimulai masa *atba' tibi'in* hingga berakhir pada tahun 220 hijriyah. Lihat, Abu Rayyān, *Adwa' 'ala as-Sunnah al-Muhammadiyyah* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 243.

⁷⁵Dimaksudkan dengan *tabi'in*, yaitu orang-orang yang bertemu dengan sahabat dalam keadaan muslim dan mati dalam keadaan Islam. Mahmud at-Tahhān, *Taisir Mustalah al-Hadis*, h. 202. Sedangkan *atba' tibi'in* ialah orang-orang yang bertemu dengan *tabi'in* dan meriwayatkan hadis daripadanya. Abu Rayyah, *Adwa' 'ala as-Sunnah al-Muhammadiyyah*, h. 244.

Makhzumi (w. 94 H), 'Urwah bin az-Zubair bin 'Awwam al-Asadi (w. 94 H), Abu Bakar bin Abdurrahman bin al-Haris bin Hisyam al-Makhzumi (w. 94 H), Ali bin al-Husain bin Ali bin Abi Talib al-Hasyimi (w. 94 H), Ubaidillah bin Abdullah bin 'Utbah bin Mas'ud (w. 98 H), Salim bin Abdullah bin Umar (w. 106 H), Sulaiman bin Yasar (w. 107 H), Qasim bin Muhammad bin Abi Bakar (w. 106 H), Nafi' Maula Abdullah bin Umar (w. 117 H), Muhammad bin Muslim yang dikenal dengan Ibn Syihab az-Zuhri (w. 124 H), Abu Ja'far bin Muhammad bin Ali bin al-Husain (w. 114 H), Abu Zanad Abdullah bin Zikwan (w. 131 H), Yahya bin Sa'id al-Ansari (w. 146 H), dan Rabi'ah bin Abi Abdurrahman (w. 136 H).

Di **Makkah**, muncul: Abdullah bin Abbas (w. 68 H), Mujahid bin Jabr (w. 103 H), 'Ikrimah Maula Ibn Abbas (w. 107 H), 'Ata' bin Abi Rabah (w. 114 H), dan Abu Zubair Muhammad bin Muslim bin Tadrīs Maula Hakim bin Hazam (w. 127 H). Di **Kufah**, muncul: 'Alqamah bin Qais an-Nakha'i (w. 62 H), Masruq bin al-Ajda' zI-Hamdani (w. 63 H), 'Ubaidah bin 'Amr as-Salmani (w. 92 H), al-Aswad bin Yazid an-Nakha'i (w. 95 H), Syuraih bin al-Haris al-Kindi (w. 78 H), Ibrahim bin Yazid an-Nakha'i (w. 95 H), Sa'id bin Jubair Maula Walibah (w. 95 H), dan 'Amir bin Syarahil asy-Syi'bi (w. 104 H). Di **Basrah**, muncul: Anas bin Malik al-Ansari (w. 93 H), Abu al-'Aliyah Rafi' bin Mahran ar-Rayahi (w. 90 H), al-Hasan bin Abi al-Hasan Maula Zaid bin Sabit (w. 110 H), Abu asy-Sya'sa' Jabir bin Zaid (w. 93 H), Muhammad bin Sirin Maula Anas bin Malik (w. 110 H), dan Qatadah bin Di'amah ad-Dausi (w. 118 H). Di **Syam**, muncul: Abdurrahman bin Ganam al-Asy'ari (w. 78 H), Abu Idris al-Khaulani (w. 80 H), Qabisah bin Zuaib (w. 86 H), Makhul bin Abi Muslim (w. 113 H), Raja' bin Haiwah al-Kindi (w. 113 H), dan Umar bin Abdul Aziz bin Marwan (w. 101 H). Di **Mesir**, muncul: Abdullah bin 'Amr bin al-'As (w. 65 H), Abu al-Khair

Marsad bin Abdullah al-Yazni (w. 90 H), dan Yazid bin Abi Habib Maula al-Azd (w. 128 H). Di **Yaman**, muncul: Tawus bin Kaisan al-Jundi (w. 106 H), Wahab bin Manbah as-San'ani (w. 114 H), dan Yahya bin Abi Kasir (w. 129 H).

Kehadiran para mujtahid dan mufti di berbagai daerah inilah yurisprudensi Islam (*fiqh* dan *uṣāl al-fiqh*) mengalami kemajuan yang pesat dari waktu ke waktu. Pada masa Nabi saw. dan masa sahabat (dari awal-awal sampai akhir-akhir abad pertama hijriyah) sering disebut "fase permulaan dan persiapan *fiqh* Islam", maka pada masa *tabi'in*, atau generasi-generasi berikutnya sering disebut "fase pembinaan dan pembukuan *fiqh* Islam" (dari akhir-akhir abad pertama hijriyah sampai pertengahan abad keempat hijriyah). Berarti pada fase kedua ini berlangsung sekitar 250 tahun. Pada masa ini tampak kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di masanya di dunia Islam mengalami kemajuan yang pesat, bahkan mencapai puncak kejayaannya. Dalam term Harun Nasution, pada masa ini disebut dengan "periode ijtihad dan kemajuan bersamaan masanya dengan periode kemajuan Islam I, 700-1000 M".⁷⁶

Para ulama *tābi'in* dalam praktik melakukan ijtihad untuk mengistinbātkan hukum pada prinsipnya masih sama sebagaimana cara-cara yang ditempuh oleh para sahabat, yaitu merujuk pada al-Qur'ān, sunnah Rasulullah Saw. Akan tetapi dalam menggunakan metodologi pemahaman hukum Islam sudah semakin meluas, mereka di samping rujukan utama kedua sumber tersebut, juga menggunakan *ijmā' sahabat*, *ijmā' ahl al-madinah*, *fatwa sahabat*, *qiyās*, *istihsān*, *istiṣlāh* (*maṣlahah al-mursalah*), dan metode-metode yang lainnya. Bahkan lebih jauh, mereka telah bebas memilih

⁷⁶Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Penerbit UI-Press, 1986), Jld. Ke 2, Cet ke 6, h. 12.

metode-metode ijtihad yang dipandang relevan dengan konteksnya. Oleh karena demikian, sebagian ulama dan mufti tābī'in ada yang menggunakan qiyās sebagai metode istinbāt hukum dengan cara berusaha mencari dan menemukan 'illah-'illah hukum (*masālik al-'illah*) pada teks-teks al-Qur'ān dan sunnah ('illah *al-manṣūṣah*), dan kemudian dipalikasikannya pada kasus-kasus hukum yang secara tekstualitas naṣ tidak ditemukan ketentuan-ketentuan hukumnya (*fīmā lā naṣṣa fih*), tetapi memiliki kesamaan 'illah hukum. Sedangkan sebagian ulama dan mufti yang lainnya lebih cenderung menggunakan metode *maṣlahah al-mursalah* dengan cara melihat dari segi ada dan tidaknya relevansi (*al-munāsabah*) dengan tujuan-tujuan hukum (*maqāsid asy-syari'ah*) dengan kemaslahatan yang terdapat dalam prinsip-prinsip hukum Islam (*uṣūl al-ahkām asy-syar'iyah*).

Ibrāhim an-Nakha'i (w. 95 H) menyatakan bahwa setiap pensyari'atan hukum mempunyai tujuan tersendiri yang didasarkan atas sebab-sebab (*asbāb*) dan 'illah-'illah yang kesemuanya itu dapat dipahami hubungan esensialnya secara logis.⁷⁷ Pandangan an-Nakha'i ini menunjukkan bahwa pensyari'atan hukum terkait dengan sesuatu yang menyebabkan terciptanya hukum, yaitu 'illah. Sebagai contoh, dapat dikemukakan mengenai kesaksian dari pihak keluarga. Ibn Qayyim aj-Jauziyyah (w. 571 H) yang bersumber dari Umar bin al-Khaṭṭāb, bahwa pada awalnya seseorang dapat menjadi saksi baik ayah terhadap anaknya, atau sebaliknya, suami terhadap isteri atau sebaliknya, dan seterusnya. Sebab, pada dasarnya, dalam Islam tidak membedakan keluarga atau bukan keluarga, dan boleh kesaksiannya diterima. Teks Q.S. an-Nisā' (4): 135, menjelaskan bahwa sesama keluarga boleh memberikan kesaksian demi

⁷⁷Muhammad Muṣṭafā Salabi, *Ta'lil al-Ahkām* (Bairut: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M), h. 73.

tegaknya keadilan.⁷⁸ Berdasarkan teks al-Qur'an ini menunjukkan bahwa pada hakikatnya memberikan kesaksian itu adalah menyampaikan informasi yang benar untuk tegaknya keadilan dan kebenaran dengan ucapan kesaksian di depan majelis Hakim pengadilan. Kesaksian (*asy-syahādah*) tersebut harus diberikan kepada siapa saja sekalipun kepada keluarga sendiri demi tegaknya kebenaran dan keadilan serta terhindar dari kemafsadatan. Tetapi, karena telah terjadi perubahan sikap mental pada jiwa manusia, lemahnya iman, dan terlihat terdapat indikasi-indikasi kezaliman, maka kesaksian keluarga ditolak. Kasus ini menunjukkan bahwa ada hubungan yang erat dalam sebuah penetapan hukum dengan 'illah. Oleh karena demikian, dapat dipahami bahwa alasan logis penolakan kesaksian dari pihak keluarga adalah karena bisa membawa kepada kemafsadatan/kemudharatan pada diri sendiri, dan juga kepada orang lain.⁷⁹ Demikian ini tidak boleh terjadi, karena hadis Rasulullah Saw. menegaskan:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ بْنِ مَالِكِ بْنِ سِنَانَِ الْخُدْرِيِّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ . (رواه ابن ماجه والدار قطني)

Artinya: *"Dari Abi Sa'id Sa'ad bin Mālik bin Sinān al-Khudri, ia berkata: Rasulullah Saw. telah bersabda: Seseorang tidak boleh berbuat mudarat*

⁷⁸Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biarpun terhadap dirimu sendiri, atau ibu bapak, dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya ataupun miskin maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan".*

⁷⁹Muhammad Muṣṭafā Salabi, *Ta'lil al-Ahkām*, h. 75.

pada dirinya, dan berbuat mudarat kepada orang lain".⁸⁰

Mencermati terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama dan mufti *tābi'in* tersebut di atas, adalah terlihat bahwa mereka dalam mengistinbāṭkan hukum berbeda metode dan pendekatan yang digunakannya, ada yang menggunakan *qiyās*, dan ada yang menggunakan *maṣlahah al-mursalah* dalam menyelesaikan dan menetapkan setiap kasus hukum. Seperti para ulama Irak lebih dikenal dengan menggunakan *ra'y* dalam konteks *qiyās* dengan prosesing mencari '*illah-illah* hukum dalam teks-teks al-Qur'ān dan sunnah yang kemudian diaplikasikan pada kasus-kasus hukum yang secara tekstualitas naṣ tidak ditemukan ketentuan hukumnya. Cara ini bukan berarti mereka menganulir tradisi-tradisi Rasulullah, tetapi karena sangat sedikit riwayat-riwayat hadis yang mereka temukan. Sementara para ulama dan *mufti Hijāz* Madinah banyak menggunakan hadis-hadis Rasulullah, karena mudah menemukan riwayat-riwayat hadis tersebut sekaligus secara historis, Madinah sebagai tempat diwurudkan hadis-hadis Rasulullah Saw. Dari sinilah awal terjadi perbedaan para ulama dan *mufti tābi'in* dalam mengistinbāṭkan hukum. Sebagai konsekuensi dari perbedaan penggunaan metodologi istinbāṭ hukum itu pada akhirnya menimbulkan dua kelompok ulama yang berbeda pula pola pikir metodologisnya. Dalam konteks ini, Madrasah Irak dan Kūfah dikenal sebagai kelompok *ahl ar-ra'y*, dan Madrasah Madinah dikenal sebagai kelompok *ahl al-hadīṣ*.⁸¹

⁸⁰Zain ad-Din al-Hanbali, *Jāmi' al-'Ulūm min Jawāmi' al-Kalim* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), 265. Muṣṭafā Zaid, *al-Maṣlahah*, h. 206.

⁸¹Ali Hasaballah, *Uṣūl at-Tasyri' al-Islāmi* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1417 H/1997 M), Cet. ke 7, h. 7.

Dengan terdapat dua kelompok ulama yang berbeda pola pikir tersebut dapat dikatakan merupakan sebagai cikal bakal munculnya tiga aliran pola pikir metodologis dalam *uṣūl al-fiqh* dan *fiqh*, yaitu *mutakallimin* (Syāfi'iyyah), *fuqahā'* (Hanafiyyah), dan kombinasi atau sintesa dari kedua pola pikir tersebut, yang dikenal dengan aliran konvergensi (*al-jam'u at-tariqatain*).⁸²

4. *Uṣūl al-Fiqh* pada Masa Imām Mujtahid

Pada masa sesudah *tābi'in*, atau setelah berakhirnya periode *tābi'in*, maka lahirlah era imām mujtahid (*tābi' tābi'in*), pada awal abad II H. hingga pertengahan abad IV H. Pada era ini, perkembangan *uṣūl al-fiqh* semakin jelas, kokk, kuat, dan sudah menjadi instrumen ijtihad dalam upaya mengistinbātkan hukum dari dalil-dalil syara'. Kehadiran berbagai imām mujtahid dan maḏhab dari umat Islam dari kalangan sunni (*ahl as-sunnah wa al-jama'ah*) dengan corak dan karakteristik pemikiran hukum Islam, dan metodologi masing-masing sering menimbulkan perbedaan pendapat yang kontroversial di kalangan intern mereka, di satu sisi menimbulkan kebingungan umat dengan beragam teori dan metodologi yang ditawarkannya, dan di sisi lain akan sangat berimplikasi pada nilai-nilai hukum yang dihasilkan dari ijtihadnya.

Adapun dimaksudkan dengan imām mujtahid di sini yaitu para mujtahid kenamaan yang disebut dengan imām yang empat (*al-a'immah al-arba'ah*). Mereka merupakan pendiri-pendiri maḏhab *fiqh* Islam terkenal yang banyak mempunyai pengikut di dunia Islam hingga sekarang ini, yaitu: Abū Hanifah (80-150 H), Mālik bin Anas (93-179 H), Muhammad bin Idris asy-Syāfi'i (150-204 H), dan Ahmad bin Hanbal (164-241

⁸²Muhammad Ma'ruf ad-Dawālibi, *al-Madkhal ilā 'Ilm al-Uṣūl al-Fiqh* (Damskus: Universitas Damaskus, 1378 H/1959 M), Cet. ke, h. 93.

H).⁸³ Selain *al-a'immah al-arba'ah* tersebut, sejarah telah mencatat para mujtahid terkenal lainnya dalam periode ini, seperti Zaid ibn Ali al-Husain (80-122 H), Ja'far as-Sadiq (80-148 H), Abdurrahman bin Muhammad al-Auza'i (88-157 H), dan lain-lain.⁸⁴

Selain dari mazhab yang empat, sebenarnya sejarah juga telah mencatat terdapat mazhab-mazhab yang lain, seperti mazhab al-Auza'i, mazhab as-Şauri, mazhab al-Lais bin Sa'ad, mazhab Zahiri, dan mazhab at-Tabari,⁸⁵ bahkan menurut Ibrahim Hosen tidak kurang dari 13 mazhab,⁸⁶ tetapi fatwa-fatwa dari mazhab-mazhab ini nyaris ditinggalkan oleh para pengikutnya, sehingga sejarah sendiri hampir melupakan dan tidak mencatat fatwa-fatwanya. Itulah sebabnya kumpulan mazhab yang disebut *al-mazāhib al-bā'idah* ini tidak berkembang dan ditelan oleh masa, karena ajaran-ajarannya ditinggalkan oleh para pengikutnya sehingga menjadi punah. Tetapi, sebagai fakta sejarah akan dikemukakan dalam pembahasan berikutnya mazhab Zāhiri dan

⁸³Muhammad Yusuf Musa, *al-Madkhal Lidirasah al-Fiqh al-Islami* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1374 H/1953 M), h. 139-170. Ahmad bu'ud, *al-Ijtihad bain Haqaiq at-Tārikh wa Mutatallibāt al-Wāqī'* (Suria: Dār as-Salām, 1425 H/2005 M), Cet. ke 1, h. 49-55.

⁸⁴Dua yang pertama, mereka adalah imām mujtahid dari mazhab syi'ah, sedangkan tiga yang terakhir adalah para imām mujtahid dari mazhab-mazhab yang punah (*al-mazāhib al-bā'idah*). Al-Khudari Bik, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami*, h. 261. Muhammad Abu Zahrah, *al-Imām Zaid Hayātuh wa 'Aşruh Arāuh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 22. Yūsuf Mūsa, *al-Madkhal Lidirāsah*, h. 172-182. Al-Hamid al-Husaini, *Sejarah Hidup Imam Ja'far ash-Shadiq R.A.* (Semarang: Penerbit CV Toha Putra, t.t.). Al-Hamid al-Husaini, *Sejarah Hidup Imam Zaid bin Ali R.A.* (Semarang: Penerbit CV Toha Putra, t.t.).

⁸⁵Yūsuf Mūsa, *al-Madkhal Lidirāsah*, h. 178-182.

⁸⁶Yaitu: Mazhab Sofyan bin 'Uyainah di Makkah, Malik bin Anas di Madinah, Hasan Basri di Basrah, Abu Hanifah di Kufah, Sofyan Sauri di Kufah, al-Auza'i di Syam, Muhammad bin Idris asy-Syafi'i di Mesir, al-Lais bin Sa'ad di Mesir, Ishaq bin Rahawaih di Naisabur, Abu Saur di Bagdad, Ahmad bin Hanbal di Bagdad, Dawud Zahiri di Bagdad, dan Ibn Jarir di Bagdad. Lihat, Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, Jld. Ke 1, h. 41.

Syi'ah. Sedangkan al-a'immah al-arba'ah bisa dikatakan sebagai mazhab yang banyak pengikutnya di dunia Islam hingga era modern ini, karena doktrin dan fatwa-fatwa, serta metodologi ijtihadnya dapat diterima oleh umat Islam pada umumnya, sebagaimana pembahasan berikut ini:

a. Imām Abū Hanifah

Imām Abū Hanifah (w. 150 H) sebagai pendiri mazhab Hanafi di Kūfah, dalam melakukan ijtihad untuk mengistinbātkan hukum, secara kronologis, ia merujuk dan berpegang pada sumber dan dalil-dalil hukum sebagai berikut:

إِنِّي أَخَذْتُ بِكِتَابِ اللَّهِ إِذَا وَجَدْتُهُ، فَمَا لَمْ أَجِدْهُ فِيهِ أَخَذْتُ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْآثَارُ الصَّاحِحَةُ عَنْهُ الَّتِي فَشَّتْ فِي أَيْدِي الثَّقَاتِ، فَإِنْ لَمْ أَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذْتُ بِقَوْلِ أَصْحَابِهِ مِنْ شَيْئٍ وَأَدْعُ قَوْلَ مَنْ شَيْئٌ ثُمَّ لَا أَخْرُجُ مِنْ قَوْلٍ إِلَى قَوْلٍ غَيْرِهِمْ فَإِذَا انْتَهَى الْأَمْرُ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَالشَّعْبِيِّ وَالْحَسَنِ وَابْنِ سَيْرِينَ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ فَلِي أَنْ أَجْتَهِدَ كَمَا اجْتَهَدُوا.

Artinya: "Saya berpegang kepada Kitāb Allah (al-Qur'ān) apabila menemukan ketentuan hukumnya. Jika saya tidak menemukannya, maka saya berpegang kepada sunnah Rasulullah Saw. dan ašār-ašār yang sahih yang tersiar di kalangan orang yang terpercaya. Jika saya tidak menemukannya di dalam Kitāb Allah dan sunnah Rasulullah Saw., maka saya berpegang kepada pendapat para sahabat dan mengambil pendapat

mana yang saya sukai, dan meninggalkan yang lainnya, kemudian saya tidak ke luar (pindah) dari pendapat mereka kepada yang lainnya. Apabila suatu persoalan sudah sampai kepada Ibrāhim, Sya'bi, Hasan, Ibn Sirin, dan Sa'id ibn al-Musayyab, maka saya harus berijtihad sebagaimana mereka berijtihad".⁸⁷

Berdasarkan pernyataan Abū Hanifah tersebut, dapat dipahami dan diegaskan bahwa ternyata ia dalam mengistimbātkan hukum secara kronologis berpegang kepada sumber dan dalil-dalil hukum: (1) *al-Kitāb* (al-Qur'ān), (2) *as-sunnah*, (3) *al-Aṣār*, (4) *al-Ijmā'*, (5) *al-Qiyās*, (6) *al-Istihsān*, dan (7) *al-'Urf/al-'Ādah*. Sumber dan dalil-dalil hukum ini ditegaskan dan diakui pula oleh Muhammad Yūsuf Mūsa dan Hasan AbūṬālib,⁸⁸ dan para ulama *uṣūl al-fiqh* yang lainnya.

b. Imām Mālik bin Anas

Imām Mālik bin Anas (w. 179 H) sebagai pendiri mazhab Māliki di Madinah, ketika beristidlāl, yakni cara-cara mengaplikasikan sumber dan dalil-dalil hukum yang menjadi pegangan, secara kronologis dikemukakan dalam Syarh al-Bahjah yang dikutip oleh TM. Hasbi ash-Shiddieqy, terdapat 17 macam: (1) Naṣṣ al-Kitāb, (2) Zāhir al-

⁸⁷Muhammad Yūsuf Mūsa, *al-Madkhal*, h. 143. Muhammad Yūsuf Mūsa, *Abū Hanifah 'Aṣruḥ Hayātuh Mazhabuh Ittijāhatuh al-Fiqhiyyah al-Islāmiyyah* (Mesir: Maṭba'ah an-Nahḍah, 1376 H/1957 M), h. 66-67. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārikh al-Islāmi*, h. 84. Subhi Mahmaṣāni, *Falsafah at-Tasyri' fi al-Islām*, diterjemahkan oleh Ahmad Sudjono dengan *Filsafat Hukum Islam* (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1981), Cet. ke 2, h. 42. Muhammad Abū Zahrah *Muhāḍarāt*, h. 175.

⁸⁸Lihat, Hasan Abū Ṭālib, *Taṭbiq asy-Syari'ah al-Islāmiyyah fi Bilād al-'Arabiyyah* (al-Qāhirah: an Nahḍah al-'Arabiyyah, 1990), Cet. ke 3, h. 158.

Kitāb, yakni al-‘Ām, (3) Dalil al-Kitāb, yaitu mafhūm mukhālafah, (4) Mafhūm muwāfaqah, (5) Tanbih al-Kitāb terhadap ‘illah, (6) Naṣ-naṣ as-sunnah, (7) Zāhir as-sunnah, (8) Dalil as-sunnah, (9) Mafhūm as-sunnah, (10) Tanbih as-sunnah, (11) Ijmā’, (12) al-Qiyās, (13) ‘Amal Ahl al-Madinah, (14) Qaul as-Ṣahābi, (15) Istihṣān, (16) Murā’ah al-Khilāf, dan (17) Sad az-Zari’ah.⁸⁹

Macam-macam sumber dan dalil-dalil hukum tersebut kelihatannya dikonstruksi dari pernyataan Imām Mālik dalam ber-istidlāl dengan:

تَقْدِيمُ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى تَرْتِيبِ أَدْلَتِهِ فِي الْوُضُوحِ مِنْ تَقْدِيمِ
نُصُوصِهِ، ثُمَّ ظَوَاهِرِهِ ثُمَّ مَفْهُومَاتِهِ ثُمَّ كَذَلِكَ السُّنَّةُ عَلَى تَرْتِيبِ
مُتَوَاتِرَتِهَا وَمَشْهُورِهَا وَأَحَادِهَا ثُمَّ تَرْتِيبِ نُصُوصِهَا وَظَوَاهِرِهَا وَمَفْهُومِهَا
ثُمَّ الْإِجْمَاعِ عِنْدَ عَدَمِ الْكِتَابِ وَمُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ وَعِنْدَ عَدَمِ هَذِهِ الْأَصُولِ
كُلِّهَا، الْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَالْإِسْتِنْبَاطِ مِنْهَا إِذْ كِتَابُ اللَّهِ مَقْطُوعٌ بِهِ،
وَكَذَلِكَ مُتَوَاتِرِ السُّنَّةِ وَكَذَلِكَ النَّصِّ مَقْطُوعٌ بِهِ، فَوْجِبَ تَقْدِيمُ ذَلِكَ
كُلِّهِ ثُمَّ الظَّوَاهِرِ ثُمَّ المَفْهُومِ لدخول الإحتمال في معناها ثم أخبار
الأحاد عند عدم الكتاب والمتواتر منها، وهي مقدمة على القياس
لإجماع الصحابة على الفصلين وتركهم نظر أنفسهم متى بلغهم خبر
الثقة وامتناعهم مقتضاه دون خلاف منهم في ذلك ثم القياس عند
عدم الأصول (أي المقدمة)

⁸⁹TM. Hasbi ash-Shiddieqy, Pokok-Pokok Pegangan Imām-Imām Mazhab dalam Membina Hukum Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), Jld. ke 1, h. 173.

Artinya: “(Imām Mālik) mendahulukan Kitāb Allah (al-Qur’ān) secara kronologis dalam menggunakan dalil-dalilnya dengan jelas, diurutkannya dengan mendahulukan naṣ-nya, kemudian zāhir-nya, lalu mafhūm-nya. Sesudah itu, sunnah mutawātirah, kemasyhurannya, dan barulah yang ahād yang secara kronologis dilihat dari segi naṣ-nya, zāhir-nya, dan mafhūm-nya. Kemudian ijmā’ ketika tidak menemukan al-Kitāb dan sunnah mutawātirah dari semua dasar-dasar ini, maka barulah ia menempuh jalan dengan qiyās yang dijadikan sandaran untuk mengistinbātkan hukum. Tegasnya, Kitāb Allah yang qaṭ’i, sunnah mutawātirah, dan naṣ-naṣ lain yang qaṭ’i, maka semua itu harus didahulukan, kemudian arti secara tersurat (az-zawāhir), lalu arti secara tersirat (al-mafhūm) karena semua itu termasuk dalam kandungannya. Kemudian khabar ahād lebih didahulukan daripada qiyās ketika tidak ada al-Kitāb dan sunnah mutawātirah; Karena ijmā’ sahabat terdapat dua alternatif kemungkinan, mereka meninggalkan pendapatnya bila telah sampai kepadanya khabar yang terpercaya, dan mereka mengikuti apa yang dikehendaki khabar yang tidak diperselisihkan di antara mereka. Kemudian menempuh jalan qiyās bila tidak ada dasar-dasar hukum tersebut di atas”.⁹⁰

⁹⁰Lihat, Muhammad Abū Zahrah, *Mālik Hayātuh wa ‘Aṣruh Arā’uh wa*

Selain sumber dan dalil-dalil hukum tersebut di atas, al-Qarāfi (w. 684 H) menyebutkan bahwa uşūl mazhab Māliki adalah al-Qur'ān, as-sunnah, al-ijmā', ijmā' ahl al-madinah, al-qiyās, qaul as-Şahābi, maşlahah al-mursalah, 'urf/al-'ādah, sad az-zari'ah, istişhāb, dan istihsān.⁹¹

Berdasarkan sumber dan dalil-dalil hukum mazhab Māliki tersebut di atas, dapat ditegaskan bahwa secara substantif, mereka adalah sama dalam mengaplikasikan dalil-dalil ijthadiyah dalam meng-istinbāt-kan hukum sebagaimana para ahli uşūl mazhab Hanafi. Hanya saja berbeda intensitas dan selektifitas penggunaan dalil-dalil ijthadiyah tersebut. Hal ini terlihat dari sikap Imām Mālik berpegang pada tradisi yang berkembang dalam masyarakat Madinah ('amal ahl al-madinah) sangat kuat. Ia juga tranmisi hadis-hadis yang kontradiksi dengan teks-teks al-Qur'ān dan hadis, atau prinsip-prinsip umum ajaran Islam. Misalnya, Imām Mālik menolak hadis yang menjelaskan tentang membasuh tujuh kali bekas jilatan anjing,⁹² adanya khiyar majelis dalam sebuah transaksi, dan hadis yang menjelaskan tentang pemberian sedekah atas nama orang yang telah meninggal dunia.⁹³ Akan

Fiqhuh (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1963-1964), h. 258. Muhammad Yūsuf Mūsa, *al-Madkhal*, *op.cit.*, h. 159.

⁹¹Al-Imām Syihāb ad-Din Abū 'Abbās Ahmad bin Idris al-Qarāfi, *Syarh Tanqih al-Fuṣūl fi Ikhtisār al-Maḥṣūl fi al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M), h.,

⁹²Teks hadis dimaksud adalah: قال رسول الله . عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله . صلى الله عليه وسلم : طهور إناء احدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب (أخرجه (مسلم).Lihat, al-Imām Muhammad bin Ismā'il al-Kahlāni as-Şan'āni, *Subul as-Salām* (Bandung-Indonesia: Penerbit Dahlān, t.t.), Juz ke 1, h. 22...

⁹³Di kalangan mazhab Syāfi'i berpendapat bahwa pemberian sedekah itu sampai kepada mayit dari perbuatan orang lain, dan amal orang lain, serta tiga hal yang diperbuat orang lain, yaitu badal haji (*hajji yu'addiya 'anhu*), harta yang disedekahkan untuk simayit, hutang si mayit yang dibayarkan, dan do'a. Adapun amal perbuatan selain yang

tetapi, Mālik sendiri dalam berijtihad, ia lebih banyak menggunakan hadis dibandingkan dengan Imām Abū Hanifah. Hal ini terjadi demikian, karena secara letak geografis dan sosio kultural, Madinah menjadi tempat diwurunkannya hadis-hadis dan sekaligus menjadi tempat domisili Rasulullah Saw., sehingga tidak mengherankan jika kondisi masyarakat Madinah banyak beredar hadis-hadis Rasulullah. Di samping itu, jika dikomparatifkan dengan maẓhab uṣūl yang lain, terlihat, Imām Abū Hanifah ternyata lebih banyak menggunakan qiyās dan istihsān, maka Imām Mālik lebih banyak menggunakan maṣlahah al-mursalah dalam berijtihad. Mereka (Mālikiyyah) juga dalam mengaplikasikan dalil, lebih mendahulukan ‘amal ahl al-madinah daripada qiyās, dan meninggalkan hadis ahād sekiranya tidak sejalan dengan ‘amal ahl al-madinah, menggunakan qaul ṣahabi yang betul-betul terpercaya dan tidak kontradiksi dengan hadis marfū’. Semua itu lebih diprioritaskan daripada melalui jalan qiyās.

c. Imām Syāfi’i

disebutkan di atas, seperti salat, dan puasa ramaḍān, maka tidak sampai kepada mayit, kecuali pahalanya bagi orang yang mengerjakannya. Demikian juga Ahmad bin Hanbal dan sebagian ulama Syāfi’i berpendapat bahwa sesungguhnya amal perbuatan orang lain itu akan sampai Sedangkan Imālik dan Mālikiyyah berpendapat bahwa amal perbuatan orang lain tidak akan sampai kepada orang yang telah meninggal dunia. Selain daripada itu, seperti membaca al-Qur’ān dan yang semacamnya tidak sampai pahalanya kepada mayit, dengan berdasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari Abū Hurairah, bahwa Rasulullah telah bersabda: Apabila seseorang telah meninggal dunia, maka putuslah amalnya kecuali tiga perkara: Amal jāriyah, ilmu yang bermanfaat, dan anak ṣalih yang mendoakannya”. Lihat, al-Imām Abi ‘Abd Allah Muhammad Idris bin asy-Syāfi’i, *al-Umm* (Mesir: Maktabah al-Kulliyah, 1961), Juz ke 4, h. 46. Muhyi ad-Din Abi Zakaria, *al-Iẓkār* (Bandung-Indonesia: Maktabah al-Ma’ārif, t.t.), h. 150. Umar Hubis, *Fatawā*(Surabaya-Indonesia: Pustaka Progresif, t.t.), Jld. ke 1, h. 250. As-Ṣan’āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 87.:

Al-Imām Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Idris asy-Syāfi’i (w. 204 H) sebagai pendiri mazhab Syāfi’i. Sumber dan dalil-dalil hukum yang menjadi dasar *istinbāt al-ahkām* dalam berijtihad, yaitu al-Kitāb dan sunnah mutawātir dalam satu tingkatan (*martabat wāhidah*), *ijmā’*, pendapat sebagian sahabat sepanjang tidak kontradiksi dengan pendapat-pendapat sahabat yang lain, pendapat para sahabat yang berbeda-beda dalam satu masalah yang dipandang lebih dekat kepada al-Kitāb dan sunnah, atau yang dikuatkan dengan *qiyās*, dan tidak menyalahi pendapat para sahabat yang lainnya, dan *qiyās*.

Dalam literatur lain, Imām Syāfi’i, di samping sumber dan dalil-dalil tersebut, ia juga menggunakan *al-istishāb* dan *maṣlahah al-mursalah* sepanjang hal itu terkategori atau mirip *maṣlahah al-mu’tabarah*.⁹⁴ Adapun mengenai eksistensi ‘urf, asy-Syāfi’i tidak menegaskan sebagai dalil hukum dalam pernyataannya. Akan tetapi, seperti ditegaskan oleh TM. Hasbi ash-Shiddieqy bahwa Imām Syāfi’i setelah berada di Mesir banyak sekali mempergunakan ‘urf Mesir, dan meninggalkan ‘urf yang berkembang di Irak. Hal ini menurut TM. Hasbi adalah sebagai bentuk dari aplikasi prinsip *maṣlahah* dalam ijtihad asy-Syāfi’i.⁹⁵

Sumber dan dalil-dalil hukum yang menjadi rujukan asy-Syāfi’i dalam berijtihad tersebut tampak dinyatakan sendiri dalam ungkapannya:

⁹⁴Hasan AbūTālib, *Taṭbiq asy-Syari’ah*, *op.cit.*, h. 161. Muhammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭi, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah* (Bairut: Mu’assasah ar-Risālah, 1977), h. 372.

⁹⁵TM. Hasbi ash-Shiddieqy, h. 352-353.

الْعِلْمُ طَبَقَاتُ شَتَّى : الْأُولَى الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ إِذَا أُثْبِتَتْ ثُمَّ الثَّانِيَةُ
 الْإِجْمَاعُ فِيمَا لَيْسَ فِيهِ كِتَابٌ وَلَا سُنَّةٌ وَالثَّلَاثَةُ أَنَّ يَقُولَ بَعْضُ
 أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلًا وَلَا نَعْلَمُ لَهُ مُخَالَفًا مِنْهُمْ،
 وَالرَّابِعَةُ إِخْتِلَافُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ذَلِكَ،
 وَالْخَامِسَةُ الْقِيَاسُ عَلَى بَعْضِ الطَّبَقَاتِ وَلَا يُصَارُ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِ
 الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَهُمَا مَوْجُودَانِ وَإِنَّمَا يُؤْخَذُ الْعِلْمُ مِنَ الْأَعْلَى.

Artinya: “Ia berkata: Ilmu itu bermacam-macam tingkatannya: Pertama, al-Kitāb dan as-sunnah apabila keduanya telah menetapkan. Kedua, ijma’ selama tidak ada dalil dari al-Kitāb dan as-sunnah. Ketiga, pendapat sebagian para sahabat Nabi Saw. di mana sepanjang pengetahuan kita, pendapat itu tidak dibantah oleh para sahabat yang lain. Keempat, pendapat para sahabat Nabi Saw. yang masih diperselisihkan. Kelima, qiyās, selama masih terdapat dalil dari al-Kitāb dan sunnah, maka kita tidak boleh mengambil dalil lain selain keduanya, karena ilmu itu diambil dari urutannya yang lebih tinggi”.⁹⁶

Muhammad ‘Ali as-Sāyis lebih menguatkan pernyataan asy-Syāfi’i di atas, bahwa yang menjadi sumber dan dalil-dalil hukum yang dipegangi Imām Syāfi’i dalam berijtihad, yaitu:

⁹⁶Asy-Syāfi’i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 246. Muhammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi’i Ḥayātuh wa ‘Aṣruh Arā’uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1363 H/1944 M), h. 202.

الْأَصْلُ قُرْآنٌ وَسُنَّةٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِقْيَاسٌ عَلَيْهِمَا، وَإِذَا اتَّصَلَ
 الْحَدِيثُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِسْنَادُ بِهِ فَهُوَ الْمُنْتَهَى،
 وَالْإِجْمَاعُ أَكْبَرُ مِنَ الْخَبْرِ الْمَفْرَدِ وَالْحَدِيثِ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَإِذَا احْتَمَلَ
 الْمَعْنَى فَمَا أَشْبَهَ مِنْهَا ظَاهِرُهُ أَوْلَاهَا بِهِ، وَإِذَا تَكَافَأَتِ الْأَحَادِيثُ
 فَاصْحَحْهَا إِسْنَادًا أَوْلَاهَا، وَلَيْسَ الْمُنْقَطِعُ بِشَيْءٍ مَا عَدَا مُنْقَطِعُ ابْنِ
 الْمُسَيَّبِ وَلَا يُقَاسُ أَصْلٌ عَلَى أَصْلٍ وَلَا يُقَاسُ لِلْأَصْلِ "لَمْ" وَ
 "كَيْفَ" وَإِنَّمَا يُقَالُ لِلْفَرْعِ "لَمْ" فَإِذَا صَحَّ قِيَاسُهُ عَلَى الْأَصْحَحِ صَحَّ
 وَقَامَتْ بِهِ الْحُجَّةُ.

Artinya: "Yang pokok itu al-Qur'an dan sunnah; Jika tidak terdapat dalam al-Qur'an dan sunnah, maka yang dijadikan dasar adalah menganalogikan kepada keduanya. Jika sanad hadis itu bersambung sampai kepada Rasulullah Saw. tidak terputus dan sanad itu sendiri sahih, maka itulah batas yang dituju. Ijmā' lebih kuat daripada khabar ahād dan zāhir hadis, Kalau suatu hadis banyak mengandung arti, maka arti yang lebih mirip pada zāhir hadis, itulah arti yang lebih utama. Jika hadis-hadis itu sejajar tingkatannya, maka yang paling sahih sanadnya itulah yang paling utama. Hadis yang terputus sanadnya tidak dapat dianggap sebagai dalil, kecuali yang ditranmisikan oleh Ibn al-Musayyab. Suatu pokok tidak dapat dianalogikan kepada pokok yang lain, dan terhadap pokok tidak dapat dikatakan "mengapa" dan "bagaimana".

Hanya kepada cabang dapat dikatakan “mengapa”. Jika benar caranya menganalogikan cabang kepada pokok, maka menjadi benar (sah)lah penganaloganian itu, dan itulah yang dipandang sebagai hujjah”.⁹⁷

Dalam kaitan dengan eksistensi *uṣūl al-fiqh*, pada masa Imām Syāfi’i (abad II H.) inilah ilmu *uṣūl al-fiqh* pertama kali dikonstruksi dan dikodifikasikan secara sistematis metodologis, di mana sebelumnya, meskipun secara aplikatif-metodologis telah ada dan dipraktikkan, namun secara teoritis-normatif belum terkodifikasikan. Fakta sejarah ini diakui dan disepakati oleh mayoritas sarjana modern sebagaimana dikemukakan oleh Weal B. Hallaq bahwa Imām Syāfi’i mempunyai jasa sebagai pendiri ilmu *uṣūl al-fiqh*, dan karyanya ar-Risālah menjadi model metodologi pemahaman hukum Islam bagi para teoritis yang datang kemudian. Sehingga Hallaq menyebut asy-Syāfi’i sebagai *the Master Architect of Uṣūl al-Fiqh*.⁹⁸

Secara umum, isi dan uraian kitab ar-Risālah adalah mendeskripsikan tentang sumber dan dalil-dalil hukum, serta metode istinbāt, yaitu al-Kitāb (al-Qur’ān), sunnah, *ijmā’*, dan *qiyās*. Bahkan yang disebutkan terakhir ini, menekankan *qiyās* sebagai satu-satunya metode ijtihad. Buktinya ia mengemukakan dalam bukunya:

كُلُّ مَا نَزَلَ بِمُسْلِمٍ فِيهِ حُكْمٌ لَازِمٌ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِّ فِيهِ دَلَالَةٌ
مَوْجُودَةٌ، وَعَلَيْهِ إِذَا كَانَ فِيهِ بَعِينُهُ حُكْمٌ اتَّبَاعُهُ، وَإِذْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ

⁹⁷Muhammad ‘Ali as-Sāyis, *Nasy’ah*, h. 77-100.

⁹⁸Weal B. Hallaq, *A. History*, h. 44.

بِعَيْنِهِ طُلِبَ الدَّلَالَةُ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِّ فِيهِ بِالِاجْتِهَادِ وَالِاجْتِهَادُ
الْقِيَاسُ.

Artinya: “Semua peristiwa yang terjadi dalam kehidupan orang Islam, pasti terdapat ketentuan hukumnya atau indikasi yang mengacu pada adanya ketentuan hukumnya. Jika ketentuan hukum itu disebutkan, maka harus diikuti. Jika tidak, maka harus dicari indikasi yang mengacu pada ketentuan hukum dengan berijtihad. Ijtihad itu ialah qiyās”.⁹⁹

Pernyataan Imām asy-Syāfi’i ini menunjukkan bahwa fungsi *qiyās* itu sebagai metode *istinbāt* yang sangat penting dalam mengungkap hukum dari dalil-dalilnya (al-Qur’ān dan sunnah) untuk menjawab berbagai tantangan kasus hukum baru yang terjadi yang dihadapi oleh umat Islam (*mujtahidin*) yang tidak secara tegas disebutkan ketetapan hukumnya di dalam kedua sumber dan dalil hukum tersebut. Oleh karena itu, al-Gazālī (w. 505 H) sekalipun sebagai pengikut Imām asy-Syāfi’i, ia menegaskan bahwa *qiyās* hanyalah sebagai metode untuk menghasilkan hukum dari penggalian terhadap teks-teks al-Qur’ān dan sunnah melalui analogi (*kaifiyyah istiṣmār al-ahkām min al-alfāz wa al-iqtibās min ma’qūl al-alfāz bi ṭariq al-qiyās*),¹⁰⁰ bukan sebagai dalil hukum keempat sebagaimana Imām asy-Syāfi’i.

d. Imām Ahmad bin Hanbal

⁹⁹Imām asy-Syāfi’i, *ar-Risālah*, editor Ahmad Muhammad Syākir (Mesir: Dār al-Fikr, t.t.), h. 477.

¹⁰⁰Al-Gazālī, *al-Mustaṣfā, al-Mutaṣfā*, h.. 475.

Imām Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) sebagai pendiri mazhab Hanbali, sumber dan dalil-dalil hukum yang menjadi dasar-dasar istinbāt hukum dalam berijtihad, seperti dikemukakan oleh Ibn Qayyim aj-Jauziyyah (w. 751 H):

وَكَانَ فَتَاوِيَهُ مَبْنِيَّةً عَلَى خَمْسَةِ أُصُولٍ : الْأَصْلُ الْأَوَّلُ : النَّصُّ (مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ) . الْأَصْلُ الثَّانِي : فَتَاوَى الصَّحَابَةِ ، الْأَصْلُ الثَّلَاثُ : الْأَخْتِيَارُ مِنْ فَتَاوَى الصَّحَابَةِ إِذَا اخْتَلَفُوا . الْأَصْلُ الرَّابِعُ : الْمُرْسَلُ مِنَ الْحَدِيثِ . الْأَصْلُ الْخَامِسُ : الْقِيَاسُ لِلضَّرُورَةِ .

Artinya: “Dasar-dasar fatwa Imām Ahmad bin Hanbal adalah dikonstruksi atas lima dasar: Dasar pertama, naş al-Kitāb dan al-hadis. Dasar kedua, fatwa sahabat. Dasar ketiga, memilih salah satu fatwa sahabat dari banyak ragam fatwa. Dasar keempat, berpegang pada hadis mursal, dan ḍa’if. Dasar kelima, qiyās yang dalam aplikasinya digunakan dalam keadaan darurat”.¹⁰¹

Memperhatikan ungkapan dasar-dasar berfatwa Imām Ahmad bin Hanbal tersebut dapat ditegaskan bahwa: (1) Jika dalam mengistinbātkan hukum dan berfatwa, ia menemukan naş al-Qur’ān atau hadis, maka ia tidak lagi memperhatikan dalil-dalil yang lain, dan pendapat-pendapat para sahabat yang menyalahinya. (2) Jika tidak menemukan naş al-Qur’ān dan hadis, maka ia berpegang kepada fatwa sahabat sepanjang tidak ada yang menentangnya. (3) Jika terdapat beberapa

¹⁰¹Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I’lām al-Muwaqqi’in*, h. 36-38. Muhammad Yūsuf Mūsa, *al-Madkhal*, h. 167-168.

pendapat dalam suatu masalah, maka ia memilih dan mengambil pendapat sahabat yang lebih dekat kepada al-Qur'an dan hadis. (4) Hadis mursal atau *ḍa'if* ia pegang dijadikan dalil hukum selama tidak kontradiksi dengan pendapat sahabat yang lain. (5) Jika ia tidak menemukan suatu dasar dari empat dasar yang telah dikemukakan di atas, maka dipergunakanlah *qiyās*, karena memang sangat diperlukan.

Sumber dan dalil-dalil hukum sebagai dasar ijtihad (berfatwa), di samping yang telah disebutkan di atas, juga secara lebih rinci dan hirarkis Imām Ahmad bin Hanbal berdasarkan pada: al-Kitāb (al-Qur'ān), as-sunnah (alhadis), *ijmā'*, *qiyās*, *al-istiṣhāb*, *al-maṣālih* (*al-maṣlahah al-mursalah*), *sadd az-żarā'i'*, dan *qaul ṣahābi*.¹⁰²

Ulama *uṣūl* maḏhab Hanbali dalam praktik penerapan dalil-dalil hukum, mereka lebih mendahulukan *qaul ṣahābi* daripada *qiyās*. *Qiyās* diaplikasikan hanya dalam kondisi darurat, mendahulukan *ijmā'* daripada *qiyās*, dan mendahulukan hadis mursal dan *ḍa'if* daripada *qiyās*.

e. **Imām Dāwud ibn 'Ali al-Aṣfahāni**

Imām Dāwud ibn 'Ali al-Aṣfahāni (w. 270 H) sebagai pendiri maḏhab Zāhiri di Bagdad, sumber dan dalil-dalil hukum sebagai dasar *istinbāṭ* al-ahkām dalam berijtihad (berfatwa), yaitu al-Qur'ān, as-sunnah, *ijmā'* as-ṣahābah, dan ad-dalil. Hal ini seperti dikemukakan oleh Ibn Hazm (w. 457 H):

أَقَامَ الْأُصُولُ الَّتِي لَا يَعْرِفُ شَيْئًا مِنَ الشَّرَائِعِ إِلَّا مِنْهَا، وَأَنَّهَا أَرْبَعَةٌ
وَهِيَ: نَصُّ الْقُرْآنِ، وَنَصُّ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي إِثْمًا

¹⁰²Hasan AbūTālib, *Taṭbiq asy-Syari'ah*, h. 163.

هُوَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى مِمَّا صَحَّ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقَلَ الثَّقَاتُ أَوْ التَّوَاتُرُ
وَأَجْمَاعُ جَمِيعِ عُلَمَاءِ الْأُمَّةِ، أَوْ دَلِيلٌ مِنْهَا لَا يَحْتَمِلُ الْأَوْجُهًا وَاحِدًا.

Artinya: “Dasar-dasar yang mesti ditegakkan yang seseorang tidak akan mengetahui sesuatu dari berbagai aturan agama, kecuali dengan menegakkan dasar-dasarnya. Dasar-dasar itu adalah: (1) Naş al-Qur’ān. (2) Naş perkataan Rasulullah Saw. yang hal itu dari Allah dari sesuatu yang beliau benarkan yang diterima secara terpercaya atau mutawātir. (3) Ijmā’ semua ulama umat. (4) Dalil yang seseorang tidak mungkin mengetahui syari’at kecuali dengan satu dalil ini”.¹⁰³

Mengkritisi ungkapan Ibn Hazm tersebut dapat ditegaskan bahwa sumber dan dalil-dalil hukum yang menjadi dasar *istinbāṭ al-ahkām* dalam berijtihad di kalangan para ahli *uṣūl* mazhab Zāhiri adalah dengan mengamalkan *naşal-Qur’ān* secara tekstualitas atau literalnya, baik yang berupa perintah (*amr*) maupun larangan (*nahī*). Sebuah dalil tidak dapat ditegakkan selama itu diamalkan dengan selain *zāhir an-naş*. Demikian juga *naş* sunnah (al-hadis) Rasulullah Saw, yang pada dasarnya adalah kalam Allah dapat diterima keabsahannya selama itu ditranmisikan secara akurat dan mutawātir. Jika kedua *naş* tersebut tidak dapat diamalkan, maka berpegang pada *ijmā’ al-ummah* secara totalitas. Artinya, tidak ada seorang ulama pun yang tidak sepakat. Tetapi dimaksudkan dengan *ijmā’ ‘ulamā’ al-ummah* di sini dalam literatur

¹⁰³Abū Muhammad ‘Alī bin Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* (al-Azhār: Maktabah ‘Atif, 1398 H/1978 M), Juz ke 1, Cet. ke 1, h. 80.

lain disebutkan bahwa mazhab Zāhiri hanyalah mengakui *ijmā'* sahabat.¹⁰⁴ Langkah berikutnya, mereka berpegang pada dasar keempat yang disebut dengan *ad-dalil*. Yang disebutkan terakhir ini, pada dasarnya sebagai konsekuensi mazhab Zāhiri menolak *qiyās* sebagai dalil hukum, penggunaan *ra'y*, *istishāb*, *istihsān*, dan melarang taklid.¹⁰⁵

f. Imām Ja'far as-Ṣadiq

Nama lengkapnya adalah Ja'far bin Muhammad bin 'Ali Zain al-'Ābidin bin al-Husain bin 'Ali bin Abi Tālib (w. 148 H) sebagai penerus dan pelestari mazhab syi'ah imāmiyyah,¹⁰⁶ di Irak-Bagdad. Dari *syi'ah imāmiyyah is'nā 'asyariyyah* ini, hanya dua imām yang doktrin keagamaan dan pemikiran-pemikiran hukum Islam-nya banyak diterima oleh sebagian umat Islam di dunia, yaitu syi'ah Zaidiyyah yang dikembangkan oleh Zain al-'Ābidin ibn al-Husain, dan syi'ah imāmiyyah yang dikembangkan oleh Ja'far ibn Muhammad. Dalam buku ini yang akan dikemukakan pembahasannya hanyalah syi'ah yang disebutkan terakhir.

¹⁰⁴Sya'bān Muhammad Ismā'il, *at-Tasyri' al-Islāmi Maṣādiruh wa Aṭwāruh* (Mesir: Maktabah an-Nahḍah, 1985), Cet. ke 2, h. 384.

¹⁰⁵Al-Khaṭīb al-Bagḍādi, *Tārikh al-Bagḍādi* (Mesir: Dār al-Fikr, t.t.), Juz ke 8, h. 369. Muhammad Yūsuf Mūsa, *al-Madkhal, op.cit.*, h. 180.

¹⁰⁶Fakta sejarah telah mencatat, bahwa Ja'far as-Ṣadiq merupakan salah satu golongan (mazhab) dari *syi'ah imāmiyyah is'nā 'asyariyyah* yang beranggapan bahwa keturunan Mūsā al-Kaẓim sampai al-Hadi al-Qā'im adalah imām-imām mereka, yaitu: (1) 'Ali bin Abi Tālib dengan panggilan *al-murtaḍā'* (2) Hasan bin 'Ali dengan panggilan *al-mujtaba*, (3) Husain bin 'Ali dengan panggilan *asy-Syāhid*, (4) Zain al-'Ābidin ibn Husain dengan panggilan *as-sajjad*, (5) Muhammad ibn 'Ali dengan panggilan *al-Bāqir*, (6) Ja'far ibn Muhammad dengan panggilan *as-ṣādiq*, (7) Mūsā ibn Ja'far dengan panggilan *al-Kaẓim*, (8) 'Ali ibn Mūsā dengan panggilan *ar-riḍā*, (9) Muhammad ibn 'Ali dengan panggilan *al-jawād at-tuqiy*, (10) Muhammad ibn 'Ali dengan panggilan *al-hādi at-taqiy*, (11) al-Hasan ibn 'Ali dengan panggilan *al-'asykari az-zakiy*, (12) Muhammad ibn Hasan dengan panggilan *al-hādi al-qā'im al-hujjah*.

Di kalangan ulama syi'ah imāmiyyah, metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) terdapat dua corak pola pemahaman dalam konteks *istinbāt al-ahkām*, yaitu pola pemahaman *akhbāri* (*al-akhbariyyin*), dan pola pemahaman *uṣūli* (*uṣūliyyin*).¹⁰⁷

1. *Al-Akhbariyyin*

Golongan *akhbari* dalam konteks ijthad, mereka berpegang pada sumber dan dalil-dalil hukum sebagai dasar *istinbāt*, hanyalah al-Qur'ān dan *al-khabar* (semua perkataan, perbuatan, dan penetapan imām Mereka). Dalam menghadapi berbagai kasus hukum, mereka serahkan dan dikembalikan sepenuhnya kepada imām mereka, karena imām merkalah yang boleh menetapkan hukum dalam berijtihad. Dan semua pendapat imām mereka dinilai sebagai *sunnah* (*al-akhbār*). Golongan *akhbāri* ini berpegang pada al-Qur'ān dan *sunnah* yang terdokumentasikan atau terbatas pada yang terdokumentasikan pada empat kitab, yaitu:

- a. *Al-Kāfi*, yang disusun oleh Abū Ja'far ibn Ishāq bin Ya'qūb al-Kulainy (w. 328 H).
- b. *Maulā Yadurrah al-Faqih*, disusun oleh Abū Ja'far ibn Ishāq Ibn Muhammad ibn 'Ali Husain al-Hasan al-Qummy (381 H).
- c. *At-Tahzib*, dan
- d. *Al-Istibṣār*. Kedua kitāb terakhir disusun oleh Abū Ja'far Muhammad ibn 'Ali at-Ṭūsiy (w. 460 H).¹⁰⁸

2. *Al-Uṣūliyyin*

¹⁰⁷Lihat, Muhammad Jawād Mugniyah, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh fi Ṣaubih al-Jadid* (Bairut: Dār al-ʿIlm al-Malāyyin, 1975), Cet. ke 1, h. 223.

¹⁰⁸Asyuni Abdurrahman, *Uṣūl al-Fiqh Syi'ah Imāmiyyah* (Yogyakarta: CV Bina Usaha, t.t.), h. 4.

Kalau *al-Akhbariyyin* merupakan golongan minoritas dari syi'ah imāmiyyah, atau sebagian kecil dari para pengikut dan pengembang pola pemikiran *uṣūl*-nya, maka golongan *uṣūliyyin* adalah sebagai golongan mayoritas syi'ah imāmiyyah. Dalam konteks ijtihad, sumber dan dalil-dalil hukum yang menjadi dasar *istinbāt al-ahkām*, mereka bedakan pada dua dalil, yaitu *dalil ijthādi* yang menjadi sumber hukum *wāqi'iy*, dan *dalil faqqahi* yang menjadi sumber hukum *zāhiry*.

Sumber hukum ijthādi mereka berdasar pada empat dalil, yaitu al-Kitāb (al-Qur'ān), as-sunnah (al-hadis), al-ijmā', dan al-'aqly.¹⁰⁹ Sedangkan dalil faqqahi bersumber pada al-istiṣhāb, al-barā'ah, at-takhyir, dan al-ihtiyāt.¹¹⁰

a) *Al Kitāb* (al-Qur'ān)

Mayoritas ulama syi'ah imāmiyyah meyakini bahwa al-Qur'ān adalah *hujjah al-Islām* yang pokok, dan sumber dari segala sumber hukum (*maṣdar min al-maṣādir al-ahkām*).¹¹¹ Karena orisinalitas kandungan isinya dijamin oleh Allah, atau al-Qur'ān sendiri menegaskan:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Artinya: "Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan az-ẓikr (al-Qur'ān) dan sesungguhnya Kami benar-benar memelihara-Nya" (Q.S. al-Hijr (15): 9).

Dalam pandangan syi'ah imāmiyyah, bahwa yang dimaksudkan al-Kitāb yaitu al-Qur'ān al-karim yang diturunkan oleh Allah Ta'ālā kepada Nabi Muhammad Saw. dan

¹⁰⁹Muhammad Jawād Mugniyah, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 235-238.

¹¹⁰*Ibid.*, h. 201,256, 280 dan 285.

¹¹¹TM. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan*, h. 35.

diterangkannya bahwa itu al-Qur'ān. Dari pandangan ini menunjukkan, hadis qudsi, sunnah, terjemah al-Qur'ān, dan tafsir al-Qur'ān itu bukanlah al-Qur'ān.¹¹²

Kandungan isi al-Qur'ān sebenarnya tidak hanya terbatas pada persoalan hukum semata, tetapi secara prinsip umum dan global telah diperkenalkan beratus-ratus jenis persoalan yang sangat beragam. Hanya sebagian dari al-Qur'ān, sekitar 500 ayat dari jumlah keseluruhan 6660 ayat, yakni sepertigabelas dari al-Qur'ān menyinggung secara khusus kepada hukum.¹¹³

b) *As-sunnah* (al-hadis)

Term *sunnah* (as-sunnah) bukanlah sesuatu yang baru bagi umat Islam, demikian juga dengan hadis (al-hadis), merupakan suatu term yang sudah lama dikenal oleh para pemikir hukum Islam dalam mengkaji ilmu *muṣṭalāh al-hadis*. Secara bebas, term *sunnah* dan hadis memiliki arti yang sinonim (sama), yaitu tradisi Nabi Saw., tetapi pada perkembangan berikutnya makna kedua term itu tidaklah sama.

Secara etimologis, *sunnah* berarti cara, perilaku, atau praktik (*at-tariqah al-mu'ta'adah*).¹¹⁴ Jadi suatu tradisi yang dilakukan, diperbuat, atau dipraktikkan oleh Nabi. Untuk itu, Ahmad Hasan mengemukakan bahwa *sunnah* pada pokoknya berarti jalan setapak, perilaku, praktik, tindak-tanduk, atau

¹¹²Asyuni Abdurrahman, *Uṣūl al-Fiqh Syi'ah*, h. 16.

¹¹³Murtaḍa Mutahhari dan M. Baqir as-Ṣadr, *Pengantar Uṣūl al-Fiqh*, pengantar Satria Effendi (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), h. 142-143.

¹¹⁴Sa'di Abū Habib, *al-Qāmūs al-Fiqhi*, h. 184.

*orang-orang yang mengikuti sunnah itu, tanpa sedikit pun dikurangi dari dosa mereka".*¹¹⁶

Pernyataan Rasulullah Saw. yang menunjukkan bersifat umum tersebut adalah mengandung banyak hal, di antaranya berupa perilaku praktis keseharian, termasuk di dalamnya transaksi dalam dunia bisnis yang sudah mengikat seluruh anggota masyarakat.¹¹⁷

Secara terminologis, sunnah banyak didefinisikan dengan beragam redaksional, tetapi secara substansial mengandung kesamaan arti, di antaranya sunnah diformulasikan dengan perkabaran atau ketetapan hukum-hukum Allah atau segala sesuatu yang berhubungan dengan kelakuan, perkataan, watak dan adat kebiasaan Nabi Muhammad Saw. yang ada hubungannya dengan doktrin hukum Islam.¹¹⁸ Menurut ulama *uṣūl al-fiqh*, sunnah yaitu segala sesuatu yang ditranmisikan dari Rasulullah Saw., baik berupa perkataan (*aqwāl*), perbuatan (*aʿāl*), dan ketetapan yang berkaitan dengan hukum (*taqirāt*).¹¹⁹ Dari formulasi sunnah yang disebutkan terakhir ini dapat ditegaskan bahwa sunnah yang dipraktikkan oleh Rasulullah Saw. itu dapat dikategorikan ada yang berupa sunnah qauliyah, sunnah fiʿliyyah/amaliyyah, dan ada yang berupa sunnah taqiriyah.

¹¹⁶Imām Muslim, *Ṣaḥih Muslim*, Juz ke 1, h. 407.

¹¹⁷Lihat, Muhy ad-Din Muhammad ibn Yaʿqūb al-Fairuzzabadi, *al-Qāmūs al-Muḥiṭ* (Bairut: Dāal-Fikr, 1983), h. 237.

¹¹⁸Shadiq, Shalahuddīn Chairy, *Kamus Istilah Agama* (Jakarta: Penerbit CV Sienttarama, 1983), Cet. ke 1, h. 325-326.

¹¹⁹Zaki ad-Din Syaʿbān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Mesir: Dār at-Taʿlīf, 1964/1965), h. 53.

Di kalangan ulama Syi'ah, sunnah diformulasikan dengan:

كُلُّ مَا يُقُولُ الْمُعْصُومُ أَوْ يَفْعَلُهُ أَوْ يَقْرَهُ مِمَّا يَتَّصِلُ بِالتَّشْرِيعِ وَبَيَانِ
الْأَحْكَامِ.

Artinya: "Setiap yang diucapkan, diperbuat, atau diakui oleh orang yang (mempunyai sifat) *ma'sūm* yang bertalian dengan penetapan hukum dan penjelasan-penjelasan hukum".¹²⁰

Dalam formulasi lain, sunnah berarti kata-kata, tindakan dan pembenaran melalui diamnya Nabi dan para Imām.¹²¹ Dari formulasi ini menunjukkan bahwa, jika Nabi telah menjelaskan secara lisan satu hukum tertentu, atau sudah jelas bagaimana Nabi melaksanakan kewajiban agama tertentu, atau jika diketahui bahwa orang lain melaksanakan kewajiban agama tertentu semasa beliau dengan suatu cara yang memperoleh berkah dan izin beliau; Artinya, bahwa dengan diamnya, sebenarnya beliau telah memberikan persetujuan. Ini merupakan bukti (dalil) yang cukup bagi seorang faqih untuk memandang tindakan yang dipersoalkan tersebut sebagai hukum aktual Islam.

Dari terminologis sunnah menurut formulasi ulama *uṣūl al-fiqh* (*jumhūr al-uṣūliyyin*) dan ulama Syi'ah di atas, terdapat kata "*al-ma'sūm*", yakni orang-orang yang terpelihara dari dosa. Dalam perspektif keyakinan ulama sunni bahwa orang yang

¹²⁰Asymuni Abdurrahman, *Uṣūl al-Fiqh Syi'ah*, h. 18.

¹²¹MurtaĀa Muṭahhari, M Bāqir as-Ṣadr, *Pengantar Uṣūl al-Fiqh dan Uṣūl Perbandingan*, penerjemah Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1414 H/1993 M), Cet. ke 1, h. 144.

ma'sūm itu hanyalah Rasulullah Saw., tetapi menurut keyakinan ulama Syi'ah bahwa yang dimaksudkan dengan al-ma'sūm, yaitu Nabi Muhammad Saw. dan para Imām mereka. Hal ini sesuai dengan penegasannya:

وَالْمَقْصُودُ مِنَ الْمَعْصُومِ هُنَا النَّبِيُّ وَالْأَيُّمَةُ الْإِثْنِي عَشْرَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ حَيْثُ قَامَ الْبُرْهَانُ عَلَى عِصْمَتِهِمْ.

Artinya: "Yang dimaksud dengan "al-ma'sūm" di sini ialah Nabi dan para Imām yang dua belas dari keluarga Ali bin Abi Ṭālib yang mempunyai bukti atas ke-ma'sūm-an mereka".¹²²

Adapun yang dimaksudkan dengan hadis menurut Syi'ah Imāmiyyah, yaitu:

مَا تَأْتِكُمْ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَإِنْ وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قَوْلُهُ وَإِنْ لَمْ يُوَافِقْ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا لَمْ أَقُلْهُ وَكَيْفَ أَخَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ.

Artinya: "Apa-apa yang datang kepadamu dari padaku, maka kemukakanlah dia kepada Kitab Allah, jika dia bersesuaian (sejalan) dengan Kitab Allah, maka aku ada mengatakannya. Jika tidak bersesuaian dengan Kitab Allah, maka aku tidak mengatakannya, dan betapa aku menyalahi Kitab Allah".¹²³

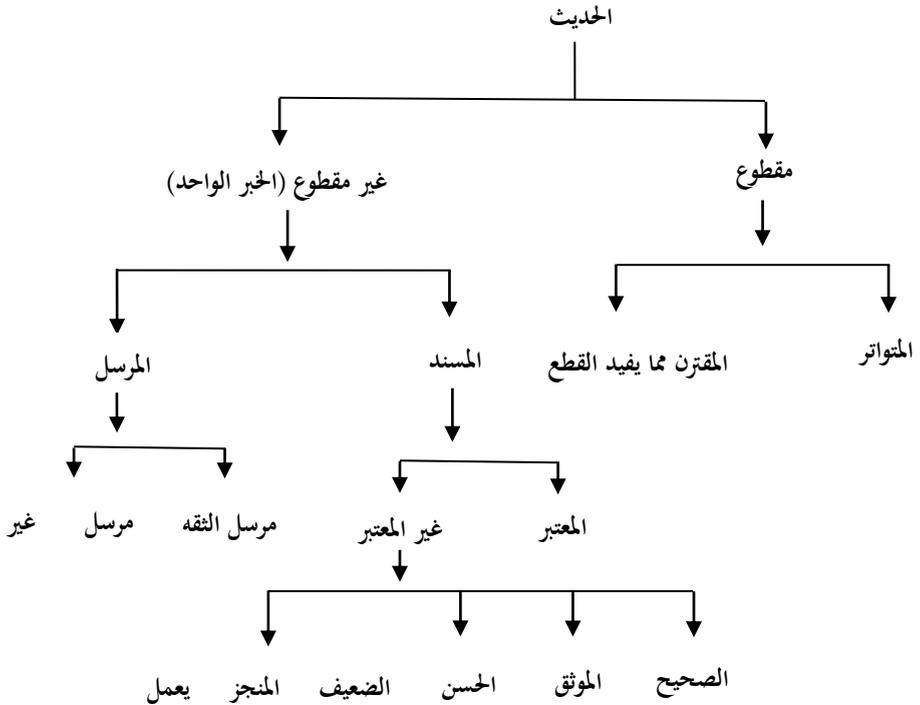
Berdasarkan formulasi hadis ini menunjukkan dan dapat dipahami bahwa mereka berpegang kepada hadis sebagai sumber dan hujjah dalam istinbāṭ al-ahkām,

¹²²Asymuni Abdurrahman, *Uṣūl al-Fiqh Syi'ah*, h. 19.

¹²³TM. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan*, h. 47.

tetapi hadis-hadis yang menjadi hujjah hanyalah terbatas pada hadis-hadis yang ditranmisikan oleh orang-orang Syi'ah, dan mereka tidak mengakui hadis-hadis yang ditranmisikan oleh muhaddiṣ ulama sunni.

Secara skematis, pembagian hadis menurut Syi'ah Imāmiyyah sebagaimana bagan di bawah ini¹²⁴:



Bagan ini memperlihatkan dan menunjukkan kepada kita (pembaca/pengkaji), bahwa hadis (khabar) dilihat dari segi sandaran datangnya dibedakan pada dua macam, yaitu hadis yang diyakini datangnya dari *al-ma'ṣūm*,

¹²⁴Asymuni Abdurrahman, *Uṣūl al-Fiqh Syi'ah*, h. 54.

yang disebut dengan *maqtū'*, dan hadis yang tidak sampai ke derajat *maqtū'* (*khābar al-wāhid*). Hadis yang *maqtū'* ini dibedakan pada dua macam, ada yang *mutawātir*, dan ada yang tidak *mutawātir* tetapi disertai dengan ada indikasi sehingga sampai pada tingkat meyakinkan. Sedangkan hadis yang *gair maqtū'* (*khābar wāhid*) dibedakan kepada dua macam, yaitu *al-musnad* (yang menyebutkan semua perawi yang mentranmisikan bahwa hadis itu dinukil dari *al-ma'sūm* hingga sampai kepada kita), dan *al-mursal* (hadis yang sanadnya tidak mencakup semua nama-nama perāwi). Masing-masing dari macam ini dibedakan pula; *al-musnad* dibedakan pada dua macam, yaitu ada yang disebut *al-mu'tabar*, dan ada yang disebut dengan *gair al-mu'tabar*. Dari yang *al-mu'tabar* ini dirinci menjadi empat kategori, ada yang disebut dengan hadis sahih (*as-ṣāhīh*), *al-muwaṣṣaq* (semua perāwi terpercaya), *al-ḥasan* (semua perāwi terpuji di mata *rijāl al-ḥadīṣ*), dan *ad-da'if al-munjiz di'amal al-fuqahā'* (sebagian perāwi tidak terpercaya tetapi sebagian hadisnya diamalkan oleh para ulama). Keempat kategori hadis ini bisa menjadi hujjah dalam konteks *istinbāt al-ahkām*. Sedangkan yang *gair al-mu'tabar* ialah hadis (khābar) yang kedudukannya tidak bisa menjadi hujjah, karena tidak meyakinkan bahwa khābar itu ditranfer dari *al-ma'sūm*.

Adapun yang *al-mursal* dibedakan pula pada dua kategori, ada yang *mursal aṣ-ṣiqqah* (khābar yang disandarkan kepada *al-ma'sūm* itu ditranmisikan oleh seseorang yang ahli *rijāl al-ḥadīṣ* yang terpercaya), dan ada yang *mursal gair aṣ-ṣiqqah* (khābar yang disandarkan kepada *al-*

ma'sūm itu ditranmisikan oleh seorang perāwi yang dinilai tidak terpercaya).

c) *Al-Ijmā'*

Di kalangan ulama Syi'ah Imāmiyyah terdapat suatu term *ijmā' al-'itrah*. Dimaksudkan dengan *ijmā' al-'itrah* yaitu kesepakatan para ulama *ahl al-bait* tentang persoalan hukum syara'".¹²⁵ Redaksional lain, *ijmā' al-'itrah*, yaitu kesepakatan para imam mujtahid dari keluarga Nabi Saw. Jūmhūr ulama Syi'ah Imāmiyyah mendefinisikan *ijmā' al-'itrah* yaitu:

الرَّابِعَةُ الْمُعَصِّمُونَ هُمْ: عَلِيُّ وَفَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ
ثُمَّ مِنْ جِهَةِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ مِنَ الْأَبَاءِ.

Artinya: "Kesepakatan suatu golongan yang kesepakatan mereka menyingkapkan pendapat imām yang bersih dari segala dosa (*ma'sūm*)".¹²⁶

Terminologi ini menunjukkan bahwa sesungguhnya *ijmā'* yang diakui dan diterima oleh mereka, hanyalah *ijmā'* para ulama atau para mujtahid dari golongan Imāmiyyah, yakni imām isnā 'asyariyah. Artinya, tanpa peran serta dan keterlibatan seorang imām, maka tidak akan terjadi *ijmā'*.

Golongan syi'ah Zaidiyyah mendefinisikan *ijmā' al-'itrah* itu lebih stresingnya pada imām tertentu, yaitu:

¹²⁵Totok Jumantoro, Samsul Munir Amin, *Kamus*, h. 106.

¹²⁶Asymuni Abdurrahman, *Uṣūl al-Fiqh Syi'ah*, h. 23.. TM. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan*, h. 54.

الرَّابِعَةُ الْمُعْصَمُونَ هُمْ: عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ
ثُمَّ مِنْ جِهَةِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ مِنَ الْآبَاءِ.

Artinya: “Empat orang yang terpelihara dari dosa (kesalahan), yaitu ‘Ali, Faṭimah az-Zahrah, al-Hasan, dan al-Husain, kemudian dari pihak al-Hasan dan al-Husain, yaitu dari pihak bapak”.¹²⁷

Terminologi ini juga mengesankan bahwa empat orang imām yang dipandang bersih dari kesalahan (dosa), terutama dalam melakukan *istinbāṭ al-ahkām* dalam berijtihad. Mereka yakin betul bahwa empat orang imām tersebut senantiasa *ijtihad*nya adalah benar. Oleh karena itu, kesepakatan empat orang imām dimaksud menurut syi’ah Imāmiyyah dan Zaidiyyah menjadi *hujjah* (dalil hukum syara’). Mereka berpendapat demikian dengan berargumentasikan pada *al-Kitāb* (al-Qur’ān), *as-sunnah* (hadis), dan logika (*al-ma’qūl*),¹²⁸ sebagai berikut:

(1) *Al-Kitāb*, Q.S.al-Ahzāb (33): 33:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ، وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ
وَأَتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ
الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Artinya: “Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahl al-bait, dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya”.

¹²⁷TM. Hasbi ash-Shiddieqy, *Ibid.*, h. 100.

¹²⁸Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, Cet. ke 2, h. 515.

Menurut pemahaman mereka, ayat ini menjelaskan bahwa Allah menghilangkan dosa dan kesalahan dari *ahl al-bait* dengan menggunakan kata “*innamā*”. Dalam bahasa arab kata tersebut dinamakan dengan ‘*adat al-qaṣr*’ dengan makna penguatan dan pembatasan. Dalam hal ini berarti *ahl al-bait* dibersihkan dari segala dosa dan kesalahan, serta tidak akan terjadi kesalahan. Yang ada pada mereka hanyalah benar, karenanya mereka menjadi *ma’ṣūm*. Karena itu pula *ijmā’* mereka menjadi *hujjah*. Kemudian, menurut mereka yang dimaksud dengan *ahl al-bait* tidak lain adalah ‘Ali, Faṭimah, dan kedua anaknya, Hasan, dan Husain. Dan ayat di atas (al-Ahzāb: 33) turun, ketika itu Nabi Saw. sedang mengumpulkan pakaian untuk mereka. Fakta sejarah demikian ini seperti diriwayatkan at-Tirmizi dari Ummi Salamah:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَّ عَلَى الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَعَلِيٍّ
وَفَاطِمَةَ كِسَاءً ثُمَّ قَالَ: اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَخَاصَّتِي أَذْهَبْ
عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا.

Artinya: “Bahwasannya Nabi Saw. merangkul dan menyelimuti Hasan dan Husain, ‘Ali, dan Faṭimah, kemudian beliau berdo’a: Ya Allah, mereka ini *ahl al-bait*-ku dan kesayanganku, hilangkanlah kotoran (dosa) dari mereka, dan bersihkanlah mereka sebersih-bersihnya”.¹²⁹

¹²⁹ Abd ar-Rahman bin ‘Ali, dikenal dengan Ibn ad-Daiba’ as-Syaibāni az-Zubaidi, *Taisir al-Wuṣūl ilā Jāmi’ al-Wuṣūl* (Bairut: Dār al-Fikr, 1417 H/1997 M), Juz ke 3, Cet. ke 1, h. 196.

Mayoritas ulama (*jumhūr al-'ulamā'*) mengeritik dan berpendapat bahwa tidak bisa *ijmā' al-'itrah* (*ijmā' ahl al-bait*) menjadi *hujjah*. Sebab, mereka tidaklah terpelihara dari kesalahan (*al-khaṭā'*). Q.S. al-Ahzāb (33): 33 di atas sebenarnya menjelaskan ayat sebelumnya yang menginformasikan tentang isteri-isteri Nabi Saw. dan membersihkan mereka dari perbuatan dosa, Allah berfirman (al-Ahzāb: 32):

يٰۤاَيُّهَا النِّسَاءُ الَّتِي لَسْتُنَّ كَاٰحِدٍ مِّنَ النِّسَاءِ اِنْ اَتَقَيْتُنَّ فَلَآ
تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهٖ مَّرَضٌ وَّقُلْنَ قَوْلًا
مَّعْرُوفًا

Artinya: "Hai isteri-isteri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain. Jika kamu bertakwa, maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik".

Menurut *jumhūr al-'ulamā'*, ayat ini tidak mungkin dan tidak ada indikasi diperuntukkan selain isteri-isteri Nabi. Jika yang dimaksud *ahl al-bait* dalam ayat di atas (al-Ahzāb: 33) adalah 'Ali, Faṭimah, dan kedua anaknya, Hasan dan Husain, maka hal itu tidaklah menunjukkan *ke-ma'sūm*-annya dari kesalahan. Sebab makna kata *ar-rijs* adalah maksiat dan dosa. Sedangkan kesalahan *berijtihad* dalam mengistinbatkan hukum bukanlah perbuatan maksiat dan dosa, justru kesalahannya mendapat jaminan pahala.¹³⁰ Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh

¹³⁰Zakaria al-Barri, *Maṣādir al-Ahkām*, h. 63.

Imām Muslim dari ‘Amr bin al-‘Āṣ ia mengatakan:

عَنْهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِي وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ

Artinya: “Saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Apabila seorang hakim akan menetapkan hukum kemudian dia berijtihad dan ijtihadnya benar, maka baginya dua pahala, dan apabila dia akan menetapkan hukum kemudian berijtihad dan ternyata ijtihadnya salah, maka baginya satu pahala”.¹³¹

Jumhūr al-‘ulamā’ juga mengeritik masalah kekeluargaan *ahl al-bait* yang mengidentikkan dengan persoalan *ijtihad* dengan mendasarkan pada Q.S. asy-Syūrā (42): 23 bahwa “Katakanlah, Aku tidak meminta kepadamu sesuatu upah pun atas seruanku kecuali kasih sayang dalam kekeluargaan”. Kedua persoalan tersebut tidaklah sama, dan bahkan sangat berbeda.

(2). *As-Sunnah*. Sebuah hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh at-Tirmizi dari Jabir bin ‘Abd Allah:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا، كِتَابَ اللَّهِ وَعِتْرَتِي أَهْلِي بَيْتِي. رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

¹³¹Imām Muslim, *Ṣaḥih Muslim*, Juz ke 2, h. 62.

Artinya: “Bahwasannya Rasulullah Saw. bersabda: Sesungguhnya aku tinggalkan kepadamu jika kamu berpegang pada apa yang aku tinggalkan, maka tidak akan tersesat, yaitu Kitab Allah dan *ijmā’ ahl bait-ku*”.¹³²

(3). *Al-’Aql* (logika). Bahwa *ahl al-bait* adalah orang-orang terhormat (*asy-syarf*), dan dari keturunan Nabi (*an-nasab*). Mereka banyak mengetahui perkataan (*aqwāl*), perbuatan (*af’āl*), penetapan (*taqrir*) Nabi, dan mengetahui *ta’wil* terhadap wahyu Allah. Mereka juga *ma’sūm* dari dosa dan kesalahan, karena itu, semua perkataan dan perbuatan mereka menjadi *hujjah*.¹³³

d) *Al-’Aql* (Logika)

Pada uraian di atas telah dikemukakan bahwa ulama Syi’ah Imāmiyyah terbagai kepada dua golongan. Dalam konteks *istinbāt al-ahkām* dalam berijtihad, golongan *al-Akhbāriyyin* hanya menggunakan *al-Qur’ān* dan *sunnah* saja sebagai dalil hukum. Mereka tidak menggunakan akal sama sekali sebagai *hujjah*. Sedangkan mayoritas ulama Syi’ah Imāmiyyah (*al-uṣūliyyin*) menggunakan empat (4) dalil hukum, yaitu, *al-Qur’ān sunnah, al-ijmā’, dan al-’aql*. Karena Imām Ja’far as-Ṣādiq menggunakan akal sebagai *hujjah* sesudah tiga dalil sebelumnya.

Menurut golongan *al-uṣūliyyin*, bahwa yang dimaksudkan dengan *dalil al-’aql* yaitu setiap ketentuan akal yang menyampaikan kepada hukum syara’.¹³⁴ Ketentuan akal di sini, ada merupakan ketentuan akal yang independen,

¹³² At-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, h.

¹³³ Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh, Juz ke 1*, h. 515..

¹³⁴ Asymuni Abdurrahman, *Uṣūl al-Fiqh Syi’ah*, h. 25.

seperti bahwa “sesuatu yang dipandang baik menurut akal, maka dipandang baik menurut syara’. Sebaliknya, sesuatu yang dipandang buruk menurut akal, maka dipandang buruk menurut syara’”. Misalnya, adil itu dipandang baik menurut akal, maka dipandang baik juga menurut syara’. Kemudian, ada ketentuan akal yang tidak sepenuhnya independen, tetapi ada keterkaitan dengan persyaratan yang lain. Seperti, melakukan ibadah haji ke Baitullah, wajib hukumnya menurut hukum syara’ dengan syarat para jama’ah haji betul-betul mampu dan datang ke Baitullah tersebut

Keempat dalil hukum tersebut di atas, menurut golongan *uṣūliyyin* inilah yang disebut dengan *dalil al-ijtihādi*. Sedangkan yang termasuk *dalil al-faqqāhi*, yaitu *al-barā’ah*, *at-takhyir*, *al-ihthiyāt*, dan *al-istiṣhāb*.¹³⁵ Keempat dalil *al-faqqāhi* ini menurut Murtaḍa Mutahhari dan Muhammad al-Bāqir as-Ṣadr disebut dengan *uṣūl at-tatbiq* (*uṣūl* terapan) yang digunakan pada semua bagian *fiqh*, dengan term *uṣūl al-barā’ah*, *uṣūl al-ihthiyāt*, *uṣūl at-takhyir*, dan *uṣūl al-istiṣhāb*.¹³⁶ Lebih lanjut Murtaḍa menjelaskan dalam pembahasannya bahwa,

Uṣūl al-barā’ah (pengecualian) berarti bahwa kita dibebaskan dari kewajiban dan tidak mempunyai tugas. *Uṣūl al-ihthiyāt* (kehati-hatian) adalah prinsip yang mengatakan bahwa kita harus bertindak menurut tindakan pencegahan, yang artinya bahwa kita harus berbuat dengan cara tertentu sehingga jika suatu kewajiban

¹³⁵Muhammad Jawād Mugniyah, *’Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 256, 280, 285 dan 347.

¹³⁶Murtaḍa Mutahhari dan Muhammad al-Bāqir as-Ṣadr, *Pengantar Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, h. 170.

sebenarnya merupakan suatu hukum, seperti kita telah melaksanakan kewajiban itu. *Uṣūl al-takhyir* (pilihan) adalah bahwa kita memiliki pilihan untuk memilih salah satu dari dua hal, yang mana yang kita sukai, dan *Uṣūl al-istiṣhāb* (keutamaan) adalah prinsip yang mengutamakan keadaan awalnya, sementara keraguannya diabaikan.¹³⁷

g. Imām Zaid bin ‘Ali

Imām Zaid bin ‘Ali Zain al-‘Abidin bin al-Husain bin ‘Ali bin Abi Ṭālib (80-122 H)¹³⁸ sebagai pendiri mazhab Zaidi, atau mazhab Zaidiyyah, atau sebutan lain dengan Syi’ah Zaidiyyah. Mazhab ini besar dan berkembang di Yaman, di samping di negeri atau daerah lain tetapi tidak sepesat di Yaman, dikembangkan oleh para pengikutnya, terutama dari anak cucu yang masih dari keturunan ‘Ali bin Abi Ṭālib dan Fatimah. Para pengikut dan pengembang mazhab ini adalah banyak dan hampir berada pada setiap daerah, mereka berdakwah dan mengajak umat Islam untuk bergabung mengikuti ajaran dan paham keagamaan yang dikembangkan oleh Zaid bin ‘Ali yang masih keturunan keluarga *Ahl al-Bait*. Di antara para imām (mujtahid) mazhab Zaidiyyah yang populer dikenal umat Islam ketika itu adalah: (1) Imām al-A’zam al-Qāsim bin Ibrāhim ar-Rassy (170-242 H), sebagai pendiri kelompok al-Qāsimiyyah, yang merupakan cabang dari mazhab Zaidiyyah; (2) Imām al-Hadi ilā al-Haq (245-298 H), sebagai Imām daerah Yaman. Nama lengkapnya adalah Muhyi al-Farayid wa as-Sunan al-Hadi ilā al-Haq Yahya bin al-Husain bin al-Qāsim bin Ibrāhim

¹³⁷*Ibid.*

¹³⁸Muhammad Abū Zahrah, *al-Imam Zaid Hayātuhu wa ‘aṣruh Arā’uhu wa Fiqhuh* (Al-Qahirah: Dar al-Fikr al‘Arabi, 1378 H/1959 M), h. 22.

bin Ismā'il bin Ibrāhim bin al-Hasan bin al-Hasan bin 'Ali bin Abi Ṭālib. Ia mengumumkan keimamannya pada zaman kekuasaan daulah 'Abbasiyyah berada di tangan al-Mu'taḍid Billah; (3) Imām an-Naṣir al-Aṭrūs (230-304 H), sebagai Imām di Dailam dan al-Jail. Nama lengkanya adalah al-Hasan bin 'Ali bin al-Hasan bin 'Ali bin 'Umar al-Asyrāf bin 'Ali Zain al-'Ābidin. Ia memulai dakwahnya sebagai Imām pada tahun 284 H., di daerah Dailam dan al-Jail, yaitu setelah munculnya Imam al-Hādi di Yaman. Ia seorang Imām yang tidak henti-hentinya mendakwakan agama Allah, Islam kepada penduduk daerah Dailam dan al-Jail, di mana sebelum kedatangannya mereka belum memeluk agama Islam. Selama kekuasaannya ia berusaha keras mempertahankan keimamannya dari serangan-serangan daulah 'Abbasiyyah.¹³⁹ Selain tiga orang imam tersebut, tentunya masih banyak lagi para imam yang lain yang terus mengembangkan mazhab Zaidiyyah, atau Syi'ah Zaidiyyah dalam kehidupan umat Islam Yaman.

Mazhab Zaidiyyah, atau Syi'ah Zaidiyyah pada dasarnya adalah bagian dari Syi'ah Imamiyyah, karena kelompok ini masih tetap mengakui dan menyatakan bahwa Ali lebih utama dari yang lainnya. Imam Zaid sendiri menyatakan bahwa sama sekali tidak mengingkari pribadi Imam Ali r.a. sebagai seorang yang lebih utama (*afdal*) daripada pribadi Abu Bakar ash-Shiddiq r.a. dan pribadi Umar Ibn al-Khattab r.a. Meskipun demikian, ia yakin dan mengakui keabsahan dua orang Khalifah itu dan wajib dipatuhi oleh segenap kaum muslimin. Meskipun Imam 'Ali r.a. lebih utama

¹³⁹*Ibid.*, h. 484-500. Al-Hamid al-Husaini, *Sejarah Hidup Imam Zaid bin Ali R.A.* (Semarang: Penerbit CV Toha Putra, t.t.), h. 195-198.

(*afdal*), terutama dalam hal jasa-jasanya kepada Islam dan dalam hal perjuangannya melawan musuh-musuh Islam.¹⁴⁰ Pernyataan Imam Zaid ini dipertegas lagi oleh asy-Syahrastāni bahwa 'Ali adalah orang yang paling pantas menjadi Imam sepeninggal Nabi Saw. karena dialah orang yang paling memiliki sifat-sifat yang diakui oleh Nabi. Sedangkan untuk Imam sesudah 'Ali haruslah dari keturunan Faṭimah. Itulah sifat-sifat terbaik bagi seorang Imam. Tetapi, jika sifat-sifat itu tidak terpenuhi, maka boleh yang lain untuk menduduki jabatan tersebut. Imam dalam bentuk yang kedua ini disebut dengan *al-mafḍūl*. Syi'ah Zaidiyyah dapat menerima Abū Bakar, Umar, dan Usmān.¹⁴¹

Maḏhab Zaidiyyah, terkesan sebagai maḏhab yang "longgar" dalam hal politik (*as-siyāsah*), teologi (*'aqidah*), pemikiran hukum Islam (*fiqh*), dan metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) dibandingkan dengan maḏhab yang lainnya. Hal ini terlihat sebagaimana deskripsi di bawah ini:

Pertama, bidang politik (*as-siyāsah*). Al-Hāmid al-Husaini mengatakan bahwa maḏhab Zaidiyyah sikap politiknya yang moderat dan toleransinya yang tinggi terhadap golongan muslimin yang lain, membuat mazhab Zaidiyyah sebagai maḏhab Syi'ah satu-satunya yang mempunyai hubungan dekat dengan maḏhab Ahlus Sunnah.¹⁴² Namun demikian, asy-Syak'ah memandang bahwa, tendensi politik amat kental pada kelompok ini, dan hal ini terlihat, baik dalam keadaan damai ataupun perang. Dapat dikatakan, bahwa setiap langkah yang mereka lakukan dalam ber-*tasyayyū'* adalah dalam kerangka

¹⁴⁰*Ibid.*, h. 110.

¹⁴¹Muhammad Abū Bakr asy-Syahrastāni (selanjutnya ditulis asy-Syahrastāni), *al-Milāl wa an-Nihāl*, Editor Abd al-'Aziz ibn Muhammad al-Wakil (Bairut: Dār al-Fikr, tt.), h. 155.

¹⁴²Al-Hamid al-Husaini, *Sejarah*, h. 194.

kepentingan politik. Zaid bin Ali adalah orang pertama dari keluarga Alawi (*ahl al-bait*) yang menentang dan ingin meruntuhkan kekuasaan Bani Umayyah dengan menggunakan senjata. Namun, sekalipun kelompok ini berhasil menghimpun pasukan besar, pada akhirnya Zaid gugur di medan peperangan. Sebelum kematiannya, ia telah menyusun rencana besar yang harus ditempuh pengikutnya. Dan memang rencana itu terbukti mereka laksanakan dengan mendirikan khilafah yang menyatukan antara kekuatan politik dengan kekuatan agama di Yaman.¹⁴³

Fakta ini menunjukkan bahwa sebenarnya Imam Zaid dan para pengikutnya (terutama penduduk Kufah) tidak mau berperang melawan pemerintahan Bani Umayyah, mereka lebih memilih berdiam diri di dalam rumah dan di masjid, tetapi perlakuan buruk, dan penghinaan dari para penguasa Bani Umayyah terhadap ahlul bait semakin menjadi-jadi, maka berperang sebagai solusi terakhir yang dilakukannya.

Kedua, bidang teologi (*al-'aqidah*). Mazhab Zaidiyyah pada dasarnya lebih condong pada paham Mu'tazilah, karena Zaid termasuk salah seorang murid Wāṣil bin 'Aṭā', seorang pendiri dan pemimpin Mu'tazilah. Asy-Syahrastāni yang dikutip oleh Abū Zahrah mengatakan bahwa mereka (Zaidiyyah) lebih memuliakan para pemimpin Mu'tazilah daripada para pemimpin Ahl al-Bait. Hal ini terjadi, karena rasa ketidaksenangan Ja'far as-Ṣadiq (80-149 H) terhadap Zaid, sebab Zaid belajar dan menjadi murid Wāṣil bin 'Aṭā', sementara Wāṣil skeptis ketika menentukan posisi 'Ali dalam

¹⁴³Mustafā Muhammad asy-Syak'ah (seterusnya ditulis asy-Syak'ah), *Islam bi la Mazahib*, Penerjemah A.M. Basalamah (Jakarta: Gema Insani Press, 1414 H/1994 M), Cet. ke 1, h. 187.

perang Jamal.¹⁴⁴ Sebagai contoh bahwa Zaid teologinya menganut paham Mu'tazilah adalah mengenai seorang muslim yang berbuat dosa besar (*murtakib al-kabirah*). Persoalan ini muncuk ketika khalifah 'Ali bin Abi Tālib berperang melawan Mu'awiyah bin Abi Sofyān, yang berujung dengan penyelesaian secara arbitrase (*tahkim*). Penyelesaian secara tahkim ini melahirkan gejolak bagi para pendukung kedua belah pihak, maka muncullah kelompok (kaum) Khawarij, dan Murji'ah. Kaum Khawarij memberontak terhadap pihak 'Ali, karena mereka menerima *tahkim* yang diajukan oleh pihak Mu'awiyah. Menurutnya, 'Ali telah melakukan dosa besar karena menerima *tahkim*, karena itu, ia harus bertaubat kepada Allah. Jika tidak, ia harus dipandang sebagai orang *murtad*, dan telah menjadi *kāfir*. Berbeda dengan Khawārij, kaum Murji'ah berpandangan sebaliknya, menurutnya, orang yang melakukan dosa besar itu tidak merusak iman, sama halnya dengan perbuatan syirik, tidak merusak keta'atan orang kepada Allah. Untuk itu, pelaku dosa besar dalam kedudukan di tengah-tengah, yaitu antara sebagai seorang yang beriman, dan sebagai seorang yang *kāfir*. Orang yang seperti itu, dalam al-Qur'an disebut sebagai orang yang fasiq. Orang *fāsiq* yang demikian itu boleh disebut sebagai muslim, tetapi tidak boleh disebut sebagai mukmin. Tegasnya, kaum Murji'ah menilai pelaku dosa besar seperti di atas adalah mereka menangguk dan menyerahkan sepenuhnya kepada Allah. Sedangkan kaum Mu'tazilah berpandangan, pelaku dosa besar itu berada pada posisi di antara dua kedudukan (*al-manzilah bain al-manzilatain*), yakni antara muslim dan *kāfir*. Dalam

¹⁴⁴Muhammad AbūZahrah, *Imām Zaid Hayātuh*, h. 144 dan 220. Asy-Syak'ah, *Islām*, h. 191. Asy-Syahrastāni, *al-Milāl wa an-Nihāl*, h. 156.

konteks ini, Imam Zaid sependapat dengan pandangan Mu'tazilah.¹⁴⁵

Ketiga, bidang fikih (*al-fiqh*). Mazhab Zaidiyyah secara substantif tampak lebih dekat kepada mazhab-mazhab ahl as-sunnah ketimbang kepada mazhab-mazhab fikih Syi'ah. Dalam hal ini, Abū Zahrah menyatakan bahwa dalam bidang hukum-hukum mu'āmalah, seperti mengenai *syuf'ah*, *muzāra'ah*, dan lain-lain mazhab Zaidiyyah lebih dekat dengan mazhab Hanafi. Dan Abū Hanifah sendiri pernah berguru dan menjadi murid Imām Zaid.¹⁴⁶ Sekalipun demikian, tetap dalam praktik keagamaan terdapat, di samping ada perbedaan, juga terdapat persamaan-persamaan dalam hal-hal tertentu. Asy-Syak'ah mengemukakan bahwa, di samping memiliki perbedaan, Zaidiyyah dan Ahlus Sunnah banyak memiliki kesamaan dalam hal peribadatan. Peribadatan tersebut tentu saja merupakan sesuatu yang wajar. Sebab di kalangan Zaidiyyah sendiri banyak terjadi perbedaan pendapat. Tetapi, dalam beberapa masalah mereka justru seringkali sependapat dengan Ahlus Sunnah. Oleh karena itu, sebagian ulama ada yang menganggap bahwa Zaidiyyah merupakan mazhab Ahlus Sunnah kelima dari empat mazhab Ahlus Sunnah yang dikenal.¹⁴⁷ Sebagai contoh dalam substansi peribadatan, Zaidiyyah dan Ahlus Sunnah banyak memiliki kesamaan (kesepakatan). Tetapi, dalam masalah cabang (*furū'iyah*) tetap mereka memiliki perbedaan. Misalnya, pada umumnya di kalangan Syi'ah dalam ucapan azan, mengucapkan "*hayya 'alā al-khair al-'amal*". Sementara di kalangan Ahlus Sunnah dengan

¹⁴⁵Muhammad AbūZahrah, *Imām Zaid Hayātuh*, h. 143-144.

¹⁴⁶*Ibid.*, h. 494.

¹⁴⁷Asy-Syak'ah, *Islām*, h. 193-194.

"*hayya 'alā al-falāh*". Demikian juga dalam salat jenazah, mereka bertakbi lima kali; Salat Iedul fitri, atau idul adha adalah fardu 'ain yang boleh dilaksanakan dengan sendiri-sendiri atau secara berjama'ah. Mengenai salah tarawih, menurut mereka adalah *bid'ah*. Sedangkan salat witr hukumnya adalah sunnah, dengan dilaksanakan tiga reka'at sekaligus. Dan salat di belakang orang yang berdosa (*fajir*), menurut mereka adalah tidak sah.¹⁴⁸

Keempat, bidang *uṣūl al-fiqh*. Mazhab Zaidiyyah tampaknya tidak jauh berbeda dengan mazhab-mazhab Sunni, dalam hal ini *mutakallimin*. Misalnya, dalam masalah dalil hukum yang menjadi dasar dalam istinbat hukum, secara kronologis mereka tetapkan ada empat, yaitu *al-Qur'an*, *as-sunnah*, *al-maṣlahah al-mursalah*, dan *al-istiṣhāb*.¹⁴⁹ Selain empat dalil tersebut, Zaidiyyah memberikan keleluasaan akal untuk berperan dalam mengistinbatkan hukum, apakah sesuatu itu hukumnya dilarang (*al-hazar*) atau diperbolehkan (*al-ibāhah*). Menurutnya, segala sesuatu itu dapat diketahui melalui salah satu dari tiga alternatif: (a) segala sesuatu dapat diketahui melalui penalaran akal. (b) segala sesuatu hanya dapat diketahui melalui syara'. (c) segala sesuatu dapat diketahui melalui akal dan syara' sekaligus. Tetapi, jika tidak ada dalil syara' (*al-Kitab*, *as-sunnah*, *al-ijmā'*, dan termasuk *al-qiyās*) dalam mengistinbatkan hukum, maka Zaidiyyah menggunakan dalil akal, dengan mengerahkan kemampuan untuk mencari *causa legis* ('illah *al-hukm*) dan tujuan umum syari'at Islam (*al-maqāṣid al-'āmmah li asy-syar' al-Islāmi*).¹⁵⁰

¹⁴⁸*Ibid.*, h. 194.

¹⁴⁹AbūZahrah, *Imām Zaid Hayātuh*, h. 345-446.

¹⁵⁰*Ibid.*, h. 447.

Kelima, bidang *ijtihād*. Mazhab Zaidiyyah berpandangan, dengan mewajibkan secara mutlak kepada umat Islam untuk senantiasa berijtihad. Apabila tidak mampu melakukannya, mereka dibolehkan bertaklid. Menurut mereka bertaklid kepada *Ahl al-Bait* lebih utama (*afdal*) dibandingkan kepada selain mereka. Di samping itu, mazhab Zaidiyyah mewajibkan untuk mengingkari pemimpin yang zalim, dan tidak diwajibkan menta'atinya.¹⁵¹ Selain itu, Zaidiyyah menegaskan bahwa pintu ijtihad senantiasa terbuka, tidak pernah tertutup untuk selamanya (*fath bāb al-ijtihād fih iz lam yuglaq fih waqtan min al-auqāt*).¹⁵²

E. Aliran-Aliran dalam *Uṣūl al-Fiqh*

Setelah ilmu *uṣūl al-fiqh* dibukukan pada akhir abad II H. atau awal abad III H., dan dalam perkembangan berikutnya ternyata di kalangan para ulama terjadi perbedaan pandang, pola pikir, dan metodologi istinbāṭ al-ahkām yang digunakan, sehingga pada akhirnya muncullah aliran-aliran dalam *uṣūl al-fiqh*. Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, tepatnya pada abad V dan VI H.,¹⁵³ muncul (*nasy'ah*) tiga aliran pemikiran *uṣūl al-fiqh*, yaitu *al-mutakallimin* (*Syāfi'iyah*), *al-Hanafiyah* (*fuqahā'*), dan gabungan keduanya (*tajma' bain at-ṭariqatāin*).¹⁵⁴ Berikut ini akan dijelaskan satu persatu sebagaimana paparan di bawah ini:

¹⁵¹*Ibid.*, h. 195.

¹⁵²*Ibid.*, h. 462 dan 477.

¹⁵³Hasan Ibrāhīm Hasan, *Tārīkh al-Islām* (Mesir: Maṭba'ah an-Nahḍah, 1967), Juz ke 4, h. 5.

¹⁵⁴Imām Syihāb ad-Din Abū al-'Abbās Ahmad bin Idris al-Qarāfi, *Syarh Tanqīh al-Fuṣūl fī Ikhtisār al-Maḥṣūl fī al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M), h. 5. Muhammad al-Khuḍari Bik, *Uṣūl al-Fiqh* (Bairut: Dār al-Fikr, 1409 H/1988 M), h. 6 dan 9. Muhammad MuṣṭafāSalabi, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dār al-Jam'iyah, 1983), h. 15. Zaki ad-Din Syabān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 22-23. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh wa Madāris*, h. 21, 23 dan 26. .

1. Aliran Mutakallimin

Aliran *al-mutakallimin* ini dinamakan juga dengan *tariqah asy-Syāfi'iyyah*, karena Imām asy-Syāfi'i-lah yang menetapkan dasar-dasar *tasyri'* yang terlepas dari pengaruh *furū'*. Dengan kata lain, mereka dalam mengkonstruksi kaidah-kaidah *uṣūliyyah* tidak terpengaruh dengan hukum-hukum *furū'* yang telah ada sebelumnya dari para imām mazhab yang berbeda-beda satu sama lain. Pembahasan mereka hanya semata-mata diorientasikan pada kepentingan ilmiah dan elaborasi ilmu *uṣūl al-fiqh* yang telah disusun secara sistematis-metodologis oleh Imām asy-Syāfi'i. Dengan ilmu ini, mereka dapat mengukur kebenaran hukum-hukum *furū'* tersebut. Demikian juga dikenal dengan *al-mutakallimin*, karena metodologi ini ditulis oleh para ulama kalām (teologis) dan mengikuti metode ilmu kalām. Aliran ini dalam mengkonstruksi kaidah-kaidah *uṣūl* tidak terikat dengan mazhab, karena dalam prosesnya didasarkan pada dalil-dalil hukum yang kuat, tanpa menghiraukan apakah kaidah-kaidah itu menguatkan atau justru melemahkannya. Dari pola pemikiran ini menunjukkan bahwa pembahasan metodologis mereka mengindikasikan lebih bersifat teoritis-normatif, dengan **pola berpikir deduktif**. Di antara ulama kalām yang dikenal adalah Abū al-Husain al-Baṣri al-Mu'tazili (w. 436 H), al-Qāḍi 'Abd al-Jabbār al-Mu'tazili (w. 415 H), Imām al-Haramain Abū al-Ma'ali 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allah al-Juwaini (w. 474 H), Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Gazālī (w. 505 H). Bahkan lebih jauh, aliran ini tidak saja terbatas pada Syāfi'iyyah, tetapi juga disebut dengan Jumhūr al-Uṣūliyyin, karena para pengikut dan pengelaborasinya adalah para ulama *uṣūl* dari mazhab Māliki dan Hanbali, Syi'ah Imāmiyyah, Syi'ah

Zaidiyyah, Mu'tazilah dan Asy'ariyyah.¹⁵⁵ Mazhab-mazhab uşul ini dalam masalah-masalah tertentu sebenarnya terjadi perbedaan pendapat, tetapi dalam banyak hal mereka terdapat kesamaan pandang, sehingga dalam pemikiran ilmu *uşul al-fiqh* sering disebut dengan *ṭariqah Jumhūr al-uşūliyyin*.

2. Aliran Hanafiyyah

Aliran ini disebut juga dengan *ṭariqah al-fuqahā'*, karena mereka dalam mengkonstruksi kaidah-kaidah uşūliyyah bertolak dari hukum-hukum *furu'* yang diterima dari para imām mazhab mereka. Dalam peraktiknya, apabila dalam merumuskan kaidah-kaidah *uşūliyyah* itu terjadi kontradiksi dengan hukum-hukum *furu'*, maka kaidah-kaidah tersebut harus diubah dan disesuaikan sedemikian rupa dengan hukum-hukum *furu'*, dan memang sering ditemukan dalam kitab-kitab *uşul al-fiqh* aliran Hanafiyyah ini antara keduanya yang saling bertentangan. Misalnya, ada sebuah kaidah *uşul*:

إِنَّ الْمُشْتَرَكَ لَا يَعْصِمُ جَمِيعَ مَعَانِيهِ

Artinya: "Sesungguhnya lafaz musytarak itu tidak mencakup semua artinya dalam satu keadaan".¹⁵⁶

Bertolak dari kaidah ini ditemukan di kalangan ulama *uşul* Hanafi, bahwa ternyata sebagian hukum-hukum *furu'* dalam aplikasinya tidak sesuai dengan kaidah di atas. Contoh, ada seseorang berkata kepada orang lain: "Demi Allah saya tidak akan berbicara dengan hambasahaya (*maulā*)-mu". Sedangkan orang yang diajak bicara itu mempunyai dua orang hambasahaya, yang satu pendek (*asfal*) dan yang satu lainnya tinggi (*a'lā*). Kemudian orang yang bersumpah

¹⁵⁵ Abd al-Wahhāb Ibrāhīm Abū Sulaimān, *al-Fikr al-Uşūli Dirāsah Tahliyyah wa Naqdiyyah* (Makkah: Dār asy-Syurūq, 1984), h. 446.

¹⁵⁶ Zakaria al-Barri, *Maşādir al-Ahkām*, h. 10.

tersebut berbicara dengan salahsatu di antara dua hambasahaya tersebut, Menurut mereka, orang tersebut melanggar sumpahnya. Hukum melanggar sumpah itu mungkin disebabkan karena orang yang bersumpah berbicara dengan hambasahaya yang pendek yang sudah dimerdekakan, atau karena berbicara dengan hambasahaya yang tinggi, yang juga sudah dimerdekakan oleh pemiliknya. Hal ini bisa dimungkinkan demikian, karena lafaz *maulā* yang *musytarak* itu, kedua artinya dipergunakan bersama-sama dalam contoh di atas. Padahal yang demikian ini kontradiksi dengan kaidah *uṣūl* di atas, yaitu bahwa “sesungguhnya lafaz *musytarak* itu tidak mencakup semua artinya dalam satu keadaan”. Hal ini berarti bahwa semua lafaz *musytarak* tidak bisa digunakan bersama-sama dalam satu keadaa. Akan tetapi, ulama *uṣūl* Hanafi kemudian tidak segan-segan merubah kaidah tersebut dengan suatu pengecualian (*al-istiṣnāʾ*), yaitu ketika jatuh sesudah peniadaan (*an-nafyu*). Mereka menegaskan:

إِنَّ الْمَشْتَرَكَ لَا يَعْصَمُ جَمِيعَ مَعَانِيهِ إِذَا كَانَ بَعْدَ النَّفْيِ

Artinya: “Sesungguhnya lafaz *musytarak* itu tidak meliputi semua artinya, kecuali ia jatuh sesudah nafi”.¹⁵⁷

Kaidah ini tentunya mengingatkan hukum *furu'* tersebut, dan *furu'-furu'* yang lain yang terkadang terdapat lafaz *musyratak* yang jatuh sesudah adat-adat (huruf) *nafi* (*adawāt an-nafyi*).

Dari cara-cara yang dilakukan oleh aliran Hanafiyyah tersebut di atas menunjukkan bahwa mereka dalam mengkonstruksi dan mengaplikasikan kaidah-kaidah *uṣūliyyah* terhadap berbagai kasus hukum adalah sangat memperhatikan hukum-hukum

¹⁵⁷*Ibid.*, h. 11.

furu' yang telah ada dari para imām mazhab mereka. Cara demikian ini menggambarkan **pola berpikir induktif (kasuistik)**. Perhatian para ulama *uṣūl* aliran Hanafi yang cukup besar terhadap hukum-hukum *furu'* ini pada akhirnya sangat berimplikasi pada teknik perumusan kaidah-kaidah *uṣūl*, sistematika penulisan literatur-literatur *uṣūl* baik dari segi formulasi kaidah (*at-ta'asis*), metodologi (*al-manhaj*), dan segi pemikiran (*at-tafkir*).¹⁵⁸

3. Aliran Gabungan

Setelah kedua aliran metodologis (*Mutakallimin* dan *Hanafiyyah*) berkembang dengan pesat, maka muncul (lahir) aliran ketiga yang menggabungkan kedua aliran tersebut di atas (*tajma' bain at-ṭariqatain*). Aliran konvergensi ini berupaya dalam mengkonstruksi kaidah-kaidah *uṣūl* secara integratif, di satu sisi bercorak pola pikir deduktif (*Syāfi'iyyah-mutakallimin-Jumhūr al-uṣūliyyin*), dan di sisi lain bercorak berpikir induktif (*Hanafiyyah-fuqahā'*), sehingga kaidah-kaidah *uṣūliyyah* dapat menguatkan hukum-hukum *furu'* yang telah ada, dan sekaligus mampu menjawab berbagai kasus hukum baru yang mengemuka.

F. Karya-Karya Ilmu *Uṣūl al-Fiqh*

Dari aliran-aliran metodologi pemikiran *uṣūl* tersebut di atas, mereka masing-masing mempunyai karya *uṣūl* yang menjadi pegangan dalam melakukan *ijtihād* untuk mengistinbātkan hukum sesuai konteksnya. Karya-karya ilmu *uṣūl al-fiqh* dimaksud, sebagai berikut:

1. Karya-karya yang Disusun Berdasarkan *Ṭariqah Syāfi'iyyah*, antara lain:
 - a. Kitāb (buku) *ar-Risālah*, disusun oleh Muhammad bin Idris asy-Syāfi'i (150-204 H). *Ar-Risālah* ini merupakan buku pertama ilmu *uṣūl al-fiqh* di dunia Islam, dan diakui oleh para orientalis dan para

¹⁵⁸Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqāṣid Syari'ah Menurut asy-Syātibi* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1424 H/1996 M), Cet. ke 1, h. 50-52..

sarjana Barat, di antaranya Weal B. Hallaq, Noel J. Coulson, dan lain-lain. Bahkan mereka sebut bahwa asy-Syāfi'i adalah "*Was al-Syafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence*" atau Bapak Yurisprudensi Hukum Islam. Buku *ar-Risālah* yang dikomentari oleh Syekh Ahmad Muhammad Syākir (pakar *uṣūl al-fiqh* berkebangsaan Mesir) yang hidup pada abad ke 14 H/20 M., banyak dicerak oleh percetakan Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi di Mesir, tahun 1358 H/1929 M. Demikian menurut *Jumhūr al-Uṣūliyyin*, dan ulama sunni pada umumnya, tetapi menurut para ulama Syi'ah menegaskan bahwa orang yang pertama kali menyusun ilmu *uṣūl al-fiqh* adalah Muhammad al-Bāqir, bukan asy-Syāfi'i.

- b. Kitāb *al-'Amdu*, disusun oleh al-Qāḍi 'Abd al-Jabbār al-Mu'tazili (w. 415 H).
- c. Kitāb *al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, disusun oleh Abū al-Husain Muhammad bin 'Ali bin at-Ṭayyib al-Baṣri al-Mu'tazili (w. 437 H). Buku ini terdiri dari dua jilid, dan termasuk buku standar *uṣūl al-fiqh* di kalangan *Jumhūr al-Uṣūliyyin al-Mutakallimin* (Syāfi'iyyah).
- d. Kitāb *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*, di susun oleh Imām al-Haramain Abū al-Ma'ali 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allah al-Juwaini (w. 474 H).
- e. Kitāb *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, disusun oleh Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Gazāli (w. 505 H). Selain buku ini, al-Gazāli juga menyusun kitāb *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*, dan *Syifā' al-Galīl fi Bayān asy-Syabah wa al-Mukhīl wa Masālik at-Ta'līl*.
- f. Kitāb *al-Mahṣūl fi 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, disusun oleh Fakhr ad-Din Muhammad bin Umar bin al-Husain ar-Rāzi (w. 606 H), seorang pakar ilmu kalam, ilmu tafsir, dan ilmu *uṣūl al-fiqh* dari maḏhab Syāfi'i. Kitāb ini merupakan ringkasan dari empat kitāb tersebut di atas, yaitu kitāb *al-'Amdu* oleh 'Abd al-

Jabbār, *al-Mu'tamad* oleh Abū al-Husain al-Baṣri, *al-Burhān* oleh al-Juwaini, dan *al-Mustasfā* oleh al-Gazālī. Kitāb ini aslinya terdiri dari dua jilid, tetapi dalam pengkajian berikutnya di kalangan ilmuwan *uṣūl al-fiqh* dikembangkan menjadi beberapa jilid, seperti pengkajian dan komentar yang dilakukan oleh Ṭahā Jābir Fayyāḍ al-'Alwāni, seorang Guru Besar Uṣūl al-Fiqh Universitas Islam Ibn Su'ūd di Riyāḍ. Cetakan pertama diterbitkan oleh Universitas tersebut pada tahun 1979.

- g. Kitāb *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, disusun oleh al-Imām Saif ad-Din Abi al-Hasan al-Āmidi (w. 631 H). Kalau kitāb al-Mahṣūl ar-Rāzi sebagai ringkasan dari empat kitāb, maka *al-Ihkām* ini merupakan ringkasan dari tiga kitāb, yaitu *al-Mu'tamad*, *al-Burhān*, dan *al-Mustasfā*.
- h. Kitāb *Minhāj al-Wuṣūl Ilā 'Ilm al-Uṣūl*, disusun oleh al-Qḍi al-Baiḍāwi (w. 685 H). Kitāb ini telah dikomentari oleh Syekh al-Islām Ali bin 'Abd al-Kāfi as-Sabki (w. 756 H), dan anaknya Tāj ad-Din 'Abd al-Wahhāb bin Ali as-Sabki (w. 771 H) dengan judul *al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj 'alā Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl li al-Qāḍi al-Baiḍāwi*, disusun menjadi tiga jilid.
- i. Kitāb *Syarh Tanqih al-Fuṣūl fi Ikhtiṣār al-Mahṣūl fi al-Uṣūl*, disusun oleh al-Imām Syihāb ad-Din Abū al-'Abbās Ahmad bin Idris al-Qarāfi (w. 684 H). Kitāb ini al-Qarāfi susun berdasarkan dari catatan-catatan (*at-ta'liqāt*), komentar-komentar (*asy-syurūh*), dan ringkasan-ringkasan (*al-ikhtiṣārāt*) terhadap literatur uṣū al-fiqh sebelumnya, seperti kitāb al-Hāṣil yang tulis oleh al-Imām Tāj ad-Din al-Armawi (w. 656 H), kitāb at-Tahṣil yang disusun oleh al-Imām Siraāj ad-Din al-Amawi (w. 672 H).
- j. Kitāb *al-'Uddah fi Uṣūl al-Fiqh*, disusun oleh Abū Ya'lā al-Farrā' al-Hanbali (w. 458 H). Kitāb ini

termasuk buku *uṣūl al-fiqh* standar di kalangan mazhab Hanbali.

- k. Kitab *Rauḍah an-Nazir wa Junnah al-Manāzir fi Uṣūl al-Fiqh 'alā Mazāhib al-Imām Ahmad bin Hanbal*, disusun oleh al-Imām Muwaffiq ad-Din 'Abd Allah bin Ahmad bin Qudāmah al-Maqdisi al-Hanbali (w. 620 H). Kitāb ini telah dicetak berulang kali oleh percetakan Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah di Bairut, dan terakhir diterbitkan oleh Universitas Islam Muhammad Ibn Sa'ūd di Riyād, dan cetakan keempat pada tahun 1408 H/1987 M., yang dikomentari oleh 'Abd al-'Aziz 'Abd ar-Rahmān as-Sa'id. Bahkan as-Sa'id sendiri telah mengadakan kajian ilmiah dan dibukukan, serta diterbitkan dengan judul *Ibn Qudāmah wa Asāruh al-Uṣūliyyah*. Kitāb ini terdiri dari dua jilid/bagian (*al-qism al-awwal wa as-sāni*).
- l. Kitāb *A'lām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-Ālamin*, disusun oleh Syams ad-Din Abi 'Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr yang dikenal dengan Ibn Qayyim aj-Jauziyyah al-Hanbali (w. 751 H). Kitāb ini mendeskripsikan pembahasan mengenai *uṣūl al-fiqh* mazhab Hanbali dengan panjang lebar, dan telah berulang kali dicetak, di antaranya edisi syarh Ṭahā 'Abd Rauf, diterbitkan oleh Dār al-Jael, tahun 1973, dan terakhir dari kemasan beberapa jilid dijadikan satu jilid buku yang ditata ulang oleh Muhammad Ali Baidawi, diterbitkan oleh Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, di Bairut.
2. Karya-karya yang Disusun Berdasarkan *Ṭariqah Hanafiyyah*, antara lain:
 - a. Kitāb *Taqwim al-Adillah fi al-Uṣūl*, disusun oleh Imām Abū Zaid 'Abd Allah ad-Dabūsi al-Ja'fi al-Hanafi (w. 430 H). Kitāb ini merupakan *uṣūl al-fiqh* standar dalam mazhab Hanafi, yang pertama kali dicetak oleh percetakan al-Amiriyyah, Kairo-Mesir. Karya lain yang dikenal dari ad-Dabūsi adalah

Ta'asis an-Nazar. Tetapi kitāb-kitāb ini untuk di perpustakaan-perpustakaan di Indonesia sulit ditemukan dan termasuk literatur langka.

- b. Kitāb *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ*, disusun oleh Imām Abi Bakr Ahmad bin Ali al-Jaṣṣāṣ ar-Rāzi (w. 370 H).
 - c. Kitāb *Kanz al-Wuṣūl ilā Ma'rifah al-Uṣūl*, disusun oleh Fakhr al-Islām Ali bin Muhammad al-Bazdawi al-Hanafi (w. 483 H). Kitāb ini lebih dikenal dengan sebutan *Uṣūl al-Bazdawi*, dan telah banyak dikomentari oleh para pakar *uṣūl al-fiqh*, di antaranya oleh al-Imām 'Alā' ad-Din 'Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhāri (w. 730 H) dengan judul *Kasyf al-Asrār 'an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawi*. Kitāb ini terakhir diterbitkan oleh penerbit asy-Syirkah as-Ṣuhufiyyah al-Uṣmāniyyah, Kairo, terdiri dari dua jilid dengan tanpa menyebutkan tahun penerbitan. Dan pengomentaran terakhir dalam bentuk *mukhtaṣar* terhadap *Uṣūl al-Bazdawi* ini disusun oleh 'Abd Allah bin Ahmad yang dikenal dengan sebutan Hāfiẓ ad-Din an-Nasafi (w. 790 H) dengan karyanya *al-Manār*.¹⁵⁹
 - d. Kitāb *Uṣūl as-Sarakhsi*, disusun oleh al-Imām Abi Bakr Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl as-Sarakhsi al-Hanbali (w. 490 H). Kitāb standar *uṣūl al-fiqh* yang menjadi rujukan dan dikenal di kalangan maẓhab Hanbali ini pada tahun 1372 H. diterbitkan oleh penerbit Dār al-Kitāb al-'Arabi yang di-*tahqiq* oleh Abū al-Wafaal-Afgāni, yang saat itu kapasitasnya sebagai *ra'is al-lajnah al-'ilmiyyah li ihyā' al-ma'ārif an-nu'māniyyah*.
3. Karya-karya yang Disusun Berdasarkan *Ṭariqah Gabungan*

Setelah dua *ṭariqah* itu diikuti dan dikembangkan oleh para pengikutnya masing-masing, maka para ulama *uṣūl al-fiqh* dari dua aliran tersebut berusaha

¹⁵⁹Muhammad al-Khuḍari Bik, *Tārīkh at-Tasyri'*, h. 165.

menggabungkan kedua *ṭariqah*, yang pada akhirnya disebut sebagai aliran ketiga. Di antara karya-karya yang disusun dengan *tajma' bain at-ṭariqatain* ini, adalah:

- a. Kitāb *Badi' an-Niẓām*, disusun oleh Muzaffar ad-Din Muhammad ibn Ali as-Sa'adi al-Bagdadi (w. 694 H). Kitāb ini metodologi penyusunannya merupakan gabungan dari dua kitāb, yaitu *Uṣūl al-Bazdawī* yang ditulis oleh Fakhr al-Islām al-Bazdawī al-Hanafī dan *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* yang ditulis oleh al-Āmidī asy-Syāfi'i.
- b. Kitāb *Tanqīh al-Uṣūl*, disusun oleh Ṣadr asy-Syari'ah 'Ubaid Allah ibn Mas'ūd al-Bukhāri (w. 747 H). Kitāb ini metodologi penyusunannya merupakan gabungan ringkasan dari tiga kitāb, yaitu *al-Mahṣūl fi 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* karya Fakhr ad-Din ar-Rāzi dari aliran *Mutakallimin*, *Uṣūl al-Bazdawī* karya Fakr al-Islām al-Bazdawī dari aliran *Fuqahā'*, dan *Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūl* karya Ibn al-Hājib (w. 646 H) dari aliran *Mutakallimin*.
- c. Kitāb *Jam' al-Jawāmi'*, disusun oleh Tāj ad-Din 'Abd al-Wahhāb ibn as-Sabki asy-Syāfi'i (w. 771 H). Kitāb ini terdiri dari dua jilid/dua juz, sangat populer di dunia Islam, karena dalam rentang waktu beberapa abad, adalah satu-satunya kitāb uṣūl al-fiqh yang dipelajari di Universitas al-Azhār. Padahal masih banyak kitāb uṣūl al-fiqh yang lain yang dipandang lebih baik sistematika penulisannya dan terkenal, seperti *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* yang ditulis oleh al-Āmidī asy-Syāfi'i (w. 631 H), *at-Tahrir fi Uṣūl al-Fiqh* yang ditulis oleh Kamāl ad-Din Muhammad 'Abd al-Wāhid ibn al-Humām (w. 861 H), *Musallam as-Ṣubūt* yang ditulis oleh Muhibb Allah ibn 'Abd asy-Syakūr (w. 1119 H), dan kitāb-kitāb yang lainnya.¹⁶⁰

¹⁶⁰Fahmi Muhammad 'Ulwān, *al-Qiyam ad-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid at-Tasyri' al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah, 1989), h. 16.

Kitāb Jam' al-Jawāmi' ini telah berulang kali dicetak oleh percetakan Dār al-Fikr, di Bairut. Bahkan percetakan Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah al-Indonesia pun ikut memperbanyaknya, dengan tidak menyebutkan tahun penerbitannya. Substansi materi kitāb ini menurut al-Khuḍari Bik merupakan gabungan dari pemikiran-pemikiran *uṣūl al-fiqh* para pakar.¹⁶¹

- d. Kitāb *at-Tahrir fi Uṣūl al-Fiqh*, disusun oleh Kamāl ad-Din Muhammad 'Abd al-Wāhid ibn al-Humām al-Hanafi (w. 861 H). Kitāb ini dikenal di kalangan pakar *uṣūl* aliran Hanafi, dan banyak dikomentari oleh para pengikutnya, seperti an-Najjār menyusun sebuah karya dengan judul *Syarh al-Kawākib al-Munir* sebagai *Mukhtaṣar at-Tahrir*.
- e. Kitāb *Musallam as-Ṣubūt*, disusun oleh Muhibb Allah ibn 'Abd asy-Syakūr (w. 1119 H). Kitāb ini kemudian dikomentari oleh 'Abd al-'Āli Muhammad Ibn Nizām ad-Din al-Anṣāri dengan judul *Fawātih ar-Rahmah*.
- f. Kitāb *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syari'ah*, disusun oleh Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Lakhmi al-Garnaṭi, yang dikenal dengan asy-Syāṭibi al-Māliki (w. 790 H), yang dikomentari oleh 'Abd Allah Darrāz. Sedangkan perubahan judul dengan *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām*, dikomentari oleh Muhammad Hasnain Makhlūf. Kitāb ini terdiri dari dua jilid dan empat juz, telah berulang kali diterbitkan oleh percetakan Dār al-Ma'rifah, di Bairut, dan Dār al-Fikr, di Bairut pula. Kitāb ini substansi pembahasannya lebih banyak mendeskripsikan penetapan hukum melalui pendekatan maṣlahah berbasis *maqāṣid asy-syari'ah*. Meskipun metodologi penulisannya menurut aliran mutakallimin, tetapi dalam pembahasannya sudah banyak melibatkan

¹⁶¹Muhammad al-Khuḍari Bik, *Tārīkh at-Tasyri'*, h. 9-10.

pemikiran-pemikiran *uṣūl al-fiqh* dari berbagai aliran *uṣūl*, sehingga cukup komprehensif dalam membahas setiap persoalan *uṣūl*. Karena itu, kitāb ini di kalangan para pemikir hukum Islam kontemporer bisa dilihat dan didekati dari segi filsafat hukum Islam, segi tasawwuf, segi pemikiran kalām, dan lain-lain.

G. Karya-Karya Ilmu Uṣūl al-Fiqh Era Modern

Setelah spesifikasi ilmu *uṣūl al-fiqh* dikodifikasikan pada abad II H/VIII M. oleh Muhammad bin Idris asy-Syāfi'i (150-204 H/767-812 M) yang dikenal dengan *ar-Risālah*, kemudian terus dikembangkan oleh para imām mujtahid dari berbagai maḏhab hukum Islam dengan beragam versinya (seperti dalam bentuk *mukhtaṣār*, *at-ta'liqāt*, *asy-syarh*) hingga abad VIII H/XIV M era asy-Syāṭibi (w. 790 H). Para era ini dinamika ilmu dan *uṣūl al-fiqh* secara umum di dunia Islam mengalami redup hingga beberapa abad, maka baru mulai cemerlang kembali pada abad XIII H/XIX M, yang disebut dengan era modern. Pada era modern ini muncul kitāb-kitāb *uṣūl al-fiqh* yang pada substansi materinya dikonstruksi dari teori-teori *uṣūl al-fiqh* klasik, meskipun dalam pemaparannya dikembangkan dengan berbagai perspektif dan pendekatan sesuai dengan era globalisasi dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern sekarang ini. Karya-karya itu terlihat, antara lain:

1. Kitāb *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl*, disusun oleh Muhammad bin Ali bin Muhammad bin 'Abd Allah asy-Syaukāni as-Ṣan'āni (1173-1250 H/1759-1834 M), seorang ulama *uṣūl al-fiqh* terkemuka pada abad XIII H/XIX M. Kitāb ini dicetak berulang kali oleh percetakan Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi, dan Idārah at-Ṭibā'ah al-Muniriyyah. Kedua percetakan ini berada di Mesir. Di Indonesia, dicetak oleh percetakan Ṭaba' 'alā Nafaqah Sālim bin Sa'ad bin Nubhān wa Hilyah Ahmad di Surabaya.

2. Kitāb *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, disusun oleh 'Abd al-Wahhāb Khallāf (1888-1956 M), seorang Guru Besar Hukum (Syari'ah) Islam pada Universitas al-Azhar. Kitāb ini dicetak berulang kali oleh percetakan Dār al-Qalam, atau ad-Dār al-Kuwaitiyyah, di Kuwait. Dan cetakan kelima belas diterbitkan oleh Dār al-Qalam pada tahun 1402 H/1983 M. Sejak dibukukan hingga sekarang ini kitāb tersebut telah beredar di dunia Islam, terutama di lingkungan kampus dan perpustakaan yang berbasis keislaman. Bahkan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.
3. Kitāb *Uṣūl al-Fiqh*, disusun oleh al-Imām Muhammad Abū Zahrah, seorang Guru Besar Hukum Islam pada Universitas al-Azhar, yang hidup pada awal abad XIV H/XX M. Kitāb ini telah berung kali dicetak oleh penerbit Dār al-Fikr al-'Arabi Mesir, telah beredar di Indonesia, dan sudah banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, seperti halnya karya 'Abd al-Wahhāb Khallāf.
4. Kitāb *Uṣūl at-Tasyri' al-Islāmi*, disusun oleh Ali Hasab Allah, seorang Guru Besar Hukum Islam pada Universitas al-Qāhirah, al-Hurṭūm, dan al-Kuwait. Kitāb ini cetakan ketujuh-nya diterbitkan oleh penerbit Dār al-Fikr al-'Arabi Mesir pada tahun 1417 H/1997 M.
5. *Ḍawābiṭ al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmi*, disusun oleh Muhammad Sa'id Ramaḍān, seorang Guru Besar Uṣūl al-Fiqh pada Universitas Damaskus Syiria. Kitāb ini berasal dari karya disertasinya sendiri ketika kuliah di Universitas al-Azhar, kemudian direkonstruksi sedemikian rupa sehingga pada akhirnya diterbitkan dalam bentuk kitāb (buku), yang cetakan keduanya diterbitkan oleh penerbit Mu'assasah ar-Risālah Bairut pada tahun 1397 H/1977 M.
6. Kitāb *Naẓariyyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmi*, disusun oleh Husen Hāmid Hasan, seorang Guru Besar pada Universitas Umm al-Qurā', Makkah. Kitāb ini berasal dari karya disertasinya sendiri ketika kuliah di

Universitas al-Azhar Mesir. Didesain dan dicetak menjadi sebuah kitāb (buku), pertamakali diperbanyak diterbitkan oleh penerbit Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah Makkah al-Mukarramah, tahun 1971.

7. Kitāb *Aṣar al-Ikhtilāf fi al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fuqahā'*, disusun oleh Muṣṭafā Sa'id al-Khin, seorang Guru Besar pada Fakultas Syari'ah Universitas Damaskus Syiria. Kitāb ini merupakan buku perbandingan teori uṣūl al-fiqh dan implikasinya terhadap hukum Islam (al-fiqh). Pertama kali dicetak dan diperbanyak oleh penerbit Mu'assasah ar-Risālah Bairut, pada tahun 1392 H/1972 M.
8. Kitāb *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, disusun oleh Wahbah az-Zyhaili, seorang Guru Besar Fikih (al-fiqh) dan Uṣūl al-Fiqh pada Universitas Damaskus Syiria. Kitāb ini terdiri dari dua jilid (dua juz), dan pertama kali diterbitkan oleh penerbit Dār al-Fikr al-Mu'āṣir Bairut, tahun 1406 H/1986 M.
9. Kitāb *al-Fikr al-Uṣūli Dirāsah Tahliliyyah wa Naqdiyyah*, disusun oleh 'Abd al-Wahhāb Ibrāhim Abū Sulaimān, seorang dosen Fakultas Syari'ah dan Dirāsah al-Islāmiyyah pada Universitas Umm al-Qurā' Makkah. Kitāb ini substansi pembahasannya mendeskripsikan tentang sejarah timbul dan perkembangan ilmu uṣūl al-fiqh hingga abad VII H/XIII M. Kitāb ini pertama kali diperbanyak oleh penerbit Dār asy-Syurūq Jeddah-Saudi Arabia, pada tahun 1403 H/1983 M.

BAB III

HUKUM ISLAM DAN PROBLEMATIKANYA

A. Definisi Hukum

Secara etimologi (lugatan), hukum (*al-hukm*) merupakan bentuk *gerund* (*maṣḍar*) yang berasal dari akar kata *hakama-yahkumu-hukman*, yang bermakna mencegah (*al-man'u*), keputusan (*al-qaḍā'*), menetapkan atau meniadakan (*isbāt aw nafyuhu*). Hukum dalam arti mencegah, seperti, kamu mencegah melakukan sesuatu yang kontradiksi dengan itu (*hakamta 'alaih bikazā izā mana'tahu min khilāfih*). Hukum dalam arti keputusan, seperti, kamu telah memutuskan kasus hukum itu dengan mereka (*hakamta bain an-nās*). Hukum dalam arti menetapkan atau meniadakan, seperti, menetapkan tanggal satu ramadān yang menunjukkan dimulainya berpuasa ramadān bagi umat Islam. Atau meniadakan dalam arti tidak mengerjakan puasa ramadān apabila telah terlihat tanggal satu syawāl pada setiap bulam itu.¹⁶² Hal ini dasar hukumnya mengacu pada sebuah hadis

¹⁶²Lihat, al-Imam Yūsuf bin Hasan bin Ahmad bin 'Abd al-Hādi al-Hanbali ad-Damasyqī (selanjutnya ditulis al-Hādi), *Syarh Gāyah as-Sūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*, Editor Ahmad bin Ṭurqī al-'Izzi (Bairut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 1421 H/2000 M), Cet. ke 1, h. 152. Totok Jumentoro, Samsul

Rasul yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari Ibn Umar, beliau bersabda:

صَوْمُوا لِرُؤْيَيْتِهِ وَأَفْطَرُوا لِرُؤْيَيْتِهِ

Artinya: “Berpuasalah kamu jika telah melihat tanggal, dan berbukalah (berhari raya) jika kamu telah melihat tanggal (satu syawāl)”.¹⁶³

Secara terminologi (*iṣṭilāhān*), hukum didefinisikan oleh para ulama *uṣūl al-fiqh* (*uṣūliyyin*) abad tengah, secara redaksional terdapat perbedaan term, tetapi secara substansial maksudnya adalah sama. Di antaranya at-Taftāzani (w. 792 H) mendefinisikan hukum (*syara'*) dengan:

خَطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ.

Artinya: “Doktrin Allah Ta’ālā yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, baik berupa tuntutan, atau pilihan”.¹⁶⁴

Terminologi hukum (*syara'*) di kalangan ulama *uṣūl al-fiqh* kontemporer secara redaksional telah merekonstruksi

Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fikih* (T.Tp.: Penerbit Amzah, 2005), Cet. ke 1, h. 86.

¹⁶³Imām Muslim bin al-Hajjāj Abū al-Husain al-Qusyairi an-Naisābūri (selanjutnya ditulis Imām Muslim), *Ṣaḥih Muslim* (Bandung-Indonesia: Syirkah al-Ma’ārif li at-Ṭibā’ah wa an-Nasyr, t.t.), Juz ke 1, h. 436.

¹⁶⁴Al-Imām Sa’ad ad-Din Mas’ūd bin Umar at-Taftāzāni asy-Syāfi’i (selanjutnya ditulis at-Taftāzāni), *Syarh at-Talwih ‘alā at-Tauḍīh li Matn at-Tanqīh fi Uṣūl al-Fiqh* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), Cet. ke 1, Juz ke 1, h. 22. ‘Ali bin ‘Abd al-Kāfi as-Subki, *al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj ‘alā Manhāj al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl li al-Qāḍi al-Baiḍāwi* (Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1404 H/1984 M), Cet. ke 1, Juz ke 1, h. 43. Al-Hādi, *Syarh Gāyah as-Sūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*, h. 152.

dan mengganti kalimat *khiṭāb* Allah *Ta'ālā* dengan *خِطَابُ الشَّارِعِ* dan menambahkan kata *الْوَضْعُ*, yakni:

خِطَابُ الشَّارِعِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ إِقْتِضَاءً أَوْ تَخْيِيرًا أَوْ وَضْعًا.

Artinya: “Doktrin asy-Syāri’ yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan, atau menjadikan sesuatu sebagai sebab, syarat, dan penghalang”.¹⁶⁵

Terminologi hukum di atas dapat dijelaskan bahwa yang dimaksudkan dengan kalimat (doktrin Allah *Ta'ālā*) yaitu semua tuntutan Allah berupa wahyu yang mawujud dalam bentuk al-Qur’ān. Eksistensi al-Qur’ān kedudukannya sebagai sumber dari segala sumber hukum (*maṣḍar min al-maṣādir al-ahkām*), termasuk semua yang berasal dari Rasulullah Saw. (sunnah) pada hakikatnya adalah wahyu Allah yang disampaikan kepadanya, karena Allah sendiri berfirman dalam Q.S. an-Najm (53): 3-4:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٣-٤﴾﴾

Artinya: “Dan tiadalah yang diucapkannya itu (al-Qur’ān) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang disampaikan (kepadanya)”.

Mayoritas ulama *uṣūl* dalam konteks ini, mereka memahami dan sepakat bahwa sumber hukum selain al-Qur’ān dan sunnah adalah *ijmā’* dan *qiyās*, karena al-Qur’ān yang diturunkan Allah mengandung dan mengisyaratkan

¹⁶⁵ Abd Allah bin Yūsuf al-Judai’, *Taisir ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Bairut: Mu’assasah ar-Rayyān, 1418 H/1997 M), Cet. ke 1, h. 17. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1397 H/1958 M), h. 26. ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: ad-Dār al-Kuwaitiyyah, 1388 H/1968 M), Cet. ke 8, h. 100.

kepada umat Islam agar berpedoman kepada al-Qur'ān, sunnah, *ijmā'* dan *qiyās* (Q.S. an-Nisā' (4): 59). Pemahaman demikian ini secara historis terjadi setelah teori hukum tersusun di era Imām Syāfi'i (150-204 H), bahwa sumber dan dalil hukum diurutkan menjadi al-Qur'ān, sunnah, *ijmā'*, dan *qiyās*.¹⁶⁶ Penetapan sumber dan dalil hukum tersebut menjadi doktrin kemudian oleh *jumhūr al-'ulamā'* disepakati dan wajib diikuti dalam meng-*istinbāt*-kan hukum.¹⁶⁷ Pengurutan sumber dan dalil hukum seperti itu dikritik oleh Fazlur Rahman (w. 1988), menurutnya, bahwa yang betul-betul landasan atau sumber material adalah al-Qur'ān dan sunnah. Sedangkan *ijmā'* merupakan dasar formal, dan *qiyās* adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.¹⁶⁸ Pandangan dan kritik Fazlur Rahman tersebut ada benarnya, terutama yang disebutkan terakhir bahwa *qiyās* sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.. Tetapi, jika melacak pandangan para ulama *uṣūl al-fiqh* klasik jauh sebelum Rahman mengkritiknya, al-Gazāli (w. 505 H) telah menegaskan di dalam karyanya al-Mustaṣfā bahwa *qiyās* hanyalah sebagai metode (*manhaj*), yaitu cara untuk memunculkan, menyingkapkan, dan menghasilkan hukum dari teks-teks al-Qur'ān dan sunnah melalui penalaran analogis (*kaiḥiyah istiṣmār al-ahkām min al-alfāz wa al-iqtibās min ma'qūl al-alfāz bi ṭariq al-qiyās*).¹⁶⁹

Dalam terminologi hukum di atas, ulama *uṣūl al-fiqh* kontemporer mengganti kalimat *khiṭāb Allah Ta'ālā* dengan *khiṭāb asy-Syāri'*, dimaksudkan agar hukum itu dipahami oleh umat Islam (para ulama) tidak saja apa yang telah

¹⁶⁶Muhammad bin Idris asy-Syāfi'i (selanjutnya ditulis asy-Syāfi'i), *ar-Risālah*, editor Ahmad Muhammad Syākir (Mesir: Dār al-Fikr, t.t.), h. 39. Dalam *al-Umm* (Mesir: Maktabah al-Kulliyyah, 1961), Juz ke 5, h. 246.

¹⁶⁷Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islām i* (Mesir: Maṭba'ah Dār at-Ta'lif, 1965), h. 27.

¹⁶⁸Fazlur Rahman, *Islām*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), h. 106.

¹⁶⁹Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Gazāli (selanjutnya ditulis al-Gazāli), *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Syirkah at-Ṭibā'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M), h. 394.

diproduk Allah, tetapi juga apasaja yang telah disampaikan oleh Rasulullah Saw. melalui sunnahnya, dan termasuk konsensus para ulama.

Selanjutnya dalam definisi di atas disebutkan “*berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf*”. Sebagaimana telah diketahui bahwa teks-teks al-Qur’ān dan sunnah secara garis besar mengandung masalah-masalah kepercayaan (*i’tiqādiyyah*), moralitas (*khuluqiyah*), dan segala aktifitas manusia (*a’māl al-’ibād*), baik berkaitan dengan ibadah, mu’amalah, dan yang lainnya.¹⁷⁰ Akan tetapi, dengan adanya batasan kalimat di atas, maka yang dinamakan hukum menurut perspektif para ulama *uṣūl al-fiqh* terbatas hanya pada teks-teks al-Qur’ān dan sunnah yang berkaitan dengan pengaturan perbuatan orang mukallaf saja. Dengan kata lain, tidak termasuk aktifitas manusia yang berkaitan dengan masalah *’ubudiyah*, karena penetapan hukumnya sepenuhnya menjadi hak prerogatif *asy-Syāri’*. Misalnya, mengapa ṣalat subuh itu dua reka’at, ṣalat zuhur empat reka’at, dan seterusnya. Dan teks-teks al-Qur’ān dan sunnah (hadis) yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf ini disebut dengan term *āyāt al-ahkām* dan *hadīs al-ahkām*.

Dalam batasan kalimat tersebut, para ulama *uṣūl al-fiqh* juga menegaskan bahwa orang yang dibebani hukum, atau orang yang dipandang cakap melakukan tindakan hukum adalah orang mukallaf, yang berarti mukallaf sebagai subyek hukum (*mahkūm ’alaih*). Karena orang mukallaf itu dipandang sanggup memahami hukum yang dihadapkan kepadanya, dan berakal.¹⁷¹ Dari pernyataan ini menunjukkan bahwa orang yang tidak berakal berarti tidak dibebani hukum, dan dipandang tidak cakap melakukan tindakan hukum, seperti orang ila (*al-junūn*), orang setengah gila (*al-ma’tuh*), lupa (*an-nisyān*), tidur (*an-naum*), pingsan

¹⁷⁰Muhammad ‘Ali as-Sāyis, *Nasy’ah al-Fiqh al-Ijtihādi wa Aṭwāruh* (Mesir: Majma’ Buhūṣ al-Islāmiyyah, 1389 H/1970 M), h. 8.

¹⁷¹ ‘Abd Allah Yūsuf al-Judai’, *Taisir ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (, *loc.cit.* Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Uṣūl Fiqih*, h. 224.

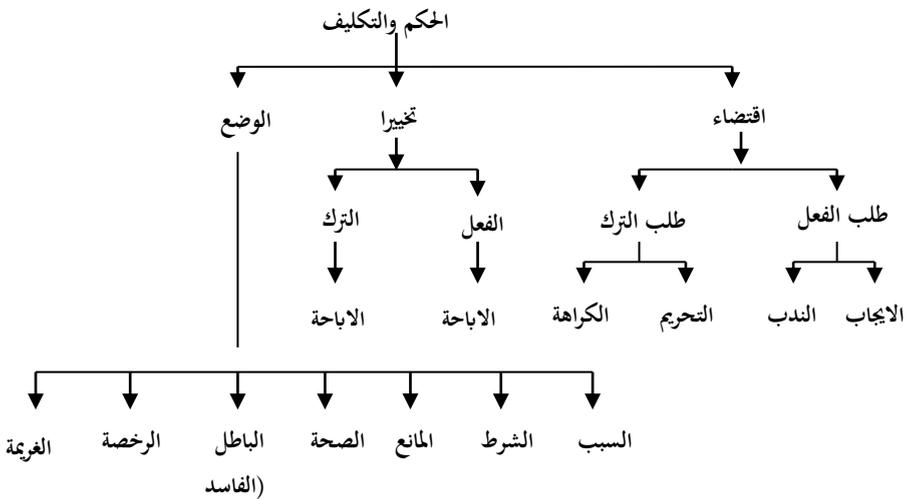
(*al-igmā'*), sakit (*al-maraḍ*), wanita yang menstruasi dan nifas (*al-haid wa an-nifās*), orang mati (*al-maut*), mabuk (*as-sakr*), bermain-main dalam hal hukum (*al-hazl*), kurang akal (*as-safah*), bepergian (*as-safar*), salah tidak sengaja (*al-khaṭā'*), dan orang yang dipaksa (*al-ikrāh*). Dalam kaitan dengan sebutan "perbuatan orang mukallaf", secara *qawā'id al-uṣūliyyah al-luqawiyah* stresingnya adalah untuk orang banyak, tetapi yang dituju sesungguhnya terbatas kepada orang-orang yang berakal lagi sudah dewasa (*'āqil-balig*), yang dalam term *uṣūl al-fiqh* disebut dengan *iṭlāq al-'ilm wa irādah al-khuṣūs*.

Definisi hukum di atas menyebutkan berupa tuntutan (*al-iqtidā'*), pilihan (*at-takhyir*), dan atau menjadikan sesuatu yang ditetapkan menjadi sebab, syarat, dan halangan (*al-waḍa'*). *Jumhūr al-uṣūliyyin* mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan *al-iqtidā'* yaitu tuntutan untuk mengerjakan perbuatan yang diwajibkan (*al-ijāb*) dan yang dianjurkan (*an-nadb*), dan tuntutan untuk meninggalkan perbuatan yang dilarang (*at-tahrim*) dan yang dimakruhkan (*al-karāhah*). Sedangkan *at-takhyir* yaitu hukum yang mengandung pilihan dalam arti kebolehan untuk mengerjakan dan tidak mengerjakan (*al-ibāhah*).¹⁷² Adapun yang dimaksud dengan *al-waḍa'* yaitu ketentuan hukum yang ditetapkan menjadi sebab (*as-sabab*), syarat (*asy-syarat*), dan penghalang (*al-māni'*). Bahkan di kalangan ulama *uṣūl* Hanafi ditambahkan termasuk sah (*aṣ-ṣihhah*), tidak sah (*al-butlān*) atau rusak (*al-fasād*), dispensasi (*ar-rukḥṣah*), dan tuntutan hukum yang bersifat umum (*al-'azimah*).¹⁷³ Untuk melihat lebih jelas sebagaimana bagan di bawah ini:

¹⁷²At-Taftāzāni, *Syarh at-Talwih 'alā at-Tauḍih*, *op.cit.*, h. 24. Al-Kāfi as-Subki, *al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj*, *op.cit.*, h. 44.

¹⁷³Lihat, Abū Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl as-Sarakhsi, *Uṣūl as-Sarakhsi*, Editor Abū al-Wafā' al-Afgāni (Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1372 H), Juz ke 1, h. 379.

HUKUM DAN BEBAN HUKUM (*Al-Hukm wa at-Taklif*)



B. Kategorisasi Hukum

Bertolak dari mencermati terminologi hukum (*syara'*) di atas, dapat dibedakan kategorisasi hukum menjadi dua macam, yaitu hukum *taklifi* dan hukum *waq'i*. Dimaksudkan dengan hukum *taklifi*, yaitu:

مَا قَتَضَى طَلَبَ فِعْلٍ مِّنَ الْمُكَلَّفِ أَوْ طَلَبَ كَفِّ أَوْ خَيْرٍ فِيهِ بَيْنَ الْفِعْلِ وَالتَّكْرِ

Artinya: “Sesuatu yang mengandung tuntutan kepada mukallaf untuk berbuat atau tidak berbuat, atau memilih untuk berbuat dan tidak berbuat sesuatu”.¹⁷⁴

Sedangkan yang dimaksudkan dengan hukum *wad'i*, yaitu:

مَا يَقْتَضِي جَعَلَ شَيْئًا سَبَبًا لِشَيْءٍ آخَرَ أَوْ شَرْطًا أَوْ مَا نَعَا مِنْهُ

Artinya: “ketentuan hukum yang menjadikan sesuatu menjadi sebab bagi sesuatu yang lain, atau sebagai syarat bagi yang lain, atau menjadi penghalang bagi sesuatu itu”.¹⁷⁵

Menurut *jumhūr al-'ulamā'* hukum *taklifi* dibagi menjadi lima macam, yaitu mewajibkan (*al-ijāb*), menganjurkan (*an-nadb*), mengharamkan (*at-tahrim*), membencikan (*al-karāhah*), dan memberikan pilihan (*al-ibāhah*). Sedangkan hukum *wad'i* dibagi menjadi tujuh macam, yaitu sesuatu yang dijadikan dan ditetapkan menjadi sebab (*as-sabab*), syarat (*asy-syarat*), penghalang (*al-māni'*), sah (*as-sihhah*), rusak (*al-fasād*), batal (*al-butlān*), dispensasi (*ar-rukḥṣah*), dan tuntutan hukum yang bersifat umum (*al-'azimah*).¹⁷⁶ Berikut ini dikemukakan penjelasan masing-masing:

1. Hukum *Taklifi*:

- a. Mewajibkan (*al-Ijāb*), yaitu tuntutan *asy-Syāri'* kepada mukallaf untuk berbuat yang mesti dilakukan (*ṭalab al-fi'al in kāna jāziman*). Bentuk hukum *taklifi* ini disebut dengan *al-ijāb*. Sedangkan

¹⁷⁴ Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 18.

¹⁷⁵ *Ibid.*, h. 82.

¹⁷⁶ Yūsuf Hāmid al-'Ālim, *al-Maqāṣid al-Āmmah li asy-Syāri'ah al-Islāmiyyah* (Riyāḍ: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 1415 H/1994 M), Cet. ke 2, h. 24-25. Bandingkan dengan 'Abd al-Majid aṣ-Ṣagīr, *al-Fikr al-Uṣūli wa Isyāliyyah as-Sulṭah al-'Ilmiyyah fi al-Islām Qirā'ah fi Nasy'ah 'Ilm al-Uṣūl wa Maqāṣid asy-Syāri'ah* (Bairut: Dār al-Muntakhab al-'Arabi, 1415 H/1994 M), h. 188-189. At-Taftāzāni, *Syarh at-Takwīh 'alā at-Tauḍīh*, h. 25.

implikasinya terhadap suatu perbuatan mukallaf disebut *al-wujūb*, dan perbuatan yang dituntut untuk dilakukan mukallaf disebut *al-wājib*. Karena tuntutan itu bersifat wajib, maka bagi mukallaf yang mengerjakannya mendapat imbalan pujian dan pahala, sedangkan yang meninggalkannya akan mendapat celaan dan siksa. Sebagai contoh, banyak ditemukan teks-teks al-Qur’ān dan sunnah yang menunjukkan wajib dengan menggunakan *ṣigat al-amr* dalam bentuk *fi’il al-amr*, *fi’il al-muḍāri’* yang dijazamkan dengan *lām al-amr*, dan bentuk-bentuk yang lainnya, di antaranya Q.S. al-Baqarah (2): 43, 110, al-An’ām (6): 72:

أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Artinya: “Dirikanlah ṣalat dan tunaikanlah zakat”.

Q.S. an-Nisā’ (4): 9:

فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Artinya: “Maka hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar”.

Hadis Rasūlullah Saw. yang diriwayatkan oleh Muttafaq ‘Alaih dari ‘Abd Allah bin Mas’ūd, pernah Rasūlullah bersabda:

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مِنَ السُّطَطَاعِ مِنْكُمْ الْبَاءَةُ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَعْصَمٌ لِلْبَصْرِ
وَاحْصِنِ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ.

Artinya: “Wahai golongan pemuda, barang siapa di antara kamu telah mampu (secara mental dan finansial), maka hendaklah ia nikah. Karena

nikah itu dapat menjaga penglihatan dan memelihara kemaluan; Tapi, barang siapa yang belum mampu menikah, maka wajib ia berpuasa, karena puasa itu menjadi obat baginya".¹⁷⁷

- b. Menganjurkan (*an-nadb*), yaitu tuntutan *asy-Syāri'* untuk melaksanakan suatu perbuatan, tetapi tuntutan itu tidak secara pasti (*ṭalab al-fi'al in kāna gairu jāzim*). Seseorang yang mengerjakan anjuran itu konsekuensinya mendapat pujian dan pahala, dan sebaliknya, seseorang yang tidak mengerjakannya, maka tidak mendapat celaan dan siksa. Suatu tuntutan yang dianjurkan untuk dikerjakan itu disebut *al-manzūb*, sedangkan implikasi dari tuntutan yang dianjurkan itu disebut *an-nadb*. Pemahaman ulama *uṣūl al-fiqh* demikian ini terlihat adanya indikasi yang memalingkan dari perintah wajib kepada tidak wajib. Seperti Q.S. al-Baqarah (2): 282:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya".

Kalimat dalam teks ayat tersebut pada dasarnya menunjukkan suatu kewajiban (*al-wujūb*), tetapi terdapat inidikasi yang memalingkan kewajiban itu kepada anjuran (*an-nadb*), karena lanjutan teks ayat tersebut terdapat pernyataan Allah:

¹⁷⁷Aṣ-Ṣan'āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 109.

Artinya: “Maka, jika satu sama lain saling mempercayai, hendaklah yang dipercayai itu menjalankan amanatnya”.

Tuntutan *asy-Syāri'* (*al-wujūb*) dalam ayat itu berubah menjadi anjuran (*an-nadb*). Indikasi yang membawa kepada perubahan itu adalah lanjutan ayat dimaksud. Karena Allah menyatakan “jika satu sama lain saling mempercayai”, maka penulisan nota transaksi tidak secara tunai tersebut tidak begitu penting, dan hanya dianjurkan (disunnahkan) saja.

Dalam kaitan ini, sunnah *fi'liyyah* Rasulullah yang dianjurkan kepada umat Islam untuk dilakukan, seperti *ṣalat rawātib*, dan *puasa taṭawwu'*. Dalam kajian fikih (*al-fiqh*) apa yang disebut dengan *al-manzūb* itu term-nya banyak, seperti *as-sunnah*, *an-nāfilah*, *al-mustahab*, *at-taṭawwu'*, dan *al-faḍilah*. Semua term itu secara substansial maksudnya adalah sama, yaitu sesuatu yang dianjurkan, dan secara *lugawiyah* bersifat *mutarādifāt*.

- c. Mengharamkan (*at-tahrim*), yaitu tuntutan *asy-Syāri'* untuk meninggalkan perbuatan secara pasti (*ṭalab at-tark in kāna jāziman*). Bentuk hukum *taklifi* ini disebut dengan *at-tahrim*. Larangan keras ini, jika tidak dilakukan (ditinggalkan), mukallaf akan mendapatkan pahala. Sebaliknya, jika dikerjakan, mukallaf akan mendapatkan siksa. Implikasi dari tuntutan perbuatan ini disebut dengan *al-hurmah*, dan tuntutan perbuatannya disebut dengan *al-harām* atau *al-mahzūr*. Banyak teks-teks al-Qur'ān dan sunnah yang menunjukkan larangan (*at-tahrim*) ini dengan menggunakan bentuk-bentuk larangan (*ṣigat an-nahyi*). Misalnya dengan menggunakan kata *at-tahrim*. Q.S. al-Baqarah (2): 275:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya: “Dan Allah menghalalkan jualbeli dan mengharamkan riba”.

Hadis yang diriwayatkan oleh Imām Ahmad dari Wāsilah bin al-Asqa’ berkata, saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda:

المُسْلِمُ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَعَرَضُهُ وَمَالُهُ

Artinya: “Seorang muslim terhadap muslim lainnya diharamkan darahnya, kehormatannya, dan hartanya”.¹⁷⁸

Contoh lain, larangan dalam bentuk sanksi pidana (*‘uqūbah al-hudūd*), Q.S. an-Nūr (24): 2:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

Artinya: “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera”.

Ayat ini dijelaskan dan dikuatkan dengan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari ‘Ubādah bin as-Şāmit berkata, Rasulullah Saw. bersabda:

خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لهنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفِي سَنَةٍ، وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ

Artinya: “Ambillah dan peganglah dariku, sungguh Allah telah menjadikan (menetapkan) bagi perempuan dan laki-laki pezina yang belum

¹⁷⁸Abū ‘Abd Allah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilāl bin Asad asy-Syaibāni, *Musnad Ahmad bin Hanbal* (Bairut: ‘Ālam al-Kutub, 1998), Juz ke 3, h. 491.

pernah menikah sanksinya seratus kali dera, dan diasingkan dari tempat domisilinya selama satu tahun, dan bagi mereka yang sudah pernah menikah, sanksinya seratus kali dera, dan kemudian dirajam".¹⁷⁹

- d. Membencikan (*al-karāhah*), yaitu tuntutan *asy-Syāri'* untuk meninggalkan perbuatan yang tidak mesti dilakukan (*talab at-tark in kāna gairu jāzim*). Bentuk hukum taklifi ini disebut dengan *al-karāhah*, perbuatan yang dituntutnya disebut *al-makrūh*. Jika *mukallaf* meninggalkan tuntutan perbuatan yang tidak mesti dilakukan ini, maka ia akan mendapatkan pahala. Sebaliknya, jika ia tidak meninggalkannya, maka *mukallaf* sesungguhnya tidak pantas mendapat dosa dan sanksi karena melanggarnya. Hanya seraca etis tidak pantas dikerjakan atau dilakukannya. Misalnya, Q.S. al-Jumu'ah (62): 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk memunaikan salat pada hari jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jualbeli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui".

Bertolak dari ayat di atas, secara substansial (hukum pokok) bahwa jualbeli itu dihentikan (dibolehkan), tetapi dalam ayat itu terdapat kalimat "tinggalkanlah jualbeli", larangan ini sama

¹⁷⁹Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 2, h. 48.

maksudnya dengan “jangan kamu berjualan” ketika azan jum’at telah (sedang) dikumandangkan. Larangan di sini tidak sampai pada mengharamkan (*at-tahrim*), hanya sampai pada membencikan (*al-karāhah*), karena dikhawatirkan jika terus berjualan akan melalaikan para pedagang dari panggilan Allah (ṣalat jum’at). Hal ini *reasoning*-nya berarti, jika tidak berimplikasi pada melalaikan ṣalat jum’at, maka berjualan pada saat panggilan Allah dimukandangkan adalah dibolehkan, dan walaupun seruan itu dipahami secara tekstualitasnya, tidak akan sampai pada perbuatan yang diharamkan, paling tinggi hukumnya hanyalah sebagai *muharram li gairih*. Oleh karena demikian, Abū Zahrah menyatakan bahwa larangan seperti itu apabila dilanggar dan dilakukan terus bertransaksi, maka traksaksinya adalah sah. Karena akad transaksi itu menjadi sebab perpindahan pemilikan barang dari penjual kepada pembeli. Hanya saja secara etis, pelakunya dipandang berdosa di sisi Allah disebabkan tidak mengindahkan panggilan-Nya dengan segera.¹⁸⁰

Contoh lain, sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud, Ibn Mājah, dan diṣahihkan oleh al-Hākim dari Ibn Umar berkata, Rasulullah Saw. bersabda:

أَبْغَضُ الْحَلَالِ عِنْدَ اللَّهِ الطَّلَاقُ

Artinya: “Perbuatan halal yang paling dibenci Allah adalah talak”.¹⁸¹

Tuntutan hadis ini adalah pembencian, implikasi hukumnya juga pembencian (*al-karāhah*),

¹⁸⁰Lihat, Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 44.

¹⁸¹Aṣ-Ṣan’āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 168.

dan perbuatan yang dilakukan oleh pelakunya disebut *al-makrūh*. Secara hukum pokok (*aṣl*) talak (*aṭ-ṭalaq*) itu disyari'atkan Allah dan dibolehkan dilakukan sebagai solusi alternatif penyelesaian terakhir konflik rumah tangga. Dasarnya Q.S. al-Baqarah (2): 229-230:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ۗ

Artinya: *“Talāk (yang dapat dirujuk) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma’ruf atau menceraikan dengan cara yang baik”.*

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ۗ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Artinya: *“Kemudian jika suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan isteri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) mengetahui”.*

Berdasarkan dua ayat dan hadis tersebut di atas dapat dipahami dan ditegaskan bahwa secara hukum pokok, talak itu dihalalkan (dibolehkan) dilakukan sebagai penyelesaian konflik rumah tangga apabila ada arguemntasi-argumentasi yang kuat yang dibenarkan syara', tetapi tidak

dibenarkan (dibenci Allah) apabila tidak argumentatif, dan bahkan secara mekanisme proses harus melalui tahapan-tahapan yang diperintahkan Allah dalam Q.S. an-Nisā' (4): 34-35 yang substansinya: Tahap pertama, suami berkewajiban memberikan nasehat kepada isterinya yang *nusyūz* (membangkang, durhaka, tidak melaksanakan kewajiban). Tahap kedua, suami pisah tidup dengan isterinya jika nasehatnya tidak diindahkan. Tahap ketiga, jika sudah dilakukan pisah tidur tidak juga berimplikasi atas kesalahan-kesalahan yang dilakukan isterinya, maka suami boleh memukulnya dengan prinsip edukatif dan tidak membahayakan kesehatan badannya. Berikutnya, jika ketiga tahap di atas tidak menemui titik temu antara kedua belah pihak, maka langkah selanjutnya ditempuh dengan jalan memediasi, yaitu menunjuk juru damai dari keluarga kedua belah pihak (*al-hakamain*). Jika empat tahap proses penyelesaian konflik rumah tangga sudah dilakukan, tidak bisa juga selesai, maka solusi alternatif terakhir adalah menceraikan isterinya. Atau sebaliknya, yang *nusyūz* suaminya (Q.S. an-Nisā' (4): 128) adengan tahapan proses seperti di atas, maka isteri dibolehkan mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan.

- e. Kebolehan (*al-ibāhah*), yaitu *khitāb asy-Syāri* kepada *mukallaf* dengan boleh memilih untuk mengerjakan atau tidak mengerjakan (*mā khayyar asy-Syāri' al-mukallaf bain al-fi'il wa at-tark*). Bentuk hukum *taklifi* ini disebut dengan *al-ibāhah*. Implikasinya terhadap suatu perbuatan *mukallaf* disebut juga *al-ibāhah*. Sedangkan perbuatan yang dilakukannya dengan cara memilih mengerjakan atau meninggalkannya disebut *al-mubāh*. Karena *mukallaf* diberikan kebebasan untuk memilih antara mengerjakan atau tidak mengerjakan, maka *mukallaf* yang

mengerjakannya tidak berhak mendapatkan konsekuensi pahala. Sebaliknya, bagi mukallaf yang tidak mengerjakannya tidak akan mendapatkan konsekuensi dosa. Dalam al-Qur’ān dan sunnah banyak ditemukan doktrin hukum *al-ibāhah* ini dengan menggunakan: **Pertama**, bentuk kata halal (*al-hillu*), seperti Q.S. al-Māidah (5): 6:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الْطَيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ

Artinya: “Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-Kitāb itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka”.

Sebuah hadis yang dikeluarkan dikeluarkan oleh Imām Bukhāri, Muslim, Abū Dāwud, dan Ibn Mājah dari ‘Abd Allah ibn Muhammad bin Abi Syaibah, Rasulullah Saw. bersabda:

الطَّهْرُ مَاءٌ وَالْحِلُّ مِيتَةٌ

Artinya: “(Laut) itu suci airnya, dan halal bangkainya”.¹⁸²

Kedua, bentuk kata menghilangkan kesulitan (*al-haraj*), tidak berdosa (*al-iṣm*), dan tidak ada dosa (*al-junāh*). Seperti Q.S. an-Nūr (24): 61:

¹⁸²Aṣ-Ṣan’āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 1, h. 15.

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ

Artinya: "Tidak ada halangan bagi orang buta, tidak (pula) bagi orang pincang, tidak (pula) bagi orang sakit, dan tidak (pula) bagi dirimu sendiri, makan (bersama-sama mereka) di rumah kamu sendiri atau di rumah bapak-bapakmu".

Q.S. al-Baqarah (2): 173:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَحَلْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِيُغَيَّرَ اللَّهُ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: "Barang siapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedangkan ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya".

Q.S. an-Nūr (24): 29:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ

Artinya: "Tidak ada dosa atasmu memasuki rumah yang tidak disediakan untuk didiami, yang di dalamnya ada keperluanmu".

Ketiga bentuk kata yang terdapat dalam ketiga ayat tersebut di atas substansinya adalah dibolehkan untuk dilakukan dalam kondisi tertentu.

Ketiga, bentuk perintah (*al-amr*) yang datang sesudah larangan (*al-hazr*), seperti Q.S. al-Jumu'ah (62): 10:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ

Artinya: “Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi, dan carilah karunia Allah”.

Bentuk perintah pada ayat ini (*bertebaranlah kamu di muka bumi*) datang sesudah larangan jualbeli di saat azan Jum'at dikumandangkann (*al-Jumu'ah*: 9). Karena itu, menunjukkan kebolehan hukumnya (*al-ibāhah*), bukan diwajibkan yang menjadi suatu kemestian. Hal ini sejalan dengan kaidah *uṣūl*:

الْأَمْرُ بَعْدَ النَّهْيِ يُفِيدُ الْإِبَاحَةَ

Artinya: “Perintah sesudah larangan itu menfaidahkan kebolehan”.¹⁸³

Dalam beberapa hadis ditemukan bentuk perintah sesudah adanya larangan untuk mengerjakannya, antara lain hadis mengenai ziarah ke makam yang diriwayatkan oleh Imām Muslim, dan Abū Dāwud dari Buraidah bin al-Huṣaib al-Islāmi, Rasulullah Saw. bersabda:

¹⁸³ Abd al-Hamid Hakim, *al-Bayān* (Jakarta: Penerbit Sa'adiyyah Putra, t.t.), Juz ke 3, h. 35. Ahmad Muhammad asy-Syāfi'i, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Iskandariyyah: Mu'assasah Ṣaqāfah al-Jam'iyyah, 1983), h. 333.

كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورْهَا فَإِنَّهَا تَذَكِّرُ الْآخِرَةَ

Artinya: “Saya melarang kamu untuk berziarah ke kubur, maka (sekarang) kamu boleh berziarah ke kubur, karena ziarah itu dapat mengingatkan kamu pada akhirat (mati)”.¹⁸⁴

Demikian juga hadis tentang kebolehan menyimpan daging kurban yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari ‘Abd Allah bin Abi Bakar, Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ فُكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادْخُرُوا

Artinya: “Hanyasannya saya melarang kamu (menyimpan daging kurban) karena ada serombongan delegasi yang akan datang dari pinggiran kota Madinah (ad-dāffah), maka (sekarang) makanlah, sedekahkanlah, dan kemudian simpanlah”.¹⁸⁵

Keempat, bentuk ketetapan hukum pokok yang membolehkan (*istiṣhāb al-ibāhah al-aṣliyyah*), atau tidak membolehkan untuk dikerjakan (*istiṣhāb an-nahyi*) dari hukum-hukum taklifi yang menunjukkan *al-wujūb*, *al-istihbāb*, *at-tahrim*, *al-karāhah*, dan *al-ibāhah*. Dalam konteks ini, para ulama ahli kaidah fikih merumuskan kaidahnya:

الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يُدَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

¹⁸⁴Aṣ-Ṣan’āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 1, h. 114.

¹⁸⁵ Imām Mālik, *al-Muwatta’a*, h. 302. Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 2, h. 184.

Artinya: "Asal pada segala sesuatu itu boleh (dikerjakan) sehingga datang dalil yang menunjukkan atas ketidakebolehan".¹⁸⁶

Berdasarkan kaidah ini menunjukkan bahwa segala sesuatu yang diciptakan Allah di atas muka bumi ini termasuk yang berada di dalam perut bumi (Q.S. al-Baqarah (2): 29) adalah boleh dimiliki dan dikuasai untuk dinikmati oleh semua umat manusia, selama tidak ada bukti-bukti lain yang menunjukkan perubahan atas kebolehan. Kaidah *al-ibāhah* ini dalam tataran implementasinya terutama stresingnya dalam masalah mu'amalah.

Sebaliknya, bahwa asal segala sesuatu yang tidak boleh dikerjakan itu menunjukkan dilarang:

الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ التَّحْرِيمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْإِبَاحَةِ

Artinya: "Asal pada segala sesuatu itu haram sehingga datang dalil yang menunjukkan atas kebolehan".¹⁸⁷

Kaidah ini dalam tataran implementasinya titik tekannya terutama dalam masalah ibadah, karena Rasulullah Saw. sendiri menegaskan dalam sebuah hadisnya yang diriwayatkan oleh Bukhāri dan Muslim dari Āisyah r.a.:

مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ

¹⁸⁶Zain al-Ābidin bin Ibrāhim bin Nujaim, *al-Asybah wa an-Nazā'ir 'alā Mazhab Abi Hanifah an-Nu'mān* (al-Qāhirah: Mu'assasah al-Halabi wa Syurakāuh, 1387 H/1964 M), h. 66. Jalāl ad-Din 'Abd ar-Rahmān bin Abi Bakar as-Suyūṭi, *al-Asybah wa an-Nazā'ir fi al-Furū'* (Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhān wa Aulādūh, t.t.), h. 43.

¹⁸⁷*Ibid.*

Artinya: “Barang siapa mengerjakan suatu pekerjaan yang tidak sesuai dengan perintah kami, maka pekerjaan itu ditolak”.¹⁸⁸

Berdasarkan hadis tersebut dalam kaitan dengan dua kaidah di atas dapat ditegaskan bahwa dalam persoalan mu’amalah segala sesuatu apa saja adalah dibolehkan dikerjakan, kecuali ada dan ditemukan bukti-bukti lain yang merubahnya menjadi haram (*al-harām*). Sedangkan dalam masalah ibadah, segala sesuatu yang tidak ada aturan dan tuntunannya dengan jelas, maka dilarang sama sekali untuk dikerjakan. Inilah yang dimaksudkan dengan kaidah:

أَلِصُّ فِي الْعِبَادَاتِ التَّوْفِيقُ دُونَ الْأَلْتِفَاتِ إِلَى الْمَعَانِي وَأَصْلُ
الْعَادَاتِ الْأَلْتِفَاتُ إِلَى الْمَعَانِي

Artinya: “Hukum asal dalam ibadah itu mengikuti apa adanya, bukan menggali dari makna-maknanya, dan hukum asal dalam mu’amalah itu (boleh) menggali dari makna-maknanya”.¹⁸⁹

Kaidah yang lebih spesifik dalam konteks ini adalah:

¹⁸⁸Abū ‘Abd Allah Muhammad ibn Ismā’il ibn Ibrāhīm ibn al-Mugīrah ibn Bardazabadah al-Bukhāri (selanjutnya ditulis al-Bukhāri), *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* (Bairut: Dār al-Fikr, 1981), Juz ke 2, h. 1040. Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz ke 3, h. 1344.

¹⁸⁹‘Abd ar-Rahmān Ibrāhīm al-Kailāni, *Qawā’id al-Maqāṣid ‘Ind al-Imām asy-Syāṭibi ‘Araḍan wa Dirāsah wa Tahliḻān* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1421 H/2000 M), h. 98. Bandingkan dengan Ibn Nujaim, *al-Asybah wa an-Nazāir*, h. 66. As-Suyūṭi, *al-Asybah wa an-Nazāir fi al-Furū’*, h. 43-44.

الْأَصْلُ فِي الْعُقُودِ وَالْمُعَامَلَاتِ الصَّحَّةُ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى الْبُطْلَانِ
وَالْتَحْرِيمِ

Artinya: "Hukum asal dalam masalah akad dan mu'amalah itu sah dilakukan sehingga datang dalil yang menunjukkan atas ketidaksahan dan keharamannya".¹⁹⁰

الْأَصْلُ فِي الْعِبَادَاتِ الْبُطْلَانُ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى الْأَمْرِ

Artinya: "Hukum asal dalam masalah ibadah itu dilarang sehingga datang dalil yang menunjukkan atas diperintahkannya".¹⁹¹

Dari lima macam hukum taklifi tersebut di atas, perlu dikemukakan, terjadi perbedaan pandangan antara *jumhūr al-ulamā'* dan ulama Hanafiyyah tentang term hukum *farḍu*, *wājib*, dan *harām* dilihat dari segi dalil yang mendasarinya.

Menurut *jumhūr al-'ulamā'*, term *farḍu*, dan *wājib* substansinya adalah sama, tidak ada perbedaan. Misalnya, perintah puasa bulan ramadān itu *wājib* (Q.S. al-Baqarah (2): 183) sama saja dengan perintah membayar zakat fitrah juga wajib, meskipun dalam hadis dengan menggunakan kata *farḍu* (*farāḍa* Rasulullah saw. *zakāt al-fiṭr tuhratan li as-ṣā'im*). Demikian juga dalil hukum yang mendasarinya, apakah itu tunjukan dalilnya terkategori *qaṭ'iy al-wurūd wa qaṭ'iy ad-dalālah* seperti al-Qur'ān dan sunnah mutawātirah, ataukah terkategori *qaṭ'iy al-wurūd wa ḥanniy ad-dalālah* seperti hadis ahād yang sah, maka itu juga menunjukan *wājib*.

¹⁹⁰ Abd al-Hamid Hakim, *al-Bayān*, h. 230.

¹⁹¹ *Ibid.*

Berbeda dengan *jumhūr al-'ulamā'*, menurut ulama Hanafiyyah, mereka membedakan antara perintah *farḍu* dan *wājib*. Menurutnya, jika tuntutan *asy-Syāri'* kepada *mukallaḥ* untuk mengerjakan suatu perbuatan itu didasarkan pada sumber dan dalil hukum yang *qaṭ'iy aš-šubūṭ wa qaṭ'iy ad-dalāah*, atau *qaṭ'iy al-wurūd wa qaṭ'iy ad-dalālah* seperti teks-teks al-Qur'ān dan sunnah mutawātirah, maka tuntutan itu dinamakan *farḍu*. Seperti shalat farḍu yang lima kali, mengeluarkan zakat, melaksanakan haji ke Baitullah, dan membaca al-Qur'ān dalam shalat. Jika tuntutan *asy-Syāri'* kepada *mukallaḥ* tersebut sumber dan dalil hukumnya menunjukkan *qaṭ'iy aš-šubūṭ wa ḡanny ad-dalalah*, atau *qaṭ'iy al-wurūd wa ḡanny ad-dalālah*, atau juga *ḡanny al-wurūd*, maka tuntutan itu dinamakan *wājib*. Seperti mengeluarkan zakat fitrah (*ṣadaqah al-fiṭr*), berkorban bagi yang mampu (*al-udhiyyah*), shalat witir (*ṣalāh al-witr*), shalat dua hari raya (*al-'idain*), dan membaca *al-fātihah* di dalam shalat.¹⁹²

Demikian juga dalam masalah hukum haram (*at-tahrim*). Ulama *uṣūl* Hanafiyyah membedakan kategorisasi haram. Jika suatu tuntutan *asy-Syāri'* kepada *mukallaḥ* untuk meninggalkan suatu perbuatan yang dilarang (*ṭalab at-tark*) itu bersumber dari dalil yang *qaṭ'iy aš-šubūṭ wa qaṭ'iy ad-dalālah* seperti al-Qur'ān dan sunnah *al-mutawātirah*, maka penetapan tersebut dinamakan *at-tahrim*, dan perbuatannya itu disebut dengan haram. Tetapi, jika

¹⁹²Jamāl ad-Din 'Abd ar-Rahim bin al-Hasan al-Asnawi *asy-Syāfi'i* (w.772 H), *Nihāyah as-Sūl fī Syarh Minhāj al-Uṣūl li al-Qādi Nāsir ad-Din 'Abd Allah bin Umar al-Baiḍāwi* (Mesir: 'Ālam al-Kutub, t.t.), juz ke 1, h. 73. Kamāl ad-Din Muhammad bin Muhammad bin 'Abd ar-Rahman (w. 874 H), *Taisir al-Wuṣūl ilā Minhāj al-Uṣūl min al-Manqūl wa al-Ma'qūl*, editor 'Abd al-Fattāh Ahmad Quṭb ad-Dakhmisi (T.Tp.: al-Fārūq al-Hadiṣah, 1423 H/2002 M), Cet. ke 1, h. 334-335. Zaky ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi, op.cit.*, h. 219. 'Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h.23.

suatu tuntutan *asy-Syāri'* dimaksud bersumber dari dalil yang *ḡanny ad-dalālah* dan *ḡanny al-wurūd* seperti hadis *ahād* yang *ṡahih*, maka ketetapan itu dinamakan *karāhah at-tahrim*, dan perbuatannya itu sendiri dinamakan *makruh tahrim*. Sedangkan *jumhūr al-'ulamā'* tidak membedakan kategorisasi hukum haram tersebut, apakah itu sumber dan dalil hukumnya *qaṡ'iy aṡ-ṡubūt* atau *qaṡ'iy al-wurūd*, ataukah *ḡanny al-wurūd*, yang pasti menurut *jumhūr al-'ulamā'* bahwa suatu tuntutan untuk meninggalkan perbuatan yang dilarang kemudian dilanggar oleh *mukallaf*, maka konsekuensi perbuatannya menjadi haram.¹⁹³

Pembahasan lebih rinci lima macam hukum taklifi tersebut di atas dengan problematika dan tinjauan dari berbagai seginya, dapat diuraikan sebagaimana paparan di bawah ini.

1) *Al-Wājib (Wajib)*

Mayotitas ulama *uṡūl* mendefinisikan wajib, secara etimologi, yaitu bermakna tetap (*aṡ-ṡubūt*) atau harus, tegas dan pasti (*al-luzūm*). Misalnya, apabila dikatakan *wājibu al-bai'i*, maka hal itu berarti jualbeli itu pasti, tetap, dan mengikat. Sedangkan secara terminologi, yaitu:

مَا طَلَبَ الشَّارِعُ مِنَ الْمُكَلَّفِ فَعَلَهُ طَلَبًا جَازِمًا بِدَلِيلٍ ظَنِّيٍّ
أَوْ قَطْعِيٍّ

Artinya: "Sesuatu yang dituntut oleh *asy-Syāri'* kepada *mukallaf* untuk memperbuatnya dengan

¹⁹³Zak ad-Din, *Uṡūl al-Fiqh*, h. 232. 'Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṡūl*, h. 42..

tuntutan yang pasti, baik tuntutan itu dengan dalil yang *ẓanni* ataupun *qaṭ'i*".¹⁹⁴

Atau dalam terminologi lain dengan:

مَا طَلَبَ الشَّارِعُ مِنَ الْمُكَلَّفِ فِعْلَهُ طَلَبًا جَازِمًا بِحَيْثُ يَثْبُتُ عَلَى
الْفِعْلِ وَيُعَاقَبُ عَلَى التَّرْكِ بِإِعْذَرٍ

Artinya: "Sesuatu yang dituntut oleh *asy-Syāri'* kepada *mukallaf* untuk memperbuatnya dengan tuntutan yang pasti, yang jika perbuatan itu dilaksanakan, maka pelakunya diberi pahala, dan jika ditinggalkan tanpa ada 'uzur, maka ia dikenakan sanksi (*dosa*)".¹⁹⁵

Dari dua terminologi tersebut dapat ditegaskan bahwa terdapat dua tuntutan kewajiban yang mesti dilakukan oleh *mukallaf*. Pertama, tuntutan yang bersifat *al-luzūm* (harus, tegas dan pasti) untuk diperbuatnya, sehingga hukum perbuatan itu tidak dapat diartikan sebagai anjuran (*an-nadb*), meskipun secara substansial ketentuan *al-wujūb* dan *al-manzūb* itu sama-sama diperintahkan. Sifat *al-luzūm* ini merupakan tuntutan dalam bentuk perintah (*amr*) yang membedakannya dengan perintah-perintah yang lain (*al-mustahab*, *an-nāfilah/as-sunnah*, *at-taṭawwu'*). Kedua, terdapat konsekuensi dari perbuatan yang dilakukan, jika perbuatan wajib yang diperintahkan itu dilaksanakan maka akan mendapatkan pahala, sebaliknya, jika perbuatan wajib yang diperintahkan itu dilanggar maka diancam dengan mendapatkan sanksi (*dosa*). Oleh

¹⁹⁴Qutb Muṣṭafā Sanū, *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh 'Arabi Inklizi* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1420 H/2000 M), Cet. ke 1, h. 466.

¹⁹⁵*Ibid.*

karena itu, para ahli *uṣūl al-fiqh* mendeskripsikan cara-cara mengetahui hukum wajib dilihat dari segi waktu pelaksanaannya, segi kadar kewajiban yang diperintahkan, segi perbuatan yang diperintahkan, dan dari segi orang yang dibebani kewajiban.

(a) Wajib dilihat dari segi waktu pelaksanaan (*bi i'tibār waqti adāih*), dibedakan pada dua macam, yaitu wajib mutlak (*al-wājib al-muṭlaq*) dan wajib mukayyad (*al-wājib al-muqayyad*).

(1) Dimaksudkan wajib mutlak, yaitu:

مَاطَلَبَ الشَّارِعِ فِعْلُهُ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ لِأَدَائِهِ بِزَمَنِ مُعَيَّنٍ

Artinya: "Sesuatu yang dituntut (kepada orang mukallaf) oleh asy-Syāri' untuk mengerjakan tanpa ditentukan pelaksanaannya pada waktu tertentu".¹⁹⁶

Dari definisi ini menunjukkan bahwa wajib mutlak itu dapat dilaksanakan kapan saja oleh seorang mukallaf sekiranya sudah merasa mampu untuk mengerjakannya. Misalnya, mengganti puasa ramadān yang tidak dilaksanakan pada waktunya karena halangan (*uẓur*), karena Q.S. al-Baqarah (2): 184 telah memerintahkan "maka wajiblah baginya berpuasa sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain", membayar kafarat bagi orang yang melanggar sumpah, dan mengerjakan *naẓar* puasa.

¹⁹⁶Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 25. Zaki ad-Din Sya'bán, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 220. Muhammad al-Khuḍari Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 33.

- (2) Dimaksudkan dengan wajib mukayyad, yaitu:

مَا طَلَبَ الشَّارِعُ فِعْلَهُ مُقَيَّدًا بِزَمَنٍ مُّعَيَّنٍ

Artinya: "Suatu kewajiban yang dituntut (kepada orang mukallaf) oleh asy-Syāri' untuk mengerjakan yang waktu pelaksanaannya ditentukan pada waktu-waktu tertentu".¹⁹⁷

Definisi ini dapat dipahami bahwa wajib mukayyad merupakan kewajiban yang dalam pelaksanaannya mesti dikerjakan pada waktu-waktu yang telah ditentukan, tidak boleh sama sekali seorang mukallaf yang akan mengerjakannya menentukan waktu sendiri. Seperti mengerjakan shalat lima waktu (*aṣ-ṣalawāt al-khams*), puasa ramaḍān, dan haji ke baitullah.

Oleh karena kewajiban yang disebutkan terakhir (*al-wājib al-muqayyad*) ini waktu pelaksanaannya telah ditentukan, maka tidak boleh dikerjakan di luar waktu tersebut. Dalam konteks ini ulama *uṣūl al-fiqh* (*uṣūliyyin*) membedakan pada tiga macam: Waktu kewajiban yang luas (*al-wājib al-muwassa'*), waktu kewajiban yang sempit (*al-wājib al-muḍayyaq*) dan waktu kewajiban yang memiliki dua kemiripan (*al-wājib zu asy-syubhatain*).¹⁹⁸

Pertama, *al-wājib al-muwassa'* yaitu suatu kewajiban yang ditentukan

¹⁹⁷ 'Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 25-26.

¹⁹⁸ Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 221-222.

waktunya, tetapi waktu pelaksanaannya cukup luas dan keluasan waktu ini dapat digunakan untuk melaksanakan jenis-jenis ibadah yang lain. Misalnya, waktu-waktu yang ditentukan untuk mengerjakan shalat-*ṣalat* farḍu yang lima (*aṣ-ṣalawāt al-khams al-mafrūdah*) juga untuk mengerjakan shalat-*ṣalat* sunnah (*at-tatawwu'*).

Kedua, *al-wājib al-muḍayyaq* yaitu suatu kewajiban yang waktu pelaksanaannya telah ditentukan untuk mengerjakan suatu amalan meskipun cukup luas, dan dalam waktu yang bersamaan tidak bisa digunakan untuk mengerjakan jenis kewajiban yang lain. Seperti, melaksanakan puasa ramadān harus dikerjakan satu bulan penuh, dan tidak boleh saat mengerjakan kewajiban puasa ramadān dibarengkan dengan mengerjakan puasa-puasa yang lain.

Ketiga, *al-wājib zu asy-syubhatain* yaitu suatu kewajiban yang mempunyai waktu cukup luas (*al-muwassa'*), tetapi dalam waktu yang bersamaan tidak boleh mengerjakan amalan sejenis yang berulang-ulang, sebab keluasan waktu itu sesungguhnya dalam waktu yang terbatas (*muḍayyaq*). Seperti, mengerjakan ibadah haji dengan waktu yang luas. Jama'ah haji boleh mengerjakan amalan-amalan haji dengan berulang-ulang, tetapi yang diperhitungkan syara' hanyalah sekali sebagai suatu kewajiban. Pelaksanaan ibadah haji dimaksud sekalipun

waktunya luas yakni beberapa bulan dalam setahun (*al-asyhūr al-ma'lūmāt*), namun tidak boleh ibadah haji dilakukan dua kali dalam setahun. Karena itu, ibadah haji sekalipun mempunyai waktu yang luas tetapi dalam pelaksanaan waktunya terbatas, sebab haji tidak boleh dilakukan di luar waktu yang telah ditentukan. Dalam kaitan ini secara substantif, mayoritas ulama berpendapat bahwa kewajiban melaksanakan ibadah haji bagi orang yang telah mampu itu hanyalah sekali seumur hidup.¹⁹⁹ Artinya, tidak berungkali, walaupun ada orang yang melaksanakan ibadah haji ke baitullah dengan berulang kali itu hanyalah kebolehan saja (*an-nadb*).

Ulama *uṣūl al-fiqh* (*uṣūliyyin*) di antaranya Ibn al-Hāḥib (w. 646 H) terkait dengan pelaksanaan kewajiban yang berbasis waktu yang telah ditentukan (*al-wājib al-muwaqqat*), mereka membedakan term yang disebut dengan *al-adā'*, *al-i'ādah* dan *al-qaḍā'*. *Al-adā'* yaitu melaksanakan suatu kewajiban untuk pertama kalinya pada waktu yang telah ditentukan syara'. Sedangkan *al-qaḍā'* adalah melaksanakan suatu kewajiban di luar waktu yang ditentukan disebabkan karena *uẓur* atau karena tertinggal, disengaja atau tidak, seperti mengganti puasa ramaḍān karena sakit atau

¹⁹⁹Muhammad Ali as-Ṣābūni, *Rawāi' al-Bayān Tafsir Āyāt al-Ahkām min al-Qur'ān* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Jld. Ke 1, h. 415.

bepergian, atau bagi wanita karena menstruasi, mengganti shalat karena tertidur (*an-nāim*) atau lalai (*an-nisyān*). Adapun *i'ādah* yaitu mengerjakan suatu kewajiban yang dilakukan untuk kedua kalinya (*fi'lu asy-syai sāniyan*) pada waktu yang telah ditentukan, karena kewajiban yang dikerjakan pertama kali tidak sah atau tidak sempurna disebabkan ada *uzur*.²⁰⁰

(b) Wajib dilihat dari segi kadar kewajiban yang diperintahkan (*bi i'tibār taqdiruh*). *Uşūliyyin* membedakan pada dua macam, yaitu *al-wājib al-muhaddad* dan *al-wājib gair al-muhaddad*.

(1) *Al-wājib al-muhaddad* adalah:

مَا عَيَّنَ الشَّارِعُ لَهُ حَدًّا مَحْدُودًا

Artinya: "Suatu kewajiban yang *asy-Syāri'* telah menentukan batasan kadar dan waktunya".²⁰¹

Kewajiban ini menunjukkan bahwa bagi seorang mukallaf dalam melaksanakannya tidak boleh menambah, mengurangi dan atau merubahnya, tetapi ia melaksanakan sesuai dengan yang telah ditentukan. Seperti mengeluarkan zakat harta (*zakāt*

²⁰⁰ Syams ad-Din al-Aşfahāni, *Bayān Mukhtaşar Syarh Mukhtaşar al-Muntaha Ibn al-Hājib fi Uşūl al-Fiqh* (Makkah al-Mukarramah: Markaz Ihyā' at-Turās al-Islāmi, t.t.), Juz ke 2, h. 74. Muhammad al-Khuḍari Bik, *Uşūl al-Fiqh*, h. 37. Sa'di Abū Habib, *al-Qāmus al-Fiqhi*, h. 265 dan 305. Ali bin Muhammad aj-Jarjāni, *Kitāb at-Ta'rifāt* (Singapura-Jiddah: al-Haramain li at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Taūzi', t.t.), h. 15 dan 177.

²⁰¹ Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uşūl*, h. 26.

al-māl) harus sesuai dengan kadar dan niṣāb yang ditentukan, termasuk zakat fitrah, dan jumlah rekaat ṣalat lima waktu (*as-ṣalawāt al-khams*).

(2) *Al-wājib gair al-muhaddad* adalah:

مَا لَمْ يَضَعْ الشَّارِعُ لَهُ حَدًّا

Artinya: “Suatu kewajiban yang *asy-Syāri’* tidak menentukan kadar dan batasannya”.²⁰²

Kewajiban yang demikian ini seperti kadar (ukuran) seorang suami memberikan nafkah kepada isterinya, memberikan pertolongan dalam kebaikan dan takwa, dan berbuat baik kepada manusia. Kewajiban-kewajiban ini tidak ditentukan kadarnya oleh *syara’*, tetapi dikembalikan pada kondisi dan kemampuan *mukallaf*, atau dikembalikan kepada adat-istiadat masyarakat (*al-‘adah/al-‘urf al-ijtimā’i*), atau keputusan hakim pengadilan.

(c) Wajib dilihat dari segi perbuatan yang diperintahkan. *Uṣūliyyin* membagi wajib pada duamacam, yaitu *wājib mu’ayyan* dan *wājib gair mu’ayyan*.

(1) *Wājib mu’ayyan* yaitu:

Artinya: “Suatu kewajiban yang diperintahkan kepada *mukallaf* untuk mengerjakan apa yang telah ditentukan dengan tidak ada alternatif pilihan lain”.²⁰³

²⁰²*Ibid.*

²⁰³*Ibid.*

Definisi ini menunjukkan bahwa mukallaf diwajibkan oleh asy-Syāri' untuk mengerjakan perbuatan tertentu dengan tidak ada alternatif pilihan atau menggantikan dengan perbuatan lain. Seperti puasa bulan ramadān, membayar (mengeluarkan) zakat fitrah mesti pada waktunya, mengerjakan shalat lima waktu, dan harga barang yang dibeli itu wajib ada dan diserahkan penjual kepada pembeli.

(2) *Wājib gair mu'ayyan*, yaitu:

مَا تَحْتَمُّ عَلَى الْمَكْلُوفِ أَنْ يُوقِعَهُ بَعَيْنِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ
لَهُ فِيهِ اخْتِيَارٌ آخَرَ

Artinya: "Suatu kewajiban yang diperintahkan kepada mukallaf untuk mengerjakan salah satu dari beberapa perbuatan dengan ada alternatif pilihan yang luas".²⁰⁴

Sebagai contoh dari kewajiban ini adalah dalam hal membayar kafarat karena melanggar sumpah. Dalam konteks ini asy-Syāri' memberikan alternatif pilihan sanksi bagi pelakunya, yaitu dengan memberi makan sepuluh orang miskin (*iṭ'āmu 'asyarah masākin*), atau memberi pakaian mereka (*kiswatūhum*), atau memerdekakan hamba sahaya (*'itqu raqabah*). Dengan melaksanakan salah satu alternatif pilihan sanksi tersebut, maka seorang

²⁰⁴*Ibid.*, h. 27.

mukallaf dipandang telah membayar kafarat sumpah yang dilanggarnya.

- (d) Wajib dilihat dari segi orang yang dibebani kewajiban untuk melaksanakannya. *Uşūliyyin* membagi kewajiban ini pada dua macam, yaitu *wājib ‘aini* dan *wājib kifāi*.

(1) *Wājib ‘aini* atau *farḍu ‘ain* yaitu:

مَا يُطَلَّبُ الشَّرْعُ حُصُولُهُ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ
الْمُكَلَّفِينَ

Artinya: “Suatu kewajiban yang dituntut oleh *asy-Syāri*’ pelaksanaannya oleh setiap individu mukallaf”.²⁰⁵

Seperti, salat lima waktu (*as-ṣalawāt al-khams*), puasa ramadān, berzakat, haji ke baitullah, menjauhi mengkonsumsi narkoba (*syariba al-khamr*), berjudi, berzina, dan memakan riba.

(2) *Wājib kifāi* yaitu:

مَا يُطَلَّبُ الشَّرْعُ حُصُولُهُ مِنْ جَمْعِ الْمُكَلَّفِينَ لَا مِنْ
كُلِّ فَرْدٍ مِنْهُمْ

Artinya: “Suatu kewajiban yang dituntut oleh *asy-Syāri*’ pelaksanaannya oleh mayoritas orang mukallaf, bukan oleh setiap individu mukallaf”.²⁰⁶

²⁰⁵Zaki ad-Din Sya’bān, *Uşūl al-Fiqh*, h. 224.

²⁰⁶*Ibid.*

Misalnya, berjuang di jalan Allah (*al-jihād fi sabil Allah*), melakukan *amr ma'rūf nahi munkar*, mengetahui faktor penyebab untuk terpeliharanya lima atau enam kepentingan primer (*darūrāt al-khams aw as-sittah*) yakni *hiḏ ad-din*, *hiḏ an-nafs*, *hiḏ an-nasl*, *hiḏ al-'aql*, *hiḏ al-māl* dan *hiḏ al-'ird*, dan lain-lain.

2) *Al-Madūb (Sunnah)*

Secara etimologi, *al-mandūb* merupakan *maṣḏar* dari kata *an-nadb*, yang artinya adalah memohon untuk berbuat (*ad-du'ā' ilā al-fi'al*). Sedangkan secara terminologi, *al-mandūb* adalah:

مَاطَلَبَ الشَّرْعِ فَعَلَهُ مِنْ الْمُكَلَّفِ طَلَبٌ غَيْرَ جَائِزٍ

Artinya: "Sesuatu yang dituntut oleh *asy-Syāri'* kepada mukallaf untuk memperbuatnya, tetapi tuntutanannya tidak pasti".²⁰⁷

Terminologi lain menyebutkan *al-mandūb* adalah:

مَاطَلَبَ الشَّرْعِ فَعَلَهُ مِنْ غَيْرِ الزَّامِ وَرَتَّبَ عَلَى امْتِثَالِهِ الْمَدْحُ
وَالثَّوَابَ وَلَيْسَ عَلَى تَرْكِهِ الذَّمُّ وَالْعِقَابُ

Artinya: "Sesuatu yang dituntut oleh *asy-Syāri'* kepada mukallaf untuk memperbuatnya, tetapi tuntutanannya tidak menjadi suatu keharusan, dan secara kronologis, jika dikerjakan akan mendapat pujian dan

²⁰⁷ Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiḏ al-Islāmi* (Bairūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1418 H/1998 M), Juz ke 1, h. 76.

pahala, jika ditinggalkannya tidak tercela dan tidak mendapatkan siksa”.²⁰⁸

Perbuatan *mandūb* atau *sunnah* ini dapat diketahui di dalam teks-teks al-Qur’ān dan *sunnah* dengan sebutan *as-sunnah*, *an-nāfilah*, *al-mustahab*, *at-tatawwu’* dan *al-faḍīlah*. Hal ini seperti terlihat dalam:

Pertama, dengan sebutan *as-sunnah*, seperti Q.S. Fāṭir (35): 43:

فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا

Artinya: “Maka sekali-kali kamu tidak akan mendapat penggantian bagi *sunnah* Allah, dan sekali-kali tidak (pula) akan menemui penyimpangan bagi *sunnah* Allah itu”.

Pekerjaan *sunnah* dimaksud dalam implementasinya Nabi Saw. sering merealisirnya dengan tekun. Oleh karena demikian, beliau sendiri menegaskan:

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْتَقِصَ مِنْ أَجْرِهُمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَمِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ يَنْتَقِصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ

Artinya: “Barang siapa membuat sebuah *sunnah* yang baik dalam Islam maka ia akan memperoleh *sunnah* tersebut, dan pahala orang-orang yang mengamalkan di masa

²⁰⁸ Abd Allah bin Yūsuf al-Judai’, *Taisir ‘Ilm Uṣūl*, h. 28.

berikutnya tanpa mengurangi sedikitpun pahalanya. Barang siapa yang membuat sebuah sunnah yang buruk dalam Islam maka ia akan menerima dosanya dan dosa orang-orang yang mengamalkan di masa berikutnya tanpa mengurangi dosa mereka sedikit pun”.

Kedua, dengan sebutan *an-nāfilah*, seperti Q.S. al-Isrā’ (17): 79:

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا

Artinya: “Dan sebagian malam hari bersalat tahajjudlah kamu sebagai suatu ibadah tambahan (*sunnah*) bagimu”.

Sekalipun tahajjud ini sebagai salah satu shalat sunnah tetapi sangat diajurkan untuk merealisirnya karena dipandang shalat sunnah yang efektif untuk memohon dan bermunajat kepada Allah yang dikerjakan waktunya disepertiga malam hari. Bahkan bagi Nabi Saw. sendiri shalat tahajjud sebagai suatu kemestian yang dikerjakan pada setiap malam.

Ketiga, dengan sebutan *al-mustahab* (sesuatu yang dianjurkan) dalam arti sunnah yang ditemukan dalam bentuk perintah (*amr*), seperti Q.S. al-Baqarah (2): 282:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu’amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya”.

Perintah (*amr*) pada ayat tersebut dipahami oleh *uṣūliyyin* tidaklah menunjukkan wajib, tetapi menunjukkan sunnah (*an-nadb*), karena ditemukan ada indikasi (*qarinah*). Hal ini sejalan dengan kaidah *uṣūliyyah*:

الأَصْلُ فِي الْأَمْرِ لِلْوُجُوبِ وَلَا تَدُلُّ عَلَى غَيْرِهِ إِلَّا بِقَرِينَةٍ

Artinya: “Pada dasarnya perintah itu menunjukkan wajib dan tidak menunjukkan makna selain wajib, kecuali terdapat indikasi lain yang memalingkannya”.²⁰⁹

Al-Mustahab dalam arti sunnah ini dalam fakta sejarah merupakan suatu perbuatan yang dikerjakan Nabi Saw. hanyalah sesekali saja, tidak secara kontinyu.

Berikutnya dalam lanjutan ayat 282 al-Baqarah di atas terdapat bentuk anjuran juga:

Artinya: “Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur; Dan

²⁰⁹Fath ad-Dārini, *al-Manhāj al-Uṣūliyyah fi Ijtihād bi ar-Ra’y* (Damaskus: Dār al-Kitāb al-Hadīṣ, 1985), Jld. Ke 1, h. 704. Muṣṭafā Sa’ad al-Khin, *Aṣr al-Ikhtilāf fi al-Qawā’id al-Uṣūliyyah fi Ikhtilāf al-Fiqahā’* (Mesir: Mu’assasah ar-Risālah, 1398 H/1969 M), h. 298.

persaksikanlah dengan dua orang saksi
dari orang-orang lelaki di antaramu ...”.

Keempat, dengan sebutan *at-Tatawwū'*,
seperti Q.S. al-Baqarah (2): 184:

فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ

Artinya: “Barangsiapa yang dengan kerelaan hati
mengerjakan kebajikan, maka itulah
yang lebih baik baginya”.

Kata “kerelaan hati” (*tatawwu'*) adalah
menunjukkan suatu perbuatan yang dikerjakan
oleh Rasulullah Saw. tetapi hal ini berdasarkan
pilihan, artinya boleh dikerjakan dan boleh
tidak dikerjakan. Hal ini stresingnya lebih pada
perbuatan pilihan (*ikhtiyari*).

Kelima, dengan sebutan *al-faḍīlah*
(keutamaan orang yang mematuhi anjuran
syara' tanpa paksaan). Dalam term lain *al-*
faḍīlah ini disebut juga dengan *sunnah az-*
zawā'id, atau *sunnah al-'ādah*, yaitu kebiasaan-
kebiasaan perbuatan Nabi Saw. pada selain
perintah ibadah, seperti sifat makannya Nabi,
minum, tidur, berpakaian, berjalan,
berkendaraan, dan yang semacannya. Semua itu
menjadi panutan bagi umatnya dan jika
diikutinya itu lebih utama (*faḍīlah*) dan terpuji
sepanjang tidak bertentangan dengan
kemaslahatan umum.²¹⁰

Dari kelima *term* atau sebutan-sebutan
tersebut di atas secara substansial maksudnya
adalah sama, yaitu suatu pekerjaan yang
dilakukan oleh orang mukallaf dengan tidak

²¹⁰ Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 31.

ada paksaan. Jika mukallaf mengerjakannya, maka ia akan mendapatkan pahala. Sebaliknya, jika tidak mengerjakannya, maka ia tidak akan mendapatkan dosa. Oleh karena status hukum sunnah seperti itu adanya, para ahli *uṣūl al-fiqh* dari kalangan Hanafi mengkategorikan sunnah itu pada tiga macam, yaitu sunnah *al-hudā*, sunnah *az-zā'idah* dan sunnah *an-nawāfil*. Dimaksudkan dengan sunnah *al-hudā*, yaitu segala perbuatan yang dikerjakan oleh orang *mukallaf* untuk menyempurnakan kewajiban-kewajiban agama, seperti ṣalat fardu secara berjama'ah, azān ketika datang waktu ṣalat, dan *iqāmah*. Sedangkan sunnah *zā'idah*, yaitu segala perbuatan yang dikerjakan oleh orang *mukallaf* bukan untuk menyempurnakan kewajiban-kewajiban agama, tetapi hanya mengikuti tradisi-tradisi Nabi SAW yang biasa dilakukannya dan hal itu termasuk perbuatan terpuji, seperti mengikuti cara Nabi ketika makan, minum, tidur, berjalan, berpakaian, dan yang lainnya. Adapun dimaksudkan dengan sunnah *an-nawāfil*, yaitu segala perbuatan sunnah yang dikerjakan oleh orang *mukallaf* dengan tidak secara kontinyu (tekun). Artinya, jika dikerjakan akan mendapatkan pahala, dan jika ditinggalkan tidak akan mendapatkan dosa (siksa). Sebab bentuk anjurannya tidak sebagai suatu kemestian. Misalnya, ṣalat empat rekaat sebelum ṣalat isya', berpuasa pada hari Senin dan Kamis pada setiap minggu, dan memberikan sedekah kepada orang-orang fakir. Semua perbuatan sunnah itu dinamakan *nāfilah* atau *mustahab*.²¹¹

²¹¹Muhammad al-Khuḍari Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 46-47. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 78-79.'

Para ahli *uṣūl al-fiqh* dari kalangan Syāfi'i membedakan perbuatan sunnah pada garis besarnya pada dua macam, yaitu sunnah *mu'akkad* dan sunnah *gair mu'akkad*. Dimaksudkan dengan sunnah *mu'akkad*, yaitu sunnah yang secara kontinyu dikerjakan oleh Rasulullah SAW., hanya sesekali waktu saja ditinggalkan oleh beliau dengan tujuan untuk menunjukkan bahwa perbuatan itu tidak diwajibkan. Tetapi, jika dikerjakan perbuatan itu berpahala dan jika ditinggalkan tidak mendapatkan dosa (siksa), namun yang meninggalkannya tercela. Seperti ṣalat dua rekaat *taṭawwū'* sebelum ṣalat subuh, dua rekaat sebelum dan sesudah ṣalat zuhur, dan berkumur-kumur saat berwudū. Sedangkan sunnah *gair mu'akkad*, yaitu sunnah yang dituntut untuk melakukannya, tetapi tidak tercela bagi yang meninggalkannya, seperti ṣalat empat rekaat sebelum ṣalat 'Āṣar, ṣalat sunnah mutlak, ṣalat sunnah *ḍuhā*, dan yang lainnya.²¹²

3) *Al-Harām (Haram)*

Haram secara etimologi artinya yang dilarang (*al-man'u*), lawan dari yang dihalalkan (*al-halāl*).²¹³ Sedangkan secara terminologi haram adalah:

مَا طَلَبَ الشَّارِعُ الْكَفَّ عَنْهُ عَلَى وَجْهِ الْحَتْمِ وَالْإِزَامِ

Artinya: "Sesuatu yang dituntut oleh asy-Syāri' (Pencipta syari'at) untuk tidak

²¹²Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 31.

²¹³*Ibid.*, h. 35.

melakukannya dengan tuntutan yang keras".²¹⁴

Definisi lain menyebutkan:

مَا طَلَبَ الشَّارِعُ تَرْكَهُ عَلَى وَجْهِ الْحَتْمِ وَالْإِزَامِ

Artinya: "Sesuatu yang dituntut oleh *asy-Syāri'* (Pembuat *syari'at*) untuk tidak melakukannya dengan tuntutan yang pasti dan mengikat".²¹⁵

Dua definisi haram di atas pada prinsipnya adalah sama, bahwa *asy-Syāri'* menuntut kepada orang mukallaf untuk meninggalkan perbuatan yang dilarang. Jika ia melakukannya maka akan mendapatkan dosa (siksa), dan jika meninggalkannya maka ia akan mendapatkan pahala.

Rupa-rupa perbuatan haram ini jika dilacak pada teks-teks al-Qur'an dan sunnah (hadis) dapat diketahui dengan beragam bentuk kata/kalimatnya, di antaranya:

- a) Berbentuk lafaz haram (*at-tahrim*) yang jelas dan mudah dipahami, seperti Q.S. al-Baqarah (2): 275:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Artinya: "Dan Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba".

Q.S. al-Māidah (5): 3:

²¹⁴*Ibid.*

²¹⁵Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 80.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ
لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

Artinya: “Telah diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih atas nama selain Allah”.

Q.S. al-An’ām (6): 145:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ
إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

Artinya: “Katakanlah, tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai atau darah yang mengalir atau daging babi”.

Dalam kaitan ini, lafaz “haram” ditemukan juga dalam hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Wāsilah bin al Asqā’, ia berkata, bahwa saya mendengar Rasulullah SAW bersabda:

الْمُسْلِمُ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَامُهُ وَعَرِضُهُ وَمَالُهُ. رَوَاهُ أَحْمَدُ
عَنْ وَائِلَةَ بْنِ الْأَسْقَعِ.

Artinya: “Seorang muslim terhadap muslim lainnya diharamkan darahnya, kehormatannya, dan hartanya”.²¹⁶

²¹⁶Abū ‘Abd Allah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilāl bin Asad asy-Syaibāni, *Musnad Ahmad bin Hanbal* (Bairut: A’lām al-Kutub, 1998), Juz ke 3, h. 491.

- b) Berbentuk lafaz tidak dihalalkan (*nafyu al-hilli* atau *lā tahillu*) tetapi substansinya adalah diharamkan, seperti Q.S. al-Baqarah (2): 230:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا
غَيْرَهُ^ط

Artinya: “Kemudian jika suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya, hingga dia kawin dengan suami yang lain”.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Dāru Qutni dari Ānas bin Mālik, Rasulullah SAW bersabda:

لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسِهِ . رَوَاهُ الدَّارُ
قُطْنِيُّ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ

Artinya: “Harta seorang muslim tidak halal (diambil) kecuali dengan kebaikan (keikhlasan) hatinya”.²¹⁷

- c) Berbentuk *fi'il muḍāri'* yang dibarengi dengan larangan (*lā an-nāhiyah*) yang ditunjukkan oleh teks al-Qur'ān, seperti Q.S. al-Isrā' (17): 32:

وَلَا تَقْرَبُوا الرِّبَا إِنَّمَا كَانَ فَلَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

²¹⁷Muhammad bin 'Ali bin Muhammad asy-Syaukāni, *Nail al-Auṭār min Ahādīs Sayyid al-Akbar Syarh Muntaqā al-Akḥbār* (Bairut: Dār al-Jael, 1973), Juz ke 5, h. 216.

Artinya: “Dan janganlah kamu mendekati zina, sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji, dan suatu jalan yang buruk”.

- d) Berbentuk lafaz perintah (*amr*) dengan tujuan untuk menjauhi perbuatan yang dilarang (*al-intihā'*), seperti Q.S. al-Māidah (5): 90:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ
وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman khamr, berjudi, berkurban untuk berhala, dan mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji dan termasuk perbuatan syaitan, maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan”.

- e) Ada bentuk suatu perbuatan larangan yang dibarengi dengan hukuman (*al-'uqūbah*) atau ancaman (*al-wa'id*) baik di dunia maupun di akhirat. Dalam hal ini bentuknya: **Pertama**, berupa jarimah hudūd, seperti Q.S. al-Māidah (5): 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا
نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: “Laki-laki yang mencuri, dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan dari apa yang

mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”.

Contoh lain, Q.S. an-Nūr (24): 2:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

Artinya: “Perempuan yang berzina, dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera”.

Kedua, luluhan dalam siksaan (*at-tahdid bi al-'iqāb*), seperti Q.S. al-Baqarah (2): 278:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkanlah riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman”.

Q.S. al-Baqarah (2): 279:

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ

Artinya: “Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu ...”.

Ketiga, perbuatan yang dilaknat Allah dan Rasul sebagai bagian dari macam hukuman, ditemukan dalam teks-teks al-Qur’an dan sunnah, di antaranya Q.S. an-Nūr (24): 7:

وَالْخَمِيسَةَ أَنْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ

Artinya: “Dan (sumpah) yang kelima bahwa la’nat Allah atasnya, jika dia termasuk orang-orang yang berdusta”.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud, Ahmad, Ibn Mājah dan di-ṣahih-kan oleh at-Tirmizi dari ‘Abd Allah bin ‘Amr, ia berkata:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَبِيَّ

Artinya: “Rasulullah SAW melaknat orang yang menyuap dan orang yang menerima suap”.²¹⁸

Perbuatan haram yang diancam dengan sanksi hukum (*al-‘uqūbah*), jika dilihat dari sumber (dalil) penetapannya, ulama mujtahid Hanafi membedakan pada dua macam kategori: (1) Suatu perbuatan yang ditetapkan haramnya dengan *naṣ* yang *qaṭ’i*, yakni teks-teks al-Qur’ān, sunnah mutawatirah, dan konsensus para ulama (*al-ijmā’*). Sebagai contoh, Q.S. al-Māidah (5): 3:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ
لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

Artinya: “Telah diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih atas nama selain Allah ...”.

²¹⁸As-Ṣan’āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 43, dan Juz ke 4, h. 124.

Ayat ini jelas dapat dipahami bahwa haram hukumnya mengkonsumsi bangkai, darah yang dibekukan, daging babi, dan daging-daging lain yang sama kategorinya. Menurut mereka dalil *qat'i* yang demikian ini kategorinya disebut dengan *farḍu*. (2) Suatu perbuatan yang ditetapkan haramnya dengan *naṣ* yang *ẓanni*, yakni dengan khabar *Ahād* dan atau deduktif analogis (*al-qiyās*). Misalnya, hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri dari 'Ali, ia berkata:

نَبَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُتَعَةِ عَامَ خَيْبَرَ
وَعَنْ لُحُومِ حُمُرِ الْأَنْسِيَّةِ . رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ عَنْ عَلِيٍّ .

Artinya: "Rasulullah SAW melarang nikah *mut'ah* pada tahun *khaibar* dan (melarang memakan) daging keledai jinak".²¹⁹

Diharamkan nikah *mut'ah* dan mengkonsumsi daging keledai jinak tersebut status hukumnya adalah *karāhah tahrim* (larangan tidak tegas), karena kedudukan dalil hukumnya adalah *ẓanni*. Menurut mereka dalil yang *ẓanni*, kategori tingkatan *term-nya* disebut dengan *wājib*.²²⁰

Adapun perbuatan haram dilihat dari segi esensinya, terutama di kalangan ulama mujtahid Māliki dibedakan pada dua macam, yaitu *harām liẓātih*, dan *harām li gairi ẓātih*.²²¹ Dimaksudkan dengan *harām liẓātih*,

²¹⁹Al-Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri*, Juz ke ..., h.

²²⁰Muhammad al-Khudari Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 47.

²²¹At-Taftāzāni, *Ṣyarh at-Tawih*, Juz ke 2, h. 126. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 81-82. Al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 40-41. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 229.

yaitu haram karena zatnya atau esensinya, yang memang sejak dari awal oleh *asy-Syāri'* dilarang untuk dilakukan. Seperti mensekutukan Allah, berzina, mencuri, mengkonsumsi daging babi, dan yang semacamnya. Semua itu sebagai perbuatan haram sejak awal, sebab mengakibatkan kemafsadatan yang lebih besar daripada maslahatnya. Ketetapan hukumnya tidak bisa diubah, tidak bisa dijadikan argumentasi untuk merekonstruksi hukum yang telah tetap, dan perbuatan hukumnya dianggap batal sejak awal dilakukannya.

Sedangkan dimaksudkan dengan *haram li gairi zātih*, yaitu semua perbuatan yang pada awalnya sebagai wajib, sunnah (*mandūb*), atau kebolehan (*mubāh*), tetapi karena ada masalah baru atau faktor lain yang datang kemudian, maka perbuatan itu berubah menjadi haram. Seperti shalat lima waktu pada awal disyari'atkannya adalah farḍu (wajib), tetapi karena baju yang dipakai shalat hasil menjarah milik orang lain (*meng-gaṣab*), maka shalatnya menjadi haram, melakukan transaksi (jual beli) sebuah barang itu hukumnya boleh (*mubāh*), tetapi berubah menjadi haram ketika azan untuk shalat jum'at sudah dikumandangkan (baca, Q.S. al-Jumu'ah (62): 9), berpuasa pada setiap hari Senin dan Kamis itu sunnah hukumnya, tetapi menjadi haram ketika seseorang berpuasa pada hari raya kurban (*'idu al-aḍḥā* atau *'idu al-fiṭr*) dan termasuk melakukan puasa wiṣāl, melakukan akad nikah pada awal disyari'atkannya itu diperintahkan (wajib, sunnah, *mubāh*), tetapi menjadi haram

hukumnya jika pernikahan itu dilaksanakan secara muhallil, dan masih banyak lagi contoh-contoh yang kategori hukumnya menjadi *haram li gairi zātih*.

4) *Al-Karāhah (Makruh)*

Secara etimologi *al-karāhah* atau *al-makrūh* berasal dari akar kata *karaha*, maknanya yang dibenci. Kata *al-makrūh* ini semakna dengan kata *al-qubh* (yang buruk), lawan dari yang disenangi atau dicintai (*al-mahabbah*). Sedangkan secara terminologi, makruh yaitu:

مَاطَلَبَ الشَّارِعُ تَرْكُهُ لَا عَلَى وَجْهِ الْحَتْمِ وَالْإِزْمَامِ

Artinya: "Sesuatu perbuatan yang dituntut oleh *asy-Syāri'* (kepada mukallaf) untuk meninggalkannya, hanya saja tuntutanannya tidak secara tegas".²²²

Terminologi lain mengemukakan makruh, yaitu:

مَاطَلَبَ الشَّارِعُ مِنَ الْمُكَلَّفِ تَرْكُهُ لَا عَلَى وَجْهِ الْحَتْمِ وَالْإِزْمَامِ
وَيُثَابُ تَارِكُهُ امْتِثَالاً وَلَا يَعْاقَبُ فَاعِلُهُ

Artinya: "Sesuatu perbuatan yang dituntut oleh *asy-Syāri'* kepada mukallaf untuk meninggalkannya, hanya saja tuntutanannya tidak secara tegas, yang jika mukallaf itu menjauhi larangan karena ta'at kepada Allah, maka ia akan mendapatkan pahala, tetapi, walaupun ia

²²²Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 83.

melanggarnya, maka ia tidak akan dikenakan siksa".²²³

Terminologi lain yang stresingnya lebih pada celaan, makruh yaitu:

مَا يَدْحُ تَرْكُهُ وَلَا يَدْمُ فَاعِلُهُ

Artinya: "Sesuatu perbuatan yang apabila ditinggalkan mendapat pujian, dan apabila dil;akukan mukallaf itu akan mendapatkan celaan".²²⁴

Berdasarkan definisi secara etimologi dan terminologi di atas dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-karāhah* atau *al-makrūh* adalah suatu perbuatan hukum yang dilarang oleh *asy-Syāri'* secara tidak tegas, yang apabila tidak dikerjakan oleh seorang *mukallaf*, ia akan mendapatkan pahala dan puijian, dan sebaliknya, apabila dikerjakan perbuatan itu, ia tidak mendapatkan siksa tetapi mendapatkan celaan.

Perbuatan makruh ini dapat diketahui melalui teks-teks al-Qur'ān dan sunnah (hadis), baik dalam bentuk larangan (*nahy*) maupun perintah (*amr*) dengan melacak indikasi-indikasi yang disiratkannya, di antaranya:

Q.S. al-Māidah (5): 101:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ لَكُمْ
تَسْؤُكُمْ

²²³ Al-Judai, *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 42.

²²⁴ Asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuḥūl*, h. 6.

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabi-mu) hal-hal yang jika diterangkan kepada kamu niscaya menyusahkan kamu"*.

Larangan *asy-Syāri'* pada ayat di atas terdapat indikasi hanya larangan tidak tegas (*makruh*). Artinya, kalau menanyakan suatu masalah itu justru menambah pengetahuan dan kejelasan masalah dimaksud, maka boleh ditanyakan kepada siapa saja yang pakar dibidangnya.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dawud, Ibn Mājah, dan disahihkan oleh al-Hākim dai Ibn Umar, ia berkata:

أَبْعَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ

Artinya: *"Rasulullah SAW bersabda: Perbuatan halal yang paling dibenci Allah adalah talak"*.²²⁵

Sedangkan dalam bentuk perintah untuk menjauhi perbuatan yang dimakruhkan itu, seperti Q.S. al-Jumu'ah (62): 9:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
فَأَسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ
كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan salat pada*

²²⁵Abū Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz ke 2, h. 226. As-Ṣan'āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 168.

hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli ...”.

Dari deskripsi perbuatan makruh melalui ayat al-Qur'ān dan hadis di atas, para ahli *uṣūl al-fiqh* sepakat bahwa perbuatan makruh yaitu segala sesuatu perbuatan yang tidak dikenakan sanksi hukuman, hanya saja subyeknya (*mukallaf*) mendapatkan celaan.

Perbuatan hukum makruh dengan konsekuensi tidak mendapatkan sanksi hukuman, maka para ahli *uṣūl al-fiqh* membedakan kategori makruh itu pada dua macam, yaitu ada yang disebut dengan *makrūh tahrīm* (*al-karāhah at-tahrimiyyah*) dan *makrūh tanzīh* (*al-karāhah at-tanzihīyyah*).²²⁶
Makrūh tahrīm, yaitu:

مَاطَلَبَ الشَّارِعِ تَرْكُهُ عَلَى وَجْهِ الْحَتْمِ وَالْإِزْمَامِ بِدَلِيلٍ ظَنِّيٍّ
كَأَخْبَارِ الْأَحَادِ

Artinya: “Sesuatu yang dituntut *asy-Syāri'* (kepada *mukallaf*) untuk tidak melakukannya dengan tuntutan yang keras, tetapi didasarkan pada dalil yang *ẓanni*, seperti *khābar ahād*”.²²⁷

Contoh hadis yang diriwayatkan oleh *muttafaq 'alaih* dari Abi Hurairah, Rasulullah SAW bersabda:

²²⁶At-Taftāzāni, *Syarh at-Talwih*, Juz ke 2, h. 8. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 85-86.

²²⁷*Ibid.*

لَا يَبِيعُ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ وَلَا يَخْطُبُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ .
مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ عَنْ بِنِ هُرَيْرَةَ .

Artinya: "Seseorang tidak boleh menjual atas penjualan orang lain, dan juga seseorang tidak boleh melamar atas lamaran orang lain".²²⁸

Hadis tersebut ditetapkan sebagai dalil *ẓanni* dengan kualitas sebagai khabar *ahād*. Dapat ditegaskan di sini perbedaan antara *makrūh tahrīm* dengan *harām*. Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa haram yaitu suatu tuntutan *asy-Syāri'* (kepada *mukallaḥ*) untuk tidak melakukan perbuatan yang dilarang dengan tuntutan yang keras (pasti), yang didasarkan pada dalil *qaṭ'i*, seperti teks-teks al-Qur'ān dan sunnah *mutawātirah*, atau sekurang-kurangnya hadis yang berkualitas masyhur. Misalnya, mencuri, memakan riba, berzina, mengkonsumsi narkoba (*syariba al-khamr*), dan larangan bagi kaum pria memakai emas dan sutera. Sedangkan *makrūh tahrīm*, yaitu suatu tuntutan *asy-Syāri'* (kepada *mukallaḥ*) untuk tidak melakukan perbuatan yang dilarang dengan tuntutan yang keras (pasti), tetapi didasarkan pada dalil yang *ẓanni*, meskipun pada hakikatnya *makrūh tahrīm* itu lebih dekat pada haram.

Sedangkan *makrūh tanzih*, yaitu:

مَا طَلَبَ الشَّارِعُ تَرْكَهُ لِأَعْلَى وَجْهِ الْحَتْمِ وَالْإِزْمَامِ

²²⁸As-Ṣan'āni, *opSubul as-Salām*, Juz ke 3, h. 22.

Artinya: “Sesuatu yang dituntut *asy-Syāri’* (kepada mukallaf) untuk tidak melakukannya dengan tuntutan yang tidak keras”.²²⁹

Sebagai contoh, memakan daging kuda karena diperlukan disaat kondisi berperang, berwudu dengan air bekas jilatan kucing, dan burung yang bertaring.

5) *Al-Ibāhah (Mubāh)*

Secara etimologi *mubāh* (*al-mubāh*) maknanya boleh. Sesuatu perbuatan yang boleh dikerjakan itu disebut *mubāh*, sedangkan sesuatu yang tidak ada ketegasan dari *asy-Syāri’* dengan boleh mengerjakan atau tidak mengerjakan disebut *al-ibāhah*. Dengan deskripsi makna mubah seperti itu, maka para ahli *uṣūl al-fiqh* mendefinisikan mubah atau *al-ibāhah* secara terminologi:

مَا خَيْرَ الشَّارِعِ الْمَكْلَفِ بَيْنَ فِعْلِهِ وَ تَرْكِهِ

Artinya: “Segala sesuatu yang diberikan kebebasan oleh *asy-Syāri’* kepada mukallaf untuk memilih mengerjakan atau tidak mengerjakan”.²³⁰

Terminologi ini menunjukkan bahwa perbuatan mubah itu tidak dituntut oleh *asy-Syāri’* kepada mukallaf untuk mengerjakan atau tidak mengerjakan. Bagi mukallaf diberikan kebebasan memilih antara keduanya, karena

²²⁹Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 86.

²³⁰Zaki ad-Din Sya’bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 233. Al-Judai’, *Taisir ‘Ilm Uṣūl*, h. 46. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 87.

asy-Syāri' sendiri bersikap diam pada sesuatu yang didiamkan (*al-maskūṭ 'anhu*).

Terminologi lain mengemukakan, mubah yaitu:

مَا لَا يَمْدَحُ عَلَىٰ فِعْلِهِ وَعَلَىٰ تَرْكِهِ

Artinya: “*Sesuatu yang apabila dikerjakan atau ditinggalkan tidak mendapat pujian*”.²³¹

Dari dua terminologi mubah di atas, secara *istiṣlāhi* dalam praktiknya terlihat terdapat unsur kemaslahatan dan kemafsadatan yang seimbang, karena itu, adanya pilihan bagi *mukallaf* untuk mengerjakan atau tidak mengerjakan itu sepenuhnya diserahkan *asy-Syāri'* kepada *mukallaf*. Dalam perspektif al-Qur'ān, dapat ditemukan ungkapan-ungkapan *asy-Syāri'* (Allah) yang menunjukkan mubah, di antaranya:

a) Q.S. al-Baqarah (2): 29:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

Artinya: “*Dia (Allah) adalah zat yang menjadikan segala yang ada di permukaan bumi untuk kamu*”.

b) Q.S. al-Baqarah (2): 235:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ
النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ

Artinya: “*Tidak ada dosa bagi kamu meminang wanita-wanita itu dengan sindiran*”.

²³¹Asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl*, h. 6.

c) Q.S. al-Māidah (5): 2:

وَلَا ءَأَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ
وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

Artinya: "... dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah kamu berburu".

Tiga ayat tersebut di atas menunjukkan sebagai sampel bahwa di dalam al-Qur'an ternyata banyak teks-teksnya mengisyaratkan hukum mubah, baik yang bersifat partikular (*juz'iy*) maupun universal (*kully*).

Para ahli *uṣūl al-fiqh* (*uṣūliyyin*) secara normatif-teoritis telah merumuskan bentuk-bentuk *mubāh* yang berkaitan dengan kemaslahatan dan kemafsadatan (kemudharatan), partikular dan universal. Dalam konteks ini, Muhammad Salām Maḥkūr mengemukakan *mubāh* dilihat dari segi keterkaitan antara kemaslahatan dan kemafsadatan dibedakan pada tiga macam:

- (1) *Mubāh* yang apabila dikerjakan atau tidak dikerjakan, tidak mengandung kemudharatan, seperti makan, minum, berpakaian, dan berburu.
- (2) *Mubāh* yang apabila dikerjakan oleh orang *mukallaf* tidak ada mudaratnya, tetapi secara substansial perbuatan itu sendiri sesungguhnya diharamkan. *Mubāh* yang demikian ini dikerjakan

dalam kondisi sangat dibutuhkan (*biqadri al-hājah wa ad-darūrah*), seperti mengkonsumsi daging babi. Dalam kondisi normal diharamkan, tetapi dalam kondisi sangat diperlukan dan darurat yang apabila tidak mengkonsumsi daging tersebut akan meninggal dunia, maka mempertahankan nyawa dengan mengkonsumsi daging yang diharamkan itu dengan kadar yang diperlukan adalah *mubāh*.

- (3) *Mubāh* mengerjakan sesuatu perbuatan yang diharamkan menurut syara' di samping mengandung mudarat, tetapi Allah mema'afkan kepada orang (*mukallaf*) yang mengerjakannya, seperti seseorang (anak kandung) yang menikahi mantan isteri ayahnya (ibu tiri). Di masa jahiliyah itu banyak terjadi dan dilakukan oleh seorang anak yang menikahi seorang wanita mantan isteri ayahnya, tetapi setelah syari'at Islam datang, pernikahan tersebut diharamkan dan bagi pelakunya dima'afkan. Hal ini seperti ditegaskan dalam firman-Nya, Q.S. an-Nisā' (4): 22:

إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

Artinya: "... terkecuali pada masa yang telah lampau, sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah".

Sedangkan *mubāh* dalam kaitan dengan kedudukannya yang bersifat partikular (*juz'iy*) dan universal (*kully*), Abū Ishāq asy-Syāṭibi (w. 790 H) mengklasifikasikan pada empat macam:

- (a) *Mubāh* yang hukum ke-*mubāh*-annya berubah menjadi wajib, jika dilihat dari kepentingan umum secara keseluruhan. Seperti makan, minum, dan berpakaian. Pada dasarnya hukum melakukan pekerjaan ini hanyalah *mubāh*, seorang *mukallaf* boleh memilih untuk melakukan atau tidak. Akan tetapi, jika meninggalkan sama sekali bahkan jiwanya terancam dengan kematian, maka hukumnya berubah menjadi wajib.
- (b) *Mubāh* yang hukum ke-*mubāh*-annya secara partikular (*juz'iy*) berubah menjadi sunnah (*al-mandūb*) jika dilihat dari segi universalitasnya (*al-kully*). Seperti menyiapkan stok kebutuhan makan dan minum yang melebihi target. Sekalipun hukum mengkonsumsi makanan dan minuman itu *mubāh* yang boleh dipilih oleh *mukallaf* pada waktu dan kondisi tertentu, tetapi apabila ditinggalkan dengan tidak memberi tubuhnya asupan makanan dan minuman sehingga lemas tidak berdaya, status hukum ketika itu berubah menjadi dilarang (*makrūh*), maka di saat itu pula menyediakan dan menyiapkan makanan dan minuman menjadi sunnah baginya.

- (c) *Mubāh* yang hukum ke-*mubāh*-annya secara partikular (*juz'iy*) bisa berubah menjadi diharamkan (*at-tahrim*), jika dilihat dari segi universalitasnya (*al-kully*). Misalnya, secara kontinyu mengkonsumsi makanan dan minuman yang lezat-lezat dan bergizi (empat sehat lima sempurna). Pada dasarnya mengkonsumsi makanan dan minuman seperti itu hukumnya *mubāh*, sepanjang sesuai dengan situasi dan kondisi tubuh. Tetapi, jika membawa malapetaka pada kekuatan tubuh, seperti naik kolestrolnya, gula darah, darah tinggi, dan jantungnya terganggu, maka semula hukumnya dibolehkan berubah menjadi haram. Seperti mengkonsumsi sate dilarang bagi yang tensi darahnya tinggi, mengkonsumsi udang, cumi-cumi atau yang semacamnya bagi mereka yang sudah kolestrolnya tinggi, mengkonsumsi minuman yang alkoholnya tinggi, sementara kondisi fisik daya tahannya relatif rendah, maka dalam kasus yang demikian ini, hukum *mubāh* berubah menjadi haram.
- (d) *Mubāh* yang hukum ke-*mubāh*-annya berubah menjadi *makrūh* jika dilihat dari implikasi perbuatan negatif yang dilakukan *mukallaf* dari perbuatan itu sendiri secara universal (*kully*). Seperti, bernyanyi. Bernyanyi pada situasi dan kondisi tertentu hukumnya *mubāh*. Tetapi, jika bernyanyi itu dilakukan secara kontinyu tanpa memperhatikan situasi dan kondisi, bahkan

mengganggu pekerjaan pokok yang menjadi kewajibannya, atau kontradiksi dengan nilai-nilai sosial dan etika pergaulan di masyarakat, maka hukum bernyanyi itu berubah dari *mubāh* menjadi haram, atau sekurangnya menjadi *makrūh*.²³²

Dari empat macam bahasan hukum *mubāh* di atas, dapat dipahami dan ditegaskan bahwa hukum *mubāh* itu hanyalah berlaku dari segi partikular (*juz'iy*) saja, karena stresingnya lebih pada problematika yang bersifat kasuistik. Tetapi, jika problematika itu berkaitan dengan kasuistik yang bersifat menyeluruh (*kully*), maka hukumnya lebih berorientasi pada pertimbangan kemaslahatan umum dan mengantisipasi kemudharatan yang akan terjadi (*li maṣlahah al-'āmmah wa al-mafsadah*).

2. Hukum Waḍ'ī

Sebagaiman secara umum telah disinggung pada uraian terdahulu bahwa yang dimaksud dengan hukum *wad'ī* yaitu ketentuan hukum yang menjadikan sesuatu menjadi sebab bagi sesuatu yang lain, atau sebagai syarat bagi yang lain, atau menjadi penghalang bagi sesuatu itu. Tetapi secara terminologis, sebagian ahli *uṣūl al-fiqh* mendefinisikan dengan:

خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْوَارِدُ بِجَعْلِ الشَّيْءِ سَبَبًا أَوْ شَرْطًا أَوْ مَانِعًا أَوْ صَحِيحًا
أَوْ فَاسِدًا أَوْ عَزِيمَةً أَوْ رُخْصَةً

²³²Asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, Juz ke 1, h. 85-86.

Artinya: “Khitab Allah (firman Allah) yang menjadikan sesuatu sebagai sebab adanya perkara yang lain (musabbab), atau sebagai syarat bagi yang lain (masyrūṭ), atau sebagai penghalang adanya perkara yang lain, atau menetapkan sesuatu itu menjadi sah, atau fāsid (bāṭil), atau menetapkan sesuatu sebagai ‘azimah, atau sebagai dispensasi”.²³³

Definisi hukum *wad’i* secara terminologi ini terlihat lebih rinci dan mencakup bila dibandingkan dengan definisi yang dikemukakan oleh al-Gazālī (w. 505 H), al-Āmidī (w. 631 H), Ibn al-Hājib (w. 646 H), asy-Syāṭibī (w. 790 H) dan ahli *uṣūl al-fiqh* sesudahnya. Pembahasan dan klasifikasi hukum *wad’i* lebih rinci sebagaimana uraian di bawah ini.

a. Sebab

1) Definisi Sebab (*as-sabab*)

Secara etimologi, sebab artinya tali yang menghubungkan pada yang lain. Sedangkan secara terminologi, *uṣūliyyin* telah mendefinisikan di antaranya al-Āmidī (w. 631 H), sebab yaitu:

مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ مَعْرِفًا لِلْحُكْمِ شَرْعِيٍّ مِنْ حَيْثُ يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ
وُجُودَ الْحُكْمِ وَمِنْ عَدَمِهِ عَدَمَ الْحُكْمِ

Artinya: “Sesuatu yang asy-Syāri’ menjadikannya sebagai pengenal (tanda) terhadap adanya hukum syara’ dilihat dari segi adanya, maka hukum itu

²³³ Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 93.

menjadi ada, dan jika tidak ada maka hukum itu pun menjadi tidak ada".²³⁴

Definisi lain mengemukakan, sebab yaitu:

مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ عِلْمًا عَلَىٰ مُسَبِّهِ وَرَبَطَ وَجُودَ الْمُسَبَّبِ بِوَجُودِهِ
وَعَدَمِهِ بِعَدَمِهِ

Artinya: "Sesuatu yang *asy-Syāri'* menjadikannya sebagai tanda adanya konsekuensi (*al-musabbab*) di mana ada dan tidak adanya konsekuensi tergantung pada ada dan tidak adanya sebab".²³⁵

Dari dua definisi tersebut dapat dipahami bahwa dengan ditetapkannya sebab maka akan melahirkan konsekuensi, dan mustahil bila sebab sudah ditetapkan, konsekuensinya tidak ada. Dari sini dapat ditegaskan bahwa karena adanya sebab maka dengan secara otomatis suatu hukum akan ada. Sedangkan eksistensi hukum itu dapat diketahui melalui tanda-tanda (*al-'allāmah*) bahwa perbuatan itu menjadi suatu kewajiban bagi *mukallaf*. Kemudian, jika tanda-tanda dan hukum itu dapat diketahui dengan jelas, maka berarti tanda-tanda itu dapat dikenali, dan inilah yang disebut dengan '*illah* (*al-'illah*).

Sebagai contoh sebab yang bukan akibat perbuatan *mukallaf*, tergelincirnya matahari dari titik kulminasinya (Q.S. *al-Isrā'* (17): 78) itu

²³⁴Saif ad-Din Abū al-Hasan 'Alī bin Abi 'Alī bin Muhammad al-Āmidī, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H/1996 M), Juz ke 3, h. 89.

²³⁵Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 117.

menjadi sebab wajibnya melaksanakan salat zūhur, masuk bulan ramadān dengan melihat tanggal (*ru'yah al-hilāl*) menjadi sebab wajibnya menjalankan ibadah puasa (Q.S. al-Baqarah (2): 185), disebabkan dalam kondisi darurat, seseorang dibolehkan mengkonsumsi bangkai (Q.S. al-Baqarah (2): 173), dan orang-orang yang sedang berpuasa ramadān (*as-sā'imīn*) disebabkan sakit (*al-marīḍ*) atau dalam keadaan *musāfir* dibolehkan berbuka puasa di siang hari ramadān (Q.S. al-Baqarah (2): 184).

Di samping itu, terdapat sebab yang diakibatkan oleh perbuatan *mukallaḥ* yang dilarang syari'at, seperti melakukan perbuatan zina yang menjadi sebab ditetapkannya hukuman *had* bagi pelakunya (Q.S. an-Nur (24): 2), tindak pidana pembunuhan yang disengaja merupakan sebab hukum yang menimbulkan akibat hukum, yaitu hukuman *qiṣās* bagi pelakunya (Q.S. al-Baqarah (2): 178), dan masih banyak lagi contoh-contoh yang lainnya.

Sebagaimana telah dikemukakan di atas bahwa sebab itu sesuatu yang menjadikan adanya hukum karena diketahui ada *musabbab*-nya, bahkan bisa mendatangkan adanya hikmah, sedangkan sesuatu yang diketahui dengan jelas adanya tanda-tanda, maka dinamakan '*illah*. Dari sini dapat dikemukakan perbedaan antara sebab, '*illah*, dan hikmah menurut para ahli *uṣūl al-fiqh*.

Secara substansial, sebab (*as-sabab*) yaitu sesuatu yang tidak jelas korelasi dan hubungannya dengan hukum sehingga tidak bisa dinalar oleh akal, sedangkan '*illah* yaitu sifat yang jelas yang dapat diukur relevansinya dengan hukum sehingga dapat dinalar oleh akal. Adapun hikmah adalah sesuatu yang

hendak dicapai dari tujuan pensyari'atan hukum, yaitu kemaslahatan dari hukum yang direalisirnya dan menolak kemafsadatan.²³⁶ Pembahasan mengenai 'illah ini lebih rinci dapat dilihat dari konsepsi dan terminologi *uṣūliyyin*.

Menurut ahli *uṣūl al-fiqh klasik*, misalnya Abū Husain al-Baṣri al-Mu'tazili (w. 436 H) menyebut 'illāh yaitu sifat yang berimplikasi terhadap hukum pada substansinya (*al-waṣf al-mu'aṣsir fi al-hukm biḥāthi*),²³⁷ Abū Hāmid al-Gazāli (w. 505 H) menyebutnya dengan pautan hukum di mana *asy-Syārī'* menghubungkan hukum dengannya (*manāṭ al-hukm ai ma aḍāfa asy-syar'u al-hukm ilaihi wa natuhu bih*),²³⁸ Al-Āmidī (w. 631 H) menyebutnya dengan sifat yang mendorong atas hukum (*al-waṣf al-bā'is 'alā al-hukm*),²³⁹ 'Abd al-Kāfi as-Sabki (w. 756 H) menyebutnya dengan memberitahukan bagi hukum (*al-mu'arrif li al-hukm*),²⁴⁰ Taj ad-Din as-Sabki (w. 771 H) menyebutnya sama dengan al-Kāfi, yaitu *al-mu'arrif li al-hukm*.²⁴¹ Sementara Abū Ishāq asy-Syāṭibi (w. 790 H) mengemukakan bahwa 'illāh yaitu kemaslahatan-kemaslahatan dan hikmah-hikmah yang berkaitan dengan perintah-perintah (*al-awāmir*), kebolehan (*al-ibāhah*), dan kemafsadatan (*al-mafāsīd*) yang berkaitan

²³⁶Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 95-96.

²³⁷Abū Husain Muhammad bin 'Alī bin at-Ṭayyib al-Baṣri al-Mu'tazili, *Kitāb al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh*. (Damskus: al-Ma'had al-'Ilm al-Faransi li ad-Dirāsah al-'Arabiyyah, 1385 H/1965 M), Juz ke 2, h. 784.

²³⁸Al-Gazāli, *al-Mustaṣfā*, h. 395.

²³⁹Al-Āmidī, *al-Ihkām*, Juz ke 3, h. 288.

²⁴⁰Al-Kafi as-Subki, *al-Ibhāj*, Juzke 3, h. 39.

²⁴¹Ibn as-Sabki, *Matan Jam' al-Jawāmi'* (Indonesia: Maktabah Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), Juz ke 2, h. 231.

dengan larangan-larangan (*an-nawāhy*). Atau, 'illāh dalam arti hukum yaitu kemaslahatan dan kemafsadatan itu sendiri.²⁴² Terminologi 'illāh menurut asy-Syāṭibi ini terlihat di samping sangat luas cakupannya, dinamis, dan sekaligus berbeda dengan terminologi yang dikemukakan oleh para ahli *uṣūl al-fiqh* pada umumnya.

Terminologi 'illāh menurut asy-Syāṭibi di atas, dalam arti kemaslahatan dan kemafsadatan secara umum sesungguhnya telah mencakup apa yang disebut dengan sebab, hikmah dan 'illah itu sendiri. Sebagai contoh hadis Rasulullah SAW. yang berkaitan dengan acara peradilan (*al-murāfa'āt*):

لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ.²⁴³

Artinya: "Seorang hakim tidak boleh mengambil suatu keputusan hukum dalam keadaan marah".

Keadaan marah (*gaḍban*) dalam hadis tersebut merupakan sebab, sedangkan 'illah-nya

²⁴²Asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, op.cit.t, Juz ke 1, h. 185.

²⁴³ Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 2, h. 123. Bunyi teks hadis lengkapnya:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: كَتَبَ أَبِي (وَكُنْتُ لَهُ) إِلَى عَبِيدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ وَهُوَ قَاضٍ بِسَجِسْتَانَ: أَنْ لَا تَحْكُمَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ غَضَبَانُ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ.

Dalam redaksi matan hadis yang lain yang diriwayatkan oleh Abū Dawud dalam *Sunan*-nya, Juz ke 2, h. 176, berbunyi:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمِيرٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَى إِبْنِهِ قَالَ: لَا يُفْضَى الْحُكْمُ (الْحَاكِمِ) بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ.

adalah keragu-raguan dalam meletakkan dasar dan alasan-alasan hukum. Dalam hal ini diakui oleh asy-Syātibī, terkadang lafaz sebab (*as-sabab*) disebut juga *'illah* karena dekatnya hubungan antara keduanya. Untuk membedakan keduanya, perlu kecermatan seorang peneliti (mujtahid) terhadap konteks masalahnya.²⁴⁴

Dari perbedaan antara sebab, *'illah* dan hikmah di atas dapat ditegaskan bahwa sebab itu lebih umum daripada *'illah*. Oleh karena itu, setiap *'illah* itu bisa menjadi sebab, tetapi tidak

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرِو قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَتَبَ إِلَيَّ إِنَّهُ قَالَ: لَا يُقْضَى الْحُكْمُ (الْحَاكِمِ) بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ.

²⁴⁴Perbedaannya, menurut para ahli *uṣūl al-fiqh* terdapat tiga keadaan sebagai berikut: **Pertama**, ada sebab itu yang terkait dengan waktu yang tidak bisa dijangkau oleh akal untuk mengetahui hikmah yang mendorongnya bagi hukum, seperti tergelincirnya matahari dipautkan bagi wajibnya mengerjakan salat *ḥuḥur*. Contoh ini secara esensial tidaklah dinamakan *'illah*, tetapi disebut dengan sebab (*as-sabab*). **Kedua**, sebab dalam pengertian *'illah*, apakah *'illah* itu dalam pengertian *al-amārah* atau *al-bā'is*. Jika *'illah* itu dalam pengertian *al-amārah*, maka sebabnya ditemukan adanya hukum yang oleh *asy-Syāri'* telah dijadikan sebagai sebab, tetapi sebab-sebab itu tidak berimplikasi secara substansial pada adanya hukum, seperti perbuatan zina itu menjadi sebab pautan diwajibkannya hukuman *rajam*. Dengan kata lain, ada sebab mesti ada musababnya. Adapun *'illah* dalam pengertian *al-bā'is*, maka sebab itu dapat berimplikasi pada hukum secara substansial, lantaran adanya kekuatan pendorong *asy-Syāri'*. Jadi, sebab itu menjadi pendorong atas hukum. Yang demikian ini menurut asy-Syātibī dinamakan *'illah* sebab, karena ia menjadikan *'illah* itu sinonim bagi hikmah. **Ketiga**, *'illah* dalam pengertian sebab, yaitu sifat, yang jelas, dan terukur yang menunjukkan dalil syara' yang dapat memberitahukan bagi penetapan hukum syara', adanya keserasian atau tidak (*ṭardiyyan aw gair ṭardi*) dari hukum yang umum. Jika penyertaan sifat itu tidak serasi, maka itu dinamakan *'illah*, karenanya *sabab syar'i* boleh ditakhṣiskannya, dan disebut dengan *takhṣiṣ al-'illah*. Lihat, 'Adil asy-Sywaikh, *Ta'li al-Ahkām*, h. 120. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 651-652. Zaki ad-Din Sya'ban, *Uṣūl al-Fiqh*, h.131-134. Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, Penerjemah Yudian Wahyudi Asmin (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997), h. 129.

setiap sebab bisa menjadi *'illah*.²⁴⁵ Adapun hikmah hukum seperti disebutkan di atas adalah sesuatu yang hendak dicapai dari tujuan pensyari'atan hukum, yaitu untuk meraih kemaslahatan dan menolak kemafsadatan (*jalb al-maṣālih wa dar'u al-mafāsid*).

2) Kategorisasi Sebab

Secara kronologis, sebab dapat dilihat dari berbagai seginya, sebagai berikut:

- (a) Dilihat dari segi obyeknya, sebab dibedakan pada dua macam: Pertama, sebab dengan meneliti keadaan waktu (*as-sabab bi al-istiqrā' ilā al-waqtīyyah*), seperti tergelincirnya matahari dari titik kulminasinya sebagai pertanda masuk waktu ṣalat zuhur (Q.S. al-Isrā' (17): 78). Kedua, sebab substansial (*as-sabab al-ma'nawī*), seperti mengkonsumsi minuman beralkohol yang memabukkan (*al-khamr/annabiẓ*), dan mabuk (*al-iskār*) menjadi penyebab diharamkan khamr.
- (b) Dilihat dari segi keterkaitannya dengan kemampuan *mukallaf* melakukannya, sebab dibedakan pada dua macam: **Pertama**, sebab yang merupakan perbuatan *mukallaf* dan mampu dilakukannya, seperti melakukan akad nikah sebagai penyebab dihalalkan hubungan seksual suami-isteri, dan talak itu sebagai penyebab bergesernya kehalalan suami-isteri. **Kedua**, sebab yang bukan perbuatan *mukallaf* dan tidak mampu dilakukan, seperti tergelincir matahari dari titik kulminasinya sebagai penyebab wajibnya mengerjakan ṣalat zuhur, hubungan kekerabatan sebagai

²⁴⁵Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 240.

penyebab munculnya hak waris mewarisi.²⁴⁶

- (c) Dilihat dari hukumnya, sebab dibedakan pada dua macam: **Pertama**, *as-sabab al-masyrū'*, yaitu seluruh yang membawa kepada kemaslahatan dalam pandangan *asy-Syāri'*, meskipun dibarengi dengan kemafsadatan yang jelas, seperti *jihād* sebagai manifestasi *amr ma'rūf* dan *nahy munkar* yang menyebabkan tegaknya agama, syi'ar Islam dan hancurnya kebatilan, meskipun *jihād* itu sendiri membawa kepada kemafsadatan, karena sangat boleh jadi akan membawa kerugian harta benda, dan bahkan jiwa sebagai taruhannya. **Kedua**, *as-sabab gair al-masyrū'*, yaitu sebab yang membawa kepada kemafsadatan dalam pandangan *asy-Syāri'*, sekalipun di dalamnya mengandung kemaslahatan yang nyata, seperti pernikahan yang rusak (*ankihah al-fāsidah*) dan mengadopsi anak (*at-tabanny*). Keduanya termasuk *as-sabab al-masyrū'*, karena membawa kepada kemafsadatan yang besar yang dapat merusak pribadi pelakunya dan masyarakat umum, sekalipun keduanya sesungguhnya ada kemaslahatannya.²⁴⁷
- (d) Dilihat dari segi implikasi terhadap hukum, sebab dibedakan pada dua bentuk: **Pertama**, *as-sabab al-mu'ašsir fi al-hukm*, yaitu sebab yang berimplikasi pada hukum yang disebut dengan *'illah*, yang dalam praktik *istinbat* hukum antara sebab (*'illah*) dengan

²⁴⁶*Ibid.*, h. 241. Wahbah az-Zuhaili, *Uşūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 97-98.

²⁴⁷Asy-Syātibī, *oal-Muwāfaqāt*, Juz ke 1, h. 167.

hukum ada relefansi yang bisa dinalar oleh akal, dan hikmah hukum yang mengandung motifasi pensyai'atan hukum tersebut. Seperti dalam keadaan bepergian di bulan ramadān (*safar*) sebagai sebab yang berimplikasi pada hukum bolehnya berbuka puasa bagi *musāfir* di siang hari. Dalam konteks ini yang menjadi 'illah-nya adalah *al-fiṭr*. **Kedua**, *as-sabab gair al-mu'aššir fi al-hukm*, yaitu sebab yang tidak berimplikasi pada hukum, di mana antara sebab ('illah) dengan hukum tidak ada relefansi, seperti waktu sebagai penyebab wajibnya ṣalat.²⁴⁸

- (e) Dilihat dari segi jenis *musabbab*, sebab dibedakan pada dua macam: **Pertama**, *as-sabab li al-hukm at-taklifi*, yaitu sebab bagi hukum *taklifi*, seperti waktu, yang oleh *asy-Syāri'* dijadikan sebagai sebab atas kewajiban mendirikan ṣalat (Q.S. al-Isrā' (17): 78), dan menyaksikan datangnya bulan ramadān, yang oleh *asy-Syāri'* dijadikan sebagai sebab atas kewajiban menunaikan puasa pada bulan ramadān (Q.S. al-Baqarah (2): 185). **Kedua**, *as-sabab liisbāti milkin*, yaitu sebab untuk menetapkan hak milik, melepaskan atau menghalalkannya, seperti jual beli adalah untuk menetapkan kepemilikan dan menghilangkannya, memerdekakan hamba sahaya dan mewakafkan harta benda untuk menggugurkan kepemilikan, perkawinan untuk menetapkan kehalalan hubungan seksusal suami-isteri, talak untuk

²⁴⁸*Ibid.*, h. 185.

menghilangkan kehalalan hubungan suami-isteri, dan contoh lain yang semacamnya.²⁴⁹

- (f) Dilihat dari segi antara sebab dengan musabbab, sebab dibedakan pada tiga macam: Pertama, as-sabab asy-syar'iy, yaitu sebab yang hubungannya dengan musabbab dihasilkan hukum syar'iy, seperti tergelincir matahari dari titik kulminasinya sebagai sebab wajibnya mengerjakan salat zuhur. Kedua, as-sabab al-'aqli, yaitu sebab yang hubungannya dengan musabbab dihasilkan melalui nalar manusia, seperti belajar sebagai penyebab seseorang berilmu pengetahuan. Ketiga, as-sabab al-'ādy, yaitu sebab yang hubungannya dengan musabbab didasarkan pada hukum adat atau local wisdom, seperti tubuh merasa tidak sehat karena diduga kuat ada penyakit.²⁵⁰

b. Syarat

1) Definisi Syarat

Secara etimologi, syarat (*asy-syarat*) artinya melazimkan sesuatu (*ilzām asy-syai'i*), atau tanda-tanda (*al-'alāmah*).²⁵¹ Sedangkan secara terminologi, syarat yaitu:

مَا يَتَوَقَّفُ وُجُودَ الشَّيْءِ عَلَى وُجُودِهِ وَكَانَ خَارِجًا عَنْهُ وَلَا يَلْزَمُ
مِنْ عَدَمِهِ عَدَمُ ذَلِكَ الشَّيْءِ

Artinya: "Sesuatu yang tergantung padanya keberadaan hukum syar'i dan ia berada

²⁴⁹Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, h. 117.

²⁵⁰As-Sarakhsi, *Uṣūl as-Sarakhsi*, Juz ke 2, h. 304-312.

²⁵¹Wahbah az-Zuhaili, *.Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 98. Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 55.

di luar hukum itu sendiri, yang ketiadaannya hukum pun tidak ada”.²⁵²

Ulama uṣūl al-fiqh yang lain mengemukakan, syarat yaitu:

الْأَمْرُ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وُجُودُ الْحُكْمِ وَيَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ
وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ وُجُودُ الْحُكْمِ

Artinya: “Sesuatu yang kepadanya bergantung adanya hukum, jika ia tidak ada, maka hukum pun tidak ada, tetapi tidak berarti jika hukum tidak ada, sesuatu itu pun menjadi tidak ada pula”.²⁵³

Dua terminologi syarat tersebut di atas secara substansial stresingnya adalah sama, meskipun berbeda redaksionalnya, bahwa apa-apa yang tergantung adanya hukum itu berarti adanya syarat, dengan tidak adanya syarat, berarti hukum pun tidak ada, dan syarat itu sendiri posisinya berada di luar hukum. Sebagai contoh, keberadaan wuḍu sebagai syarat sah ṣalat, apabila tidak ada wuḍu maka ṣalat dianggap tidak sah, meskipun tidak mesti adanya wuḍu adanya ṣalat. Contoh lain, pasangan suami isteri ketika akan melangsungkan pernikahan, mesti ada wali. Izin wali dalam sebuah pernikahan itu menjadi syarat sah akad nikah menurut mayoritas ulama. Dasarnya, sebuah hadis ṣahih yang diriwayatkan oleh at-Tirmizi dari Ibn Abbās, Rasulullah Saw. bersabda:

²⁵²Al-Āmidī, *al-Ihkām*, h. 121.

²⁵³Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 59.

لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِِّّ وَشَاهِدَانِ . رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ .

Artinya: "Tidak (sah) pernikahan kecuali ada wali dan disaksikan oleh dua orang saksi".²⁵⁴

2) Perbedaan Rukun dengan Syarat dan Hubungannya dengan Sebab

Baik dalam masalah ibadah maupun mu'amalah rukun (*ar-rukun*) dan syarat selalu bergandengan yang terintegrasi Oleh sebab itu, perlu dikemukakan perbedaannya. Rukun yaitu sesuatu yang tergantung keberadaan hukum padanya dan rukun itu sendiri sebagai partikular dari substansi atau tujuannya. Seperti *rukū'* salah satu rukun dalam shalat, karena *rukū'* itu sendiri sebagai partikular dari shalat. Demikian juga membaca *al-fātihah* di dalam shalat sebagai rukun, karena *al-fātihah* itu sendiri sebagai partikular dari substansi (hakikat) shalat. Dalam masalah mu'amalah, seperti *ijāb* dan *qabūl* itu sebagai rukun dalam akad jual beli, karena *ijāb* dan *qabūl* keduanya sebagai substansi dari akad jual beli. Sedangkan syarat (*asy-syarat*) yaitu sesuatu yang kepadanya tergantung adanya hukum, tetapi ia posisinya berada di luar dari substansi hukum tersebut. Seperti *wuḍū'* merupakan syarat sah shalat, apabila seseorang yang akan mengerjakan shalat tidak berwuḍū', maka shalatnya dianggap tidak sah, meskipun keberadaan *wuḍū'* itu bukan partikular dari substansi shalat.²⁵⁵

²⁵⁴Abū 'Isā Muhammad bin 'Isā bin Sūrah at-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī* (Indonesia: Maktabah Dahlān, t.t.), Juz ke 2, h. 284.

²⁵⁵Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 100. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 243. 'Abd Allah Yūsuf al-Judai, *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 56.

Berdasarkan uraian rukun dan syarat tersebut dapat ditegaskan persamaan dan perbedaan keduanya. Dari segi persamaan keduanya, yaitu sama-sama menentukan keberadaan dan keabsahan suatu hukum. Sedangkan perbedaannya, keberadaan rukun merupakan partikular dari hukum (*juz'un min al-hukm*), sedangkan syarat bukan partikular dari hukum (*laisa juz'un min al-hukm*) dan juga posisinya di luar hukum (*khārijun min al-hukm*).

Di samping itu, terdapat pula hubungan antara syarat dengan sebab (*as-sabab*). Syarat merupakan penyempurna bagi sebab, apabila ada sebab dan syarat tidak ada, maka hukum tidak akan ada. Untuk itu, sebab mesti ada pada hukum dan persyaratan terpenuhi, serta tidak ada halangan yang dapat membatalkan pemberlakuan hukum tersebut. Seperti dalam masalah pidana, pembunuhan sebagai sebab dikenakan hukuman *qiṣāṣ*, jika persyaratannya terpenuhi yaitu dilakukan dengan sengaja direncanakan (*al-'amdu*) dan rasa permusuhan (*al-'udwān*), dan dalam masalah hukum keluarga, misalnya kesamaan agama (*itihād ad-din*) itu menjadi syarat yang menyebabkan pasangan suami isteri boleh dilangsungkan pernikahan, atau karena faktor kekerabatan (*al-qarābah*) sebagai ahli waris maka bisa mewarisi dari harta yang ditinggalkan orang yang meninggal dunia (*al-muwarriṣ*).

Dari hubungan antara sebab dengan syarat di atas dapat dikemukakan persamaan keduanya adalah, terletak pada keberadaan hukum, adanya hukum itu memiliki ketergantungan pada adanya sebab dan syarat, berarti, jika sebab dan syarat itu tidak ada maka hukum pun tidak akan ada. Sedangkan

perbedaannya, bahwa keberadaan sebab itu mesti mengakibatkan adanya hukum, tetapi keberadaan syarat tidak mesti mengakibatkan adanya hukum.

3) Kategorisasi Syarat

Para ahli *uṣūl al-fiqh* mengemukakan kategorisasi syarat itu bisa dilihat dari berbagai seginya, di antaranya Muhammad Abū Zahrah (w. 1974 M) menegaskan sebagai berikut:

- a) Dilihat dari segi kaitan sebab (*as-sabab*) dengan *musabbab* (*al-musabbab*), syarat dibedakan pada dua bentuk: Pertama, syarat yang menjadi penyempurna sebab (*asy-syarṭ al-mukammil li as-sabab*). Misalnya, ider tahun (*al-haul*) dalam kewajiban zakat pada harta kekayaan yang telah mencapai satu standar zakat (*niṣāb*). *Niṣāb* adalah sebagai sebab bagi *muzakky* mengeluarkan zakat, dan harta yang telah mencapai satu *niṣāb* itu tidak bisa dikeluarkan zakatnya, kecuali setelah mencapai *haul*. Dari sini berarti *haul* sebagai penyempurna bagi *niṣāb*. Kedua, syarat yang menjadi penyempurna bagi *musabbab* (*asy-syarṭ al-mukammil li al-musabbab*). Misalnya dalam masalah ibadah, bersuci (*al-wuḍū'*) dan menutup aurat (*satr al-'aurah*) adalah dua syarat bagi penyempurna *ṣalat*. Tidak adanya dua syarat tersebut menyebabkan tidak adanya hukum.²⁵⁶
- b) Dilihat dari segi perbuatan hukum, syarat dibedakan pada dua macam: Pertama, syarat yang ditetapkan oleh *asy-Syāri'* sebagai hubungan kausalitas dalam ketetapan huklum syara' (*asy-syarṭ asy-*

²⁵⁶Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 60.

syar'iy). Term lain disebut dengan *khiṭāb taklifiy*. Seperti pelaksanaan yang ada dalam masalah ibadah (*al-'ibādāt*), mu'amalah (*al-'uqūd wa at-taṣarrufāt*), pelaksanaan hukuman (*iqāmah al-hudūd*), dan masalah yang lainnya. Kedua, syarat yang ditetapkan oleh *mukallaf* sebagai hubungan kausalitas yang diakui oleh *asy-Syāri'* yang memiliki efek hukum syara'. Term lain disebut dengan *khiṭāb waḍ'iy*. Seperti seorang suami yang mengaitkan penjatuhan talak terhadap isterinya dengan suatu syarat, dengan mengatakan kepada isterinya "jika kamu sering berbohong kepadaku, maka talakmu jatuh satu". Menalak isteri dikaitkan dengan persyaratan seperti itu kontradiksi dengan ketentuan yang telah ditetapkan oleh syara'.²⁵⁷

- c) Dilihat dari segi keterkaitan syarat (*asy-syarṭ*) dengan yang dipersyaratkan (*al-masyrūṭ*), dalam konteks ini Abū Ishāq asy-Syāṭibi (w. 790 H) membedakan pada tiga macam: **Pertama**, syarat keterkaitannya dengan yang disyaratkan didasarkan atas hukum syara' (*asy-syarṭ asy-syar'iy*). Seperti, berwuḍū' untuk mengerjakan ṣalat. **Kedua**, syarat yang keterkaitannya dengan yang disyaratkan didasarkan pada nalar manusia (*asy-syarṭ al-'aqliy*). Seperti, meninggalkan makan dan minum sebagai syarat untuk sahnya ṣalat. **Ketiga**, syarat yang keterkaitannya dengan yang disyaratkan didasarkan pada adat kebiasaan (*'ādāt, 'urf*

²⁵⁷Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 101. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 244.

atau *local wisdom*). Seperti, mencuci kepala untuk penyempurna mencuci muka.²⁵⁸

c. *Māni'* (Penghalang)

1) Definisi *Māni'*

Secara etimologi, *māni'* (*al-māni'*) artinya penghalang hukum. Sedangkan secara terminologi para ahli *uṣūl al-fiqh* klasik mengemukakan di antaranya Tāj ad-Din as-Subki (w. 771 H), *māni'* yaitu:

الْوَصْفُ الْوُجُودِيُّ الظَّاهِرُ الْمُنْضَبُطُ الْمَعْرُوفُ نَقِيضُ الْحُكْمِ

Artinya: "Sifat yang keberadaannya jelas, dapat diukur dan dapat dikenali yang dapat membatalkan hukum".²⁵⁹

Asy-Syaukāni (w. 1250 H/1832 M) mendefinisikan *māni'* dengan:

مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ أَوْ بَطْلَانُ السَّبَبِ

Artinya: "Segala sesuatu yang memastikan adanya tidak ada hukum atau batal sebab hukum".²⁶⁰

Di kalangan ulama *uṣūl al-fiqh* kontemporer, Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956 M) mendefinisikan *māni'* yaitu:

²⁵⁸Asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, Juz ke 1, h. 187-198.

²⁵⁹Ibn as-Sabki, *Matn Jam' al-Jawāmi'*, Juz ke 1, h. 98.

²⁶⁰As-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl*, h. 6.

مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ أَوْ بَطْلَانُ السَّبَبِ فَقَدْ يَتَحَقَّقُ
السَّبَبُ الشَّرْعِيُّ وَتَتَوَافَرُ جَمِيعُ شُرُوطِهِ وَلَكِنَّهُ يَجِدُ مَانِعًا يَمْنَعُ
تَرْتِبَ الْحُكْمِ عَلَيْهِ

Artinya: "Segala sesuatu yang memastikan adanya tidak ada hukum atau batal sebab hukum, sekalipun menurut syara' telah terpenuhi rukun dan syarat-syaratnya tetapi karena adanya māni' yang menceah berlakunya hukum atasnya".²⁶¹

Muhammad Abū Zahrah (w. 1974 M) mendefinisikan māni' yaitu:

الْأَمْرُ الشَّرْعِيُّ الَّذِي يَنَاقِي وُجُودَهُ الْغَرَضُ الْمَقْصُودَ مِنَ السَّبَبِ
أَوِ الْحُكْمِ

Artinya: "Suatu ketentuan syara' yang keberadaannya memastikan tidak ada hukum kausalitas dari sebab, atau tidak adanya akibat hukum".²⁶²

Dari beberapa definisi māni' tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa eksistensi māni' dalam suatu peristiwa hukum syara' menjadikan hukum tidak terwujud. Jika māni' itu tidak ada, maka hubungan kausalitas dari suatu hukum menjadi ada dan berlaku. Māni' itu sendiri dalam proses penetapan hukumnya haruslah berdasarkan ketentuan syara'. Sebagai contoh, apabila ada dalam sebuah perkawinan yang sah atau karena kekerabatan (menjadi ahli waris),

²⁶¹Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Ilm Uṣūl, h. 120.

²⁶²Muhammad Abū Zahrah, Uṣūl al-Fiqh, h. 62.

tetapi konsekuensi pewarisan terhalang pada salah satu dari keduanya, atau disebabkan karena beda agama antara pewaris dan ahli waris. Atau ada ditemukan karena pembunuhan yang disengaja yang mengandung permusuhan, tetapi keharusan mengeksekusi hukuman *qiṣāṣ* terhadap pembunuhnya terhalang disebabkan pembunuh adalah ayah dari korban yang terbunuh.

2) Kategorisasi *Māni'*

Mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh (jumhūr al-uṣūliyyin)* telah mengemukakan kategorisasi *māni'* implikasinya pada hukum dan sebab, dibedakan pada *māni'* yang menghalangi adanya hukum (*māni' li al-hukm*), dan *māni'* yang menghalangi adanya hubungan kausalitas sebab hukum (*māni' li as-sabab*).

(a) *Māni' li al-hukm*, yaitu suatu kondisi yang menghalangi terlaksananya suatu perintah, atau tidak dilaksanakannya hukum yang sudah ditetapkan oleh syara'. Seperti ahli waris (*al-wāriṣ*) yang membunuh pewaris (*al-muwarriṣ*) dilatarbelakangi karena permusuhan, maka disebabkan membunuh menjadi menghalang bagi *al-wāriṣ* untuk mewarisi harta benda yang ditinggalkan pewaris, meskipun sebab hukumnya telah diketahui (karena kekerabatan atau perkawinan), rukun dan persyaratannya terpenuhi. Hubungan ayah dengan anak (*al-abuwwah*) menjadi penghalang dalam masalah pelaksanaan hukuman *qiṣāṣ*, karena adanya anak disebabkan adanya ayah. Karena itu, tidak sepatutnya menuntut eksekusi hukuman *qiṣāṣ* terhadap ayah yang membunuh anaknya. Dengan kata lain, tidak boleh disebabkan kematian

anak itu menjadi sebab dibunuhnya ayah. Hukum Islam telah menetapkan bahwa setiap orang yang sudah *mukallaf*, laki-laki atau perempuan wajib melaksanakan shalat. Tetapi, hukum juga telah menetapkan bahwa menstruasi (*al-haid*) dan pasca melahirkan (*an-nifās*) menjadi penghalang bagi perempuan tersebut untuk melaksanakan kewajiban shalat, atau *qaḍā' as-ṣalāh* yang ditinggalkan.

- (b) *Māni' li as-sabab*, yaitu sesuatu yang menghalangi hubungan kausalitas sebab hukum. Seperti keberadaan hutang, apabila seseorang memiliki harta kekayaan mencapai standar zakat (*niṣāb*), maka wajib dikeluarkan zakatnya. Tetapi, karena mempunyai hutang sebanyak harta yang dimilikinya, maka hutang tersebut menjadi penghalang (*māni'*) wajibnya mengeluarkan zakat. Menjual orang merdeka (*bai' al-hurriyyah*) seperti *ummu al-walad* sebagai obyek jual beli itu dilarang dan transaksinya tidak sah, karena *al-hurriyyah* bukanlah *al-ma'qūd 'alaih*. Menjual itu menjadi sebab hukum berpindah milik, dan membeli menjadi sebab boleh menguasai dan memanfaatkannya.²⁶³

Berbeda dengan *jumhūr al-uṣūliyyin*, ulama *uṣūl Hanafiyyah* mengklasifikasikan *māni'* pada lima macam: (1) *Māni'* yang menghalangi sahnya sebab, seperti menjual orang merdeka yang telah disebutkan di atas. Tidak sah menjual orang merdeka,

²⁶³Lihat, Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 245-246. 'Abd Allah Yūsuf al-Judai, *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 60. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 103.

karena ia bukanlah termasuk kategori harta. (2) *Māni'* yang menghalangi sempurnanya sebab terhadap orang yang melakukan akad dan menghalangi sebab bagi yang melakukannya. Seperti seseorang menjual suatu barang kepada orang lain (sebagai pembeli) tanpa sepengetahuan pemiliknya, maka akad jual beli seperti itu tidak sah, jika tidak dibenarkan oleh pemiliknya, karena ada *māni'* yaitu menjual barang yang bukan miliknya. (3) *Māni'* yang menghalangi berlakunya hukum, seperti *khiyār syarāt* dari penjual. *Khiyār* itu menjadi penghalang bagi pembeli untuk melakukan kekuasaannya atas barang pembelian dimaksud. (4) *Māni'* yang menghalangi sempurnanya hukum, seperti keberadaan *khiyār ar-ru'yah* dalam jual beli. *Khiyār* ini tidak menghalangi untuk memiliki barang, hanya saja milik itu belum sempurna sebelum pembeli melihat barang yang dibelinya, meskipun sudah diterima. (5) *Māni'* yang menghalangi kelaziman hukum, seperti adanya cacat pada barang yang dibeli (*khiyār al-'aib*). Setelah terjadi akad jual beli kemudian pembeli memeriksa barang yang telah dibelinya. Jika barang yang diperiksanya itu ternyata terdapat cacat, maka pembeli berhak untuk membatalkan pembelian dengan mengembalikan barang kepada penjual melalui lembaga penyelesaian kasus hukum (*al-qaḍā'*), atau atas kerelaan penjual menerima barang tersebut.²⁶⁴

²⁶⁴Muhammad al-Khuḍari Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 63-64.

d. Sah (*as-Ṣihhah*), Rusak (*al-Fasād*) dan Batal (*al-Buṭlān*)

- 1) Sah (*as-Ṣihhah*). Secara etimologi, terkadang diungkapkan dengan term *as-ṣihhah*, atau *as-ṣahih*, sebagai lawan dari *al-marīḍ*, yang artinya sakit. Jika kata sah (*ṣahha*) ini dirangkaikan dengan kata lain seperti berarti maknanya sesuai dengan realitas.²⁶⁵ Sedangkan secara terminologi, para ahli *uṣūl al-fiqh* masing-masing mendefinisikan dengan redaksional yang berbeda, meskipun secara substansial maksudnya adalah sama. Al-Gāzi mengemukakan sah, yaitu:

اعْتَبَارُ الشَّارِعِ الشَّيْءِ صَحِيحًا إِذَا فُعِلَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي أَمْرُهُ

Artinya: "Sesuatu yang dipandang sah menurut asy-Syāri' jika sesuatu tersebut dikerjakan sesuai dengan yang diperintahkan".²⁶⁶

'Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956 M) mengemukakan sah yaitu:

مَا طَلَبَهُ الشَّارِعُ مِنَ الْمُكَلَّفِينَ مِنْ أَعْمَالٍ وَمَا شَرَعَهُ لَهُمْ مِنْ أَسْبَابِهِ
وَشُرُوطِ إِذَا بَاشَرَهَا الْمُكَلَّفُ قَدْ يَحْكُمُ الشَّارِعُ بِصِحَّتِهَا وَقَدْ
يَحْكُمُ بِعَدَمِ صِحَّتِهَا

Artinya: "Segala perbuatan yang dituntut asy-Syāri' dari orang-orang mukallaf dan

²⁶⁵Al-Kāfi as-Subki, *al-Ibhāj*, Juz ke 1, h. 67. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 103.

²⁶⁶Muhammad Ṣidqi bin Ahmad bin Muhammad al-Burnū Abū al-Hāris al-Gāzi, *Kitāb Kasyf as-Sātir Syarh Gawāmiḍ Rauḍah an-Nāzir* (Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1423 H/2002 M), Juz ke 1, Cet. Ke 1, h. 256.

yang disyari'atkan kepada mereka yang berupa sebab dan syarat, apabila telah dilaksanakan oleh mukallafin maka oleh *asy-Syāri'* disebut dengan sah, dan jika tidak dilaksanakan sepenuhnya disebut tidak sah (batal)".²⁶⁷

Dari dua definisi tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa, jika perbuatan yang dituntut oleh *asy-Syāri'* kepada *mukallafin* itu sudah dinyatakan sah, berarti mereka telah dianggap mengerjakan tuntutan tersebut dan terlepas dari tanggung jawabnya serta tidak dikenakan sanksi hukum (*ta'ziran*), baik di dunia maupun di akhirat, dan bahkan di akhirat akan mendapatkan pahala. Sebaliknya, jika perbuatan yang dituntut tersebut dikerjakan dengan tidak memenuhi rukun dan persyaratannya, bahkan kontradiksi dengan ketentuan hukum yang telah ditetapkan *asy-Syāri'*, maka tuntutan dimaksud masih tetap menjadi tanggung jawabnya, dan *mukallāf* (pelakunya) dikenakan sanksi hukum, baik di dunia maupun kelak di akhirat. Deskripsi pemaknaan sah demikian ini oleh Muhammad al-Khuḍari Bik (w. 1930 M) ditegaskan bahwa lafaz sah (*as-ṣihhah*) itu sesungguhnya mempunyai dua konotasi makna: Pertama, melepaskan tanggung jawab dan menggugurkan kewajiban di dunia (*tarattub al-maqṣūd min al-fi'al 'alaih fi ad-dunyā*). Kedua, memperoleh konsekuensi pahala di akhirat (*tarattub asāri al-'amal 'alaih fi al-ākhirah*).²⁶⁸ Dua konotasi pemaknaan sah tersebut dalam

²⁶⁷ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, h. 125.

²⁶⁸ Muhammad al-Khuḍari Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 72.

aplikasinya berlaku baik dalam masalah ibadah maupun mu'amalah.

- 2) Batal (*al-butlān*). Secara etimologi, batal maknanya rusak dan gugur hukumnya. Sedangkan secara terminologi, Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā (w. 1357 H) mengemukakan, batal yaitu:

تَجَرَّدُ التَّصَرُّفِ الشَّرْعِيِّ عَنِ اِعْتِبَارِهِ وَاَثَارِهِ فِي نَظَرِ الشَّرْعِ

Artinya: "Tindakan hukum yang bersifat syar'i terlepas dari sasarannya menurut pandangan syara'".²⁶⁹

Definisi batal tersebut menjelaskan bahwa tindakan hukum yang bersifat syar'i tidak memenuhi ketentuan yang telah ditetapkan oleh syara' sehingga apa yang dikehendaki oleh ketetapan syara' dari perbuatan tersebut tidak terpenuhi rukun dan persyaratannya. Tegasnya, jika salah satu rukun dan persyaratan dari suatu perbuatan yang disyari'atkan tidak terpenuhi, maka perbuatan tersebut dinyatakan batal, sebagai kebalikan dari sah sebagaimana telah dikemukakan di atas.

Dalam masalah ibadah, seperti seorang *mukallaḥ* mengerjakan ṣalat magrib, ia dikatakan sah ṣalatnya apabila semua rukun dan persyaratannya dipenuhi, dan tidak ada penghalang dalam mengerjakannya. Tetapi, jika salah satu rukun dan persyaratan ṣalatnya tidak terpenuhi, atau ada penghalang sehingga keabsahan ṣalat tidak sempurna, maka perbuatan ṣalat tersebut dinyatakan batal.

²⁶⁹Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Ām*, Juz ke 1, h. 651.

Dalam masalah mu'amalah, seperti akad jual beli yang dilakukan oleh orang gila (*majnūn*) atau anak kecil yang belum dewasa (*ṣabīyyu gair al-mumayyiz*), karena keduanya dipandang tidak cakap melakukan tindakan hukum, maka akad jual beli yang dilakukannya dipandang tidak sah dan batal.

- 3) Rusak (*al-Fasād*). Dalam konteks fikih, term *fasād* atau *fāsid* posisinya berada di antara sah dan batal. Dimaksudkan dengan *fasād* secara etimologi adalah rusak. Sedangkan secara terminologi, *fasād* yaitu:

كُونَ الشَّيْءِ فَاسِدًا أَىِ اِعْتَبَارُ الشَّارِعِ الشَّيْءِ فَاسِدًا إِذَا تَمَّ عَلَى
صُورَةٍ غَيْرِ مَشْرُوعَةٍ

Artinya: "Sesuatu yang rusak, yakni *asy-Syāri'* menganggap sesuatu perbuatan itu rusak jika dikerjakan tidak sesuai dengan apa yang disyari'atkan".²⁷⁰

Definisi ini menunjukkan bahwa terlepasnya hukum syara' dari ketentuan yang telah ditetapkan oleh *asy-Syāri'* dan tidak ada akibat hukum yang ditimbulkan dari ketetapan itu. Dari sini terlihat jelas bahwa semua perbuatan hukum yang telah dibebankan *asy-Syāri'* kepada *mukallaf* sudah pasti ditetapkan pula rukun dan persyaratannya, dan *mukallaf* mesti mengerjakannya sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan *asy-Syāri'*. Jika tidak sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan-Nya, berarti rusaklah perbuatan itu. Seperti,

²⁷⁰ Abd Allah Yūsuf al-Judai, *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 62. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 106.

melakukan akad jual beli dengan harga yang tidak diketahui atau disertai dengan syarat yang rusak (*bisyarṭin fāsidin*), maka rusaklah akad jual belinya. Contoh lain, pelaksanaan akad nikah tanpa disaksikan oleh dua orang saksi, maka akad nikah itu menjadi *fāsīd*.

Di kalangan ulama *uṣūl al-fiqh* terjadi perdebatan mengenai term batal (*al-butlān*) dan rusak (*al-fasād*). Persoalannya, apakah kedua term itu sama esensinya atau berbeda? *Jumhūr al-uṣūliyyin* berpendapat bahwa mereka tidak membedakan antara suatu sifat yang menunjukkan *bāṭil* dan *fāsīd*. Menurut mereka, kedua term itu dalam masalah ibadah esensinya adalah sama, satu makna (*bima'nā wāhid*). Apabila suatu perbuatan itu tidak memenuhi rukun, syarat dan tidak ada sebabnya, atau ada penghalang terhadap perbuatan tersebut, maka perbuatan itu disebut batal dan rusak. Seperti mengerjakan ṣalat tanpa rukū' dan sujud, maka ṣalatnya disebut batal dan rusak, karena keduanya termasuk rukun ṣalat.

Sedangkan di kalangan ulama *uṣūl Hanafīyyah*, mereka sepakat tidak membedakan antara kedua sifat (batal dan rusak) itu dalam masalah ibadah, tetapi mereka membedakan keduanya dalam masalah mu'amalah. Menurut mereka, bahwa suatu perbuatan dikatakan batal, apabila kerusakan itu terjadi pada esensi perbuatan, atau rukunnya. Misalnya, dalam masalah akad jual beli yang dilakukan orang gila. *Asy-Syāri'* telah menetapkan bahwa akad jual beli dan mentasarrufkan hartanya dianggap tidak sah dan batal, karena orang gila dipandang tidak cakap melakukan tindakan hukum, Sedangkan rusak (*fāsīd*), yaitu suatu tindakan hukum yang kembali kepada sifat-

sifat akadnya, bukan kepada rukun-rukunnya. Seperti, akad pernikahan yang dilaksanakan tanpa saksi (*lā nikāh bigairi syuhūdin*), di mana *syuhūd* dalam pernikahan itu sebagai salah satu sifat atau syarat akad, bukan sebagai salah satu rukun nikah. Apabila kerusakan itu tertuju pada salah satu sifat, sedangkan hukum pokok (*al-aṣl*) perbuatan itu disyari'atkan oleh *asy-Syāri'*, maka perbuatan itu menjadi rusak (*fāsid*).

Terjadinya perbedaan pendapat di kalangan *uṣūliyyin* antara mayoritas ulama *uṣūl* (*jumhūr al-uṣūliyyin*) dengan ulama *uṣūl Hanafiyyah* tentang eksistensi *al-butlān* dan *al-fāsid* di atas, berawal dari kehendak dan implikasi lafaz *nahy* (larangan) kepada salah satu sifat perbuatan. *Jumhūr al-uṣūliyyin* berpendapat bahwa lafaz *nahy* itu menghendaki hukum batal (*al-bāṭil*) atau rusak (*al-fāsid*), baik lafaz *nahy* itu berkaitan dengan esensi perbuatan maupun berkaitan dengan salah satu sifat perbuatan. Sedangkan ulama *uṣūl Hanafiyyah* berpendapat bahwa, apabila *nahy* itu tartuju kepada esensi suatu perbuatan, maka perbuatan itu dikatakan *bāṭil*. Tetapi, apabila *nahy* itu tertuju kepada sesuatu yang berada di luar, seperti sifat perbuatan, sementara perbuatan itu sendiri pada dasarnya oleh *asy-Syāri'* telah disyari'atkan, maka hukumnya menjadi *fāsid*. Sebagai contoh dalam masalah ibadah, larangan berpuasa pada hari raya (*'id al-fiṭr* dan *'id al-aḍḥā*) dan hari-hari *tasyriq*. Pada asalnya, berpuasa itu dianjurkan (*al-mustahab*), tetapi pada hari-hari tersebut berpuasa dilarang, karena sifat dan bentuknya, yaitu membuat bagi orang-orang yang berpuasa jauh dari rahmat Allah. Dalam masalah mu'amalah, larangan jual beli yang mengandung unsur riba. Pada asalnya, jual beli

itu disyari'atkan dan boleh hukumnya (*al-ibāhah*), tetapi karena ada sifat yang terlarang, yaitu riba, maka hukumnya berubah menjadi rusak dan tidak sah (*fāsid*).²⁷¹

e. **'Azimah dan Rukhṣah**

Bentuk lain dari kategorisasi hukum *waḍ'ī* adalah *'azimah* dan *rukḥṣah*. *Uṣūliyyin* terjadi perbedaan pendapat dalam menempatkan posisi *'azimah* dan *rukḥṣah* sebagai bagian dari hukum *waḍ'ī*. Ulama *uṣūl* klasik di antaranya Fakhr ad-Din ar-Rāzi (w. 606 H), dan Ibn al-Hājjib (w. 646 H) berpendapat bahwa *'azimah* dan *rukḥṣah* termasuk obyek hukum, bukan kepada hukum. Menurut mereka, suatu obyek hukum yang boleh dilaksanakan oleh *mukallaḥīn*, adakalanya berbentuk *'azimah* dan adakalanya berbentuk *rukḥṣah*.²⁷² Sedangkan Abū Hāmid al-Gazali (w. 505 H), al-Āmidī (w. 631 H), dan Abū Ishāq asy-Syāṭibī (w. 790) mereka berpendapat bahwa *'azimah* dan *rukḥṣah* termasuk hukum *waḍ'ī*, karena pada prinsipnya seluruh hukum itu bersifat *'azimah*, dan status ini tidak berubah menjadi *rukḥṣah* kecuali ada penyebabnya. Penyebab itu menurut mereka, ada suatu kondisi yang sangat delematis (*ad-ḍarūrah*) untuk membolehkan sesuatu yang dilarang (*ad-ḍarūrah tubīh al-mahzūrāt*), atau kondisi lain yang menyebabkan adanya dispensasi dalam meninggalkan yang wajib (*as-safar fī syahr ramadān*), atau untuk menghilangkan kesulitan (*'adam perintahkan al-haraj*) bagi umat manusia. Oleh karena demikian, status *'azimah* dan *rukḥṣah* termasuk hukum *waḍ'ī*.²⁷³

²⁷¹Ibn as-Sabki, *Matn Jam' al-Jawāmi'*, Juz ke 1, h. 106. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 107.

²⁷²Fakhr ad-Din ar-Rāzi, *al-Mahṣūl*, Jld. ke 1, h. 28.

²⁷³Al-Gazālī, *al-Mustasfā*, h. 98. Al-Āmidī, *al-Ihkām*, h. 91. Asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz ke 1, h. 209-211.

1) 'Azimah

(a) Definisi 'Azimah

Secara etimologi, 'azimah maknanya kehendak atau tekad yang kuat (*al-irādah al-mu'akkadah* atau *qaṣḍun mu'akkadun*) dalam mengerjakan sesuatu yang diperintahkannya. Makna seperti ini ditemukan dalam beberapa teks al-Qur'ān, di antaranya Q.S. Ali Imrān (3): 159:

فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ

Artinya: "Kemudian, apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah".

Q.S. Tāhā (20): 115:

وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا

Artinya: "Dan sesungguhnya telah Kami perintahkan kepada Adam dahulu, maka ia lupa (akan perintah itu), dan tidak Kami dapati padanya kemauan yang kuat".

Secara terminologi, uṣūliyyin mendefinisikan 'azimah dengan beragam redaksional, sekalipun substansinya sama, di antaranya as-Sarakhsi (w. 490 H), al-Āmidī (w. 631 H), Taj ad-Din as-Subki (w. 771 H), 'azimah yaitu:

أَحْكَامُ الشَّرْعِ مَا هُوَ مَشْرُوعٌ مِنْهَا إِبْتِدَاءً

Artinya: "Hukum-hukum yang telah disyari'atkan Allah kepada seluruh hamba-Nya sejak semula".²⁷⁴

Definisi lain, 'Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956 M) mengemukakan, 'azimah adalah:

مَا شَرَعَهُ اللَّهُ أَصَالَةً مِنَ الْأَحْكَامِ الْعَامَّةِ الَّتِي لَا تُخْتَصُّ بِحَالٍ
دُونَ حَالٍ وَلَا بِمُكَلَّفٍ دُونَ مُكَلَّفٍ

Artinya: "Suatu hukum yang disyari'atkan Allah sejak semula yang bersifat umum yang tidak ditentukan pada suatu kondisi atau kasus tertentu dan tidak pula berlaku hanya kepada orang mukallaf tertentu".²⁷⁵

Dari dua terminologi 'azimah tersebut dapat dipahami bahwa hukum-hukum itu disyari'atkan oleh asy-Syāri' diperuntukkan untuk seluruh hamba-Nya (*mukallafin*) sejak semula, di mana saja mereka berdomisili, dalam situasi dan kondisi apa pun, tanpa kecuali. Jadi, sejak semula hukum 'azimah itu disyari'atkan, maka seluruh umat manusia (*mukallafin*) wajib mengikuti dan mengerjakannya. Seperti shalat lima waktu, puasa ramaḍān, membayar zakat, ibadah haji ke Baitullah, dan seluruh syi'ar Islam yang berupa perintah dan larangan (*bi imtisāl al-awāmīr wa ijtināb an-nawāhī*).

(b) Klasifikasi Hukum 'Azimah

²⁷⁴As-Sarakhsi, *Uṣūl as-Sarakhsi*, Juz ke 1, h. 117. Al-Āmidī, *al-Ihkām*, h. 122. Ibn as-Sabki, *Matn Jam' al-Jawāmi'*, Juz ke 1, op.cit., h. 123.

²⁷⁵' Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, h. 121.

Uṣūliyyin dalam konteks penetapan hukum (*istinbāt al-ahkām*) ‘azimah, mereka mengklasifikannya pada empat macam, seperti dikemukakan oleh Muhammad Salām Maḏkūr: Pertama, hukum yang disyari’atkan sejak semula untuk kemaslahatan seluruh umat manusia, seperti ibadah, mu’amalah, jināyah, dan semua hukum yang bertujuan untuk mencapai kebahagiaan umat manusia di dunia dan kelak di akhirat. Kedua, hukum yang disyari’atkan karena adanya sesuatu sebab yang terjadi, seperti hukum mencaci maki berhala (*al-asnām*), atau sesembahan agama lain. Ketiga, hukum yang disyari’atkan sebagai pembatal (*nāsikh*) terhadap hukum sebelumnya (*mansūkh*). Praktik hukum *nāsikh-mansūkh* ini seperti terjadi mengenai perubahan menghadap kiblat, dari masjid *al-aqṣā* ke masjid *al-harām* (Q.S. *al-Baqarah* (2): 144). Keempat, pengecualian dari hukum-hukum yang berlaku umum, seperti larangan mengawini wanita-wanita yang bersuami, kecuali hamba sahaya yang dimiliki (Q.S. *an-Nisā’* (4): 24).²⁷⁶

2) **Rukhṣah**

(a) Definisi *Rukhṣah*

Secara etimologi, *rukḥṣah* (*ar-rukḥṣah*) diartikan dengan penyebutan term *at-taisir wa at-tashil, al-yusr wa as-suhūlah*, atau diartikan dengan *at-takhfif*, yang substansi artinya sama, yaitu kemudahan, kelonggaran, kelapangan, kemurahan, atau keringanan (*dispensasi*).²⁷⁷ Sedangkan secara terminologi, *rukḥṣah* yaitu:

²⁷⁶Muhammad Salām Maḏkūr, *al-Ijtihād fi at-Tasyri’ al-Islāmi* (Mesir: Dār an-Nahḏah al-‘Arabiyyah, 1984), h. 116.

²⁷⁷Abū Luis Ma’lūf, *al-Munjid fi al-‘lām*, h. 254. Zaki ad-Din Sya’bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 225. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 110.

الْحُكْمُ إِنْ يَثْبُتَ عَلَى خِلَافِ الدَّلِيلِ لِعُذْرٍ

Artinya: "Hukum yang ditetapkan berbeda dengan dalil, karena adanya uzur".²⁷⁸

Terminologi lain, Khallāf (w. 1956 M) mengemukakan, 'azimah yaitu:

مَا شَرَعَهُ اللَّهُ مِنَ الْأَحْكَامِ تَخْفِيفًا عَلَى الْمُكَلَّفِ حَالَاتٍ خَاصَّةٍ
تَقْتَضِي هَذَا التَّخْفِيفَ

Artinya: "Hukum yang telah disyari'atkan Allah untuk memberikan kemudahan kepada mukallāf pada keadaan tertentu yang menyebabkan adanya keringanan (dispensasi)".²⁷⁹

Dua terminologi *rukḥṣah* tersebut di atas menunjukkan bahwa hukum *rukḥṣah* dikecualikan dari hukum 'azimah pada umumnya, yaitu berlaku apabila ada dalil yang menunjukkan dan ada *uzur* yang menyebabkannya. Dengan kata lain, *mukallāfin* memberlakukan tata aturan tambahan karena adanya hal-hal yang memberatkan yang dianggap sebagai pengecualian dari ketetapan hukum pokok ('azimah). Misalnya, menjamak dua shalat (zuhur dan 'aṣar) karena *safar* dan hujan lebat, mengkonsumsi bangkai bagi orang yang sangat membutuhkan (*li al-muḍṭarri*). Kebolehan mengkonsumsi bangkai itu keluar dari hukum pokok ('azimah) yang melarangnya, tetapi, karena ada sebab (*uzur*) kondisi yang

²⁷⁸Al-Kāfi as-Subki, *al-Ibhāj*, h. 81.

²⁷⁹Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, h. 121.

menghendakinya, maka dibolehkan dengan ketentuan sesuai dengan kadar yang diperlukan (*biqadr al-hājah*).

(b) Sebab-Sebab *Rukhṣah*

Sebab-sebab *rukḥṣah* dalam hukum syara' paling tidak ada tujuh macam: **Pertama**, lemahnya manusia (*sabab al-khalq*), hal ini menyebabkan gugurnya *taklif*, seperti anak kecil, orang gila, dan ringannya *taklif* pada hak perempuan, maka mereka tidak wajib shalat jum'at, shalat berjama'ah, dan berjihad. **Kedua**, sakit (*al-marād*), disebabkan sakit maka di siang hari bulan ramadān, boleh berbuka puasa, shalat dengan duduk, atau berbaring hingga ia sembuh sebagaimana semula. **Ketiga**, bepergian jauh (*as-safar*), disebabkan safar maka di siang hari bulan ramadān, boleh berbuka puasa, mengkosar shalat bangsa empat, menggugurkan shalat jum'at, dan menambah masa mengusap (mengelap) kaos kaki (*al-khuffain*). **Keempat**, lalai (*an-nisyān*), disebabkan lalai maka gugurlah dosa dan pembalasan di akhirat, dan sah berpuasa bagi bagi mereka yang makan dan minum karena lalai. **Kelima**, bodoh (*al-jahl*), disebabkan bodoh maka gugurlah sanksi apabila ia terbatas pengetahuan yang dikuasainya, sebagaimana ada disebabkan menolak barang yang telah dibelinya karena ada cacat dan pembeli tidak mengetahui di saat membeli, demikian juga ada disebabkan *uẓur* sehingga terjadi kesalahan berijtihad, karea seorang mujtahid dalam menetapkan hukum didasarkan pada dugaan kuat. **Keenam**, terpaksa (*al-ikrāh*), disebabkan kondisi terpaksa maka seseorang boleh mengkonsumsi makanan dan minuman yang dilarang untuk

menghilangkan rasa sakit yang tidak diinginkan. **Ketujuh**, bencana besar (*‘umūm al-balwā*), disebabkan bencana, maka boleh dan diperintahkan untuk menghilangkan kesulitan yang dihadapinya, seperti pakaian yang dipakainya terkena air najis, orang yang terkena percikan air kencing, kemungkinan orang yang menipu dalam jual beli, dan yang semacamnya.²⁸⁰

(c) Macam-Macam *Rukḥṣah*

Di kalangan *uṣūliyyin*, mereka mengklasifikasikan macam-macam *rukḥṣah*, baik *Syāfi’iyyah* dan *Hanābilah* maupun *Hanafiiyyah* adalah sama-sama kepada empat macam, hanya mereka berbeda dalam term yang digunakannya.

Ulama *uṣūl Hanafiiyyah* mengklasifikasikan kepada empat macam: (1) *Rukḥṣah ibāhah al-fi’al al-muharran ‘ind ad-darūrah wa al-hājah*, yaitu kebolehan melakukan tindakan haram karena kondisi *darūrat* dan *hājah*. Seperti mengatakan kata kufur (*al-kufr*) ketika dipaksa dan diancam dibunuh, atau dipotong salah satu anggota tubuhnya, sebagai suatu *rukḥṣah* tindakan itu dilakukan sehingga hati tetap tenang dengan imannya. Dasarnya Q.S. an-Nahl (16): 106, “kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa)”. Contoh lain, berbuka di siang hari bulan puasa *ramadān* karena kondisi terpaksa (*al-ikrāh*), membunuh jiwa yang diharamkan (Q.S. al-An’ām (6): 151), “dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar”. (2) *Rukḥṣah ibāhah tarki al-wājib*, yaitu kebolehan

²⁸⁰Abd Allah Yūsuf al-Judai’, *Taisir ‘Ilm Uṣūl*, h. 64.

meninggalkan kewajiban, karena ada kesulitan (*masyaaqqah*) yang memberatkan mukallaf jika melaksanakannya, seperti berbuka puasa ramadān bagi musāfir dan orang sakit, dasarnya Q.S. al-Baqarah (2): 185, “*dan barang siapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajib baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari yang lain*”. (3) *Rukhṣah ibāhah al-‘uqūd wa at-taṣarrufāt*, yaitu dispensasi bolehnya melakukan akad jual beli yang asalnya diharamkan, seperti jual beli salam dan yang semacamnya, karena saat berlangsung akad jual beli ini obyeknya tidak ada, untuk itu termasuk jual beli yang *bāṭil (bai’ al-ma’dūm bāṭil)*. Akan tetapi *asy-Syāri’* membolehkannya karena banyak dibutuhkan oleh masyarakat. (4) *Rukhṣah rafi al-ahkām asy-syāqqah*, yaitu dispensasi menghilangkan hukum-hukum yang mencelakakan (memberatkan) yang telah disyari’atkan *asy-Syāri’* dengan tujuan untuk meringankan umat Islam, seperti dibolehkan mengkonsumsi makanan bangkai dan minuman beralkohol (*al-khamr*) ketika kelaparan dan kehausan yang mengancam keselamatan jiwa. Dasarnya Q.S. al-Māidah (5): 3, “... *tetapi barang siapa terpaksa karena lapar bukan karena ingin berbuat dosa, maka sungguh Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*”.²⁸¹

Sedangkan ulama *uṣūl Syāfi’iyyah* dan *Hanābilahī* mengklasifikasikan *rukḥṣah* yang ditetapkan berbeda dengan dalil disebabkan adanya *uẓur*, berlaku dalam empat bentuk hukum syara’, yaitu dispensasi (*rukḥṣah*) yang bersifat wajib (*wājibah*), sunnah (*mandūbah*),

²⁸¹Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h.112-114. Zaki ad-Din Sya’bān, *.Uṣūl al-Fiqh*, h. 225-228.

larangan tidak tegas (*makrūhah*), dan yang dibolehkan (*mubāhah*).²⁸²**Pertama**, dispensasi yang bersifat wajib (*wājibah*), seperti memakan bangkai bagi orang dalam kondisi sangat kelaparan (*li al-mudṭar*), maka orang tersebut wajib memakan bangkai itu karena ada *uzur*, yaitu untuk memelihara kelangsungan hidupnya (*hiḏ al-hayāh*). Dasarnya Q.S. al-Baqarah (2): 195, “*dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan*”.**Kedua**, dispensasi yang bersifat sunnah (*mandūbah*), seperti meng-*qaṣr*salat bagi *musāfir*, apabila jarak perjalanannya sampai tiga hari atau lebih. Dasarnya, Q.S. an-Nisā’ (4): 101, “*Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu meng-qaṣr shalatmu, jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu*”. Berdasarkan ayat ini menunjukkan sebagai dispensasi pengecualian ketetapan hukum umum (*rukḥṣah al-istisnā’*), karena ada kesulitan (*al-masyaqqah*) untuk melaksanakan ketentuan hukum umum tersebut. Karena itu, bagi *musāfir* diperbolehkan (*manzūbah*) untuk meng-*qaṣar*salatnya, dari 4 reka’at menjadi 2 reka’at, yang dalam pelaksanaannya bisa secara *jama’ taqdim*, dan *jama’ ta’khir*.**Ketiga**, dispensasi yang bersifat boleh (*mubāhah*), seperti jual beli salam, *al-‘arāyā*, *al-ijārah*, *al-musāqāt*, dan yang semacamnya dengan akad jual beli tersebut. Akad seperti itu merupakan *rukḥṣah* dengan tidak ada perdebatan di kalangan ulama, maka dibolehkan, karena sudah mentradisi dan sangat diperlukan oleh masyarakat umum.

²⁸²Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 111.

Keempat, dispensasi yang bersifat larangan tidak tegas (*makrūhah*), seperti seorang *musāfir* berbuka yang tidak ada unsur mudarat dalam berpuasa. Tindakan *musāfir* berbuka puasa tersebut secara hukum, tetap sebagai *rukḥṣah*, dasarnya Q.S. al-Baqarah (2): 184, “Dan berpuasa itu lebih baik bagimu”. Maka puasa yang diperintahkan dalam cuplikan ayat tersebut merupakan perintah yang tidak tegas (*gair jāzim*) dan karenanya termasuk larangan yang tidak jelas (*gair ṣarih*) pula. Tegasnya, pengklasifikasin *rukḥṣah* yang ditetapkan oleh *Syāfi’iyyah* dan *Hanābilah* di atas titik tekannya pada adanya *uzur* atas kebolehnya.

(d) Tingkatan Berpegang pada *Rukḥṣah*

Berpegang pada hukum *rukḥṣah* yang ditetapkan syara’ dapat dibedakan pada empat tingkatan (*darajāt*): **Pertama**, Memilih antara *rukḥṣah* dan meninggalkannya. Misalnya, bagi orang yang sedang mengadakan perjalanan jauh (*musāfir*) dihadapkan pada dua kondisi, puasa dan berbuka di siang hari bulan *ramadān*. Dalam kondisi seperti ini *mukallaf* boleh memilih salah satunya, terus berpuasa atau berbuka. Dasar hukumnya, Hamzah bin ‘Amr al-Aslami pernah bertanya kepada Nabi saw.: Ya Rasulullah, apakah aku berpuasa dalam perjalanan, sedangkan banyak orang yang mengerjakan puasa. ? Kemudian beliau bersabda: Jika kamu mau maka berpuasalah, tetapi, jika kamu tidak mau maka berbukalah (HR. *Muttafaq ‘alaih*). **Kedua**, berpegang pada *rukḥṣah* itu lebih utama. Misalnya, *musāfir* boleh meng-*qaṣr* ṣalat yang empat reka’at menjadi dua reka’at, karena hukum *rukḥṣah* ini diamalkan oleh Nabi saw. dan menjadi pegangan bagi

semua *musāfir*. Dus demikian, berpegang pada *rukḥṣah* ketika dalam kondisi *musāfir* itu lebih utama. Dalam konteks ini, *jumhūr al-‘ulamā’* berpendapat bahwa meng-*qaṣr* ṣalat dalam kondisi bepergian hanyalah sunnah. Berbeda dengan pendapat ulama yang mewajibkan *rukḥṣah* di saat kondisi bepergian. Karena hal itu sebagai dispensasi Allah yang mesti dilakukan. **Ketiga**, meninggalkan *rukḥṣah* itu lebih utama. Misalnya, dalam kondisi tertentu seorang dipaksa untuk mengucapkan kata kafir (*al-kufr*) dengan lisannya. Orang tersebut boleh mengucapkan kata kafir jika sampai pada ancaman akan dibunuh, sekalipun dalam hatinya tetap teguh dalam keimanannya, demikian itu lebih baik diucapkan, sehingga selamat dari ancaman itu. **Keempat**, wajib berpegang pada *rukḥṣah*. Misalnya, mengkonsumsi bangkai dalam kondisi mudarat dengan tujuan untuk menolak kerusakan dirinya. Dalam kondisi normal bangkai itu diharamkan, tetapi, jika ada seseorang dihadapkan dengan kondisi sangat memerlukan (*ad-darūrah*) untuk menyelamatkan jiwa bagi kehidupannya, maka mengkonsumsi bangkai dibolehkan. Kemudian, jika seseorang dihadapkan pada dua kemudaratatan yang besar, maka hilangkanlah kumudaratatan yang lebih besar dengan berpegang pada kemudaratatan yang kecil. Dasar hukumnya Q.S. an-Nisā’ (4): 29: “Dan janganlah kamu membunuh dirimu, sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu”.²⁸³

Dalam konteks ini, ternyata Allah menyukai kepada orang-orang yang mendatangkan

²⁸³ Abd Allah Yūsuf al-Judai’, *Taisir ‘Ilm Uṣūl*, h. 66-67.

(berpegang) pada *rukhsah*, tetapi Allah tidak menyukai orang yang melakukan maksiat.

C. *Al-Hākim* (Pencipta Hukum)

Secara etimologi, *al-Hākim*, yaitu dikonotasikan pada dua makna: a) Pembuat, yang menetapkan, memunculkan dan sumber hukum. b) yang menemukan, menjelaskan, memperkenalkan, dan menyingkapkan hukum.²⁸⁴ Sedangkan secara terminologi, *al-Hākim* yaitu Allah 'Azza wa Jalla yang membuat hukum *taklifi* yang lima, adalah wajib (*al-ijāb*), haram (*at-tahrim*), sunnah (*an-nadb*), makruh (*al-karāhah*), dan mubah (*al-ibāhah*).²⁸⁵ Dari pengertian secara etimologi dan terminologi tersebut dapat dipahami dan ditegaskan bahwa *al-Hākim* adalah Allah SWT., Dia-lah pembuat hukum, menjadi sumber hukum, dan yang menetapkan hukum, baik yang berkaitan dengan hukum *taklifi* maupun hukum *waq'i*. Jadi, pada hakikatnya *al-Hākin* adalah Allah sebagai sumber hukum. Sedangkan eksistensi para rasul, mereka hanya menyampaikan hukum-hukum yang diterima dari Allah, bukan menetapkan hukum sejak semula. Sementara para imam mujtahid posisinya adalah yang menyingkapkan hukum-hukum Allah, tidak sebagai pengkonstruksi hukum dari awal, sehingga mereka dinamakan pakar hukum, atau sering dinisbatkan kepada mereka sebagai orang-orang yang memutuskan perkara hukum.²⁸⁶

Pola pemahaman demikian itu pada akhirnya para ahli metodologi hukum Islam sepakat bahwa satu-satunya sumber hukum yang wajib diikuti dan dita'ati oleh semua umat manusia adalah Allah SWT., karena Dia pembuat hukum, yang menetapkan, dan yang memperkenalkan hukum-hukum-Nya. Kemudian *uṣūliyyin* merumuskan suatu norma hukum bahwa "tidak ada hukum kecuali yang bersumber dari Allah (*lā hukma illā lillāh*)". Norma hukum

²⁸⁴Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus*, h.76.

²⁸⁵Qutb Muṣṭafā Sānū, *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl*, h. 164.

²⁸⁶'Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 71.

ini oleh mereka dirumuskan dengan didasarkan pada sejumlah teks-teks al-Qur'ān, di antaranya:

Q.S. al-An'ām (6): 57:

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَنْقُضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ

Artinya: *“Menetapkan hukum itu hanyalah Allah, Dia menerangkan yang sebenarnya, dan Dia pemberi keputusan yang paling baik”.*

Q.S. ar-Ra'ad (13): 41:

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Artinya: *“Dan Allah menetapkan hukum (menurut kehendak-Nya), tidak ada yang dapat menolak ketetapan-Nya, dan Dia-lah Yang Maha cepat hisab-Nya”.*

Q.S. asy-Syūra (42): 10:

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ

Artinya: *“Tentang sesuatu apa pun kamu berselisih, maka putusannya (terserah) kepada Allah”.*

Q.S. an-Nisā' (4): 105:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا

Artinya: *“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu”.*

Q.S. al-Mā'idah (5): 44:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Artinya: "Barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang kafir".

Q.S. al-Mā'idah (5): 45:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Artinya: "Barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang *ẓālim*".

Q.S. al-Mā'idah (5): 48:

فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ

Artinya: "Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan".

Q.S. al-Mā'idah (5): 49:

وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ

Artinya: "Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah".

Q.S. an-Nisā' (4): 59:

فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

Artinya: “Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah dan rasul, jika kamu beriman kepada Allah dan hari kiamat”.

Q.S. an-Nisā’ (4): 65:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا
فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Artinya: “Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati terhadap putusan yang telah kamu berikan dan mereka menerima dengan sepenuhnya”.

Bertolak dari uraian pembahasan *al-Hākim* di atas, pada substansinya menunjukkan bahwa aturan-aturan hukum yang diproduk Allah diperuntukkan bagi manusia (*mukallafin*) untuk dipedomani, disampaikan oleh para rasul kepada umatnya, dan digali dari teks-teks al-Qur’an sebagai wahyu Allah untuk diketahui secara jelas dan gamblang oleh para imam mujtahid, karena aturan-aturan hukum Allah tersebut ada yang difirmankan (disampaikan) dengan jelas, tidak jelas, tersembunyi di balik teks, dan bahkan didiamkan oleh Allah (*al-maskūt ‘anhu*). Dari sini kemudian muncul di kalangan para failosof dan teologi Islam (*mutakallimin*) termasuk di dalamnya para ahli metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*) mempertanyakan posisi dan kedudukan *al-Hākim* sebelum dan sesudah para rasul (Nabi Muhammad) diutus untuk menyampakan risalah dakwahnya kepada umat manusia. Dalam menanggapi persoalan ini terjadi perbedaan pendapat, sebagai berikut:

Persoalan pertama, tentang posisi dan kedudukan *al-Hākim* sebelum Nabi Muhammad diangkat sebagai rasul. Fokus masalahnya adalah siapakah yang menjadi hakim

untuk menemukan, memperkenalkan, dan menjelaskan hukum.? . Dalam konteks ini terdapat tiga pendapat ulama teologi Islam yang dikemukakan oleh para ahli metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*):

Pertama, di kalangan *Maḏhab Asyā'irah* (pengikut Abū Hasan al-Asy'ari, w. 224 H) berpendapat, bahwa sebelum Nabi Muhammad diutus menjadi rasul tidak ada hakim dan juga tidak ada hukum syara'. Akal manusia dalam kondisi seperti itu tidak akan mampu menemukan dan mengetahui hukum-hukum Allah dan menilai perilaku perbuatan *mukallaḥ* baik dan buruk. Akal hanya mampu menetapkan baik dan buruk dengan perantaraan wahyu Allah (al-Qur'ān) dan rasul. Pendapat mereka ini didasarkan pada Q.S. al-Isrā' (17): 15:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا

Artinya: "Kami tidak akan mengazab seseorang sebelum Kami mengutus rasul".

Firman Allah ini dapat dipahami dan ditegaskan bahwa ternyata Allah-lah yang menjadi hakim, Dia tidak melakukan perhitungan perbuatan seseorang kecuali setelah diutus seorang rasul yang membawa risalah untuk menyampaikan ketetapan hukum-hukum-Nya. Di samping itu, Allah hanya akan meminta pertanggungjawaban dan perhitungan segala apa yang diperbuat manusia setelah diutus rasul-Nya, sehingga tidak ada alasan untuk membantah ketetapan hukum-hukum-Nya. Q.S. an-Nisā' (4): 165, Allah berfirman:

رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ

Artinya: "Agar tidak ada alasan bagi manusia untuk membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul".

Kedua, di kalangan *Mazhab Mu'tazilah* (pengikut Wāṣil bin 'Aṭā', w. 131 H dan 'Amr bin 'Ubaid, w. 144 H) berpendapat, bahwa yang menjadi hakim saat itu adalah Allah. Akan tetapi, akal manusia sudah mampu untuk menentukan hukum-hukum Allah dan menjelaskannya. Akal juga mampu mengetahui perbuatan hukum yang baik dan tidak baik, yang oleh ahli uṣūl al-fiqh disebut dengan *at-tahsin wa at-taqbih* tanpa melalui perantaraan wahyu Allah (al-Qur'ān) dan rasul-Nya. Menurutnya, sesuatu itu dikatakan baik (*at-tahsin*) dan tidak baik (*at-taqbih*) itu terletak pada esensinya. Karena itu, baik dan tidak baik dapat dicapai dan ditetapkan melalui akal. Bahkan menurut pemahaman dan interpretasi mereka terhadap Q.S. al-Isrā' (17): 15 yang dijadikan argumentasi *Mazhab Asyā'irah* di atas, bahwa kata "rasūlan" itu maksudnya akal. Untuk itu, maksud ayat 15 tersebut adalah "Kami tidak akan mengaḡab seseorang sampai Kami berikan akal kepadanya".

Ketiga, di kalangan *Mazhab Māturidiyyah* (pengikut Abū Maṣū'ir Muhammad al-Māturidi Samanqān, w. 332 H) berpendapat, bahwa mereka menengahi kedua pendapat di atas. Di satu sisi mereka sependapat dengan *Mu'tazilah* yang mengatakan bahwa manusia dengan akalnya dapat mengetahui perbuatan hukum yang baik dan tidak baik, tetapi tidak sependapat (menolak) dengan *Mu'tazilah* dalam hal manusia diperintahkan melakukan perbuatan baik dan konsekuensinya akan mendapatkan pahala, dan dilarang melakukan perbuatan yang tidak baik yang konsekuensinya mendapatkan dosa, sebelum turun wahyu (al-Qur'ān) dan diutus rasul. Di sisi lain, mereka sependapat dengan *Mazhab Asyā'irah* yang mengatakan, sekalipun akal dapat mengetahui dan menentukan perbuatan hukum yang baik dan tidak baik dengan segala konsekuensinya, tetapi seseorang tidak berkewajiban untuk melakukannya, sebelum datang wahyu Allah (al-Qur'ān) dan diutus rasul. Dan akal tidak bisa berdiri sendiri dalam menilai suatu perilaku dan perbuatan baik dan tidak baik manusia,

sejatinya mesti didasarkan pada *nuṣūṣ al-muqaddasah wa sunnah al-mutawātirah*.²⁸⁷

Dalam hal peran akal dapat mengetahui perbuatan baik dan tidak baik meskipun tidak ada wahyu dan rasul belum diutus, sebagaimana pendapat *Maḏhab Mu'tazilah* di atas, muncul pandangan dari kalangan ahli metodologi hukum Islam yang mempertanyakan, bolehkan akal²⁸⁸ menjadi sumber hukum.? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat. Mayoritas ahli *uṣūl al-fiqh* dari kalangan *ahl as-sunnah wa al-jamā'ah* berpendapat bahwa akal tidak bisa berdiri sendiri (independen) sebagai dalil (sumber) hukum, tetapi memerlukan kepada dukungan syara' (*inna al-'aql lā yastaqillu binafsih bal huwa muhtājun ilā asy-syar'*). Akal sangat berperan penting dalam penggalian hukum terhadap *naṣ-naṣ syara'*, dan penetapan kaidah-kaidah umum dalam penggalian hukum itu sendiri, bukan sebagai penentu hukum.²⁸⁹ Sedangkan menurut *Syi'ah Imāmiyyah* bahwa akal merupakan sumber hukum keempat setelah *al-Kitab, as-sunnah*, dan *al-ijmā'*.²⁹⁰

Permasalahan kedua, eksistensi *al-Hākim* sesudah Nabi Muhammad SAW. diangkat sebagai rasul. *Uṣūliyyin* sepakat berpendapat bahwa *al-Hākim* adalah syari'ah yang diturunkan *asy-Syāri'* kemudian di bawa oleh Rasulullah SAW. Apa-apa yang dihalalkan *asy-Syāri'* hukumnya halal,

²⁸⁷Lihat, asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl*, h. 6-8. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 118-119. Muhammad al-Khudari Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 21-22. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl*, h. 97-99. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 70-74.

²⁸⁸Terdapat term yang beragam dalam beberapa literatur *uṣūl al-fiqh*, dalam penyebutan kata akal (*al-'aql*), *ar-ra'y*, *al-ijtihād*, dan *al-qiyās*. Makna term-term itu secara substantif adalah sama, bersifat *mutarādifāt*.

²⁸⁹Muhammad bin Husain bin Hasan al-Jaijāni, *Ma'ālim Uṣūl al-Fiqh 'Inda Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Riyāḍ: Dār ibn aj-Jauziyyah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1416 H/1996 M), h. 100.

²⁹⁰Muhammad Jawād Mugniyah, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh fi Ṣaubih al-Jadid* (Bairut: Dār al-'Ilm al-Mulāyin, 1975), Cet. Ke 1, h. 374-375. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 69-70. Asmuni Abdurrahman, *Uṣūl al-Fiqh Syi'ah Imāmiyyah*, h. 14.

dan apa-apa yang diharamkan-Nya hukumnya haram. Apa-apa yang diharamkan *asy-Syāri'* disebut baik (*at-tahsin*), di dalamnya terdapat kemaslahatan bagi manusia. Apa-apa yang diharamkan-Nya disebut tidak baik (*at-taqbih*), di dalamnya terdapat kemudharatan atau kemafsadatan bagi manusia.²⁹¹

D. *Mahkūm Fih* (Obyek Hukum)

1. Pengertian *Mahkūm Fih*

Sebagian ulama *uṣūl al-fiqh* lain menggunakan term *mahkūm bih* untuk menunjuk pengertian obyek hukum (*al-fi' al al-mukallaf*). Pada prinsipnya baik menggunakan term *mahkūm fih* atau *mahkūm 'alaih* adalah maknanya sama, yaitu perbuatan orang *mukallaf* yang berkaitan dengan *khiṭāb asy-Syāri'*, baik yang bersifat tuntutan untuk mengerjakan (*ṭalb al-fi' al*) atau meninggalkan (*ṭalb at-tarki*), bersifat pilihan untuk mengerjakan atau tidak mengerjakan (*at-takhyir*) maupun sesuatu yang menjadi ketentuan sebagai sebab, syarat, penghalang, *'azimah*, *rukḥṣah*, *sah*, *fāsid* atau *bāṭil*. Pemahaman ini sejalan dengan terminologi *mahkūm fih* yang dikemukakan oleh az-Zuhaili, yaitu:

فَعْلُ الْمُكَلَّفِ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ حُكْمُ الشَّارِعِ اقْتِضَاءً أَوْ تَخْيِيرًا أَوْ وَضْعًا

Artinya: "Perbuatan orang *mukallaf* yang berkaitan dengan hukum syara' baik berupa tuntutan, pilihan atau sesuatu yang menjadi penetapan (*wad'iy*)".²⁹²

Jadi, seluruh *khiṭāb asy-Syāri'* itu ada obyeknya. Obyeknya adalah perbuatan *mukallaf*, dan ditetapkan hukumnya sesuai dengan apa yang diperbuatnya sebagai konsekuensi dari perbuatan-perbuatan tersebut,

²⁹¹Al-Gazali, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl*, editor Muhammad Hasan Haity (Mesir: Dār al-Fikr, 1980), h. 8.

²⁹²Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 132.

apakah itu perbuatan wajib (*al-ijāb*), sunnah (*an-nadb*), haram (*at-tahrim*), makruh (*al-karāhah*) dan mubah (*al-ibāhah*), dan perbuatan-perbuatan yang lainnya. Sebagai contoh sebagaimana terlihat dalam beberapa teks al-Qur'ān dan hadis di bawah ini.

a. Q.S. al-Baqarah (2): 43:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

Artinya: “Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat, dan ruku'lah berserta orang-orang yang ruku'”.

Teks ayat ini berkaitan dengan perbuatan orang *mukallaf* menegakkan shalat, maka menjadilah perbuatan menegakkan shalat, wajib hukumnya (*al-ijāb*).

b. Q.S. al-Baqarah (2): 282:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah secara tidak tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya”.

Dalam ayat ini kalimat “*faktubūh*” itu menunjukkan perintah kepada orang *mukallaf* untuk menuliskan ketika terjadi transaksi tidak secara tunai (*kitābah ad-dain*). Tetapi perintah di sini hanyalah menunjukkan sunnah (*li an-nadb*).

c. Q.S. al-An'ām (6): 151:

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

Artinya: “Janganlah kamu membunuh jiwa yang telah diharamkan Allah melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar”.

Ayat ini menunjukkan adanya larangan kepada orang *mukallaf* melakukan membunuh jiwa, maka karenanyalah diharamkan hukumnya (*at-tahrim*).

Dalam konteks ini kaitan dengan perbuatan orang *mukallaf*, seseorang terhalang mendapatkan harta warisan disebabkan membunuh. Sebuah hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh an-Nasā'i dan Dār al-Quṭni dari 'Amr bin Syu'aib dari ayahnya dan kakeknya, beliau bersabda:

لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ

Artinya: “Bagi pembunuh tidak bisa mewarisi harta *muwarriṣ*”.²⁹³

²⁹³As-Ṣan'āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 101.

d. Q.S. al-Baqarah (2): 267:

وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ

Artinya: “Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu nafkahkan daripadanya ...”.

Dalam teks ayat ini terdapat larangan yang tidak tegas yang berkaitan dengan perbuatan orang *mukallaf*, yaitu menginfakkan harta yang buruk-buruk, maka menjadilah menginfakkan harta tersebut makruh hukumnya (*al-karāhah*).

e. Q.S. al-Jumu’ah (62): 10:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ

Artinya: “Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di atas bumi dan carilah karunia Allah”.

Teks ayat ini mengandung perintah untuk mencari rizki Allah setelah shalat dikerjakan oleh orang *mukallaf*, tetapi perintah di sini hanyalah kebolehan saja Karena itu, menjadilah hukumnya mubah (*al-ibāhah*).

Contoh lain, Q.S. al-Māidah (5): 2:

وَلَا يَأْمُرُ بِالْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا

Artinya: “Dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu ...”.

Dalam teks ayat ini terdapat perintah yang berkaitan dengan perbuatan orang *mukallaf*, yaitu berburu. Perintah berburu di sini hanyalah menunjukkan kebolehan saja hukumnya (*al-ibāḥah*).²⁹⁴

2. Syarat-Syarat *Mahkūm Fih*

Para ahli metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*) mengemukakan paling tidak ada tiga persyaratan untuk sahnya suatu *taklif* kepada manusia (*mukallaf*), sebagai berikut:

Pertama, *mukallaf* mharus mengetahui dengan sempurna perbuatan yang akan dilakukan, sehingga tujuannya dapat dicerna dengan jelas, dan dapat ia lakukan. Dalam konteks ini, seorang *mukallaf* tidak diwajibkan untuk mengerjakan (rukun Islam yang lima) seperti shalat, zakat, puasa, haji ke Baitullah, melakukan jihād, dan bersedekah sebelum mengetahui rukun-rukun dan persyaratannya, ketentuan, waktunya, serta cara mengerjakannya, karena perintah yang terdapat di dalam al-Qur’ān bersifat global. Setiap perintah yang bersifat global dari firman (*khiṭab*) Allah, maka *taklif* tidak sah dilakukan, kecuali setelah adanya penjelasan-penjelasan. Misalnya, perintah mengerjakan shalat (Q.S. al-Baqarah (2): 43). Selama *mukallaf* belum mengetahui rukun dan persyaratan shalat, maka ia tidak di-*taklif* berkewajiban mengerjakan shalat. Dalam fakta sejarah, dahulu Rasulullah SAW kemudian menjelaskannya dengan hadis fi’li-nya yang diriwayatkan oleh Imām Ahmad dan al-Bukhāri dari Mālik bin al-Huwairis, beliau bersabda:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي

²⁹⁴Beberapa contoh ayat dan hadis tersebut, bisa dilihat dalam ‘Abd Allah Yūsuf al-Judai’, *Taisir ‘Ilm Uṣūl*, h. 74. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 132.

Artinya: “Lakukanlah *ṣalat* sebagaimana kamu melihatku mengerjakan *ṣalat*”.²⁹⁵

Kedua, *mukallaf* harus mengetahui dengan baik dari mana sumber *taklif* itu, tentunya dari yang mempunyai otoritas untuk mengenakan *taklif* kepada *mukallaf*, sehingga dalam pelaksanaannya benar-benar sebagai manifestasi dari keta’atan dan kepatuhannya pada perintah Allah.

Ketiga, perbuatan yang di-*taklif*-kan harus bersifat mungkin, atau tidak berada dalam kemampuan *mukallaf* untuk mengerjakannya atau meninggalkannya. Sebab, perintah atau larangan Allah adalah untuk dipatuhi dan substansinya untuk kemaslahatan manusia. Jika *taklif* yang dibebankan kepada manusia tidak dapat dilaksanakan (*talif mā lā yuṭāq*), maka justru kesulitan (*al-masyaqqah*) yang akan diderita dan dihadapi oleh manusia. Hal ini tidak mungkin terjadi, karena Allah sendiri tidak akan memerintahkan atau melarang suatu perbuatan yang manusia tidak mampu melakukannya.²⁹⁶ Karena itu, asy-Syāṭibi (w. 790 H) mengemukakan dalam konteks *maqāṣid asy-syari’ah* dilihat dari sudut pandang tujuan *mukallaf* (*qaṣd at-taklif*) bahwa syari’at itu sesungguhnya sebagai suatu hukum *taklif* yang harus dilakukan,²⁹⁷ tentunya sesuai dengan kemampuan yang telah ditetapkan Allah.

Dalam perspektif al-Qur’an bahwa Allah telah menetapkan *taklif* kepada *mukallaf* diukur dengan kemampuannya, dan tidak *taklif* *bimā lā yuṭāq*, terlihat di antaranya dalam Q.S. al-Baqarah (2): 286:

²⁹⁵ Asy-Syaukāni, *Nail al-Auṭār*, Juz ke 2, h. 175.

²⁹⁶ Abd Allah Yūsuf al-Judai’, *Taisir ‘Ilm Uṣūl*, h. 77-78. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 134-135.

²⁹⁷ Asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, Juz ke 2, h. 2.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا
أُكْتَسَبَتْ

Artinya: "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Diberi pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya".

Q.S. al-Mā'idah (5): 6:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: "Allah tidak hendak menyulitkan kamu ...".

Q.S. al-Hajj (22): 78:

هُوَ أَجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama dalam suatu kesempitan".

Dari beberapa ayat di atas dipahami oleh para ahli metodologi hukum Islam dan termasuk ahli kaidah *fihiyyah* bahwa semua perintah dan larangan Allah itu berbasis pada batas-batas kemampuan manusia, sehingga mereka kemudian merumuskan kaidah:

لَا تُكَلِّفُ فَوْقَ الْإِسْتِطَاعَةِ، أَوْلَا تُكَلِّفُ إِلَّا بِفِعْلِ

Artinya: "Tidak ada taklif pada sesuatu yang tidak mampu dilakukan".

Artinya: “Kesulitan itu mendatangkan kemudahan”.²⁹⁸

Dari persyaratan ketiga yang disebutkan di atas, yakni perbuatan itu mungkin dikerjakan atau ditinggalkan oleh *mukallaf*, di kalangan para ahli metodologi hukum Islam terjadi beragam pandangan dalam mensikapinya:

- a. Di kalangan mayoritas ulama *uṣūl* (*jumhūr al-uṣūliyyin*) mengatakan bahwa tidak sah ada *taklif* terhadap sesuatu yang mustahil, baik kemustahilan itu dilihat dari segi *ẓat*-nya ataupun di luar *ẓat*-nya. Dimaksudkan dengan dilihat dari segi *ẓat*-nya yaitu sesuatu yang tidak tergambar eksistensinya oleh akal, seperti berkumpul dua hukum yang saling kontradiktif dalam suatu *taklif*. Tegasnya, dalam suatu perbuatan terdapat dua ketentuan hukum pada waktu yang sama dan tertuju pada seseorang yang sama pula, yaitu wajib dikerjakan, dan pada saat itu juga haram untuk dikerjakan. Problem seperti ini menurut pemikiran *uṣūliyyin* tidak mungkin terjadi dan mustahil terjadinya.

Sedangkan dimaksudkan dengan di luar *ẓat*-nya yaitu sesuatu yang tergambar eksistensinya menurut akal, tetapi menurut hukum kebiasaan (*al-‘ādāt*) hal itu mustahil terjadi, seperti manusia bisa terbang dengan sendirinya seperti burung. Dalam dua jenis kemustahilan, menurut pemikiran *uṣūliyyin*, tidak sah adanya *taklif* (*lā yaṣihhu at-taklif*), karena Allah sendiri telah menginformasikan bahwa *taklif* terhadap sesuatu yang tidak bisa dilakukan manusia itu tidak ada (lihat, Q.S. al-Baqarah (2): 286 dan at-Ṭalāq (65): 7).

²⁹⁸ Abd Allah Yūsuf al-Judai, *Taisir ‘Ilm Uṣūl*, h. 78. As-Suyūṭi, *al-Asybah*, h. 55. Ibn Nujaim, *al-Asybah*, h. 75.

Berbeda dengan *jumhūr al-uṣūliyyin*, mayoritas ulama *Asy'ari (jumhūr al-'asyā'irah)* mengatakan bahwa boleh *taklif* dengan sesuatu yang mustahil secara mutlak (*yajūz at-taklif bi al-mustahil muṭlaqan*), baik mustahil pada *ẓatnya* ataupun di luar *ẓatnya* disebabkan faktor lain. Seperti, *taklif* beriman untuk orang yang tidak beriman (*al-'āsy*), *taklif* Abū Jahal dan Abū Lahab untuk beriman dan mengakui bahwa semua apa yang datang dari Rasulullah (*qaulan, fi'lān wa taqrirān*) itu benar. Pada kasus ini, mustahil orang yang ingkar (*kāfir*) akan beriman dan pada kenyataannya mereka tidak mampu beriman dan mengakui kebenaran Rasulullah. Allah sendiri sebenarnya sudah mengetahui sikap mereka yang demikian itu. Oleh karena demikian, menurut *jumhūr al-'asyā'irah* bahwa *taklif* dalam sesuatu yang mustahil itu merupakan ujian bagi *mukallafin*.

- b. Di kalangan *jumhūr al-uṣūliyyin* mengatakan bahwa tidak sah menurut hukum syara' seseorang yang melakukan perbuatan *taklif* untuk dan atas nama orang lain, bukan untuk dirinya. Oleh karena itu, seseorang tidak di-*taklif* misalnya mengerjakan *ṣalat* untuk saudaranya, membayarkan *zakat* dari hartanya untuk bapaknya, atau berbuat sesuatu untuk tetangganya dari kecurian. Dalam konteks seperti ini, seseorang tidak dimintakan pertanggungjawaban dari perbuatan orang lain. Tidak boleh ada tindakan mewakilkan pelaksanaan perbuatan yang bersifat fisik (*al-badaniyah*). Berbeda dalam masalah ibadah haji, *jumhūr al-uṣūliyyin* dan *jumhūr al-fuqahā'* menyatakan sepakat membolehkan ibadah haji diwakilkan kepada orang lain dengan syarat yang menggantikan telah melaksanakan haji untuk dirinya, kecuali *Māzhah Māliki* yang tidak membolehkan haji diwakilkan (digantikan) oleh orang lain secara mutlak. Mereka yang membolehkan ibadah haji digantikan (*an-*

niyābah fi al-hajj) dasarnya hadis Rasulullah yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud, Ibn Mājah, dan disahihkan oleh Ibn Hibbān dari Ibn ‘Abbās, diinformasikan bahwa beliau melihat seseorang melakukan ihram haji untuk Syubrumah, kemudian beliau bersabda (bertanya) kepadanya:

حَجَّتَ عَنْ نَفْسِكَ ؟ قَالَ لَا ، قَالَ : حَجَّ عَنْ نَفْسِكَ ثُمَّ حَجَّ عَنْ
شُبْرُمَةَ

Artinya: *“Sudahkah kamu haji untuk dirimu”. ?
Orang itu menjawab: “Tidak”, lalu
Rasulullah bersabda: Hajilah dahulu untuk
dirimu, baru kemudian kamu haji untuk
Syubrumah”*.²⁹⁹

Demikian juga dalam masalah menggantikan puasa orang lain yang sudah meninggal dunia, sebagian ulama maḏhab Syāfi’i, al-Auzā’iy (w. 157 H) dan Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H) adalah membolehkan. Dasar mereka adalah hadis riwayat *Muttafaq ‘Alaih* dari ‘Āisyah, r.a., bahwasannya Nabi SAW bersabda:

مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيَّهُ

Artinya: *“Barang siapa telah meninggal dunia dan ia berutang puasa, maka walinya berkewajiban membayar hutang puasa itu”*.³⁰⁰

Akan tetapi, menurut Imām Abū Hanifah (w. 150 H), Mālik (w. 179 H), dan asy-Syāfi’i (w. 204 H)

²⁹⁹As-Ṣan’āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 2, h. 184.

³⁰⁰*Ibid.*, h. 165.

mereka tidak membolehkan hutang puasa digantikan oleh orang lain.

- c. Tidak sah menurut hukum syara' seseorang yang melakukan perbuatan *taklif* yang bersifat *jibiliyyah*, yaitu kejiwaan seseorang yang mudah menerima dengan menyingkirkan semua kesulitan dan pembebanan, sehingga ia tidak mempunyai hak pilih (*ikhthiyār*). Seperti, sikap malu, takut, senang, marah, benci, nafsu makan dan minum. Perbuatan dan sikap seperti ini, apabila terdapat teks ayat al-Qur'an atau hadis yang menunjukkan *taklif*, maka teks tersebut bisa dipalingkan maknanya secara tersuratnya kepada sebab dan akibatnya. Sebagai contoh, Q.S. Ali Imrān (3): 102:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah sebenar-benarnya takwa kepada-Nya, dan janganlah sekali-kali kamu mati melainkan dalam keadaan beragama Islam"*.

Teks ayat ini secara tersuratnya, memerintahkan seseorang agar tidak meninggalkan dunia sebelum ia menjadi muslim. Tetapi, masalah meninggal dunia bukanlah kewenangan prerogatif manusia, namun Allah-lah yang mempunyai kewenangan prerogatif mencabut nyawa setiap makhluk-Nya. Oleh karena demikian, makna tersurat dari teks ayat dimaksud dipalingkan dan substansi yang dimaksudkan oleh ayat tersebut adalah untuk menyuruh manusia memeluk agama Islam sebelum meninggal dunia.³⁰¹

³⁰¹Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 135-140.

Berikutnya, para ahli metodologi hukum Islam memperbincangkan dan mengkritisi masalah kesulitan (*al-masyaqqah*) dalam *taklif*, dengan mempertanyakan, bolehkah ditetapkan *taklif* terhadap amalan yang mengandung *masyaqqah*.? Menjawab pertanyaan ini, jumbuh al-uṣūliyyin seperti dikemukakan oleh Wahbah az-Zuhaili membagi *masyaqqah* itu pada dua macam, yaitu *al-masyaqqah al-mu'tādah*, dan *al-masyaqqah gair al-mu'tādah*.³⁰²

Dimaksudkan dengan *al-masyaqqah al-mu'tādah* yaitu:

المَشَقَّةُ الَّتِي يَسْتَطِيعُ الْإِنْسَانُ تَحْمِلَهَا دُونَ الْحَاقِ الضَّرْرِ بِهِ

Artinya: “Kesulitan yang bisa diatasi oleh manusia tanpa membawa kemudaratan baginya”.³⁰³

Masyaqqah yang demikian ini tidak dihilangkan oleh *asy-Syāri'* dari manusia dan hal ini bisa terjadi, karena semua perbuatan dalam kehidupan ini tidak terlepas dari *masyaqqah* tersebut. Sebagai contoh, mengerjakan salat itu bisa melelahkan badan (*it'āb al-jism*) dan kurang berfikir (*haṣr al-fikr*), puasa itu menimbulkan rasa lapar, haus dan dahaga, dan hal-hal lain yang berimplikasi pada terjadinya *masyaqqah*. *Masyaqqah* seperti ini sangat memungkinkan bisa dilakukan dan tidak menghalangi *mukallaḥ* untuk melaksanakan *taklif* yang telah ditetapkan *asy-Syāri'*.

Sedangkan yang dimaksudkan dengan *al-masyaqqah gair al-mu'tādah*, yaitu:

³⁰²*Ibid*,

³⁰³*Ibid.*, h. 141.

المَشَقَّةُ الزَّائِدَةُ الَّتِي لَا يَتَحَمَّلُهَا الْإِنْسَانُ عَادَةً وَتَفْضُّ عَلَى النَّفْسِ
تَصْرَفَاتِهَا وَتُخَلُّ بِنِظَامِ حَيَاتِهَا

Artinya: “Kesulitan yang biasanya tidak mampu diatasi oleh manusia, karena bisa mengancam jiwa, dan mengacaukan sistem kehidupannya”.³⁰⁴

Sistem kehidupan dimaksudkan dalam terminologi tersebut, apakah itu berkaitan dengan kehidupan pribadi, kelompok masyarakat maupun kehidupan pada umumnya, masyaqqah bentuk yang kedua ini dapat berimplikasi dan menghambat perbuatan yang bermanfaat. Menurut jumhūr al-uşūliyyin, secara rasional, al-masyaqqah al-mu’tādah ini dapat diterima, tetapi, dalam realitas tidak akan terjadi, karena reasoning-nya bahwa Allah sendiri tidak bertujuan mensyari’atkan taklif-Nya untuk memberikan masyaqqah kepada manusia. Oleh karena itu, seperti Allah tidak memerintahkan manusia untuk berpuasa siang dan malam (*al-wiṣālu fi as-ṣiyām*), mengerjakan ṣalat malam dengan terus-menerus.

Sebagai argumentasi, mereka mengacu pada beberapa teks al-Qur’ān dan hadis, di antaranya:

1) Q.S. al-Baqarah (2): 185:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

Artinya: “Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu”;

2) Q.S. al-A’rāf (7): 157:

³⁰⁴Ibid., h. 142.

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ

Artinya: "Dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka".

3) Q.S. al-Hajj (22): 78:

هُوَ أَجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya: "Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan".

4) Q.S. an-Nisā' (4): 28:

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

Artinya: "Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, dan manusia dijadikan bersifat lemah".

5) Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imām Ahmad bin Hanbal dari Jābir, Rasulullah SAW. bersabda:

بُعِثْتُ بِالْحَنِفِيَّةِ السَّمْحَةِ

Artinya: "Aku diutus dengan membawa agama yang mudah".³⁰⁵

6) Hadis yang diriwayatkan oleh Muttafaq 'Alaih dari Anas bin Mālik, Nabi SAW bersabda:

³⁰⁵Imām Ahmad, *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Juz ke 5, h. 266.

لَكِنِّي أَنَا صَلِّيٌّ وَأَنَا مُوْصِمٌ وَأَفْطِرٌ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ
عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي

Artinya: "Tetapinya Aku shalat, tidur, berpuasa berbuka, dan menikahi perempuan, barang siapa yang membenci sunnah-ku, maka ia bukanlah dari golonganku".³⁰⁶

Berdasarkan teks-teks al-Qur'ān dan hadis tersebut di atas, menurut para ahli metodologi hukum Islam menunjukkan bahwa syari'at Islam yang telah disyari'atkan Allah tidak membebani *mukallaf* dengan berbagai kesulitan (*al-masyaaqqah*) dan kesempitan (*al-haraj*), tetapi justru untuk memudahkan *mukallaf* dalam merealisasikan *taklif* yang dibebankannya.

3. Macam-Macam *Mahkūm Fih*

Para ulama *uṣūl al-fiqh* membagi macam-macam *mahkūm fih* dilihat dari dua segi, yaitu segi eksistensinya secara material dan syara', dan dari segi hak yang terdapat dalam perbuatan itu sendiri.³⁰⁷

a. Dilihat dari segi eksistensinya secara material (*maujūḍun hissiyyun*) dan syara', *mahkūm fih* dibedakan pada empat segi:

- 1) Perbuatan secara material ada, tetapi tidak termasuk perbuatan yang terkait dengan syara', seperti makan dan minum. Kedua unsur ini adalah perbuatan *mukallaf* yang eksis dilakukan pada setiap harinya, tetapi tidak terkait dengan hukum syara'.
- 2) Perbuatan yang secara material ada dan menjadi sebab adanya konsekuensi sanksi hukum, seperti melakukan perbuatan zina,

³⁰⁶As-Ṣan'āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 110.

³⁰⁷At-Taftāzāni, *Syarh at-Talwih 'alā at-Tauḍīh*, Juz ke 2, h. 313.

mencuri, dan membunuh. Perbuatan ini menjadi sebab adanya konsekuensi sanksi hukum, yaitu *hudūd* dan *qiṣāṣ*.

- 3) Perbuatan yang secara material ada dan baru bernilai hukum apabila memenuhi rukun dan persyaratan yang ditentukan, seperti mengerjakan ṣalat dan mengeluarkan zakat.
 - 4) Perbuatan yang secara material ada dan diakui syara', serta berimplikasi adanya hukum syara' yang lain, seperti melakukan nikah, akad jual beli, dan sewa menyewa. Perbuatan hukum seperti ini secara material ada dan diakui oleh syara' sepanjang terpenuhi rukun dan persyaratannya, masing-masing perbuatan hukum itu berakibat munculnya hukum syara' yang lain. Melaksanakan nikah berkonsekuensi dihalalkannya hubungan badan suami isteri, berkewajiban memberikan nafkah isteri, dan kewajiban memberikan mas kawin kepada isteri yang dinikahnya; Melaksanakan akad jual beli berkonsekuensi berpindahnya hak milik penjual (*al-bā'i*) kepada pembeli (*al-musyṭari*), dan pembeli berhak memanfa'atkan barang yang dimilikinya; Demikian juga seseorang berhak memanfa'atkan barang milik orang lain yang disewanya, dan orang yang menyewakan barangnya berhak menerima jasa atau upah dari akad sewa menyewa.
- b. Dilihat dari segi hak yang terdapat dalam perbuatan, *mahkūm fih* dibedakan pada empat macam, yaitu:
- 1) Semata-mata hak Allah (*haqq Allah*), yaitu hak yang bersifat umum, seseorang tidak dibenarkan melakukan tindakan yang dapat menggugurkan hak Allah ini. Para ahli metodologi hukum Islam berdasarkan penelitian dan analisisnya disimpulkan

berkaitan dengan hak Allah ini ada delapan macam, sebagai berikut:

- a) Ibadah murni (*'ibādah mahḍah*), seperti iman, ṣalat, zakat, puasa dan haji (disebut rukun Islam yang lima). Ibadah ini dimaksudkan untuk menegaskan agama yang bersifat primer (*darūri*).
- b) Ibadah yang di dalamnya mengandung makna bantuan kesejahteraan (*al-ma'ūnah*), seperti zakat fitrah, sebagai salah satu macam dari sedekah wajib. Hal ini diwajibkan kepada *muzakki* sebagai manifestasi *taqarrub ilā Allah*, diberikan kepada orang-orang fakir dan miskin, termasuk pembantu rumah tangga (*al-khadimah*), dan anak kecil yang belum cakap bertindak hukum.
- c) Bantuan kesejahteraan yang bernilai ibadah, seperti pungutan dari hasil tanah pertanian (perkebunan) dengan persepuluhan (*al-'usyriyyah*), atau dari tanaman (hortikultura) yang mencapai ketentuan wajib dikeluarkan zakatnya.
- d) Beberapa bentuk pungutan yang ditentukan, apabila seseorang tidak membayarnya seperti pajak (*al-kharaj*) karena tidak ikut berperang (*jihād*), atau rampasan perang yang tidak didistribusikan, maka akan diberikan sanksi sesuai ketentuan yang berlaku.
- e) Macam-macam sanksi yang sempurna (*'uqūbah kāmīlah*) dalam berbagai tindak pidana, misalnya *jarimahhudūd*, seperti sanksi perbuatan zina (Q.S. an-Nūr (24): 2), sanksi pencurian (Q.S. al-Māidah (5): 38), sanksi para pembangkang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya (*al-hirābah*, *al-bugātm*

- qat'u at-tariq*) (Q.S. al-Mā'idah (5): 33), dan sanksi-sanksi tindak pidana *ta'zir*. Semua ini tujuannya adalah untuk kemaslahatan masyarakat pada umumnya.
- f) Macam-macam sanksi yang terbatas (*'uqūbah qāṣirah*), seperti terhalangan seorang pembunuh dalam mendapatkan harta warisan, karena membunuh pemilik harta tersebut.
 - g) Sanksi yang mengandung makna ibadah, seperti *kafarat* sumpah (*kaffārah al-yamin*), *kafarat*zihār (*kaffārah az-zihār*), *kafarat* membunuh karena kesalahan (*kaffārah al-qatl khatā'an*), dan *kafarat* orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari bulan ramadān dengan sengaja.
 - h) Hak-hak yang harus dibayarkan (*haqqun qāimun binafsih*), seperti kewajiban mengeluarkan seperlima dari harta terpendam (al-ma'ādin) dan harta rampasan perang (al-ganāim).
- 2) Hak-hak hamba (*huqūq al-'ibād*) yang terkait dengan kepentingan pribadi, seperti ganti rugi harta seseorang yang dirusak, hak-hak kepemilikan, hak orang yang menghutangkan barang (uang) miliknya (*ad-dain*), hak menerima ganti rugi (*ad-diyat*), dan semua hak kepemilikan harta pribadi.
 - 3) Berkumpul antara hak Allah dengan hak manusia, tetapi yang dimenangkan adalah hak Allah, karena lebih dominan, seperti sanksi *qaṣaf* (orang yang menuduh orang lain berbuat zina). Hak-hak ini dilihat dari segi kemaslahatan dan kehormatan masyarakat, termasuk hak Allah. Tetapi, dilihat dari segi harga diri dan malu bagi orang yang tertuduh, termasuk hak pribadi (*haqq al-'abd*). Hak-hak

yang demikian ini menurut *uṣūliyyin* bahwa hak Allah harus dimenangkan dari pada hak manusia.

- 4) Berkumpul antara hak Allah dengan hak manusia, tetapi yang dimenangkan adalah hak manusia, karena lebih dominan, seperti sanksi *qisās* terhadap pelaku pembunuhan dengan sengaja. Hak Allah dalam pidana *qisās* ini berkaitan dengan menjaga kemaslahatan umum, penghormatan terhadap darah seseorang yang menjadi korban, pemeliharaan keamanan, dan terminimalisirnya tindak pidana pembunuhan. Sedangkan hak manusia adalah adanya jaminan kelangsungan hidup pihak keluarga korban (Q.S. al-Baqarah (2): 1179). Akan tetapi, karena dalam pelaksanaan *qisās* ini sepenuhnya diserahkan kepada keluarga korban, mereka mempunyai hak untuk menggugurkan sanksi *qisās* tersebut dengan cara memberikan ma'af dan membayar ganti rugi (*qisās diyat*) (Lihat, Q.S. al-Baqarah (2): 178). Pelaksanaan sanksi seperti ini, maka yang dianggap dominan adalah hak manusia (*haq al-'abd*).³⁰⁸

E. *Mahkūm 'Alaih* (Subyek Hukum)

1. Definisi *mahkūm 'alaih*

Secara etimologi, *mahkūm 'alaih* adalah seseorang yang melakukan tindakan hukum (*al-mukallaf*). *Mukallaf* berarti orang yang dibebani hukum. Artinya, orang yang dipandang cakap bertindak hukum, baik yang berkaitan dengan perintah Allah (*al-awāmir*) maupun larangan-larangan-Nya (*an-nawāhi*). Sedangkan secara terminologi, *mahkūm 'alaih*, yaitu:

³⁰⁸Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 256-262. 'Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 78-81. Wahbah az-Zuhaili, *oUṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 152-157,

الشَّخْصُ الَّذِي تَعَلَّقَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِفِعْلِهِ وَاسْمِهِ بِالْمُكَلَّفِ

Artinya: “Seseorang yang perbuatannya dikenai firman Allah, yaitu mukallaf atau orang yang menjadi obyek tuntutan hukum syara’”.³⁰⁹

Berdasarkan definisi secara etimologi dan terminologi tersebut dapat ditegaskan bahwa *mukallaf* itu sesungguhnya orang yang sudah dianggap cakap bertindak hukum, baik berkaitan dengan perintah Allah maupun larangan-larangan-Nya. Semua *taklif* yang akan diberlakukan kepada *mukallafin* akan selalu direlevansikan dengan kemampuan dan kecakapan mereka berdasarkan akal dan pemahaman mereka.

2. Persyaratan *Taklif*

Semua orang *mukallaf* yang akan menjalankan *taklif*, mereka bisa melaksanakannya apabila memenuhi persyaratan, sebagai berikut:

- a. Seorang *mukallaf* harus memiliki kemampuan untuk memahami dalil *taklif*, baik yang bersumber dari al-Qur’ān dan hadis atau melalui bantuan orang lain yang memungkinkan dirinya mengetahui dan memahami firman Allah dari dua sumber tersebut. Kemampuan memahami ini sangat terkait dengan perkembangan akal dan tingkat kedewasaan *mukallaf*. Q.S. al-Baqarah (2): 286, Allah berfirman:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

Artinya: “Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya”.

Oleh karena itu, orang yang belum memiliki kemampuan akal yang sehat dan tingkat

³⁰⁹*ibid.*, h. 158. Zaky ad-Din Sya’bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 267.

kedewasaan yang, sempurna (*'āqil-bālig*), maka tidak mungkin dapat melaksanakan segala sesuatu yang di-*taklif*-kan kepadanya. Dengan kata lain, seseorang tidak dapat melaksanakan *taklif* sesuai dengan yang diinginkan syara'. Q.S. an-Nūr (24): 59, Allah berfirman:

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ
مِنْ قَبْلِهِمْ

Artinya: *"Dan apabila anak-anakmu telah sampai umur balig, maka hendaklah mereka meminta izin, seperti orang-orang yang sebelum mereka meminta izin"*.

Dari persyaratan ini jelas menunjukkan bahwa subyek hukum yang tidak *'āqil-bālig* atau karena sesuatu hal lain, seperti orang gila (*al-majnūn*), anak kecil (*as-ṣābiy*), orang tertidur (*an-nā'im*), orang terlupa (*as-sahwu/an-nisyān*), orang yang tersalah (*al-khatā'*), dan orang terpaksa (*al-ikrāh*), maka mereka tidak dikenakan *taklif*, karena secara hukum mereka dipandang tidak mampu memahami dalil *taklif*. Hal ini sejalan dengan pernyataan Rasulullah SAW. yang diriwayatkan oleh Imām Bukhārī, Abū Dāwud, at-Timiẓi, an-Nasā'i, Ibn Mājah, dan Dār al-Quṭni dari Ā'isyah:

رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ : عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى
يَعْقِلَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ

Artinya: *"Diangkatkan pena (tidak digunakan untuk mencatat amal perbuatan manusia) dari tiga orang, pertama orang tidur sampai ia*

bangun, kedua anak kecil sampai ia balig, dan ketiga orang gila sampai ia sembuh”.

- b. Memiliki tanda-tanda fisik yang menunjukkan dewasa, sehingga seseorang dipandang layak dan cakap melakukan tindakan hukum, yang menurut *uṣūliyyin* disebut dengan *ahliyyah*. (Q.S. an-Nisā’ (4): 58).

Pada umumnya para ulama fikih (*jumhūr al-fuqahā’*) berpendapat bahwa seseorang dipandang dewasa, secara fisik dicirikan dengan, apabila ia bermimpi basah (ke luar sperma) pertama kali bagi laki-laki, dan menstruasi bagi perempuan. Atau dilihat dari segi umur, sebagian ulama mengatakan bahwa usia dewasa minimal berumur 15 tahun, dan sebagian yang lain mengatakan minimal berumur 17 tahun hingga 18 tahun. Dari perkiraan-perkiraan para ulama fikih tersebut kemudian ulama Indonesia menetapkan berdasarkan ijtihad kolektifnya seperti terlihat dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, pasal 7 (1) menyatakan bahwa “Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (enam belas) tahun”.³¹⁰

Dapat ditegaskan, jika ternyata seseorang akalanya sehat dan sempurna, kematangan kedewasaan tanpak, dan umurnya sudah mencapai 16 tahun bagi perempuan dan 19 tahun bagi laki-laki, maka mereka sudah dikategorikan sebagai mukallaf yang bisa menanggung beban taklif. Semua apa yang mereka lakukan maka konsekuensinya bisa dimintakan

³¹⁰Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan (Surabaya: Penerbit Arkola, t.t.), h. 3.

pertanggungjawaban dari semua perbuatan dan tindakan hukum (*ahiyah*)-nya.

3. *Ahliyyah* (Kecakapan Melakukan Tindakan Hukum)

a. Definisi *Ahliyyah*

Secara etimologi, *ahliyyah* adalah *as-ṣalāhiyyah* berarti kepantasan, atau kecakapan seseorang menganani sesuatu (*ahliyyah al-insān li asy-syai'*).³¹¹ Sedangkan secara terminologi, *ahliyyah* adalah:

صِفَةُ يَقْدِرُهَا الشَّارِعُ فِي الشَّخْصِ تَجْعَلُهُ مَحَلًّا صَالِحًا لِحَطَابِ تَشْرِيْعِيٍّ

Artinya: "Suatu sifat yang dimiliki seseorang yang dijadikan ukuran oleh *asy-Syāri'* untuk menentukan seseorang itu telah cakap dikenai tuntutan syara'".³¹²

Definisi tersebut menunjukkan bahwa suatu sifat yang dapat mencirikan seseorang dapat dikatakan telah sempurna akal dan fisiknya, sehingga semua tindakan hukumnya dapat dikenai pertanggungjawaban sesuai ketentuan syara'.

b. Pembagian *Ahliyyah*

Para ahli metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*), kecakapan melakukan tindakan hukum (*ahliyyah*), mereka bedakan pada dua macam, yaitu *ahliyyah al-wujūb*, dan *ahliyyah al-adā'*.

Dimaksudkan dengan *ahliyyah al-wujūb*, yaitu kecakapan seseorang untuk menanggung dan menerima hak-hak (*al-huqūq*) dan kewajiban-kewajiban (*al-wājibāt*). Kecakapan ini sudah ada sejak ditiupkan ruh ke dalam tubuh seorang anak Adam, dan berlaku sampai dia dilahirkan dalam keadaan hidup. Q.S. al-A'rāf (7):

³¹¹'Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uṣūl*, h. 84. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 163.

³¹²'Abd al-'Aziz al-Bukhāri, *Kasyf al-Asrār*, Jld 2, h. 1357.

Artinya: “Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka ...”.

Berdasarkan ayat ini dapat dipahani, jika ternyata anak Adam yang dilahirkan itu tidak hidup (dalam keadaan meninggal dunia), maka keberadaannya dianggap tidak ada. Dan ahliyyah al-wujūb ini dikaitkan dengan sifat kemanusiaan (al-insāniyyah). Artinya, sejak anak Adam itu dilahirkan ke dunia dalam keadaan hidup, maka sejak itu pula dia memiliki sifat kemanusiaan secara sempurna hingga pada akhir hayatnya.³¹³ Sebagai contoh, apabila ada seseorang yang memberikan hibah kepada orang yang memiliki ahliyyah al-wujūb, maka ia dipandang telah cakap menerima hibah tersebut, menerima ganti rugi dari barangnya yang dirusak orang lain, dan menerima harta warisan dari saudara keluarganya yang meninggal dunia. Akan tetapi, karena secara usia belum dewasa, maka dia belum cakap untuk dibebani kewajiban-kewajiban syara', seperti mengerjakan shalat, puasa, dan haji. Kalaupun dikerjakan, maka status amalannya bukanlah sebagai kewajiban, melainkan sebagai sekedar pembelajaran (li at-ta'dib) dan pendidikan (at-tarbiyyah) saja.

Dalam kaitan ini, uşūliyyin juga membedakan ahliyyah al-wujūb menjadi dua macam, yaitu ahliyyah al-wujūb al-kāmilah dan ahliyyah al-wujūb an-nāqishah:

- 1) *Ahliyyah al-wujūb al-kāmilah*, yaitu seseorang yang secara potensial dipandang sempurna memiliki kecakapan untuk dikenai kewajiban dan sekaligus diberi hak. Contoh kecakapan ini seperti telah dikemukakan di atas, seorang anak

³¹³ Abd Allah Yūsuf al-Judai', *Taisir 'Ilm Uşūl*, h. 84.

Adam yang lahir ke dunia hingga akhir hayatnya, dia dipandang cakap menerima hibah, warisan dari pewarisnya, dan lain-lain. Sekaligus juga dipandang cakap dikenai kewajiban tertentu, seperti kewajiban membayar zakat fitrah, kewajiban mengeluarkan zakat malnya menurut sebagian ulama.

- 2) *Ahliyyah al-wujūb an-nāqīṣah*, yaitu kecakapan seseorang yang tidak sempurna untuk melaksanakan semua kewajiban dan menerima semua hak. Misalnya, *janin* dalam kandungan seorang ibu, dia (*janin*) posisinya hanya menerima hak tertentu, tetapi tidak menerima kewajiban apa pun bentuknya. Hak tersebut menjadi haknya yang nyata apabila setelah dilahirkan, janin tersebut dalam keadaan hidup. Jika, dia meninggal dunia setelah lahir ke dunia, maka dia tidak diberikan hak apa pun, karena orang meninggal tidak mempunyai hak mewarisi harta dari pewarisnya.

Sedangkan dimaksudkan dengan *ahliyyah al-adā'*, yaitu kecakapan bertindak untuk melakukan perbuatan yang dipandang sah oleh syara', baik perbuatan-perbuatan yang berkaitan dengan masalah ibadah, seperti shalat, dan puasa, berkaitan dengan masalah mu'amalah, kewarisan, tindak pidana (*al-jināyah*), maupun masalah-masalah yang lainnya.

Acuan untuk mengetahui status *ahliyyah al-adā'* tolok ukurnya adalah akal. Menurut uṣūliyyin, tolok ukurnya adalah '*āqil, bālig*, dan cerdas (*ar-rusyd*). Dasarnya, Q.S. an-Nisā' (4): 6, Allah berfirman:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِنْهُمْ
رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

Artinya: “Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin, kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya”.

“Cukup umur” dalam teks ayat tersebut dipahami oleh *usūliyyin* dengan seorang anak telah bermimpi basah, mengeluarkan sperma bagi laki-laki, dan menstruasi bagi anak perempuan. Anak-anak yang telah dewasa seperti ini, secara hukum, dipandang telah cakap melakukan tindakan hukum, dan semua apa yang diperbuatnya akan dimintakan pertanggungjawaban, baik ketika masih di dunia maupun kelak di akhirat. Dari sini juga dapat dipahami secara *mafḥūm mukhālafah*, bahwa orang yang tidak memiliki akal sempurna, seperti orang gila, dan anak kecil (belum atau sudah *mumayyiz*), dianggap tidak memiliki *ahliyyah al-adā'*.

F. 'Awāriḍ al-Ahliyyah (Halangan-Halangan Kecakapan Bertindak Hukum)

Seseorang dengan potensi akal sehatnya, di satu sisi dia memiliki kecakapan menerima kewajiban dan hak (*ahliyyah al-wujūb*), dan di sisi lain, dia memiliki kecakapan untuk bertindak hukum (*ahliyyah al-adā'*). Tetapi, terkadang pada waktu-waktu tertentu kecakapan yang dimilikinya itu terhalang oleh faktor-faktor lain yang berakibat dipandang tidak cakap melakukan tindakan hukum. Faktor-faktor tersebut datang bisa dari dalam dirinya sendiri, dan bisa

datang dari luar dirinya. Faktor-faktor demikian ini menurut para ahli metodologi hukum Islam disebut dengan *'awāriḍ al-ahliyyah*. Kemudian mereka (*uṣūliyyin*) dalam mengkaji *'awāriḍ al-ahliyyah* ini membedakan pada dua kategori, yaitu *'awāriḍ as-samāwīyyah*, dan *'awāriḍ al-muktasabah*.³¹⁴

1. *'Awāriḍ as-samāwīyyah*

Dimaksudkan dengan *'awāriḍ as-samāwīyyah*, yaitu halangan-halangan kecakapan seseorang bertindak hukum yang datang dari langit (Allah), bukan dari kehendak dan akibat perbuatan diri seseorang. Halangan-halangan kelompok ini, sebagai berikut:

- a. (Gila (*al-junūn*), yaitu hilangnya akal untuk mempertimbangkan tindakan suatu perbuatan (*al-af'āl*) dan ucapan (*al-aqwāl*) secara logik. Gila, menghalangi seseorang untuk bertindak hukum, yang secara substansial, apakah gilanya itu secara terus-menerus permanen (*al-junūn al-muabbad*) ataupun keadaan gila secara temporal (*al-junūn al-mu'qqat*).
- b. Anak-anak (*as-ṣagīr*). Secara hukum pokok (*al-aṣl*), usia anak-anak itu tidak dikenakan *taklif*, karena akalnya sama halnya dengan orang gila, sehingga semua kewajiban yang merupakan hak Allah, seperti ṣalat, puasa itu gugur, meskipun masa anak-anak ini telah memiliki *ahliyyah al-wujūb* dan *ahliyyah al-adā' an-nāqīṣah*. Akan tetapi, dalam konteks *'awāriḍ al-ahliyyah* ini, usia anak-anak dipandang sebagai penghalang baginya untuk bertindak hukum secara penuh.
- c. Lemah akal (*al-'atah*), yaitu seseorang yang terdapat kelainan akal, sehingga tidak bisa berpikir dengan baik, dan bahkan bisa dikatakan setengah gila (*dungu*). Dalam pengamatan fakta, orang lemah

³¹⁴*ibid.*, h. 89. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 168. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 274.

akal ini, ada yang posisinya seperti anak *mumayyiz*, dan ada yang disamakan dengan anak *gair mumayyiz*. Ibn Qayyim aj-Jauziyyah (w.751H) mengatakan bahwa *al-'atah/al-ma'tūh*, yaitu orang yang kurang sekali pemahamannya, tidak teratur perkataannya, rusak pentadbirannya, hanya dia tidak memukul dan tidak memaki-maki sebagaimana dilakukan oleh orang yang gila.³¹⁵

- d. Lupa (*an-nisyān*), yaitu keadaan seseorang tidak mampu mengingat sesuatu ketika diperlukan. Keadaan lupa tidak menghilangkan kecakapan bertindak hukum (*ahliyyah al-wujūb*), dan tidak bisa dijadikan alasan untuk melepaskan diri dari kewajiban yang menyangkut hak orang lain, setelah daya ingatnya pulih kembali. Demikian juga kaitan dengan kewajiban hak Allah, tidak bisa gugur karena lupa. Dasar ketentuan ini adalah sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah dari Ibn 'Abbās, dari Nabi SAW, beliau bersabda:

إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ

Artinya: "Sesungguhnya Allah tidak menghukum umatku karena tersalah, lupa dan dipaksa".³¹⁶

- e. Tidur (*an-naum*). Tidur merupakan suatu hal yang menghalangi seseorang untuk mengetahui *khiṭāb asy-Syāri'*. Orang yang tidur masih memiliki kemampuan akal sempurna, hanya saja disaat orang itu tidur, hilanglah kesadaran sehingga tidak mampu menggunakan akalnya. Oleh sebab itu, orang yang tidur tidak dibebankan hukum, dan apapun yang terjadi baik ucapan maupun perbuatan disaat tidur dipandang tidak sah. Tetapi,

³¹⁵Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h. 761.

³¹⁶Ibn Mājah, Sunan Ibn Mājah, Juz ke , h.

setelah bangun dari tidur, kewajiban (seperti shalat) yang ditinggalkannya harus dikerjakan. Dasarnya, sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim, Rasulullah SAW. bersabda:

مَنْ نَامَ عَنِ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

Artinya: “Barang siapa tidur kemudian meninggalkan shalat, atau karena melupakannya, maka hendaklah ia mengerjakan shalat setelah ia ingat”;

- f. Pingsan (*al-igmāʿ*). Pingsan dapat menghalangi seseorang untuk mengetahui *khiṭāb asy-Syārīʿ*, bahkan ia lebih berpengaruh daripada tidur. Tetapi posisi secara hukum, ia disamakan dengan orang tidur, dan gila. Karena itulah orang pingsan ketika melaksanakan shalat dianggap tidak sah atau batal.
- g. Sakit (*al-marād*). Sakit tidak menyebabkan hilangnya *ahliyyah al-adāʿ*, karena tidak sampai merusak akal, hanya melemahkan saja. Karena itu, ia tetap diwajibkan mengerjakan ibadah, seperti shalat dengan kesanggupan sekuatnya. Jika ia tidak kuat berdiri, dibolehkan dengan duduk sampai dengan cara berbaring (Q.S. Ali Imrān (3): 191).
- h. *Haiḍ* dan *Nifās* (*al-haiḍ wa an-nifās*). *Haid*, yaitu keluar darah kotor dari rahim perempuan ketika ia waktu sehat. Sedangkan *nifās*, yaitu keluar darah ketika seorang ibu melahirkan anaknya. Keduanya ini tidak menggugurkan *ahliyyah al-adāʿ*, karena mereka dipandang cakap menanggung kewajiban dan melakukannya, seperti, mengerjakan shalat dan puasa. Dalam aturan syariʿat, perempuan yang sedang *haiḍ* (menstruasi) dan *nifās* dipandang tidak sah menjalankan ibadah shalat dan puasa, karena suci merupakan syarat sah kedua ibadah tersebut. Oleh sebab itu, melaksanakan kewajiban puasa

ramaḍān yang tertinggal di-*qadā'* setelah selesai menjalani *haiḍ* dan *nifās*, sedangkan ibadah ṣalat tidak ada kewajiban untuk meng-*qadā'*-nya, Dasarnya, sabda Rasulullah SAW.:

لَا قَضَاءَ فِي الصَّلَاةِ

Artinya: "Tidak ada *qadā'* dalam ṣalat".

- i. Meninggal dunia (*al-maut*). Meninggal dunia merupakan suatu keadaan yang menjadikan seorang *mukallaf* sama sekali tidak berdaya untuk melakukan tindakan hukum apa pun. Disebabkan meninggal dunia, maka gugurlah semua *ahliyyah al-wujūb* dan *ahliyyah al-adā'*, baik yang bersifat fisikel (*al-badaniyah*) maupun keduniaan (*ad-dunyawiyyah*). Tetapi, jika kewajiban itu berkaitan dengan harta yang ditinggalkan si *mayyit*, maka menjadi gugur sekiranya berkaitan dengan hak-hak Allah, seperti membayar *fidyah*, *kafārat* dan *naẓar*, kecuali sebelumnya ada pesan dari si *mayyit* agar kewajiban-kewajiban itu dibayarkan diambilkan dari harta yang ditinggalkannya. Sedangkan kewajiban-kewajiban terhadap harta yang berkaitan dengan hak-hak orang, maka dapat dibedakan pada tiga kategori: (a) Jika hak itu berupa barang-barang milik orang lain seperti barang titipan, maka hak itu berlaku penuh, harus dikembalikan kepada pemiliknya, dan oleh ahli waris tidak boleh atau tidak sah dikategorikan sebagai harta warisan. (b) Jika hak orang lain berkaitan dengan harta piutang, atau sebagian harta yang diwasiatkan, maka harta tersebut dibayarkan kepada yang bersangkutan dengan diambilkan dari harta yang ditinggalkan, sebelum dibagikan kepada ahli waris (Q.S. an-Nisā' (4): 11-12). (c) Jika hak orang lain berkaitan dengan harta yang wajib dibayarkan berdasarkan

keputusan Pengadilan, seeperti membayar denda, maka kewajiban itu secara otomatis gugur karena kematiannya, terkecuali sebelumnya ia mewasiatkan kepada ahli warisnya.

2. *'Awāriḍ al-muktasabah*

Dimaksudkan dengan *'awāriḍ al-muktasabah*, yaitu halangan-halangan bertindak secara hukum yang datang bukan dari langit (*sunnatullah*), tetapi halangan-halangan itu terjadi disebabkan perbuatan manusia itu sendiri. Halangan-halangan dalam kelompok ini terdapat beberapa macam, sebagai berikut:

- a. Bodoh (*Al-Jahl*), Seorang yang bodoh (*al-jāhil*) berarti orang yang keadaan otaknya lemah, tidak mampu menganalisis sesuatu dengan baik, sehingga ia lebih cenderung memperturutkan emosionalnya tanpa memperhitungkan untung-rugi, terutama dalam mentasarrufkan harta bendanya, Dengan potensi diri seperti ini, orang bodoh pada dasarnya sama dengan orang boros (*as-safih*) yang dalam bertindak hukum terkadang ceroboh, sembarangan, dan tidak tepat sasaran (*as-safih laisa ahlan li at-tasarruf fi al-māl*) karena tanpa dipikir terlebih dahulu akibat-akibat dari tindakan hukum yang dilakukannya (Baca, Q.S. an-Nisā' (4): 5). Meskipun demikian, seorang yang bodoh secara syara' tetap dikenakan *taklif*, baik yang berkaitan dengan kewajiban-kewajiban yang menjadi hak Allah (*ahliyyah al-wujūb*) maupun yang berkaitan dengan hak-hak manusia (*ahliyyah al-adā'*).
- b. Mabuk (*as-sakr*), adalah keadaan hilang akal disebabkan mengkonsumsi narkoba (*al-khamr*) atau zat adiktif lainnya, sehingga implikasinya terhadap perkataan dan tindakan perbuatannya tidak terkendali, karena tidak mampu mempergunakan akalnya dengan baik. Para ulama berbeda pendapat mensikapi pengaruh mabuk terhadap *ahliyyah al-adā'*. Sebagian ulama fikih (*tā'ifah min al-fuqahā'*) di antaranya *maḏhab Hanbali* berpendapat bahwa mabuk disebabkan apa saja dapat menggugurkan *ahliyyah al-adā'*. Oleh sebab itu, semua tindakan hukumnya dipandang tidak sah, seperti

melaksanakan akad jual beli, melaksanakan akad nikah, mentalak isteri, dan melakukan penetapan-penetapan hukum yang lainnya. Sedangkan mayoritas ulama fikih (*jumhūr al-fuqahā'*) *maẓhab Hanadi, Māliki* dan *Syāfi'i* membedakan penyebab mabuk, antara mabuk yang diperbolehkan dalam syara' dengan mabuk yang tidak diperbolehkan. Mabuk yang diperbolehkan dalam syara', seperti seorang yang sedang sakit mengkonsumsi obat berdasarkan resep dokter mengakibatkan mabuk, maka mabuk yang demikian ini dapat menggugurkan *ahliyyah al-adā'*. Adapun mabuk yang tidak diperbolehkan, seperti mengkonsumsi minuman keras (*syurb al-khamr*) dan jenis-jenis minuman keras atau narkoba yang lainnya, maka tidak dapat menghapuskan *ahliyyah al-adā'*.

- c. Keliru/Tersalah (*al-khaṭā'*), yaitu suatu perbuatan yang sengaja dilakukannya. Perbuatan ini tidak menggugurkan *ahliyyah al-wujūb* dan *ahliyyah al-adā'*, perbuatan yang dilakukannya, secara hukum diposisikan karena ada *uẓur*, sehingga dapat menggugurkan dosa dan siksa sebagaimana orang terlupa (*an-nisyān*). Dasarnya, Q.S. al-Ahzāb (33): 5:

أَدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ
فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا
أَخْطَأْتُمْ بِهِءَ وَلَكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا
رَّحِيمًا

Artinya: "Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada padanya) apa yang disengaja oleh hatimu, dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Dikuatkan dengan sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah dari Ibn ‘Abbās dari Nabi SAW., beliau bersabda:

إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ

Artinya: “*Sesungguhnya Allah tidak menghukum umatku karena tersalah, lupa, dan dipaksa*”.³¹⁷

Berdasarkan ayat dan hadis tersebut dapat ditegaskan bahwa perbuatan karena tersalah yang berkaitan dengan hak-hak Allah, maka dapat menggugurkan dosa dan siksa, Dia mema’afkan (*ma’fuwwun*) dan mengampuni-Nya (*magfūrun*). Akan tetapi, jika perbuatan tersalah itu berkaitan dengan hak-hak manusia (*huqūq al-‘ibād*) yang menimbulkan kerugian materi kepada pihak lain, maka ia harus mengganti kerugian materi tersebut sebagai konsekuensi dari perbuatan yang dilakukannya. Dasarnya, Q.S. an-Nisā’ (4): 92:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا

Artinya: “*Dan tidak layak bagi seorang mu’min membunuh seorang mu’min (yang lain), kecuali karena tersalah (tidak sengaja), dan barang siapa membunuh seorang mu’min karena tersalah (hendlah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu)*”;

³¹⁷Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz ke , h. (hadis 2035),

Namun demikian, jika tersalahnya itu dalam konteks akad jual beli, akad nikah, dan talak, maka menurut *jumhūr al-fuqahā'* batal semua akad (*taṣarrufāt*) tersebut, karena tidak ada tujuan yang substansial. Sedangkan menurut *Hanafiyyah*, dipandang sah semua akad tersebut.

d. Bermain-main/berpura-pura dalam ucapan (*al-hazl*).

Dimaksudkan dengan *al-hazl*, yaitu seseorang yang mengucapkan sesuatu perkataan yang sama sekali tidak dikehendaki berlakunya, tidak ada pilihan, dan tidak ada kerelaan apa yang diucapkannya. Oleh karena itu, *al-hazl* tidak dapat dijadikan sebagai tindakan hukum yang mengakibatkan lahirnya sanksi hukum. Bahkan tidak dapat menggugurkan *ahliyyah al-wujūb* dan *ahliyyah al-adā'*. Para ulama membagi ucapan yang dilakukan dengan cara main-main pada tiga macam:

- 1) *Al-hazl fi al-ikhbārāt*, yaitu bermain-main dalam menginformasikan atau pengakuan dianggap tidak sah (*fāsid*), karena dalam pengakuan bisa diterima kalau pengakuannya itu dengan sungguh-sungguh (tidak pura-pura). Misalnya, seseorang menginformasikan dan mengaku memiliki sebidang tanah sawah di pinggir jalan Urip Sumoharjo, jika pengakuannya itu dengan cara main-main, maka secara hukum pengakuan tersebut dipandang tidak sah.
- 2) *Al-Hazl fi al-i'tiqādāt*, yaitu bermain-main dalam masalah akidah, Tindakan ini tidak merusak akidah selama dalam hatinya tetap beriman kepada Allah SWT. Tetapi, kalau *al-hazl fi al-i'tiqādāt* ini membawa kepada kekafiran (*kufrun bi al-hazl*), maka dianggap benar terjadi. Dasarnya, Q.S. at-Taubah (9): 65-66:

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ
 وَعَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ
 كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِنَّ نَعْفَ عَنْ طَآئِفَةٍ مِّنكُمْ
 نُعَذِّبُ طَآئِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ

Artinya: "Dan jika kamu tanyakan kepada mereka (tentang apa yang mereka lakukan itu), tentulah mereka akan menjawab: "Sesungguhnya kami hanyalah bersenda gurau dan bermain-main saja". Katakanlah: "Apakah dengan Allah, ayat-ayat-Nya dan Rasul-Nya kamu selalu berolok-olok?. Tidak usah kamu minta ma'af, karena kamu kafir sesudah beriman. Jika Kami mema'afkan segolongan dari pada kamu (lantaran mereka taubat), niscaya Kami akan mengazab golongan (yang lain) disebabkan mereka adalah orang yang selalu berbuat dosa".

- 3) *Al-hazl fi al-insyā'āt*, yaitu berbain-main dalam perkataan yang mengandung perintah ayau larangan yang menimbulkan akibat hukum. Dalam konteks ini dapat dibedakan pada dua macam: *Pertama*, jika bermain-main itu sebab-sebabnya tidak diikuti dengan pembayaran, maka main-main dalam perkataan tersebut dianggap sah dan terjadi, seperti nikah, talak, dan rujuk. Dasarnya, sebuah hadis hasan yang diriwayatkan oleh at-Tirmiẓi, dan Abū Dāwud, Rasulullah SAW bersabda:

ثَلَاثٌ جِدْهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ، الطَّلَاقُ وَالنِّكَاحُ وَالرَّجْعَةُ

Artinya: “Tiga perkara bermain-main (berpura-pura) padanya, disamakan dengan bukan bermain-main (sengaja menghendakinya), nikah, talak, dan rujuk”.³¹⁸

Kedua, jika bermain-main dalam perkataan itu sebab-sebabnya mungkin dapat dibatalkan, maka perkataan itu dianggap tidak ada, atau tidak terjadi, seperti dalam berbagai macam akad, di antaranya akad jual beli, akad sewa-menyewa, dan lain-lain. Karena prinsip dalam akad dianggap sah itu adanya unsur kerelaan (*at-tarādy*), bukan dengan *al-hazl*. Dasarnya, Q.S. an-Nisā’ (4): 29:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ
إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

Artinya: “Hai orang-orang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama suka di antara kamu”.

- e. Bepergian (*as-safar*). Bepergian itu tidak menggugurkan kewajiban, atau menghilangkan kecakapan bertindak hukum, hanya saja Allah memberikan dispensasi kepada *musāfir*. Karena biasanya orang yang *musāfir* itu menemui kesulitan dan kendala-kendala lain dalam perjalanan. Misalnya, ketika sedang *musāfir* boleh meng-*qasar* dan men-*jama’* shalat, dan tidak berpuasa ramadān tetapi menggantinya pada bulan-bulain lain, Dan

³¹⁸At-Tirmiżi, *Sunan at-Tirmiżi*, Juz ke , h.

Rasulullah SAW sendiri ketika *musāfir* sering meng-*qaṣar* dan men-*jama'* shalat, tidak berpuasa ramadān dengan menggantinya pada bulan-bulan yang lain, demikian juga para sahabatnya.

- f. Hutang (*ad-dain*). Orang yang berhutang yang tidak mampu membayar atau melunasi hutangnya, dapat diletakkan di bawah pengawasan pengampuan orang lain (*al-hijr*), berarti ia tidak boleh menggunakan hartanya apabila dapat merugikan orang lain. Terkecuali orang yang menghutangkan barang atau uangnya mengizinkannya, jika tidak, maka semua tindakannya menjadi batal demi hukum. Di kalangan para ulama fikih terjadi perbedaan pendapat mensikapi orang yang berhutang yang berada di bawah pengawasan pengampuan. Menurut Abū Hanifah (w. 150 H), tidak boleh dibayarkan dari hartanya orang yang mempunyai hutang. Menurut Abū Yūsuf (w. 183 H), boleh dibayarkan dari harta orang yang berhutang apabila diperintahkan berdasarkan putusan Pengadilan, jika hutangnya itu menghabiskan hartanya dan diminta oleh yang menghutangkan kepadanya. Menurut Imām Mālik (w. 179 H), boleh dibayarkan dengan tidak memerlukan putusan Pengadilan. Dan boleh juga pemberi hutang membatalkan perjanjian hutang orang yang berhutang jika memberatkan pemberi hutang. Pendapat Imām Mālik ini dikuatkan oleh Ibn Taimiyyah (w. 571 H), menurutnya, apabila hutang-hutang itu dibayar dengan menghabiskan hartanya, maka tidak sah melunasinya yang mengakibatkan penghutang melarat, baik telah dibayarkan oleh hakim ataupun tidak.
- g. Paksaan (*al-ikrāh*). Dimaksudkan dengan paksaan, yaitu keadaan seseorang melakukan suatu perbuatan atau tindakan hukum yang kontradiksi

dengan kehendaknya karena adanya paksaan dari orang lain yang diiringi dengan ancaman.

Para ahli *uṣūl Hanafiyyah* membagi *al-ikrāh* pada dua macam, yaitu *al-ikrāh al-mulji'* (*al-kāmil*), dan *al-ikrāh gair al-mulji'* (*al-qāṣir*).

- 1) *Al-Ikrāh al-mulji'* (*al-kāmil*), yaitu suatu paksaan yang disertai dengan ancaman yang apabila tidak dituruti akan menyebabkan kematian, atau cacat anggota tubuh, di mana orang yang dipaksa tidak bisa melepaskan diri dari paksaan tersebut, seperti seseorang dipaksa untuk meminum minuman keras (*syurb al-khamr*), jika tidak mau meminumnya, maka akan dibunuh oleh orang yang memaksa. Pemaksaan seperti ini, bagi orang yang dipaksa tidak dikenai dosa dari apa yang diperbuatnya..
- 2) *Al-ikrāh gair al-mulji'* (*al-qāṣir*), yaitu suatu paksaan yang disertai dengan ancaman yang apabila tidak dituruti tidak akan menyebabkan kematian, seperti orang yang disandra atau dipukul agar mengakui apa yang dituduhkan kepadanya, hal ini masih mungkin menghindarkan diri bagi orang yang dipaksa untuk tidak melakukan perbuatan yang dipaksakan. Paksaan seperti ini secara hukum, dapat menggugurkan kerelaan (*at-tarāḍy*), tetapi tidak menghilangkan kesempatan untuk memilih melakukan atau tidak melakukan (*at-takhyir*) perbuatan yang dipaksakan.

Para ahli *uṣūl Hanafiyyah* lebih lanjut, mereka membedakan tindakan yang dipaksakan dalam bentuk ucapan (*al-aqwāl*) dan perbuatan (*al-af'āl*). Dalam bentuk ucapan, menurutnya, mempunyai implikasi yang sama pada *al-ikrāh al-mulji'* (*al-kāmil*) dan *al-ikrāh gair al-mulji'* (*al-qāṣir*). Dalam konteks ini, apabila ucapan yang dipaksakan itu dalam bentuk

pengakuan seperti contoh di atas (seorang dipukul agar mengakui apa yang dituduhkan), maka pengakuan itu menjadi batal, karena pengakuan dianggap sah apabila diucapkan dengan kerelaan. Demikian juga ucapan yang dipaksakan oleh orang lain, sekalipun dilakukan dengan sepenuh hati, maka tetap dianggap tidak sah. Misalnya, seseorang dipaksa untuk mengucapkan menjatuhkan talak kepada isterinya, maka ucapan penjatuhan talak itu dianggap tidak sah, walaupun menurut *jumhūr al-'ulamā'* dianggap sah.

Sedangkan dalam bentuk perbuatan (*al-af'āl*), ulama *uṣūl Hanafiyyah* memasukkan dalam kategori *al-ikrāh gair al-mulji'*, maka akibat hukumnya dibebankan kepada orang yang dipaksa, walaupun perbuatan yang dilakukannya itu terpaksa dilakukan. Tetapi, jika perbuatan yang dilakukan itu dikategorikan pada *al-ikrāh al-mulji'* (*al-kāmilah*), maka mereka bedakan pula pada dua kategori: Pertama, paksaan untuk melakukan perbuatan yang dibolehkan ketika dalam kondisi keterpaksaan (*ad-darūrah*), seperti makan bangkai (*al-maitah*), daging babi (*lahm alhinzir*), dan mengucapkan kalimat kufur (*al-kufr*), maka semua perbuatan itu tidak berdosa. Kedua, paksaan yang tidak boleh dilakukan dalam situasi dan kondisi apa pun, maka pelakunya berdosa. Seperti, seseorang dipaksa untuk membunuh orang yang tidak bersalah, atau membumi hanguskan harta milik orang lain, maka konsekuensi sanksi hukumnya kembali atau ditanggung oleh orang yang memaksanya. Tetapi, jika pemaksaan itu bukan paksaan yang

berat, maka sanksi hukumnya dtanggung oleh orang yang dipaksa.³¹⁹

³¹⁹Wahbah az-Zuhaili, *op.cit.*, h. 177-191. 'Abd Yūsuf al-Judai, *op.cit.*, h. 97-104. Zaky ad-Din Sya'bān, *op.cit.*, h. 274-284. Muhammad al-Khuḍari Bik, *op.cit.*, h. 93-109.

BAB IV

SUMBER DAN DALIL HUKUM ISLAM

A. Batasan Sumber dan Dalil Hukum

Term “sumber” (*maṣḍar/maṣādir*) dalam literatur metodologi hukum Islam klasik tidak ditemukan, tetapi mereka pada umumnya menggunakan term *ad-dalil* atau *al-adillah*, seperti as-Sarakhsi (w. 490 H) dengan term *al-uṣūl fi al-hujjah asy-syar’iyyah*, al-Gazāli (w. 505 H) menggunakan term *adillah al-ahkām*, dan asy-Syātibi (w. 790 H) sama dengan al-Gazāli, *adillah al-ahkām*. Sedangkan term *maṣādir al-ahkām* merupakan term pengganti term-term di atas, dan ditemukan dalam literatur-literatur *uṣūl al-fiqh* kontemporer, seperti ‘Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956) dengan term *maṣādir at-tasyri’ al-Islamiy fimā lā naṣṣ fih*, Wahbah az-Zuhaili menggunakan term *maṣādir al-ahkām asy-syar’iyyah*, dan Zakaria as-Sabri dengan term *maṣādir al-ahkām al-Islāmiyyah*,

Dalam teori pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), bahwa sumber pokok hukum Islam adalah al-Qur’ān dan sunnah (hadîs). Sedangkan yang lainnya seperti *ijmâ’* dan *qiyâs* merupakan dalil sekunder yang diperselisihkan eksistensinya di kalangan mereka. Fazlur Rahmân (w. 1988 M) mengemukakan bahwa yang betul-betul landasan atau sumber materiel adalah al-Qur’ān dan sunnah. Sedangkan

ijmâ' merupakan dasar formal, dan *qiyâs* adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.³²⁰ Tetapi setelah teori hukum tersusun terutama di masa asy-Syâfi'i (150-204 H), sumber dan dalil hukum itu disistematisir dan diurutkan menjadi: al-Qur'ân, sunnah, *ijmâ'*, dan *qiyâs*.³²¹ Penetapan sumber dan dalil hukum tersebut menjadi doktrin yang kemudian oleh mayoritas ulama (*jumhûr al-'ulamâ'*) disepakati dan wajib diikuti dalam meng-*istinbâṭ*-kan hukum.³²² Adapun selebihnya, seperti *istiṣhâb*, *istiḥsân*, *maṣlahah mursalah*, *qaul ṣahâbî*, *ijmâ' ahli Madînah*, *'urf*, *sad az-zarî'ah*, dan *syar'u man qablanâ* merupakan dalil yang diperselisihkan eksistensinya di kalangan para ahli *usûl*.³²³

Pada masa Rasulullah (570-632 M), apabila muncul suatu kasus hukum baik yang berhubungan dengan Allah (*ḥabl min Allâh*) maupun dengan sosial kemasyarakatan (*ḥabl min an-nâs*), maka Allah menurunkan wahyu (al-Qur'ân) untuk menjelaskannya, meskipun penjelasan wahyu berupa ayat-ayat al-Qur'ân itu pada umumnya bersifat global (*ijmâli*), tidak secara detail (*tafṣili*). Dari kondisi ini, di satu sisi Rasulullah sebagai orang yang diberi kewenangan untuk menjelaskan wahyu tersebut, dan di sisi lain beliau berkewajiban untuk menjawab dan menetapkan ketentuan hukum dari berbagai kasus hukum yang dihadapinya. Karena itu, Rasulullah terkadang harus menggunakan akal yang disebut dengan *ijtihâd* (*al-ijtihâd*) dalam menetapkan hukum.

³²⁰Fazlur Rahmân, *Islâm*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), h. 106.

³²¹Muhammad bin Idris asy-Syâfi'i (selanjutnya ditulis asy-Syâfi'i), *ar-Risâlah*, pengedit Ahmad Muhammad Syakir (Mesir: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 39. Asy-Syâfi'i, *al-Umm* (Mesir: Maktâbah al-Kûllîyyah, 1961), Juz ke 5, h. 246.

³²²Zâki ad-Dîn Sya'bân, *Uṣûl al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir: Dâr al-Ta'lif, 1964), h. 27.

³²³Lihat, Muhammad Sa'id Ali 'Abd Rabbih (selanjutnya ditulis 'Abd Rabbih), *Buhûs fî al-Adîllah al-Mukhtalaf Fihâ 'Ind al-Uṣûliyyîn* (Mesir: Mâtba'ah as-Sa'âdah, 1400 H/1980 M). Zâki ad-Dîn Sya'bân, *Uṣûl al-Fiqh*, h. 28.

Ijtihâd Rasulullah pada dasarnya merupakan manifestasi dari pemahaman mendalam terhadap ayat-ayat al-Qur'ân, karena semua hasil ijtihâdnya dipandu oleh wahyu. Pelaksanaan ijtihâd beliau, terkadang dilakukan melalui musyawarah dengan para sahabat, dan terkadang dilakukan secara pribadi dengan memproyeksikan kasus yang sama sekali tidak diatur ketentuannya dengan kasus yang sudah ada aturan hukumnya dalam al-Qur'ân yang disebut dengan *qiyâs*, sekalipun dalam pengertian yang luas. Oleh sebab itu, segala apa yang ditetapkan Rasulullah dari hasil ijtihâdnya adalah menjadi sunnah (sumber hukum).

Setelah Rasulullah wafat (632 M), praktik ijtihâd diteruskan oleh para sahabat. Mereka mengikuti cara-cara ijtihâd yang pernah dilakukan Rasulullah. Ketika dihadapkan pada kasus-kasus hukum, mereka mula-mula merujuk pada al-Qur'ân, dan selanjutnya merujuk pada sunnah. Ketika kedua sumber hukum itu tidak ditemukan aturan hukumnya, maka mereka melakukan *ijtihâd* berdasarkan kemampuan memahami makna-makna ayat dilihat dari segi sosio-historis (*asbâb al-nuzûl*), tujuan-tujuan hukum (*maqâshid asy-syarî'ah*), dan alasan-alasan hukum (*ta'lîl al-ahkâm*), serta berdasarkan kemampuan bahasa arab yang dimiliki, meskipun era itu gramatika bahasa arab belum sistematis seperti di era berikutnya. Namun demikian, para ahli hukum Islam masa-masa berikutnya menilai bahwa metode ijtihâd yang dilakukan oleh para sahabat itu masih terbatas pada pemahaman pada al-Qur'ân dan sunnah. Muhammad Abû Zahrah (w. 1974) mengatakan bahwa sebagian sahabat berijtihâd dalam batas-batas pemahaman al-Qur'ân dan sunnah, sedangkan sebagian yang lain menggunakan *al-qiyâs* dan *al-mašlahâh*.³²⁴

Bertolak dari paparan di atas dapat dipahami bahwa term sumber hukum (*mašâdir al-ahkâm*) itu berbeda dengan dalil hukum (*adillah al-ahkâm*). Substansinya, kata *mašâdir*

³²⁴Zâki ad-Dîn Sya'bân, *Uşûl al-Fiqh*, h. 27.

itu mengandung arti sesuatu yang menjadi dasar lahirnya sesuatu, atau menjadi rujukan utama dalam menetapkan hukum Islam. Abû Zahrah, Muhammad Salâm Mażkur mengatakan bahwa ijtihâd para sahabat itu tersimpul pada tiga bentuk, yaitu menginterpretasikan *nâş*, menggunakan *qiyâs*, *mâşlâhah mursalah* dan *istihsân*.³²⁵ Dari penilaian Abû Zahrah dan Salâm Mażkur ini menunjukkan bahwa kedudukan ijtihâd di masa sahabat sudah menjadi alat untuk menggali sumber hukum dengan menggunakan pendekatan *qiyâs*, *mâşlâhah mursalah*, dan *istihsân*. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa eksistensi al-Qur'ân dan hadis adalah sebagai sumber dan dalil hukum, karena apa yang dimaksudkan oleh 'Abd al-Wahhâb Khallâf, Wahbah az-Zuhaili dan Zakaria as-Sabri dengan *adillah al-ahkâm* substansinya identik dengan *maşâdir al-ahkâm*. Sedangkan dalil lain, seperti *ijmâ'*, *qiyâs*, *istihsân*, *maşlahah al-mursalah*, dan yang lainnya yang jumlahnya tidak kurang dari 45 macam dalil, tidak dapat dikatakan sebagai *maşâdir al-ahkâm*, karena dalil-dalil itu hanya bersifat menyingkap dan memunculkan hukum (*al-kasyf wa al-iżhar li al-hukm*) yang ada di dalam kedua sumber hukum tersebut. Bahkan ba'ad al-uşûliyyin menyebutkan *ijmâ'*, *qiyâs*, *istihsân*, *istişlâh*, dan yang lainnya sebagai metode dalam menetapkan hukum (*turûq istinbâṭ al-ahkâm*). Seperti, al-Gazali dalam *al-Mustaşfâ* menegaskan bahwa *qiyâs* hanyalah sebagai metode atau cara untuk menghasilkan hukum dari naş melalui penalaran deduktif analogis (*kaifiyah istişmâr al-ahkâm min al-alfâz wa al-iqtibâs min ma'qûl al-alfâz biṭariq al-qiyâs*).³²⁶

Akan tetapi, dalam literatur *uşûl al-fiqh* klasik dan kontemporer, *jumhûr al-muslimin* (*jumhûr al-uşûliyyin*)

³²⁵Muhammad Abû Zahrah, *Muhâdarât Târîkh al-Mazâhib al-Islâmîyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-Arabî, t.t.), Jld. ke 2, h. 23.

³²⁵Muhammad Salâm Mâżkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî* (Bairût: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 22.

³²⁶Abû Hâmid al-Gazali, *al-Mustaşfâ min 'Ilm al-Uşûl* (selanjutnya disebut al-Gazâlî) (Mesir: Syirkah at-Ṭibâ'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M), h. 384.

mereka sepakat mengelompokkan sumber dan dalil hukum secara kronologis pada dua kategori, yaitu sumber dan dalil hukum yang disepakati (*al-adillah al-ahkām al-muttafaq ‘alaihā*), adalah al-Qur’ān, sunnah, *ijmā’* dan *qiyās*, dan dalil-dalil hukum yang tidak disepakati (*al-adillah al-ahkām al-mukhtalaf fihā*), yang masyhur dikenal adalah *istiṣhāb*, *istihsān*, *maṣlahah al-mursalah*, *qaul ṣahābi*, *ijmā’ ahl Madinah*, *‘urf*, *sad az-ẓari’ah*, dan *syar’u man qablanā*. Penetapan kategorisasi sumber dan dalil hukum ini didasarkan pada pemahaman terhadap Q.S. an-Nisā’ (4): 59:

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

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, ta’atilah Allah dan ta’atilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian, jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur’ān) dan Rasul (sunnah/hadis), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian, yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.

‘Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956) menyatakan bahwa perintah menta’ati Allah dan Rasul adalah mengikuti al-Qur’ān dan sunnah. Sedangkan menta’ati ulil amri di antara umat Islam adalah mengikuti ketetapan hukum yang telah disepakati (*al-ijmā’*) para imam mujtahid yang menangani bidang hukum Islam, karena mereka sebagai bagian dari ulil amri. Sedangkan perintah mengembalikan berbagai problem yang diperdebatkan kepada Allah dan Rasul adalah perintah untuk mengikuti *qiyās* ketika hukum dari

berbagai problem itu secara tekstual *naş* dan *ijmā'* para ulama mujtahid tidak ditemukan.³²⁷

Berdasarkan uraian pembahasan di atas, agar tidak terjadi kerancuan dalam memahami kedua term tersebut, maka pada pembahasan berikutnya ditetapkan dengan term: Pertama, sumber dan dalil hukum Islam yang disepakati. Kedua, dalil dan metode *istinbāṭ* hukum Islam.

B. Sumber dan Dalil Hukum Islam yang Disepakati

Pembahasan dalam hal ini, sesuai dengan kajian metodologi hukum Islam (*uşūl al-fiqh*) tidak akan diuraikan hal-hal yang berkaitan dengan *ulūm al-Qur'ān*, seperti kemu'jizatan al-Qur'ān, *qirāat as-sab'ah al-Qur'an*, basmalah salah satu ayat al-Qur'ān, dan yang semacamnya, tetapi akan diuraikan fokus bahasannya pada ilmu *uşūl al-fiqh*, sebagai berikut:

1. Al-Qur'ān

a. Definisi al-Qur'an

Secara etimologi, al-Qur'ān merupakan bentuk *maşdar* (gerund) *qar'an* (قُرْآنٌ) yang diambil dari kata kerja *qara'a* (قَرَأَ), artinya sama dengan kata *talā* (تَلَى), yaitu sesuatu yang dibaca (مَقْرُوءٌ) yang berarti *maşdar* bermakna *isim maf'ul* (bentuk kata pasif). Makna secara etimologi ini kelihatannya yang dinilai paling kuat,³²⁸ dan dipilih oleh *Jumhūr uşūliyyin*, yang dijumpai di dalam Q.S. al-Qiyāmah (75): 17-18):

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

Artinya: "Sesungguhnya Kami-lah yang mengumpulkannya (di dadamu), dan Kami-

³²⁷ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilm Uşūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Kuwait li at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1388 H/1968 M), h. 21.

³²⁸ Wahbah az-Zuhaili, *Uşūl al-Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āşir, 1418 H/1998 M), Juz ke 1, h. 420.

lah yang membuat kamu pandai membacanya”.

Sedangkan secara terminologi, di kalangan *uṣūliyyin* terdapat beragam redaksial tetapi secara substansi adalah sama maksudnya bahwa yang dimaksudkan al-Qur’ān yaitu:

كَلَامُ اللَّهِ تَعَلَى الْمَنْزِلِ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاللَّفْظِ الْعَرَبِيِّ الْمَنْقُولِ إِلَيْنَا
بِالتَّوَاتُرِ الْمَكْتُوبِ بِالمُصَاحِفِ الْمُتَعَدِّ بِتِلَاوَتِهِ الْمَبْدُوءِ بِالفَاتِحَةِ
وَالْمُخْتَمِ بِسُورَةِ النَّاسِ

Artinya: “Kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. dalam bahasa Arab yang dinukilkan kepada generasi berikutnya secara mutawatir, terdokumentasikan dalam sebuah kodifikasi, yang dimulai dari surat *al-fātihah* dan diakhiri dengan surat *an-nās*, dan membacanya merupakan ibadah”.³²⁹

Dari terminologi tersebut dapat ditegaskan bahwa al-Qur’ān sebagai sumber dari segala sumber hukum Islam yang isinya mengandung berbagai prinsip aturan kehidupan yang mesti dipedomani oleh seluruh umat Islam, karena al-Qur’ān sebagai firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, berbahasa Arab, disampaikan kepada generasi berikutnya secara mutawatir, dikodifikasikan secara sistematis yang diawali dengan surat *al-fātihah* dan ditutup dengan surat *an-nās*. Bagi yang membacanya walau tidak paham maksudnya ayat demi ayat, maka dinilai sebagai ibadah yang berpahala.

³²⁹*Ibid.*, h. 421. Zaki ad-Din Sya’bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 33.

b. Kedudukan dan Fungsi al-Qur'ān

Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa al-Qur'ān sebagai sumber dari segala sumber hukum Islam (*maṣḍar min al-maṣādir al-ahkām al-islāmi*), atau term lain sebagai sumber utama hukum Islam. Sebagai sumber utama sudah barang pasti mengakomodir semua ajaran Islam, baik yang berkaitan dengan masalah akidah-tauhid (*al-i'tiqādiyyah*), masalah 'amāliyyah (ibadah dan mu'amalah) maupun masalah moralitas (*khulūqiyah*). Penjabaran dari semua ajaran Islam yang dikandung al-Qur'ān tersebut, dijelaskan oleh sunnah (hadis) Nabi, melalui *ijmā' ulamā'*, *qiyās*, *istiṣlāh*, *istihsān*, dan yang lainnya yang jumlahnya tidak kurang dari 45 macam. Semua itu secara metodologis, harus berlandaskan pada sumber utama (al-Qur'ān). Oleh karena itu, eksistensi dan kedudukan al-Qur'ān validitasnya mutlak dan pasti kebenarannya datang dari Allah (*qaṭ'iy as-ṣubūṭ wa qaṭ'iy ad-dalālah*), sehingga dalam penggunaannya sebagai sumber dan dalil hukum tidak diragukan lagi dan membutuhkan argumen-argumen yang "ngejelimet".

Secara kronologis, sumber dan dalil hukum Islam, al-Qur'ān menempati kedudukan yang paling tinggi, dan sekaligus sebagai barometer dan alat kontrol terhadap dalil-dalil lain yang posisinya lebih rendah atau di bawah al-Qur'ān dan sunnah. Apakah dalil-dalil itu dalam aplikasinya sesuai dengan ketentuan-ketentuan yang ada di dalam al-Qur'ān atau justru kontradiksi, jika, ternyata kontradiksi dalam aplikasinya dengan al-Qur'ān, maka dalil-dalil itu tidak boleh diaplikasikan dalam penetapan hukum.

Al-Qur'ān sebagai sumber dan dalil hukum yang paling tinggi kedudukannya, bersifat orisinalitas dan suci teks-teksnya (*nuṣūṣ al-*

muqaddasah), karena sebagai kalam Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Rasulullah Saw melalui malaikat Jibril untuk menjadi pedoman hidup manusia dalam berbagai aspek kehidupan. Sebagai pedoman hidup, al-Qur'ān (Allah) sendiri menyebutkan term yang berbeda-beda. Terkadang al-Qur'ān disebut sebagai pembeda antara yang benar (*al-haq*) dan yang salah (*al-bāṭil*) dengan term *al-furqān* (lihat, Q.S. al-Baqarah (2): 185, al-Furqān (25): 1), *al-kitāb* (lihat, Q.S. Ali Imrān (3): 3, an-Nisā' (4): 105, an-Nahl (16): 89, al-Mu'minūn (23): 49), *az-ẓikr* (lihat, Q.S. al-Hijr (15): 9, an-Nahl (16): 44).³³⁰ Oleh karena demikian kedudukannya, maka berarti fungsi al-Qur'ān adalah: (1) Sebagai pembeda antara yang benar dan tidak benar, antara yang baik dan tidak baik, antara yang bermanfaat dan mafsadat. (2) Sebagai konfirmasi bagi orang-orang yang meragukan eksistensi al-Qur'ān, bahwa benar al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai *rahmah li al-'ālamīn*, *hudan li an-nās*, *syifā' limā fi as-sudūr*, dan pembawa kabar gembira bagi orang-orang yang beriman. (3) Sebagai peringatan dan penjelasan bahwa hukum-hukum yang dikandung al-Qur'ān itu global (*ijmāli*), umum (*kully*), dan bersifat otoritas (*muṭlaq*), seperti mengenai ṣalat, zakat, dan lain-lain. Dari sini perlu penjelasan seperti yang telah dilakukan Nabi Saw.

³³⁰Term-term lain al-Qur'ān yang disebutkan dalam teks-teks al-Qur'ān, satu pendapat menyebutkan sebanyak 55 kali, dan sebagian pendapat yang lain menyebutkan sebanyak 90 kali. Tetapi dari term-term tersebut, maka yang paling populer adalah term (nama) al-Qur'ān yang disebutkan dalam teks-teks al-Qur'ān itu sendiri sebanyak 69 kali. Adapun *al-furqān* disebutkan sebanyak 20 kali, dan *al-kitāb* sebanyak 160 kali. Lihat, Jalāl ad-Din as-Suyūṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Halabī wa Aulāduh, 1951), Juz ke 1, h. 50-51.

Fungsi al-Qur'ān yang disebutkan terakhir, di kalangan *uṣūliyyin* menstresing pandangannya bahwa, agar hukum-hukum al-Qur'ān yang global, umum dan bersifat otoritatif itu dapat mengakomodir atau menjamah berbagai perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi komunikasi modern dari zaman ke zaman, maka mesti dijelaskan, diinterpretasi dan dimaknai secara kontekstual, sehingga dapat dibuktikan bahwa al-Qur'ān membawa kemaslahatan untuk kehidupan manusia dan senantiasa mengayomi segala zaman.

- c. Al-Qur'ān sebagai Sumber Hukum dan Macam-macamnya

Al-Qur'ān sebagai sumber dan dalil hukum merupakan kitab suci yang wajib dijadikan *hujjah* dan pedoman dan pandangan hidup (*way of life*) umat manusia sepanjang masa, karena eksistensinya benar-benar produk Allah, sebagaimana dalam firman-Nya (Q.S. al-An'ām (6): 57):

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ۗ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ
 بِهِ ۗ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضُلُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ

Artinya: "Sesungguhnya menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia merupakan yang sebenarnya dan Dia pemberi keputusan yang paling baik".

Berdasarkan ayat ini dapat ditegaskan bahwa semua hukum-hukum yang terkandung di dalam al-Qur'ān adalah produk Allah dan menjadi tata aturan atau perundang-undangan yang wajib diikuti oleh semua umat manusia. Adapun macam-macam hukum yang dikandung al-Qur'ān, di

kalangan para ulama ada yang membagi pada garis besarnya menjadi dua bagian besar, yaitu akidah dan syari'ah,³³¹ dan ada yang membagi pada tiga bagian besar, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan akidah (*i'tiqādiyyah*), berkaitan dengan akhlak (*khuluqiyah*), dan hal-hal yang berkaitan dengan hukum-hukum praktis (*ahkām'amaliyyah*) atau segala perbuatan manusia baik mu'āmalah, 'uqūbah, dan ibadah yang disebut dengan syari'ah, atau fiqh.³³² Dari dua versi pembagian ini, akan dijelaskan yang mengenai akidah, syari'ah, dan akhlak sebagai berikut:

Pertama, masalah akidah (*i'tiqādiyyah*). Dimaksudkan dengan akidah adalah doktrin mengenai dasar-dasar keyakinan, yang meliputi beriman kepada Allah beserta sifat-sifat-Nya, kepada para malaikat, tentang kitab-kitab, para utusan-Nya, dan hari kiamat sebagai saat pembalasan. Di samping itu, hal-hal yang berkaitan dengan akidah, yaitu semua aktivitas dan perilaku manusia yang senantiasa diawasi oleh malaikat dan dicatat untuk nanti di hari akhirat dipertanggungjawabkan di hadapan mahkamah Allah, akan diberi konsekuensi pahala masuk surga bagi yang berperilaku baik seperti bersikap jujur, adil, dan sikap positif lainnya. Semua sikap itu merupakan manifestasi dari kepatuhan dan keyakinannya kepada Allah Swt. Atau konsekuensi sanksi neraka bagi yang berperilaku buruk (jahat)

³³¹Mahmūd Syaltūt, membagi ajaran Islam itu menjadi dua bagian besar: akidah (*'aqidah*), dan *syari'ah*. Bahkan ia jadikan sebagai judul buku yang sangat dikenal di kalangan para ulama "*al-Islām 'Aqīdah wā Syari'ah*". Lihat, Mahmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wā Syari'ah* (Kairo: Dār asy-Syuruq, 1997), Cet. ke 17.

³³²Muhammad 'Alī as-Sāyīs, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihādi wā Aṭwāruh* (Mesir: Majma' al-Buhūs al-Islāmiyyah, t.t.), h. 8. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 32.

seperti membunuh, mencuri, menipu, dan sikap negatif lainnya. Semua sikap negatif itu sebagai bukti ketidakpatuhan dan ketidakyakinannya kepada Allah Swt. Oleh para ulama aspek doktrin tentang akidah ini dikembangkan menjadi sebuah pengetahuan yang tertata secara sistematis metodologis yang disebut dengan ilmu tauhid, istilah lain ilmu *uṣūl ad-din*, atau ilmu kalam.³³³

Secara umum, terdapat empat aliran (*maḏhab*) yang muncul dan berusaha untuk menjelaskan doktrin Islam dibidang akidah (*al-maḏāhib al-i'tiqādiyyah*), sejak dari masa paling awal hingga sekarang, yaitu aliran salaf (*as-salafīyyūn*), aliran Mu'tazilah (*maḏhab al-mu'tazilah*), aliran Māturidi (*maḏhab al-māturidiyyah*), dan aliran asy'ari (*maḏāhib al-'asyā'irah*).³³⁴ *As-Salafīyyūn* adalah sebuah aliran yang berusaha menjelaskan keyakinan (kepercayaan) secara sederhana, yang mengikuti kondisi pada masa para sahabat Nabi. Aliran ini merupakan aliran yang paling tua, bermula dari masa sahabat, masa *tābi'in* kemudian berkembang dari masa ke masa hingga mencapai kesempurnaan dan puncak kemapanannya di masa Ibn Taimiyah (w. 728 H/1328 M).³³⁵ Para imām mujtahid seperti

³³³Lihat, Muhammad Yūsuf Mūsa, *al-Madkhal Lidirāsah al-Fiqh al-Islāmi* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1374 H/1953 M), h. 10.

³³⁴Muhammad Abū Zahrah, *Muhāḏarāt fi Tārikh al-Maḏāhib al-Fiqhiyyah* (Mesir: Maṭba'ah al-Madani, t.t.), Juz ke 1, h. 211, 140, 195, dan 180.

³³⁵Pada mulanya aliran ini muncul pada abad IV H/X M yang gerakan pemikiran-pemikirannya bermuara pada pemikiran Ahmad bin Hanbal yang menghidupkan akidah ulama salaf dan berusaha memerangi paham lainnya. Aliran ini muncul kembali pada abad VII H/XIII M, yang kemudian dihidupkembangkan oleh Ibn Taimiyah yang menyiarkannya secara gencar sesuai dengan kondisi zamannya. Pada perkembangan berikutnya pada abad XII H/XVIII M dihidupkembangkan oleh Muhammad ibn Abdul Wahāb (1703-1787),

Imām Abū Hanifah (80-150 H/699-767),³³⁶ Imām Mālik bin Anas (95-179 H/713-795 M),³³⁷ Imām Syāfi'i (150-204 H/767-820M),³³⁸ dan Imām Ahmad bin Hanbal (164-241 H/780-855 M)³³⁹ adalah pengikut aliran ini.

Setelah aliran salaf berkembang, kemudian muncul aliran Mu'tazilah, yang pada umumnya para ulama menisbatkan kepada Wāsil bin 'Atā' (w. 131 H/748 M) sebagai tokoh utamanya, aliran Asy'ariyah dinisbatkan kepada Abū al-Hasan al-Asy'ari (w. 324 H/936 M) yang berkembang di Baṣrah, dan aliran Māturidiyyah yang dinisbatkan kepada Abū Manṣūr al-Māturidi (w. 333 H/944 M) di Samarkand. Semua aliran ini mereka menyebut dirinya sebagai *ahl as-sunnah wa al-jamā'ah*.

Selain aliran-aliran tersebut di atas, masih ada pengelompokan aliran, yaitu Syi'ah, Khawārij dan *ahl as-Sunnah* (Sunni). Pengelompokan aliran ini terjadi sebagai ekses atau akibat terbunuhnya khalifah Usmān bin Affān (w. 35 H/656 M) di tangan para demonstran. Dari tragedi ini kemudian terjadi berbagai pertikaian pada masa pemerintahan khalifah Ali bin Abi Ṭālib (w. 40 H), konflik dan ketegangan dalam percaturan politik, serta terjadi

dikenal sebagai gerakan Wahabi yang berkembang di kawasan jazirah Arab. Muhammad Abū Zahrah, *Ibid.*, h. 211.

³³⁶Muhammad Yūsuf Mūsa, *Abū Hanifah 'Aṣruḥ Hayātuh, Mazhabūh, Ittijāhatuh al-Fiqhiyyah wa al-Insāniyyah* (Mesir: Maktabah Nahḍah, 1376 H/1957), h. 37.

³³⁷Muhammad Abū Zahrah, *Mālik Hayātuh wa 'Aṣruḥ Arā'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1994), h. 24. Amin al-Khuli, *Malik Tajarubu Hayah* (Mesir: Mu'assasah al-Miṣriyyah al-'Āmmah, t.t.), h. 62 dan 427.

³³⁸Muhammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi'i Hayātuh wa 'Aṣruḥ Arā'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1363 H/1944 M), h. 14 dan 31.

³³⁹Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin at-Turki, *Uṣul Mazhab al-Imām Ahmad bin Hanbal* (Mesir: Maṭba'ah Jāmi'ah 'Ain Syams, 1394 H/1974 M), h. 32 dan 46.

penderitaan kehidupan rakyat.³⁴⁰ Dalam perjalanan waktu, tiga aliran yang berbeda pandangan politik itu pada akhirnya merasuk masuk pada masalah akidah dan masalah-masalah ajaran agama yang lainnya, sekaligus pada pemahaman pada ajaran agama itu sendiri. Al Yasa Abûbakar mengemukakan bahwa dalam hal akidah (ilmu kalām) kaum muslimin yang sebelumnya masuk ke dalam kelompok Syi'ah, Khawārij dan Ahlussunnah (Sunni) ada yang menjadi pengikut Mu'tazilah, sebagaimana ada yang menjadi pengikut Māturidiyah, Asy'āriyah ataupun Salafiyah.³⁴¹

Kedua, masalah syari'ah, adalah sebagai doktrin dan tata peraturan kehidupan praktis (*mu'āmalah 'amaliyyah*). Secara terminologis dikatakan bahwa syari'ah adalah tata peraturan yang diciptakan Allah Swt. atau pokok-pokoknya, supaya dipegang oleh manusia dalam berhubungan dengan Tuhannya, dengan saudaranya sesama muslim, dengan saudaranya sesama manusia, dengan alam sekitarnya, dan dengan masalah kehidupan.³⁴² Dari sini dapat dimengerti dan ditegaskan bahwa, bagaimana cara seorang muslim beribadah menyembah kepada Allah, bagaimana seorang muslim berinteraksi dengan keluarga dan kerabatnya, bagaimana hidup bertetangga, berkomunikasi, bertransaksi dengan sesama muslim, dan sesama manusia pada umumnya, bagaimana menjalani hidup dalam masyarakat yang plural (*heterogin*), dan berbudaya sehingga tetap masyarakat merasa aman, nyaman, tentram, berdampingan, dan tidak berbuat dengan

³⁴⁰Muhammad Abû Zahrah, *Muhādarāt fi Tārikh*, Juz ke 1, h. 10.

³⁴¹Al Yasa' Abûbakar, *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Dârussalam Paradigma, Kebijakan dan Kegiatan* (Nanggroe Aceh Dârussalam: Dinas Syari'at Islam, 2006), h. 18.

³⁴²Mahmûd Syaltût, *al-Islām 'Aqidah wa Syari'ah*, h. 12.

sekehendaknya. Demikian juga, bagaimana cara memperlakukan alam semesta sehingga bermanfaat bagi masyarakat, bangsa dan negara, sekaligus dampak daripadanya tidak menimbulkan bencana banjir dan longsor, dan begitu seterusnya. Aspek ajaran syarī'ah ini dikembangkan oleh para ulama menjadi sebuah disiplin ilmu yang disebut dengan ilmu fikih (*fiqh*), tentunya dengan berbagai spesifikasinya.³⁴³

Doktrin dibidang ini telah berkembang menjadi banyak maḏhab.³⁴⁴ Tetapi dari banyak maḏhab itu yang terus berkembang dan dikenal oleh masyarakat dunia hingga saat ini hanya empat maḏhab, yaitu maḏhab Hanafi, yang didirikan oleh Abū Hanifah an-Nu'mān bin Šābit (80-150 H/699-676 M), maḏhab Māliki, yang didirikan oleh Mālik bin Anas bin Mālik Abi 'Āmir al-Asbāhi al-Yamāni (95-179 H/713-795 M), maḏhab Syāfi'i, yang didirikan oleh Muhammad bin Idris asy-Syāfi'i (150-204 H/767-820 M), dan maḏhab Hanbali, yang didirikan oleh Ahmad bin Muhammad bin Hanbali

³⁴³*Fiqh* atau ilmu fikih (*'ilm al-fiqh*) merupakan kumpulan aturan dan tuntunan mengenai perilaku seseorang, baik dalam kedudukannya sebagai pribadi, anggota masyarakat (*jamā'ah*) maupun dalam kedudukannya sebagai pejabat negara (pemerintah).

³⁴⁴Di masa sesudah *tābi'in*, muncul maḏhab-maḏhab dalam bidang hukum Islam (*fiqh*) baik dāri kalangan *ahl al-hadīs* maupun *ahl ar-ra'y*, yang oleh mayoritas kaum muslimin disebut sebagai maḏhab *ahl as-sunnah wa al-jamā'ah* sebanyak 13 maḏhab, yaitu: Maḏhab Sufyān bin 'Uyainah di Makkah, maḏhab Mālik bin Anas di Madinah, maḏhab Hasan Bašri di Bašrah, maḏhab Abū Hanifah di Kūfah, maḏhab Sufyān as-Šauri di Kūfah, maḏhab al-Auzā'y di Syām, maḏhab Syāfi'i di Mesir, maḏhab Lais bin Sa'ad di Mesir, maḏhab Ishāq bin Rahawaih di Naisābūr, maḏhab AbūŠaur di Bagdād, maḏhab Ahmad bin Hanbal di Bagdād, maḏhab Dāwud Zāhiri di Bagdā, dan maḏhab Ibn Jarir di Bagdād. Lihat, Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 71. Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah, Thalaq, Rudjuk dan Hukum Kewarisan* (Djakarta: Balai Penerbitan dan Perpustakaan Islam Yayasan Ihya 'Ulumuddin Indonesia, 1971), Jld. ke 1, h. 41.

(164-241 H/780-855 M). Selain empat mazhab tersebut, masih ada beberapa mazhab penganut Syi'ah yang dikenal lebih dekat kepada jamā'ah Islam (Sunni) dan moderat, seperti mazhab Zaidiyyah, yang didirikan oleh Zaid bin 'Ali Zain al-'Ābidin bin al-Husain bin 'Ali bin Abi Ṭālib (80-122 H), dan mazhab Ja'fariyyah, yang didirikan oleh Ja'far bin Muhammad bin 'Ali Zain al-'Ābidin bin al-Husain bin 'Ali bin Abi Ṭālib (82-148 H).³⁴⁵

Ketiga, masalah etika dan moral (*khulūqiyah*), adalah hal-hal yang berkaitan dengan akhlak, substansinya adalah doktrin tentang etika dan moral. Hal ini tentunya menjadi tuntunan dan bimbingan mengenai cara-cara yang harus ditempuh agar seseorang menjadi mulia dan luhur, dekat dengan sang *Khālik*, bermanfaat bagi orang-orang yang berda di sekitar, dan senantiasa berusaha untuk melakukan perbuatan baik secara maksimal. Doktrin etika dan moral ini sesungguhnya merupakan substansi dan manifestasi dari dua doktrin di atas, karena implikasi daripadanya pada akhirnya akan membentuk pribadi-pribadi manusia yang mulia, dan berakhlak yang baik. Al-Gazāli (w. 505 H) dalam konteks ini mengatakan bahwa, akhlak adalah perilaku jiwa, yang dapat dengan mudah melahirkan perbuatan-perbuatan tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Apabila perilaku itu melahirkan perbuatan-perbuatan baik dan terpuji, baik menurut akal maupun tuntunan agama, perilaku itu dinamakan akhlak yang baik (*khuluqan hasana*). Apabila perilaku yang dilakukan

³⁴⁵Muhammad Abū Zahrah, *al-Imām Zaid Hayātih wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 22. Muhammad Abū Zahrah, *Muhāḍarāt fī Tārikh*, h. 40. Al-Hamid al-Husaini, *Sejarah Hidup Imam Ja'far ash-Shādiq R.A.* (Semarang-Indonesia: CV Toha Putra, t.t.), h. 1 dan 134.

itu melahirkan perbuatan buruk, maka perilaku tersebut dinamakan akhlak yang buruk (*khuluqan sayyi'a*).³⁴⁶

Untuk mengukur bahwa seseorang itu berperilaku baik atau tidak baik, dalam praktik kehidupan masyarakat sudah barang pasti akan berbeda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lainnya sesuai dengan persepsi seseorang, kondisi masyarakat, tradisi dan budaya yang berkembang, dan perubahan sosial masyarakat itu sendiri. Misalnya, terjadi perbedaan akibat perubahan nilai tradisi dan budaya suatu masyarakat dari baik kepada buruk, atau sebaliknya, adalah tradisi membuka kepala bagi perempuan mempunyai sifat yang buruk (*murū'ah*) bagi masyarakat (negara) di wilayah Timur, tetapi tidak termasuk perbuatan buruk bagi umumnya masyarakat di wilayah (negara) Barat.³⁴⁷ Oleh karena demikian, bagi umat Islam pendasaran perilaku baik dan buruk parameternya adalah kembali berpedoman pada al-Qur'ān dan sunnah. Kedua pedoman ini baik secara eksplisit maupun implisit telah menyatakan baik, maka itulah ukuran kebaikan bagi umat manusia. Demikian pula sebaliknya, jika dinyatakan buruk, maka itulah ukuran keburukan bagi umat manusia. Allah Swt. telah berfirman (Q.S. al-Qalam (68), ayat 4):

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

Artinya: "Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung".

³⁴⁶Al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Indonesia: *Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah*, t.t.), Jld. ke 3, h. 52.

³⁴⁷Abū Ishāq Ibrahim bin Mūsa al-Lakhmi al-Gar-naṭi asy-Syāṭibi (selanjutnya ditulis asy-Syāṭibi), *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām* (Bairut: *Dār al-Fikr*, t.t.), Jld. ke 1, Juz ke 2, h. 198.

Kemudian Rasulullah Saw. menegaskan dalam sabdanya yang diriwayatkan oleh Imām Mālik dari Abū Hurairah:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ³⁴⁸.

Artinya: *“Tidaklah aku diutus kecuali hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia (H.R. Mālik bin Ānas)”*.

Berdasarkan pada ayat dan hadis di atas jelaslah bahwa akal pemikiran manusia senantiasa dinamis dan berubah dalam menilai baik dan buruk, dalam arti senantiasa berubah bagi masyarakat dalam menilai baik dan buruk yang didasarkan pada akal pemikiran. Karena itu, sesungguhnya penilaian baik dan buruk yang sebenar-benarnya hanya Allah yang mengetahuinya, sejalan dengan firman-Nya:

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَ مِنَ الْمُمْتَرِينَ

Artinya: *“Kebenaran itu adalah dari Tuhanmu, sebab itu jangan sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang ragu”* (Q.S. al-Baqarah (2), ayat 147).

Dari tiga pembagian doktrin hukum di atas (akidah, syarī’ah dan akhlak), maka syarī’ah (*ahkām ‘amaliyyah*) sebagai bagian dari hukum al-Qur’ān. Macam hukum yang disebutkan terakhir ini merupakan doktrin yang berkaitan erat dengan kehidupan duniawi. Al-Qur’ān tidak memerinci secara detail kecuali tentang sebagian hukum

³⁴⁸Imām Mālik bin Ānas, *al-Muwatta’* (Bairut; Dār al-Fikr, 1409 H/1989 M), Cet. ke 1, h. 216.

perkawinan, tindak pidana kejahatan (*hudūd*), *kafārat*, dan waris. Aturan-aturan kehidupan yang digariskan Allah dalam bidang ini bersifat pokok-pokok yang berkenaan dengan prinsip-prinsip umum, dan kaidah-kaidah pokok yang harus dijadikan pedoman oleh manusia dalam kehidupan bermu'amalah. Harun Nasution berdasarkan analisisnya mengemukakan bahwa dari 6360 ayat al-Qur'ān,³⁴⁹ hanya terdapat 368 ayat yang berhubungan dengan aspek-aspek hukum, termasuk di dalamnya ayat-ayat mengenai ibadah. Sementara ayat-ayat yang spesifik mengatur kehidupan sosial kemasyarakatan, dari 368 ini hanya 228 ayat.³⁵⁰

Hukum-hukum praktis (*al-ahkām al-'amaliyyah*) yang terdapat dalam al-Qur'ān, dalam sistematika hukum Islam dibagi menjadi dua bagian besar, yaitu hukum-hukum ibadah, dan hukum-hukum mu'amalah. Pada bagian pertama, yaitu berisi di dalamnya tata aturan hukum mengenai pola hubungan manusia dengan Allah, seperti salat, puasa, zakat, haji, nazar, sumpah, dan ibadah-ibadah yang lainnya. Sedangkan bagian yang kedua, yaitu hukum-hukum mu'amalah yang di

³⁴⁹Penetapan jumlah ayat al-Qur'ān ternyata di kalangan para ulama berbeda-beda jumlah keseluruhannya. Ada yang menetapkan 6.000, 6.214, 6.219, 6.225, 6.236, 6.616, 6.360, dan 6.636. Sedangkan jumlah 6.666 ayat, tidak ada seorang ulama pun yang menetapkan jumlah tersebut, hanya para pendakwa yang sering mengatakannya. Dâri penetapan jumlah-jumlah tersebut, Harun Nasution lebih cenderung pada jumlah 6.360 ayat, dan Abdur Rahman I. Doi menetapkan sebanyak 6.636 ayat. Lihat, Ismuha dalam kata pengantar penerjemah kitab, Mahmūd Syaltūt dan Muhammad Ali as-Sāyis, *Muqāranah al-Mazāhib fi al-Fiqh* (Mesir: Maṭba'ah Muhammad Ali Ṣabih wa Aulāduh, 1373 H./1953 M.), h. 8. Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dâr i Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Penerbit UI Press, 1985), Jld. ke 2, h. 7. Abdur Rahman I. Doi, *Shari'ah the Islamic Law* (London: United Kingdom, 1404 H/1984 M), h. 21-22.

³⁵⁰ Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, h. 7-8.

dalamnya berisi tata aturan mengenai pola hubungan antara sesama manusia, seperti akad perjanjian transaksi, akad nikah, sanksi tindak pidana kejahatan, dan lain-lain.³⁵¹

'Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1956 M), setelah membagi hukum-hukum dalam al-Qur'ān pada tiga bagian besar sebagaimana Muhammad 'Ali as-Sāyis, yaitu *ahkām i'tiqādiyyah*, *ahkām khuluqiyah* dan *ahkām 'amaliyyah*, kemudian yang disebutkan terakhir ini ia kelompokkan kembali menjadi dua kelompok besar yaitu hukum-hukum ibadah (*ahkām al-'ibādāt*), dan hukum-hukum mu'amalah (*ahkām al-mu'āmalāt*) sebagaimana tersebut di atas. Dalam term modern, hukum-hukum mu'amalah itu banyak macamnya sesuai dengan hal-hal yang berhubungan dengan kehidupan manusia. Dalam hal ini Khallāf memerinci menjadi tujuh macam hukum,³⁵² sebagai berikut:

- 1) Hukum keluarga (*ahkām al-ahwāl asy-syakhṣiyyah*), yaitu yang berhubungan dengan hidup kekeluargaan. Dimaksudkan dengan hidup kekeluargaan di sini adalah mengatur hubungan suami isteri dan sanak kerabat antara satu dengan yang lainnya. Ayat-ayat hukum mengenai hidup kekeluargaan ini dalam al-Qur'ān diperkirakan sebanyak 70 ayat.
- 2) Hukum perdata (*al-ahkām al-madaniyyah*), yaitu yang berhubungan dengan mu'amalah antara perorangan, masyarakat dan persekutuannya, seperti jual-beli, sewa-menyewa, pinjam-meminjam, pertanggungan, perkongsian, utang-piutang dengan keharusan adanya ikatan

³⁵¹'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 32. Al-Qāḍi Muhammad Suwaid, *al-Mazāhib al-Islāmiyyah al-Khamsah wa al-Mazhab al-Muwahhad* (Bairut: Dār at-Taqrīb bain al-Mazāhib al-Islāmiyyah, 1416 H/1995 M), h. 43 dan 165.

³⁵²'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 32-33.

hukum. Dimaksudkan dengan adanya ikatan hukum di sini, mengatur hubungan perorangan, masyarakat, yang menyangkut harta kekayaan dan memelihara hak setiap orang yang mempunyai hak. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qur'ān diperkirakan sebanyak 70 ayat.

- 3) Hukum pidana (*al-ahkām al-jinā'iyah*), yaitu yang berhubungan dengan tindak pidana kejahatan yang bersumber dari pelaku kejahatan (*mukallaf*), dan sanksi yang semestinya diterima oleh pelaku kejahatan. Tujuannya adalah untuk memelihara kehidupan manusia, harta bendanya, kehormatannya, dan hak-haknya. Begitu pula membatasi hubungan antara harta yang diambil dengan pelaku kejahatan, dan masyarakat umum. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qur'ān diperkirakan sebanyak 30 ayat.
- 4) Hukum acara (*al-ahkam al-murafa'at*), yaitu yang berhubungan dengan pengadilan, kesaksian, dan sumpah. Tujuannya adalah mengatur keberanian untuk mewujudkan keadilan di antara para pihak yang berperkara. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qur'ān diperkirakan sebanyak 13 ayat.
- 5) Hukum ketatanegaraan (*al-ahkām ad-dustūriyyah*), yaitu yang berhubungan dengan aturan hukum pemerintah dan dasar-dasarnya. Tujuannya adalah untuk membatasi hubungan pemerintah dengan warga negara, menetapkan hak-hak perorangan, dan masyarakat. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qur'ān diperkirakan sebanyak 10 ayat.
- 6) Hukum internasional (*al-ahkām ad-dualiyah*), yaitu yang berhubungan dengan masalah-masalah hubungan antara negara-negara Islam

dengan negara-negara yang bukan Islam (sekuler), dan tata-cara pergaulan dengan warga negara non muslim yang berada di negara Islam. Tujuannya adalah untuk membatasi hubungan negara Islam dengan negara-negara lain dalam kondisi damai dan perang, dan sekaligus membatasi hubungan orang-orang muslim dengan non muslim yang berada dalam negara Islam. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qur'ān diperkirakan sebanyak 25 ayat.

- 7) Hukum ekonomi dan keuangan (*al-ahkām al-iqtisādiyyah wa al-māliyyah*), yaitu yang berhubungan dengan hak orang-orang miskin yang biasa meminta-minta (*as-sā'il*) dan orang-orang miskin yang tidak mau meminta-minta kepada orang-orang kaya (*al-mahrūm*), dan mengatur sumber-sumber pemasukan dan pengeluaran ekonomi dan keuangan. Tujuannya adalah mengatur pendistribusian yang menyangkut harta antara orang-orang kaya dan (hak) orang-orang miskin, antara pemerintah dan perorangan. Ayat-ayat hukum mengenai hal ini dalam al-Qur'ān diperkirakan sebanyak 10 ayat.

Senada dengan pandangan Khallāf di atas, Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā' (1285-1357 H/1868-1940 M) setelah membedakan *fiqh* menjadi dua kelompok besar, yaitu ibadah, dan mu'āmalah, kemudian ia membagi macam-macam hukum menjadi tujuh kelompok,³⁵³ sebagai berikut:

³⁵³Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhi al-'Āmi al-Fiqh al-Islāmi fi Šaubih al-Jadid*: (Damaskus:Maṭba'ah Ṭarbain,1967/1968),Juzke1,h.55-56.

- a) Ibadah (*al-'ibādāt*), yaitu hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, seperti salat, puasa, dan lain-lain.
- b) Hukum keluarga (*al-ahwāl asy-syakhṣiyyah*), yaitu hukum yang mengatur keluarga, seperti perkawinan (*an-nikāh*), perceraian (*at-ṭalāq*), keturunan (*an-nasab*), nafkah (*an-nafaqah*), dan lain-lain.
- c) Mu'āmalah (*al-mu'āmalāt*), yaitu hukum yang mengatur hubungan sesama manusia yang berkaitan dengan harta benda (*al-amwāl*) hak-hak kebendaan (*al-huqūq*), dan cara pengelolaannya (*at-taṣarrufāt*).
- d) Hukum ketatanegaraan (*al-ahkām as-sultāniyyah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan penguasa dengan rakyat, hak-hak dan kewajiban-kewajiban rakyat dan penguasa.
- e) Pemberian sanksi (*al-'uqūbāt*), yaitu hukum yang mengatur tentang pemberian sanksi terhadap pelaku tindak pidana kejahatan atau pelanggaran untuk menjaga ketertiban dan keamanan bagi masyarakat.
- f) Hukum internasional (*al-ahkām ad-dualiyyah*), yaitu hukum yang mengatur hubungan antara negara-negara Islam (*ad-dualah al-Islāmiyyah*) dengan negara-negara lain, yang disebut dengan hubungan bilateral dan multilateral (*al-huqūq ad-dualiyyah*).
- g) Tata pergaulan (*al-adab*), yaitu hukum yang mengatur pergaulan baik (*al-akhlāq*), bersikap hormat (*al-hasyamah*), saling baik (*al-muhāsini*), dan merasa saling sama (*al-musāwi*).

Berdasarkan kajian pembagian hukum-hukum mu'āmalah, atau pengelompokkan hukum-hukum yang dikemukakan oleh 'Abd al-Wahhāb Khallāf dan Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā' di atas, jelaslah menunjukkan bahwa eksistensi al-Qur'ān sebagai

maṣḍar min al-maṣādir al-ahkām mengandung berbagai hukum dan prinsip-prinsipnya yang mesti dipahami dan dikaji sepanjang kehidupan manusia *hatta yaum al-qiyāmah*.

d. Klasifikasi Dalil-Dalil Hukum al-Qur'ān dan Rinciannya

Para pakar metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*), mengklasifikasikan dalil-dalil al-Qur'an dilihat dari berbagai segi, sebagaimana di bawah ini:

- 1) Dilihat dari segi sumber asalnya, dalil dibedakan pada dua macam, yaitu dalil *naqly*, dan *'aqly (ar-ra'y)*. Dimaksudkan dengan dalil *naqly*, yaitu teks-teks al-Qur'an dan sunnah mutawātirah. Sedangkan dalil *'aqly (ar-ra'y)* yaitu *al-qiyās* dan *al-istidlāl*. Pengklasifikasian ini hanya dilihat dari segi sumber asal munculnya dalil. Sebab masing-masing dari dua klasifikasi dalil tersebut saling membutuhkan satu sama lain. Karena penggunaan dalil yang telah di-*naṣ*-kan (*al-manqūlāt*) sudah barang tentu memerlukan pemikiran (*gair al-manqūlāt*), sebagaimana pemikiran tidak akan diakui oleh syara' kecuali apabila disandarkan pada *naql*.³⁵⁴
- 2) Dilihat dari segi cakupannya, dalil dibedakan pada dua macam, yaitu: Dalil *kully* dan *juz'y*. Dimaksudkan dengan dalil *kully*, yaitu dalil *naṣ* yang isinya mencakup banyak partikular hukum, bahkan sebagian besar hukum sejenis terakomodir di dalamnya. Seperti *amr*, *nahi*, *'ām*, *muṭlaq*, *ijmā' ṣarih*, *ijmā' sukūti*, *qiyās* yang sudah terdapat *naṣ* (teks) pada *'illah*-nya, term lain disebut dengan *'illah al-manṣūṣah*, dan *'illah al-mustanbaṭah*. Jadi, *ṣigat amr* itu adalah bentuk

³⁵⁴Asy-Syātibi, *al-Muwāfaqāt*, Juz ke 3, h. 21.

yang *kully*, di mana di dalamnya tercakup semua bentuk yang disampaikan dengan bentuk *amr* (*ṣiḡah al-amr*). Begitu pula nahi, semua bentuk nahi disampaikan dengan bentuk *nahi* (*ṣiḡah an-nahy*), maka ia pun tercakup di dalam *nahi*, dan begitu seterusnya. *Amr* adalah dalil yang *kully*, sedangkan *naṣ* yang datang itu dalil *juz'y*. Juga *nahi* adalah dalil *kully*, sedangkan *naṣ* yang datang dengan bentuk *nahi*, adalah dalil *juz'y*.³⁵⁵ Sebagai contoh, Q.S. al-Baqarah (2): 29:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

Artinya: "Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu ..."

Ayat ini meletakkan prinsip dasar hukum bahwa segala yang ada di dalam dan di muka bumi, status hukumnya adalah boleh (*al-ibāhah*) dimanfaatkan untuk kepentingan dan kemaslahatan manusia, kecuali ada indikasi lain yang melarang (*at-tahrim*) tidak boleh dimanfaatkan untuk hajat hidup kebutuhan manusia, yang dibenarkan syara'. Prinsip dasar hukum ini menjadi dalil *kully* atau kaidah syar'iyah, yakni kaidah umum yang mencakup di dalamnya seluruh partikular problematika fikih yang menjadi pedoman untuk penetapan hukum kasus hukum fikih tersebut, baik yang ditunjukkan oleh teks-teks al-Qur'ān dan hadis yang sudah jelas maupun yang tidak ditunjukkan sama sekali oleh kedua teks-teks sumber dan dalil hukum

³⁵⁵ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Ilm Uṣūl al-Fiqh, h. 13-14.

tersebut. Karena itu, Jalal ad-Din as-Suyūṭi (w. 911 H) menegaskan dalam sebuah kaidah:

أَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

Artinya: "Hukum asal sesuatu itu dibolehkan, sehingga terdapat bukti yang melarangnya".³⁵⁶

Sebaliknya,

أَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ التَّحْرِيمُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْإِبَاحَةِ

Artinya: "Hukum asal sesuatu itu dilarang, sehingga terdapat bukti yang membolehkannya".³⁵⁷

Sedangkan dalil *juz'y*, yaitu dalil yang menunjukkan pada partikular-partikular hukum saja. Hal ini di kalangan *uṣūliyyin* tidak banyak dibahas dibandingkan dengan pembahasan dalil *kully*. Sebagai contoh, Q/S. Al-Mā'idah (5): 96:

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ، مَتَّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ

Artinya: "Dihalalkan bagimu binatang buruan laut dan makanan yang berasal dari laut sebagai makanan yang lezat bagimu".

- 3) Dilihat dari segi kualitasnya, dalil dibedakan pada dua macam, yaitu dalil *qaṭ'iy* dan *ẓanny*. Dimaksudkan dengan dalil *qaṭ'iy* adalah teks-

³⁵⁶ As-Suyūṭi, *al-Asybah wa an-Nazāir fi al-Furū'* (Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhān wa Aulādūh, t.t.), h. 43.

³⁵⁷*Ibid.*

teks yang menunjukkan pada makna yang jelas, tegas dan tidak menimbulkan interpretasi (*ta'wil*) serta tidak ada jalan untuk dipahami selain dari makna yang jelas itu. Sedangkan dalil *zanny* adalah sebaliknya, yaitu teks-teks yang menunjukkan tidak tegas maknanya, sehingga menimbulkan interpretasi bahkan multitafsir pada pemaknaan teks.

Pengkategorian kualitas dalil tersebut didasarkan pada cara dan proses tranmisinya dalil dimaksud, apakah dengan secara mutawatir, atau ahad. Parameter ini diperlukan untuk menentukan kehujjahan kedua dalil itu. Karena itu, para pakar metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*) telah menetapkan tunjukkan (*dalālah*) kedua sumber dan dalil al-Qur'ān dan sunnah (hadis). *Pertama*, *dalālah* al-Qur'ān atas hukum, tidak diragukan lagi bahwa keotentikannya pasti (*qaṭ'iy as-ṣubūt*) datang dari Allah. Sedangkan *dalālah*-nya itu sendiri, ada yang disebut *qaṭ'iy ad-dalālah* (teks-teks al-Qur'ān yang memiliki implikasi kepastian hukum), dan *zanny ad-dalālah* (teks-teks al-Qur'ān pemaknaannya ditentukan melalui proses dugaan yang memiliki nilai ketidakpastian hukum).³⁵⁸ *Uṣūliyyin* memberikan contoh *qaṭ'iy ad-dalālah* beberapa ayat al-Qur'ān, di antaranya Q.S. an-Nisā' (4): 11 dan 12, an-Nūr (24): 2 dan 4:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

Artinya: "Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu yaitu bagian seorang anak laki-laki sama

³⁵⁸Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 46.

dengan bagian dua orang anak perempuan”.

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ

Artinya: “Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak”.

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

Artinya: “Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera”.

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

Artinya: “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina), dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka derlah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera”.

Sedangkan zanny ad-dalālah, umumnya literatur *uṣūl al-fiqh* klasik mencontohkan di antaranya Q.S. al-Baqarah (2): 228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Artinya: “Dan wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri, selama tiga kali qurū”.

Para pakar hukum Islam dalam memahami kalimat “ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ”, mereka berbeda-beda dari hasil *istinbat* hukumnya. Di kalangan mazhab Hanafi yang berdasar pada pendapat mayoritas sahabat di antaranya Abū Bakar, Umar, ‘Ali, dan Ibn Mas‘ud, dan tābi‘in mengatakan bahwa kata “*qurū*” plural dari kata “*al-qar‘u*” adalah bermakna menstruasi (*al-haiḍ*), yang berarti mesti menunggu tiga kali menstruasi. Sedangkan di kalangan ulama Syāfi‘iyyah, Mālikiyyah, dan Hanābilah, salah satu dari riwayat Imam Ahmad bahwa “*al-qar‘u*” bermakna suci (*at-ṭuhr*), yang berarti mesti menunggu tiga kali bersuci.³⁵⁹

Kedua, *dalālah as-sunnah (al-hadis)* juga ada yang memiliki validitas kuat datangnya dari Rasulullah Saw. (*qaṭ‘iy al-wurūd*) dan memiliki implikasi kepastian hukum (*qaṭ‘iy ad-dalālah*), dan ada yang tidak memiliki validitas kuat datangnya dari Rasulullah Saw. (*ẓanny al-wurūd*) dan juga tidak memiliki implikasi kepastian hukum (*ẓanny ad-dalālah*), sebagaimana akan diuraikan dalam sub pasal sumber dan dalil kedua.

Dalam pemikiran progresif yang berkembang di Indonesia, terutama dalam konteks kajian konsep *qaṭ‘iy* dan *ẓanny* di kalangan ulama (kiyai) Nahḍah al-‘Ulamā’ (NU), seperti Abdurrahman Wahid, M.A. Sahal Mahfudh, Husen Muhammad, Masdar F. Mas‘udi, dan lain-lain. Mereka telah melakukan kajian menarik perlunya rekonstruksi terminologi *qaṭ‘iy* dan *ẓanny* dalam *uṣūl al-fiqh*,

³⁵⁹Mahmūd ‘Ali as-Sarṭāwi, *Syarh Qanūn al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah* (T.Tp.: Dar al-Fikr, t.t.), bagian ke 3, h. 524.

yang masing-masing didefinisikan sebagai ajaran yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tegas (*sarih*), dan ajaran yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tidak tegas (*gair sarih*), yang ambigu atau diartikan lebih dari satu pengertian, sudah tidak memadai lagi. Menurut Masdar, term *qaṭ'iy* lebih tepat bila dipahami sebagai ajaran yang bersifat universal dan mengatasi dimensi ruang dan waktu (mutlak). Sedangkan *ẓanny* lebih tepat bila dipahami sebagai ajaran yang bersifat partikular dan teknis operasional (*juz'iyah*) yang karenanya terikat dengan ruang dan waktu.³⁶⁰

Dari pembahasan sumber dan dalil hukum dilihat dari berbagai seginya tersebut di atas, maka para pakar metodologi hukum Islam, terlebih di kalangan para imam mujtahid yang empat (Abū Hanifah, Malik bin Anas, Muhammad Idris asy-Syāfi'i, dan Ahmad bin Hanbal), mereka masing-masing dalam konteks ijtihad untuk meng-*istinbat*-kan hukum secara kronologis telah menetapkan pegangan dalil-dalil hukum sebagaimana telah dikemukakan dalam bab I, halaman 25-43, termasuk para imam mujtahid di kalangan maḏhab Ḍāhiri dan Syi'ah.

2. Sunnah (Hadis)

a. Definisi Sunnah (Hadis)

Term sunnah bukan sesuatu yang baru (*al-jadid*) bagi umat Islam, tetapi suatu tradisi yang sudah lama dilakukan dengan kontinyu dalam perbuatan (*at-ṭariqah al-maslūkah*). Secara etimologi, sunnah berasal dari kata kerja "*sanna*" yang berarti

³⁶⁰Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Perempuan* (Bandung: Penerbit Mizan, 1997), h. 29-30.

membentuk, menentukan, atau melembagakan. Sunnah dalam pengertian ini menunjuk pada suatu praktik yang dilembagakan oleh perorangan atau kelompok tertentu. Jadi, sunnah bukan berarti menunjuk pada tradisi suatu ras dan komunitas tertentu, tetapi juga berkaitan dengan seseorang yang melembagakannya.³⁶¹ Sedangkan sunnah dalam bentuk kata benda, berarti jalan setapak, perilaku, atau tingkah laku.³⁶² Term sunnah dengan pengertian ini menunjukkan suatu perilaku perbuatan yang dilakukan oleh perorangan ataupun kelompok, baik perbuatan itu terpuji (*al-mahmūdah*) maupun tercela (*al-mazmūmah*). Makna secara etimologis demikian ini, ditemukan dalam pernyataan Rasulullah Saw. yang banyak diriwayatkan oleh para perawi hadis:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ.

Artinya: "Dari Jabir bin 'Abd Allah, Rasulullah Saw. bersabda: Barang siapa melakukan suatu sunnah yang terpuji (baik) di dalam Islam, kemudian sunnah itu diikuti oleh orang-orang yang sesudahnya, maka diberikan pahala kepadanya seperti orang yang

³⁶¹Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Miṣriyyah, t.t.), Juz ke 12, h. 224.

³⁶²Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), h. 8.

*mengikuti sunnah itu tanpa dikurangi sedikit pun dari mereka pahalanya. (Sebaliknya), barang siapa yang melakukan suatu sunnah yang tercela (buruk) di dalam Islam, kemudian sunnah itu diikuti oleh orang-orang sesudahnya, maka ia akan menerima dosanya, dan dosa orang-orang yang mengamalkannya, tanpa sedikit pun dikurangi dari dosa mereka”.*³⁶³

Dalam kaitan ini, di kalangan para pakar hadis konvensional pasca asy-Syāfi’i (w. 204 H) menganggap term sunnah sama dengan term hadis. Dua term tersebut sama menunjuk pada contoh otoritatif yang diberikan Nabi Saw., baik ucapan (*qaulān*), perbuatan (*fi’lān*), dan ketetapan (*taqirirān*). Akan tetapi, dalam perkembangan pemikiran di kalangan pakar hukum Islam masa klasik kedua term tersebut tidaklah sama, baik bentuk mau pun maknanya. Karena secara etimologis, hadis berarti yang baru (*al-jadid*), yang dekat (*al-qarib*), dan informasi (*al-khabar*). Dimaknai demikian, karena didasarkan pada perkataan Abū Hurairah kepada komunitas orang Anṣār mengenai informasi baru “apakah kalian ingin kuinformasikan dengan suatu informasi dari berbagai informasi kalian” (*aturidūna an uhadḍisakum bihadiṣin min ahādisakum*).³⁶⁴ Demikian juga hadis dimaknai dengan informasi

³⁶³Imām Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi (selanjutnya ditulis Imām Muslim), *Ṣahih Muslim* (T.Tp.: Dār Ihyā’ at-Turaṣ al-‘Arabi, 1972), h. . . . ‘Abd Allah Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Imām Ahmad ibn Hanbal* (Bairut: al-Maktabah al-Islāmi, 1978), Juz ke 6, h. 357. Ahmad ibn Syuaib an-Nasā’i (seterusnya di tulis an-Nasā’i), *Sunan an-Nasā’i* (Bairut: Dār al-Fikr, 1980), Juz ke 5, h. 75. Muhammad ibn ‘Isā at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi* (Bairut: Dār al-Fikr, 1970), Juz ke , h.

³⁶⁴Syuhudi Isma’il, *Pengantar Ilmu Hadis* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1982), h. 7-8.

yang berkembang dalam kehidupan masyarakat muslim, Rasulullah Saw. bersabda:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي خُطْبَتِهِ إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا وَكُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ

Artinya: *"Dari Jābir bin 'Abd Allah ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda dalam khutbahnya bahwa sesungguhnya informasi yang paling benar adalah Kitab Allah, dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad, dan seburuk-buruk perkara adalah segala yang diada-adakan, dan setiap yang diada-adakan adalah bid'ah, dan setiap bid'ah adalah sesat, dan yang sesat masuk neraka"*.³⁶⁵

Term hadis ini secara historis, sebenarnya Nabi Saw. sendiri dalam beberapa hal telah menggunakan term hadis, seperti terlihat dalam pernyataannya yang diriwayatkan oleh Imām Bukhāri dan Muslim dari 'Abd Allah bin 'Umar bahwa Nabi Saw. bersabda:

بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدِّثُوا عَن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

Artinya: *"Sampaikanlah oleh kalian dariku walau pun satu ayat, dan informasikan oleh kalian tentang Bani Isrāil dan tidak berdosa, dan barangsiapa berdusta dengan mengatasnamakanku, maka hendaklah ia bersiap-siap masuk neraka"*.

³⁶⁵An-Nasā'i, *Sunan an-Nasā'i*, h. 78.

Bertolak dari uraian term sunnah dan hadis di atas, maka dalam pembahasan berikutnya, kedua term tersebut digunakan dan penulis cenderung berasumsi identik keduanya.

Sedangkan secara terminologi, para pakar berbeda-beda dalam memberikan definisi sunnah sesuai dengan latar belakang spesifikasi keilmuannya masing-masing. Untuk itu, akan dikemukakan terminologi menurut ulama hadis, ulama *uṣūl al-fiqh*, dan ulama fikih (*fuqahā'*):

- 1) Menurut ulama hadis, sunnah didefinisikan dengan:

كُلُّ مَا آثَرَ عَنِ الرَّسُولِ صَلَاحٌ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ أَوْ صِفَةٍ
خَلْقِيَّةٍ أَوْ خُلُقِيَّةٍ أَوْ سِيرَةٍ سِوَاءَ مَا كَانَ ذَلِكَ قَبْلَ الْبِعْثَةِ كَتَحَنُّنَةٍ فِي
غَارِ حِرَاءٍ أَوْ بَعْدَهَا

Artinya: "Segala sesuatu yang dinukil dari Rasulullah Saw., baik berupa perkataan, perbuatan, takrir, sifat-sifat lahir dan batin, atau pun perjalanan hidupnya sejak sebelum diangkat menjadi Rasul seperti mengupat (bertahannus) di dalam gua Hira maupun sesudah diangkat menjadi Rasul".³⁶⁶

Terminologi Lain:

مَا أُضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَاحٌ قَوْلًا أَوْ فِعْلًا أَوْ تَقْرِيرًا أَوْ صِفَةً

Artinya: "Sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Saw. baik berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, mau pun sifat".³⁶⁷

Dari dua definisi ini dapat dipahami bahwa sunnah itu meliputi biografi Nabi, sifat-sifat yang melekat padanya, baik berkaitan dengan fisikel, psikis, dan moralitas keseharian Nabi, apakah sebelum dan sesudah beliau diangkat menjadi Nabi dan Rasul.

³⁶⁶Muhammad Ajjaj al-Khatib, *as-Sunnah qabl at-Tadwin* (Bairut: Maktabah Dār al-Fikr, 1997), Cet. ke 6, h. 28.

³⁶⁷Muhammad as-Şabag, *al-Hadis an-Nabawi* (Mesir: Maktabah al-Islāmiyyah, 1972), h. 16.

2) Menurut ulama *uṣūl al-fiqh*, sunnah adalah:

كُلُّ مَا صَدَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ
أَوْ تَقْرِيرٍ مِمَّا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا حَكْمًا شَرْعِيًّا

Artinya: "Segala apa yang bersumber dari Nabi Saw. selain al-Qur'ān al-karim, baik berupa perkataan, perbuatan, atau pun penetapan yang dapat dijadikan sebagai dasar penetapan hukum syara'".³⁶⁸

Definisi lain:

أَقْوَالُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَفْعَالُهُ وَتَقْرِيرُهُ الَّتِي تَنْبُتُ الْأَحْكَامَ وَتَقْرُرُهَا

Artinya: "Semua perkataan Nabi Saw., perbuatan dan takrirnya yang berkaitan dengan hukum-hukum syara' dan ketetapanannya".³⁶⁹

3) Menurut ulama fikih, sunnah adalah:

كُلُّ مَا ثَبَتَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَكُنْ مِنْ بَابِ الْفَرَضِ
وَلَا الْوَاجِبِ فِيهِ الطَّرِيقَةُ الْمُتَّبَعَةُ فِي الدِّينِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا
وَجُوبٍ

Artinya: "Segala sesuatu yang ditetapkan Nabi Saw., tetapi tidak termasuk dalam kategori farḍu atau wajib. Ketetapan itu berupa perjalanan hidup yang menjadi

³⁶⁸Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *as-Sunnah*, h. 27. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 450.

³⁶⁹Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *as-Sunnah*, h. 28.

*barometer dalam persoalan keagamaan,
bukan fardu dan wajib".³⁷⁰*

Dari terminologi ini dapat dipahami bahwa sunnah adalah segala sesuatu yang bersumber dari Nabi Saw., baik berupa ucapan, perbuatan mau pun penetapan yang berhubungan dengan hukuim-hukum syara' yang disyari'atkan kepada manusia. Hal ini berarti selain itu tidak termasuk dalam pengertian ini. Dari sini dapat ditegaskan bahwa sunnah sesungguhnya hal-hal yang berhubungan dengan misi dan doktrin pencipta syari'at (*asy-Syāri'*) yang menjadi tugas pokok Nabi Muhammad sebagai Rasulullah Saw., berupa ucapan, perbuatan, atau pun ketetapan. Sedangkan hal-hal yang berhubungan dengan budaya dan tradisi, seperti tatacara berpakaian, berhias diri, kebiasaan tidur, dan yang semacamnya merupakan tradisi kemanusiaan yang tidak bisa dimasukkan dalam pemaknaan sunnah.

Dapat ditegaskan juga dari tiga perbedaan terminologi menurut ulama hadis, ulama *uṣūl al-fiqh*, dan ulama fikih di atas, bahwa ulama hadis memandang sunnah sebagai sesuatu yang keluar dari manusia pilihan (Muhammad Rasulullah Saw.), sehingga apa pun yang melekat pada diri Rasulullah jelas menjadi acuan bagi umat manusia, kendati pun berupa tradisi yang bersifat manusiawi. Berbeda halnya dengan ulama *uṣūl al-fiqh*, mereka memandang diri Rasulullah Saw. sebagai pembuat undang-undang di samping *asy-Syāri'* (Allah) sendiri sebagai pengkonstruksi syari'at-Nya, sehingga hal-hal yang berupa tradisi dan bersifat

³⁷⁰*Ibid.*

manusiawi, tidak termasuk sunnah (hadis). Sedangkan menurut ulama fikih, mereka memandang eksistensi sunnah sebagai salah satu hukum *taklifi* yang mesti dikerjakan, tetapi tingkatannya tidak sampai pada wajib atau *farḍu* (*talb al-fi'l gair jāzim*). Hanya kalau dikerjakan itu lebih baik dan berpahala. Sebaliknya, jika tidak dikerjakan oleh *mukallafin*, maka tidak berdosa.

b. Bentuk-Bentuk Sunnah

Sebagaimana telah dikemukakan pada definisi sunnah menurut ulama *uṣūl al-fiqh* di atas, bahwa segala apa yang bersumber dari Nabi Saw. (selain al-Qur'an), baik berupa perkataan, perbuatan mau pun penetapan yang dapat dijadikan dasar penetapan hukum syara'. Dari terminologi ini dapat diketahui dan dibedakan bentuk-bentuk sunnah itu pada tiga macam, yaitu *sunnah qaulyyyah*, *sunnah fi'liyyah*, dan *sunnah taqririyyah*³⁷¹.

1) *Sunnah qaulyyyah*, adalah ucapan lisan Rasulullah Saw. yang didengar dan dipahami oleh para sahabat beliau, kemudian ditranmisikan kepada para sahabat yang lain, dan dilanjutkan pentranmisiannya dari satu generasi ke generasi berikutnya. Misalnya, ucapan Rasulullah Saw. mengenai niat dalam suatu aktifitas manusia yang diriwayatkan oleh Imām Bukhāri dan Muslim dari Umar bin Khaṭṭāb r.a. ia berkata: Saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda:

³⁷¹Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 450. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 53-54.

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَىٰ فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ
إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَاجَرْتَهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ
لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهَاجَرْتَهُ إِلَى مَا هَجَرَ إِلَيْهِ

Artinya: “Hanyasannya (sah atau tidaknya) suatu amal, tergantung pada niat, dan yang dianggap bagi setiap orang apa yang ia niatkan. Barang siapa yang bermigrasi semata-mata karena taat kepada Allah dan Rasul-Nya, maka bermigrasi itu dinilai (diterima) oleh Allah dan Rasulullah. Siapa yang bermigrasi motifnya karena keuntungan dunia, atau karena mengejar wanita yang akan dinikahi, maka bermigrasinya terhenti pada apa yang diniatkan padanya”.³⁷²

Perkataan Rasulullah Saw. yang lain yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah, Dār al-Quṭny, dan al-Baihaqi dari Abi Sa’id Sa’ad bin Mālik bin Sinān al-Khudri, ia berkata, Rasulullah Saw. bersabda:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارُ

Artinya: “Seseorang tidak boleh membuat kemudaratannya terhadap dirinya, dan juga kepada orang lain”.³⁷³

³⁷²Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 1, h.

³⁷³Zain ad-Din al-Hanbali, *Jāmi’ al-’Ulūm wa al-Hukm fī asy-Syarh Khamsin Hadišā min Jawāmi’ al-Kalim* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), h. 265. Abū Bakar Ahmad bin al-Husain ibn ‘Alī al-Baihaqi, *as-Sunan al-Kubrā* (Bairut: Dār as-Sadir, t.t.), Juz ke 6, h. 69.

Dalam mentranmisikan *sunnah qaulyyyah* ini di antara para sahabat yang langsung mendengar dari Rasulullah, ada yang menginformasikan kembali kepada sahabat lain dengan persis seperti apa yang mereka dengar dan lihat dari ucapan Rasulullah, yang demikian ini dalam metodologi hadis disebut dengan *riwāyah as-sunnah bi al-alfāz*, dan ada para sahabat yang mentranmisikan kepada sahabat lain dengan secara substansialnya, yang disebut dengan *riwāyah as-sunnah bi al-ma'nā*. Pentranmisian sunnah yang disebutkan terakhir ini secara metodologis, dibenarkan, dan bahkan mayoritas *muhaddiṣin* sepakat membolehkannya. Hanya konsekuensinya, terjadi kelemahan, ditemukan dalam satu persoalan tertentu redaksional *matan* hadisnya berbeda-beda, sehingga dalam implementasi terhadap kasus-kasus hukum para imam mujtahid (*muhaddiṣin*) terjadi perbedaan pemahaman dan interpretasi.³⁷⁴

- 2) *Sunnah fi'liyyah*, adalah segala aktifitas yang dilakukan Rasulullah Saw. yang dilihat dan diperhatikan oleh para sahabatnya, kemudian ditranmisikan kepada sahabat yang lain secara berkelanjutan dari generasi ke generasi berikutnya. Misalnya, prakti melaksanakan kewajiban ṣalat lima waktu (*as-ṣalawāt al-khms*), melaksanakan manāsik haji ke Baitullah, memutuskan perkara hukum (pidana atau perdata) dengan mendatangkan para saksi di pengadilan, dan praktik-praktik *'amaliyyah* yang lainnya.

³⁷⁴Lihat, Zakaria as-Barri, *Maṣādir al-Ahkām al-Islāmiyyah* (al-Qāhirah: Dār al-'Arabi at-Ṭibā'ah, 1395 H/1975 M), h. 38.

- 3) *Sunnah taqririyyah*, adalah sikap persetujuan Rasulullah Saw. mengenai suatu peristiwa yang terjadi, atau suatu perbuatan yang dilakukan oleh para sahabatnya, di mana terdapat indikasi yang menunjukkan bahwa beliau sesungguhnya menyetujui perbuatan yang dilakukan oleh para sahabat tersebut. Sebagai contoh di antaranya, terdapat suatu riwayat dari Khalid bin Walid, bahwa ia pernah ketika Rasulullah Saw. bersilaturrehmi ke rumahnya menghidangkan makanan sejenis biawak (*ad-ḍab*) yang dipanggang untuk dimakan beliau. Kemudian di antara sahabat ada yang berkata, ya Rasulullah itu adalah biawak (*ad-ḍab*), maka Rasul menahan tangannya. Khālid berkata, apakah haram memakannya.? Rasul menjawab, tidak, tetapi binatang jenis itu tidak biasa ditemukan di daerah saya, maka saya tidak suka dan tidak memakannya. Khālid memakan hidangan itu, dan Rasulullah Saw. hanya memandangnya.

c. Pengklasifikasian Sunnah

Jumhūr *al-uṣūliyyin* mengklasifikasikan sunnah dilihat dari segi kualitasnya dibagi menjadi dua bagian, yaitu *sunnah al-mutawātirah*, dan *sunnah al-ahād*. Sedangkan ulama *uṣūl Hafīyyah* dilihat dari segi sandarannya, dibedakan pada tiga bagian, yaitu *sunnah al-mutawātirah*, *sunnah al-masyhūrah* dan *sunnah al-āhād*.³⁷⁵

- 1) *Sunnah al-mutawātirah* yaitu sunnah yang ditranmisikan dari Rasulullah Saw. oleh sejumlah perawi sejak dari generasi *sahābat*, *tābi'in*, dan *tābi' at-tābi'in* hingga generasi

³⁷⁵Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 451. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 56.

berikutnya yang menurut adat mustahil mereka berkumpul dan bersepakat dusta.

Dimaksudkan dengan “sejumlah perawi” pada terminologi tersebut di kalangan para ulama (*muhaddisin*) mengemukakan kriteria kuantitasnya, ada yang menyebutkan minimal 4 orang perawi, ada sekurang-kurangnya 5 orang, 10 orang, 20 orang, dan ada ulama lain yang menyebutkan sekurang-kurangnya 40 orang. Misalnya, sunnah al-mutawātir al-lafzi, Rasulullah Saw. bersabda:

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

Artinya: “Barang siapa yang berdusta kepada-ku, maka berarti ia telah menyiapkan tempatnya di neraka”.³⁷⁶

- 2) *Sunnah al-masyhūrah* yaitu sunnah yang ditranmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya, yakni dari para sahabat kepada *tābi’in* dan sampai ke *tābi’ at-tābi’in* secara berkesinambungan, tetapi tidak sampai mencapai derajat *mutawātir*, karena hanya ditranmisikan oleh tiga orang atau lebih. Misalnya, hadis yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari ‘Abd Allah bin Umar r.a. dari Nabi Saw., beliau bersabda:

³⁷⁶Sunnah (hadis) ini banyak ditransmisikan dan dikeluarkan oleh para perawi hadis, terlihat di dalam *kutub as-sittah*, atau *kutub at-tis’ah* dari Anas bin Mālik, ‘Abd Allah bin az-Zubair, Abū Hurairah, dan ‘Ali bin Rabi’ah. Menurut Abū Bakar al-Bazzār, hadis di atas diriwayatkan oleh 40 orang sahabat, dan sebagian ulama mengatakan bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh 62 orang sahabat. Bahkan menurut Mahmūd at-Ṭahhān, hadis itu diriwayatkan oleh 70 orang sahabat. Lihat, Mahmūd at-Ṭahhān, *Taisir Muṣṭalah al-Hadis* (Bairut: Dār as-Ṣaḡāfah al-Islāmiyyah, 1397 H/1977 M), Cet. ke 1, h. 21.

إِنَّ اللَّهَ يَقْبِضُ الْعِلْمَ إِنْ تَزَاعَا يَتَزَعُهُ مِنَ الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ
 بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ أَخَذَ النَّاسُ رُؤُسًا جَهَالًا
 فَسُئِلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا

Artinya: “*Sesungguhnya Allah tidak akan mencabut ilmu pengetahuan (agama) dengan sekaligus dari hamba-Nya, tetapi Dia akan mencabut ilmu itu dengan cara mematikan para ulama, sehingga tidak ada lagi orang-orang yang berilmu, yang masih (hidup) adalah orang-orang yang bodoh yang dijadikan pemimpin, bila mereka ditanya (tentang persoalan agama), mereka berfatwa dengan tidak berdasarkan ilmu (agama), sehingga mereka sesat dan menyesatkan*”.³⁷⁷

Hadis ini masyhur (dikenal) sekali di kalangan kehidupan umat Islam, bahwa suatu masa nanti akan terjadi kekosongan ulama yang berilmu agama yang mumpuni, yang ada hanyalah orang-orang yang tidak ‘ālim dalam ilmu agama, dan merekalah yang dipilih dijadikan pemimpin, sehingga sangat boleh jadi fatwa-fatwa dan kebijakan kepemimpinannya dapat menyesatkan orang lain yang dipimpinnya.

Dalam tataran teoritis-normatif, ternyata banyak hadis masyhur yang terkenal di kalangan kelompok masing-masing ulama. Suatu hadis masyhur di kalangan para pakar hukum Islam (*fuqahā*), tetapi tidak masyhur di kalangan pakar metodologi hukum Islam

³⁷⁷Imām Muslim, *Ṣahih Muslim bi Syarh an-Nawāwi* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.), Juz ke 4, h. 2085.

(*uṣūliyyin*), di kalangan pakar hadis (*muhaddiṣin*), di kalangan pakar gramatika bahasa (*an-nuhāt*), termasuk di kalangan pakar *taṣawwuf*, dan juga sebaliknya.³⁷⁸

- 3) *Sunnah al-Āhād* yaitu sunnah yang ditranmisikan dari Rasulullah Saw. sejak dari para perawi generasi lapisan (*ṭabaqah*) pertama, kedua, dan ketiga dari sunnah *Āhād* itu hanya diriwayatkan oleh perorangan, dua orang atau lebih, sehingga tidak mencapai kualifikasi *sunnah al-mutawātirah*. Karena itu, disebutlah dengan term *khābar āhād*, atau *khābar al-khāṣṣah*. Hal ini sebagaimana dikatakan Imām Syāfi'i bahwa sunnah pada umumnya itu masuk dalam kualifikasi macam ini.³⁷⁹ Misalnya, hadis dari Abi Hurairah:

مَنْ اشْتَرَى شَاةً فَوَجَدَهَا مَحْفَلَةً فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرِينَ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ
إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ شَخَّطَهَا رَدَّهَا وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ

Artinya: “Barang siapa membeli kambing kemudian ditemuinya ada hiasan, maka ia boleh mempertimbangkan memilikinya yang *jiddah* waktunya selama tiga hari, jika ia rela (menerima) maka teruskan, jika ia tidak rela, maka kembalikan dengan disertai satu *ṣāʿ* tamar”.

d. Dalālah Sunnah

Eksistensi sunnah, jika dikomparatifkan dengan *dalālah al-Kitāb* (*al-Qurʾān*) pada dasarnya hampir sama. Hanya saja *al-Qurʾān* itu semuanya *qaṭʿiy as-ṣubūt*, tapi ada yang *qaṭʿiy as-ṣubūt wa qaṭʿiy ad-*

³⁷⁸Mahmūd at-Ṭahhān, *Ibid.*, h. 24.

³⁷⁹Zakaria al-Barri, *Maṣādir al-Ahkām*, h. 50.

dalālah, dan *qaṭ'iy as-ṣubūṭ wa zanny ad-dalālah*. Sedangkan *sunnah*, dengan term *qaṭ'iy al-wurūd wa qaṭ'iy ad-dalālah*, dan *qaṭ'iy al-wurūd wa zanny ad-dalālah*. *Sunnah al-mutawātirah* dari segi *as-ṣubūṭ wa ad-dalālah* itu lebih dekat pada *qaṭ'iy al-wurūd (as-ṣubūṭ)*, sedangkan *sunnah al-masyhūrah* dan *sunnah al-āhād* adalah *zanny al-wurūd (as-ṣubūṭ)*.³⁸⁰ Lebih jauh dalam konteks ini, Ahmad Bu'ūd mengemukakan bahwa *dalālah* pada teks-teks hukum dari al-Kitāb dan as-sunnah pada substansinya tidak keluar dari empat kategori ini: *naṣṣ zanny as-ṣubūṭ zanny ad-dalālah*, *naṣṣ zanny as-ṣubūṭ qaṭ'iy ad-dalālah*, *naṣṣ qaṭ'iy as-ṣubūṭ zanny ad-dalālah*, dan *qaṭ'iy as-ṣubūṭ qaṭ'iy ad-dalālah*.³⁸¹

e. Kedudukan dan Kehujjahan Sunnah

Bertolak dari memahami beberapa teks al-Qur'ān dan hadis Rasulullah Saw. dapat ditegaskan bahwa kedudukan *sunnah* itu menempati posisi kedua sebagai sumber dan dalil hukum setelah al-Qur'ān dalam konteks *istinbaṭ* hukum. Dasarnya adalah Q.S. an-Nisā' (4): 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ
 مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ
 تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan taatlah kepada Rasulullah dan uli al-amr di antara kamu. Kemudian, jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah

³⁸⁰*Ibid.*, h. 47-50. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 59-60..

³⁸¹Ahmad Bu'ūd, *al-Ijtihād bain Haqāiq at-Tārikh wa Mutaṭallibāt wa al-Wāqi'* (al-Iskandariyyah: Dār as-Salām li at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi' wa ar-Rahmah, 1425 H/2005 M), Cet. ke 1, h. 144.

(al-Qur'ān) dan Rasul (sunnah), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.

Q.S. an-Nūr (24): 62:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ؕ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ

Artinya: “Sesungguhnya yang benar-benar orang mukmin adalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, dan apabila mereka berada bersama-sama Rasulullah dalam sesuatu urusan yang memerlukan pertemuan, mereka tidak meninggalkan (Rasulullah) sebelum meminta izin kepadanya”.

Q.S. al-Hasyr (59): 7:

وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

Artinya: “Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka ambillah, dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah”.

Sedangkan di antara sunnah Rasulullah Saw. yang menyatakan:

لَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنِ اتَّبَعْتُمُوهُ فَلَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ رَسُولِهِ

Artinya: “Sesungguhnya aku telah meninggalkan kepadamu yang jika kamu mengikutinya maka kamu tidak akan tersesat selamanya, yaitu Kitab Allah dan sunnah Rasul-Nya”.³⁸²

Dengan beberapa teks al-Qur’ān dan sunnah di atas jelaslah bahwa sunnah hanya menempati posisi kedua. Artinya tidak sama kedudukannya dengan al-Qur’ān, meskipun terdapat pandangan dari Imām Syāfi’i yang mengatakan ketika mengkategorikan ilmu (pengetahuan) pada beberapa tingkatan: Pertama, al-Kitāb (al-Qur’an) dan sunnah jika ṣahih (*adillah al-ahkām al-awwal al-kitāb wa as-sunnah izā ṣahhat*).³⁸³ Pandangan asy-Syāfi’i ini terlihat memposisikan kedudukan sunnah adalah sama setara dengan al-Qur’ān. Sementara di dalam *ar-Risālah*, asy-Syāfi’i tidak mensetarakannya, bahwa sumber dan dalil hukum: (1) *al-Kitāb*; (2) *as-sunnah al-mujma’ ‘alaih*; (3) *as-sunnah al-mukhtalaf fihā*; (4) *al-ijmā’*; (5) *al-qiyās*. *As-sunnah al-mujma’ ‘alaih*, ialah *as-sunnah al-mutawātirah*, dan *as-sunnah al-mukhtalaf fihā*, ialah *khābar Ahād*.³⁸⁴

Pandangan asy-Syāfi’i ini, sekilas tampak kontradiksi dan bahkan kontroversi antara pernyataan yang dideskripsikan dalam *al-Umm* dan *ar-Risālah*. Tetapi akan terjawab jika membaca argumentasi yang ia kemukakan. Menurutnya, bahwa al-Kitāb dan as-sunnah pada satu peringkat dipandanginya sebagai satu-satunya sumber hukum Islam, karena sumber-sumber yang lainnya terakomodir di dalam dan dikeluarkan dari keduanya, meskipun bukan dari teksnya. Semua sumber *istinbāt al-ahkām* (selain al-Kitāb dan as-

³⁸²Imām Mālik, *al-Muwattā’*, Juz ke 2, h. 68.

³⁸³Lihat, Imām asy-Syāfi’i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 246.

³⁸⁴Asy-Syāfi’i, *ar-Risālah*, h. 39-47.

sunnah) kembali kepada satu pohon yang bercabang dua, yaitu al-Kitāb dan as-sunnah. Lebih lanjut, asy-Syāfi'i mengatakan, baik al-Kitāb maupun as-sunnah datang dari Allah sekalipun berbeda cara dan sebab datangnya. Setiap orang yang menerima perintah dari Allah melalui al-Kitāb, pasti akan menerima pula melalui sunnah Rasulullah, karena Allah mewajibkan hamba-Nya mentaati Rasul-Nya. Sebaliknya, setiap orang yang menerima perintah dari Rasulullah, pasti akan menerimanya sebagai datang dari Allah, karena Allah mewajibkan mentaati Rasul-Nya. Digabungkan keharusan menerima perintah yang dibawa al-Kitāb dan as-sunnah, mengandung pengertian bahwa keduanya itu diterima dari Allah.³⁸⁵

Pandangan asy-Syāfi'i tersebut dapat dimengerti bahwa, as-sunnah merupakan bayān dari apa yang dibawa al-Qur'ān, memerinci (*tafṣil*) dari yang global (*mujmal*). Jika as-sunnah tidak seperingkat sama dengan al-Qur'ān (al-Kitāb), maka as-sunnah tidak mungkin berfungsi sebagai bayān. Asumsi seperti ini pada dasarnya sama dengan pandangan mayoritas sahabat. Untuk menghindari salah persepsi dari pandangan asy-Syāfi'i yang memposisikan sama peringkat al-Kitāb dan as-sunnah, dapat ditegaskan: Pertama, bahwa as-sunnah yang seperingkat dengan al-Kitāb adalah *as-sunnah al-mutawātirah (as-sābitah)*, yang validitas keotentikannya sama *qat'iy al-wurūd*. Sedangkan *khābar Ahād* tidak seperingkat, karena validitas keotentikannya *zanny al-wurūd*. Akan tetapi, ia dibolehkan men-*takhṣiṣ*-kan teks-teks al-Qur'ān yang *zanny ad-dalālah*, karena sama-sama *zanny*. Kedua, sama-sama peringkat keduanya dalam

³⁸⁵Asy-Syāfi'i, *al-Umm*, h. 271.

konteks *istinbāṭ al-ahkām al-far'īyyah*, bukan dalam konteks menetapkan *al-i'tiqādiyyah*. Ketiga, kesamaan peringkat tersebut tidak boleh diasumsikan sebagai menurunkan posisi al-Kitāb sebagai maṣḍar min al-maṣādir yang paling tinggi. Demikian juga sebaliknya, tidak boleh dipahami sebagai meningkatkan posisi as-sunnah sebagai *bayān* atau *furū'* dari al-Kitāb. Tegasnya, keduanya adalah sama peringkatnya dalam konteks *istinbāṭ* hukum-hukum cabang (*furū'īyyah*).

Namun demikian, eksistensi sunnah sebagai perkataan, perbuatan dan penetapan Rasulullah dapat dijadikan *hujjah* dan *maṣādir at-tasyri'* hukum Islam yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan orang yang cakap melakukan tindakan hukum (*mukallaḥin*).

f. Fungsi Sunnah terhadap al-Qur'ān

Al-Qur'ān kedudukannya sebagai sumber dan dalil hukum yang pertama, sedangkan sunnah sebagai sumber dan dalil hukum yang kedua. Karena posisinya berada di bawah al-Qur'ān, maka secara umum, fungsinya adalah menjelaskan hukum-hukum yang dikandung al-Qur'ān. Sunnah sebagai *bayān* al-Qur'ān ini dapat dikelompokkan pada empat macam sebagai berikut:

- 1) *Bayān at-taqrīr wa at-ta'kid*, yaitu penjelasan yang fungsinya untuk menetapkan dan menguatkan hukum-hukum yang telah ditetapkan al-Qur'ān. Seperti, perintah mendirikan ṣalat, mengeluarkan zakat, kewajiban puasa ramaḍān, haji ke Baitullah, larangan mensekutukan Allah, kesaksian palsu, durhaka kepada kedua orang tua, membunuh jiwa tanpa hak, dan larangan memakan harta orang lain. Dengan melihat banyak sunnah yang sesuai dengan teks-teks al-Qur'ān, maka *bayān* seperti ini dikenal sebagai

bayān al-muwāfiq li naṣṣi al-kitāb. Sebagai contoh konkritnya, Q.S. al-Baqarah (2): 110:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Artinya: "Dan dirikanlah *ṣalat* dan tunaikanlah *zakat*".

Perintah wajib ayat ini ditujukan kepada umat Islam agar mendirikan *ṣalat* dan menunaikan *zakat*, kemudian *sunnah* menetapkan dan menguatkan dengan penegasan Rasulullah Saw.:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِنِي
الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ
اللَّهِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْحَجَّ وَصَوْمَ رَمَضَانَ

Artinya: "Dari Ibn Umar, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Islam dikonstruksi atas lima landasan, kesaksian bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah dan Muhammad utusan Allah, mendirikan *ṣalat*, menunaikan *zakat*, melaksanakan *haji*, dan puasa di bulan *ramadān*" (HR. Bukhāri).³⁸⁶

- 2) *Bayān at-tafsir*, yaitu penjelasan yang fungsinya memberikan interpretasi terhadap hukum-hukum yang sudah ditetapkan al-Qur'ān, sehingga jelas dan rinci. Hal ini dibedakan pada empat macam:
 - a) *Bayān at-tafsir li nuṣūṣ al-kitāb al-mujmalah*, yaitu memberikan interpretasi atau

³⁸⁶Abū 'Abd Allah Muhammad bin Ismā'il al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri* (Bairut: Dār al-Qalam, t.t.), h.

penjelasan terhadap teks-teks al-Qur'ān yang sifatnya masih global. Misalnya, Q.S. al-Baqarah (2): 110 sebagaimana disebutkan di atas, ayat ini bersifat global (umum), tidak ada rincian berapa kali shalat, berapa rekaat, dan bagaimana cara shalatnya (*kaifiyah as-ṣalāh*). Kemudian Rasulullah menegaskan dengan *sunnah fi'liyah*-nya:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي. رواه احمد والبخارى عن مالك
بن الحويرث

Artinya: “*Ṣalatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku melakukan shalat*” (HR. Bukhārī dan Muslim).

- b) *Bayān at-tafsir li mukhaṣṣiṣah li al-‘ām min al-kitāb*, yaitu memberikan penjelasan terhadap teks-teks al-Qur'ān dengan cara mengkhususkan hukum-hukum yang sifatnya masih umum. Misalnya, Q.S. an-Nisā' (4): 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

Artinya: “*Allah mensyari'atkan kepada kamu tentang (pembagian warisan untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan*”.

Ayat tersebut bersifat umum terutama pada kalimat “anak-anakmu”, yang berarti semua anak bisa mendapatkan warisan. Kemudian *sunnah* Rasulullah mengkhususkan dan menjelaskan bahwa ketentuan tersebut hanya berlaku bagi anak-

anak yang tidak melakukan pembunuhan terhadap orang tuanya, dengan sabdanya:

لَيْسَ لِلْقَاتِلِ مِنَ الْمِيرَاثِ شَيْءٌ

Artinya: "Pembunuh tidak mendapatkan pembagian warisan sedikit pun".³⁸⁷

- c) *Bayān at-tafsir muqayyadah li mutlaq al-kitāb*, yaitu memberikan penjelasan batasan terhadap hukum-hukum yang mutlak yang ada dalam al-Qur'ān. Misalnya, Q.S. al-Māidah (5): 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Perintah Allah memotong tangan pencuri pada ayat ini tidak menjelaskan dan menegaskan ukuran tangan yang dipotong, berapa kadar harta yang dicuri yang dikenakan hukum potongan tangan. Kemudian Rasulullah Saw. menjelaskan dan menegaskan batasan memotong tangan pencuri yang hadisnya dikeluarkan oleh Dār al-Quṭni dari 'Amr ibn Syaib, ia berkata:

³⁸⁷Muhammad bin Ismā'il al-Kahlāni as-Ṣan'āni (selanjutnya ditulis as-Ṣan'āni), *Subul asl-Salām* (Bandung-Indonesia: Ṭab' 'alā Nafaqah Dahlān, t.t.), Juz ke 3, h. 101.

أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَارِقٍ فَقَطَعَ يَدَهُ مِنْ مَفْصَلِ الْكَفِّ

Artinya: "Rasulullah Saw. telah kedatangan seseorang dengan membawa seorang pencuri, kemudian beliau (melaksanakan) memotong tangan pencuri dari pergelangan".³⁸⁸

- d) *Bayān at-tafsir li tauḍīh al-alfāz al-musykilah*, menjelaskan dan menegaskan lafaz-lafaz dalam al-Qur'ān yang masih sulit dipahami. Misalnya, Q.S. al-Baqarah (2): 187:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ
الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ط

Artinya: "Dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar".

Kata/kalimat "al-khait" atau "al-khattain" pada ayat tersebut termasuk lafaz yang sulit dipahami. Kemudian Rasulullah Saw. menjelaskan dan menegaskan bahwa yang dimaksud dengan "اَلْخَيْطُ الْاَبْيَضُ" adalah terangnya siang (*bayād an-nahār*), dan yang dimaksud dengan

"اَلْخَيْطُ الْاَسْوَدُ" adalah gelapnya malam (*sawād al-lail*).³⁸⁹

- 3) *Bayān at-tasyri'*, yaitu membentuk atau menetapkan hukum baru yang tidak terdapat dalam al-Qur'ān, meskipun secara substantif-filosofis ketentuan yang ditetapkan Rasulullah itu sudah ada dalam al-Qur'an. Apa yang dirumuskan dan ditetapkan beliau hanyalah

³⁸⁸As-Ṣan'āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 4, h. 27.

³⁸⁹Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 75.

bersifat aturan operasional filosofinya.
Misalnya, Q.S. an-Nisā' (4): 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ
وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ
وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ
وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن
نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلِيلُ آبَائِكُمُ الَّذِينَ مِّن
أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ

Artinya: "Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu ... dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lalu".

Rasulullah saw. menjelaskan dan menegaskan ayat ini dengan cara menambahkan ketentuan larangan tambahan baru yang secara tekstualnya, tidak terdapat di dalam al-Qur'ān, beliau bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَجْمَعُ
بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا

Artinya: "Dari Abi Hurairan r.a., bahwa Rasulullah Saw. bersabda: Seorang wanita jangan dipoligami dengan saudara ayahnya, dan jangan pula

antara seorang wanita dengan saudara ibunya" (HR. Bukhāri).

Berdasarkan dari ayat dan *bayān at-tasyri'* tersebut, dapat ditegaskan bahwa memadu atau mempoligami wanita dari saudara pihak ayah dan ibu itu secara substantif-filosofis-nya adalah dapat memutuskan tali persaudaran (*ṣilah ar-rahmi*) antara keduanya, dan bahkan sangat boleh jadi antara keluarga besarnya.

Contoh lain, Q.S. al-Māidah (5): 3:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ
اللَّهِ بِهِ، وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا
أَكَلِ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى التُّصْبِ وَأَنْ
تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَيسُ الَّذِينَ
كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ
أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي
وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ
مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: "Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang kamu sempat menyembelohnya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib

dengan anak panah, itu adalah kefasikan”.

Ayat ini kemudian dijelaskan dan ditambahkan sebagai ketetapan hukum baru yang secara eksplisit tidak terdapat di dalam ayat tersebut. Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ

Artinya: “Dari Abu Hurairah r.a. dari Nabi Saw., beliau bersabda: Setiap binatang yang bertaring, maka memakannya haram” (HR. Muslim).

- 4) *Bayān an-nāsikh li al-Qur’ān*, yaitu penjelasan dan penetapan dengan melakukan perubahan terhadap hukum yang ada di dalam al-Qur’an. Misalnya, Q.S. al-Baqarah (2): 180:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا
الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Artinya: “Ditwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) mati, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu bapak dan karib kerabatnya secara ma’ruf, ini adalah kewajiban atas orang-orang yang bertakwa”.

Ketetapan hukum yang terdapat dalam ayat ini dihapuskan atau dibatalkan (*an-nasakh*) dengan hadis Rasulullah yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah dari Abi Umāmah al-Bāhili, ia mendengar bahwa Rasulullah Saw. bersabda:

Artinya: “*Sesungguhnya Allah telah memberi hak bagian bagi orang-orang yang benar-benar memiliki hak untuk itu, maka tidak ada wasiat bagi ahli waris*”.³⁹⁰

Contoh bayān an-nāsikh li al-Qur’ān ini sekaligus sebagai bukti sebagian ulama uṣūl al-fiqh yang yang membolehkan nasakh al-Qur’ān bi as-sunnah.³⁹¹

- 5) *Bayān muṣbitah wa munsyi’ah hakaman sakata ‘anhu al-Qur’ān*, yaitu penjelasan yang menetapkan dan mencipta hukum yang didiamkan Allah dalam al-Qur’ān. Misalnya, Q.S. an-Nūr (24): 2:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya: “*Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan dari orang-orang yang beriman*”.

Sanksi bagi pezina laki-laki dan perempuan dalam ayat ini tidak jelas subyeknya, apakah

³⁹⁰Abū ‘Abd Allah Muhammad bin Yazid al-Qazwaini, *Sunan Ibn Mājah* (Bairut: Dār al-Fikr, 1415 H/1995 M), Juz ke 2, h. 105.

³⁹¹Zaki ad-Din Sya’bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 77.

mereka yang sudah pernah kawin (*muḥṣan*) atau belum (*gair muḥṣan*). Ketentuan hukum yang didiamkan Allah dalam konteks ini kemudian diungkap dan ditetapkan oleh Rasulullah Saw. dengan sabdanya yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari ‘Ubādah bin as-Ṣāmit r.a. ia berkata bahwa, Rasulullah Saw. telah bersabda:

خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهْنَ سَيْلِئِلا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ مِائَةٌ وَالرَّجْمُ

Artinya: “Ambillah dariku, ambillah dariku sungguh Allah telah memberikan jalan kepada nereka (pezina), gadis dengan perjaka disanksi 100 kali dera dan diasingkan (dari tempat domisilnya) selama satu tahun, sedangkan duda dan janda didera 100 kali dera dan dirajam”.³⁹²

3. *Ijmā’*

a. Definisi *Ijmā’*

Secara etimologi, *ijmā’* (*al-ijmā’*) berasal dari akar kata *ajma’a yajmi’u ijmā’an* yang wazannya *af’ala yuf’iluif’ālan*, yang mengandung dua makna: Pertama, bermakna “ketetapan hati terhadap sesuatu (*al-‘azam wa at-taṣmim ‘alā al-amr*)”. Pemaknaan ini ditemukan dalam Q.S. Yunus (10): 71:

﴿وَأْتَلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَتَقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكَيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ

³⁹²As-Ṣan’āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 4, h. 4.

فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ
غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ

Artinya: “Maka kepada Allah-lah aku bertawakkal, karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinasakanku)”.

Dalam pernyataan Rasulullah Saw. ditemukan ungkapan:

لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَجْعَ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ قَبْلَ الْفَجْرِ. رواه
ابوداودوالترمذى والنسائى واحمد .

Artinya: “Tidak ada puasa bagi orang yang tidak membulatkan niat puasa pada malam hari sebelum terbit fajar”.³⁹³

Kedua, bermakna “kesepakatan terhadap sesuatu (*al-ittifāq ‘alā al-amr*)”. *Ijmā’* dalam pemaknaan ini ditemukan dalam Q.S. Yusuf (12): 15:

فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِءِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيْبَتِ الْحُجُبِ وَأَوْحَيْنَا
إِلَيْهِ لَنُنَبِّئَنَّهِنَّ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

Artinya: “Maka tatkala mereka membawanya dan sepakat memasukkannya ke dasar sumur (lalu mereka memasukkan dia), dan (di waktu dia sudah dalam sumur) Kami wahyukan kepada Yusuf: “Sesungguhnya kamu akan

³⁹³Sulaimān ibn al-Asy’as as-Sajastāni al-Azdi Abū Dāwud (selanjutnya ditulis Abū Dāwud), *Sunan Abi Dāwud* (Indonesia: Maktabah Dahlān, t.t.), Juz ke 2, h.

menceritakan kepada mereka perbuatan mereka ini, sedangkan mereka tidak ingin lagi".³⁹⁴

Dua pemaknaan *ijmā'* secara etimologi di atas dapat dikemukakan perbedaan stresingnya, pemaknaan yang pertama hanyalah terletak pada satu tekad bulat perseorangan dalam merealisasikan suatu pekerjaan yang direncanakannya, sedangkan pemaknaan yang kedua memerlukan konsensus secara bulat dalam merealisasikan suatu perbuatan yang diprogramkannya.

Sedangkan pemaknaan *ijmā'* secara terminologi telah banyak dikemukakan oleh para pakar metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*) antara lain:

- 1) An-Nazām al-Mu'tazili (w. 231 H) mendefinisikan *ijmā'* sebagaimana dikutip oleh al-Gazāli:

عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ قَوْلٍ قَامَتْ حُجَّتُهُ وَإِنْ كَانَ قَوْلٌ وَاحِدٌ

Artinya: "Ungkapan dari setiap pendapat yang didukung oleh argumentasi (*hujjah*) meskipun pendapat itu muncul dari perseorangan".³⁹⁵

Terminologi *ijmā'* yang dikemukakan oleh an-Nazām ini kelihatannya tidak sejalan jika dikaitkan dengan makna etimologi yang kedua (*al-ittifāq*) di atas, karena lebih stresingnya pada kolektivitas pendapat bulat, sementara an-

³⁹⁴Lihat, Ali Jum'ah, *al-Ijmā' 'Ind al-Uṣūliyyin* (al-Qāhirah: Dār ar-Risālah, 1420 H/2009 M), Cet. ke 2, h. 5.

³⁹⁵Al-Gazāli, *al-Mustasfā*, h. 199. Lihat, Muhammad bin Ali bin Muhammad asy-Syaukāni (selanjutnya ditulis asy-Syaukani), *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl* (Mesir: Idārah at-Ṭibā'ah al-Muniriyyah, t.t.), h. 64. 'Ali Jumu'ah, *op.cit.*, h. 7.

Nazām menegaskan dengan membolehkan pendapat itu muncul dari perseorangan yang penting didukung oleh argumentasi yang kuat.

- 2) Al-Gazālī asy-Syāfi'i (w. 505 H) mendefinisikan *ijmā'* dengan rumusan:

اتِّفَاقُ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّعْمٍ خَاصَّةٍ عَلَى أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ

Artinya: “Kesepakatan umat Nabi Muhammad Saw. secara khusus mengenai suatu permasalahan agama”.³⁹⁶

Terminologi *ijmā'* yang dirumuskan oleh al-Gazālī tersebut menggambarkan bahwa *ijmā'* harus dilakukan oleh umat Nabi Muhammad Saw. dalam arti oleh seluruh umat Islam, mereka harus konsensus dalam menyepakati setiap persoalan agama. Tetapi, ia tidak memasukkan kalimat “setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw. (*ba'da wafāti Muhammadin Saw*)” kelihatannya secara logika, karena *ijmā'* di masa Nabi tidak diperlukan, dan pada masa itu hak prerogatif dan otoritatif penentu hukum adalah Nabi Muhammad Saw.

- 3) Al-Qarāfi al-Mālīki (w. 684 H) merumuskan *ijmā'* dengan redaksional:

اتِّفَاقُ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْ أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ

Artinya: “Kesepakatan ahl al-halli wa al-'aqd dari umat (Nabi Muhammad Saw.) ini tentang suatu persoalan”.³⁹⁷

³⁹⁶Ibid.

- 4) Al-Baiḍāwi asy-Syāfi'i (w. 685 H) merumuskan *ijmā'* dengan:

اتَّفَاقُ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّعَ عَلَى أَمْرٍ مِنَ
الْأُمُورِ

Artinya: "Kesepakatan ahl al-halli wa al-'aqd dari umat Nabi Muhammad Saw. tentang persoalan agama".³⁹⁸

- 5) Al-Āmidi asy-Syāfi'i (w. 631 H) mendefinisikan *ijmā'* dengan:

عِبَارَةٌ عَنْ اتِّفَاقِ جُمْلَةِ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ فِي عَصْرِ
مِنَ الْأَعْصَارِ عَلَى حُكْمٍ وَاقِعَةٍ مِنَ الْوَقَائِعِ

Artinya: "Ungkapan dari kesepakatan sejumlah ahl al-halli wa al-'aqd dari umat Nabi Muhammad pada suatu masa tentang kasus hukum yang terjadi".³⁹⁹

Terminologi *ijmā'* baik yang dirumuskan oleh al-Qarāfi, al-Baiḍāwi dan al-Āmidi pada prinsipnya adalah sama apa yang dimaksudkannya. Dimaksudkan dengan *al-*

³⁹⁷Syihāb ad-Din Abū al-'Abbās Ahmad bin Idris al-Qarāfi (selanjutnya ditulis al-Qarāfi), *Syarh Tanqih al-Fuṣūl fi Ikhtisār al-Mahṣūl fi al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M), h. 253.

³⁹⁸Ali bin 'Abd al-Kāfi as-Sabki (selanjutnya ditulis al-Kāfi as-Sabki), *al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj 'alā Manhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl li al-Qādi al-Baiḍāwi* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 H/1984 M), Cet. ke 1, Juz ke 2, h. 349.

³⁹⁹Saif ad-Din Abū Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad al-Āmidi (selanjutnya ditulis al-Āmidi), *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* (Riyāḍ: Dār as-Ṣamī'iy li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1424 H/2003 M), Cet. ke 1, Juz ke 1, h. 262.

ittifāq, yaitu mereka (*ahl al-halli wa al-'aqd*) sepakat secara umum baik berupa ungkapan perkataan (*al-aqwāl*), perbuatan (*al-af'āl*), bersikap pasif (*as-sukut*), dan penetapan (*at-taqrir*). Dimaksudkan dengan *jumlah ahl al-halli wa al-'aqd*, yaitu kesepakatan mereka (*mujtahidin fi al-ahkām asy-syar'iyah*) secara umum, atau sebagian mereka. Dimaksudkan dengan *min ummati Muhammad*, yaitu umat Islam yang ahli dalam berbagai persoalan keagamaan. Dimaksudkan dengan *fi 'aṣr min al-a'ṣār*, yaitu kesepakatan *ahl al-halli wa al-'aqd* pada semua masa hingga datang kiamat. Sedangkan dimaksudkan dengan *'alā hukmin wāqī'atin*, yaitu peristiwa hukum dari berbagai persoalan secara umum, baik berupa penetapan, peniadaan, dan hal-hal yang berkaitan dengan hukum-hukum syara' (*asy-syar'iyāt*), hukum-hukum logika (*al-'aqliyyāt*), dan makna *ijmā'* dalam arti tradisional (*al-'urfīyyāt*).

- 6) Al-Bazdawi al-Hanafi (w. 438 H) merumuskan *ijmā'* dengan:

عِبَارَةٌ عَنْ اتِّفَاقِ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ
الدِّينِيَّةِ

Artinya: "Ungkapan dari kesepakatan umat Nabi Muhammad Saw. tentang persoalan agama".⁴⁰⁰

Terminologi al-Bazdawi ini secara substansial masih sama dengan yang

⁴⁰⁰Alā ad-Din 'Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhāri (selanjutnya ditulis al-Bukhāri), *Kaṣyif al-Asrār 'alā Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawi* (Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, t.t.), Juz ke 3, h. 226.

dikemukakan oleh al-Gazāli, al-Qarāfi, dan al-Baidāwi.

- 7) Asy-Syairāzi asy-Syāfi'i (393-476 H/1003-1083 M) mendefinisikan *ijmā'* dengan:

اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ الْعَصْرِ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ

Artinya: "Kesepakatan ulama yang hidup pada suatu masa tentang suatu peristiwa hukum yang terjadi".⁴⁰¹

- 8) Ibn al-Firkah asy-Syāfi'i (624-690 H) mengkonstruksi *ijmā'* dengan:

اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْعَصْرِ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ

Artinya: "Kesepakatan ulama yang hidup pada suatu masa tentang suatu peristiwa hukum yang terjadi".⁴⁰²

- 9) Ibn Imām al-Kāmiliyyah (w. 874 H) merumuskan *ijmā'* dengan redaksional:

اتِّفَاقٌ خَاصٌّ (اتِّفَاقُ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْعَصْرِ) مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى حُكْمِ الْحَادِثَةِ

Artinya: "Kesepakatan khusus, yaitu kesepakatan ulama yang hidup pada suatu masa dari

⁴⁰¹ Abd al-Majid Turki, *Syarh al-Luma' Abū Ishāq asy-Syairāzi* (Bairut: Dār al-'Arabi al-Islāmi, 1408 H/1988 M), Cet. ke 1, Juz ke 1, h. 665.

⁴⁰² Tāj ad-Din 'Abd ar-Rahmān bin Ibrāhīm al-Fazari (dikenal dengan Ibn Firkah asy-Syāfi'i), *Syarh al-Waraqāt li Imām al-Haramain al-Juwaini* (T.Tp.: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, t.t.), h. 240.

umat Nabi Muhammad Saw. tentang peristiwa hukum yang terjadi".⁴⁰³

Terminologi *ijmā'* yang dikemukakan oleh tiga ahli *uṣūl al-fiqh* terakhir tersebut pada dasarnya adalah sama, karena mereka sama-sama pengikut Imām Syāfi'i bahwa *ijmā'* adalah kesepakatan ulama (*ittifāq al-'ulamā'*). Dimaksudkan dengan ulama di sini yaitu *fuqahā'*, yakni para mujtahid yang ahli dalam bidang fiqh. Dalam konteks ini tidak termasuk kesepakatan orang-orang yang tidak ahli dalam bidang fiqh (*al-'awām*). Sedangkan dimaksudkan dengan peristiwa hukum yang terjadi (*hukm al-hādīṣah*) yaitu peristiwa yang terjadi yang ada unsur syara'-nya karena hal itu menjadi obyek pemikiran para *fuqahā'*.

Adapun Imām Syāfi'i (150-204 H) dalam karyanya *ar-Risālah* dalam bab *al-Ijmā'*, ia tidak memberikan terminologi *ijmā'* yang jelas dan tegas. Akan tetapi secara implisit dapat ditemukan dari pernyataan asy-Syāfi'i bahwa, "barang siapa berkata pada apa yang diucapkan (disepakati) *jamā'ah al-muslimin*, maka wajib mereka mengikuti kesepakatan mereka".⁴⁰⁴ Jika pernyataan ini dipandang sebagai rumusan *ijmā'*, maka berarti inilah yang dimaksudkan gambaran *ijmā'* menurut asy-Syāfi'i. Namun demikian, mayoritas ahli *uṣūl al-fiqh* tidak ada yang mengatakan pernyataan asy-Syāfi'i itu sebagai rumusan *ijmā'*. Terminologi *ijmā'* justru ditemukan dalam karya-karya para

⁴⁰³Muhammad bin Muhammad bin 'Abd ar-Rahmān bin 'Ali al-Qāhiri asy-Syāfi'i (dikenal dengan Ibn Imām al-Kāmilīyah), *Syarh al-Waraqāt li Imām al-Haramain fi Uṣūl al-Fiqh* (Yordania: Dār 'Ammār, 1422 H/2001 M), Cet. ke 1, h. 175.

⁴⁰⁴Asy-Syāfi'i), *ar-Risālah*, h. 475.

pengikutnya, seperti di antaranya az-Zarkasyi (745-794 H) mengkonstruksi rumusan *ijmā'* dengan redaksional:

اتِّفَاقٌ مُّجْتَمِعِيٌّ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ وَفَاتِهِ فِي حَادِثَةٍ عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ فِي عَصْرِ مِنَ الْأَعْصَارِ

Artinya: “Kesepakatan para imam mujtahid umat Nabi Muhammad Saw. setelah wafatnya tentang suatu persoalan peristiwa hukum yang terjadi pada suatu masa”.⁴⁰⁵

Terminologi ini menggambarkan bahwa *ijmā'* dalam pemikiran asy-Syāfi'i adalah kesepakatan para imam mujtahid secara totalitas, tidak termasuk kesepakatan orang awam dan sebagian para imam mujtahid dari umat Nabi Muhammad yang terjadi setelah beliau wafat, terjadi kesepakatan itu baik dalam persoalan-persoalan hukum syara' (*asy-syar'iiyyāt*), hukum-hukum rasional (*al-'aqliyyāt*), analisis kebahasaan (*al-lugawiiyyāt*), dan termasuk tradisi yang berkembang di masyarakat (*al-'urfiiyyāt*), serta tidak saja terjadi pada masa tertentu tetapi terjadi sepanjang masa hingga hari kiamat.

Dari berbagai terminologi *ijmā'* yang dikonstruksi oleh para ahli *uṣūl al-fiqh* tersebut di atas dapat diringkaskan dan ditegaskan secara substansial bahwa *ijmā'* akan terjadi bila

⁴⁰⁵Badar ad-Din Muhammad bin Bahādir bin 'Abd Allah az-Zarkasyi asy-Syāfi'i (selanjutnya ditulis az-Zarkasyi), *Bahr al-Muḥiṭ fi Uṣūl al-Fiqh* (al-Qāhirah: Dār as-Ṣafwah, 1409 H/1988 M), Cet. ke 1, Juz ke 4, h. 436-437. Lihat, Muhammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi'i Hayātuh wa 'Aṣruh Arāuh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1363 H/1944 M), h. 282.

memenuhi unsur-unsur: (a) Terdapat kesepakatan seluruh mujtahid dari umat Islam (*jamā'ah al-muslimin*). Dari ungkapan ini, apabila terdapat seorang ulama mujtahid, atau sebagian mereka yang menolak kesepakatan maka tidak terjadi *ijmā'*, dan hal ini tidak dibatasi oleh wilayah, daerah, dan bahkan negara, tetapi mujtahid seluruh dunia tanpa kecuali mereka harus sepakat dalam setiap persoalan agama yang dibahasnya; (b) Kesepakatan yang dilakukan harus dinyatakan oleh para mujtahid dengan jelas (*šarih*), tidak boleh kesepakatan dengan cara diam-diam (*ijmā' sukuti*). Hal ini konsekuensinya tidak akan terjadi *ijmā'*; (c) Mereka yang melakukan kesepakatan adalah para imam mujtahid, bukan orang awam dan para mujtahid yang tidak memenuhi persyaratan ijtihad; (d) *Ijmā'* dilakukan setelah Nabi Muhammad Saw. wafat, sebab di masa Nabi hidup tidak pernah terjadi ada *ijmā'* dikarenakan berbagai persoalan keagamaan kata kunci pemutusnya adalah Rasulullah Saw. sendiri, dan (e) Sasaran kesepakatan yang dilakukan adalah peristiwa hukum tertentu yang terjadi.

b. Eksistensi *Ijmā'* sebagai Dalil Hukum

Di kalangan para ahli *uṣūl al-fiqh* (*uṣūliyyin*) klasik dan kontemporer dalam memperbincangkan eksistensi *ijmā'* sebagai sumber hukum terjadi *debat table*. Mayoritas ulama *uṣūl* (*jumhūr uṣūliyyin*) seperti al-Āmidī (w. 631 H), Ibn al-Hājiḅ (w. 646 H), dan yang lainnya berpendapat bahwa *ijmā'* merupakan *hujjah syar'i* yang bersifat *qaṭ'i* yang wajib diamalkan oleh setiap muslim, dan dilarang untuk mengingkarinya, dan bahkan barang siapa yang mengingkarinya maka dianggap sebagai

kāfir.⁴⁰⁶ Itulah sebabnya mayoritas ulama *uṣūl* memposisikan *ijmā'* sebagai sumber⁴⁰⁷ hukum yang ketiga setelah al-Qur'ān dan sunnah. Berbeda dengan *jumhūr al-uṣūliyyin*, Abu Ishāq Ibrāhīm bin Siyār yang dikenal dengan an-Nazām al-Mu'tazili (w. 231 H), sebagian ulama Syi'ah, dan Khawārij berpendapat bahwa *ijmā'* tidak bisa dijadikan *hujjah*.⁴⁰⁸

Dua pendapat tersebut di atas, masing-masing mempunyai argumentasi sebagai berikut: Pertama, *jumhūr al-uṣūliyyin* berargumentasikan pada al-Qur'ān, as-sunnah, dan logika.

1) Al-Qur'ān, di antaranya terdapat beberapa ayat: Q.S. an-Nisā' (4): 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
الْأَمْرِ مِنْكُمْ

⁴⁰⁶Al-Āmidī, *al-Ihkām*, Juz ke 1, h. 266. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 85. 'Ali 'Abd ar-Rāziq, *al-Ijmā' fī asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1366 H/1947 M), h. 25.

⁴⁰⁷Term sumber (*maṣḍar*) dalam pemikiran metodologi hukum Islam kelihatannya digunakan oleh minoritas pemikir muslim kontemporer sebagai ganti dari terma *ad-dalil*. Sebab, dalam literatur *uṣūl al-fiqh* klasik pada umumnya tidak ditemukan penggunaan terma *maṣḍar* atau *maṣādir*, yang ada dengan sebutan *al-adillah*, atau *al-adillah asy-syar'iyyah*. Terma baru, *maṣḍar* sebagai pengganti *ad-dalil* diduga kuat dipengaruhi oleh peristilahan hukum sekuler Barat. Di antara literatur *uṣūl al-fiqh* yang menggunakan terma tersebut, yaitu buku-buku metodologi hukum Islam yang terbit pada akhir abad XIV H. atau pertengahan abad XX M. seperti buku (kitab) "*Maṣādir at-Tasyrī' al-Islāmi Fimā la Naṣṣa Fih*" karya 'Abd al-Wahhāb Khallāf, dan kitab "*Maṣādir al-Ahkām al-Islāmiyyah*" karya Zakaria al-Barri. Dalam penulisan buku ini kedua term itu digunakan, tetapi secara teknis penulisan disesuaikan dengan konteksnya.

⁴⁰⁸Al-Kāfi as-Sabki, *al-Ibhāj*, h. 352-353. 'Ali 'Abd Rāziq, *al-Ijmā'*, h. 25. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 86.

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu”.

Pada ayat tersebut terdapat kalimat *ūli al-amr*, artinya keadaan yang bersifat umum, yang meliputi hal-hal yang berkaitan dengan keduniaan, dan keagamaan. *Ūli al-amr* yang bersifat keduniaan ini adalah para raja (*al-mulūk*), pemimpin (*al-umarā'*), dan penguasa (*al-wulāt*). Sedangkan *ūli al-amr* yang bersifat keagamaan yaitu para mujtahid dan ahli fatwa. *Ūli al-amr* yang disebutkan terakhir ini di antara tugasnya adalah melakukan *ijmā'* atas suatu hukum, maka hasil *ijmā'*-nya wajib diikuti dan diamalkan, sebagaimana ditegaskan oleh Allah:

وَلَوْ رُدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ
يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ^ط

Artinya: “Dan kalau mereka menyerahkannya kepada Rasul dan *ūli al-amr* di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul dan *ūli al-amr*)” (Q.S. an-Nisā' (4): 83).

Selain ayat di atas, Q.S. an-Nisā' (4): 115, Allah berfirman:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ
سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۗ جَهَنَّمَ^ط وَسَاءَتْ
مَصِيرًا

Artinya: “Dan barang siapa menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mu’min, Kami biarkan ia berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu, dan Kami masukkan ia ke dalam jahannam, dan jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali”.

Ayat ini dipahami bahwa Allah mengancam dengan siksa terhadap orang-orang yang tidak mengikuti atau menentang Rasul dan tidak mengikuti jalan orang-orang mu’min. Dalam konteks ini, *ijmā’* adalah mengikuti jalan orang-orang mu’min. Karena itu, mengikuti mereka adalah wajib, dan dilarang tidak mengikutinya. Berarti mengikuti *ijmā’* adalah wajib.

2) As-Sunnah (hadis) Rasulullah Saw.

Terdapat beberapa pernyataan beliau yang secara redaksional berbeda lafalnya, tetapi secara substansial maksudnya adalah sama, yaitu “umatku tidak akan melakukan kesepakatan terhadap yang salah (*ummati lā tajtami’u ‘alā khaṭa’in*)”, “umatku tidak akan melakukan kesepakatan terhadap suatu kesesatan (*lā tajtami’u ummati ‘alā ḍalālatin*)”, dan pernyataan-pernyataan Rasulullah yang lain yang senada maksudnya. Dalam konteks ini perlu dikemukakan di antaranya:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي
أَوْ قَالَ أُمَّةً مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ضَلَالَةٍ وَيَدُ
اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَمَنْ شَدَّ شَدًّا إِلَى النَّارِ (رواه الترمذی)

Artinya: “Dari ‘Abd Allah bin Dinār dari Ibn Umar sesungguhnya Rasulullah Saw. bersabda: Sesungguhnya Allah tidak akan menyatukan umatku, atau perkataan lain, umat Nabi Muhammad Saw. dalam kesesatan, dan kekuasaan Allah bersama jama’ah, dan barang siapa yang menyendiri maka ia akan menyendiri ke dalam api neraka” (H.R. at-Tirmizi).⁴⁰⁹

Berdasarkan beberapa pernyataan Rasulullah tersebut dipahami oleh *jumhūr uṣūliyyin* bahwa suatu ketetapan hukum yang telah disepakati oleh *mujtahidin* sesungguhnya merupakan ketetapan hukum semua umat Islam yang dikonstruksi oleh mujtahidin tadi. Oleh karena itu, sesuai dengan substansi pernyataan-pernyataan Rasulullah di atas, tidak mungkin para imam mujtahid membuat kesepakatan secara dusta, menyesatkan, dan membuat kekeliruan yang disengaja dalam menetapkan hukum. Dengan demikian, suatu ketetapan hukum yang telah disepakati oleh semua umat Islam melalui para imam mujtahid, maka tidak ada alasan untuk menolaknya, yakni wajib mengikuti dan mengamalkannya.

3) Logika (*al-‘aql*).

Adapun argumentasi berdasarkan logika-rasional, seperti ditegaskan oleh Abdul Wahhāb Khallāf (w. 1956 M) bahwa mayoritas ulama berpendapat sesungguhnya *ijmā’* itu memungkinkan untuk diwujudkan menurut adat (*al-‘ādah*). Mereka berkata bahwa pendapat yang dikemukakan oleh orang-orang yang

⁴⁰⁹At-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi hadis ke 2167*.

menolak kemungkinan terjadi *ijmā'* adalah merupakan hal yang nyata, meskipun dikemukakan argumentasi atas kemungkinan terjadinya *ijmā'*.⁴¹⁰ *Ijmā'* para imām mujtahid menjadi satu pendapat, meskipun logika-rasional dan pengetahuan mereka berbeda-beda, hal ini menunjukkan bahwa pendapat itu hak dan benar, karena tidak ada dalil yang menyangkalnya. Sekiranya ada, sudah barang tentu akan diingat oleh mereka, dan terjadilah perbedaan pendapat di antara mereka, maka *jamā'ah* tidaklah semuanya lupa. Dalam konteks ini, seperti dikatakan oleh Imām asy-Syāfi'i (w. 204 H/820 M): "*Jamā'ah* itu tidak ada kelalaian dalam memaknai al-Qur'ān dan sunnah, serta *qiyās*, dan sesungguhnya yang ada kelalaian itu dalam perpecahan".⁴¹¹

Sedangkan argumentasi mereka yang menolak *ijmā'* sebagai *hujjah syar'i*, adalah sama sebagaimana *jumhūr al-uṣūliyyin* mengacu pada al-Qur'ān, sunnah, dan logika-rasional, hanya berbeda dalam memahaminya.

- a) Al-Qur'ān, di antaranya Q.S. an-Nahl (16): 89:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ
وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ
تَبَيِّنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ

Artinya: "Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitāb (al-Qur'ān) untuk menjelaskan segala

⁴¹⁰ Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Ilm Uṣūl al-Fiqh, h. 49.

⁴¹¹ Zakaria al-Barri, Maṣādir al-Ahkām, h. 72.

sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri”.

Pada ayat tersebut terdapat kata “menjelaskan “*tibyānan*”). Menurut pemahaman mereka bahwa kata itu adalah menjelaskan hukum-hukum merujuk pada al-Qur’ān, bukan kepada selainnya, yakni *ijmā’*.

b) Q.S. an-Nisā’ (4): 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
الْأَمْرِ مِنكُمْ ۗ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٖ إِلَى اللَّهِ
وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ
خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

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

Ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah memerintahkan kepada umat manusia yang beriman setelah ta’at kepada-Nya dan Rasul-Nya untuk ta’at kepada *ūli al-amr*. Kemudian, jika mereka terjadi perbedaan pendapat tentang sesuatu, hendaknya dikembalikan kepada Allah (al-Qur’ān) dan Rasul (sunnah). Demikian juga jika terjadi perbedaan pendapat antara para

mujtahid (fuqahā') pada suatu masa dengan fuqahā' pada suatu masa lainnya mengenai suatu peristiwa hukum yang telah disepakati, maka harus dikembalikan kepada al-Qur'ān dan sunnah, bukan dikembalikan kepada *ijmā'* dan *qiyās*. Oleh karena demikian, *ijmā'* yang telah dikonstruksi oleh fuqahā' yang pertama tidak bisa menjadi hujjah atas yang lainnya.

Mereka juga menjawab apa yang telah dikemukakan oleh jumhūr ulama bahwa memposisikan *ijmā'* sebagai *hujjah syar'i* dengan mengambil dalil dari memahami ayat ini (an-Nisā': 59). Padahal *ijmā'* itu memerlukan kembali kepada al-Qur'ān dan sunnah. Sebab, terkadang *ijmā'* mereka atas suatu peristiwa hukum terjadi kontradiksi dengan al-Qur'ān dan sunnah, karenanya harus kembali kepada keduanya.

- c) Sunnah (hadis) Rasulullah Saw. tentang dialog beliau dengan Mu'āz bin Jabal ketika akan berangkat diutus ke negeri Yaman, tidak menyebutkan *ijmā'* di antara dalil-dalil yang dijadikan rujukan dalam memutuskan perkara, dan Rasulullah pun menyetujuinya.⁴¹² Hal ini berarti

⁴¹²Secara lengkap dialog Rasulullah dengan Mu'āz bin Jabal sebagai berikut: "Ketika Mu'āz diutus oleh Rasulullah akan berangkat ke negeri Yaman, beliau bertanya: Bagaimana kamu cara memutuskan apabila dihadapkan pada suatu kasus hukum.? Mu'āz: Saya putuskan berdasarkan kitab Allah (al-Qur'ān). Rasul: Bagaimana kalau dasarnya tidak ditemukan dalam kitab Allah.? Mu'āz: Saya putuskan berdasarkan sunnah Rasulullah. Rasul: Jika tidak ditemukan dasarnya dalam sunnah. ? Mu'āz: Saya akan berijtihad berdasarkan pendapatku dengan penuh optimis. Mu'āz berkata, kemudian Rasulullah menepuk-nepuk dadaku seraya berkata: Segala puji bagi Allah yang telah memberikan restu kepada delegasi Rasulullah terhadap sesuatu yang diridai olehnya".

- menunjukkan tidak bolehnya menggunakan *ijmā'* sebagai *hujjah syar'i*.
- d) Secara logika, bahwa setiap orang dari para imam mujtahid (*fuqahā'*) itu bisa berbuat kesalahan. Oleh karena itu, sangat boleh jadi kesalahan terjadi pada mereka. Dengan demikian, tidak menutup kemungkinan *ijmā'* yang telah mereka konstruksi terjadi kesalahan.⁴¹³

Selain dari mereka (*nufāt al-ijmā'*) ini, kalangan maḏhab Ṣāhiri seperti Ibn Hazm (w. 456 H) mengkritik pendapat dan argumentasi-argumentasi yang dipegangi oleh jumhūr ulama uṣūl (*uṣūliyyin*). Di antara argumen (dalil) yang dikemukakan oleh jumhūr ulama adalah Q.S. an-Nisā' (4): 115. Pada ayat ini, yang dikehendaki "jalan orang-orang mu'min" menurut Ibn Hazm adalah ta'at kepada Allah (*al-Qur'ān*) dan Rasul (*sunnah*) yang jelas datangnya *sunnah* itu dari beliau, maka dalam konteks ini tidak ada dalil yang menunjukkan kehujjahan *ijmā'*. Demikian juga hadis-hadis yang dijadikan dasar oleh jumhūr ulama, semuanya terkategori hadis ahad yang tidak menfaidahnya pasti (*qaṭ'i*) untuk menguatkan kehujjahan *ijmā'*. Jika hadis-hadis itu menfaidahkan *qaṭ'i* tentu ia mutawatir maknanya. Jika demikian pengertiannya maka sudah barang pasti umat Islam terpelihara dari kesalahan (*al-*

Lihat, Abū Dāwud, *Sunan Abi Dāwud*, Jld. ke 3, h. 412. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, jld. ke 1, h. 21. Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imām Ahmad*, Juz ke 5, Cet. ke 1, h. 230.

⁴¹³*Ibid.*, h. 72-73. 'Ali Abd Rāziq, *al-Ijmā'*, h. 33. Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 90.

khatā') dan kesesatan (*dalālah*) dengan cara melakukan kekufuran, atau menyalahi dalil-dalil yang *qaṭ'i*. Meskipun sebenarnya ada sebagian hadis Rasulullah yang menyatakan bisa saja terjadi kesalahan dilakukan oleh umat.⁴¹⁴

c. **Tipologi *Ijmā'* dalam Konteks Ijtihad**

Eksistensi *ijmā'* dalam konteks ijtihad dapat dilihat dari tipologinya dibedakan pada dua segi, yaitu dari segi terbentuknya, dan ragam lokalitas tempat domisili ulamanya.

1) **Proses Terbentuknya *Ijmā'***

Para ahli *uṣūl al-fiqh* dalam membahas proses terbentuknya *ijmā'*, mereka membedakan pada dua macam bentuk *ijmā'*, yaitu *ijmā' ṣarīh*, dan *ijmā' sukūti*. Dimaksudkan dengan *ijmā' ṣarīh* yaitu kesepakatan para imam mujtahid pada suatu masa terhadap suatu kasus hukum tertentu di mana satu sama lain mereka menyatakan pendapatnya dengan tegas (*ṣarīh*) bertemu dalam satu majelis, dan suatu kasus hukum itu dapat dipecahkan dan disepakati bersama. Atau dengan cara lain, mereka tidak bertemu secara langsung tetapi mereka semuanya mengeluarkan fatwa mengenai suatu kasus hukum yang sama, dan substansi konten fatwanya pun sama, maka bentuk yang demikian ini pada dasarnya adalah sama dengan bentuk yang pertama, sehingga terjadilah apa yang disebut dengan *ijmā' ṣarīh*. Sedangkan dimaksudkan dengan *ijmā' diam-diam (sukūti)* yaitu pendapat sebagian para imam mujtahid pada suatu kasus hukum

⁴¹⁴ Abū Muhammad 'Alī bin Ahmad bin Sa'īd bin Hazm, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām* (Mesir: Dār al-Kutub, t.t.), Juz ke 4, h. 131-133. Zakaria al-Barri, *Maṣādir al-Ahkām*, h. 72.

tertentu, sementara sebagian imam mujtahid yang lainnya pada waktu yang sama setelah mengetahui problematika hukumnya mengambil sikap diam dengan tidak menyatakan pendapat atau penolakannya.⁴¹⁵

Di kalangan para ulama (*fuqahā'* dan *uṣūliyyin*) sepakat bahwa tipologi model *ijmā'* yang pertama (*ijmā' as-ṣarih*) dapat menjadi *hujjah asy-syar'iyyah* dan berkonsekuensi *qaṭ'i*. Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai model *ijmā'* bentuk yang kedua (*ijmā' as-sukuti*). Perbedaan pendapat ini dapat dikategorikan pada tiga golongan pendapat: Golongan pendapat pertama mengatakan bahwa sikap diam-diam sebagian para imam mujtahid itu tidak bisa dikatakan sebagai *ijmā'* dan tidak bisa menjadi *hujjah*, demikian pendapat Jumhūr Syāfi'iyyah, Mālikiyyah, sebagian Hanafiyyah, dan Hanābilah. Golongan pendapat kedua mengatakan bahwa *ijmā' as-sukuti* itu menjadi *hujjah qaṭ'iyyah*, demikian pendapat sebagian Hanafiyyah, dan Hanābilah. Golongan pendapat ketiga mengatakan bahwa *ijmā' as-sukuti* sebagai *hujjah*, tetapi *ẓanniyyah*, demikian pendapat asy-Syāfi'i, sebagian Syāfi'iyyah, dan Hanafiyyah.⁴¹⁶ Golongan pendapat yang disebutkan terakhir ini, terutama pendapat Imām Syāfi'i sendiri, ia menolak *ijmā' as-sukuti*, ia hanya mengakui *ijmā' as-ṣarih* sebagai *hujjah asy-syar'iyyah*.⁴¹⁷ Ia tidak mudah menerima pendapat yang mengatakan terjadinya *ijmā'*

⁴¹⁵Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 84. Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1377 H/1958 M), h. 205. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 51.

⁴¹⁶'Abd Allah bin Yūsuf al-Judāi', *Taisir 'Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Bairut: Mu'assasah ar-Rayyān, 1418 H/1997 M), Cet. ke 1, h. 164.

⁴¹⁷Asy-Syāfi'i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 148.

atasnya, karena sulit dibuktikan kebenarannya dan memang tidak mungkin dapat dibuktikan.⁴¹⁸

Pendapat para ulama dari tiga golongan tersebut di atas, lebih rinci lagi dapat dikemukakan mengenai kehujjahan model *ijmā' as-sukuti* ini. Ulama Syāfi'iyah dan Mālikiyyah berpendapat tidak memandangnya sebagai *ijmā'* dan *hujjah syar'iyah*. Al-Jubā'i al-Mu'tazili (w. 321 H), Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), Ibn al-Qaṭṭān (w. 359 H), dan Jumhūr Hanafiyyah memandangnya sebagai *ijmā'* dan *hujjah asy-syar'iyah* yang *qat'i*. Al-Āmidi (w. 631 H), Ibn al-Hājib (w. 646 H), al-Karākhī al-Hanafī (w. 340 H) memandangnya sebagai *hujjah ḥanafiyyah*.⁴¹⁹

Sikap al-Gazāli asy-Syāfi'i (w. 505 H) terhadap kehujjahan *ijmā' as-sukuti* ini mengatakan bahwa, ia menolak *ijmā' as-sukuti*. Ia mengatakan bahwa kesepakatan diam-diam itu bukanlah dan bukan *hujjah*. Kesepakatan ini mungkin diperbolehkan sekiranya suatu keadaan menunjukkan bahwa mereka yang berdiam diri telah menyembunyikan persetujuannya. Ia juga memperbolehkan terhadap sebagian mereka berdiam diri. Ia menyatakan bahwa pendapat hukum dari seorang ahli hukum diketahui melalui ungkapannya yang jelas, yang tidak diragukan sedikitpun. Tetapi sikap berdiam diri adalah

⁴¹⁸*Ibid.*, h. 256.

⁴¹⁹Lihat, al-Gazāli, *al-Mustaṣfā*, h. 220. Al-Āmidi, *al-Ihkām*, h. 267. Al-Imām Muwaffiq ad-Din 'Abd Allah bin Ahmad bin Qudāmah al-Maqḍisi (selanjutnya ditulis Ibn Qudāmah), *Rauḍah an-Nāzir wa Jannah al-Manāzir fi Uṣūl al-Fiqh 'ala Maḏhab al-Imām Ahmad bin Hanbal* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414 H/1994 M), Cet. ke 2, h. 67-67. Asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl*, h. 74.

meragukan.⁴²⁰ Menurut al-Gazāli lebih lanjut dari hasil analisisnya mengapa seorang ulama mujtahid bersikap berdiam diri dalam menanggapi persoalan hukum yang diperselisihkan, hal ini tidak terlepas dari argumentasi-argumentasi yang dikedepankannya, paling tidak menurutnya terdapat tujuh faktor penyebab: (a) Mungkin ada halangan tersembunyi yang menghalanginya untuk mengungkapkan pendapatnya, dan hal itu mungkin tidak diketahui oleh para ulama yang lainnya. Potensi kemarahannya direfleksikan dengan sikap diamnya yang terkadang menunjukkan itulah pendapatnyā. (b) Mungkin pendapat dari seorang ulama sebagai pendapat yang diperbolehkan menurut interpretasi (ijtihadnya) sendiri, meskipun ia sendiri mungkin berbeda pendapat dengannya, dan menganggap pendapatnya sendiri salah. (c) Mungkin ia percaya bahwa setiap imam mujtahid adalah benar. Oleh karena itu, ia mungkin tidak menganggap perlu menolak pendapat mengenai problematika yang menyangkut pendapat. Ia mungkin berpikir bahwa menanggapi suatu probem secara lisan adalah kewajiban kolektif. Ia mungkin menganggap pendapat dari ulama lain adalah benar, meskipun mungkin kontradiksi dengan interpretasinya sendiri. (d) Mungkin ia maksudkan sikap diamnya itu sebagai penolakan, tetapi ia mungkin menunggu kesempatan yang tepat. Ia mungkin tidak mau tergesa-gesa dalam menyuarakan pendapatnya karena adanya suatu halangan yang

⁴²⁰Al-Gazāli, *al-Mustaṣfā*, h. 219.

dihadapinya, dan barangkali menunggu sirnanya halangan itu. Mungkin juga ia meninggal dunia, atau sibuk dengan persoalan lain sehingga pehatiannya tertuju pada masalah yang bersangkutan berkurang. (e) Mungkin merasa khawatir jika menyuarakan pendapatnya akan ditolak, dan dia akan merasa malu. Ibn Abbas misalnya, menjelaskan tentang sikap diamnya dalam masalah 'aul (menaikkan bagian waris) dengan mengatakan bahwa ia takut pada Umar pada masa hidupnya, karena ia adalah seorang yang sangat dihormati. (f) Mungkin memikirkan masalah tersebut sepanjang masa sementara ia berdiam diri. Masa pemikirannya mungkin diperpanjang. (g) Mungkin menganggap penolakan dari para ulama lain sudah cukup mewakili dirinya. Tetapi, ia mungkin salah dalam asumsinya.⁴²¹

2) Tempat Domisili Ulama Ber-*ijmā'*

Seperti telah diekemukakan *Jumhūr* ulama (*fuqahā'* dan *uṣūliyyin*) bahwa *ijmā'* terjadi selama terpenuhi unsur-unsurnya, di mana seluruh ulama mujtahid dari seluruh negara dan golongan menyepakati suatu masalah hukum tertentu, sehingga menjadi satu macam *ijmā'*. Namun demikian, dalam faktanya berbagai ulama mujtahid melakukan dan terjadi *ijmā'* di mana mereka berdomisili, sehingga ditemukan dalam fakta sejarah ada yang disebut dengan *ijmā' ahl al-Madinah*, *ijmā' ahl al-Haramain*, dan yang lain-lainnya. Berbagai tipologi dan macam *ijmā'* ini ternyata di kalangan para ulama terjadi perbedaan pendapat dalam mensikapinya. Untuk itu,

⁴²¹*Ibid.*

sekilas ragam *ijmā'* tersebut perlu dideskripsikan sebagaimana pembahasan di bawah ini.

a) *Ijmā' Ahl al-Madinah*

Secara terminologi dimaksudkan dengan *ijmā'* "amal ahl al-Madinah" yaitu kesepakatan paham para ulama Madinah atas suatu persoalan hukum syara'.⁴²² Atau, kesepakatan para imam mujtahid Madinah pada suatu masa setelah wafat Rasulullah Saw. terhadap suatu kasus hukum yang terjadi atau suatu persoalan tertentu.⁴²³

Terminologi tersebut menunjukkan makna yang spesifik (*khāṣ*), bukan umum (*'ām*), yaitu kesepakatan para imam mujtahid pada tiga masa yang pernah diungkapkan Rasulullah Saw., mereka adalah para sahabat, *tā'bi'in*, dan *tābi' tabi'in*. Hal ini sejalan dengan pernyataan beliau bahwa "sebaik-baik masa (*al-qurūn*) adalah masaku, dan kedua masa sesudahku".⁴²⁴

Kedudukan *ijmā'* ahl al-Madinah sebagai salah satu sumber (dalil) hukum Islam ternyata terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama uṣūl al-fiqh. Menurut pendapat Imām Mālik (w. 179 H) *ijmā'* "amal ahl al-Madinah" itu sebagai salah satu sumber hukum (*maṣḍar*) yang wajib diikuti, dan diamalkan. Dalam konteks *istinbāṭ al-ahkām*, ia bisa menjadi *hujjah* (dalil), dan dalam praktiknya *ijmā'* "amal ahl

⁴²²Totok Jumantoro, Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Usul Fikih* (T.Tp.: Penerbit AMZAH, 2005), Cet. ke 1, h. 105.

⁴²³Abd Rabbih), *Buhūs fi al-Adillah*, h. 157.

⁴²⁴Al-Bukhāri, *Ṣaḥih al-Bukhāri*, Juz ke 5, h. . Abū Dāwud, Sunan Abi Dāwud, Juz ke 2, h.

al-Madinah didahulukan atas *qiyās, khabar ahād*, dan *qaul ṣahābi*.⁴²⁵ Berbeda dengan Imām Mālik, Imām Syāfi'i (w. 204 H) menolak kehujjahan *ijmā'* 'amal ahl *al-Madinah* yang diakui oleh gurunya, Mālik.⁴²⁶ Demikian juga Imām Abū Hanifah (w. 150 H) dan pengikutnya seperti Abū Yūsuf (w. H) menolak kehujjahan *ijmā'* 'amal ahl *al-Madinah*.⁴²⁷ Sedangkan Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) dan para pengikutnya (Hanābilah) mengatakan bahwa *ijmā'* 'amal ahl *al-Madinah* bukan *hujjah*. Seperti Ibn Qudāmah (w. 620 H),⁴²⁸ Ibn Taimiyyah (w. 728 H),⁴²⁹ dan yang lainnya.

b) *Ijmā' al-Khulafā' ar-Rāsyidin al-Arba'ah*

Dimaksudkan dengan *ijmā' al-khulafā' ar-rāsyidin al-arba'ah* adalah kesepakatan khalifah yang empat (Abū Bakar, Umar, Usmān dan 'Ali) terhadap suatu kasus

⁴²⁵ 'Abd Rabbih, *Buhūs fi al-Adillah*, h. 158. Muhammad Abū Zahrah, *Mālik*, h. 331-332.

⁴²⁶ Muhammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi'i*, h. 288. Lihat, Muhyi ad-Din 'Abd as-Salām, *Mauqif al-Imām asy-Syāfi'i min Madrasah al-'Irāq al-Fiqhiyyah*, diterjemahkan oleh Muhammad Mahrus Muslim dengan Pola Pikir Imām Syāfi'i (Jakarta: Fikahati Aneska, 1995), Cet. ke 1, h. 248. 'Ali Jum'ah, *al-Imām asy-Syāfi'i wa Madrasatih al-Fiqhiyyah* (Mesir: Dār ar-Risālah, 1425 H/2004 M), Cet. ke 1, h. 37.

⁴²⁷ Abū Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl as-Sarakhsi, *Uṣūl as-Sarakhsi*, editor Abū al-Wafā' al-Afgani (Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabi, t.t.), Juz ke 1, h. 320.

⁴²⁸ Ibn Qudāmah, *Rauḍah an-Nazir*, h. 72. 'Abd al-'Aziz bin 'Abd ar-Rahman as-Sa'id, *Ibn Qudāmah wa Asāruh al-Uṣūliyyah* (Riyād: Jāmi'ah al-Imām Muhammad bin Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1399 H/1979 M), Bagian ke 2, Cet. ke 2, h. 144.

⁴²⁹ 'Abd Allah bin 'Abd al-Muhsin at-Turki (seterusnya ditulis at-Turki), *Uṣūl Mazhab al-Imām Ahmad bin Hanbal* (T.Tp.: Maṭba'ah Jāmi'ah 'Ain Syams, 1394 H/1974 M), Cet. ke 1, h. 350.

hukum syara'.⁴³⁰ Kesepakatan mereka ini bisakah dijadikan *hujjah* (dalil hukum). ? Di kalangan para ulama *uṣūl al-fiqh* (*uṣūliyyin*) terjadi perbedaan pendapat. Mayoritas ulama (*jumhūr al-ummah*) mengatakan bahwa kesepakatan mereka tidak bisa dijadikan *hujjah*, karena terminologi *ijmā'* menurut mereka adalah kesepakatan seluruh imām mujtahid dari umat Nabi Muhammad Saw., dan ijtihad tidak terbatas pada empat orang khalifah saja. Karena itu, kesepakatan mereka tidak cukup representatif menjadi *hujjah* atas para mujtahid yang lainnya. Pendapat *jumhūr al-ummah* ini bukan berarti mengabaikan gagasan dan pandangan para sahabat dalam konteks hukum, tetapi eksistensi dan kredibilitas *al-khulafā' ar-rāsyidin* mereka mengakuinya karena termasuk kelompok manusia pilihan yang dekat dan bersahabat dengan Rasulullah di masa hidupnya.⁴³¹

Berbeda dengan *jumhūr al-ummah*, al-Qāḍi Abi Hāzīm al-Hanafi dan Ahmad bin Hanbal dalam satu riwayat berpendapat bahwa *ijmā' al-khulafā' al-arba'ah* itu menjadi *hujjah*.⁴³² Pendapat mereka ini didasarkan pada hadis Rasulullah Saw.:

أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَإِنْ كَانَ
عَبْدًا حَبَشِيًّا فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ يَرَى بَعْدَ
اِخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ

⁴³⁰Totok Jumantoro, Samsul Munir Amin, *Kamus*, h. 106.

⁴³¹At-Turki, *Uṣūl Mazhab Imām Ahmad*, h. 327.

⁴³²*Ibid.* Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Uṣū al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 512.

الرَّشِيدِينَ الْمُهْدِيِّينَ وَ عَضُّوا عَلَيْهَا بِالتَّوَّاجِدِ وَإِيَّاكُمْ
 وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ وَإِنْ كُلُّ بَدْعَةٍ
 ضَلَالَةٌ

Artinya: “Saya berwasiat kepada kalian untuk tetap bertakwa kepada Allah, mendengar dan ta’at (kepada pemimpin) sekalipun (pemimpin itu) berasal dari hamba Allah yang berkulit hitam. Sesungguhnya di antara kalian yang masih hidup setelah saya meninggal dunia melihat perbedaan pendapat yang dahsyat, maka wajib kalian berpegang kepada sunnah-ku dan sunnah al-khulafā’ ar-rāsyidin yang mengikuti petunjuk, dan gigitlah ia dengan gigi grahammu (berpegang teguhlah pada sunnah-sunnahnya), dan waspadalah pada hal-hal yang baru, sesungguhnya berbagai hal yang baru itu sebagai bid’ah (sesuatu yang diada-adakan yang belum pernah dilakukan oleh Rasulullah), dan setiap bid’ah itu penyimpangan”.⁴³³

Hadis di atas sesungguhnya mendeskripsikan dan menegaskan bahwa al-khulafā’ ar-rāsyidin al-arba’ah merupakan kelompok manusia pilihan, para sahabat yang dekat dengan Rasulullah di masa hidupnya, yang kredibilitas dan kapasitas serta profesionalitas kepemimpinannya tidak diragukan lagi, karena itu, wajib diikuti dan dipatuhi sunnah-sunnahnya. Tetapi, hal itu secara yuridis tidak berarti semua pandangan-pandangan (aqwāl)

⁴³³Lihat, at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, Juz ke , h. (2600), *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal* (16521), Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Juz ke , h. (3991). ‘Abd Allah bin ‘Abd ar-Rahmān ad-Dārimi, *Sunan ad-Dārimi* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz ke , h. no. 95.

mereka otomatis menjadi *hujjah*, dan sangat boleh jadi sebagai manusia tidak terlepas dari benar dan salah dari semua ucapan, perbuatan, dan penetapan-penetapannya.

c) *Ijmā' Ahl al-Haramain*

Dimaksudkan dengan *ijmā' al-haramain* yaitu kesepakatan masyarakat Makkah dan Madinah dalam persoalan hukum. Dalam hal ini, sebagian ulama *uṣūl al-fiqh* mengatakan bahwa *ijmā' al-haramain* adalah sebagai *hujjah*. Pendapat ini berasumsi dan bahkan berkeyakinan bahwa *ijmā'* itu sesungguhnya muncul dan terbentuk di masa sahabat. Keberadaan Makkah dan Madinah merupakan dua wilayah yang banyak dihuni atau tempat berdomisili para sahabat. Oleh karena demikian, maka kesepakatan yang muncul dari dua wilayah tersebut juga berarti menjadi *hujjah*.⁴³⁴

d) *Ijmā' Ahl al-Miṣriyyin*

Dimaksudkan dengan *ijmā' ahl al-miṣriyyin* yaitu kesepakatan masyarakat Baṣrah dan Kufah tentang persoalan hukum syara'. Di kalangan para ulama *uṣūl al-fiqh* (*uṣūliyyin*) berpendapat pada substansinya adalah sama sebagaimana mensikapi *ijmā' ahl al-haramain*. Ia menjadi *hujjah*. Mereka berargumentasikan bahwa kedua kota ini merupakan konsentrasi tempat domisili para sahabat Rasulullah Saw. Sedangkan *ijmā'* secara spesifik (*takhsīṣ*) hanya terbentuk pada masa sahabat saja.⁴³⁵ Argumentasi ini dilihat dari segi fakta

⁴³⁴Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 512.

⁴³⁵*Ibid.*, h. 512.

realitas dapat dibantah, karena para sahabat dalam kenyataannya banyak berdomisili di semenanjung Arabia, seperti ada yang berdomisili di Syam (Syria), di Yaman (tempat berkembangnya Syi'ah Zaidiyyah), dan diberbagai wilayah yang lainnya, tidak semata-mata di Basrah, Kufah, Makkah, dan Madinah. Untuk itu, sesungguhnya *ijmā'* dapat terjadi sepanjang zaman *hattayam al-qiyāmah*.

e) *Ijmā' asy-Syaikhain*

Dimaksudkan dengan *ijmā' asy-syaikhain* adalah kesepakatan dua orang sahabat Nabi Saw., yaitu Abū Bakar dan Umar. Menurut sebagian pakar ilmu (*ahl al-'ilm*) berpendapat bahwa kesepakatan itu menjadi *hujjah syar'i*.⁴³⁶ Mereka berargumentasikan pada sebuah hadis Rasulullah Saw.:

اِقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ

Artinya: "Ikutilah *sunnah-sunnah* dua orang sahabat setelah-ku yaitu Abū Bakar dan Umar".⁴³⁷

f) *Ijmā' al-'Itrah*

Dimaksudkan dengan *ijmā' al-'itrah* yaitu kesepakatan para ulama *ahl al-bait* tentang persoalan hukum syara'.⁴³⁸ Redaksional lain, *ijmā' al-'itrah*, yaitu kesepakatan para imam mujtahid dari

⁴³⁶*Ibid.*

⁴³⁷Imam Ahmad, *Musnad*, h. (22162), at-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, h. (3595), an-Nasā'i, *Sunan an-Nasai*, (5305).

⁴³⁸Totok Jumantoro, Samsul Munir Amin, *Kamus*, h. 106.

keluarga Nabi Saw. Jumhūr ulama syi'ah Imāmiyyah mendefinisikan *ijmā' al-'itrah* yaitu:

اتِّفَاقُ الْجَمَاعَةِ يَكْشِفُ اتِّفَاقُهُمْ عَلَى رَأْيِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ

Artinya: "Kesepakatan suatu golongan yang kesepakatan mereka menyingkapkan pendapat imām yang bersih dari segala dosa (*ma'şūm*)".⁴³⁹

Terminologi ini menunjukkan bahwa sesungguhnya *ijmā'* yang diakui dan diterima oleh mereka, hanyalah *ijmā'* para ulama atau para mujtahid dari golongan Imāmiyyah, yakni imām isnā 'asyariyah. Artinya, tanpa peran serta dan keterlibatan seorang imām, maka tidak akan terjadi *ijmā'*.

Golongan syi'ah Zaidiyyah mendefinisikan *ijmā' al-'itrah* itu lebih stresingnya pada imām tertentu, yaitu:

الْأَرْبَعَةُ الْمَعْصُومُونَ هُمْ : عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ وَالْحَسَنُ
وَالْحُسَيْنُ ثُمَّ مِنْ جِهَةِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ مِنَ الْأَبَاءِ

Artinya: "Empat orang yang terpelihara dari dosa (kesalahan), yaitu 'Ali, Faṭimah az-Zahrah, al-Hasan, dan al-Husain, kemudian dari pihak al-Hasan dan al-Husain, yaitu dari pihak bapak".⁴⁴⁰

⁴³⁹Lihat, TM. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imām-Imām Mażhab Dalam Membina Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), Cet. ke 1, h. 54. Asymuni Abdurrahman, *Uşul al-Fiqh Syi'ah Imāmiyyah* (Yogyakarta: Penerbit CV Bina Usaha, t.t.), h. 23.

⁴⁴⁰TM. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan*, h. 109.

Terminologi ini juga mengesankan bahwa empat orang imām yang dipandang bersih dari kesalahan (dosa), terutama dalam melakukan *istinbāt al-ahkām* dalam berijtihad. Mereka yakin betul bahwa empat orang imām tersebut senantiasa ijtihadnya adalah benar. Oleh karena itu, kesepakatan empat orang imām dimaksud menurut syi'ah Imāmiyyah dan Zaidiyyah menjadi *hujjah* (dalil hukum syara'). Mereka berpendapat demikian dengan berargumentasikan pada *al-Kitab* (*al-Qur'ān*), *as-sunnah* (hadis), dan logika (*al-ma'qūl*),⁴⁴¹ sebagai berikut:

(1) *Al-Kitāb*, Q.S.al-Ahzāb (33): 33:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ
 الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتَيْنَ الزَّكَاةَ وَأَطَعْنَ اللَّهَ
 وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ
 أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

Artinya: "Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai *ahl al-bait*, dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya".

Menurut pemahaman mereka, ayat ini menjelaskan bahwa Allah menghilangkan dosa dan kesalahan dari *ahl al-bait* dengan menggunakan kata "*innamā*". Dalam bahasa arab kata tersebut dinamakan dengan '*adat al-qaṣr*' dengan makna penguatan dan

⁴⁴¹Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 515.

tidak bisa *ijmā' al-'itrah* (*ijmā' ahl al-bait*) menjadi *hujjah*. Sebab, mereka tidaklah terpelihara dari kesalahan (*al-khatā'*). Q.S. al-Ahzāb (33): 33 di atas sebenarnya menjelaskan ayat sebelumnya yang menginformasikan tentang isteri-isteri Nabi Saw. dan membersihkan mereka dari perbuatan dosa, Allah berfirman (al-Ahzāb: 32):

يٰۤاَيُّهَا النِّسَاءُ الَّتِي لَسْتُنَّ كَاٰحِدٍ مِّنَ النِّسَاءِ اِنَّ اَتَّقِيْنَ
فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهٖ
مَّرْضٌ وَّوَلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا

Artinya: "Hai isteri-isteri Nabi, kamu sekalian tidaklah seperti wanita yang lain. Jika kamu bertakwa, maka janganlah kamu tunduk dalam berbicara sehingga berkeinginanlah orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik".

Menurut *jumhūr al-'ulamā'*, ayat ini tidak mungkin dan tidak ada indikasi diperuntukkan selain isteri-isteri Nabi. Jika yang dimaksud *ahl al-bait* dalam ayat di atas (al-Ahzāb: 33) adalah 'Ali, Faṭimah, dan kedua anaknya, Hasan dan Husain, maka hal itu tidaklah menunjukkan ke-*ma'sūm*-annya dari kesalahan. Sebab makna kata *ar-rijs* adalah maksiat dan dosa. Sedangkan kesalahan berijtihad dalam mengistinbatkan hukum bukanlah perbuatan maksiat dan dosa, justru kesalahannya mendapat jaminan

pahala.⁴⁴³ Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari ‘Amr bin al-‘Āṣ ia mengatakan:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا
حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

Artinya: “Saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Apabila seorang hakim akan menetapkan hukum kemudian dia berijtihad dan ijtihadnya benar, maka baginya dua pahala, dan apabila dia akan menetapkan hukum kemudian berijtihad dan ternyata ijtihadnya salah, maka baginya satu pahala”.⁴⁴⁴

Jumhūr al-‘ulamā’ juga mengeritik masalah kekeluargaan *ahl al-bait* yang mengidentikkan dengan persoalan ijtihad dengan mendasarkan pada Q.S. asy-Syūrā (42): 23 bahwa “Katakanlah, Aku tidak meminta kepadamu sesuatu upah pun atas seruanku kecuali kasih sayang dalam kekeluargaan”. Kedua persoalan tersebut tidaklah sama, dan bahkan sangat berbeda.

- (2) *As-Sunnah*. Sebuah hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh at-Tirmizi dari Jabir bin ‘Abd Allah:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا نِ
أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا، سَكَّابَ اللَّهِ وَعِشْرَتِي أَهْلِي بَيْتِي

⁴⁴³Zakaria al-Barri, *Maṣādir al-Ahkām*, h. 63.

⁴⁴⁴Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 2, h. 62.

Artinya: “Bahwasannya Rasulullah Saw. bersabda: Sesungguhnya aku tinggalkan kepadamu jika kamu berpegang pada apa yang aku tinggalkan, maka tidak akan tersesat, yaitu Kitab Allah dan *ijmā’ ahl bait-ku*”.⁴⁴⁵

- (3) *Al-’Aql* (logika). Bahwa *ahl al-bait* adalah orang-orang terhormat (*asy-syarf*), dan dari keturunan Nabi (*an-nasab*). Mereka banyak mengetahui perkataan (*aqwāl*), perbuatan (*af’āl*), penetapan (*taqrir*) Nabi, dan mengetahui *ta’wil* terhadap wahyu Allah. Mereka juga ma’*ṣūm* dari dosa dan kesalahan, karena itu, semua perkataan dan perbuatan mereka menjadi *hujjah*.⁴⁴⁶

d. Periodesasi Dinamika *Ijmā’* dalam Sejarah Pembentukan Hukum Islam

Dalam pemikiran pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), salah satu obyek pembahasannya adalah tentang *ijmā’*. *Ijmā’* dalam konteks *istinbāt al-ahkām* adalah sebagai sumber hukum Islam sesudah al-Qur’ān dan sunnah (hadis). Dalam historisitasnya, eksistensi *ijmā’* ternyata memainkan peran yang sangat strategis dan dinamis dalam upaya pembentukan hukum Islam. Karena itu, *ijmā’* terlihat di satu sisi sebagai sumber hukum, dan di sisi lain sebagai teori dan metode penggalian hukum. Karena demikian, perlu dideskripsikan bagaimana perkembangan *ijmā’* pada masa awal kemunculannya, pada masa Imām asy-Syāfi’i mengkonstruksi metodologi pemahaman hukum

⁴⁴⁵At-Tirmizi, *Sunan at-Tirmizi*, Juz ke ,h.

⁴⁴⁶Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h.. 515.

Islam (*uṣūl al-fiqh*), dan pada masa klasik, yakni periode pasca asy-Syāfi'i.

1) *Ijmā'* pada Periode Awal

Untuk mengetahui eksistensi *ijmā'* pada masa-masa awal kemunculannya, terlebih dahulu dikemukakan perkembangan ilmu pengetahuan keagamaan senyatanya. Secara umum, pada masa-masa awal Islam (periode para sahabat, *as-sābiqūn al-awwalūn*) pembahasan ilmu pengetahuan keagamaan belum menjadi kajian spesifikasi, kajian itu masih bersifat global dan menyatu yang stresingnya pada landasan-landasan pokok keagamaan, sehingga semua kajian keagamaan menjadi satu kesatuan yang terintegrasi, apakah itu bidang teologis (*i'tiqādiyyah*), hukum (*fiqh*), maupun bidang moralitas (*khuluqiyah*). Ahmad Hasan menyatakan, "perlu dicatat bahwa kalam dan *fiqh* tidaklah dipisahkan sampai masa khalifah al-Ma'mūn (w. 218 H) hingga abad II H., *fiqh* mencakup masalah-masalah teologis maupun masalah-masalah hukum. Hal ini terlihat pada sebuah buku yang dikenal dengan *al-fiqh al-akbar* yang dinisbatkan kepada Abū Hanifah (w. 150 H), dan yang mengkanter teologis para pengikut Qadariyyah, membahas tentang prinsip-prinsip dasar Islam seperti keimanan, keesaan Allah, sifat-sifat-Nya, kehidupan akhirat, kerasulan, dan lain-lain. Masalah ini adalah permasalahan kalam, dan bukan permasalahan hukum. Karenanya buku *al-fiqh al-akbar* ini menunjukkan bahwa persoalan teologis juga dicakup oleh terma *fiqh* pada masa awal-awal Islam. Abu Hanifah sendiri diriwayatkan telah menterminologikan *fiqh* sebagai 'pengetahuan ruh akan hak-hak dan

kewajiban-kewajibannya".⁴⁴⁷ Baru setelah abad II H. muncul berbagai spesifikasi dan spesialisasi ilmu sesuai dengan konteks dan bidangnya masing-masing, seperti ilmu *fiqh*, ilmu *uṣūl al-fiqh*, ilmu tafsir, ilmu hadis, dan lain-lain.

Untuk mengkaji eksistensi *ijmā'* pada periode awal ini, sudah barang pasti tidak bisa dipisahkan dari bagaimana para sahabat, para *tābi'in*, dan *tābi' tābi'in* melakukan ijtihad dan perkembangannya dalam konteks *istinbāṭ al-ahkām*.

Dalam perspektif historis, ijtihad pada dasarnya telah muncul sejak masa-masa awal Islam, yakni pada masa Rasulullah saw., dan kemudian berkembang pada masa sahabat, *tābi'in*, dan *tābi' tābi'in* hingga masa sekarang, dan bahkan di masa yang akan datang *hatta* akhir zaman. Sebagai bukti dan jastifikasi bahwa ijtihad itu telah ada sejak masa Rasulullah saw. dapat dilacak dalam beberapa riwayat antara lain: Ketika peristiwa perang Badar terjadi, Rasulullah saw. memilih satu tempat tertentu untuk mendirikan perkemahan bagi tentara Islam. Kemudian seorang sahabat bernama Hubbāb bin Munzir bin Jamuh bertanya kepada Rasulullah: Ya Rasulullah, apakah memilih tempat itu atas pertimbangan pendapat pribadi (*ra'y*) atau atas petunjuk Allah. ? Rasulullah menjawab bahwa pemilihan tempat itu berdasarkan pertimbangan pendapat pribadi beliau sendiri. Jika demikian, maka Hubbāb menyarankan pada satu tempat yang

⁴⁴⁷Lihat, Ahamad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Agah Garnadi dengan *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1984 M), h. 3.

lebih strategis dan cocok. Lalu Rasulullah menyatakan kepadanya: Sungguh engkau telah memberikan argumentasi yang rasional (*laqad asyarta bi ar-ra'y*).⁴⁴⁸

Setelah peristiwa perang Badar tersebut selesai, pasukan tentara Islam mendapatkan rampasan perang di antaranya adalah tawanan perang. Menyikapi penyelesaian tawanan ini Rasulullah saw. meminta pendapat kepada Abū Bakar dan Umar, beliau bersabda: Tindakan apa yang harus diambil terhadap tawanan perang Badar ini. ? Abū Bakar berpendapat, agar mereka dibebaskan dengan membayar tebusan (*fidyah*). Sedangkan Umar berpendapat, mereka harus dibunuh, karena mereka telah mendustakan dan mengusir Rasulullah saw. dari Makkah. Dari dua pendapat tersebut, beliau memilih pendapat Abū Bakar yang dipandang mendekati kebenaran. Kemudian turun ayat al-Qur'ān⁴⁴⁹ yang mengoreksi kesalahan memilih pendapat Abū Bakar dan menunjukkan kepada yang benar.⁴⁵⁰ Dari dua fakta (riwayat) tersebut menunjukkan bahwa Rasulullah saw. itu melakukan ijtihad dengan menggunakan nalar dan pendapat pribadinya, di samping beliau juga menerima pendapat para sahabat dalam persoalan hukum ketika wahyu tidak membimbingnya. Hal ini terbukti ketika terjadi kesalahan dalam ijtihadnya, maka Allah membenarkan melalui wahyu yang

⁴⁴⁸Ahmad Bu'ūd, *al-Ijtihād baina Haqāiq at-Tārikh wa Mutaṭallibāt al-Waqi'* (Mesir: Dār as-Salām, 1425 H/2005 M), h. 19.

⁴⁴⁹Q.S. al-Anfal (8): 67: Artinya: "Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

⁴⁵⁰Ahmad Bu'ūd, *al-Ijtihad*, h. 20.

diturunkan-Nya. Artinya, jika ijtihad yang dilakukan Rasulullah itu benar, maka wahyu tidak akan turun untuk membenarkannya.

Bukti lain, sebagaimana telah dikemukakan dalam fotnot ke 20 di atas, bahwa ketika Rasulullah saw. mengutus Mu'āz bin Jabal r.a. untuk menjadi hakim dan akan berangkat ke Yaman, beliau sempat berdialog dengan Mu'āz dengan bertanya: Bagaimana cara kamu memutuskan apabila dihadapkan pada suatu kasus hukum.? Mu'āz: Saya putuskan berdasarkan kitab Allah (al-Qur'ān). Rasul: Bagaimana kalau dasarnya tidak ditemukan dalam kitab Allah.? Mu'āz: Saya putuskan berdasarkan sunnah Rasulullah saw. Rasul: Jika tidak ditemukan dasarnya dalam sunnah Rasulullah. ? Mu'āz: Saya akan berijtihad berdasarkan pendapatku (*ra'y*) dengan penuh optimis. Mu'āz berkata, kemudian Rasulullah mengakhiri dialognya sambil menepuk-nepuk dadaku seraya bersabda: Segala puji bagi Allah yang telah memberikan restu kepada delegasi Rasulullah terhadap sesuatu yang diridai oleh Rasulullah.⁴⁵¹

Dalam kesempatan lain kaitan dengan seorang hakim yang akan melakukan ijtihad, Rasulullah saw. bersabda:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ
فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

⁴⁵¹Lihat, teks aslinya dalam Abū Dāwud, *Sunan Abi Dāwud*, Jld ke 3, h. 412. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Jld ke 1, h. 21. *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Juz ke 5, Cet. ke 1, h. 230.

Artinya: “Dari ‘Amr bin al-‘Āṣ, ia mendengar Rasulullah saw. bersabda: Apabila seorang hakim akan menetapkan hukum kemudian dia berijtihad dan ijtihadnya benar, maka baginya dua pahala; dan apabila dia akan menetapkan hukum kemudian berijtihad dan ternyata ijtihadnya salah, maka baginya satu pahala” (HR. Bukhari, Muslim, Ahmad, Abu Dawud, dan Ibn Majah).⁴⁵²

Dialog Rasulullah dengan Mu‘āz bin Jabal dan hakim yang akan menetapkan hukum lalu berijtihad tersebut mengisyaratkan bahwa motifasi untuk melakukan ijtihad itu bukan semata-mata muncul dari pribadi Rasulullah, tetapi juga muncul atas inisiatif sahabat sendiri seperti tercermin dalam pernyataan Mu‘āz “*ajtahidu ra’y wala alu*”.

Pada suatu hari di bulan Ramadan Umar bin Khaṭṭāb menyesali perbuatannya yang dianggap membatalkan puasa, seperti diriwayatkan oleh ad-Dārimi:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: هَشَشْتُ يَوْمًا فَقِيلْتُ
وَأَنَا صَائِمٌ، فَاتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا
فَقِيلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتَ لَوْ
تَمَضَّضْتَ بِمَاءٍ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ قُلْتُ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ، فَقَالَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالدَّارِمِيُّ.

⁴⁵²Imām al-Bukhāri, *Sahih Bukhari*, Juz ke 4, h. 2935-2936. Imām Muslim, *Sahih Muslim*, Juz ke 2, h. 62.

Artinya: *“Dari Umar bin al-Khattab ia berkata: Aku memeluk (isteriku) dan kemudian aku menciumnya, padahal aku sedang berpuasa. Kemudian aku mendatangi Rasulullah saw. lalu bertanya: Sungguh aku telah melakukan perbuatan yang luar biasa (aku memeluk dan mencium isteriku), padahal aku sedang berpuasa. Rasulullah saw. bertanya kepada Umar: Bagaimana menurut pendapatmu kalau kamu berkumur-kumur dengan air (sedangkan kamu dalam keadaan berpuasa).? Umar menjawab: Menurutku itu tidak memudarati (tidak membatalkan puasa). Kalau begitu, kata Rasulullah: Teruskan puasamu (H.R. ad-Darimi).”⁴⁵³*

Dari beberapa bukti (riwayat) tersebut di atas dapat dipahami bahwa sesungguhnya Rasulullah di samping beliau melakukan ijtihad dengan berdasarkan nalar dan pendapat pribadinya ketika wahyu tidak turun, juga sekaligus mengindikasikan beliau melatih, mendidik, dan membimbing para sahabat berijtihad ketika dihadapkan pada berbagai persoalan hukum di masyarakat. Seperti terlihat dalam bukti (riwayat) pemilihan tempat tertentu untuk mendirikan perkemahan, meminta pendapat Abū Bakar dan Umar dalam menyelesaikan tawanan perang, dialog Rasulullah dengan Mu'āz bin Jabal, konsekuensi hakim ketika berijtihad dengan benar atau salah, dan memberikan jawaban

⁴⁵³Imām Ahmad bin Hanbal, *Musnad*, Juz ke 1, Cet. ke 1, h. 28. Abd Allah Abd ar-Rahman ad-Darimi, Juz ke 2, h. 13.

edukatif kepada Umar ketika beliau didatangi (dihadapkan kasus hukum) Umar.

Terdapat pemahaman lain yang juga dapat dipetik dari bukti-bukti (riwayat-riwayat) di atas yang mengindikasikan bahwa setiap orang yang akan melakukan ijtihad (mujtahid) itu harus memenuhi persyaratan,⁴⁵⁴ dan hanya

⁴⁵⁴Para ahli *uṣūl* pada umumnya menetapkan persyaratan ijtihad bagi mujtahid itu berkenaan dengan intelektualitas keilmuan. Keabsahan ijtihad terletak pada diketahuinya dasar-dasar *syari'ah*, dan enam persyaratan lainnya, yaitu: (1) Mujtahid harus mengetahui bahasa arab, yang stresing pembicaraannya disekitar *haqiqat* dan *majaz*, makna-makna mengenai perintah (*amr*), larangan (*nahy*), yang menunjukkan umum (*al-'ām*), yang khusus (*al-khās*), lafaz tertentu yang belum ada batasan (*muṭlaq*), dan lafaz tertentu yang telah ada batasan (*muqayyad*). (2) Mujtahid harus mengetahui dari al-Qur'ān segala yang berkaitan dengan ketentuan yang 'umum, khusus, mufassar, mujmal, nāsikh wa mansūkh baik dengan naṣ, pengertian atau secara *zāhir*, ataupun secara *mujmal* agar ia dapat menggunakan naṣ dengan tepat pada tujuannya, dan menggunakan pada pengertiannya pada hal yang berguna, menggunakan *zāhir* tepat pada yang dikehendaknya, serta menggunakan *mujmal* tepat pada apa yang dikehendaki oleh yang dimaksudkannya. (3) Mujtahid harus mengetahui kandungan sunnah berupa ketentuan-ketentuan hukum mengenai cara mengetahui bahwa hadis itu mutawatir, hadis ahad dengan seluk beluk pengamalannya, mengetahui ketentuan mengenai perbuatan dan perkataan agar ia dapat mengetahui tuntutan masing-masing dari keduanya, menguasai makna-makna yang bebas dari kemungkinan-kemungkinan (*al-ihtimāl*), tapi ia tidak harus menghafal nama-nama perawi sekiranya ia telah mengetahuinya, dan dapat menentukan mana yang terkuat di antara khabar-khabar yang bertentangan supaya ia dapat mengambil mana yang harus diamalkan. (4) Mujtahid harus mengetahui perkataan-perkataan sahabat dan *tābi'in* tentang berbagai hukum, serta sebagian besar fatwa fuqaha agar ketentuan hukumnya satu dengan yang lainnya tidak bertentangan terutama dengan pendapat yang telah terjadi konsensus. (5) Mujtahid harus mengetahui *qiyās*, dasar-dasar yang boleh dan tidak dicari 'illat hukumnya, tertib dalil-dalil hukum, dan kaidah-kaidah pentarjihan. (6) Mujtahid harus seorang yang terpercaya dan tidak mempermudah dalam permasalahan agama. Lihat, Ibrāhim Abbās ad-Darwi, *Naẓariyyah al-Ijtihād fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah* (Jiddah: Dār asy-Syurūq, t.t.), h. 37-38. Bandingkan dengan Muhammad bin Ali bin Muhammad asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl*, h. 220-222. Yūsuf al-Qaradāwi, *al-Ijtihād fi asy-Syari'ah al-*

mereka yang diperbolehkan melakukan ijtihad. Kebolehan ijtihad itu juga dapat dilakukan dalam masalah-masalah yang ketentuan hukumnya tidak ditegaskan secara eksplisit dalam al-Qur'ān dan sunnah (*fimā lā naṣṣa fih*). Dalam hal ini, dialog Rasulullah dengan Mu'āz bin Jabal terlihat dengan tegas menempatkan kedudukan ijtihad dengan segala bentuknya setelah al-Qur'ān dan sunnah.

Namun demikian, dapat ditegaskan bahwa kreatifitas ijtihad di masa Rasulullah saw. belum dapat ditetapkan sebagai alat istinbāṭ hukum, karena ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat ketika itu masih dalam taraf latihan, sementara penentuan akhir penetapan hukum terhadap permasalahan-permasalahan yang terjadi pada dasarnya berada pada kekuasaan Rasulullah. Karena itulah semua kreatifitas kegiatan ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat tidak dinamakan sebagai hasil ijtihad sahabat, tetapi disebut sebagai sunnah Rasulullah, dalam hal ini sunnah *taqririyyah*. Kreatifitas kegiatan ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat di masa Rasulullah ketika itu cukup dinamis dan berkembang, karena Rasulullah sendiri terlihat, di satu sisi beliau sengaja melatih dan mendidik mereka berijtihad, dan di sisi lain, para sahabat termotifasi untuk mengetahui berbagai permasalahan hukum yang ketetapan hukumnya belum mereka peroleh dari Rasulullah, baik melalui al-Qur'ān maupun sunnah-sunnah-nya.

Islāmiyyah ma'a Nazārat Tahliyyah fi al-Ijtihād al-Mu'āṣr, alih bahasa Ahmad Syatari (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.), h. 6-64.

Kegiatan ijtihad telah dilakukan dan dipelopori oleh para sahabat generasi awal (*as-sābiqūn al-awwalūn*), yaitu Abū Bakar, Umar bin Khaṭṭāb, Usmān bin 'Affān, dan 'Ali bin Abi Tālib, dan diikuti oleh para sahabat terkemuka lainnya, seperti Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Šābit, Mu'awiyah bin Abi Sofyān, dan saudaranya Yazid, Mugirah bin Syu'bah, Zubair bin 'Awwām, dan Khālid bin Walid.⁴⁵⁵ Pada masa sahabat ini dinamika kegiatan ijtihad benar-benar terlihat mulai diperlukan, dan kedudukannya telah berfungsi sebagai alat istinbāt hukum, bahkan dipandang sebagai suatu kebutuhan yang mesti dilakukan untuk menjawab dan menyelesaikan berbagai kasus hukum yang mengemuka yang secara tegas ketentuan hukumnya tidak disebutkan dalam al-Qur'ān dan sunnah. Ibrahim Hosen dalam konteks ini menguatkan bahwa,

Sesudah Rasulullah wafat maka kedudukan ijtihad dipandang sebagai alat untuk menggali sumber-sumber hukum Islam karena para sahabat Nabi biar bagaimanapun tidak dapat terpaku kepada teks saja, di samping mana nas-nas al-Qur'ān dan hadis adalah sangat terbatas; Sedangkan peristiwa-peristiwa yang dihadapi oleh para sahabat itu demikian rupa banyaknya tiada terbatas. Maka sudah semestinyalah mereka menghadapi peristiwa-peristiwa tersebut dengan mendudukan sesuatu pada tempatnya demi mencari jalan yang benar dengan

⁴⁵⁵Muhammad Ali as-Sāyis, *Tārikh al-Fiḥ al-Islāmi* (Mesir: Maktabah wa Maṭba'ah Muhammad 'Ali Šābih wa Aulāduh, t.t.), h. 22.

berpedomankan kaidah-kaidah umum dari agama.⁴⁵⁶

Para sahabat dalam melakukan ijtihad, secara metodologis, mereka pertama mencari ketentuan hukum dalam al-Qur'ān, kemudian dalam sunnah Rasulullah. Jika dalam kedua sumber itu ketentuan hukumnya dengan jelas ditemukan, maka mereka mengambil dan mengamalkannya. Sebaliknya, jika tidak ditemukan ketentuan hukumnya dalam kedua sumber itu, maka mereka mencari indikasi-indikasi (petunjuk-petunjuk) yang dapat mengantarkan pada pemahaman hukum yang benar. Dan terhadap permasalahan yang tidak disebutkan hukumnya oleh *naş*, mereka menganalogikan pada masalah yang ada *naş*-nya sekiranya itu memungkinkan dapat dilakukan. Artinya, apabila masalah itu dapat dianalogikan pada masalah yang disebutkan ketentuan hukumnya oleh *naş*.⁴⁵⁷ Dari pandangan ini, Ibn Qayyim aj-Jauziyyah mengatakan bahwa para sahabat dalam berijtihad telah menggunakan deduktif analogis (*qiyās*). Mereka menggunakan *qiyās* dalam berbagai persoalan hukum, dan membandingkan penalarannya dengan penalaran mujtahid yang lain.⁴⁵⁸ Berbeda dengan aj-Jauziyyah, Muhammad Abū Zahrah

⁴⁵⁶Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah*, Jld ke 1, h. 10.

⁴⁵⁷Sayyid Muhammad Mūsa Tiwana, *al-Ijtihād wa Mazā Hajatunā Ilaih fi Hazā al-'Aşr* (T.tp.: Dār al-Kutub al-Hādisah, t.t.), h. 38.

⁴⁵⁸Syams ad-Din bin Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr ibn Qayyim aj-Jauziyyah (selanjutnya ditulis Ibn Qayyim), *l'ām al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Ālamin* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 H/2004 M), h. 94. Muhammad al-Khuḍari Bik, *Uşūl al-Fiqh* (Bairut: Dār al-Fikr, 1409 H/1988 M), h. 346.

mengatakan bahwa sebagian sahabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman al-Qur'ān dan sunnah, sedangkan sebagian sahabat yang lain menggunakan *qiyās* dan *maṣlahah al-mursalah*.⁴⁵⁹ Bahkan lebih jauh, Muhammad 'Ali as-Sāyis mengatakan bahwa para sahabat dalam berijtihad mereka menggunakan *qiyās*, *istihsān*, *bara'ah al-aṣliyyah*, *sad az-zari'ah*, dan *al-maṣālih al-mursalah*.⁴⁶⁰

Dari pandangan-pandangan tersebut dapat dipahami bahwa ternyata pasca kematian Rasulullah, dinamika ijtihad di kalangan para sahabat benar-benar menjadi alat yang sangat menentukan dalam mengistinbatkan hukum, baik yang langsung menggali dari al-Qur'ān dan sunnah maupun tidak langsung, karena kedua sumber hukum itu secara eksplisit tidak ditemukan ketetapan hukumnya (*fimā lā naṣṣa fih*). Dari yang disebutkan terakhir ini mereka dalam berijtihad menggunakan metode dan pendekatan yang berbeda-beda, sehingga konklusi hukum dari hasil ijtihad mereka juga berbeda-beda. Misalnya, Umar bin Khaṭṭāb lebih cenderung menggunakan *al-maṣlahah* di samping menggunakan *qiyās*. Sedangkan Ali bin Abi Ṭālib dan Abdullah bin Mas'ūd keduanya lebih banyak menggunakan *qiyās* meskipun terkadang menggunakan *al-maṣlahah*.⁴⁶¹ Sebagai contoh, Ibn Mas'ūd dalam menggunakan *qiyās*, ia melarang seorang laki-laki mukmin (muslim) menikahi perempuan

⁴⁵⁹Muhammad Abū Zahrah, *Muhāḍarāt*, Juz ke 2, h. 23.

⁴⁶⁰Muhammad 'Ali as-Sāyis, *Tārikh al-Fiqh al-Islāmi*, h. 36. 'Abd as-Sāmi' Ahmad Imām dan Muhammad 'Abd al-Laṭif Syāi'i, *Kitāb al-Mujiz fi al-Fiqh al-Islāmi al-Muqāran* (Mesir: Dār at-Ṭibā'ah al-Muhammadiyah, t.t.), Juz ke 1, h. H.

⁴⁶¹Muhammad Abū Zahrah, *Muhāḍarāt*, Juz ke 2, h. 17-18.

ahli kitab dengan menganalogikan kepada perempuan *musyrikah*, yang menurut al-Qur'ān surat al-Baqarah (2): 221 dilarang menikahinya. Di mana ia mengakui Isā sebagai Tuhan sebagaimana keyakinan golongan ahli kitab. Menurut Ibn Mas'ūd pengakuan itu sebagai syirik yang paling besar. Dan ia menafsirkan kata "*al-muḥṣanāt*" dalam surat al-Maidah (5): 5 itu dengan *al-muslimāt* (perempuan-perempuan muslimah).⁴⁶²

Umar bin Khaṭṭāb dalam berijtihad lebih cenderung menggunakan *al-maṣāliḥ al-mursalah*, ia menfatwakan tentang perempuan yang masih dalam masah *iddah* menikah dengan seorang laki-laki. Apabila terjadi hubungan seksual dengan laki-laki tersebut, maka perempuan itu dilarang dinikahi untuk selamalamanya. Fatwa Umar ini bertujuan membatalkan pernikahan perempuan dengan laki-laki tersebut sebagai manifestasi untuk memelihara keturunan dan sebagai sanksi baginya karena menentang ketentuan hukum Allah. Fatwa yang demikian ini jelas didasarkan kepada *al-maṣāliḥ al-mursalah*.⁴⁶³

Berbeda dengan Umar, Ali bin Abi Ṭālib berfatwa sebaliknya, menurutnya, apabila masa *iddah* telah habis, maka perempuan itu boleh menikah dengan laki-laki lain. Ijtihad demikian dasarnya adalah *al-bara'ah al-aṣṭiyah*.⁴⁶⁴ Karena pada asalnya seorang perempuan halal dinikahi, tetapi karena dia sedang menjalani masa *iddah*, maka masa *iddah* itu merupakan

⁴⁶²Artinya: "(Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu".

⁴⁶³As-Sayis, *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, h. 47.

⁴⁶⁴*Ibid.*

penghalang (*al-māni'*) baginya untuk nikah. Dari sini dapat dipahami bahwa, dengan selesainya masa *iddah* berarti perempuan itu kembali kepada sifat hukum asalnya, yaitu boleh dinikahi, karena sudah tidak ada lagi penghalang baginya.

Sedangkan *istihsān* mereka gunakan dalam istinbat hukum paling tidak dalam pengertian secara umum. Misalnya dalam mazhab Māliki, *istihsān* yaitu berpegang kepada kemaslahatan khusus (*maṣlahah juz'iyah*) dalam berhadapan dengan dalil yang umum (*kulli*). Maksudnya adalah mendahulukan *maṣlahah* daripada *qiyās*. Jadi *istihsān* dalam metodologi mazhab Māliki merupakan pengecualian dari dalil *kulli*.⁴⁶⁵ Lebih jelas secara terminologis, Ibn al-'Arabi mengemukakan *istihsān* adalah meninggalkan kehendak dalil dengan cara pengecualian atau memberikan dispensasi (*at-tarkhis*) karena berbeda hukumnya dalam beberapa hal.⁴⁶⁶ Dalam kitab *Ahkām al-Qur'ān*, Ibn al-'Arabi mengemukakan, *istihsān* menurut kami (Mazhab Māliki) dan Mazhab Hanafi adalah beramal dengan salah satu dari dua dalil yang paling kuat. Berpegang pada dalil umum apabila dalil itu bisa kontinyu berlaku, dan berpegang pada *qiyas* apabila juga bisa berlaku umum. Māik dan Abū Hanifah, kata Ibn al-'Arabi, berpendapat bahwa dalil umum bisa dikhususkan dengan dalil apapun baik dengan dalil yang *zāhir* ataupun dengan makna. Mālik melakukan *istihsān* dengan cara mentakhsiskan dalil umum dengan *al-maṣlahah*. Sedangkan Abū

⁴⁶⁵Asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, Jld. Ke 2, Juz ke 4, h. 116.

⁴⁶⁶Asy-Syāṭibi, *Kitāb al-I'tisām* (Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2003 M), Juz ke 2, h. 97.

Hanifah melakukan *istihsān* dengan mentakhsiskan dalil umum dengan pendapat salah seorang sahabat yang kontradiksi dengan *qiyās*. Mālik dan Abū Hanifah sama-sama berpendapat boleh mentakhsiskan dan membatalkan 'illah. Sedangkan menurut asy-Syāfi'i, 'illatsyara' apabila sudah jelas tidak boleh ditakhsiskan.⁴⁶⁷ Ibn Rusyd lebih menegaskan bahwa *istihsān* yaitu meninggalkan *qiyās* dalam menetapkan hukum, karena *qiyās* itu dapat menimbulkan keadaan yang berlebihan dalam hukum. Pada beberapa masalah, penetapan hukum tidak dilakukan dengan *qiyās*, akan tetapi dialihkan daripadanya karena ada pengertian yang berimplikasi dalam penetapan hukum yang mengkhususkan masalah tersebut.⁴⁶⁸ Sebagai contoh, seorang dokter laki-laki yang memeriksa pasien perempuan dengan melihat auratnya. Secara dalil *kulli*, melihat aurat perempuan yang bukan muhrimnya dilarang. Akan tetapi, jika dalil *kulli* ini yang diberlakukan dengan tetap dilarang melihat aurat pasien perempuan dalam pengobatan (pemeriksaan), maka hal itu akan mengakibatkan hilangnya kemaslahatan yang ingin dicapai oleh dalil itu, karena dalil *kulli* sesungguhnya ingin mewujudkan kemaslahatan yang sekunder (*hājīyyah*) dan bahkan tersier (*tahsīniyyah*). Sementara larangan melihat aurat dalam pengobatan (pemeriksaan) menghilangkan kemaslahatan yang primer (*darūriyyah*), karena dengan tidak boleh dilihat dan diperiksa sangat boleh jadi akan mengakibatkan kematian, paling tidak

⁴⁶⁷Asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz ke 4, h. 117-118.

⁴⁶⁸Asy-Syātibī, *Kitāb al-I'tisām*, h. 97.

penyakitnya tidak akan sembuh, maka dalam kondisi demikian, dalil *kulli* dapat ditakhsiskan dengan kemaslahatan *juz'i*. Dasarnya, memelihara jiwa (*hifz an-nafs*) adalah bersifat *dar'uri*, sedangkan memelihara yang bersifat *hajji* ataupun *tahsini* adalah bersifat sekunder atau tersier, dalam arti tidak mesti dipertahankan dalam konteks proses pengobatan tersebut.⁴⁶⁹

Adapun ijtihad sahabat yang didasarkan kepada *sad az-zari'ah* adalah kebijakan Usmān bin Affān untuk mengkodifikasikan al-Qur'ān dalam sebuah buku (*muṣḥaf*). Pada awalnya gagasan mengkodifikasikan al-Qur'ān itu muncul dari inisiatif Umar yang menjadi kontribusi pemikiran kepada khalifah Abū Bakar dengan pertimbangan para sahabat yang hafal al-Qur'ān satu demi satu meninggal dunia, seperti Ubay bin Ka'ab, Ibn Mas'ūd, dan lain-lain, di samping para sahabat banyak yang pindah domisili ke berbagai negeri (daerah), ada yang berdomisili di Madinah, di Makkah, Kūfah, Baṣrah, dan daerah-daerah lain. Selain daripada itu, fenomena al-Qur'ān telah dibaca dengan ragam bacaan (*qirā'ah as-sab'ah*) dikhawatirkan akan terjadi perbedaan dalam al-Qur'ān, atau orisinilitas al-Qur'ān tidak terpelihara dengan baik. Kebijakan Usmān bin Affān tersebut disepakati oleh semua sahabat pada masanya.⁴⁷⁰

⁴⁶⁹Asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, h. 117. Mahmud Abdul Qādir Makadi, "Bahs fi al-Istihsan" dalam *Uṣbū' al-Fiqh al-Islāmi wa Mahrajān al-Imām Ibn Taimiyyah* (Mesir: Majlis al-A'lā liri'āyah al-Funūn wa al-Adāb wa al-'Ulūm al-Ijtima'iyah, 1961), h. 330-331. Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), h. 20.

⁴⁷⁰Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h. 315. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Khulāṣah Tārikh at-Tasyri' al-Islāmi* (Kuwait: Dār al-Qalam, t.t.), h.36-37. Yūsuf al-Qaradāwi, *'Awāmil as-Sa'ah wa al-Murūnah fi asy-Syari'ah al-*

Dari perkembangan ijtihad yang dilakukan para sahabat tersebut di atas jelaslah bahwa ternyata mereka dalam mengistinbatkan hukum, terutama dari kasus-kasus hukum yang *fimā lā naṣṣa fih* menggunakan metode dan pendekatan yang berbeda-beda. Terjadi ragam perbedaan itu pada dasarnya merupakan dinamika yang positif, dan bahkan menjadi rahmat bagi umat Rasulullah saw. (*ikhtilāf ummati rahmah*),⁴⁷¹ karena mereka senantiasa dihadapkan pada berbagai kasus hukum yang terjadi yang tidak terbatas dan mesti ditetapkan ketetapan hukumnya, sementara kuantitas *naṣṣ* hukum (al-Qur'ān dan sunnah) terbatas. Sesuatu yang tidak terbatas tidak akan tercakup oleh yang terbatas.⁴⁷² Dalam kaitan ini, kapabilitas dan kualitas keilmuan para sahabat pun ketika itu sangat menyokong terjadinya perbedaan pendapat, dan sekaligus metode dan pendekatan itu sendiri yang mereka gunakan dalam istinbat hukum. Terlepas dari perbedaan pendapat para sahabat dalam berijtihad, yang jelas dinamika perbedaan dalam bidang

Islāmiyyah (Mesir: Dār as-Sakhwah, 1406 H/1985 M), h. 105-109. Ali Hasaballah, *Uṣūl at-Tasyrī' al-Islāmi* (al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1417 H/1994 M), Cet. Ke 7, h. 79.

⁴⁷¹Menurut Ibn Ābidin, hadis ini diriwayatkan oleh al-Baihaqi dengan sanad yang terputus (*munqati'*). Namun demikian, ada beberapa hadis lain yang senada dengan hadis di atas meskipun lafaznya berbeda-beda. Lihat, Ibn Abidin, *Hāsiyyah Radd al-Mukhtār 'alāad-Durār al-Mukhtār: Syarh Tanwir al-Abṣār* (Mesir: Mustafāal-Bābi al-Halabi, t.t.), Juz ke 1, h. 68. Asy-Syāṭibi, *Kitab al-I'tisām*, Juz ke 2, h. 115-118. Al-Amin al-Hājj Muhammad Ahmad, *Ikhtilāf Rahmah am Niqmah ?* (Jiddah: Maktabah Dār al-Maṭbū'ah al-Hādīshah, 1412 H/1992 M), h. 26-30.

⁴⁷²Muhammad AbūBakar asy-Syahrastani, *al-Milāl wa an-Nihāl* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), h. 202. AbūZahrah, *Muhāḍarāt Tārikh al-Mazāhib al-Islāmiyyah* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, tt.),Juz ke 1, h. 16. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: Penerbit el-SAS, 2008), h. 241.

keilmuan baik yang berkaitan dengan masalah pokok (*uṣūl*) maupun cabang (*furū'*) telah terjustifikasi menjadi rahmat, dan bahkan memberikan kontribusi yang besar bagi pengembangan pemikiran dan pembaruan hukum di dunia Islam. Umar bin 'Abd al-Aziz (salah satu khalifah dari Bani Umayyah) pernah mengatakan bahwa: Aku tidak senang sekiranya para sahabat Rasulullah saw. tidak berbeda pendapat, karena, apabila pendapat mereka hanya satu, niscaya umat manusia menjadi sempit, padahal mereka itu para pemimpin yang dijadikan panutan oleh umat; Kalau ada seseorang mengambil salah satu dari beberapa pendapat sahabat, maka itu adalah sunnah.⁴⁷³

Dari perkembangan ijtihad di kalangan para sahabat tersebut di atas, terlihat mereka sangat memahami apa yang harus mereka putuskan dan tetapkan ketentuan-ketentuan hukumnya, tidak terkesan memaksakan kehendak ego pribadinya, bahkan tidak segan-segan sekiranya pendapatnya keliru merubah dan memperbaiki pendapatnya, atau mencabutnya jika terdapat pendapat sahabat lain yang dipandang lebih benar dan kuat. Selain daripada itu, jika dihadapkan pada kasus hukum yang sudah dicari rujukannya tidak ditemukan di dalam al-Qur'an, sunnah, dan perbendaharaan pengetahuan dari masing-masing sahabat, mereka melakukan musyawarah dengan menyatukan persepsi, pandangan, dan mencari titik temu, maka terjadinya kata sepakat apa yang disebut

⁴⁷³Muhammad Abu Zahrah, *Muhāḍarāt*, Juz ke 2, h. 29. Asy-Syāṭibi, *Kitāb al-I'tiṣām*, Juz ke 2, h. 119.

dengan *ijmā' as-ṣahābah*. Dari sini terlihat, bahwa ijtihad para sahabat dengan menghasilkan kesepakatan menunjukkan terdapatnya kebebasan berpendapat, kebersamaan, sportifitas, dan keadilan sangat dijunjung tinggi, sehingga aturan hukum sebagai sebuah instrumen untuk memecahkan berbagai kasus hukum yang terjadi dapat diselesaikan, meskipun sebenarnya pada masa sahabat ini secara teoritis metodologis, *uṣūl al-fiqh* belum terumuskan dan menjadi sebuah disiplin ilmu, tetapi senyatanya dalam praktik sudah dilaksanakan dengan sangat aplikatif. Sebagai contoh konkrit beberapa persoalan yang terjadi ijmā' di kalangan para sahabat setelah mereka berdiskusi, misalnya, Umar bin Khaṭṭāb diinformasikan telah berdiskusi dengan para sahabat tentang penjatuhan sanksi hukum bagi seorang pencuri. Mereka terjadi ijmā', jika seseorang melakukan perbuatan mencuri dikenakan hukuman potong tangan untuk pertama kali, dan dipotong kakinya jika pencuri melakukan yang kedua kalinya, dan begitu seterusnya secara bersilang.⁴⁷⁴ Dalam kasus lain, para sahabat telah terjadi ijmā' setelah muncul berbagai pendapat dan pandangan mengenai pendistribusian harta rampasan perang (ghanimah) untuk Rasulullah, dan keluarganya. Sebagian sahabat berpendapat bahwa kedua bagian tersebut harus dimasukkan ke Bait al-Māl. Sebagian sahabat lain berpendapat bahwa bagian keluarga Rasulullah harus diberikan kepada mereka. Sedangkan sebagian sahabat

⁴⁷⁴Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharāj* (Mesir: Dār al-Fikr, 1302 H), h. 106.

yang lain berpendapat bagian mereka diberikan kepada keluarga khalifah.⁴⁷⁵

Tradisi ijtihad yang dilakukan para sahabat,⁴⁷⁶ pada fase-fase berikutnya diikuti oleh generasi-generasi penerusnya, yaitu *tābi'in* dan *atbā' tābi'in*⁴⁷⁷ yang tersebar di berbagai daerah kekuasaan pemerintahan Islam ketika itu. Di **Madinah**, muncul: Umm al-mu'mini 'Aisyah as-Sadiqah (w. 57 H), 'Abd Allah bin Umar (w. 73 H), Abū Hurairah (w. 58 H), Sa'id bin al-Musayyab al-Makhzūmi (w. 594 H), 'Urwah bin az-Zubair bin 'Awwām al-Asadi (w. 594 H), Abū Bakar bin 'Abd ar-Rahmān bin al-Hārīs bin Hisyām al-Makhzūmi (w. 94 H), Ali bin al-Husain bin Ali bin Abi Tālib al-Hāsyimi (w. 94 H), Ubaidillah bin 'Abd Allah bin 'Utbah bin Mas'ūd (w. 98 H), Salim bin 'Abd Allah bin Umar (w. 106 H), Sulaimān bin Yasār (w. 107 H), Qāsim bin Muhammad bin Abi Bakar (w.

⁴⁷⁵*Ibid.*, h. 12. Lihat, Yūsuf al-Qaraḍāwi, *'Awāmil as-Sa'ah*, h.101.

⁴⁷⁶Dimaksudkan dengan sahabat, yaitu orang yang bertemu dengan Nabi saw. dalam keadaan muslim dan mati dalam keadaan Islam. Atau, orang yang bertemu dengan Nabi saw. dalam keadaan mukmin dan mati dalam keadaan Islam. Lihat, Mahmūd at-Taḥhān, *Taisir Muṣṭalah al-Hadis*(Bairut: Dār as-Saqafah al-Islāmiyyah, 1985), h. 198. Ali Jum'ah, *Qaul as-Ṣahābah 'Ind al-Uṣūliyyin* (Mesir: Dār ar-Risālah, 1425 H/2004 M), h. 8. Masa sahabat ini bertolak dari sahabat yang paling terakhir wafat adalah AbūṬufail, yaitu sekitar tahun 120 hijriyah, berarti masa sahabat sekitar 97 tahun dari pasca wafatnya Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, para ulama berasumsi bahwa masa sahabat berakhir sampai pada tahun 100 hijriyah, dan sejak itu mulai masa *tābi'in*. Masa *tābi'in* berlangsung sekitar 80-an tahun dimulai sejak tahun 100 hijriyah, berarti masa *tābi'in* berakhir pada tahun 180 hijriyah. Dan tahun 180 hijriyah dimulai masa *atbā' tābi'in* hingga berakhir pada tahun 220 hijriyah. Lihat, Abū Rayyān, *Adwa' 'alāas-Sunnah al-Muhammadiyyah* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.t.), h. 243.

⁴⁷⁷Dimaksudkan dengan *tabi'in*, yaitu orang-orang yang bertemu dengan sahabat dalam keadaan muslim dan mati dalam keadaan Islam. Mahmūd at-Taḥhān, *Taisir Muṣṭalah al-Hadis*, h. 202. Sedangkan *atbā' tābi'in* ialah orang-orang yang bertemu dengan *tābi'in* dan meriwayatkan hadis daripadanya. Abū Rayyān, *Ibid.*, h. 244.

106 H), Nāfi' Maula 'Abd Allah bin Umar (w. 117 H), Muhammad bin Muslim yang dikenal dengan Ibn Syihāb az-Zuhri (w. 124 H), Abū Ja'far bin Muhammad bin Ali bin al-Husain (w. 114 H), Abū Zanad 'Abd Allah bin Zikwān (w. 131 H), Yahyā bin Sa'id al-Anṣāri (w. 146 H), dan Rabi'ah bin Abi 'Abd ar-Rahmān (w. 136 H).

Di **Makkah**, muncul: 'Abd Allah bin Abbās (w. 68 H), Mujāhid bin Jabr (w. 103 H), 'Ikrimah Maula Ibn Abbās (w. 107 H), 'Aṭā' bin Abi Rabah (w. 114 H), dan Abū Zubair Muhammad bin Muslim bin Tadrīs Maula Hakim bin Hazm (w. 127 H). Di **Kufah**, muncul: 'Alqamah bin Qais an-Nakhā'i (w. 62 H), Masrūq bin al-Ajda' al-Hamdani (w. 63 H), 'Ubaidah bin 'Amr as-Salmāni (w. 92 H), al-Aswād bin Yazid an-Nakhā'i (w. 95 H), Syuraih bin al-Hāris al-Kindi (w. 78 H), Ibrāhim bin Yazid an-Nakhā'i (w. 95 H), Sa'id bin Jubair Maula Walibah (w. 95 H), dan 'Amir bin Syarahil asy-Syi'bi (w. 104 H). Di **Basrah**, muncul: Anas bin Mālik al-Anṣāri (w. 93 H), Abū al-'Āliyah Rāfi' bin Mahrān ar-Rayāhi (w. 90 H), al-Hasan bin Abi al-Hasan Maula Zaid bin Šābit (w. 110 H), Abū asy-Syā'sa' Jābir bin Zaid (w. 93 H), Muhammad bin Sirin Maula Anas bin Mālik (w. 110 H), dan Qatādah bin Dī'āmah ad-Dausi (w. 118 H). Di **Syam**, muncul: 'Abd ar-Rahmān bin Ganam al-Asy'ari (w. 78 H), Abū Idrīs al-Khaulāni (w. 80 H), Qabisah bin Zuaib (w. 86 H), Makhūl bin Abi Muslim (w. 113 H), Rajā' bin Haiwah al-Kindi (w. 113 H), dan Umar bin 'Abd al-Aziz bin Marwān (w. 101 H). Di **Mesir**, muncul: 'Abd Allah bin 'Amr bin al-'Āṣ (w. 65 H), Abū al-Khair Marsad bin 'Abd Allah al-Yazni (w. 90 H), dan Yazid bin Abi Habib Maula al-Azd (w.

128 H). Di **Yaman**, muncul: Ṭāwus bin Kaisān al-Jundi (w. 106 H), Wahāb bin Manbah as-Ṣan'āni (w. 114 H), dan Yahyā bin Abi Kasir (w. 129 H).⁴⁷⁸

Kehadiran para mujtahid dan mufti di berbagai daerah inilah yurisprudensi Islam mengalami kemajuan yang pesat dari waktu ke waktu. Pada masa Nabi saw. dan masa sahabat (dari awal-awal sampai akhir-akhir abad pertama hijriyah) sering disebut “fase permulaan dan persiapan fikih Islam”, maka pada masa *tābi'in* dan *atbā' tābi'in*, atau generasi-generasi berikutnya sering disebut “fase pembinaan dan pembukuan fikih Islam” (dari akhir-akhir abad pertama hijriyah sampai pertengahan abad keempat hijriyah). Berarti pada fase kedua ini berlangsung sekitar 250 tahun. Pada masa ini tampak kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di masanya di dunia Islam mengalami kemajuan yang sangat pesat, bahkan mencapai puncak kejayaannya. Dalam term Harun Nasution, pada masa ini disebut dengan “periode ijtihad dan kemajuan bersamaan masanya dengan periode kemajuan Islam I, 700-1000 M”.⁴⁷⁹ Pada periode ijtihad ini lahir para mujtahid kenamaan yang disebut dengan imam yang empat (*al-a'imma al-arba'ah*). Mereka merupakan pendiri-pendiri mazhab fikih Islam terkenal yang banyak mempunyai pengikut di dunia Islam hingga sekarang ini, yaitu: Abū Hanifah (80-150 H), Mālik bin Anas (93-179 H), Muhammad bin

⁴⁷⁸Muhammad al-Khuḍari Bik, *Tārikh at-Tasyri' al-Islāmi* (Indonesia: Dār Ihyā' al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M), h. 150-165.

⁴⁷⁹Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, Jld. Ke 2, h. 12.

Idris asy-Syāfi'i (150-204 H), dan Ahmad bin Hanbal (164-241 H).⁴⁸⁰

Kembali ke masa *tābi'in*, pada masa ini praktik *ijmā'* merupakan suatu proses yang memandang ke depan dengan menggunakan berpikir deduktif analogis (*qiyās*)-*ijmā'* sebagai instrumen yang hidup, dan dinamis untuk merekonstruksi dan menciptakan tatanan hukum baru sesuai dengan tuntutan kebutuhan zaman. Misalnya, Ibn al-Muqaffā' (w. 140 H), dan Abū Yūsuf (w. 182 H) menghendak pemerintah mengambil peran dalam menyelesaikan perbedaan pendapat tentang perihal hukum. Sekalipun gagasan ini tidak berhasil diwujudkan, tetapi upaya untuk mereformasi problematika hukum senantiasa muncul dalam wacana. Al-Muqaffā' tidak merasa puas dengan berbagai perbedaan pendapat di kalangan para pakar hukum. Karena itu, ia menyerahkan kompetensi perihal hukum sepenuhnya kepada khalifah Harun ar-Rasyid (w. 809 H). Abū Yūsuf juga menyatakan bahwa "wahai amirul mukminin, ambillah salah satu pendapat dari berbagai pendapat yang ada yang engkau sukai yang paling baik bagi kepentingan umat Islam, karena engkau telah diperbolehkan untuk melakukannya."⁴⁸¹

Demikian juga terjadi perbedaan pandangan mensikap dan mempraktikkan suatu persoalan yang sudah terjadi *ijmā'* di kalangan para sahabat. Misalnya, ketika Umar bin 'Abd al-'Aziz (w. 101 H) menjadi khalifah, ia mengubah dan mengembalikan harta

⁴⁸⁰Muhammad Yusuf Musa, *al-Madkhal Lidirasah al-Fiqh*, h. 139-170. Ahmad bu'ud, *al-Ijtihad bain Haqaiq*, h. 49-55.

⁴⁸¹Abū Yūsuf, *Kitāb al-Kharaj*, h. 11, 31, dan 34.

kekayaan yang menjadi hak Rasulullah dan keluarganya yang dikuasai oleh pemerintah. Seperti ditegaskan oleh Samin Aṭif az-Zain,

Setelah Umar bin 'Abd al-'Aziz menjabat khalifah, dia mengundang kaum quraisy dan para pemuka masyarakat, lalu Umar berkata: Sesungguhnya tanah Fadak itu kepunyaan Rasulullah Saw. Beliau meletakkannya menurut apa yang diberitahukan Allah kepada beliau. Kemudian daerah tersebut dikuasai oleh Abū Bakar, lalu berpindah kepada Umar bin Khaṭṭāb, dan kemudian kepada Marwan, dan akhirnya menjadi milikku, tidak ada hartaku yang berasal dari daerah itu, dan aku bersaksi kepada kalian, kecuali aku akan mengembalikannya kepada keadaannya semula di zaman Rasulullah Saw., yaitu kepada keluarga Nabi Saw.⁴⁸²

Pada masa *tābi'in* ini, para imām mujtahid telah berdomisili diberbagai wilayah seperti disebutkan di atas, yaitu meliputi Irāq, Hijāz, dan lain-lain. Mereka hidup terlihat sangat dipengaruhi oleh sosial, budaya, tradisi, milieu yang mengintarnya, di samping pola pikir dan cara pandang yang dimiliki masing-masing. Karena itu, dinamika *ijma'* terjadi secara regional (seperti *ijmā' 'ulamā' Baṣrah*, *ijmā' 'ulama Kūfah*, *ijmā' 'ulama Madinah*, dan lain-lain). Sulit kiranya untuk dapat terwujud apa yang disebut dengan *ijmā' al-ummah* (ijmak universal). Namun demikian, sekalipun yang terjadi *ijmā'* regional, tetapi terlihat mereka tidak menafikan perbedaan pendapat, saling berargumentasi,

⁴⁸²Samih Aṭif az-Zain, *Man Hum al-Muslimūn al-Islām Yajma'u la Yufāriq*, diterjemahkan oleh Syihabudin dengan *Siapakah Umat Islam itu* (Bandung: Penerbit Husaini, 1983), h. 79.

memahami dan menginterpretasikan teks-teks al-Qur'ān dan sunnah sejauh pengalaman keilmuan yang mereka miliki. Fazlur Rahman (l. 1919 M) menyatakan bahwa *ijmā' informal* ini tidak bisa menghilangkan perbedaan-perbedaan pendapat. *Ijmā'* ini tidak hanya bersifat regional, misalnya *sunnah-ijmā'* yang di Madinah berbeda dari yang di Irak. Bahkan di dalam suatu daerah tertentu perbedaan-perbedaan pendapat senantiasa terjadi walaupun memang ada sebuah opinio generalis. Hal ini menjelaskan proses pencapaian *ijmā'*, yaitu melalui perbedaan-perbedaan di dalam penggunaan lokal dan melalui penafsiran-penafsiran yang berbeda timbullah sebuah pendapat umum (*opinio publica*), walaupun dalam waktu yang bersamaan proses penafsiran dan pemikiran baru berlanjut terus.⁴⁸³ Sebagai contoh, antara para imām mujtahid Hijāz Madinah, dan Irak yang saling mengklaim bahwa persoalan yang diperbincangkannya itu sebagai *ijmā'* mujtahid wilayah mereka, di antaranya mengenai shalat jenazah bagi orang yang mati syahid dalam medan perang. Menurut Imam Mālik berdasarkan suatu riwayat yang diterimanya dari para cendekiawan (*ahl al-'ilm*) bahwasannya para syuhada tidaklah dimandikan dan tidak pula disalatkan. Para syuhada dikubur dengan pakaian yang mereka kenakan ketika gugur. Lebih jauh ia memandang bahwa sunnah ini hanya dapat diterapkan pada mereka yang gugur di tempat dan bukan pada mereka yang terluka dan meninggal setelah dibawa ke

⁴⁸³Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 20.

tempat perawatan. Berbeda dengan para cendikiawan Madinah, para imām mujtahid Irak berpendapat bahwa para syuhada yang gugur di medan perang memang tidak dimandikan, tetapi jenazahnya tetap dişalatkan. Mereka berpendapat demikian atas dasar tindakan Rasulullah Saw. terhadap para syuhada yang gugur dalam perang Uhud. Kasus ini Imām Mālik tegaskan bahwa pendapat yang dikemukakannya ini adalah *ijmā' ahl al-Madinah* sebagai sunnah. Tetapi bagi para imām mujtahid Irak, tidak menganggap bahwa hal itu sebagai *sunnah*.⁴⁸⁴

Contoh lain, suatu kasus hukum yang diperdebatkan antara para imām mujtahid (cendikiawan) Madinah, dan Irak adalah mengenai kesaksian (*asy-syahādah*) seorang saksi yang disertai sumpah dari penuntut. Menurut Imām Mālik, kesaksian seorang saksi yang disertai sumpah dari penuntut, haruslah diakui meskipun hal itu tidak disebutkan dalam al-Qur'ān, tetapi praktik di masa dahulu (*ijmā' ahl al-Madinah*) sudah cukup untuk melegitimasikannya.⁴⁸⁵ Berbeda dengan Mālik, asy-Syaibāni (w. 198 H) menyatakan dengan menegaskan pandangan maẓhab Zāhiri bahwa doktrin kesaksian seorang saksi dengan disertai sumpah dari penuntut adalah suatu *bid'ah* dan orang yang memutuskan kasus atas dasar ini untuk pertama kali adalah Mu'awiyah. Dan semua cerdik cendikia di Madinah, lebih lanjut ia katakan bahwa az-Zuhri adalah pemegang otorita yang terbesar dibidang hukum. Di samping itu, ia mengutip pandangan Ibn Juraij

⁴⁸⁴ Ahmad Hasan, *The Early*, h. 158-159.

⁴⁸⁵ Imām Mālik, *al-Muwatta'*, h. 792.

atas otorita dari 'Atā' yang mengatakan bahwa kasus-kasus pada masa awal Islam biasa diputuskan dengan dua orang saksi.⁴⁸⁶

Dari beberapa contoh perbedaan pendapat para imām mujtahid (cendikiawan) tersebut di atas, terlihat bahwa eksistensi *ijmā'* pada masa *tābi'in* adalah konsensus yang terjadi antar para ahli hukum bersifat lokalitas regional, karena terbukti muncul konsensus-konsensus atau kesepakatan di berbagai wilayah, seperti di Hujāz, Madinah, dan Irak, dan wilayah-wilayah yang lainnya, bukan konsensus para pakar hukum secara keseluruhan. Ahmad Hasan menegaskan bahwa *ijmā'* di berbagai daerah hanyalah berarti pendapat rata-rata para ahli hukum di masing-masing daerah saja, dan bukan *ijmā'* universal dari semua daerah. Di samping masing-masing daerah, *ijmā'* dengan cepat mengkristal secara progresif sebagai pendapat terkonsolidasi yang bersumber dari pendapat pribadi satu pendapat yang bergabung dari para ahli hukum. Jadi, *ijmā'* mempunyai sifat yang anonim di masing-masing daerah, karena tidak ada satu pertemuan pun yang pernah dilakukan untuk mencapai kesepakatan tersebut, tidak pernah pula ada lembaga seperti itu dalam Islam. *Ijmā'* dalam tahap ini sedemikian dipengaruhi oleh watak kedaerahan.⁴⁸⁷

2) *Ijmā'* pada Periode Imām Syāfi'i

Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa teori hukum Islam secara umum pada masa awal, sebelum asy-Syāfi'i belum dikonstruksi secara sistematis metodologis, dan

⁴⁸⁶ Ahmad Hasan, *The Early*, h. 162.

⁴⁸⁷*Ibid.*, h. 165.

baku, terutama konsep (teori) *ijmā'*, meskipun dalam praktik sesungguhnya telah diaplikasikan oleh para sahabat, dan generasi berikutnya dalam mengistinbātkan hukum dari kasus-kasus hukum yang secara tekstual (*naṣ al-Qur'ān dan hadis*) tidak ditemukan ketentuan dan ketetapan hukumnya (*fimā lā naṣṣa fih*). Setelah muncul masa (periode) Imām asy-Syāfi'i (150-204 H/767-812 M), barulah teori metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) dirumuskan secara sistematis metodologis dan baku, melalui karyanya, *ar-Risālah*.⁴⁸⁸

Pada awalnya Imām asy-Syāfi'i tidak ikut serta dalam mengkonstruksi teori hukum Islam, ia hanyalah sebagai pengkaji dari berbagai disiplin ilmu dari para gurunya yang berada di berbagai daerah, dan pengamat evolusi dinamika teori hukum, terutama dari yang telah dikembangkan oleh Imām Abū Hanifah (w. 150 H) dan para pengikutnya, dan Imām Mālik (w. 179 H) dan para pengikutnya. Setelah menguasai teori-teori hukum dan sekaligus metodologi pemahaman hukum dari dua aliran pemikiran hukum (*ahl al-hadiṣ*, dan *ahl ar-ra'y*) itu, barulah ia mengadakan penganalisaan secara kritis dan mendalam terhadap dua aliran pemikiran hukum tersebut. Dari sinilah menurutnya kedua pola pemikiran itu diketahui kekurangan dan kelemahan-kelemahannya. Akhirnya, ia mencoba mengkonstruksi metode penetapan hukum (*istinbāt al-ahkām*) dengan mensitesa dari kedua pola pemahan yang telah ada, tetapi betul-betul direfleksikan dengan redaksional dan gaya

⁴⁸⁸ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 17. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 15.

bahasa Imām asy-Syāfi'i sendiri secara orisinal. Nurcholis Madjid dalam kata pengantar penerjemahan *ar-Risālah* mengatakan merupakan "pengungkapan gagasan dan wawasannya tentang prinsip-prinsip yurisprudensi".⁴⁸⁹

Kehadiran asy-Syāfi'i dalam blantika sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam merupakan era baru bagi perumusan teori-teori hukum. Ia terlihat tidak terikat dengan aliran pola pemikiran hukum yang telah ada dan berkembang sebelumnya, tetapi, ia mempunyai pola pemikiran hukum yang telah dirumuskannya sendiri, meskipun pola pemikiran hukumnya itu bertolak belakang dengan doktrin-doktri teori hukum aliran sebelumnya. Namun demikian, mayoritas ulama konvensional dan kontemporer mengakui bahwa "asy-Syāfi'i sebagai perintis sistem hukum, dan peletak metodologi pemahaman hukum Islam dengan pola berpikir deduktif-analogis (*al-qiyās*), yang kemudian diiktui oleh para ahli hukum masa-masa berikutnya.⁴⁹⁰ Para ahli sejarah hukum Islam di antaranya Noel J. Coulson mengakui bahwa asy-Syāfi'i sebagai **Bapak Yurisprudensi Hukum Islam**, suatu julukan yang cukup pantas. Dalam hal ini ia sebanding dengan kedudukan Aristoteles di lapangan filsafat (sebagai orang yang digelar **Bapak Filsafat**). Namun begitu, kebesaran asy-Syāfi'i tidak terletak dalam pengenalan konsep yang seratus persen baru, seperti sudah kita tunjukkan,

⁴⁸⁹Imām Syāfi'i, *ar-Risālah*, penerjemah Ahmadie Thoha (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 1986 M), h. xviii.

⁴⁹⁰Muhammad Abū Zahrah, *asy-Syāfi'i Hayātuh*, h. 11-12.

melainkan dalam pemberian orientasi baru, penekanan baru dan pertimbangan baru terhadap ide-ide yang sudah ada, serta merangkumnya semua dalam satu skema (dasar-dasar) hukum yang sistematis suatu pekerjaan yang baru pertama kali itu digagas dan dilakukan.⁴⁹¹ Senada dengan Coulson, Wael B. Hallaq dalam catatan kaki bukunya menyebutkan tentang “kebapak-an” asy-Syāfi’i dalam ilmu metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) dengan “*was al-Shāfi’i the Master Architect of Islamic Jurisprudence*”.⁴⁹²

Berikut ini akan dikemukakan model metodologi pemahaman hukum Islam yang telah dirumuskan Imam asy-Syāfi’i, sekaligus melihat perkembangan teori *ijmā’* pada masanya. Sumber hukum menurut asy-Syāfi’i secara kronologis disebutkan di dalam *ar-Risālah*, yang artinya:

“Dan pengetahuan secara kronologis yaitu *al-Kitāb* (al-Qur’ān), *as-sunnah*, *al-ijmā’* dan *āṣār* (fatwa dan amal perbuatan para sahabat yang bersandar kepada Rasulullah), kemudian *al-qiyās*. Orang yang boleh melakukan peng-*qiyās*-an adalah orang yang dapat mengumpulkan alat-alat untuk ber-*qiyas*. Alat-alat itu adalah berupa pengetahuan tentang hukum-hukum Kitāb Allah, kewajiban-kewajibannya, moralitasnya, *nāsikh-mansukh*-nya, *‘ām-khāṣ*-nya, dan sebagainya. Di samping itu, ayat-ayatnya

⁴⁹¹Noel J. Coulson, *The History of Islamic Law*, diterjemahkan oleh Hamid Ahmad dengan *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: Penerbit P3M, 1987), h. 69.

⁴⁹²Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, diterjemahkan oleh E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid dengan *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), h. 44.

yang mengandung banyak arti hendaknya diinterpretasikan dengan sunnah Rasulullah. Apabila tidak ditemukan sunnah, maka dengan *ijmā'* kaum muslimin. Kemudian, apabila *ijmā'* juga tidak ditemukan, maka dengan menggunakan *qiyās*. Demikian juga ia harus memiliki pengetahuan tentang sunnah yang telah ada sebelumnya, pendapat para ulama salaf, *ijmā'* umat manusia, masalah-masalah ikhtilāf, menguasai bahasa Arab, memiliki pemikiran yang sehat, mampu membedakan bukti-bukti yang hampir serupa, tidak terburu-buru dalam mengemukakan pendapat sebelum dilakukan penelitian, bersedia mendengarkan pendapat orang lain yang berbeda dengan pendapatnya, sebab, dengan rendah hati mau mendengarkan pendapat orang, kekeliruan dapat diperkecil, atau sebaliknya, dia semakin yakin akan kebenaran (keputusan) yang diyakininya. Dalam konteks ini, dia harus mengerahkan segala kemampuannya dan berlaku jujur sehingga mengetahui dari mana dia mengatakan apa yang akan dia katakan, atau yang akan ditinggalkannya, tidak berkeras kepada dengan pendapatnya sendiri, dan apriori dengan pendapat orang lain, sehingga insyā Allah dia mengetahui akan kelebihan dan kekurangan masing-masing".⁴⁹³

Mencermati pernyataan dan pendapat asy-Syāfi'i ini dapat ditegaskan bahwa secara kronologis sumber hukum Islam yaitu: (a) *al-Kitāb* (al-Qur'ān), (b) *as-sunnah*, (c) *al-Ijmā'*, (d) *āṣār saḥabat*, (e) *al-qiyās*, (f) *sunnah al-mujma' 'alaih*, (g) *sunnah al-mukhtalaf*, yakni *hadis āḥād*. Tetapi sedikit berbeda hierarkhis sumber

⁴⁹³Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 508-511.

hukum Islam yang terdapat di dalam *al-Umm*, asy-Syāfi'i mengemukakan (yang artinya):

“Ilmu (sumber hukum) itu bermacam-macam tingkatannya: Pertama, *al-Kitāb* dan *as-sunnah* apabila keduanya telah menetapkan. Kedua, *al-ijmā'* selama tidak ada dalil dalam *al-Kitāb* dan *sunnah*. Ketiga, fatwa sahabat Nabi Saw. selama tidak diketahui adanya perbedaan pendapat di antara mereka. Keempat, fatwa sahabat yang terjadi perbedaan pendapat di antara mereka. Kelima, *al-qiyās*. Selama dalil itu masih terdapat dalam kedua sumber hukum, maka mujtahid tidak boleh mengambil dalil lain selain keduanya, karena ilmu itu diambil dari tingkatannya yang paling tinggi”.⁴⁹⁴

Kronologis sumber hukum yang dikemukakan asy-Syāfi'i dalam *al-Umm* ini dikuatkan oleh as-Sāyis dalam pernyataannya (yang artinya):

“Sumber pokok hukum itu *al-Qur'ān* dan *sunnah*, jika tidak terdapat di dalam keduanya, maka yang dijadikan dasar ialah menganalogikan pada keduanya. Apabila sanad hadis itu sampai kepada Rasulullah Saw. dengan tidak terputus, dan sanadnya sahih, maka itulah batas akhir yang dituju. *Ijmā'* lebih kuat daripada khabar *āhād* dan *zāhir* hadis. Apabila sebuah hadis banyak mengandung arti, maka arti yang lebih mirip pada *zāhir* hadis, itulah arti yang lebih utama. Apabila hadis-hadis itu sejajar tingkatannya, maka yang paling sahih sanadnya, itulah yang lebih utama. Hadis yang terputus sanadnya (*al-muqaṭi'*) tidak dapat dianggap sebagai dalil, kecuali yang ditransmisikan oleh Ibn al-Musayyab. Suatu

⁴⁹⁴ Asy-Syāfi'i, *al-Umm*, Jld. ke 7, h. 246.

pokok tidak dapat dianalogikan kepada pokok yang lain, dan kepada pokok yang tidak dapat dikatakan “mengapa” dan “bagaimana”, hanya boleh pada cabang ditanyakan dengan “mengapa”.? Jika benar caranya menganalogikan cabang kepada pokok, maka menjadi sah-lah analogi (*qiyās*) itu, dan itulah yang dipandang sebagai *hujjah*”.⁴⁹⁵

Dari dua pernyataan Imām Syāfi’i tersebut di atas tampak memperlihatkan tidak konsistem menempatkan sumber hukum al-Qur’ān dan sunnah. Di dalam *al-Umm* menempatkannya satu peringkat dengan al-Qur’ān. Sedangkan di dalam *ar-Risālah*, as-sunnah pada posisi kedua sesudah al-Qur’ān. Untuk mengetahui problematika ini ternyata dijawab oleh asy-Syāfi’i sendiri bahwa,

“Baik al-Kitāb maupun as-sunnah datang dari Allah sekalipun berbeda cara dan sebab datangnya. Setiap orang yang menerima perintah dari Allah melalui Kitāb-Nya pasti akan menerima pula perintah itu melalui sunnah Rasulullah, karena Allah mewajibkan hamba-Nya mentaati Rasul-Nya. Sebaliknya, orang yang menerima perintah dari Rasulullah, pasti menerimanya sebagai datang dari Allah juga, karena Allah mewajibkan mentaati Rasul-Nya. Duigabungkannya kewajiban menerima perintah yang dibawa oleh al-Kitāb dan as-sunnah, mengandung pengertian bahwa keduanya itu diterima dari Allah Swt”.⁴⁹⁶

Dengan penjelasannya ini dapat ditegaskan bahwa menurut asy-Syāfi’i, kedudukan as-

⁴⁹⁵Muhammad ‘Ali as-Sāyis, *Nasy’ah al-Fiqh al-Ijtihādi wa Aṭwāruh* (Mesir: Silsilah al-Buhūsal-Islāmiyyah, t.t.), h. 99.

⁴⁹⁶Asy-Syāfi’i, *al-Umm*, h. 271.

sunnah merupakan penjelasan dari apa yang dibawa oleh al-Qur'ān, secara detail dan rinci. Kalaupun as-sunnah tidak sederajat dengan al-Kitāb, sudah barang tentu eksistensinya hanyalah sebagai bayān terhadap al-Kitāb. Dan kalaupun as-sunnah seperingkat dengan al-Kitāb, sudah barang pasti konotasinya *as-sunnah al-mutawatirah*.

Dari kronologis sumber hukum Islam tersebut di atas terlihat jelas asy-Syāfi'i menempatkan posisi *ijmā'* sebagai sumber hukum ketiga, sesudah al-Qur'ān dan sunnah, dan *qiyās* menempati posisi keempat. Sementara berdasarkan fakta sejarah sebelum masa asy-Syāfi'i, posisi *qiyās* pada urutan ketiga, dan *ijmā'* pada urutan keempat. Persoalannya, mengapa hal ini terjadi pergeseran posisi, dan bagaimana implikasinya terhadap perkembangan sistem hukum dan metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) ?.

Imām asy-Syāfi'i memposisikan *ijmā'* sebagai sumber hukum ketiga adalah sebagai upaya rekonstruksi dari kronologis sumber hukum yang telah ada sebelumnya dengan tujuan untuk mencapai keseragaman dalam hukum, dan kekuatan yang mengikat dari hasil yang disepakatinya. Karena menurutnya, *ijmā'* tidak boleh terjadi hanya pada kelompok atau kalangan ulama mujtahid tertentu di suatu tempat (daerah/wilayah) tertentu. Hal ini terjadi pada masa sebelumnya, seperti *ijmā' ahl al-Madinah*, *ijmā' 'ulamā' al-Kūfah*, *ijmā' 'ulamā' al-'Irāq*, dan kelompok *ijmā'* yang lainnya. *Ijmā'* harus berifat menyeluruh, totalitas, dan tidak ada satu ulama mujtahid pun yang tidak menyepakatinya. Bagi Imām asy-Syāfi'i hanya

ada satu *ijmā'* yang sah, yaitu kesepakatan pendapat oleh seluruh masyarakat muslim, para ahli hukum, dan seluruh pengikutnya.⁴⁹⁷

Ijmā' dalam terminologi asy-Syāfi'i ini terkesan ketat dan kaku, dan bahkan formal, sehingga bisa diprediksi sulit akan terjadi *ijmā'*, karena kesepakatannya bersifat totalitas. Sedangkan kehadiran *ijmā'* pada masa-masa awal di kalangan mazhab hukum identik dengan sunnah, dan bersifat fleksibel aplikasinya dalam penyelesaian kasus hukum yang terjadi. Fazlur Rahman menegaskan bahwa *ijmā'* pada mazhab hukum awal sangat mirip dengan sunnah yang hidup, yaitu praktik hukum yang diamalkan oleh umat secara terus menerus. Itulah sebabnya mengapa term sunnah dengan pengertian sebagai praktik yang disepakati secara bersama, yaitu praktik yang aktual. Bahkan lanjut Rahman, secara literal *sunnah* dan *ijmā'* saling berpadu, dan secara aktual dan material adalah identik.⁴⁹⁸ Dua term tersebut begitu dekat satu sama lain. Oleh karena itu, Imām Mālik (w. 179 H) misalnya, dalam konteks ini mengakui dan mengabsahkan praktik *ijmā' ahl al-Madinah* sebagai *hujjah* dan mengharuskan semua umat untuk mengamalkan dan mengikutinya.⁴⁹⁹

Praktik *ijmā'* dalam konsepsi asy-Syāfi'i hanya mungkin terjadi pada jenis pengetahuan yang umum (*'ilm al-'āmmah*), bukan pada pengetahuan yang spesifik (*'ilm al-khāṣṣah*). *'Ilm al-'āmmah* ini meliputi perintah-perintah wajib,

⁴⁹⁷ Noel J. Coulson, *The History*, h. 67.

⁴⁹⁸ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 18.

⁴⁹⁹ Taqī ad-Din Ahmad Ibn Taimiyyah, *Ṣiḥḥah Uṣūl Mazhab Ahl al-Madinah* (T.Tp.: Maktabah as-Ṣāqafah ad-Diniyyah, 1988), Cet. ke 1, h. 44.

dan larangan-larangan, seperti ṣalat lima waktu, puasa ramadān, mengeluarkan zakat, berangkat haji bagi mereka yang mampu, larangan berzina, membunuh, mencuri, dan mengkonsumsi narkoba (*syarib al-khamr*). 'Ilm al-'āmmah ini tidak boleh diabaikan dalam kondisi bagaimanapun oleh setiap mukallaf kecuali ada *uẓur syar'i*, bahkan kewajiban ini terkategori sebagai kewajiban yang bersifat primer (*darūri*), termasuk untuk mengetahuinya sebagai pengetahuan yang mendasar (pokok). Al-Qur'an telah banyak ayat-ayat yang menyebutkan pengetahuan ini dengan tegas, dan pada umumnya umat Islam mengetahui tentang pengetahuan jenis ini. Mereka memperoleh pengetahuan tersebut melalui orang banyak (*al-'ulamā'*) yang bersumber dari Rasulullah Saw. Dan di kalangan mereka tidak terjadi perbedaan pendapat tentang validitas mentransmisikan sifat wajib yang dimiliki 'ilm al-'āmmah ini.⁵⁰⁰ Sedangkan jenis 'ilm al-khāṣṣah yaitu pengetahuan yang berkaitan dengan perincian dari kewajiban-kewajiban pokok (*furū' al-farā'id*) yang tidak disebutkan dengan jelas dalam al-Qur'an dan sunnah. Kalaupun jenis pengetahuan ini terdapat di dalam sunnah, tetapi ia ditransmisikan oleh masing-masing personal (*al-akhbār al-khāṣṣah*), dan bukan oleh banyak orang secara umum (*al-akhbār al-'āmmah*). Bagi 'ilm al-khāṣṣah ini terdapat ruang gerak upaya interpretasi (*at-ta'wil*) dengan menggunakan pendekatan analogi (*qiyās*). Menurut asy-Syāfi'i kewajiban mencari 'ilm al-khāṣṣah ini tidak mengikat bagi kebanyakan

⁵⁰⁰ Asy-Syāfi'i, *al-Umm*, h. 255-257.

orang, atau bagi semua cendikiawan (*ahl al-ilm*), tetapi cukup *ijmā'* sebagian mereka.⁵⁰¹

Bertolak dari deskripsi gagasan dan pola pemikiran-pemikiran asy-Syāfi'i tersebut di atas terlihat jelas bahwa ia meletakkan konsep (teori) *ijmā'* yang jauh berbeda dan bahkan bertolak belakang dengan konsep *ijmā'* yang telah ada pada masa maḏhab-maḏhab awal Islam. Ia mengkonstruksi terminologi *ijmā'* dengan kesepakatan menyeluruh semua imām mujtahid, formal dan total, dan tidak ada seorang mujtahid pun yang tidak menyepakati dari persoalan hukum *syar'i* yang dibahasnya pada satu masa tertentu setelah wafatnya Rasulullah Saw. Konsep *ijmā'* asy-Syāfi'i dirumuskan demikian ini dengan tujuan bahwa ia menginginkan dapat menolak bahkan menghilangkan beragam macam *ijmā'* yang terjadi di suatu wilayah/daerah yang bersifat sektoral-regional, seperti *ijmā' ahl al-Madinah*, *ijmā' 'ulamā' Kūfah*, *ijmā' 'ulamā' Baṣrah*, dan lain-lain. Padahal, pada masa maḏhab-maḏhab awal, konsep *ijmā'* bukanlah sebuah fakta yang statis, kaku, formal, dan totalitas yang diciptakan, tetapi sebuah proses konsensus yang demokratis yang terjadi dengan terus-menerus, berkembang secara alami, mengakomodir semua gagasan dan pandangan baru yang mengemuka di kalangan para imām mujtahid, dengan terus mereka melakukan ijtihad dengan pendekatan deduktif analogis (*qiyās*), sehingga tercapai suatu kesepakatan (*al-ijmā'*).

Fazlur Rahman mengkritisi dan mengomentari konsep *ijmā'* asy-Syāfi'i ini menurutnya, bahwa ia telah merusak hubungan

⁵⁰¹ Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 50.

yang hidup dan organis antara ijtihad dan *ijmā'*. *Ijmā'* tidak lagi merupakan sebuah proses menghadap ke masa depan sebagai produk dari ijtihad secara bebas. *Ijmā'* menjadi statis dan menghadap ke masa lampau. Dengan demikian segala sesuatu yang harus dilaksanakan pada saat ini, seolah-olah telah terlaksana di masa lampau.⁵⁰²

3) *Ijmā'* pada Periode Klasik

Pasca periode Imām asy-Syāfi'i, datanglah suatu masa (periode) di mana para imām mujtahid tertuju semua perhatiannya pada problematika sunnah (hadis) yang berlangsung selama satu abad, tepatnya dari tahun 204 H/820 M-300 H/900 M. Dinamika teori-teori hukum ketika itu hampir semuanya diwarnai oleh sunnah sebagai penyanggah doktrin asy-Syāfi'i (w. 204 H/820 M). Doktrin asy-Syāfi'i tentang sunnah ini diterima oleh mayoritas umat Islam, sehingga menjelang tahun 300 H/900 M. umat Islam telah berhasil mengkonstruksi teori hukum Islam, yang secara integral menyerap doktrin asy-Syāfi'i. Karenanya Imām asy-Syāfi'i mengenai sunnah (hadis) ini disebut sebagai penolong hadis (*nāṣir al-hadīs*) dan penyelamat dari pemalsuan hadis, kebohongan informasi, dan hal-hal yang berkaitan transmisi hadis yang di-*marfu'*-kan kepada Nabi Saw.

Ciri khas yang menonjol dari periode klasik ini adalah lahir dan terumuskannya hadis menjadi sebuah disiplin ilmu (*'ilm al-muṣṭalāh al-hadīs*). Para ulama hadis (*muhaddisīn*), mereka mendarmabaktikan ilmu dan waktunya untuk

⁵⁰² Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 23-24.

menghimpun, mendokumentasikan, mengkodifikasikan, dan mengklasifikasikan hadis-hadis yang diterima dari masyarakat (para perawi hadis, yang dinilai adil dan terpercaya). Secara akademik, *muhaddisin* ini sesungguhnya bukanlah pakar hukum, tetapi hanya pentransmisi hadis yang mengkontribusikan bahan baku untuk diolah lebih lanjut. Bahan baku berupa data hadis ini akan diuji, dan dianalisis dengan menggunakan metodologi penelitian hadis, apakah hadis-hadis yang telah terhimpun itu memenuhi kriteria dan persyaratan sebagai hadis kategori mutawatir, ahad, dan seterusnya. Selama periode ini, lahirlah beberapa kitab (buku) kodifikasi hadis yang diyakini oleh umat Islam sebagai buku hadis terpercaya validitasnya, karena telah melalui tahapan penyaringan yang ketat, dan terbebas dari hadis-hadis yang palsu (*al-ahādīs al-mauḍūʿ*), yaitu kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, yang disusun oleh Imām al-Bukhārī (w. 256 H/870 M), dan kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*, yang disusun oleh Imām Muslim (w. 875 M). Kedua kitab ini mendapat reputasi tertinggi dari *kutub as-sittah* yang ada dalam teori hukum Islam, karena dinilai validitas hadis-hadisnya teruji dan otentik.

Menjelang abad III H/IX M. posisi dan kedudukan sunnah sudah menjadi kuat dalam konteks teori hukum Islam sebagai manifestasi dari doktrin asy-syāfi'i. Hal ini sejalan dengan semakin meluasnya kekuasaan pemerintahan Islam di satu sisi, dan semakin berkembangnya teori hukum Islam di sisi lain. Tetapi implikasi dari doktrin teori hukum asy-Syāfi'i ini mengakibatkan kreatifitas berpikir bebas terbatas, terkesan kaku, sempit, dan doktrin-

doktrin hadis sudah dipandang identik dengan wahyu Allah. Dengan demikian, nyaris kebebasan berpikir dalam perihal hukum yang telah berlangsung pada mazhab-mazhab hukum awal, pada akhirnya statis dan mengalami kemandegan yang berkepanjangan, karena telah terkooptasi dan terbingkai dengan doktrin hukum yang berkembang, yang hampir satu abad lamanya.

Menjelang abad IV H/X M. perbedaan prinsip yang sudah mengemuka pada masa lalu mengenai ruang lingkup ajaran Allah (wahyu Ilahi) sudah bisa dipecahkan melalui teori hukum yang ada. Jadi, doktrin keseragaman dan kesamaan cara merumuskan dan mengambil konklusi hukum dari teks-teks al-Qur'ān dan sunnah mutawatirah telah diterima oleh umat Islam (*jamā'ah al-muslimin*), dan inilah yang disebut dengan teori hukum klasik.

Kaitan dengan eksistensi *ijmā'* dalam teori hukum klasik, banyak para mujtahid telah mendefinisikan terminologi *ijmā'* dengan beragam stersing dan redaksional, di antaranya al-Gazāli (w.505 H) mendefinisikan dengan "kesepakatan umat Nabi Muhammad Saw. secara khusus mengenai suatu permasalahan agama".⁵⁰³ Dalam bahasa J. Ccoulson, yaitu kesepakatan pendapat oleh sekuruh masyarakat muslim, para ahli hukum, dan sekalian pengikutnya.⁵⁰⁴ Terminologi *ijmā'* yang dikemukakan oleh al-Gazāli ini banyak mendapat kritikan dari para pakar hukum, karena tidak mungkin seluruh umat Islam dan seluruh para pakar hukum secara totalitas

⁵⁰³Al-Gazāli, *al-Mustaṣfā*, h. 219.

⁵⁰⁴Noul J. Coulson, *The History*, h. 67.

bersepakat dalam suatu persoalan kasus hukum. Untuk itu, al-Āmidī (w. 631 H) mendefinisikan *ijmā'* sebagai sintesa dari definisi-definisi sebelumnya (seperti dari al-Qarāfi (w. 684 H), dan al-Baidāwī (w. 685 H) dengan:

“Kesepakatan dari sejumlah *ahl al-halli wa al-'aqd* dari umat Nabi Muhammad Saw. pada suatu masa tertentu, tentang kasus hukum tertentu. Tetapi, bila masa diikutsertakan, maka definisi *ijmā'* menjadi “kesepakatan dari semua orang yang secara hukum bertanggung jawab, dan termasuk umat Nabi Muhammad Saw. pada suatu masa tertentu, berkaitan dengan suatu kasus hukum yang terjadi”.⁵⁰⁵

Lebih lanjut, al-Āmidī menjelaskan bahwa paling tidak terminologi *ijmā'* tersebut mengandung lima unsur: Pertama, kata “kesepakatan (*al-ittifāq*)” itu mencakup kesepakatan secara diam-diam (*ijmā' as-sukuti*). Term *ahl al-halli wa al-'aqd* menunjukkan kesepakatan totalitas dari para pakar hukum yang mencakup kesepakatan masyarakat. Kata “umat Nabi Muhammad Saw.” itu mengindikasikan mengecualikan orang-orang yang termasuk dalam masyarakat lain, seperti Yahudi, dan Nasrani. Kata “masa tertentu” itu menunjukkan masyarakat yang hidup pada masa tertentu, tidak inklusif masyarakat yang hidup pada masa sebelumnya, atau sesudahnya. Sedangkan kata “berkaitan dengan suatu aturan mengenai kasus hukum tertentu” itu berarti mencakup aspek kesepakatan yang baik, atau yang tidak baik, dan tata aturan yang diproduksi oleh mereka (*ahl al-halli wa al-'aqd*)

⁵⁰⁵ Al-Āmidī, *al-Ihkām*, Juz ke 1, h. 85.

secara rasional, dan menyangkut prihal hukum.⁵⁰⁶

Terjadi perbedaan pendapat para pakar hukum mengenai ruang lingkup kajian *ijmā'* pada periode klasik ini, yang muaranya kembali kepada terminologi *ijmā'* itu sendiri. Sebagian pakar hukum mengatakan bahwa soal pokok *ijmā'* adalah hanyalah mengenai hukum agama (*syar'i*), sedangkan sebagaimana pakar hukum yang lain mengatakan bahwa soal pokok *ijmā'* adalah mencakup masalah apa saja.⁵⁰⁷

Obyek kajian *ijmā'* yang berkaitan dengan hukum agama (*syar'i*), seperti masalah ibadah, misalnya salat *zūhur* itu empat reka'at, masalah mengkonsumsi narkoba (*al-khamr*) itu haram, dan sebagainya, di kalangan para pakar hukum Klasik tidak terjadi perbedaan pendapat, mereka sepakat karena hal itu termasuk problematika yang menjadi ranah kajian *ijmā'*. Hal ini seperti ditegaskan asy-Syāfi'i bahwa saya dan tidak seorang pun dari kalangan cendekiawan (*ahl al-'ilm*) pernah mengatakan "Ini adalah persoalan yang telah disepakati", kecuali berkaitan persoalan yang tidak seorang pakar pun pernah mempersoalkannya lagi kepadamu, dan mentransmisikannya dari orang-orang yang mendahuluinya, seperti salah *zūhur* empat reka'at, mengkonsumsi narkoba (*al-khamr*) itu diharamkan, dan sebagainya.⁵⁰⁸ Sedangkan terhadap masalah-

⁵⁰⁶*Ibid.*, h. 263-264.

⁵⁰⁷Lihat, Secara panjang lebar *debat table* para pakar hukum Islam tentang obyek kajian *ijmā'* (*majāl al-ijmā'*) pada periode klasik ini, dalam bukunya Ahmad Hasan, *The Doctrin of Ijmā' ini Islam*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan *Ijmā'* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1985 M), h. 115-122.

⁵⁰⁸Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 534.

masalah selain hukum *syar'i*, mereka terjadi perbedaan pendapat, seperti masalah teologi tentang penciptaan alam kosmos, masalah sifat-sifat Allah, dan yang semacamnya. Begitu pula masalah-masalah mu'amalah, seperti kesetaraan gender, problem kemanusiaan, keadilan, dan sebagainya.

Konsep *ijmā'* pada periode klasik ini seperti telah disinggung di atas, secara terminologis merupakan kesepakatan pendapat para pakar hukum yang berkompeten pada suatu kasus hukum dan pada masa tertentu. Kesepakatan pendapat ini dipandang bersifat mutlak. Karena otoritasnya dapat menjamin kelangsungan doktrin agama dari masa awalnya sampai sekarang ini. Agama diyakini oleh mereka hampir tidak bisa berdiri tegak tanpa otoritas *ijmā'*. *Ijmā'*-lah yang menjamin orisinilitas al-Qurān, dan kitab-kitab hadis sebagai pen-*tabyin* pesan-pesan moralitas wahyu Allah (al-Qur'ān). Oleh karena pola pandang mereka demikian, al-Juwaini (w. 478 H) menjadikan syari'ah bergantung dengan *ijmā'* dengan mengatakan bahwa *ijmā'* adalah tali pengikat syari'ah, dan daripadanya syari'ah memperoleh otoritasnya.⁵⁰⁹ Hampir senada dengan al-Juwaini, al-Qarāfi (w. 684 H) mengatakan bahwa *ijmā'* adalah sesuatu yang paling menentukan dibandingkan tiga sumber hukum lainnya, al-Qur'ān, sunnah, dan *qiyās*.⁵¹⁰ Sedangkan as-Sarakhsi (w. 490 H) lebih menegaskan bahwa barang siapa yang menolak

⁵⁰⁹Imām al-Haramain Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allah al-Juwaini (selanjutnya ditulis al-Juwaini), *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Anṣār, t.t.), Juz ke , h. 192.

⁵¹⁰ Al-Qarāfi, *Syarh Tanqih*, h. 146.

validitas *ijmā'* berarti secara tidak langsung mereka meruntuhkan agama.⁵¹¹

Pada periode klasik ini terlihat jelas bahwa teori *ijmā'* mempunyai kedudukan yang sangat kuat, karenanya menjadi sumber hukum yang bersifat pasti (*qaṭ'i*), tidak bisa dibatalkan oleh *ijmā'* yang datang kemudian, dan bahkan tidak bisa dibatalkan oleh al-Qur'ān dan sunnah. Karena, *ijmā'* terjadi sesudah wafat Rasulullah Saw. sekaligus wahyu Allah tidak turun lagi, dan perkataan, perbuatan, serta penetapan Rasulullah pun secara otomatis terhenti. Jadi *ijmā'* yang terjadi belakangan secara logika tidak mungkin bisa dibatalkan oleh al-Qur'ān dan sunnah. Jika, ada *ijmā'* yang kontradiksi dengan kedua sumber hukum tersebut, berarti *ijmā'* itupun keliru.

Dari deskripsi teori *ijmā'* pada periode klasik di atas, dapat ditegaskan seperti dikatakan J.Coulson bahwa *ijmā'* sudah benar-benar menjadi hukum material pada dirinya sendiri. Padahal di masa Imām asy-Syāfi'i memahami *ijmā'* sebagai sumber hukum material yang tidak begitu penting.⁵¹² Lebih lanjut ia katakan bahwa *ijmā'* pada teori klasik merupakan teks terakhir yang amat perlu buat menentukan validitas pemikiran hukum pada umumnya, dan pada khususnya menetapkan ukuran pengakuan dan otoritas yang akan diberikan pada prinsip-prinsip asy-Syāfi'i.⁵¹³ Dengan demikian, *ijmā'* merupakan perjalanan

⁵¹¹ Abū Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl as-Sarakhsi, *Uṣūl as-Sarakhsi* (Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1372 H), Juz ke 1, h. 296.

⁵¹² J. Coulson, *The History*, h. 90.

⁵¹³ *Ibid.*, h. 91.

terakhir dari proses meningkatnya kualitas dan kekuatan pemikiran hukum.

Pada awal abad IV H/abad X M. para ulama *ijmā'* ketika itu tampak kreatifitas ijtihad dan perkembangan teori hukum Islam yang berjaya selama 250 tahun semakin redup (statis) disebabkan muncul doktrin "pintu ijtihad tertutup" dan semangat taklid (*rūh at-taqlid*)⁵¹⁴ menggantikan kreatifitas ijtihad tersebut, sehingga bersikap taklid menjadi suatu keniscayaan bagi para mujtahid. Pada abad ini merupakan permulaan abad kemunduran gerakan pemikiran hukum dan mencapai titik kemandegannya hingga jatuhnya kota Bagdad di tangan Hulagu Khan pada tahun 656 H/1258 M. Pada periode ini semakin menguatnya dinamika mazhab dan tersiarnya *ruh at-taqlid* secara luas dalam kehidupan masyarakat. Mazhab yang empat (al-a'immah al-arba'ah) pada masa ini sudah berkembang dan mempunyai kedudukan yang stabil dalam masyarakat, perhatian dan penggalan hukum dari para mujtahid tidak lagi digali langsung dari al-Qur'ān, sunnah, dan sumber-sumber lainnya, tetapi tertuju pada kitab-kitab fikih (*al-fiqh*) mazhab mereka. Mereka lebih cenderung untuk mencari dan mengaplikasikan produk-produk ijtihadiyyah pada imam mujtahid

⁵¹⁴Taklid (*at-taqlid*) menurut perspektif ulama adalah mengamalkan dan berpegang pada satu pendapat, atau menerima satu pendapat tanpa mengetahui dasarnya. Orang yang bertaklid disebut muqallid. Akibat timbulnya sikap taklid ini disebabkan oleh ketidakberanian seseorang untuk menggali langsung dari teks-teks al-Qur'ān dan sunnah. Sementara waktu itu, para ulama merasa cukup dengan apa yang telah ada dalam masing-masing mazhab yang mereka anut. Lebih lengkap uraiannya, lihat, al-Khudari Bik, *Tārikh at-Tasyri' al-Islāmi*, h. 324-327. Muhammad Salām Maẓkūr, *al-Ijtihād fī at-Tasyri' al-Islāmi* (Mesir: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1984), h. 170-171.

mazhabnya ketimbang berusaha menggali sendiri, meskipun sebagian ijtihad mereka sudah tidak relevan lagi dengan kondisi era saat ini. Lebih dari itu, sikap toleransi bermazhab di kalangan pengikut mazhab-mazhab fikih terlihat semakin pudar. Bahkan sering kali muncul kompetisi dan bermusuhan akibat fanatisme yang berlebihan (*ta'aṣṣubiyah*) terhadap mazhabnya. Misalnya al-Karakhi (w. 430 H) mengatakan bahwa setiap hadis yang kontradiksi dengan sesuatu yang ada pada teman-teman kami, maka sesuatu itu harus diinterpretasikan (*mu'awwal*), atau dihapuskan (*mansūkh*).⁵¹⁵ Masa-masa kemunduran gerakan pemikiran hukum, seperti hilangnya kebebasan berpikir, munculnya sikap fanatik mazhab, serta meningkatnya *rūh at-taqlid* tersebut ternyata berlangsung cukup lama, sejak pertengahan abad IV hingga abad XIII H/abad XI hingga abad XVIII M. Abad ini biasa disebut sebagai "fase kemunduran pemikiran hukum Islam", atau "periode taklid dan penutupan pintu ijtihad".

Adapun mengenai penutupan pintu ijtihad, Fazlur Rahan (l. 1919 M) menegaskan bahwa "pintu ijtihad di dalam Islam sudah tertutup". Tidak ada seorang pun yang benar-benar mengetahui kapan "pintu ijtihad" tersebut ditutup, dan siapakah sesungguhnya yang telah menutupnya. Di mana pun kita tidak menemukan pernyataan tertutupnya "pintu ijtihad" tersebut adalah perlu atau memang diinginkan, atau mengenai penutupan "pintu ijtihad" itu sendiri, meskipun kita tidak dapat menemukan penilaian-penilaian dari para

⁵¹⁵ Al-Khudari Bik, *Tārīkh Tasyrī'*, h. 326.

penulis di kemudian hari bahwa “pintu ijtihad telah tertutup”.⁵¹⁶ Pandangan Rahman ini sebenarnya menegaskan bahwa secara formal pintu ijtihad tidak pernah ditutup, pintu ijtihad senantiasa terbuka, dan tidak seorang pakar hukum pun di mana ia berada berhak dan pernah menutup pintu ijtihad. Dan problem penutupan pintu ijtihad, di kalangan para ulama, dan umat Islam pada umumnya terjadi pro dan kontra yang tidak berkesudahan hingga sekarang ini.

e. **Kemungkinan Terjadi *Ijmā'* Sepanjang Masa**

Di kalangan para ulama *uṣūl al-fiqh* klasik dan kontemporer telah membahas tentang kemungkinan terjadi *ijmā'*. Dalam konteks ini pada faktanya terdapat dua golongan pendapat: **Golongan pendapat pertama**, yaitu mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh* klasik berpendapat bahwa sesungguhnya *ijmā'* itu memungkinkan terjadi dan dapat diwujudkan menurut adat (*al-'ādah*). Mereka berkata bahwa pendapat yang dikemukakan oleh orang-orang yang menolak kemungkinan terjadi *ijmā'* adalah merupakan hal yang nyata, meskipun dikemukakan argumentasi atas kemungkinan terjadinya *ijmā'*.⁵¹⁷ *Ijmā'* para imām mujtahid menjadi satu pendapat, meskipun logika-rasional dan pengetahuan mereka berbeda-beda, hal ini menunjukkan bahwa pendapat itu hak dan benar, karena tidak ada dalil yang menyangkalnya. Sekiranya ada, sudah barang tentu akan diingatkan oleh mereka, dan terjadilah perbedaan pendapat di antara mereka, maka *jamā'ah* tidaklah semuanya lupa. Dalam konteks ini, seperti dikatakan oleh Imām asy-Syāfi'i (w. 204 H/820 M): “*Jamā'ah* itu

⁵¹⁶Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 149.

⁵¹⁷Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 49.

tidak ada kelalaian dalam memaknai al-Qur'ān dan sunnah, serta *qiyās*, dan sesungguhnya yang ada kelalaian itu dalam perpecahan".⁵¹⁸ Tegasnya, menurut mereka *ijmā'* sangat memungkinkan dapat terjadi dan diwujudkan hingga sekarang. Mereka mencontohkan fakta sejarah tentang hukum-hukum yang telah disepakati, seperti kesepakatan pengangkatan Abū Bakar menjadi khalifah, keharaman mengkonsumsi lemak babi, bagian warisan seperenam bagi nenek perempuan, terhibatnya *ibn al-ibni* dari pewarisan sebab adanya anak dari pewaris, dan lain sebagainya dari hukum-hukum yang bersifat partikular (*juz'iyah*), dan holistik (*kulliyah*).⁵¹⁹ Akan tetapi ulama *uṣūl al-fiqh* klasik lainnya, seperti Imām Ahmad bin Hanbal (w. 241 H) mengatakan bahwa barang siapa yang menda'wakan terjadi *ijmā'* terhadap hukum suatu masalah, maka ia telah berdusta (*man id-da'ā al-ijmā' fahuwa kāzib*), dan ia tidak mengakui selain *ijmā' ṣahabat*.⁵²⁰ Imām asy-Syāfi'i (w. 204 H) juga mengatakan dalam pernyataannya, yang substansinya bahwa *ijmā'* dapat terjadi pada masa sahabat, hanya pasca sahabat akan sulit terjadi *ijmā'* karena seluruh mujtahid mesti bersepakat secara totalitas dalam suatu persoalan hukum,⁵²¹ Ibn Taimiyyah (w. 728 H),⁵²² dan Ibn Qayyim aj-Jauziyyah (w. 751 H), keduanya bermazhab Hanbali

⁵¹⁸Lihat, Zakaria al-Barri, *Maṣādir al-Ahkām*, h. 72.

⁵¹⁹'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 49.

⁵²⁰ At-Turki, *Uṣūl Mazhab Imām Ahmad*, h. 213 dan 215. Ibn Qudāmah, *Rauḍah an-Nāzir*, h. 73. 'Abd al-'Aziz bi 'Abd ar-Rahmān as-Sa'id, *Ibn Qudāmah wa Āsārūh al-Uṣūluliyah*, Bagian ke 2, h. 145.

⁵²¹ Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 475.

⁵²² Lihat, Muhammad Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayātuh wa 'Asruh Arā'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 469.

tidak mengakui *ijmā'* kecuali yang dilakukan oleh para sahabat (*al-ijmā' fi 'ahd as-sahābah*).⁵²³

Sedangkan *ijmā'* dalam pandangan ulama *uṣūl al-fiqh* kontemporer, seperti Muhammad al-Khudari Bik (w. 1930 M),⁵²⁴ 'Abd al-Wahhāb al-Khallāf (w. 1956 M),⁵²⁵ dan Muhammad Abū Zahrah mengatakan yang substansinya adalah sama dengan pandangan ulama *uṣūl al-fiqh* klasik bahwa *ijmā'* yang mungkin terjadi hanyalah pada masa para sahabat, karena mereka masih berada pada satu wilayah. Sementara di masa sesudahnya, tidak mungkin dapat terjadi *ijmā'*, karena semakin luasnya wilayah pemerintahan Islam, dan terjadi kesulitan untuk mengumpulkan seluruh ulama pada satu tempat.⁵²⁶

Adapun **golongan pendapat kedua**, yaitu an-Nazām (w. 231 H), sebagian ulama Khwārij, dan Syi'ah mengatakan bahwa *ijmā'* yang telah jelas rukun-rukunnya itu tidak mungkin terjadi secara adat, karena sulitnya merealisasikan rukun-rukun tersebut. Kesulitan itu menurutnya, karena tidak ada standar baku untuk menetapkan kualifikasi seorang mujtahid yang ber-*ijmā'*, sulit menyatukan peserta *ijmā'* dalam satu pendapat mengenai suatu kasus hukum yang terjadi mengingat mereka dari berbagai negara berbeda kultur dan budaya yang berkembang di negaranya masing-masing, pandangan mereka sulit untuk diambil sebuah konklusi dan dimasukkan dalam satu sistem yang dapat dipertanggungjawabkan, dan *ijmā'* tidak diperlukan kecuali jika tidak ada dalil yang pasti (*qat'i*). *Ijmā'* para mujtahid yang didasarkan pada

⁵²³Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h. 37.

⁵²⁴Muhammad al-Khudari Bik, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 283.

⁵²⁵'Abd al-Wahhāb al-Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 50.

⁵²⁶Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 199.

dalil yang tidak pasti (*ẓanni*), secara adat mustahil terjadi, karena tidak adanya kesamaan terminologi *ijmā'* dan pandangan mereka.⁵²⁷

f. Pergeseran Paradigma *Ijmā'*

Eksistensi *ijmā'* dalam konfigurasi teori hukum Islam ternyata memainkan peran yang sangat strategis dalam pembentukan dan penetapan pemikiran hukum Islam, sejak masa sahabat hingga era modern. Akan tetapi fungsi dan kedudukannya sejak dahulu hingga sekarang ini masih menjadi problem kontroversial. Abdullah Ahmed an-Na'im ketika mengkaji masalah *ijmā'* memunculkan beberapa pertanyaan, apakah yang dimaksud dengan *ijmā'*, apakah ia merupakan kebulatan suara penuh atau tidak, kepada siapa *ijmā'* mengikat, apakah *ijmā'* dapat terjadi di kalangan para sahabat dan umatnya di Madinah, para ulama muslim, dan ahli hukum muslim secara umum, atau keseluruhan umat Islam, apakah *ijmā'* generasi awal mengikat kepada seluruh generasi berikutnya?⁵²⁸ Pertanyaan-pertanyaan an-Na'im ini muncul kelihatannya merupakan kritik tajam terhadap kerancuan *ijmā'* dan daya otoritasnya di kalangan para ulama tradisional dalam memahami dan memaknai *ijmā'*. Misalnya, dalam beberapa literatur fikih (*al-fiqh*) dan metodologi pemahaman hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) ditemukan terminologi *ijmā'* yang berbeda-beda. Ada yang mendefinisikan *ijmā'* dengan kesepakatan umat Islam dalam masalah agama, ada

⁵²⁷Al-Kāfi as-Sabki, *al-Ibhāj*, h.. 351. 'Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Ilm Uṣūl al-Fiqh, h. 48. Zakaria al-Barri, *Maṣādir al-Ahkām*, h. 70. Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 568.

⁵²⁸Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights and International Law*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany dengan *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: Penerbit LkiS, 2001), Cet. ke 3, h. 48.

yang stresingnya pada kesepakatan pendapat orang-orang yang berkompeten untuk bersepakat dalam masalah agama, dan ada yang merumuskan dengan kesepakatan bulat para ahli hukum pada waktu tertentu di dalam masalah tertentu.⁵²⁹ Keberagaman terminologi dan kontroversi terhadap eksistensi *ijmā'* ini muncul, secara metodologis adalah karena belum ada perangkat metodologi yang memadai untuk mengantarkan umat Islam kepada *ijmā'* yang ideal dalam menjawab berbagai problematika kasus yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Praktik *ijmā'* di kalangan ulama tradisional selama itu diketahui otoritasnya disandarkan pada pendapat orang (muftahid, pakar hukum, *ahl al-halli wa al-'aqd*) dan teks-teks agama (al-Qur'ān dan sunnah), belum dilakukan secara mekanisme dan prosedural semacam muktamar, atau dewan lembaga *ijmā'*, tetapi masih lebih ditekankan pada kepercayaan dan keyakinan bahwa mereka (peserta *ijmā'*) tidak mungkin akan berbuat salah dengan berjama'ah.

Sejarah telah mencatat, bahwa *ijmā'* terjadi pada masa para sahabat dan *tābi'in*, atau mazhab-mazhab hukum awal secara natural yang dioreintasikan untuk menjastifikasikan hasil-hasil ijtihad yang dilakukan oleh mereka, baik yang berada berdomisili di Hijaz-Madinah, Bagdad-Irak, maupun yang berada di Syria. *Ijmā'* baru dilakukan oleh mereka ketika dihadapkan pada berbagai problematika kasus yang terjadi setelah dicari dasar hukumnya di dalam al-Qur'ān dan sunnah (hadis) tidak ditemukan, kemudian mereka melakukan

⁵²⁹Al-Gazāli, *al-Mustasfa*, h. 199. Al-Amidi, *al-Ihkam*, Juz ke 1, h. 262. Al-Kfi as-Sabki, *al-Ibhāj*, Juz ke 2, h. 349.

ijtihad dengan menggunakan potensi *ra'y*⁵³⁰ masing-masing. Jika dari hasil-hasil ijtihadnya terjadi perbedaan pendapat dalam satu persoalan yang sama, maka kemudian mereka melakukan musyawarah sesuai pesan al-Qur'an,⁵³¹ berdiskusi dengan saling mengemukakan pendapat disertai argumentasi, pengalaman yang dimiliki, dan pada akhirnya terjadi titik temu dan terjadi kata sepakat dalam menetapkan hukum pada setiap kasus hukum yang dibahasnya. Kesepakatan akhir inilah yang disebut dengan *ijmā'*. Dari sini terlihat kegiatan ijtihad intelektual secara bebas dan bertanggungjawab yang dilakukan oleh para sahabat sangat dijunjung tinggi, semakin banyak terjadi perbedaan pendapat dari hasil ijtihadnya dalam setiap persoalan yang sama, maka semakin memotifasi dan membuka peluang besar untuk mereka melakukan *ijmā'*, sehingga berbagai problematika kasus hukum baru dapat diselesaikan dan ditetapkan ketentuannya dengan secara *ijmā'*. Fazlur Rahman mengemukakan bahwa instrumen yang dipergunakan oleh generasi-generasi muslim masa awal, yang membuat teladan

⁵³⁰*Ra'y* ialah suatu asal yang menunjukkan penglihatan dan pandangan dengan mata atau kecakapan. *Ra'y* berarti pendapat yang dipertimbangkan yang digunakan oleh seseorang dengan baik dalam menyelesaikan suatu persoalan. Atau dalam pengertian lain, *ra'y* merupakan sebuah prinsip hukum Islam sebagai pendapat pribadi seorang *faqih* (ahli hukum Islam). *Ra'y* merupakan prinsip hukum yang berada di bawah al-Qur'an. *Ra'y* adalah sebuah pendapat yang diperoleh sesudah berpikirdan memperhatikan serta berupaya mencari mana yang benar dalam masalah yang terdapat padanya berbagai tanda yang berlawanan-lawanan. Lihat, Ibn Zakaria, *Maqāyis al-Lughah* (Mesir: Mustafā al-Bābi al-Halabi, 1969), Juz ke 1, Cet. ke 2, h. 472. Totok Jumantoro, Samsul Munir Amin, *Kamus*, h. 287.

⁵³¹Q.S.asy-Sura (42):38, yang artinya: "Dan orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan salat, sedangkan urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka, dan mereka menafkahkan sebagian dari rizki yang Kami berikan kepada mereka".

Nabi Saw. dapat semakin berkembang menjadi sebuah peraturan yang tegas dan khusus terhadap perilaku manusia, adalah aktifitas pemikiran bebas secara pribadi dan bertanggungjawab. Pemikiran rasional yang disebut dengan *ra'y*, atau 'pemikiran yang dipertimbangkan sendiri' ini menghasilkan banyak sekali ide-ide di bidang hukum, religius dan moral pada kira-kira abad pertama dan penggal pertama abad kedua hijriah.⁵³²

Ijmā' pada perkembangan awalnya identik dengan *sunnah* yang hidup (*living tradition*), karena merupakan kristalisasi dari aktifitas dan kreatifitas ijtihad masing-masing pribadi umat Islam. *Ijmā'* atau *sunnah* umat Islam masa awal pada dasarnya merupakan suatu proses yang meluas, atau interaksi pendapat dengan terus-menerus yang pada akhirnya diterima oleh semua umat secara konsensus (*ijmā'*). Demikian ini menunjukkan bahwa *ijmā'* ketika itu tidak statis, tidak kaku, prospektif ke masa depan, sebagai ekspresi berpikir bebas (*ra'y*), tidak menghilangkan perbedaan-perbedaan pendapat, dan dilakukan secara terus-menerus meskipun secara lokal-regional. Deskripsi demikian ini oleh Fazlur Rahman dikatakan bahwa "secara literal *sunnah* dan *ijmā'* saling berpadu, dan secara aktual dan material adalah identik. Bahkan di belakang hari, sesudah masa asy-Syāfi'i yaitu ketika konsep *sunnah* dipisahkan dari konsep *ijmā'*, hubungan erat antara keduanya masih bertahan. Hal ini karena di masa itu, ketika *sunnah* dimaksudkan hanyalah *sunnah* Nabi tidak secara konsepsional dan, seperti pada masa-masa sebelumnya, sebagai sebuah konsep pengayoman - praktik yang disepakati oleh para sahabat masih disebut sebagai *sunnah* - atau secara lengkapnya

⁵³²Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 14-15.

sunnah as-ṣahābah. Tetapi ketika *sunnah* berhenti, maka *ijmā'* mengambil alih peranannya. Dengan demikian, kesepakatan di antara para sahabat adalah *sunnah as-ṣahābah* dan *ijmā' as-ṣahābah*. Perubahan ini sebenarnya tidak berbahaya asalkan status penting dari *ijmā'* tidak terganggu, dan hak *ijmā'* untuk menyerap dan menciptakan ide-ide, serta unsur-unsur baru tidak dikorbankan.⁵³³

Akan tetapi dalam realitas faktanya berkembang lain, asy-Syāfi'i dengan kepintaran dan keberhasilannya mengkonstruksi *ijmā'* secara terminologis di satu sisi, dan mengkampanyekan hadis sebagai pengganti *sunnah-ijtihād-ijmā'* dengan merekonstruksi urutan *ijtihād-ijmā'* menjadi *ijmā'-ijtihād*, maka hubungan organis antara keduanya menjadi rusak. Bagi asy-Syāfi'i, *ijmā'* sebagai kesepakatan para pakar hukum (*mujtahidin*) yang bersifat totalitas, mengacu ke peristiwa terjadi *ijmā'* pada masa awal (*ijmā' as-ṣahābah*), tidak berorientasi ke masa depan, dan kreatifitas ijtihad intelektual yang dilakukan para pemikir muslim kontemporer masa kini seakan-akan digiring dan diorientasikan pada masa sahabat (14 abad yang lalu). Inilah sebagai bukti sejarah, bahwa konsep *ijmā'* telah direkonstruksi oleh asy-Syāfi'i dengan menciptakan suatu prosedur dan mekanisme formal yang menjamin stabilitas struktur sosio-religius abad pertengahan (abad skolastik) menjadi homogen pola pemikiran yang berakibat orisinalitas, dinamisitas, dan kreatifitas ijtihad intelektual para ulama (*mujtahidin*) menjadi rigid, mandul, statis, dan *ijmā'* yang terkadi belakangan tidak bisa merubah *ijmā'* yang telah ada sebelumnya.

Dari potensi dan prosesing dinamika *ijmā'* yang demikian itu pada akhirnya wilayah gerak *ijmā'*

⁵³³*Ibid.*, h. 18-19.

dibatasi pada pengetahuan yang bersifat umum (*'ilm al-'āmmah*), tidak bisa menjamah pengetahuan yang bersifat spesifik (*'ilm al-khāṣṣah*). Padahal sebelum masa asy-Syāfi'i, *ijmā'* bisa terjadi pada kedua wilayah tersebut, tidak ada pembatasan yang mematri gerak *ijmā'*. Demikian juga *ijmā'* pada masa awal, tidak dijustifikasi oleh teks-teks al-Qur'ān dan sunnah, sebab terjadi *ijmā'* di kalangan para sahabat merupakan manifestasi dari problem solving gerakan ijtihad yang tidak mampu menetapkan ketentuan hukum terhadap suatu kasus hukum yang terjadi setelah memahami teks-teks al-Qur'ān dan sunnah, serta pengalaman yang dimilikinya. Tetapi, pada masa asy-Syāfi'i, *ijmā'* telah direkonstruksi sedemikian rupa dan dijustifikasi validitasnya dengan hadis-hadis Nabi Saw. antara lain (yang artinya):

“Bahwasannya Nabi Saw. bersabda: Semoga Allah memberi kesejahteraan kepada siapa saja yang mendengarkan, mengingat dengan cermat, dan menginformasikan pernyataan-pernyataanku, karena menginformasikan langsung kebijaksanaan sendiri, banyak yang tidak dapat memahami pernyataan-pernyataanku (mereka hanya dapat menginformasikannya). Tapi, banyak juga orang-orang yang menginformasikan kebijaksanaan dari pernyataan-pernyataanku kepada penerima informasi dapat memahami dengan baik. Seorang muslim tidak pernah merasa enggan untuk melakukan tighal, yaitu berjuang dengan setulus hati ke jalan Allah, secara aktif menghendaki kebaikan bagi umat Islam yang lain, dan mengikuti mayoritas mereka (umat Islam), karena dakwah yang mereka serukan itu akan memberikan kemaslahatan kepada mereka”.⁵³⁴

⁵³⁴Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 401-402.

Hadis yang lain (yang artinya):

“Sesungguhnya Umar ibn al-Khattāb di Jābiyyah (sebuah tempat di Syria) berkhotbah di hadapan manusia (*jamā'ah*), dan di dalam khutbah itu ia berkata: Nabi pernah berdiri di antara kami seperti saya pada saat ini berdiri di antara kalian, dan dia berkata: Pertama kali hormatilah sahabat-sahabatku, setelah penerus-penerusnya, dan kemudian penerus-penerus berikutnya. Setelah itu (ketiga generasi dimaksud) kepalsuan akan merajalela, sehingga seorang manusia akan bersumpah dan memberikan kesaksian tanpa diminta. Dengarkanlah oleh kalian, barang siapa yang menghendaki tempat yang lapang di dalam surga, maka ia harus bersatu dengan mayoritas umat (*yalzam al-jamā'ah*). Syaitan adalah sahabat manusia yang menyendiri. Jika seseorang bergabung dengan yang lainnya sehingga menjadi berdua dan seterusnya, maka syaitan semakin menjauhi mereka”⁵³⁵

Dua buah hadis inilah yang menjadi justifikasi *ijmā'* yang dikonstruksi asy-Syāfi'i. Menurut pemahamannya, bahwa kesetiaan kepada umat telah ditekankan oleh Rasulullah Saw., yang berarti menunjukkan adanya perintah menta'ati pada kesepakatan umat dalam persoalan tertentu, yang berkaitan dengan hal-hal yang diharamkan atau diperbolehkan, bukan kepatuhan pada kesatuan fisik-material yang tidak berarti apa-apa. Dengan demikian, bahwa seseorang yang berpegang pada apa yang dipegangi umat, akan dianggap sebagai mengikuti umat. Sebaliknya, barang siapa yang tidak mengikuti apa yang telah dipegangi umat, atau berpendapat lain, maka dapat dianggap sebagai menentang umat. Untuk itu, kemudian asy-

⁵³⁵*Ibid.*, h. 473-474.

Syāfi'i tegaskan bahwa kesalahan orang-orang yang bercerai berai menjadi *firqh-firqah*, tetapi umat secara keseluruhan tidak mungkin akan melakukan kesalahan dalam memahami al-Qur'ān, sunnah, dan *qiyās*.⁵³⁶

Namun demikian, Ahmad Hasan menilai bahwa hadis-hadis (tradisi-tradisi) yang dikemukakan oleh asy-Syāfi'i untuk menjastifikasi *ijmā'* tidak terkandung satu petunjuk yang spesifik dan jelas dari Rasulullah bagi *ijmā'* dalam pengertian teknisnya. Tradisi-tradisi ini, jika keasliannya dapat dijamin, adalah bersifat umum, yang menyatakan pentingnya persatuan kaum muslimin.⁵³⁷ Fazlur Rahman penilaiannya hampir senada dengan Ahmad Hasan mengatakan bahwa, untuk yang pertama di antara kedua hadis tersebut kita telah memiliki alasan untuk menyatakan bahwa hadis yang pertama itu tidak dapat dibenarkan secara historis. Selanjutnya kami akan menunjukkan bahwa hadis yang pertama itu merupakan sebagian dari perjuangan besar yang dilaksanakan sejak abad kedua dan seterusnya untuk mempertahankan kesatuan umat muslim dan untuk mewujudkan sebuah mayoritas ortodok yang 'berada di tengah-tengah', mayoritas yang karena merupakan pihak terbanyak, dan 'yang berada di tengah-tengah' berhak dijuluki sebagai 'kaum ortodok'. Hadis kedua yang dikemukakan asy-Syāfi'i di atas sebagai hadis yang bersifat prediktif, sehingga kita merasa tidak perlu lagi untuk menjelaskannya. Hadis ini memberikan isyarat formal yang pertama bahwa ketiga generasi muslim yang pertama (sahabat,

⁵³⁶*Ibid.*, h. 476.

⁵³⁷Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Agah Garnadi dengan *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1984 M), h. 202.

tābi'in, dan *tābi' tābi'in*) harus dianggap sebagai pemuka-pemuka dari doktrin dan praktik Islam, dan ajaran-ajaran mereka sebagai dasar yang permanen bagi struktur religius kaum muslimin. Di sini sangat penting dan menarik untuk dicatat bahwa setelah ketiga generasi inilah 'sunnah yang hidup' dari generasi-generasi itu sendiri mulai disusun di dalam bentuk hadis.⁵³⁸

Kaitan dengan penilaian kedua hadis tersebut di atas, Fazlur Rahman juga mengemukakan bahwa sebenarnya sebelum asy-Syāfi'i mengemukakan dua hadis dimaksud yang menjadi jastifikasi *ijmā'*, ia telah berusaha mempertahankan *ijmā'* sebagai sumber hukum Islam yang diakui dan diyakini otoritasnya oleh umat Islam, dengan pernyataannya, "kami mengetahui (adalah merupakan keyakinan kami) bahwa mayoritas (*ummah*) di antara mereka (kaum muslimin) insya Allah tidak akan mau menerima sebuah kesalahan".⁵³⁹

Dalam perkembangan berikutnya (pasca periode imām asy-Syāfi'i), terutama setelah memasuki babak baru (periode klasik), ketika hadis-hadis semakin banyak jumlahnya, pernyataan di atas berubah dan bergeser menjadi hadis dan dikatakan bersumber dari Nabi. Hal ini dapat dilihat dalam Sunan at-Tirmizi dengan perubahan kata "*khaṭā'*" (salah) menjadi "*ḍalālah*" (sesat). Begitu pula dalam formulasi baru "*yad Allah fauqa aidihim*" berubah menjadi "*yad Allah 'alā al-jamā'ah*", dan seterusnya,⁵⁴⁰ maka *ijmā'* menjadi sumber hukum material yang kuat otoritasnya, baik dalam tataran teoritis-normatif maupun tataran aplikatif-implimentatif.

⁵³⁸Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 51-52.

⁵³⁹Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah* h. 472.

⁵⁴⁰Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 52-53.

g. Perubahan Pengurutan *Ijmā'* sebagai Dalil Hukum dan Formulasi Terminologisnya

Setelah *ijmā'* terjadi pergeseran fungsi dan kedudukannya dalam teori hukum Islam, maka ternyata sangat berimplikasi pada pengurutan *ijmā'* sebagai dalil hukum. Pada periode mazḥab-mazḥab awal, *ijmā'* diposisikan pada urutan keempat setelah al-Qur'ān, sunnah dan ijtihad (*qiyās*), maka pada masa asy-Syāfi'i dibalik berubah menjadi dalil hukum ketiga. Pergeseran ini tidak saja mengubah fungsi dan kedudukannya itu sendiri, tetapi yang sangat mendasar adalah *ijmā'* menjadi dalil hukum material yang sejajar dengan al-Qur'ān dan sunnah. Dari sini terlihat, *ijmā'* tidak lagi sebagai instrumen penggalian hukum (*manḥāj al-istinbāt al-ahkām*) dalam berijtihad yang dinamis, fleksibel, dan prospektif ke masa depan, sekaligus sebagai metode dalam upaya menyatukan gagasan dan pandangan yang berbeda-beda mengenai suatu permasalahan kasus hukum baru yang terjadi, dan dipecahkan secara progresif untuk mengetahui dan memastikan kebenaran pada permasalahan yang terjadi tersebut. *Ijmā'* yang telah dikonstruksi fungsi dan posisinya demikian itu, maka secara otomatis tidak boleh dipermasalahan lagi oleh para mujtahid dan umat Islam pada umumnya. *Ijmā'* pada masa asy-Syāfi'i ini diyakini oleh mereka (*mujtahidin* dan *jamā'ah al-muslimin*) hanya kemungkinan terjadi pada masa sahabat, sedangkan pada masa-masa sesudahnya tidak mungkin dapat terjadi. Terjadinya *ijmā'* inipun ruang lingkungannya dibatasi disekitar pengetahuan yang umum (*'ilm al-āmmah*) yang berkaitan dengan perintah-perintah yang wajib (*al-awāmir*), dan larangan-larangan (*an-nwāhi*), seperti mengerjakan salat lima waktu, puasa ramadān, pergi haji ke Baitullah jika telah mampu, mengeluarkan zakat, larangan berzina, membunuh, mencuri, dan

mengonsumsi narkoba (*al-khamr*). Teks-teks al-Qur'ān terhadap pengetahuan yang umum ini telah menetakannya, dan umat Islam mesti mengetahui pengetahuan tersebut. Sedangkan pada pengetahuan yang spesifik (*'ilm al-khāṣṣah*) yang mengurai lebih rinci dari *'ilm al-āmmah* tadi (*furū' al-farā'id*) yang tidak disebutkan secara eksplisit di dalam teks-teks al-Qur'ān dan sunnah, maka tidak dimungkinkan terjadi *ijmā'*.⁵⁴¹ Sementara pada masa-masa sebelumnya daya kerja dan jangkauan *ijmā'* itu dapat terjadi pada dua wilayah pengetahuan tersebut.

Daya kerja *ijmā'* ini lebih rigid lagi setelah memasuki periode klasik. Pada masa ini teoritisasi *ijmā'* dan fungsinya semakin diformalkan, dayalitasnya statis, dan semakin tidak memungkinkan untuk terjadi *ijmā'* dalam implementasinya. Begitu juga sandaran (acuan) *ijmā'* semakin diperbanyak dengan teks-teks al-Qur'ān dan sunnah untuk menjustifikasi dan melegitimasi eksistensi *ijmā'* sebagai sumber hukum ketiga, setelah al-Qur'ān dan sunnah. Teks-teks al-Qur'ān dan sunnah itu antara lain:

Pertama, Q.S. an-Nisā' (4): 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ
 مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ
 تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul (Nya) dan Ulil Amri di antara kamu. Kemudian, jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka

⁵⁴¹Asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, h. 357-359.

kembalikanlah ia kepada Allah (*al-Qur'ān*) dan Rasul (*sunnahnya*), jika kamu benar-benar kepada Allah dan hari kemudian, Yang demikian itu lebih utama (*bagimu*), dan lebih baik akibatnya”.

Ayat di atas terdapat kata “*uli al-amr*”. Mereka menginterpretasikan kata ini dengan dua konotasi makna, yaitu sebagai penguasa politik dan hukum (*as-siyāh wa as-sulṭah hum al-hukkām*). Penguasa politik adalah pemerintah (*al-umarā'*) atau penguasa itu sendiri (*al-wulāt*), dan konotasi makna yang kedua, yaitu para imaam mujtahid, atau ulama, mereka adalah orang-orang yang melakukan ijtihad untuk menggali hukum, dan memberikan fatwa hukum.⁵⁴²

Kedua, Q.S. an-Niā' (4): 83:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ ۗ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى
الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أَوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ
ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

Artinya: “Dan kalau mereka menyerahkannya kepada Allah dan Ulil Amri di antara mereka tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (Rasul) dan Ulil Amri) ...”.

Ayat ini sesungguhnya lebih menguatkan ayat sebelumnya (*an-Nisā'*: 59), dapat dipahami, jika pendapat mereka terjadi kesepakatan (*ijmā'*) maka berarti benar, dan tidak boleh diperdebatkan kembali.

⁵⁴²Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 542. Zakaria al-Barri, *Maṣādir al-Ahkām*, h. 71.

Ketiga, Q.S. an-Nisā' (4): 115:

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

Artinya: *“Dan barang siapa menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan mereka berkuasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu, dan Kami masukkan ia ke dalam jahannam, dan jahannam itu adalah seburuk-buruk tempat kembali”*.

Ayat ini dipahami oleh mereka, bahwa Allah mengancam orang-orang yang mengikuti jalan orang-orang yang tidak beriman, akan dimasukkan ke dalam jahannam, ini menunjukkan haramnya mengikuti jalan tersebut, dan mereka wajib mengikuti jalan orang-orang yang beriman dan apa saja yang telah menjadi kesepakatan umat Islam, yakni para imām mujtahid, dan orang-orang yang mempunyai keahlian khusus mengenai hukum Islam.⁵⁴³

Sedangkan sunnah atau hadis yang mereka jadikan sandaran adalah hadis-hadis yang saling menguatkan satu dengan yang lainnya yang ditransmisikan secara valid oleh para perawi hadis. Begitu pula berbagai pernyataan dari para sahabat, seperti Umar bin al-khaṭṭāb, Ibn Umar, Ibn Mas'ūd, Abū Sa'id al-Khudri, Abū Hurairah, Anas bin Mālik, dan perawi-perawi yang lainnya. Hadis-hadis dimaksud, antara lain yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah, at-Tirmizi, Ahmad, dan at-Ṭabrāni:

⁵⁴³*ibid.*, h. 70.

لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَىٰ أَخْطَأِ

Artinya: “Ummatku tidak akan berkumpul (*ijmā’*) atas kesalahan”.

لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَىٰ ضَلَالَةٍ

Artinya: “Ummatku tidak akan berkumpul (*ijmā’*) atas suatu kesesatan”.

سَأَلْتُ اللَّهَ تَعَالَىٰ أَنْ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَىٰ ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا

Artinya: “Allah Ta’ālā mempertanyakan bahwa tidaklah ummatku berkumpul (*ijmā’*) untuk melakukan kesesatan, karena itu berikanlah kepada mereka”.

لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَىٰ ضَلَالَةٍ

Artinya: “Tidaklah Allah menghimpun (*ijmā’*) ummatku untuk melakukan kesesatan”.⁵⁴⁴

Hadis-hadis tersebut oleh mereka dijadikan acuan justifikasi *ijmā’* sebagai sumber hukum dengan semakin menguatkan posisi dan kedudukannya serta tingkat validitasnya, yang tentunya terjauh dari kesalahan berjama’ah. Mereka menyatakan kalau para ulama telah menetapkan suatu hukum secara kolektif, maka senyatanya keputusan itu benar dan terpelihara dari kesalahan. Pernyataan ini tampaknya menegaskan dari apa yang dikatakan asy-Syāfi’i bahwa umat secara keseluruhan (*al-jamā’ah*) tidak mungkin akan melakukan kesalahan dalam memahami al-Qur’ān,

⁵⁴⁴ Lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 543. Zakaria al-Barri, *Maṣādir al-Ahkām*, h. 72.

sunnah, dan *qiyās*, tetapi kesalahan itu hanyalah pada orang-orang yang bercerai-berai menjadi firqah-firqah.⁵⁴⁵

Ahmad Hasan menilai sejumlah ayat (Q.S. an-Nisā' (4): 59, 83, 115 dan ayat-ayat yang lain) yang pada periode klasik menjadi dasar justifikasi *ijmā'* sesungguhnya stresing ayat itu bukanlah konotasinya pada kesepakatan umat Islam pada bidang hukum, khususnya dalam pengertian teknisnya, melainkan pada perilaku umum dari umat Islam dan persatuan mereka. Ayat-ayat ini pada mulanya tidaklah dipahami oleh Rasulullah maupun oleh para sahabat sebagai suatu argumen yang mendukung *ijmā'*. Hanya pada masa-masa kemudianlah, ketika konsep *ijmā'* dikemukakan, para ulama berusaha menjastifikasi *ijmā'* dengan ayat-ayat tersebut.⁵⁴⁶ Hal ini tentunya setelah konsep dan terminologi *ijmā'* dikonstruksi oleh asy-Syāfi'i secara totalitas. Demikian juga Ahmad Hasan lebih lanjut mengkritisi dan menilai hadis-hadis yang dijadikan dasar justifikasi *ijmā'* pada periode klasik, bahwa pada abad II H/abad VIII M asy-Syāfi'i mengutip sejumlah hadis dari Rasulullah yang menguraikan prinsip *ijmā'*, tetapi ia tidak berbicara apa-apa mengenai hadis tersebut di atas. Ia hanya menyatakan "Kita tahu bahwa orang banyak tidak akan bersepakat dalam hal yang kontra produktif dengan sunnah Rasulullah, ataupun dalam suatu kesalahan". Menurut Hasan, sulit untuk mengatakan apakah asy-Syāfi'i dalam pikirannya mengingat hadis tersebut di atas dan merujuk dengan pernyataan itu. Sekiranya ia mengetahui hadis tersebut, tentu ia akan mengutipnya bersama dengan hadis yang lain. Hal

⁵⁴⁵Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 359. .

⁵⁴⁶Ahmad Hasan, *The Early*, terjemah Agah Garnadi, h. 146.

ini mengindikasikan hadis tersebut ketika itu belum ditemukan oleh asy-Syāfi'i, tetapi diduga kuat pernyataannya itu kemudian muncul dalam bentuk hadis pada masa-masa kemudian.⁵⁴⁷ Dari kondisi demikian pada akhirnya sangat boleh jadi redaksional hadis (*matn al-hadis*) antara satu dengan yang lain berubah dan bergeser dari kata atau kalimat yang sesungguhnya. Dalam kaitan ini Fazlur Rahman telah mensinyalir dalam penelitiannya bahwa ketika hadis-hadis semakin banyak jumlahnya, maka banyak pula terjadi perubahan dan bergeser menjadi hadis dan dikatakan bersumber dari Nabi. Hal ini dapat dilihat dalam Sunan at-Tirmizi dengan perubahan kata "*khaṭā*" (salah) menjadi "*ḍalālah*" (sesat). Begitu pula dalam formulasi baru "*yad Allah fauqa aidihim*" berubah menjadi "*yad Allah 'alā al-jamā'ah*", dan seterusnya.⁵⁴⁸

Sedangkan perubahan terminologi *ijmā'* terjadi pergeseran formulasi yang cukup mendasar, yaitu dari praktik kesepakatan yang mampu mengakomodir berbagai perbedaan pandangan, pendapat, berorientasi ke prospek ke depan, fleksibel, dan bisa terjadi pada berbagai kasus hukum yang bersifat pengetahuan umum, dan khusus, maka dibatasi hanya pada hal-hal yang bersifat pengetahuan umum saja yang berkaitan dengan perintah-perintah wajib, dan larangan-larangan (*al-awāmir wa ijtināb an-nawāhi*). Tegasnya, fungsi, kedudukan, dan dayalitas kerja *ijmā'* sangat dibatasi dengan berbagai persyaratan yang telah dirumuskan secara formal.

Secara teoritis-normatif, asy-Syāfi'i sendiri dalam karyanya *ar-Risālah*, tidak memberikan

⁵⁴⁷*Ibid.*, h. 147-148.

⁵⁴⁸Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h.53.

terminologi *ijmā'* dengan jelas dan tegas. Hanya terdapat suatu pernyataan yang mengungkapkan:

لَسْتُ أَقُولُ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ "هَذَا مُجْتَمَعٌ عَلَيْهِ" إِلَّا لَمَّا تَلَقَى
عَلِمًا أَبَدًا إِلَّا قَالَهُ لَكَ وَحَكَاهُ عَنْ مَنْ قَبْلِهِ، كَالظُّهْرِ أَرْبَعٌ، وَكَتَحْرِيمِ
الْخَمْرِ وَمَا شَبَّهُ هَذَا

Artinya: "Saya dan seorangpun dari kalangan ulama (ahl al-'ilm) pernah mengatakan "ini adalah persoalan yang telah disepakati", kecuali menyangkut persoalan yang tidak seorang ahli pun pernah mempersoalkannya lagi kepada anda, dan mentranmisikannya dari orang-orang yang mendahuluinya, seperti salat *zūhur* empat reka'at, mengkonsumsi narkoba (*al-khamr*) itu diharamkan, dan sebagainya".⁵⁴⁹

Pernyataan asy-Syāfi'i ini mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh* memahami dan mengatakan sebagai terminologi *ijmā'*. Hanya persoalannya, apakah pernyataan tersebut cukup representatif dikatakan sebagai definisi *ijmā'* sebagaimana formulasi *ijmā'* yang dikemukakan oleh umumnya para ulama. Pernyataan di atas stresingnya menurut penulis adalah bahwa para ulama suatu masa bersatu pendapat (*ijmā'*) mengenai suatu persoalan tertentu, sehingga *ijmā'* mereka menjadi *hujjah* terhadap persoalan yang mereka *ijmā'*-kan. Jadi, secara tersurat jelas seperti ditegaskan oleh 'Ali Jum'ah bahwa asy-Syāfi'i (150-204 H/767-812 M) di dalam *ar-Risālah*-nya tidak memberikan definisi *ijmā'* dengan tegas.⁵⁵⁰ Demikian juga al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H)

⁵⁴⁹Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 534.

⁵⁵⁰'Ali Jum'ah, *al-Ijmā'*, h. 7.

di dalam karyanya tidak memberikan terminologi *ijmā'*, ia hanya menyebutkan kategorisasi *ijmā'* yang dikemukakan oleh asy-Syāfi'i, dibedakan pada dua macam, yaitu kesepakatan umat Islam (*ijmā' al-ummah*), dan kesepakatan ulama (*ijmā' al-'ulamā'*).⁵⁵¹ Atau meminjam term Imām al-Haramain dengan "*ittifāq al-'ulamā'*".⁵⁵² Oleh karena tidak ada kejelasan terminologi, maka di kalangan ahli *uṣūl al-fiqh* periode klasik merumuskan definisi *ijmā'* sangat fariatif stresing dan redaksionalnya, sehingga Ahmad Hasan menyebutkan: Ada yang mendefinisikan dengan kesepakatan umat Islam dalam masalah agama, ada yang merumuskan dengan kesepakatan orang-orang yang berkompeten untuk ber-*ijmā'* (*ahl al-'ilm*) dalam masalah agama, dan ada juga yang mendefinisikan dengan kesepakatan bulat para ahli hukum pada waktu tertentu di dalam masalah tertentu.⁵⁵³ Terminologi yang berbeda-beda tersebut pada akhirnya dirumuskan dengan:

اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عَصْرِ مِنَ الْعُصُورِ بَعْدَ وَفَاتِهِ عَلَى
حُكْمٍ شَرْعِيِّ

Artinya: "Kesepakatan para imām mujtahid dari umat Nabi Muhammad Saw. pada suatu masa sesudah wafatnya (Nabi) mengenai hukum syara"⁵⁵⁴.

⁵⁵¹Abū Bakar al-Jaṣṣāṣ, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Dār al-Kutub al-Misriyyah, t.t.), h. 220.

⁵⁵²Abū 'Abd Allah Muhammad bin Muhammad ar-Ra'aini al-Māliki, *Qurrah al-'Ain li Syarh Waraqāt Imam al-Haramain*, Editor Ahmad Muṣṭafā Qāsim at-Taḥṭāwī (Mesir: Dār al-Fadilah, t.t.), h. 106.

⁵⁵³Ahmad Hasan, *The Early*, h. 144.

⁵⁵⁴Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 82.

Berdasarkan terminologi ini dapat dikatakan bahwa *ijmā'* bisa diwujudkan apabila memenuhi unsur-unsur: (1) Harus ada kesepakatan secara totalitas, tidak boleh seorang pun yang tidak menyepakati; (2) Kesepakatan dari para imām mujtahid yang memenuhi persyaratan untuk berjihad; (3) Para imām mujtahid dari umat Nabi Muhammad Saw. yang beragama Islam, tidak semua orang dari agama Lain (Yahudi atau Nasrani); (4) Kesepakatan terjadi pada suatu masa tertentu sesudah Nabi Muhammad wafat; (5) Kesepakatan pada masalah hukum syara'. Dengan terminologi *ijmā'* yang begitu ketat dan persyaratan yang banyak, maka tampaknya sulit untuk bisa terjadi *ijmā'*, karena mustahil seluruh mujtahid di seluruh negara di dunia ini bisa disatukan pendapatnya dalam suatu persoalan kasus tertentu. Secara teknis operasional, terutama di era modern ini, dengan kemajuan teknologi informasi komunikasi yang begitu canggih diduga kuat akan mudah mengumpulkan para ulama (*mujtahidin*) dari berbagai negara, tetapi secara substansi persoalan pokok yang akan diambil kesepakatan tidaklah mudah kalau standar pijakannya mengacu ke rumusan terminologi *ijmā'* di atas. Fakta sejarah telah mencatat, di zaman Abū Bakar saja, musyawarah yang melibatkan semua orang Islam sudah sulit dilakukan. Musyawarah hanya dilakukan oleh para politisi dan ulama sebagai wakil mereka. Oleh karena itu, para ulama kemudian mengambil hak musyawarah itu dan menjadikannya sebagai *ijmā'* mereka, padahal yang demikian itu semestinya terjadi dalam kondisi darurat saja.⁵⁵⁵

⁵⁵⁵Hasan at-Turabi, *Tajdid al-Fikr al-Islāmi*, diterjemahkan oleh Abdul Haris dan Zainul Am dengan *Fiqh Demokratis dari Tradisionalisme Kolektif*

Oleh karena demikian ketatnya, perlu terminologi *ijmā'* tersebut di atas dilonggarkan, digeser kembali, dan bahkan bisa dikembalikan ke fakta kelahirannya, yaitu *ijmā'* sebagai model metode ijtihad yang mampu menyelesaikan berbagai problematika kasus hukum baru yang mengemuka, dapat mengakomodir berbagai perbedaan gagasan dan pendapat, dinamis, fleksibel, bernuansa futuristik ke masa depan, memiliki daya kerja dan jangkauan yang luas, dan dapat merekonstruksi hasil-hasil ijtihad yang telah disepakati di masa lalu dengan mempertimbangkan perubahan situasi dan kondisi era kontemporer, dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Gagasan dan pemikiran ini sudah lama menjadi wacana di kalangan para ulama dan pemikir muslim kontemporer.

Ibn Taimiyah (w. 728 H) ketika mendeskripsikan pembahasan *ijmā'*, ia menetapkan bahwa *ijmā'* itu merupakan salah satu metode penggalian hukum (*al-ijmā' ṭariqan min ṭuruq al-istinbāt*), ... meskipun keberadaan *ijmā'* itu menjadi *hujjah* sebagaimana *naṣ-naṣ* al-Qur'ān dan sunnah.⁵⁵⁶ Jasser Auda (pakar *maqāṣid asy-syari'ah* kontemporer) mengatakan bahwa *ijmā'* bukan merupakan sebuah sumber hukum, akan tetapi hanya sebuah mekanisme atau sistem pembaruan kebijakan dengan melibatkan banyak pihak. Oleh karena itu, *ijmā'* sering disalahgunakan oleh sekelompok elite ulama untuk memonopoli

Menuju Modernisme Populis (Bandung: Penerbit Arasy, 1423 H/2003 M), Cet. ke 1, h. 27.

⁵⁵⁶ Muhammad Abū Zahrah, *Ibn Taimiyyah Hayātuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 460-463.

fatwa.⁵⁵⁷ Dari dua pandangan pemikir hukum Islam tersebut dapat dipahami bahwa, mereka tampaknya melihat eksistensi *ijmā'* itu lebih cenderung memosisikannya sebagai cara (metode), bukan sebagai sumber hukum. Berarti ia hanyalah sebagai instrumen yang dapat digunakan secara sistematis-komprehensif dalam kerangka ijtihad untuk menggali hukum, dan sekaligus mengaplikasikannya terhadap problematika kasus hukum baru yang mengemuka yang menuntut para mujtahid untuk menetapkan ketentuan hukumnya. Hal ini secara prosedural sudah barang tentu melalui diskusi panjang dalam suatu forum tertentu, yang pada akhirnya akan menghasilkan kesepakatan bersama dari forum diskusi tersebut. Pemikiran seperti ternyata Fazlu Rahman telah mengungkapkannya, menurutnya, ijtihad haruslah merupakan upaya sistematis, 'komprehensive' dan berjangka panjang, baik yang dilakukan oleh perorangan maupun secara kolektif (*teamwork*), baru kemudian didiskusikan dan diperdebatkan dalam satu forum tertentu untuk disepakati bersama.⁵⁵⁸

Pandangan yang disebutkan terakhir ini dapat dipahami secara umum, menunjukkan perlunya perubahan struktur teori hukum yang telah dikonstruksi dan diwariskan oleh Imām asy-Syāfi'i dan periode klasik, terutama penempatan urutan sumber hukum dari *ijmā'*-*ijtihād* menjadi *ijtihād*-*ijmā'*, sebagaimana telah berkembang secara natural pada masa *maḏhab-maḏhab* hukum awal, serta menginterpretasikan kembali konsep *ijmā'* dengan perspektif kekinian. Upaya ke arah ini sebagai

⁵⁵⁷Mohammad Darwis, "Maqasid al-Shari'ah dan Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda" dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider* (Yogyakarta: Ircisod, 2012), Cet. ke 1, h. 399-400.

⁵⁵⁸Fazlur Rahman, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 145.

langkah maju untuk mefungsikan kembali konsep *ijmā'* dalam menghadapi berbagai tantangan dan problematika kasus baru yang mengemuka di era globalisasi dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi komunikasi modern ini.

Para pemikir muslim kontemporer Indonesia dalam konteks rekonstruksi *ijmā'* ini telah menggulirkan gagasan dan pandangan-pandangannya. Misalnya, Al-Yasa Abubakar mengemukakan beberapa pertimbangan keberatannya mengenai *ijmā'* dijadikan sumber hukum material disejajarkan dengan al-Qur'ān dan sunnah: Pertama, *ijmā'* bukanlah dalil, karena *ijmā'* hanyalah merupakan hasil konsensus yang muncul setelah penalaran dilakukan. *Ijmā'* seharusnya tidak mengacu ke masa lalu tetapi mengacu ke masa depan, kepada masalah-masalah yang akan diijtihadkan. Kedua, kontroversi diseputar ijtihad adalah luas sekali yang meliputi: Siapa yang diikat oleh *ijmā'*, berapa lama dia mengikat, dan beberapa masalah lainnya. Karena luasnya perbedaan pendapat ini, sulit sekali menggunakan *ijmā'* secara tepat di dalam praktik. Meskipun karena pertimbangan inilah maka di Indonesia, terlihat kecendrungan ke arah meninggalkan *ijmā'*. Rasyidi, Daud Ali, dan Ahmad Azhar Basyir tidak menyebut-nyebut *ijmā'* ketika membicarakan dalil (sumber) fiqih. Lajnah Tarjih Muhammadiyah pun tidak menyinggung kedudukan *ijmā'* di dalam buku Himpunan Putusan Tarjih mereka. Dalam buku Deliar Nur, ada isyarat bahwa "golongan-golongan pembaharu" cenderung meninggalkan *ijmā'*.⁵⁵⁹

⁵⁵⁹Al-Yasa Abubakar, "Ke Arah Ushul Fiqih Kontemporer: Sistematika Alternatif untuk Penalaran" dalam *Jurnal ar-Raniry*, 1990, No. 68, h. 19.

Persoalannya sekarang adalah, model *ijmā'* yang bagaimanakah yang perlu dikembangkan di era modern ini sehingga dapat difungsikan kembali secara optimal untuk menyepakati hasil-hasil ijtihad, baik yang dilakukan oleh perorangan (individual) maupun kolektif (*teamwork*). Pembahasan persoalan ini diuraikan pada sub pasal berikutnya.

h. Model *Ijmā'* yang Diperlukan di Era Modern

Sebagaimana telah disinggung di dalam pembahasan sub-bab di atas bahwa sumber primer hukum Islam adalah al-Qur'ān dan sunnah, sedangkan yang lainnya seperti *ijmā'* dan *qiyās* merupakan sumber (dalil) sekunder yang diperselisihkan eksistensinya di kalangan para ahli *uṣūl al-fiqh*. Fazlur Rahman menegaskan bahwa yang betul-betul landasan atau sumber material adalah al-Qur'ān dan sunnah. Sedangkan *ijmā'* merupakan dasar formal, dan *qiyās* adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.⁵⁶⁰ Tetapi, setelah teori hukum tersusun terutama di masa asy-Syāfi'i, sumber dan dalil hukum itu disistematisir dan diurutkan menjadi al-Qur'ān, sunnah, *ijmā'*, dan *qiyās*.⁵⁶¹ Urutan sumber hukum demikian ini menjadi doktrin, kemudian oleh mayoritas ulama disepakati dan wajib diikuti dalam mengistinbatkan hukum. Adapun selebihnya, seperti *istiḥāb*, *istiḥsān*, *maṣlahah al-mursalah* (*al-istiḥlāh*), *qaulṣahābi*, *ijmā' ahl al-Madinah*, *'urf*, *sad az-zari'ah*, dan *syar' man qablanā* merupakan dalil yang

⁵⁶⁰Fazlur Rahman, *Islam*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), h. 106.

⁵⁶¹Asy-Syāfi'i, *ar-Risalah*, h. 39.

juga diperselisihkan eksistensinya di kalangan *uṣūliyyin*.⁵⁶²

Terkait dengan *ijmā'* sebagai dasar formal *istinbat* hukum, agar fungsi dan kedudukannya dapat menjawab dan menyelesaikan perbagai problematika kasus hukum baru yang terjadi, diperlukan model *ijmā'* yang menterap dengan kebutuhan dan tantangan zaman era modern ini. Dalam konteks ini, Muhammad Iqbal (Penyair dan Failosof Besar Punjab-Pakistan abad XX, w. 1938) telah menawarkan gagasan dan pemikiran-pemikirannya dimulai dari konsep *ijtihād-ijmā'*. Menurutny, satu-satunya upaya untuk membuang kekakuan hukum Islam yang dihasilkan pada periode kemunduran Islam adalah menggalakkan kembali *ijtihād-ijmā'* dan merumuskannya sesuai dengan kebutuhan zaman modern saat sekarang. Oleh karena itu, ia memandang perlu mengalihkan kekuasaan ijtihad secara pribadi menjadi ijtihad kolektif (*ijmā'*). Pada zaman modern, peralihan kekuasaan ijtihad individu yang mewakili mazhab tertentu kepada lembaga legislatif Islam adalah satu-satunya bentuk yang paling tepat bagi *ijmā'*. Hanya cara inilah yang dapat menggerakkan spirit dalam sistem hukum Islam yang selama ini telah hilang dari dalam tubuh umat Islam.⁵⁶³ Gagasan dan tawaran pemikiran Muhammad Iqbal ini perlu diapresiasi sekaligus dipertimbangkan dalam mencari model *ijmā'* yang ideal di era modern ini. Karena mengubah *ijmā'* menjadi sebuah lembaga legislatif yang aktif dan dinamis dengan prosedur

⁵⁶² Abd Rabbih, *Buhūs fi al-Adillah*, h. 28.

⁵⁶³ Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, diterjemahkan oleh Osman Raliby dengan *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 233-234. Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Islam Studi Tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam* (T.Tp.: Penerbit Kalam Mulia, 1994), h. 86.

dan mekanisme yang terorganisir dengan baik untuk menghasilkan keputusan-keputusan yang berbasis kesepakatan utuh yang stresingnya keberpihakan pada masyarakat, bangsa dan negara mutlak diperlukan dalam praktik dan realisasinya. Di samping itu, secara teknis, melalui lembaga legislatif ini para mujtahid (ulama), orang-orang yang berkompeten untuk mengambil kebijakan (birokrat), dan para pakar dari berbagai bidangnya masing-masing (ilmuwan) dapat bekerjasama dengan aktif untuk bersama-sama melakukan ijtihad.

Fazlur Rahman, gagasan dan pemikiran mengenai konteks ini secara prinsip hampir sama dengan Muhammad Iqbal. Hanya bedanya Rahman bertolak dari relasi *ijmā'* dan *taqnin* sebagai dua lembaga *syūrā* yang saling berkaitan terutama dalam hal hukum. *Ijmā'* merupakan proses dan produk *syūrā* masyarakat, sedangkan *taqnin* merupakan proses *syūrā* lembaga legislatif yang mengolah produk *ijmā'* masyarakat menjadi *ijmā'* yuridis (Undang-undang).⁵⁶⁴ Mengenai perubahan pada tingkat *ijtihād-ijmā'* masyarakat merupakan masukan dan pertimbangan bagi legislatif untuk mengubah *ijmā'* yuridis (perundangan) yang lama menjadi *ijmā'* yuridis (perundangan) baru.⁵⁶⁵ Jika dipandang dari sisi ini, yakni sisi sosiologis (al-ijtimā'iyah) dan politis sebuah proses hukum (siyāsah asy-syar'iyah), maka Fazlur Rahman kelihatannya berupaya membangun persepsi hukum Islam sebagai "hukum positif" dalam konteks negara nasional modern, yakni hukum

⁵⁶⁴Ghufran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998), Cet. ke 2, h. 146.

⁵⁶⁵*Ibid.*

yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat muslim yang mengacu pada prinsip-prinsip moral Islam yang disahkan melalui badan legislatif tingkat nasional. Namun demikian, Rahman kelihatannya tidak sependapat dengan Muhammad Iqbal dalam hal pelebagaan *ijmā'*. Menurutnya, *ijmā'* adalah suatu proses organis dan sebagaimana sebuah organisme, ia berfungsi dan sekaligus tumbuh pada suatu saat ia memiliki fungsionalitas yang tinggi. Dalam pengertian seperti ini ia bersifat final, tetapi pada waktu yang sama ia juga mencipta, mengasimilasi dan memodifikasi unsur-unsur yang di luar dirinya. Oleh karena itu pembentukannya tidak dapat dilembagakan dalam bentuk yang manapun juga, dan tidak dapat dilakukan dalam suatu forum diskusi, ia lebih cenderung sebagai opini publik.⁵⁶⁶

Berbeda dengan dua pemikir tersebut di atas, Abdullah Ahmed an-Na'im (Pemikir Modernis asal Sudan) menawarkan gagasan dan pemikirannya bahwa di era modern ini agar dapat dibentuk *ijmā' demokratis*.⁵⁶⁷ Gagasan dan pemikirannya ini terlihat dilatarbelakangi oleh kritik tajam terhadap kerancuan *ijmā'* dan otoritasnya di kalangan ulama tradisional, dan pada saat yang sama, ia juga membuat pertanyaan-pertanyaan (lihat h. 1 bab ini) yang bernada sebagai pembuka ke arah *ijmā' demokratis* yang memiliki semangat keadilan dan konstitusional. Ia mengatakan:

Seerti, masyarakat manakah yang memenuhi syarat untuk menetapkan *ijmā'* yang mengikat, dan bagaimana hubungan *ijmā'* mereka dengan *ijmā'* generasi yang lebih dahulu, generasi kini, dan generasi berikutnya.? Dapatkah ia dijelaskan,

⁵⁶⁶*Ibid.*, h. 143.

⁵⁶⁷Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic*, h. 49.

misalnya, *ijmā'* adalah konsensus komunitas politik umat Islam tertentu, katakanlah negara-bangsa, dan bahwa ia ditentukan oleh wakil-wakil yang dipilih atau melalui referendum komunitas tertentu.? Jika benar demikian, dapatkah *ijmā'* demokratis produk komunitas politik modern menolak suatu konsep atau prinsip syari'ah berdasarkan *ijmā'* umat Islam awal, khususnya generasi yang paling dini yang dianggap mempunyai otoritas agama yang kuat.? Inti dari pertanyaan-pertanyaan ini dan kemungkinan jawabannya adalah masalah alasan fundamental *ijmā'*, apakah ia didasarkan pada prinsip kedaulatan rakyat atau atas dasar asumsi otoritas, kesalehan, dan moralitas agama.?⁵⁶⁸

Dari beberapa pertanyaan tersebut, an-Na'im kelihatannya menekankan perlunya membangun konsep *ijmā'* demokratis yang mampu memelihara hak dan kewajiban setiap individu dan masyarakat sekiranya hukum publik Islam akan diaplikasikan dalam tataran politis. Hak dan kewajiban ini diberikan kepada seluruh warga negara tanpa membedakan agama, budaya, dan ras. Mereka harus mempunyai hak yang sama dalam mempengaruhi rumusan dan penetapan kebijakan dan hukum publik. Oleh sebab itu, para pengambil kebijakan (eksekutif, legislatif, dan para yuris Islam) perlu menghilangkan sikap apologetik dan kemudian membangun filsafat politik kritis (*critical political philosophy*) yang berlandaskan keadilan dan demokrasi.

Lebih lanjut an-Na'im juga dalam konteks negara-bangsa (*nation state*), menekankan perlunya membangun *ijmā'* demokratis yang tidak hanya mengandalkan suara mayoritas sebagai standarnya, tetapi juga harus memberikan hak dan peluang

⁵⁶⁸*Ibid.*

kaum minoritas, meskipun hanya satu orang yang menuntut untuk masuk ke dalam dan menjadi mayoritas.⁵⁶⁹ Pandangan ini secara politis logik, jika antara kaum mayoritas dan minoritas menjadi satu kesatuan yang terintegrasi dalam membangun dan mengaplikasikan *ijmā'* demokratis dengan tanpa ada pemaksaan untuk meninggalkan kebebasan beragama dan berkeyakinan, mempertimbangkan ras, dan jenis kelamin, maka pemeliharaan dan perlindungan terhadap hak dan kebebasan yang bertujuan menghindari diskriminatif dapat diwujudkan bagi semua warga negara yang tentunya tunduk pada formal konstitusional.

An-Na'im juga selanjutnya menawarkan agar umat Islam membangun *ijmā'* level nasional dalam upaya mengantisipasi kebutuhan atas penyesuaian dan adaptasi dalam menjawab keadaan-keadaan yang terus berubah, memerlukan sebuah mekanisme dan prosedur untuk mengubah konstitusi. Jika mekanisme dan prosedur merumuskan secara formal, maka konstitusi dapat diubah secara hukum. Perubahan ini tidak lain tujuannya adalah untuk menjamin bahwa tujuan-tujuan tidak dikalahkan oleh sarana, atau substansi tidak lenyap meskipun tetap mempertahankan bentuk formalnya.⁵⁷⁰

Selain *ijmā'* nasional, diperlukan juga terbangunnya *ijmā'* internasional dalam upaya membangun kerjasama dalam rangka memelihara hak dan kebebasan manusia. Dalam konteks ini, an-Na'im menawarkan perlunya membangun wacana internal dalam sebuah budaya dan dialog lintas budaya di kalangan budaya-budaya dunia dalam rangka mengembangkan dan memperkuat dasar-

⁵⁶⁹*Ibid.*, h. 164.

⁵⁷⁰*Ibid.*, h. 186.

dasar dialog lintas budaya yang bertujuan untuk mempertahankan standar Hak Asasi Manusia (HAM) Internasional. Dialog lintas budaya ini perlu bagi semua budaya utama dunia untuk menciptakan moralitas global dan kerangka kerja legal agar tidak terjadi dominasi suatu model budaya tunggal sebagai norma universal. Karena itu, kalau ada budaya lain masuk ke dalam budaya Islam jangan ditolak dengan serta merta, tetapi hal itu perlu dicermati dan dipertimbangkan. Kalaupun hal itu mesti diterima, maka bisa dijadikan sebagai instrumen analisis kritis bagi budaya Islam itu sendiri.⁵⁷¹

Dialog lintas budaya seperti di atas, era modern ini cukup penting untuk membangun peradaban dunia yang damai dan tidak terkooptasi dalam klaim budaya sendiri di masing-masing negara. Maksudnya, betapapun universalnya HAM Internasional yang ada pada saat ini, ia masih membutuhkan jastifikasi dan legitimasi budaya budaya dari masing-masing negara tersebut, sehingga nilai-nilai universal itu menjadi nyata dan konkrit dapat dinikmati oleh mereka yang melaksanakannya. Dalam konteks demikian ini, an-Na'im menawarkan semacam peringatan, bahwa kita tidak boleh larut dalam pratikularitas itu, tetapi harus tetap mampu mengambil jarak, dalam arti mampu bersikap kritis dengan tetap berpijak pada nilai-nilai universal HAM seperti hak dan

⁵⁷¹Sebagai contoh, unsur demokrasi dari Barat, bukan unsur kapitalistiknya, karena hal itu merupakan aspek positif; Unsur sosial dari pengalaman Marxis, bukan ateis atau aspek totaliternya, karena hal itu juga merupakan aspek positif.; Umat Islam tidak perlu menerima humanisme Barat yang tidak memenuhi syarat, atau justru bertentangan prinsip-prinsip Islam. Lihat, Moh. Dahlan, *Abdullah Ahmed an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam*(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), Cet. ke 1, h. 196.

kebebasan itu.⁵⁷² Tegasnya menurut dia, bahwa *ijmā'* Internasional itu bisa berbentuk pertemuan dialog informal, seperti Non Governmental Organization (NGO) Internasional maupun NGO Nasional, atau pertemuan dialog formal antar negara tanpa memandang latarbelakangnya yang penting sama-sama memiliki komitmen terhadap kebaikan hidup manusia.⁵⁷³

Dari gagasan dan pemikiran-pemikiran yang ditawarkan an-Na'im mengenai *ijmā'* demokratis tersebut di atas, terlihat jelas adalah menggugat dan rekonstruksi konsep *ijmā'* tradisional (versi asy-Syāfi'i dan masa klasik) yang masih menjadi kontroversial dan hanya mengakomodasi kepentingan umat Islam dalam berbagai persoalan agama, mendekonstruksi pandangan para ulama (muftahid) yang tidak membolehkan hasil *ijmā'* terdahulu ditolak, atau diganti oleh *ijmā'* yang datang kemudian, serta sekaligus menolak konsep *ijmā'* yang hanya semata-mata berdasarkan pada otoritas individual dan teks agama.

4. Qiyās

a. Definisi Qiyās

Secara etimologi, *qiyās* berarti mengukur sesuatu dengan sesuatu yang lain (*taqdir asy-syai' bi syai'in ākhar*), seperti seseorang mengatakan saya mengukur pakaian dengan hasta (*qastu as-šaubu bi az-žirā'*) atau saya mengukur pakaian dengan meteran (*qāsa as-šaubu bi al-mitr*). Atau bisa berarti menyamakan sesuatu dengan yang sepadannya (*at-taswiyah bain asy-syai'aini*).⁵⁷⁴

⁵⁷²*Ibid.*, h. 198.

⁵⁷³*Ibid.*

⁵⁷⁴Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz ke 6, h. 187. 'Abd al-'Aziz 'Abad ar-Rahman as-Sa'id, *Ibn Qudāmah wa Āsāruh al-Uṣūliyyah* (Riyad: al-

Sedangkan secara terminologi, *qiyās* oleh *jumhūr al-uṣūliyyin* didefinisikan dengan redaksional yang berbeda, tetapi substansinya sama, sebagaimana beberapa terminologi di bawah ini:

- 1) Abi al-Husain al-Baṣri al-Mu'tazili (w. 436 H) mendefinisikan *qiyās* dengan:

تَحْصِيلُ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفَرْعِ لِأَشْتِبَاهِهِمَا فِي عِلَّةِ الْحُكْمِ عِنْدَ
الْمُجْتَهِدِ

Artinya: "Menghasilkan (menetapkan) hukum pokok pada cabang karena keduanya terdapat kesamaan dalam 'illat hukum menurut mujtahid".⁵⁷⁵

- 2) Abū Hāmid al-Gazāli (w. 505) mendefinisikan *qiyās* yaitu:

حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ لُهُمَا أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُمَا بِأَمْرِ
جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ إِثْبَاتِ حُكْمٍ وَصِفَةٍ أَوْ نَفْيِهِمَا عَنْهُمَا

Artinya: "Membawa sesuatu yang telah diketahui kepada sesuatu yang diketahui pula dalam hal menetapkan hukum pada keduanya atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan ada hal yang sama antara keduanya dalam penetapan

Mamlakah al-'Arabiyyah as-Su'ūdiyyah, 1399 H/1979 M), Bagian kedua, h. 275.

⁵⁷⁵Abi al-Husain al-Baṣri al-Mu'tazili, *Kitāb al-Mu'tamad fi Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: al-Ma'had al-'Ilm al-Faransi li ad-Dirāsah al-'Arabiyyah, 1385 H/1965 M), Juz ke 2, h. 697.

hukum atau sifat, atau meniadakan keduanya (hukum dan sifat)”.⁵⁷⁶

- 3) Al-Qāḍi al-Baiḍāwī (w. 685 H) mendefinisikan *qiyās*:

أَثْبَاتٌ مِثْلُ حُكْمٍ مَعْلُومٍ فِي مَعْلُومٍ آخَرَ لِاسْتِرَاكِهَمَا فِي عِلَّةِ
الْحُكْمِ عِنْدَ الْمُثَبِّتِ

Artinya: “Menetapkan semisal hukum yang diketahui pada sesuatu lain yang diketahui, karena keduanya terdapat kesamaan pada ‘illat hukum menurut mujtahid yang menetapkan”^{.577}

- 4) Ibn as-Subki (w. 771 H) mendefinisikan *qiyās*:

حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ لِمَسَاوَاتِهِ فِي عِلَّةِ حُكْمِهِ عِنْدَ الْحَامِلِ

Artinya: “Membawa sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui pula karena terdapat kesamaan dalam ‘illat hukumnya menurut (mujtahid) yang menghubungkan”^{.578}

- 5) Ibn Qudāmah (w. 671 H) mendefinisikan *qiyās*:

حَمْلُ فَرْعٍ عَلَى أَصْلٍ فِي حُكْمٍ بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا

Artinya: “Membawa (menghubungkan) cabang kepada pokok dalam hukum karena ada

⁵⁷⁶Al-Gazāli, *al-Mustaṣfā*, h. 394.

⁵⁷⁷Al-Kāfi as-Sabki, *al-Ibhāj*, Juz ke 3, h. 3.

⁵⁷⁸Ibn as-Sabki, *Matn Jam’ al-Jawāmi’*, Jld. ke 2, h. 202.

kesamaan ('illaht hukum) antara keduanya".⁵⁷⁹

Dari kelima terminologi *qiyās* tersebut di atas, jika dianalisis secara kritis dapat dinyatakan bahwa hakikat *qiyās* adalah penganalogian dan penetapan hukum pokok kepada cabang (kasus hukum yang terjadi) karena terdapat kesamaan '*illah al-hukmi*-nya. Penganalogian tidak bisa dilakukan dalam kasus apa pun jika '*illah al-hukmi*-nya tidak ada kesamaan. Jika dalam proses *istinbat* hukum dilakukan dengan tidak bertolak dari prinsip-prinsip *qiyās*, maka proses itu tidak akan menghasilkan penganalogian yang benar, dan hasilnya akan terkualifikasi pada *qiyās fāsīd* atau *qiyās ma'a al-fāriq*. Analisis ini sesungguhnya tantangan bagi para mujtahid dalam penerapan *qiyās* terhadap kasus-kasus hukum Islam yang terjadi kini dan yang akan datang.

b. Unsur-Unsur Qiyās (*arkān al-Qiyās*)

Bertolak dari terminologi-terminologi *qiyās* di atas, pada prinsipnya terdapat kesamaan makna, bahwa *qiyās* terbangun atas empat unsur: 1) Pokok (*al-aṣl*) yang ketentuan hukumnya telah ditetapkan oleh *asy-Syāri* dalam *naṣ*, oleh *uṣūliyyin* sering disebut dengan *maqīs 'alaih* atau *musyabbah bih*. 2) Cabang (*al-far'*), yang ketentuan hukumnya belum ditetapkan oleh *asy-Syāri'* dalam *naṣ* dengan jelas, yang disebut dengan *maqīs* atau *musyabbah*. 3) Hukum pokok (*hukm al-aṣl*), hukum yang telah disebutkan *asy-Syāri'* dalam *naṣ* yang akan diaplikasikan pada cabang, karena terdapat kesamaan (keserupaan) '*illah* hukumnya. 4) '*Illah* (*al-*

⁵⁷⁹ 'Abd ar-Rahman as-Sa'id, *Ibn Qudāmah*, h. 144..

'illah al-hukm), yaitu 'illah hukum yang ada pada *aşl*, terlihat pula ada pada *far'*.⁵⁸⁰

Al-Gazāli, dari masing-masing unsur tersebut menetapkan persyaratan-persyaratan yang mesti dipenuhi,⁵⁸¹ sebagai berikut:

- 1) Bagi pokok (*aşal*), disyaratkan: (1) Hendaklah merupakan masalah yang sudah tetap, dan jelas dari *naş*, karena sebagai tempat menganalogikan (*al-maqis 'alaih*). (2) Hendaklah ketetapan hukum itu dari *asy-Syāri'*, bukan sebagai sandaran *qiyas* dari hasil ketetapan ijtihad. (3) Hendaklah mempunyai *causa legis* ('illah al-hukm) yang menjelaskan hukum *syara'*. (4) Pokok (*al-aşl*) itu bukan cabang (*al-far'*) dari pokok yang lain. (5) *Caula legis* ('illah al-hukm) yang ada pada pokok (*al-aşl*) bisa dibuktikan dengan jelas, tidak samar (*gair al-wāḍih*). (6) Hukum pokok (*hukm al-aşl*) tidak boleh berubah dengan penentuan *causa legis*. (7) Pokok (*al-aşl*) tidak boleh ke luar dari aturan *qiyas*. Jika ke luar dari aturan *qiyās*, maka ia tidak boleh dijadikan sebagai tempat penganalogian cabang (*al-maqis 'alaih*).

Dari tujuh persyaratan bagi *aşl* yang dikemukakan al-Gazāli ini kalau dilihat dari persyaratan yang dikemukakan oleh *Jumhūr al-uşuliyyin*, Zakaria al-Barri misalnya, ia hanya menetapkan tiga syarat bagi *aşl*, yaitu, pertama, hukum *aşl* hendaknya ditetapkan oleh *al-Kitāb, as-sunnah*, atau *al-ijma'*; Kedua, berdasarkan *causa legis* yang dapat diterima oleh akal (*ma'qūl al-ma'nā*); Ketiga, hukum *aşl* bukanlah hukum yang berlaku khusus,⁵⁸² apabila

⁵⁸⁰Al-Gazāli, *al-Mustasfā*, h. 453. Al-Kāfi as-Sabki, *al-Ibhāj*, h. 37.

⁵⁸¹Al-Gazāli, *al-Mustasfā*, h. 453-455.

⁵⁸²Zakaria al-Birri, *Masādir al-Ahkam*, h. 105-107.

diperhatikan secara kritis, hanyalah pengulangan dan mencakup persyaratan bagi hukum pokok. Karena *Jumhūr al-uṣūliyyin* tidak membedakan persyaratan bagi *aṣl* dan hukum *aṣl*. Karena itu, apa yang disebutkan al-Gazālī sebagai persyaratan bagi *aṣl* sudah termasuk persyaratan bagi hukum *aṣl*. *Reasoning*-nya, bahwa persyaratan yang dikemukakan oleh *Jumhur al-uṣūliyyin* bagi *aṣl* sudah mencakup hukum *aṣl*. Sebab, pada *aṣl* itu sudah terdapat ketentuan hukum dari *naṣ* yang akan diberlakukan pada cabang (*al-far'*). Jadi, bagi *aṣl* dan hukum berlaku persyaratan yang sama. Oleh karena itu, persyaratan yang dikemukakan oleh al-Gazālī tampak hanyalah sebagai pengulangan, bukan sebagai persyaratan yang rinci dan tersendiri.

- 2) Bagi cabang (*al-far'*), disyaratkan: (1) *Al-far'* hendaknya mempunyai *causa legis* yang sama dengan *aṣl*. (2) *Al-far'* tidak boleh mendahului *aṣl* dalam konteks *istinbat* hukum. (3) Tidak boleh terjadi perbedaan hukum antara *far'* dengan *aṣl*. (4) Hendaklah hukum yang diberlakukan pada *far'* itu hukum yang telah ditetapkan oleh *naṣ*. (5) *Al-far'* bukanlah persoalan yang sudah dijelaskan oleh *naṣ*, karena ia adalah permasalahan yang akan dicari ketetapan hukumnya melalui *qiyās*.

Mengkritisi persyaratan *al-far'* yang dikemukakan oleh al-Gazali tersebut, bila dikomparasikan dengan persyaratan yang dikemukakan oleh *Jumhūr al-uṣūliyyin*, yaitu *far'* bukanlah persoalan yang sudah dijelaskan hukumnya oleh *naṣ*, antara *far'* dan *aṣl* mempunyai kesamaan pada *causa legis*-nya, dan *far'* tidak boleh mendahului *aṣl* dalam

penetapannya,⁵⁸³ maka secara prinsipil tidaklah terdapat perbedaan yang mendasar. *Uṣūliyyin* menetapkan tiga persyaratan bagi *far'*, sementara al-Gazāli menambahkan dua persyaratan dari yang tiga syarat seperti di atas, yaitu antara *far'* dan *aṣl* tidak boleh terjadi perbedaan hukum dalam jenisnya, dan hukum yang diberlakukan pada *far'* harus berdasarkan ketetapan *naṣ*, secara substansial sudah tercakup dalam tiga syarat lainnya. Karena menganalogikan suatu persoalan yang tidak ada *naṣ*-nya dengan persoalan yang sudah ada ketentuan hukumnya dari *naṣ*, secara otomatis antara keduanya harus berlaku jenis hukum yang sama. Jika demikian ini yang dimaksudkan oleh al-Gazāli, maka penambahan dua persyaratan tersebut tidaklah berarti signifikansinya.

- 3) Hukum *aṣl* dan persyaratannya. Menurut pemikiran al-Gazāli bahwa hukum *aṣl* sebagai hukum *syara'* yang *qaṭ'iy* dan langsung dari *naṣ*, bukan hukum yang penetapannya berdasarkan ijtihad. Karena itu, ia menekankan bahwa hukum yang ditetapkan berdasarkan akal (ijtihad) dengan berbagai pendekatannya tidak bisa ditetapkan dengan *qiyās*. Misalnya, tidak boleh menetapkan nama *al-khamar* bagi *nabiz* (anggur perasan), zina bagi *al-liwath* (homo seksual), pencurian bagi *al-nabasy* (menggali makam untuk mengambil sesuatu dari mayit), dan *al-khālit* (bercampur) bagi *al-jarr* (mengalir) melalui pendekatan *qiyās*.⁵⁸⁴ Menurutny, dalam istilah tradisi Arab, *khamar* yaitu sesuatu yang

⁵⁸³Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, h. 235-236. Muhammad al-Khudari Biek, *Usul al-Fiqh*, h. 297.

⁵⁸⁴Al-Gazali, *al-Mustasfa*, h. 459.

diproses dengan pe-ragi-an, tetapi tidak berarti berlaku bagi setiap benda yang diproses dengan peragian. *Al-fars* (kuda), digunakan untuk warna hitam, tetapi tidak berarti semua yang berwarna hitam bisa dikatakan *al-fars*. Tegas kata, bahwa apa saja yang tunduk dan dihasilkan berdasarkan ijtihad (nalar akal), tidak boleh dikembangkan berdasarkan *qiyās*.⁵⁸⁵

Gambaran persyaratan bagi hukum *aṣl* yang dikemukakan al-Gazāli ini, apabila dikritisi sebenarnya sudah tercakup dalam salah satu persyaratan bagi *aṣl*. Jadi tampak terjadi pengulangan saja dari yang telah disebutkan sebelumnya. Berbeda dengan *Jumhur al-uṣūliyyin*, mereka tidak memisahkan persyaratan bagi *aṣl* dan hukum *aṣl*, karena keduanya dipandang sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan. Secara pasti tidak ditemukan argumentasi al-Gazāli memisahkan persyaratan antara *aṣl* dan hukum *aṣl*.

- 4) *Causa legis* ('illah *al-hukm*). Untuk persyaratan yang disebutkan terakhir ini, di kalangan para pakar metodologi hukum Islam klasik jauh berbeda kuantitasnya dibandingkan dengan persyaratan 'illah hukum yang dikemukakan oleh para pakar metodologi hukum Islam kontemporer. Di antaranya, Abū Hāmid al-Gazāli (w. 505 H) menetapkan delapan (8) persyaratan bagi sahnya sebuah 'illah: (1) 'Illah boleh dalam bentuk hukum (*al-'illah hukman*), seperti batal menjual *khamar* dengan 'illah haram menggunakannya karena najis. (2) 'Illah harus berupa sifat yang bisa dicerna oleh indra (*waṣfan mahsūsan*) dan dapat diketahui dengan jelas, seperti kesulitan, keadaan belum dewasa,

⁵⁸⁵*Ibid.*

atau perbuatan orang-orang *mukallaf* seperti membunuh (*al-qatl*), mencuri (*as-sariqah*), atau sifat itu sendiri yang tersusun dari beberapa macam sifat. (3) 'Illah bisa relevan (*al-munāsabah*) atau tidak relevan dengan penetapan hukum, yang penting 'illah itu mengandung kemaslahatan. (4) 'Illah harus didukung oleh dalil atas ke-sah-annya, karena, apabila tidak demikian, maka penganalogiannya batal. (5) 'Illah tidak boleh didasarkan pada dalil akal, karena 'illah itu sendiri sesuatu yang berkaitan dengan hukum *syara'* yang disyari'atkan oleh *asy-Syāri'*, mesti ada relevansi dengan hukum tersebut. (6) 'Illah tidak kontradiksi dengan *naṣ*, atau *ijmā'*. (7) 'Illah tidak boleh kontradiksi dengan pendapat sahabat (*qaul as-ṣahābah*), karena kalangan sahabat yang mesti diikuti dalam praktik *istinbat* hukum. (8) 'Illah yang terdapat dalam pada hukum-hukum cabang (*al-far'iiyyah*) eksistensinya bersifat *ḡanniyyah*, tidak *qaṭ'iiyyah*.⁵⁸⁶

Ibn as-Sabki (w. 771 H) menetapkan sepuluh persyaratan 'illah: (a) 'Illah itu merupakan sifat yang esensial (*waṣfan haqiqiyyan*) yang eksistensinya dapat dirasionalisasi. (b) 'Illah itu sesuatu yang jelas (*zāhiran*) dan dapat dipastikan eksistensinya. (c) 'Illah itu sesuatu yang dapat diukur eksistensinya (*munḡabiṭan*). (d) 'Illah itu sesuatu yang bersifat universal yang di dalamnya mencakup hikmah dalam kaitannya dengan aplikasi hukum kepada subyek hukum (*al-mukallaf*). (e) Sifat 'illah yang mengandung hikmah tersebut dapat dipastikan dalam

⁵⁸⁶*Ibid.*, h. 476.

aplikasinya. Misalnya, boleh berbuka puasa bagi para musafir merupakan hikmah untuk menghindari kesulitan (*masyaqqah*) dari mereka. Tetapi, *masyaqqah* itu sendiri dalam realias praktiknya dapat berubah dan berbeda untuk setiap orang dan keadaan. Orang yang bepergian dengan menggunakan pesawat terbang, akan berbeda dengan yang menaik mobil, dan andong. Namun demikian, prinsipnya sesuatu yang dijadikan 'illah yang mengandung hikmah tersebut dapat dipastikan eksistensinya. (f) 'Illah itu tidak boleh sesuatu yang abstrak ('*adami*) dalam penetapan hukum. (g) 'Illah itu sesuatu yang dapat diterima dari apa saja yang menjadi nama sesuatu (*ism al-laqqab*, misalnya). (h) 'Illah tidak boleh dalam penetapannya diakhirkan sesudah hukum pokok (*hukm al-ashl*). Sebab, 'illah merupakan suatu sifat yang mendorong (*al-ba'its*) atau yang memberitahukan (*al-mu'arrif*) adanya hukum, maka eksistensinya tidak dibelakangkan sesudah hukum. (i) 'Illah tidak boleh kontradiksi dengan *nash*, atau *ijma'*, baik dari segi keumumannya maupun kekhususannya. (i) Tidak boleh ada dalil yang menghalangi cakupan 'illah pada *furu'*, baik dari segi keumumannya maupun kekhususannya.⁵⁸⁷

Sedangkan asy-Syaukani (w. 1250 H) menetapkan persyaratan 'illah sebanyak 24 syarat,⁵⁸⁸ sebagai berikut:

'Illah itu harus mempunyai implikasi pada hukum (*mu'astirah fi al-hukm*); Jika tidak

⁵⁸⁷Ibn as-Sabki, *Matan Jam' al-Jawami*, Jld. ke 2, h. 234-250.

⁵⁸⁸Asy-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, h. 182. Asy-Syaukani, *Fath al-Qadir al-Jami' baina Fanni ar-Riwayah wa ad-Dirayah min 'Ilm at-Tafsir* (Bairut: Dar al-Fikr, 1973), Juz ke 5, h. 278-279. Zaki ad-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh*, h. 141.

pemunyaian implikasi pada hukum, maka tidak boleh dijadikan 'illah. (2) 'Illah itu harus sifat yang pasti (*washfan dhabithan*) yang mempunyai implikasi bagi hikmah yang dimaksudkan oleh *asy-Syari'*. (3) 'Illah harus sifat yang jelas nyata (*zhahirah jaliyyah*). (4) 'Illah tidak boleh kontradiksi dengan nas dan *ijma'* (*la yuradduha nash wa la ijma'*). (5) 'Illah tidak boleh kontradiksi dengan 'illah yang lebih kuat (*al-'ilal ma huwa aqwa minha*), 'illah yang lebih kuat itu harus didahulukan. (6) 'Illah harus umum hukumnya, tidak boleh ada pengecualiannya (*mutharrad*). (7) 'Illah tidak boleh bersifat abstrak (*al-washf 'adami*). (8) 'Illah tidak boleh ada pada dirinya saja, tetapi harus ada pada yang lainnya (*al-'illah al-muta'addiyyah*). (9) Hendaknya sifat 'illah itu dapat diterima sebagai sifat yang sah untuk 'illah (*an yantafiya al-hukm biintifa' al-'illah*). (10) 'Illah pada hukum pokok benar-benar ada, dan sebagai tempat bergantungnya 'illah pada *furu'* (*awshafuha musallamah aw madlulan 'alaiha*). (11) Menurut dugaan kuat bahwa hukum itu tidak ada apabila 'illah-nya tidak ada. (12) 'Illah tidak boleh memastikan hukum pada *furu'*, sedangkan pada *ashl* terdapat 'illah yang lain (*mujibah li al-far' hukman wa li al-ashl hukman akhar ghairah*). (13) Tidak boleh 'illah itu menghasilkan dua hukum yang saling kontradiksi (*lihukmain mutadhadain*). (14) Tidak boleh 'illah itu terlambat ditetapkan dari 'illah yang ada pada hukum *ashl* (*an la yata'akhar stubutiha 'an stubuti hukm al-ashl*). (15) Hendaknya sifat 'illah itu betul-betul konkret (nyata) (*al-washf mu'ayyanan*). (16) Hendaknya penetapan 'illah itu berdasarkan syara' (*istbatuha syar'iyyan*). (17) Tidak boleh sifat 'illah itu terbatas (*washfan miqdaran*). (18) 'Illah yang

ditemukan melalui penalaran (*mustanbathah*) tidak boleh membatalkan hukum *ashl* (*la turja' 'ala al-ashl biibthalih aw ibthali ba'dhih*). (19) 'Illah yang *mustanbathah* tidak boleh kontradiksi dengan 'illah yang lain sehingga hukum yang dihasilkannya akan kontradiksi pula (*la bimu'aridhi manafi maujud fi al-ashl*). (20) 'Illah yang *mustanbathah* tidak boleh mengandung unsur tambahan hukum yang tidak ditetapkan nas (*ay hakaman ghairu ma astbatah an-nash*). (21) 'Illah tidak boleh kontradiksi dengan 'illah yang lain sehingga dapat menghilangkan hukumnya (*mu'aradhah li'illatin ukhra*). (22) Apabila ada syarat pada *ashl*, 'illah tidak boleh menghilangkan syarat itu (*la yajuz an takuna al-'illah mujibah liizalah zalika asy-syarth*). (23) Tidak boleh sifat yang menunjukkan 'illah pada *ashl* digunakan pada *furu'* apabila 'illah itu tidak diperlukan (*li al-istighna*'). (24) Tidak boleh 'illah itu menguatkan *qiyas* yang semestinya tidak digunakan (*la takun mu'ayyadah liqiyasin ashl manshushin 'alaih*).

Persyaratan-persyaratan 'illah yang telah dikemukakan oleh para pakar metodologi hukum Islam di atas, dapat dipahami bahwa persyaratan yang ditetapkan oleh asy-Syukāni (24 macam) ternyata lebih banyak bila dibandingkan dengan persyaratan yang ditetapkan oleh al-Gazāli (8 macam), dan sepuluh (10 macam) persyaratan yang ditetapkan oleh Ibn as-Sabki. Apabila dikritisi secara cermat dari masing-masing persyaratan 'illah yang ditetapkan tiga pakar *uṣūl al-fiqh* klasik tersebut, terlihat adanya perbedaan dari segi term, kuantitas, dan penempatan pembahasan. Al-Gazāli (w. 505 H), menetapkan delapan (8) persyaratan 'illah tersebut, secara

kritis barangkali lebih tepat dikatakan sesuatu yang bisa menjadi alternatif *'illah*, karena dari delapan itu yang konkrit logik hanya nomor 1 dan 2, yakni *'illah* boleh dalam bentuk hukum, dan harus bisa ditangkap dengan panca indra, yang berarti sesuatu yang abstrak tidak bisa dijadikan *'illah*. Kemudian, dengan sebanyak delapan persyaratan dimaksud mengindikasikan *'illah* terkesan rumit, dan rigid (kaku), tidak sederhana tetapi pasti. Kajian *'illah* pun oleh al-Gazāli ditempatkan ke dalam bahasan unsur *qiyās (arkān al-qiyās)* dan persyaratan masing-masing unsur, belum dalam suatu bab (pasal) tersendiri. Demikian juga halnya Ibn as-Sabki (w.771 H) menetapkan sepuluh (10) persyaratan *'illah*, secara prinsip tidak jauh berbeda dengan al-Gazāli, terkesan rumit, dan rigid, karena terlalu banyak alternatif sehingga dalam aplikasinya, apabila tidak ada persyaratan yang pertama, maka menggunakan dan berpegang pada persyaratan yang kedua, dan begitu seterusnya. Apatah lagi bila mengacu pada persyaratan yang ditetapkan oleh asy-Syaukani (w. 1250 H) berjumlah 24 persyaratan, justru lebih ketat, dan rigid, serta tidak menunjukkan aplikatif. Padahal secara kritis, tampak terjadi pengulangan atau tumpang tindih antara satu syarat dengan syarat yang lain.

Berbeda halnya dengan para pakar metodologi hukum Islam kontemporer, mereka menetapkan persyaratan *'illah* lebih konkrit, dan aplikatif, meskipun terdapat perbedaan dari segi kuantitas. Muhammad Abu Zahrah (w. 1974 M) menetapkan lima (5) persyaratan bagi *'illah* sebagai berikut: (a) *'Illah* hendaknya berupa sifat yang jelas (*washfan zhahiran*),

sehingga diduga kuat dialah (*'illah*) yang menjadi argumen penetapan hukum. Seperti, pengakuan seorang bapak, merupakan *'illah* penetapan nasab seorang anak. (b) *'Illah* hendaknya berupa sifat yang dapat diukur dan pasti (*mundhabithan*), tidak berubah disebabkan perubahan situasi dan kondisi, atau orang yang menetapkannya, seperti mabuk (*al-iskar*) menjadi *'illah* diharamkannya menuman keras (*al-khamr*). Walaupun mabuk-mabukan itu menjadi tradisi suatu komunitas masyarakat, tetap secara substansi hukum sebagai minuman yang diharamkan, meskipun juga *al-khamr* dalam kondisi tertentu diminum tidak memabukkan. (c) *'Illah* hendaknya relevan atau adanya keserasian (*munasibah aw mula'imah*) antara hukum dan sifat yang dijadikan *'illah*, seperti membunuh dalam suatu kasus pembunuhan menjadi *'illah* yang relevan atau serasi untuk seorang anak (*al-warits*) yang membunuh orang tuanya (*al-mauruts*) dengan tidak mendapatkan hak warisnya. (d) *'Illah* merupakan sifat yang tidak saja ada pada hukum pokok (*al-ashl*), tetapi hendaknya ada pada hukum lain (*furu'*), seperti *'illah* *al-iskar* dalam *al-khamr* terdapat juga dalam rupa-rupa minuman keras wiski, brendi, bir bintang, bir hitam, dan minum-minuman yang semacamnya, karena unsur memabukkan dalam rupa-rupa minuman tersebut juga ada. Oleh karena itu antara *al-khamr* dan wiski dan yang semacamnya hukumnya sama-sama diharamkan untuk dikonsumsi. (e) *'Illah* tidak boleh ditetapkan pembatalannya oleh dalil yang lain, seperti kafarat yang harus dibayarkan oleh seorang raja yang mensetubuhi isterinya di siang hari bulan ramadhan, ditetapkan oleh

seorang hakim dengan berpuasa enam puluh hari, tidak dengan memerdekakan hamba sahaya, di mana berdasarkan nash (hadis) secara kronologis sanksi untuk kasus dimaksud adalah memerdekakan hamba sahaya, memberikan makan 60 orang miskin, dan berpuasa selama 60 hari.⁵⁸⁹

'Abd al-Wahāb Khallāf (w. 1956 M) menetapkan empat (4) persyaratan 'illah: (1) 'Illah hendaknya merupakan sifat yang jelas (*washfan zhahiran*). Jika 'illah itu jelas, pasti, dan dapat diterima oleh akal secara logik, maka dapat diambil konklusi untuk menyamakannya dengan *ashl* (hukum pokok). (2) 'Illah hendaknya sifat yang pasti dan dapat diukur (*washfan mundhabithan*). Jika eksistensi 'illah itu pasti dan dapat diukur di samping dapat dilihat

⁵⁸⁹Abū Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, h. 238-241. Untuk lebih jelasnya diinformasikan bahwa Abdurrahman bin al-Hakim salah seorang penguasa (raja) di Andalusia (Spanyol) melakukan persetubuhan dengan isterinya pada siang hari di bulan ramadhan. Kemudian, ia sadar dan menyesali atas perbuatan yang dilakukannya, lalu ia mengumpulkan para pakar hukum Islam dan meminta fatwa kepada mereka tentang kafarat apa yang mesti dilakukan sebagai konsekuensi dari perbuatan itu. Seorang Hakim Agung, al-Qadhi Yahya bin Yahya al-Laits berdasarkan ijtihadnya menetapkan bahwa kafarat yang cocok untuk raja yang melakukan kesalahan tersebut adalah berpuasa dua bulan secara berturut-turut. Al-Qadhi menetapkan fatwa itu atas dasar kemaslahatan, ia tidak mendahulukan kriteria sanksi yang pertama dengan memerdekakan hamba sahaya sebagaimana ditetapkan dalam nash. Menurutnya, memerdekakan hamba sahaya sebagai sanksi hukum tidak akan mampu menghormati bulan ramadhan dan menjalankan ibadah puasa, karena bagi para raja (penguasa) akan sangat mudah kalau hanya memerdekakan hamba sahaya, karena kondisi kehidupan dan finansial yang dimilikinya jauh lebih berkecukupan. Oleh karena itu, keharusan berpuasa dua bulan (60 hari) secara berturut-turut merupakan sanksi yang tepat dan dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan hukum itu sendiri (*maqashid asy-syari'ah*). Lihat, Zaki ad-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh*, h. 171. Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam*, h. 281. At-Turki, *Ushul Mazhab al-Imam Ahmad*, h. 438.

pada *furu'* adanya kesamaan dengan yang ada pada *ashl*, walaupun adanya perbedaan tidak terlalu relatif jauh, maka akan sangat memungkinkan untuk diambil konklusi pada kedua persoalan itu (antara *ashl* dan *furu'*), karena *terdapat kesamaan 'illah pada keduanya*. (3) '*Illah* hendaknya merupakan sifat yang relevan (*washfan munasiban*), atau sesuai untuk dijadikan pijakan dasar dalam merealisasikan tujuan penetapan hukum, adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan, dan hal ini sangat bergantung pada korelasi antara hukum dengan sifat ('*illah*) yang dimaksudkan. (4) '*Illah* hendaknya merupakan sifat yang tidak saja ada terbatas pada *ashl*, tetapi juga ada pada permasalahan lain (*furu'*) (*an la takun washfan qashiran 'ala al-ashl*). Sebab, '*illah* yang ada pada *ashl* ini akan dijadikan standar bagi '*illah* yang ada pada persoalan lain (*furu'*). Jika dalam kenyataannya '*illah* tidak ditemukan pada *furu'*, maka tidak dapat dijadikan sebagai tempat ditegakkannya *qiyas*, karena '*illah* itu sendiri merupakan salah satu rukun dari *qiyas*.⁵⁹⁰

Berbeda halnya dengan Muhammad al-Khudari Bik (w. 1930 M), ia menetapkan delapan (8) persyaratan, tetapi sebelumnya ia mengemukakan penegasan bahwa persyaratan '*illah* yang telah disepakati oleh para pakar *uṣūl al-fiqh* hanya ada tiga (3) syarat, yaitu '*illah* harus jelas (*aḏ-zuḥūr*), pasti dapat diukur (*inḏibāt*), dan harus relevan (*al-munāsabah*) dengan pensyari'atah hukum, atau dengan *hikmah*. Kemudian, ia kemukakan delapan (8) persyaratan '*illah* yang masih menjadi perdebatan eksistensinya di kalangan para

⁵⁹⁰Abd al-Wahhāb Khallaf, '*Ilm Usul al-Fiqh*,h. 68-70.

pakar *uṣūl al-fiqh*, sebagai berikut: (a) Tidak boleh hukum bersifat ada lagi konkrit (*wujūdi*), sedangkan sifat yang dijadikan 'illah hukum bersifat abstrak ('*adami*). (b) Tidak boleh 'illah itu hanya terbatas ada pada suatu *naṣ* atau *aṣl* saja (*qāṣirah*), sedangkan pada kasus hukum yang lain (*furu'*) yang dianalogikan pada *aṣl*, tidak ada, baik 'illah itu *manṣūṣah* maupun *mustanbaṭah*. (c) Tidak boleh 'illah terjadi kontradiksi dengan hukum (*an-naqḍ tukhālif al-hukm*), baik yang telah ditetapkan oleh *naṣ*, atau pun *ijmā'*. Tetapi, antara keduanya harus relevan dan serasi. (d) Tidak boleh 'illah kontradiksi dengan *hikmah* hukum (*naqḍ al-hikmah*). (e) 'illah itu harus bersifat utuh dan berlaku secara timbal balik (*mun'akasah*), karena, apabila ada 'illah, maka hukumnya ada, dan sebaliknya, apabila 'illah-nya tidak ada, maka hukumnya pun hilang, tidak ada. (f) 'illah tidak boleh datang belakangan dari hukum *aṣl* (*muta'akhhirah 'an hukm al-aṣl*). Hukumnya telah ada, dan baru kemudian 'illah datang belakangan. (g) 'illah tidak boleh membuat batal hukum *aṣl* (*ibtāl hukm al-aṣl*). Jika 'illah itu di-*istinbat*-kan dari *naṣ* (*hukum aṣl*), maka ia tidak boleh menambah *naṣ* itu sendiri. (h) Tidak boleh 'illah menetapkan hukum pada *furu'* menghasilkan hukum yang kontradiksi dengan *naṣ*, atau *ijmā'* (*yukhālifu naṣṣan aw ijmā'an fiḥ*).⁵⁹¹

Persyaratan 'illah yang telah dikemukakan oleh tiga pakar *uṣūl al-fiqh* kontemporer tersebut di atas, apabila dicermati satu sama lain secara komparatif, maka terlihat segi-segi persamaan dan perbedaannya. Tiga persyaratan pertama yang dikemukakan oleh al-Khudhari

⁵⁹¹Muhammad al-Khudhari Bik, *Usul al-Fiqh*, h. 319-325.

Bik, *jumhūr al-uṣūliyyin*) telah sepakat eksistensinya, termasuk Abū Zahrah, dan ‘Abd al-Wahhāb Khallāf. Inilah dari segi persamaannya. Sedangkan dari segi perbedaannya terlihat pada delapan persyaratan ‘*illah* berikutnya dari al-Khuḍari Bik menjadi perdebatan yang panjang sesuai dengan pendekatan yang digunakan masing-masing. Menurut al-Khuḍari, syarat ‘*illah* yang keempat yang dikemukakan oleh Khallāf itu hanya sebagai syarat tambahan. Jika hal ini yang menjadi pegangan, maka ‘*illah* terkesan lebih sempit, dan sebaliknya, jika dilihat dari tiga syarat pertama yang dikemukakan al-Khuḍari Bik, maka ‘*illah* terlihat lebih luas. Demikian juga apabila dibandingkan antara persyaratan yang dikemukakan oleh Khallāf, dan al-Khuḍari Bik dengan persyaratan ‘*illah* yang dikemukakan Abū Zahrah di atas, tampak Zahrah lebih ketat dan rigid (kaku) dari yang dikemukakan Khallāf. Tetapi lebih agak longgar dari persyaratan yang dikemukakan al-Khuḍari Bik. Khallāf, hanya mengemukakan empat persyaratan ‘*illah*, sedangkan Zahrah mengemukakan lima persyaratan ‘*illah*, salahsatunya (syarat yang kelima) ‘*illahmulgah* menjadi persyaratan, dalam arti, ‘*illah* tidak boleh ditetapkan pembatalannya oleh dalil yang lain. Sementara Khallāf, tidak menjadikan ‘*illahmulgah* sebagai salahsatu persyaratan ‘*illah*.

Selain tiga pakar uṣūl al-fiqh kontemporer tersebut di atas, ternyata banyak para pakar uṣūl al-fiqh berikutnya yang mengkaji persyaratan ‘*illah* hukum terus bermunculan, meskipun terlihat hanya bersifat menetapkan yang telah ada, menguatkan, dan mengomentari lebih spesifik lagi. Misalnya,

Abd al- Karim Zaidan menetapkan lima (5) persyaratan 'illah tampaknya tidak jauh berbeda dengan apa yang telah ditetapkan oleh Abū Zahrah. Lima (5) persyaratan itu: (1) 'Illah itu harus sifat yang jelas (*waṣfun zāhirun*). (2) 'Illah itu harus pasti dan terukur (*waṣfun muḍabbiṭun*). (3) 'Illah itu harus berupa sifat yang relevan (*waṣfun munāsibun*) dengan *hikmah* hukum. (4) 'Illah itu harus sifat yang tidak saja ada hanya pada *aṣl*, tetapi juga harus ada dalam aplikasinya pada *furū'*. (5) 'Illah itu harus merupakan sifat yang tidak *mulgah*.⁵⁹²

Empat (4) persyaratan 'illah yang dikemukakan oleh Zaidan dan Abū Zahrah, secara substansial adalah sama, yaitu *waṣfun zāhirun*, *waṣfun muḍabbiṭun*, *waṣfun munāsiban*, dan *waṣfun ay al-'illah muta'addiyah*. Hanya saja berbeda terlihat pada syarat kelima, Zaidan menegaskan 'illah itu tidak boleh sifat yang *mulgah*, sementara Abū Zahrah justru menjadikan sebagai salahsatu persyaratan 'illah. Karena itu, 'illah perlu dicari dan ditentukan secara cermat, sehingga tidak keliru menetapkan 'illah.

Prosedur Penemuan dan Penetapan 'Illah (Masālik al-'Illah)

'Illah hukum dilihat dari segi eksistensinya, diklasifikasin pada dua macam yaitu 'illah al-*manṣūṣah*, dan 'illah al-*mustanbaṭah*. Untuk menemukan dan menetapkan kedua 'illah tersebut sudah barang pasti dalam tataran teoritis-normatif harus melalui prosedur yang dibenarkan oleh para pakar *uṣūl al-fiqh* klasik

⁵⁹²Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh* (Bagdad: Dar al-Fikr al-'Arabiyyah, 1977), Cet. ke 6, h. 204-205.

dan kontemporer, yang lazim disebut dengan *masālik al-'illah*. Sebutan lain dengan term *masalik al-'illiyah*.

Prosedur menemukan dan menetapkan 'illah di kalangan para pakar uṣūl al-fiqh secara substansial muatannya adalah sama, hanya terjadi perbedaan dalam hal teknis operasionalnya. Seperti disebutkan dalam prosedur penemuan dan penetapan 'illah menurut asy-Syaukāni (w. 1250 H) di atas, yang mengemukakan *masālik al-'illah* versi ar-Razi (w. 606 H), yang menyamakan persyaratan 'illah dengan *masālik al-'illah*, dengan topik "*aṭ-Ṭurūq ad-Dallah 'alā 'ilīyah al-waṣf fi al-aṣl*" (Petunjuk jalan mengetahui sifat-sifat 'illah pada *aṣl*). Dalam hal ini, terdapat sepuluh (10) macam, yaitu melalui teks-teks al-Qur'ān dan sunnah (*an-naṣ*), indikasi-indikasi (*al-imā'*), konsensus para ulama (*al-ijmā'*), adanya relevansi (*al-munāsabah*), adanya implikasi (*at-ta'sir*), adanya keserupaan (*asy-syabah*), meneliti hubungan antara hukum dengan sifat yang melatarbelakanginya (*ad-daurān*), meneliti dan menyeleksi sifat-sifat yang dicari yang dimungkinkan pantas menjadi 'illah (*as-sabr wa at-taqsim*), penyertaan hukum dan sifat tanpa ada kesesuaian antara keduanya (*aṭ-tard*), meneliti dan menyeleksi sifat-sifat yang pantas menjadi 'illah yang telah tersurat dalam *naṣ* (*tanqih al-manāt*).⁵⁹³ Sedangkan menurut al-Qarafi (w. 684 H), *masālik al-'illah*, ia tulis dengan "*ad-dal 'alā al-'illah*" (sesuatu yang menunjukkan adanya 'illah), ada delapan (8) macam, yaitu: *an-naṣ*, *al-imā'*, *al-munāsabah*, *asy-*

⁵⁹³Ar-Razi, *al-Mahshul*, Juz ke 5, h. 137.

*syabah, ad-dauran, as-sabr wa at-taqsim, at-tard, dan tanqih al-manāt.*⁵⁹⁴

Prosedur penemuan dan penetapan 'illah yang dikemukakan oleh ar-Razi dan al-Qarafi tersebut, terdapat sedikit perbedaan. Ar-Razi menyebutkan sepuluh (10) macam, sedangkan al-Qarafi hanya delapan (8) macam, dengan tidak memasukkan *al-ijmā'*, dan *at-ta'sir* sebagai alternatif *masālik*. Untuk keperluan konteks ini akan diuraikan *masālik al-'illah* secara sintesa dari para pakar *uṣūl al-fiqh*, sebagai berikut:

Pertama, melalui *naṣ*, baik ayat-ayat al-Qur'an maupun sunnah Rasulullah Saw. Adakalanya 'illah yang terdapat dalam *naṣ* itu bersifat pasti (*qaṭ'iy*) dan jelas (*ṣarīh*), dan adakalanya tidak pasti (*ẓanny*), tetapi mengandung kemungkinan yang lain (*muhtamalah*). 'Illah dalam *naṣ* yang bersifat pasti dan jelas dapat dengan mudah diketahui, karena lafal-lafalnya telah disebutkan oleh *naṣ* itu sendiri, seperti *li ajli, min ajli* (karena untuk, demi untuk), *li sababin kaẓā* (oleh sebab itu), *kay* (agar, supaya), dan seterusnya. Sebagai contoh lafal yang disebutkan terakhir ini, Q.S. al-Hasyr (59), ayat 7:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ
وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا
يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ
فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ
الْعِقَابِ

⁵⁹⁴Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushul*, h. 302.

Artinya: “Dan apa saja harta rampasan yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu”.

Lafal “*kay*” yang diiringi dengan kalimat sesudahnya dalam ayat tersebut, merupakan ‘illah bagi ketentuan Allah dalam pembagian harta rampasan perang (*al-fai*) kepada lima golongan. ‘illah dalam ayat ini jelas, dan tidak mengandung kemungkinan lain. Menurut *jumhūr al-uṣūliyyin*, yang demikian itu disebut sebagai ‘illah yang pasti.

Sedangkan contoh dari as-sunnah, terdapat sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhāri, Muslim, an-Nasā’i, at-Tirmuzi, Abu Dāwud, dan Ibn Mājah, dari Mālik bin Anas, Rasulullah Saw. bersabda:

إِنَّمَا كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ إِدْخَارِ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ لِأَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي
دَفَّتْ فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادْخَرُوا

Artinya: “Dahulu saya melarang kamu menyimpan daging kurban agar dapat beredar untuk kepentingan ad-daffah (para tamu orang miskin yang datang dari perkampungan sekitar Madinah yang membutuhkan daging kurban), maka (sekarang) makanlah,

sedekahkanlah, dan simpanlah (jika lebih)”.⁵⁹⁵

'*Illah* yang terdapat dalam hadis ini adalah '*illah* yang jelas (*ṣarih*) yaitu “perintah untuk menyimpan daging kurban”, yang tujuannya diperuntukkan bagi *ad-dāffah* yang sangat membutuhkan daging tersebut. '*Illah* yang demikian ini di kalangan para pakar *uṣūl al-fiqh* disebut dengan '*illah al-manṣūṣah*. '*Illah* yang didasarkan pada petunjuk *naṣ* secara *ṣarih* seperti contoh di atas, di kalangan mereka dalam penyebutannya terjadi perbedaan. *Ba'd al-uṣūliyyin* menyebutnya dengan *al-qāṭi'ah* (pasti),⁵⁹⁶ sedangkan sebagian yang lain menyebutnya dengan *aṣ-ṣarahah* (jelas).⁵⁹⁷ Kedua term ini secara substansial mengandung pengertian yang sama, yang dalam term al-Gazāli disebut dengan *dalil naqliyah*.⁵⁹⁸

Adapaun '*illah* dalam *naṣ* yang dipandang tidak pasti tetapi mengandung kemungkinan lain, seperti lafal *al-lām*, *al-bā'*, *annā*, *innā*, dan

⁵⁹⁵*Historical background (asbab al-wurud)* hadis ini adalah, ketika hari raya kurban dan penyembelihan hewan-hewan kurban disembelih dan diproses untuk siap didistribusikan kepada orang-orang yang berhak menerimanya, Rasulullah Saw. melarang kaum muslimin (panitia kurban) menyimpan daging-daging kurban yang dibutuhkan agar beredar, kecuali pada batas-batas tertentu, sekedar untuk bekal tiga hari. Tetapi, beberapa tahun kemudian, peraturan (larangan menyimpan) yang telah ditetapkan Rasulullah itu dilanggar oleh beberapa sahabat. Permasalahan ini kemudian oleh seorang sahabat disampaikan kepada Rasulullah, beliau membenarkan tindakan para sahabat itu sambil menerangkan bahwa larangan menyimpan daging kurban dimaksud diasarkan atas kepentingan *ad-daffah*. Setelah itu, beliau menegaskan boleh menyimpan daging tersebut. Lihat, Malik bin Anas, *al-Muwaththa'*, editor Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi' (T.tp.: T.pn., tt.), h. 299.

⁵⁹⁶ Al-Kafi as-Sabki, *al-Ibhaj*, Juz ke 3, h. 42.

⁵⁹⁷ Al-Baiḡani, *al-Maakhil ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*, h. 114.

⁵⁹⁸ Al-Gazāli, *al-Mustasfā*, h. 430.

yang semacamnya. Misalnya, terlihat dalam Q.S. adz-Dzariyat (51), ayat 56:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Artinya: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya kamu menyembah-Ku".

Dalam ayat yang lain, al-Isra' (17), ayat 78:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى عَسْقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ
إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

Artinya: "Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir ...".

Huruf "lam" dalam kedua ayat di atas (*liya'buun* dan *liduluk asy-syams*) merupakan lafal yang menunjukkan 'illah. Sebagian ulama usul fikih ada yang memahami "al-lam" pada kedua ayat tersebut sebagai *li al-milki*, dan *li as-sabab*. Tetapi pandangan ini dinilai lemah.

Kedua, melalui *al-ima'* (indikasi).⁵⁹⁹ Dimaksudkan dengan hal ini yaitu suatu cara yang ditempuh untuk menemukan 'illah dengan memperhatikan korelasi antara suatu ketetapan hukum dengan suatu sifat yang mendasarinya. Sifat yang mendasari ketetapan hukum ini diperoleh melalui indikasi yang disebutkan secara bersamaan dengan ketetapan hukum tersebut. Sebab, jika tidak demikian, tentu tidak

⁵⁹⁹Ulama *uṣūl al-fiqh* yang lain ada yang menyebutnya dengan term *at-tanbih* (keterangan, penegasan), dan ada yang menyebut dengan term yang disatukan *al-ima' wa at-tanbih*, atau *at-tanbih wa al-ima'*. Lihat, al-Gazali, *al-Mustasfā*, h. 431. Al-Kafi as-Sabki, *al-Ibhaj*, h. 45.

disebutkan secara bersamaan.⁶⁰⁰ Bentuk *al-imā'* paling tidak ada lima (5) macam: 1) Penetapan hukum oleh *asy-Syāri'* sesudah mendengar sesuatu sifat. Ini berarti bahwa sifat yang menimbulkan hukum itu adalah '*illah* untuk hukum tersebut. Seperti kewajiban membayar *kafārat*, ketika seorang Arab Badui menginformasikan kepada Rasulullah Saw. bahwa ia telah menyetubuhi isterinya di siang hari bulan *ramaḍān*, lalu beliau bersabda: "*Merdekakanlah seorang hamba sahaya*". Penetapan hukum wajib membayar *kafārat* itu muncul setelah seorang Arab Badui menginformasikan kepada Rasulullah bahwa ia telah menyetubuhi isterinya di siang hari bulan *ramaḍān*. Pernyataan ini menunjukkan bahwa perbuatan tersebut menjadi '*illah* berlakunya hukum wajib membayar *kafārat* dengan memerdekakan seorang hamba sahaya.⁶⁰¹ 2) Penyebutan sifat oleh *asy-Syāri'* dalam hukum memberi petunjuk bahwa sifat yang disebutkan berbarengan dengan hukum itu adalah '*illah* untuk hukum itu sendiri. Seperti hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Imām Muslim, beliau bersabda:

لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانٌ

Artinya: "*Janganlah seseorang memutuskan perkara (mengadili) dua orang yang berperkara, sedangkan ia dalam keadaan marah*".⁶⁰²

⁶⁰⁰ Zakaria al-Anṣari, *Gāyah al-Wuṣūl*, h. 120.

⁶⁰¹ Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fuṣūl*, h. 302-303.

⁶⁰² Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Juz ke 2, h. 123.

Hadis ini menunjukkan ketidakbolehan seorang hakim dalam keadaan marah menetapkan hukum dari perkara yang sedang ditanganinya. Hal ini memberikan indikasi bahwa “marah” yang menjadi ‘illah bagi larangan menetapkan (mengadili) perkara hukum tersebut. 3) Perbedaan antara dua hukum disebabkan adanya sifat, syarat, *mani'* (larangan), atau pengecualian (*al-istitsna'*), baik kedua hukum itu dibedakan secara jelas, atau hanya satu hukum saja yang disebutkan dengan jelas. Contoh, perbedaan dua hukum yang keduanya disebutkan dengan jelas, dengan sifat tertentu, Rasulullah Saw. bersabda:

جَعَلَ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ وَلِلرَّجْلِ سَهْمًا. رواه مسلم عن عبد الله
بن عمر.

Artinya: “Bahwa saham orang yang berkuda dalam harta rampasan perang (*al-fai'*) adalah dua saham, sedangkan yang berjalan kaki adalah satu saham”.⁶⁰³

Hadis ini menunjukkan bahwa perbedaan dalam pembagian harta rampasan perang, dua saham bagi yang berkuda, dan satu saham bagi yang berjalan kaki merupakan ‘illah bagi hukum tersebut.

Contoh, perbedaan dua hukum dengan syarat, sekalipun hanya satu hukum yang disebutkan. Sebuah hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari ‘Ubadah bin ash-Shamit, beliau bersabda:

⁶⁰³Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz ke 2, h. 218.

الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْغَضَّةُ بِالْغَضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ
وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمَلْعُ بِالْمَلْعِ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا
اِخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ

Artinya: “Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, jeli dengan jeli, kurma dengan kurma, garam dengan garam, sama jenis dan ukurannya, dan dibayar secara tunai. Jika jenisnya berbeda antara satu dengan yang lainnya, maka lakukanlah transaksi sesuai dengan kesepakatan kamu, sekiranya dilakukan secara tunai”.⁶⁰⁴

Dalam hadis ini dibedakan berlaku tidaknya apa yang disebut dengan *riba faḍal*, karena adanya kesamaan atau perbedaan beberapa jenis barang. Hal ini memberikan indikasi bahwa ‘illah untuk adanya *riba faḍal* adalah kesamaan jenis barangnya.

Contoh, pembedaan dua hukum oleh adanya batas waktu, seperti terlihat dalam Q.S. al-Baqarah (2), ayat 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَىٰ فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي
الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ
مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ
الْمُتَطَهِّرِينَ

Artinya: “Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah “Haidh itu adalah

⁶⁰⁴Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 2, h. 42.

kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh, dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci".

Ayat ini menunjukkan bahwa larangan dan dibolehkan mendekati wanita yang berhaidh dihubungkan dengan batas waktu tertentu, yaitu ketika wanita itu sudah suci. Hal ini mengindikasikan bahwa hukum larangan mendekati wanita tersebut yang menjadi 'illah-nya adalah keadaan kotor.

Contoh, perbedaan dua hukum dengan pengecualian, seperti firman Allah (Q.S. al-Baqarah (2), ayat 237):

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عِقْدُهُ الرِّجَاحُ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Artinya: "Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu mema'afkan atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah".

Dimaksudkan dengan ayat ini bahwa kewajiban membayar setengah mahar itu dikecualikan dengan ma'af yang diberikan oleh

isteri. Artinya, jika pihak isteri memberikan *ma'af*, tidak berkewajiban membayar setengah mahar tersebut. Tetapi, jika tidak ada pemberian *ma'af* dari pihak isteri, maka mantan suami tetap berkewajiban membayar setengah mahar yang telah ditentukan. Dengan demikian, 'illah-nya tetap mantan suami membayar kewajiban setengah mahar apabila tidak ada pengecualian, dan akan bebas dari kewajiban membayar mahar tersebut, sekiranya mantan suami mendapatkan pengecualian, yakni kata *ma'af* dari mantan isteri: (a) Mengiringkan hukum dengan sifat memberi indikasi bahwa sifat yang menyertai hukum itu adalah 'illah untuk hukum yang diiringinya. Seperti, Q.S. al-Maidah (5), ayat 89, Allah berfirman"

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ بِهِوَ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرُهُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَأَحْضُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Artinya: "Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja".

Ayat ini menunjukkan bahwa sumpah yang disengaja atau tidak disengaja untuk maksud

bersumpah itu merupakan sifat yang mengindikasikan dikenakan sanksi hukum atau tidak. Jadi, *'illah*-nya adalah bersumpah yang dilakukan dengan seingaja. (b) Mengiringkan hukum dengan sifat yang mengindikasikan bahwa sifat yang menyertai hukum itu adalah *'illah* larangan melakukan perbuatan yang dapat menghalangi perbuatan wajib. Seperti, Q.S. al-Jumu'ah (62), ayat 9, Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
فَأَسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ
كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: *"Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sembahyang pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah, dan tinggalkanlah jual beli"*.

Ayat ini menunjukkan bahwa dilarang melakukan transaksi ketika diseru untuk segera mengingat Allah adalah merupakan hukum, maka yang menjadi *'illah*-nya adalah transaksi yang dapat melalaikan mengerjakan kewajiban Jum'at.⁶⁰⁵

Ketiga, melalui *ijmā'*. *Ijmā'* sebagai salah satu *masālik al-'illah* dapat menjelaskan *'illah* yang mempunyai implikasi dalam penetapan hukum. Al-Gazāli menyatakan bahwa *'illah* dapat ditetapkan dengan *ijmā'* dengan melihat sifat dan keadaan yang mempunyai implikasi

⁶⁰⁵Ar-Rāzi, *al-Mahṣūl*, Juz ke 5, h. 143-155. Al-Kafi as-Sabki, *al-Ibhaj*, Juz ke 3, h. 44-54.

pada penetapan hukum.⁶⁰⁶ Ia memberikan contoh sebagai manifestasi dari konsensus para ulama, bahwa saudara laki-laki kandung seayah-seibu (*al-abawain*) itu lebih utama didahulukan daripada saudara seayah lain ibu, dalam persoalan kewarisan, karena kedekatan pertalian darah dan persaudaraan dibandingkan dengan saudara kandung seayah lain ibu, dan inilah yang menjadi 'illah yang berimplikasi langsung dalam persoalan kewarisan. Demikian ini di kalangan mayoritas ulama terjadi konsensus. Demikian juga dalam persoalan perwalian nikah (*wilāyah an-nikāh*), saudara laki-laki seayah-seibu (*al-abawain*) harus didahulukan menjadi wali nikah daripada saudara laki-laki seayah-lain ibu ketika ayah kandungnya telah meninggal dunia. Bahkan selain daripada itu, dalam persoalan menshalatkan jenazah, pemeliharaan anak (*al-haḍānah*), testament (*al-waṣīyyah*), dan wakaf (*al-waqf*).⁶⁰⁷

Penetapan 'illah dengan *ijmā'*, apabila dikritisi di kalangan para pakar *uṣūl al-fiqh* baik dari segi penempatan posisi maupun dari segi implikasi status hukumnya terjadi perbedaan pendapat. Ibn as-Sabki (w. 771 H) menempatkan *al-jmā'* pada posisi pertama dalam konteks *masālik al-'illah*, karena menurutnya, *ijmā'* itu bersifat *qaṭ'iy* dan *naṣ* yang berupa hadis Ahad bersifat *zanny*. Jika keduanya terjadi kontradiksi, maka harus didahulukan *ijmā'*.⁶⁰⁸ Pandangan as-Sabki ini dikuatkan oleh Ahmad Hasan bahwa *Jumhūr al-*

⁶⁰⁶Al-Gazāli, *al-Mustasfa*, h. 433.

⁶⁰⁷*Ibid.*, h. 433-434. Al-Kafi as-Sabki, *al-Ibhaj*, Juz ke 3, h. 53-54.

⁶⁰⁸Ibn as-Sabki, *Matan Jam' al-Jawami'*, Jld. ke 2, h. 262 dan 289.

uṣūliyyin mengatakan 'illah yang didasarkan pada *ijmā'* adalah *qat'iy*, tetapi *ba'ad al-uṣūliyyin* yang lain menyatakan *ẓanny*,⁶⁰⁹ di antaranya asy-Syaukāni yang mengatakan bahwa *al-ijmā* dalam konteks *masālik al-'illah* tidak disyaratkan *qat'iy*.⁶¹⁰ Sedangkan *Jumhūr al-uṣūliyyin* pada umumnya menempatkan *naṣ* (al-Qur'an dan sunnah) pada posisi pertama, di antaranya al-Baidāwi (w. 772 H), karena menurutnya, *naṣ* merupakan *aṣl* (pokok) tempat sandaran bagi *ijmā'*.⁶¹¹ Bahkan al-Qarafi (w. 684 H), dalam konteks *masālik al-'illah* tidak memasukkan *ijmā'* sebagai salah satu penemuan dan penetapan 'illah.⁶¹²

Keempat, melalui *al-munāsabah*.⁶¹³ Dimaksudkan dengan *al-munāsabah* atau *al-munāsib*, yaitu sesuatu yang pantas atau relevan menurut tradisi dengan perbuatan orang-orang yang berakal.⁶¹⁴ Atau ibarat dari suatu sifat yang jelas dan terukur, yang dari penetapan hukum atas dasar sifat itu akan tercapai apa yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum tersebut.⁶¹⁵ Dari definisi secara terminologis ini terlihat bahwa *al-munasib* (kesesuaian, relevansi) dikaitkan dengan pencapaian tujuan dari suatu hukum, yaitu mendatangkan kemaslahatan

⁶⁰⁹Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, h. 235.

⁶¹⁰Asy-Syaukāni, *Irsyad al-Fuhul*, h. 184.

⁶¹¹ Al-Baidhawī, *Syarh al-Badakhshī wa Syarh al-Isnawī*, Juz ke 3, h.

⁶¹² Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fushul*, h. 302.

⁶¹³Di kalangan para ahli uṣūl al-fiqih, term *al-munāsabah* sering disebut juga dengan *al-munāsib* (kesesuaian, relevansi), *al-ikhālāh* (diduga bahwa suatu sifat itu merupakan ('illah) hukum), *al-maṣlahah* (kemaslahatan), *ri'āyah al-maqāṣid* (pemeliharaan tujuan-tujuan syara'), dan *takhrij al-manāṭ* (cara mengoleksi 'illah hukum).

⁶¹⁴Ibn as-Sabki, *Matan Jam' al-Jawami'*, Jld. ke 2, h. 274.

⁶¹⁵Al-Amidi, *al-Ihkām*, Juz ke 3, h. Al-Kafi as-Sabki, *al-Ibhaj*, Juz ke 3, h. 54.

untuk umat manusia dan menolak kemafsadatan. Inilah yang disebut dengan *maqāṣid asy-syari'ah*. Tercapainya tujuan penetapan hukum (*maqāṣid asy-syari'ah*) sudah barang pasti dapat diterima oleh akal yang sehat sebagai konsekuensi penetapan hukum tersebut.

Di kalangan para pakar *uṣūl al-fiqh*, mereka melihat *al-munāsabah* dibedakan dari segi tingkat pencapaian tujuan (*yahṣulu al-maqṣūd min syar'i al-hukm*), segi penetapan hukum oleh *asy-Syāri'* (*min haiṣu syara'a al-hukm*), dan dari segi diperhitungkannya oleh *asy-Syāri'* (*min haiṣu i'tibārah*). Ibn as-Sabki (w. 771 H) mengemukakan *al-munāsib* dilihat dari segi tingkat pencapaian hukum dibedakan pada empat macam tingkatan,⁶¹⁶ yaitu: (a) Tercapainya tujuan hukum secara meyakinkan, dalam arti, apabila hukum itu berlaku, maka apa yang dituju dengan penetapan hukum itu pasti tercapai (*al-qaṭ'iy*). Seperti hukum jualbeli dengan tujuan perpindahan kepemilikan. Apa yang dituju dari hukum jualbeli pasti tercapai, karena bagaimanapun caranya, yang disebut dengan jualbeli substansinya adalah perpindahan kepemilikan barang dari penjual kepada pembeli. (b) Tercapainya tujuan penetapan hukum tidak secara pasti (*ẓanny*). Tidak tercapai sampai ke tingkat *qaṭ'iy*, karena memang ada yang tidak mencapai tujuan, meskipun pada umumnya mencapai tujuan. Seperti, penetapan hukuman *qiṣāṣ* dengan tujuan untuk menjerakan orang agar tidak melakukan perbuatan pembunuhan, sehingga kehidupan manusia terjamin. Dalam realitas

⁶¹⁶Ibn as-Sabki, *Matan Jam' al-Jawami'*, Jld. ke 2, h. 276-277.

kehidupan umat manusia, mayoritas mereka tidak melakukan pembunuhan, karena sudah ada penetapan hukum *qisās*. Tetapi, dalam jumlah minoritas masih ada yang melakukan tindak pidana pembunuhan. Oleh karena demikian, pencapaian tujuan hukum hanyalah dalam bentuk *zanny*. (c) Tercapainya tujuan penetapan hukum kemungkinannya sama dengan tidak tercapainya. Seperti penetapan sanksi bagi peminum minuman keras (*al-khamr*) agar mereka jera melakukannya. Dalam realitas kehidupan umat manusia ternyata yang menjauhi dengan meninggalkan minuman keras hanya sebagian, dan sebagian yang lain masih tetap meminum minuman keras. Hal ini diduga kuat masih sama-sama jumlahnya. (d) Tercapainya tujuan penetapan hukum dalam kemungkinan yang lebih kecil, dalam arti, tidak tercapainya tujuan penetapan hukum lebih besar ketimbang kemungkinan tercapainya. Seperti, penetapan hukum perkawinan dengan tujuan untuk memperoleh keturunan, hal ini apabila dihubungkan dengan perkawinan dengan seorang perempuan yang sudah tidak menstruasi lagi, maka besar kemungkinan sulit untuk mendapatkan keturunan. Secara teoritis-normatif diyakini bahwa salahsatu hikmah dan tujuan perkawinan adalah untuk mendapatkan keturunan, tetapi, jika perempuan yang dinikahnya itu yang sudah mandul (tidak menstruasi lagi), maka didyga kuat kecil kemungkinan akan mendapatkan keturunan.

Al-munāsabah, dilihat dari segi penetapan hukum oleh *asy-Syāri'*, Ibn as-Sabki (w. 771 H) membaginya kepada tiga tingkatan,⁶¹⁷ sebagai

⁶¹⁷*Ibid.*, h. 280-281.

berikut: (1) *Aḍ-ḍarūri* (primer), yaitu sesuatu yang sangat dibutuhkan keberadaannya sampai pada batas *ḍarṣri*, karena kehidupan manusia secara normal tidak akan tegak atau tidak terpenuhi tanpa keberadaannya. Bahkan dapat merusak dan memusnahkan kehidupan, dan di akhirat kelak akan kehilangan kebahagiaan dan keselamatan, sehingga menjadi kerugian yang nyata. Kategori *ḍarūri* yang harus ditegakkan dan dijauhkan dari segala hal yang merusaknya ada lima aspek, yang dikenal dengan *ad-ḍarūriyyah al-khamsah*, atau sebutan lain *al-maqāṣid al-kulliyah al-khamsah*, yaitu: Memelihara agama (*hifz ad-din*), untuk itu ditetapkan hukuman mati terhadap orang murtad, dan diperangi orang-orang kafir; Memelihara jiwa (*hifz an-nafs*), untuk itu ditetapkan hukum *qiṣāṣ* terhadap orang yang melakukan tindak pidana pembunuhan; Memelihara akal (*hifz al-'aql*), untuk itu ditetapkan hukum dera terhadap peminum *khamr*; Memelihara keturunan (*hifz an-nasl*), untuk itu ditetapkan hukum dera atau rajam terhadap pelaku zina; Memelihara harta benda (*hifzh al-māl*), untuk itu ditetapkan hukuman potong tangan terhadap pencuri; Ibn as-Sabki menambahkan yang keenam, yaitu memelihara kehormatan (*hifz al-'ird*), untuk itu ditetapkan hukuman *qazaf* terhadap orang yang menuduh orang lain tanpa bukti akurat. Penambahan ini sebagaimana dilakukan Najm ad-Din at-Tūfi (w. 716 H), yang beralasan bahwa *al-waw li al-'aṭaf* kepada susunan kata/kalimat sebelumnya. (2) *Hāji* (sekunder), yaitu sesuatu yang diperlukan adanya, tetapi tidak sampai ke tingkat dharuri. *Haji* ini juga terkait dengan *adh-dharuriyyah*, tetapi tidak secara langsung. Sekiranya

tuntutan-tuntutan itu tidak terpenuhi, tidak sampai ke tingkat fatal hanya saja berakibat dapat menyusahkan dan merepotkannya. Seperti ditetapkan akad jualbeli untuk mendapatkan harta, menuntut ilmu di samping untuk memelihara agama, juga untuk memelihara akal manusia, ditetapkan jualbeli secara *khayār* untuk memberikan pilihan kepada pihak pembeli sehingga akad itu terwujud dengan “*‘an tarāḍin*” antara *muta’aqqidain*. Begitu pula pada aspek-aspek yang lainnya. (3) *Tahsini* (tersier), yaitu sesuatu yang sebaiknya dilakukan. Ia merupakan hal-hal yang tidak mewujudkan dharuriyyah al-khamsah, juga tidak diperlukan untuk kesempurnaan (*mukammalah*) aspek sekunder (*al-hāji*), tetapi ia lebih baik dilakukan. *Tahsini* juga terkait dengan *ad-ḍarūriyyah al-khamsah* sebagaimana *al-hāji*, tetapi tidak secara langsung, baik yang berkaitan dengan aspek ibadah, *‘ādah* (*mu’amalah*) maupun aspek *jināyah*.

Al-munāsabah dilihat dari segi diperhitungkan keberadaan *‘illah* oleh *asy-Syāri’*. Pembahasan hal ini pada prinsipnya sama dengan pembahasan apakah ada relevansi hubungan antara hukum dengan *‘illah* yang telah dikemukakan oleh Abū Zahrah dan Khallāf di atas. Abū Zahrah menetapkan ada tiga macam (*al-munāsib al-mu’aṣṣir*, *al-munāsib al-mulā’im*, dan *al-munāsib al-mursal*), dan Khallāf menetapkan empat macam (*al-munāsib al-mu’aṣṣir*, *al-munāsib al-mulā’im*, *al-munāsib al-mursal*, dan *al-munāsib al-mulga*). Dalam konteks ini akan dikemukakan tiga macam *al-munāsabah* menurut al-Bājiqani,⁶¹⁸ sebagai berikut: (a) Al-

⁶¹⁸Al-Bājiqani, *al-Madkhal ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*, h. 116-117.

munāsib al-mu'aṣṣir, yaitu sifat yang mempunyai implikasi langsung terhadap penetapan hukum. Seperti dalam Q.S. al-Maidah (5):38, Allah berfirman:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا
نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Ayat ini menunjukkan bahwa perbuatan mencuri dihubungkan dengan hukum potong tangan, karena perbuatan itu mempunyai implikasi langsung terhadap penetapan hukum potong tangan bagi pelakunya (laki-laki atau perempuan). Jadi perbuatan mencuri merupakan 'illah yang mendasari penetapan hukum potongan tersebut. (b) *Al-munāsib al-mulā'im*, yaitu sifat yang terlihat keserasiannya pada jenis penetapan hukum. Al-Gazālī menyatakan bahwa *munāsib al-mulā'im* yaitu sifat 'illah yang tidak terlihat dengan jelas implikasinya pada penetapan hukum, tetapi tampak keserasian padanannya pada jenis hukumnya. Seperti, tidak wajib bagi perempuan yang sedang menstruasi mengkada shalat, kecuali puasa, karena meng-*qaḍā'* shalat akan menimbulkan kesulitan (*masyaqqah*) dengan berapa banyak shalat yang ditinggalkan selama menstruasi. Untuk itu, *masyaqqah* yang ditimbulkan dari meng-*qaḍā'* shalat ini terlihat

implikasinya pada jenis hukum, bukan pada penetapannya.⁶¹⁹ Contoh ini sama halnya dengan orang yang dalam perjalanan bepergian (*safar*), yang merupakan 'illah untuk meringkas (*qaṣar*) dan mengumpulkan (*jama'*) shalat, karena adanya *masyaqqah* dalam *safar* itu.⁶²⁰ Oleh karena demikian, bagi perempuan yang sedang menstruasi dan orang yang dalam safar terdapat jenis sifat yang sama, yaitu *masyaqqah*. Untuk itu, terdapat dispensasi dari Allah untuk meninggalkan shalat, tanpa meng-*qaḍā'*, dan dispensasi men-*jama'*-*qaṣar* shalat bagi *musāfir*. Demikian ini posisinya adalah sama yaitu berada pada satu jenis sifat. Dari contoh ini dapat dimengerti bahwa yang menjadi titik tekannya adalah keserasian (*al-mula'im*) sebagai sesuatu sifat 'illah yang implikasinya terlihat pada jenis hukum lain yang antara keduanya mempunyai hubungan yang serasi. (c) *Al-munāsib al-garib*, yaitu suatu sifat 'illah yang tidak diketahui dengan jelas implikasinya, dan keserasiannya pada jenis penetapan hukum, tetapi dapat diduga kuat adanya relevansi antara implikasi dan keserasian pada jenis penetapan hukum. Seperti, al-Gazālī mencontohkan tentang meminum minuman keras (*al-khamr*) itu diharamkan, karena terdapat sifat 'illah, yaitu memabukkan (*as-sakr*). Di sisi lain dalam realitas kehidupan masyarakat terdapat beragam macam minuman keras, seperti wiski, brendi, bir bintang, bir hitam, dan yang semacamnya. Ragam macam minuman ini walau belum jelas memabukkan, tetapi terdapat persesuaiannya, bahwa setiap

⁶¹⁹Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, h. 436.

⁶²⁰Al-Bajiqani, *al-Madkhal ila Ushul al-Fiqh al-Maliki*, h. 117.

yang memabukkan adalah haram diminum, sedikit atau banyak.⁶²¹

Kelima, melalui *ad-dauran*, yaitu suatu keadaan (*'ibārah*) di mana adanya hukum ketika bertemu sifat, dan tidak terdapat hukum ketika sifat tidak ditemukan.⁶²² Hal ini menunjukkan bahwa penetapan hukum tidak terlepas dari adanya *'illah* yang menyertai, atau melatarbelakanginya.

Penetapan *ad-dauran* sebagai salah satu cara untuk menemukan dan menetapkan *'illah* hukum, terdapat perbedaan pendapat di kalangan para pakar *uṣūl al-fiqh*. Ibn as-Sabki (w. 771 H) mengatakan bahwa pendapat terkuat dari para pakar *uṣūl*, mereka yang mengatakan bahwa *ad-dauran* bisa dijadikan salah satu cara menemukan *'illah*, tetapi kedudukannya hanya berkualitas *ẓanny*. Sedangkan sebagian pakar *uṣūl al-fiqh* yang lain mengatakan bahwa *ad-dauran* dapat digunakan sebagai salah satu cara menemukan *'illah* hukum, karena kedudukannya dalam berkualitas *qaṭ'iy*.⁶²³ Sebagai contoh, Ibn as-Sabki mengemukakan tentang bau minuman keras tertentu. Bau itu senantiasa semerbak ketika ada minuman, dan bau itu akan menghilang ketika minuman keras itu telah berubah menjadi cuka.

Keenam, melalui *as-sabr wa at-taqsim*, yaitu meneliti kemungkinan sifat-sifat yang terdapat pada *aṣl*, kemudian (mujtahid) meneliti dan menyingkirkan sifat-sifat yang tidak pantas menjadi *'illah*, maka sifat yang dipandang paling tepat itulah yang menjadi *'illah* untuk

⁶²¹Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, h. 436.

⁶²²Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fuṣūl*, h. 307.

⁶²³Ibn as-Sabki, *Matan Jam' al-Jawami'*, Jld. ke 2, h. 288-289..

hukum *aṣl*.⁶²⁴ Seperti hukum *riba faḍal* yang terdapat dalam sebuah hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari ‘Ubadah bin as-Ṣāmit tentang barter pada enam macam benda yang sama jenisnya (az-ḏahabu bi az-ḏahabi ... dan seterusnya) sebagaimana telah disebutkan di atas pada bentuk *al-imā’* yang terjadi perbedaan dua hukum dengan syarat, sekalipun hanya satu hukum yang disebutkan. Dalam hadis tersebut tidak disebutkan ‘illah-nya secara langsung ataupun tidak langsung. Sebab, gandum sebagai salah satu jenis makanan dari enam macam benda dimaksud, terkadang disebut sebagai makanan pokok, dan makanan biasa. Jika gandum dianggap sebagai makanan biasa tentulah tidak tepat, karena *riba faḍal* bisa terjadi pada garam yang bukan makanan pokok. Jika gandum dianggap makanan pokok, juga tidak cocok, karena *riba fadhil* terjadi pada emas dan perak yang bukan makanan pokok. Dari penelitian dan penyeleksian semua sifat seperti ini, mesti ada satu sifat yang dipandang paling layak dan tepat menjadi ‘illah hukum pada enam macam benda tersebut, yaitu takeran (*al-kail*), atau timbangan (*al-mizān*). Dengan demikian, barter pada enam macam benda yang kail-nya tidak sama, berarti inilah yang mengakibatkan terjadi *riba faḍal*.⁶²⁵

Ketujuh, melalui *asy-syabah*, yaitu mencari hubungan keserupaan dia antara dua hukum *aṣl* yang berbeda, di amana satu dengan yang lainnya mempunyai kesamaan dalam hal tujuannya. Al-Qadhi Abu Bakar (w. 685 H) menyebutnya dengan sifat itu adakalanya

⁶²⁴*Ibid.*, Jld. ke 2, h. 270.

⁶²⁵ Abd al-Wahhāb Khallaf, *Maṣādir at-Tasyri’*, h. 64.

menjadi relevan (*al-munāsib*) dengan sendirinya bagi hukum bila mengikuti yang lainnya, dan adakalanya sifat itu tidak relevan (*la yunāsib*) dengan sendirinya bila tidak mengikuti yang lainnya.⁶²⁶ Di kalangan para ahli usul fikih, *asy-syabah* itu ada dua bentuk, yaitu: (a) Melakukan *qiyās asy-syabah* yang lebih dominan dalam hukum dan sifat (*qiyās galabah al-isytibāh fi al-hukm wa as-ṣifah*), yaitu menghubungkan *furū'* yang mempunyai kesamaan dengan dua *aṣl*, tetapi kesamaan dengan salah satunya lebih dominan dibandingkan dengan yang satu lainnya. Seperti, menyamakan hamba sahaya dengan harta, karena statusnya yang bisa dimiliki, atau menyamakan hamba sahaya dengan orang merdeka disebabkan keduanya adalah manusia. Dalam hal ganti rugi disebabkan tindakan hukum yang dilakukannya, sifat kesamaannya dengan orang merdeka lebih dominan ketimbang sebagai sesuatu yang dapat dimiliki. Artinya, jika ia melakukan tindak pidana dan kesamaannya dengan orang merdeka lebih dominan, maka tindakan hukum yang dilakukannya harus dipertanggungjawabkan, sama sebagaimana orang merdeka. (b) *Qiyās aṣ-ṣūri* (kiyas semu), yaitu mengkiyaskan sesuatu kepada yang lain semata-mata karena ada kesamaan bentuknya. Seperti menyamakan kuda (*al-khail*) dengan keledai (*al-bigāl*) dalam hubungannya dengan masalah zakat, sehingga, apabila keledai tidak wajib dikenakan zakat, maka kuda pun tidak wajib dikenakan zakat.⁶²⁷

⁶²⁶Ar-Rāzi, *al-Maḥṣūl*, Juz ke 5, h. 201.

⁶²⁷Ibn as-Sabki, *Matan Jam' al-Jawami'*, Jld. ke 2, h. 287-288.

Di kalangan para pakar *uṣūl al-fiqh* terjadi perbedaan pendapat tentang menjadikan *asy-syabah* sebagai salah satu *masālik al-'illah*. Ibn as-Subki (w. 771 H) menempatkannya di tengah-tengah antara *al-munāsib* dan *at-ṭard*, sehingga tidak mempunyai relevansi dengan sendirinya (*gair munāsib bi az-żāt*). Ia ditempatkan sebagai *at-ṭard* dan menyamakannya dengan *al-munāsib bi az-żāt*, sehingga mempunyai relevan dengan sendirinya. Di sisi lain, dalam konteks ini, syara' secara universal dapat menerimanya. Oleh karena itu, asy-Syāfi'i (w. 204 H) berpendapat *asy-syabah* dapat menjadi *hujjah* karena kesamaannya dengan *al-munāib*. Sementara Abū Bakar as-Ṣairafi dan Abū Ishāq asy-Syairāzi menolak *asy-syabah* sebagai *hujjah*, karena sama dengan *at-ṭard*.⁶²⁸

Kedelapan, *at-ṭard*, yaitu *'ibārah* tentang penyertaan hukum dengan semua bentuk sifat tanpa ada relevansi (*munāsabah*) dan titik temu (*mustalzam*) antara keduanya.⁶²⁹ Seperti perkataan sebagian orang "hukumlah orang yang cacat fisik itu". Dalam contoh ini perintah menghukum tidak ada relevansinya dengan sifat orang yang dihukum, yaitu cacat fisik. Jadi perintah menghukum disertai dengan penjelasan sifatnya, jelas tidak ada relevansi dan keterkaitannya.

Para pakar *uṣūl al-fiqh* terjadi perbedaan pendapat menjadikan *at-ṭard* sebagai salah satu *masālik al-'illah*. Sebagian pakari *uṣūl* berpendapat bahwa *at-ṭard* dapat dijadikan sebagai salah satu *masālik al-'illah*, dan menjadi

⁶²⁸*Ibid.*, h. 286-287. Al-Kafi as-Sabki, *al-Ibhāj*, Juz ke 3, h. 68.

⁶²⁹Al-Qarāfi, *Syarh Tanqih al-Fuṣūl*, h. 309. Ar-Rāzi, *al-Mahṣūl*, Juz ke 5, h. 221.

hujjah secara mutlak, demikian menurut ar-Rāzi, dan al-Baiḍāwi, dan diikuti oleh sebagian pakar *uṣūl al-fiqh muta'akhhirin* dari kalangan Hanafi, seperti Abū at-Ṭayyib at-Ṭabari. Sedangkan sebagian pakar *uṣūl al-fiqh* yang lain berpendapat bahwa *at-tard* tidak bisa dijadikan sebagai salah satu *masālik al-'illah*, dan karenanya tidak bisa dijadikan *hujjah* secara mutlak, demikian menurut pandangan al-Gazāli, Imām al-Haramain, Mukhtas az-Zarkasyi, Ibn al-Hājib (w. 646 H), dan al-Amidi (w. 631 H).⁶³⁰ Dari dua pendapat ini, pendapat yang pertama dipandang sebagai pendapat yang tidak kuat (*al-maḏhab ḍā'ifun jiddan*), sedangkan pendapat yang kedua dipandang lebih kuat, karena cara ini tidak menunjukkan *'illah*, baik dalam bentuk *ẓanny* maupun *qat'iy*.

Kesembilan, melalui *al-mu'aṣṣir*, yaitu sifat *'illah* yang langsung mempunyai implikasi pada jenis hukum pada pokok, bukan pada sifat yang lain. Seperti status seorang anak yang belum dewasa (*al-bulūg*) itu berimplikasi pada pengangkatan perwalian (kurator) dalam masalah harta benda. Hal ini juga berimplikasi pada pengangkatan kurator dalam masalah pernikahan bagi seorang anak perempuan yang belum dewasa.⁶³¹ Ungkap ar-Razi selanjutnya dengan memberikan contoh tentang saudara laki-laki kandung (seayah dan seibu) dalam hal warisan (*al-mirās*). Ia harus lebih didahulukan untuk mendapatkan harta waris dari si mayit (*al-maurūs*) dari saudara seayah lain ibu, karena pertalian darah dan persaudaraan yang berimplikasi langsung dalam hal waris.

⁶³⁰ Adil asy-Syuwaikh, *Ta'lil al-Ahkām*, h. 211.

⁶³¹ Ar-Rāzi, *al-Maḥṣūl*, Juz ke 5, h. 199.

Demikian juga dalam wilayah an-nikah, saudara kandung (seayah dan seibu) lebih didahulukan menjadi wali nikah dari saudara kandung seayah lain ibu.

Ar-Razi juga menyebutkan bahwa penjelasan *al-mu'assir* sebagai salah satu *masālik al-'illah* ini tidak jauh berbeda dengan penjelasan *al-munāsabah*. Ia menyatakan, tidak ada beda antara pokok (*al-aṣl*) dan cabang (*al-far'*) melainkan mempunyai hubungan yang saling keterkaitan, berbeda halnya dengan *'illah* yang *mulgā*.⁶³² Dan menurutnya, bahwa *al-mu'assir* ini dapat dijadikan sebagai salah satu *masālik al-'illah*.

Kesepuluh, melalui *tanqih al-manāt*, yaitu memilih dan mengambil salah satu dari sifat-sifat yang ditunjukkan oleh *naṣ* dan membuang yang lainnya, sehingga sifat yang terpilih dijadikan sebagai *'illah* penetapan hukum.⁶³³ Seperti, kasus seorang berkebangsaan Arab bersetubuh dengan isterinya di siang hari bulan ramadhan. Berdasarkan hadis Nabi,⁶³⁴ orang Arab itu diwajibkan memerdekakan hamba sahaya sebagai sanksi dari perbuatan yang dilakukannya. Dari kasus ini muncul masalah, yaitu apa yang menjadi *'illah* penetapan sanksi

⁶³²*Ibid.*, h. 200.

⁶³³ Ibn as-Sabki, *Matan Jam' al-Jawami'*, Jld. ke 2, h. 292.

⁶³⁴Yakni, hadis yang diriwayatkan oleh tujuh perawi hadis dari *Abi Hurairah r.a.* ia berkata: Seseorang bernama *Salmah bin Shakhkhar bin Salman ibn ash-Shamah al-Anshari al-Khazraji al-Bayadhii* datang kepada *Nabi Saw.* kemudian ia berkata: *Aku rusak ya Rasulullah, lalu beliau bertanya: Apa yang engkau lakukan.? Salmah bin Sakhkhar itu menjawab: Saya bersetubuh dengan isteri di siang hari bulan ramadhan. Kemudian Rasulullah bersabda: Singkatnya dengan memberikan alternatif sanksi secara kronologis, yaitu memerdekakan hamba sahaya, berpuasa dua bulan secara berturut-turut, dan memberi makan orang miskin sebanyak 60 orang.* Lihat, as-Ṣan'āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 2, h. 163.

bagi pelaku tersebut. Ada beberapa kemungkinan, “seorang laki-laki berkebangsaan Arab yang bersetubuh”, dan “bersetubuh dengan isterinya di siang hari bulan ramadhan”. Kemungkinan yang pertama, tidak bisa dijadikan ‘illah hukum karena sanksi hukum tidak bisa berlaku hanya untuk orang Arab saja, tetapi berlaku bagi semua orang yang sudah dewasa (*mukallaf*), tanpa membedakan ras dan kebangsaan. Sedangkan kemungkinan yang kedua yang tampak lebih logik dan rasional bisa dijadikan sebagai ‘illah penetapan hukum, yaitu bersetubuh dengan isterinya di siang hari bulan ramadhan, sehingga Rasulullah menetapkan sanksi hukumnya dengan “memerdekakan hamba sahaya”.⁶³⁵ Dari sini dapat diketahui bahwa sifat bersetubuh di siang hari bulan ramadhan inilah yang menjadi ‘illah untuk keharusan memerdekakan hamba sahaya. Penegasan yang demikian ini sesungguhnya adalah pandangan ulama mazhab Syāfi’i. Sedangkan menurut pandangan Abū Hanifah dan Imām Mālik, bahwa kasus dimaksud merupakan kekhususan dalam bentuk bersetubuh di bulan ramadhan, dan yang perlu diperhatikan karena adanya sifat kesengajaan membatalkan puasa. Membatalkan puasa dengan sengaja dengan cara apapun mengharuskan adanya *kafārat*.⁶³⁶

Berdasarkan uraian pembahasan prosedur penemuan dan penetapan ‘illah (*masālik al-‘illah*), baik dari kalangan para pakar *uṣūl al-fiqh* klasik maupun kontemporer tersebut di atas, dapat

⁶³⁵Al-Gazāli, *al-Mustasfa*, h. 396. Ibn as-Sabki, *Matan Jam’ al-Jawami’*, Jld. ke 2, h. 292. Zaki ad-Din Sya’bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 152.

⁶³⁶Ibn as-Sabki, *Matan Jam’ al-Jawāmi’*, Jld. ke 2, h. 292.

diketahui persamaan dan perbedaannya. Persamaannya, kelihatannya mereka sepakat bahwa setiap penetapan hukum itu mesti didasarkan pada 'illah, sehingga muncul sebuah norma hukum bahwa "hukum itu beredar (mengikuti) pada ada dan tidaknya 'illah" (*al-Hukmu yaduru ma'a al-'illah wujudan wa 'adaman*).⁶³⁷ Artinya, apabila 'illah itu tidak ada, maka hukum pun tidak akan ada. Oleh karena demikian, dalam konteks *istinbat* hukum perlu ditetapkan prosedur penemuan dan penetapan 'illah. Dan dalam hal ini *Jumhūr al-uşŪliyyin* telah menyepakatinya. Sedangkan perbedaannya, jumlah *masāik al-'illah* di kalangan ulama *uşŪl* klasik lebih banyak alternatifnya dibandingkan dengan yang ditetapkan oleh para pakar *uşŪl al-fiqh* kontemporer. Misalnya, al-Qarafi menetapkan delapan (8) macam cara, ar-Razi menetapkan sepuluh (10) macam cara, dan asy-Syaukāni menetapkan sebelas (11) macam cara. Demikian juga term yang ada dalam *masālik al-'illah* sangat variatif. Sementara di kalangan pakar *uşŪl al-fiqh* kontemporer *masālik al-'illah* dirumuskan lebih sederhana dan praktis, seperti Muhammad AbūZahrah, Abd al-Wahhāb Khallāf, dan Muhammad al-Khuḍari Bik, mereka hanya menetapkan masing-masing tiga cara, yaitu melalui *naş*(al-Qur'ān dan sunnah), *ijmā'*, dan *al-munāsabah*, yang di dalamnya mencakup *tahqiq al-manāt*, *tanqih al-manāt*, dan *takhrij al-manāt*. Hanya al-Khuḍari Bik menambahkan satu cara, yaitu *ad-dauran*, dan ia tidak menyebutnya dengan term *al-munāsabah*, tetapi dengan term *as-sabru wa at-taqsim*.

⁶³⁷Abd al-Hamid Hkim, *al-Bayān* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, t.t.), h. 25.

c. Pembagian Qiyās

Pembagian *qiyās* dilihat dari eksistensi *'illah* yang ada pada *aşl* dan *furū'* dapat dilihat dari berbagai segi, sebagai berikut:

- 1) Dilihat dari segi disebutkan atau tidak *'illah* pada *aşl*, asy-Syairāzi asy-Syāfi'i (w. 476 H) membagi *qiyās* pada tiga macam, yaitu *qiyās 'illah*, *qiyās dalālah*, dan *qiyās syabah*,⁶³⁸ yang penjelasannya sebagai berikut:
 - a) *Qiyās 'illah* yaitu *qiyās* yang *'illah*-nya disebutkan dengan jelas dalam *aşl*. Berdasarkan *aşl* yang *'illah*-nya jelas disebutkan inilah kemudian diterapkan hukumnya pada *far'* yang juga memiliki *'illah* yang sama yang terdapat di dalamnya. Contoh, *'illah* memabukkan pada *khamr* disebutkan dengan jelas dalam *aşl* (Q.S. al-Baqarah (2): 219). Berdasarkan hal ini, perasan kurma atau anggur (*an-nabiz*) jika diminum memabukkan, maka hukumnya haram disamakan dengan *al-khamr*.
 - b) *Qiyās dalālah* yaitu *qiyās* yang *'illah*-nya tidak disebutkan dengan jelas, tetapi merupakan petunjuk yang menunjukkan adanya *'illah* untuk menetapkan suatu hukum dari suatu peristiwa yang terjadi. Contoh, harta kekayaan anak kecil (warisan dari orang tua yang telah meninggal) yang sudah mencapai *nişāb* wajib zakat. Di kalangan ulama mujtahid Hanafi, hasil *istinbat* hukumnya bahwa anak kecil tidak wajib mengeluarkan zakat hartanya yang telah memenuhi syarat, karena zakat itu termasuk ibadah mahdah seperti salat,

⁶³⁸Abi Ishāq Ibrāhim bin 'Ali bin Yūsuf asy-Syairāzi al-Fairūzābādi, *al-Luma' fi Uşūl al-Fiqh* (Surabaya: Syirkah Bankul Indah, t.t.), h. 53.

maka tidak wajib kecuali atas orang yang sudah *mukallaf*. Hal ini berarti mereka tidak menganalogikan pada harta orang yang sudah dewasa, tetapi mereka analogikan pada ibadah, seperti shalat, puasa dan yang semacamnya. Ibadah hanya diwajibkan kepada orang yang sudah *mukallaf* yang sudah di-*taklif* dengan ajaran agama. Sedangkan menurut pendapat Imām Mālik, Syāfi'i dan Ahmad bin Hanbal mewajibkan secara mutlak terhadap harta anak kecil tersebut untuk mengeluarkan zakatnya disebabkan melihat wujud hartanya, dan tidak melihat orangnya yang belum *mukallaf*.⁶³⁹

- c) *Qiyās syabah* yaitu *qiyās* yang hukum *far'*-nya dapat diketahui dengan cara menganalogikan pada salah satu dari beberapa *aṣl* dalam beberapa *naṣ* yang keadaannya lebih mirip atau banyak persamaannya dengan *far'*. Dalam konsepsi aliran Hanafi, *qiyās* dalam bentuk ini dikenal dengan *istiḥsān*. Dalam term lain, *qiyās syabah* ini bisa disebut juga dengan *qiyās al-khafi*, meskipun secara terminologis, tidak sama dengan apa yang dimaksudkan oleh aliran mujtahid Hanafi. Contoh klasik, kasus seseorang membeli seorang hamba sahaya yang diketahui setelah dibeli cacat. Dalam kasus ini pembeli mempunyai hak untuk mengembalikan kepada penjual (*khiyār 'aib*). Problem yang muncul adalah selama hamba sahaya itu berada pada tangan

⁶³⁹Ali Jum'ah, *Qaul as-Ṣahābi 'Ind al-Uṣūliyyin* (al-Qāhirah: Dār ar-Risālah, 1425 H/2004 M), Cet. ke 1, h. 98.

pembeli yang dipekerjakan dan menghasilkan sesuatu itu menjadi milik pembeli dan tidak ikut dikembalikan kepada penjual bersamaan dengan pengembalian hamba sahaya, karena pembeli sudah menanggung kebutuhan hidup dan pemeliharannya selama berada dalam penguasaannya. Kasus ini dalam pencarian *'illah* mana yang lebih mirip dengan beberapa *aşl* yang ada. Menurut Imām Syāfi'i, melihat *'illah*-nya yang paling mirip adalah "keuntungan yang diperoleh selama dipekerjakan" yang dalam sunnah disebut dengan "menjadi milik penanggung". Sedangkan pakar metodologi hukum Islam lainnya, menetapkan *'illah* yang paling mirip adalah "barang yang dijual", yang berarti konsekuensinya semua produktifitas yang dihasilkan oleh hamba sahaya selama berada di tangan pembeli ikut dikembalikan kepada penjualnya, karena barang yang dijual (hamba sahaya yang cacat) dan menghasilkan produktifitas tersebut dari barang yang dijual.⁶⁴⁰

- 2) Dilihat dari segi kekuatan *'illah* yang terdapat pada *furū'* dan *aşl*, dibedakan mapada tiga macam, yaitu *qiyās al-aulā*, *qiyās al-musāwi*, dan *qiyās al-adnā*.⁶⁴¹
 - a) *Qiyās al-aulā* yaitu *qiyās* yang hukumnya pada *far'* lebih kuat daripada hukum pada *aşl*, karena *'illah* yang terdapat pada *far'* lebih kuat dari yang ada pada *aşl*. Seperti

⁶⁴⁰Lihat, 'Abd al-'Aziz bin Ahmad al-Bukhāri, *Kasyf al-Asrār Syarh 'alā Uşūl al-Fiqh li al-Bazdawī* (T.Tp.: aktabah as-Sanāyī', 1307 H), Jld. ke 2, h. 1122. Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 225-227.

⁶⁴¹Wahbah az-Zuhaili, *Uşūl al-Fiqh*, Juz ke 1, h. 702.

menganalogikan memukul kedua orang tua kepada ucapan “ah”. Q.S. al-Isrā’ (17): 23:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ
لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

Artinya: “Maka janganlah kamu ucapkan kata-kata “ah” kepada kedua orang tua (mu)”.

Uṣūliyyin menetapkan ‘illah larangan pada ayat ini adalah menyakiti kedua orang tua. Jadi, larangan menyakiti kedua orang tua dengan cara memukul itu lebih kuat daripada hanya dengan mengucapkan kata “ah”.

- b) *Qiyās al-musāwi* yaitu *qiyās* yang hukumnya pada *far’* itu sama kualitasnya dengan hukum yang ada pada *aṣl*, karena kualitas ‘illah pada keduanya adalah sama. Seperti menganalogikan menjual harta anak yatim kepada memakan harta anak yatim. Q.S. an-Nisā’ (4): 10:

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

Artinya: “Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara aniaya, ia tidak lain hanyalah menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)”.

Uṣūliyyin menetapkan ‘illah larangan pada ayat ini adalah menjual harta anak

yatim, hukumnya haram, karena sama halnya secara analogis dengan memakan harta anak yatim sebagaimana disebutkan dalam ayat tersebut, substansinya adalah sama-sama menghabiskan harta anak yatim dengan aniaya.

- c) *Qiyās al-adnā* yaitu *qiyās* yang ‘illah hukumnya pada *far’* itu lebih lemah daripada ‘illah yang ada pada *aṣl*. Seperti, menganalogikan perasan sebagian buah-buahan (*an-nabiẓ*) dengan *khamr*. Dalam hal ini, kekuatan ‘illah memabukkan pada *khamr (aṣl)* itu lebih kuat daripada ‘illah yang ada *far’*, seperti perasan sebagian buah-buahan (kurma atau anggur, yang dikenal dengan *an-nabiẓ*).

d. ***Qiyās* sebagai Dalil Hukum**

Secara teoritis-normatif, tidak ada petunjuk pasti yang menyatakan bahwa *qiyās* sebagai dalil hukum syara’, atau term lain sebagai *hujjah asy-syar’iyyah* untuk meng-istinbat-kan hukum. Tetapi juga tidak ada petunjuk yang membolehkan para imam mujtahid meng-istinbat-kan hukum di luar apa yang telah ditetapkan oleh teks-teks al-Qur’ān dan sunnah. Karena itu, di kalangan para imam mujtahid (*uṣūliyyin*) terjadi perbedaan pendapat tentang boleh dan tidaknya menggunakan *qiyās* sebagai dalil hukum (*hujjah asy-syar’iyyah*). Dari perbedaan ini pada akhirnya muncul dua golongan pendapat, ada para imam mujtahid yang menjadikan *qiyās* sebagai dalil hukum, yang dikenal disebut sebagai *muṣbit al-qiyās*, dan ada yang menolak *qiyās* sebagai dalil hukum, yang disebut sebagai *nufāt al-qiyās*.

- 1) Golongan *muṣbit al-qiyās*

Jumhūr al-'ulamā' dari para sahabat, dan *tābi'in* menetapkan bahwa *qiyās* sebagai *hujjah asy-syar'iyah*. Mereka menetapkan *qiyās* sebagai dalil atau *hujjah asy-syar'iyah* dengan mendasarkan pada al-Kitāb (al-Qur'ān), as-sunnah, *al-ijmā'*, dan logika (*al-ma'qūl*).⁶⁴²

a) Al-Kitāb (al-Qur'ān)

Di antara ayat-ayat al-Qur'ān yang mereka jadikan argumentasi: Q.S. an-Nisā' (4): 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي
الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ
وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ
خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, ta’atilah Allah dan Rasul(Nya) dan uli al- amr di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur’ān) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.

Dari ayat ini dapat dipahami bahwa Allah memerintahkan kepada umat Islam agar menetapkan segala persoalan berdasarkan al-Qur’ān dan sunnah, jika ada pada keduanya hendaklah mengikuti penguasa (*uli al-amr*). Jika tidak ada pendapat *uli al-amr*, maka boleh

⁶⁴²Ar-Rāzi. *al-Mahşūl*, Juz ke 5, h. 26.

menetapkan hukum dengan mengembalikan kepada al-Qur'an dan sunnah, yaitu dengan menghubungkan atau membandingkannya pada keduanya. Dalam konteks ini, banyak cara yang dilakukan di antaranya dengan melakukan analogis (*qiyās*).

Q.S. al-Hasyr (59): 2:

هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَّتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

Artinya: "Maka ambillah tamsil dan ibarat (dari kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan yang tajam".

Ayat ini memberikan pelajaran kepada umat manusia (para mujtahid) agar mengkomparasikan suatu kejadian yang terjadi pada diri seseorang kepada suatu peristiwa yang terjadi pada orang-orang kafir. Jika orang-orang beriman melakukan perbuatan seperti orang-orang kafir itu, maka pasti mereka akan memperoleh siksa yang serupa. Dari memahami ayat di atas dapat dikatakan bahwa seseorang boleh menetapkan suatu hukum syara' dengan menggunakan komparasi, atau analogi (*qiyās*).

b) As-Sunnah

Di antara sunnah yang dijadikan argumentasi oleh *Jumhūr al-'ulamā'* bagi penggunaan *qiyās* sebagai dalil hukum adalah hadis dialog Rasulullah Saw. dengan Mu'āz bin Jabal, ketika akan diutus ke negeri Yaman untuk menjadi penguasa yang ulama dan mujtahid.

كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَّضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ
 اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ
 اللَّهِ صَلَعَمَ قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا فِي سُنَّةِ
 رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ
 صَلَعَمَ صَدْرَهُ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ وَفَقَّ رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَعَمَ
 لَمَّا يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ. رواه ابوداود.

Artinya: “Bagaimana cara kamu memutuskan apabila suatu kasus hukum diajukan kepadamu.? Ia menjawab: Saya akan putusan berdasarkan Kitāb Allah (*al-Qur’ān*); Beliau bertanya lagi: Jika kamu tidak menemukan (dasar hukumnya) dalam Kitāb Allah.? Ia menjawab: Saya akan putusan berdasarkan sunnah Rasulullah Saw.; Beliau bertanya lagi: Jika kamu tidak menemukan (dasar hukumnya) di dalam Kitāb Allah maupun sunnah Rasulullah.? Ia menjawab: Saya akan berijtihad, dan saya tidak akan lengah (ceroboh). Kemudian Rasulullah Saw. bersabda sambil menepuk-nepuk dada Mu’āz bin Jabal, segala puji bagi Allah yang telah merestui delegasi Rasulullah

Saw. pada apa yang diridai oleh utusan Allah".⁶⁴³

Dialog Rasulullah Saw. dengan Mu'az bin Jabal ini menjadi suatu dasar para sahabat dalam berijtihad. Mereka secara teknis, mula-mula mengkaji teks-teks al-Qur'an dilihat dari berbagai aspeknya. Jika dari proses pengkajiannya tidak dapat menghasilkan konklusi hukum yang dicarinya, maka kemudian mereka beralih melakukan pengkajian terhadap sunnah-sunnah Rasulullah dilihat dari berbagai aspeknya. Jika juga dari dua sumber hukum utama ini ketentuan hukum yang dicarinya tidak ditemukan, maka baru mereka melakukan ijtihad, baik secara individual maupun kolektif dengan mengumpulkan para sahabat untuk bermusyawarah, dalam arti, berdiskusi dengan masing-masing mengemukakan argumen yang pada akhirnya terjadi titik temu dan kata sepakat. Hasil dari musyawarah (diskusi) mereka ini kemudian dikenal dengan *ijmā' as-sahābah*. Ijtihad yang dimaksudkan dari jawaban Mu'az bin Jabal ini dalam pandangan asy-Syāfi'i tidak lain adalah *qiyās (al-ijtihād al-qiyās)*.⁶⁴⁴

c) Qaul Sahabat

Para sahabat Rasulullah Saw. ternyata banyak melakukan analogi (*qiyās*) dalam menetapkan kasus hukum yang terjadi yang tidak ada *naṣ-nya*. Seperti, pengangkatan

⁶⁴³Abū Dāwud Sulaiman ibn Asy'as as-Sajastāni al-Azdi (selanjutnya ditulis Abū Dāwud), *Sunan Abi Dāwud* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi, 1952), Jld. ke 3, h. 412-413.

⁶⁴⁴Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 477.

Abū Bakar menjadi khalifah. Menurut para sahabat, dan mereka sepakat (*ijmā' as-sahābah*) bahwa Abū Bakar adalah seorang yang lebih layak dan pantas diangkat menjadi khalifah dibandingkan dengan para sahabat yang lain, dengan pertimbangan, karena dialah yang disuruh Rasulullah Saw. mewakili menjadi imam shalat ketika beliau sedang sakit. Reasoning-nya, jika beliau saja restu menggantikan posisinya sebagai imam shalat, tentu beliau juga akan lebih restu menggantikan posisinya sebagai kepala pemerintahan.

Contoh lain, khalifah Umar bin al-Khaṭṭāb pernah menulis surat ditujukan kepada Abū Mūsā al-Asy'ari yang memberikan petunjuk bagaimana seharusnya sikap dan cara seorang hakim mengambil keputusan. Di antara isi suratnya:

الْفَهْمَ الْفَهْمَ فِيمَا يَخْتَلِجُ فِي صَدْرِكَ مِمَّا لَمْ يَبْلُغِكَ فِي
الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، أَعْرِفِ الْأَشْبَاهَ وَالْأَمْثَالَ ثُمَّ قِسِ الْأُمُورَ
عِنْدَكَ فَأَعْمِدْ إِلَى أَحَبِّهَا إِلَى اللَّهِ وَأَشْبِهِهَا بِالْحَقِّ فِيمَا تَرَى.

Artinya: “Fahamilah benar-benar problematika yang kamu hadapi, yang hukum-hukumnya tidak kamu dapati dalam al-Qur’ān dan as-sunnah. Ketahuilah persamaan dan keserupaan dan qiyās-kanlah problematika itu menurut kesamaan dan kemudian berpeganglah kepada pendapat kamu yang paling baik di sisi Allah dan paling sesuai dengan kebenaran”.⁶⁴⁵

⁶⁴⁵Jalāl ad-Din as-Suyūṭī, *al-Asybah*, h. 5.

Surat Umar ini terlihat menegaskan sebagai instruksi dalam bentuk perintah kepada para yuris melalui Abū Mūsā al-Asy'ari agar dalam memutuskan dan menetapkan terhadap kasus-kasus hukum yang dihadapi dalam prosesnya melakukan analogi, dari setiap kasus hukum yang secara *naṣ* tidak ada ketentuan hukumnya dianalogikan pada kasus hukum serupa yang sudah ada ketentuan hukumnya dalam *naṣ*, karena diduga kuat terdapat kesamaan 'illah hukum antara keduanya.

d) Logika (*al-ma'qūl*)

Jumhūr al-'ulamā' menetapkan *qiyās* sebagai dalil hukum (*hujjah asy-syar'iyyah*) sebagai argumentasi terakhir adalah berdasarkan logika. Secara logika, bahwa Allah Swt. mensyari'atkan setiap aturan-Nya dapat dipahami maksud dan tujuannya, yaitu untuk kemaslahatan umat manusia. Bahkan tidak ada satu aturan hukum pun yang tidak mempunyai tujuan. Karena itu, asy-Syāṭibi (w. 790 H) menegaskan bahwa tujuan Allah menetapkan hukum-hukum-Nya adalah untuk terwujudnya kemaslahatan hidup manusia di dunia dan di akhirat.⁶⁴⁶ Untuk itu, *taklif* harus tertuju pada terealisirnya tujuan hukum tersebut. Setiap perintah dan larangan yang terdapat dalam teks-teks al-Qur'ān dan sunnah tidak terlepas dari upaya memelihara kemaslahatan. Hal inilah sesungguhnya yang menjadi tujuan akhir dari setiap ketentuan hukum Islam. Bertolak dari pemikiran ini, jika para imam mujtahid

⁶⁴⁶Asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, Jld. 1, Juz ke 2, h. 2.

meyakini bahwa suatu hukum yang terdapat di dalam teks-teks al-Qur'ān dan sunnah (sebagai *aṣl*) didasarkan atas '*illah* tertentu, kemudian mereka juga meyakini adanya '*illah* itu pada kasus-kasus hukum yang terjadi (sebagai *al-far'*) tidak ada *naṣ*-nya, maka para imam mujtahid harus mengaplikasikan ketentuan hukum yang dalam teks-teks al-Qur'ān dan sunnah tersebut pada kasus-kasus hukum yang terjadi (*al-far'*) yang tidak ada *naṣ*-nya itu.

Berpikir deduktif-analogis (*qiyās*) seperti ini, secara historis telah lama dikonstruksi oleh Imām asy-Syāfi'i (w. 204 H) yang mensistematisir kedudukan *qiyās* sebagai dalil hukum. Menurutnya, bahwa semua peristiwa yang terjadi pasti Allah telah menyediakan aturan hukum-Nya, baik yang tersurat dalam teks-teks al-Qur'ān dan sunnah, tersirat dalam kedua teks tersebut, maupun ditemukan melalui pemahaman dan penggalian di dalam dan di balik kedua teks itu. Prosesingnya dalam hal ini dilakukan secara maksimal oleh para imam mujtahid, di antaranya dengan cara *masālik al-'illah* dalam konteks aplikasi *qiyās*. Karena itu, berpikir deduktif-analogis dalam penggalian hukum, terutama di era kontemporer ini mutlak diperlukan realisasinya.

2) Golongan *nufāt al-qiyās*

Para ulama yang menolak *qiyās* sebagai dalil hukum (*hujjah asy-syar'iyah*) adalah Ibrāhīm ibn Siyār ibn Hāni yang dikenal dengan an-Naẓām al-Mu'tazili, Ibn Hazam az-Zāhiri, sebagian ulama Syi'ah Imāmiyyah seperti Ja'far

as-Ṣadiq.⁶⁴⁷ Golongan *nufāt al-qiyās* ini berargumentasikan hampir sama dengan *Jumhūr al-'ulamā'*, yaitu al-Qur'ān, sunnah, dan *zammu Umar alqaul bi ar-ra'y*.

a) Al-Qur'ān

Di antaranya, Q.S. al-Isrā' (17): 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ
وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Artinya: "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mengetahui pengetahuan tentangnya".

Ayat ini menurut pemahaman mereka, seseorang (mujtahid) dilarang beramal dengan sesuatu yang tidak diketahui secara pasti, hanya berdasarkan praduga kuat semata (*az-ẓann*), 'illah yang dijadikan alasan logis penetapan hukum didasarkan pada praduga kuat juga. Sedangkan Allah Saw. berdasarkan ayat ini melarang kepada umat manusia (mujtahidin) mengikuti sesuatu yang tidak pasti. Hal ini berarti menetapkan suatu hukum dilarang dengan berdasarkan *qiyās*. Karena *qiyās* tidak lain adalah berdasarkan dugaan kuat (*az-ẓann*). Q.S. Yūnus (10): 36:

وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ
الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ

⁶⁴⁷Asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl*, h. 175.

Artinya: “*Sesungguhnya persangkaan (az-zann) itu tidak berfaidah sedikit pun terhadap kebenaran*”.

b) Sunnah

Di antaranya terdapat suatu pernyataan Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh ad-Dāruqutni:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً لَكُمْ غَيْرِ نَسِيَانٍ فَلَا تَبْجِثُوا عَنْهَا

Artinya: “*Sesungguhnya Allah telah menentukan berbagai ketentuan, maka janganlah kamu abaikan, menentukan beberapa batasan, jangan kamu langgar, Allah haramkan sesuatu maka jangan kamu langgar larangan itu. Dia juga mendiadakan hukum sesuatu sebagai rahmat bagi kamu, tanpa ada unsur kelupaan, maka janganlah kamu bahas hal itu*”.

Pernyataan Rasulullah Saw. ini mereka pahami bahwa sesuatu itu ada kalanya wajib, adakalanya haram, dan adakalanya didiamkan Allah (*al-maskūt ‘anhu*) yang ketentuan hukumnya berkisar antara ditolerir dan dibolehkan. Apabila dianalogikan sesuatu yang didiamkan Allah itu kepada wajib misalnya, maka berarti telah menetapkan hukum wajib kepada sesuatu yang ditolerir dan dibolehkan.

c) *Zammu Umar al-qaul bi ar-ra’y*

Argumentasi golongan *nufāt al-qiyās* yang ketiga adalah mengacu pada perkataan Umar yang mencela orang yang

menetapkan pendapat semata-mata berdasarkan akal pikiran (*ra'y*). Umar bin al-Khaṭṭāb (w. 23 H):

إِيَّاكُمْ وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ فَإِنَّهُمْ أَعْدَاءُ السُّنَنِ أَعْيُنُهُمْ
الْأَحَادِيثَ أَنْ يَحْفَظُوهَا فَقَالُوا بِالرَّأْيِ فَضَلُّوا وَاضَلُّوا

Artinya: “Jauhilah oleh kamu golongan rasionalisme, karena sesungguhnya mereka itu adalah musuh ahli sunnah. Mereka merasa kesulitan untuk menghafal hadis-hadis, kemudian mereka menyatakan pendapat dengan berdasarkan pemikirannya sendiri, sehingga mereka sesat dan mnyesatkan orang lain.⁶⁴⁸

Pernyataan Umar ini bila dikritisi dan dikomparasikan dengan pernyataan isi surat yang ditujukan kepada Abū Mūsā al-Asy'ari di atas tampaknya kontradiksi, di satu sisi dalam konteks penetapan hukum harus melakukan penganalogian pada berbagai kasus hukum yang dihadapi, dan di sisi lain ia melarang menggunakan akal pikiran bahkan mencelanya. Hal ini sesungguhnya tidak demikian, pernyataan Umar yang melarang *al-qaul bi ar-ra'y* maksudnya adalah mengingatkan orang-orang (mujtahidin) yang dalam menetapkan hukum lebih mengutamakan berdasarkan akal pikiran dan terlepas dari sumber dan dalil hukum al-Qur'ān dan sunnah. Keduanya ini tidak dijadikan pedoman rasionalitasnya dalam proses menggali, mencari, dan menetapkan hukum atas kasus-kasus hukum yang terjadi. *Ra'y*

⁶⁴⁸Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h. 51.

dijadikan landasan utama, sedangkan al-Qur'an dan sunnah dijadikan rujukan nomor dua sesudah *ra'y*. Kemudian, Umar membolehkan melalukan penganalogian dimaksudkan adalah, ketika tidak ada *naş* yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum terhadap kasus-kasus hukum baru yang terjadi.

- d) Zakaria al-Barri menyatakan bahwasannya berpegang pada qiyās itu mengakibatkan terjadi perbedaan pendapat dan perselisihan paham di antara para imam mujtahid disebabkan perbedaan pemikiran, maka demikian ini dilarang Allah,⁶⁴⁹ (Q.S. al-Anfāl (8): 46:

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَزَعَوْا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۗ وَأَصْبِرُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

Artinya: "... janganlah kamu berbantah-bantahan, yang menyebabkan kamu menjadi gentar dan hilang kekuatannya".

Tegasnya, bagi golongan *nufāt al-qiyās*, mereka menolak menggunakan *qiyās* sebagai dalil hukum, atau *hujjah asy-syar'iyah*, karena dasar *qiyās* hanyalah dugaan kuat semata (*az-zann*).

C. Dalil-Dalil Hukum yang Tidak Disepakati

Di samping empat sumber dan dalil hukum yang disepakati (*al-muttafaq 'alaihā*) oleh mayoritas pakar metodologi hukum Islam (*Jumhūr al-uşūliyyin*), juga terdapat dalil-dalil lain yang penggunaannya tidak disepakati (*al-mukhtalaf fihā*). Dalil-dalil ini menurut Najm ad-Din at-Ṭūfi

⁶⁴⁹Zakaria al-Barri, *Maşādir al-Ahkām*, h. 102.

(w. 716 H) dalam Muşāfā Zaid, berjumlah 19 macam dalil.⁶⁵⁰ Menurut ulama *uşūl* yang lain berjumlah 26 dalil yang tidak disepakati. Jika dalil ini dikumpulkan, maka jumlahnya tidak kurang dari 45 dalil hukum yang *al-mukhtalaf fihā*.⁶⁵¹ Tetapi, dari jumlah tersebut yang dikenal di kalangan *Jumhūr al-uşūliyyin* hanyalah 7 macam dalil, yaitu *al-istişlah* (*maşlahah al-mursalah*), *al-istihsān*, *al-'urf*, *qaul as-şahābi*, *syar' manqablanā*, *sad az-żari'āh*, dan *al-istişhāb*.⁶⁵² Pembahasan lebih lanjut sebagaimana paparan di bawah ini.

1. *Al-Istişlāh* (*Maşlahah al-Mursalah*)

Al-Istişlah, *al-maşlahah*, *maşlahah al-mursalah*, berbeda term tapi substansi maknanya adalah sama. Dalam literatur *uşūl al-fiqh* term tersebut menjadi sebuah teori yang berkembang sejak era klasik hingga era kontemporer saat ini. Kedudukannya dalam konteks *istinbāt al-ahkām*, satu sisi diposisikan sebagai dalil hukum, dan di sisi lain sebagai metode *istinbāt* hukum. Dalam buku ini diposisikan sebagai dalil hukum, termasuk enam yang lainnya. Teori *maşlahah* yang merupakan substansi *maqasid asy-syari'ah*, yaitu *maşlahah* yang secara eksplisit tidak ditegaskan dalam *naş* dan tidak ada satu dalil pun, baik yang mengakuinya ataupun yang menolaknya.⁶⁵³ Penggunaan teori *maşlahah* ini diarahkan dalam rangka merealisasikan konsep *maqāşid asy-syari'ah*, karena secara fungsional antara *maşlahah* dan *maqāşid asy-syari'ah* mempunyai hubungan dan keterkaitan yang kuat.

a. Definisi *Maşlahah*

⁶⁵⁰Muşţafā Zaid, *al-Maşlahah fi at-Tasyri'i al-Islāmi wa Najm ad-Din at-Tūfi* (Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1384 H/1964 M), h. 117.

⁶⁵¹Ahmad 'Abd ar-Rahman as-Sāyih, *Risālah fi ar-Ri'āyah al-Maşlahah* (Mesir: Dār al-Mişriyyah al-Banāniyyah, 1993), h. 13.

⁶⁵²Wahbah az-Zuhaili, *Uşūl al-Fiqh wa Madāris al-Bahs Fih* (Suria-Damaskus: Dār al-Maktabi, 1420 H/2000 M), Cet. ke 1, h. 12.

⁶⁵³Jalāl ad-Din 'Abd ar-Rahmān, *al-Maşālīh al-Mursalah wa Makānatuhā fi at-Tasyri'* (Mesir: Maţba'ah as-Sa'ādah, 1403 H/1983 M), h. 23.

Secara etimologis, *maṣlahah* merupakan kata tunggal (*mufrad*) dari *al-maṣālīh*, sama artinya dengan *as-ṣalāh*, yaitu yang mendatangkan kebaikan, atau kemanfaatan.⁶⁵⁴ Terkadang dipakai term lain yaitu *al-istiṣlāh*, yang berarti mencari kebaikan.⁶⁵⁵ Sering pula kata *maṣlahah* atau *al-istiṣlāh* ini diidentikkan dengan *al-munâsib*, yang berarti hal-hal yang relevan dan tepat penggunaannya.⁶⁵⁶ Jadi, *maṣlahah* secara etimologis berarti setiap sesuatu apa saja yang mengandung manfaat di dalamnya, baik itu untuk meraih kemanfaatan ataupun untuk menolak kemudaratan, maka hal itu disebut dengan *maṣlahah*. Sedangkan *maṣlahah* secara terminologis, al-Gazâlî (w. 505 H) mengemukakan bahwa makna asalnya adalah suatu ungkapan untuk meraih kemanfaatan atau menolak kemudaratan. Tetapi ungkapan batasan *maṣlahah* ini sesungguhnya yang dimaksudkan oleh al-Gazâlî adalah memelihara tujuan *syara'* (*maqâṣid asy-syarî'ah*). Tujuan *syara'* yang ingin dicapai dari makhluk ada lima, yaitu memelihara agama (*hiḏ ad-din*), memelihara jiwa (*hiḏ an-nafs*), memelihara akal akal (*hiḏ al-'aql*), memelihara keturunan (*hiḏ an-nasl*), dan memelihara harta (*hiḏ al-māl*). Setiap hukum yang mengandung tujuan memelihara kelima hal itu disebut dengan *maṣlahah*, dan setiap sesuatu yang meniadakannya disebut *mâfsadat*, dan menolaknya juga disebut *maṣlahah*.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Jld. ke 2, h. 517.

⁶⁵⁵Muhammad Murtaḏā az-Zubaidi, *Tāj al-'Arūs* (Mesir: Maṭba'ah al-Khairiyyah al-Munṣya'ah Bijamāliyyah, 1306 H.), Jld. ke 2, h. 183.

⁶⁵⁶Jūdāh Hilāl, "al-Istiḥsān wa al-Maṣlahah al-Mursalāh" dalam *Uṣbū' al-Fiqh al-Islāmī* (Mesir: Majlis al-A'lā li ar-Ri'āyah al-Funūn al-Ijtimā'iyyah, 1330 H), h. 263.

⁶⁵⁷Al-Gazâlî, *al-Mustaṣfā*, h. 251.

Maṣlahah sebagaimana dikemukakan di atas,⁶⁵⁸ pertama kali diperkenalkan oleh Imām Mālik (93-179 H), pendiri maḏhab Mālikī.⁶⁵⁹ Muhammad Abū Zahrah menyebutkan bahwa Imām Mālik beserta pengikutnya merupakan maḏhab pencetus teori *maṣlahah* sebagai dalil hukum.⁶⁶⁰ Tetapi karena para pengikutnya yang lebih akhir mengingkari hal tersebut, maka setelah abad III H/IX M tidak ada lagi pakar *uṣūl al-fiqh* yang menisbātkan *maṣlahah al-mursalah* kepada Imām Mālik, sehingga tidak berlebihan jika ada pandangan yang mengatakan bahwa teori *maṣlahah al-mursalah* ditemukan dan dipopulerkan oleh para pakar *uṣūl al-fiqh* dari kalangan maḏhab Syāfi’i, yaitu oleh Imām al-

⁶⁵⁸Penyebutan *maṣlahah*, *maṣlahah al-mursalah*, atau *istiṣlāh* secara substansi pada dasarnya adalah sama maksudnya, yaitu kebaikan, hanya berbeda dalam penyebutan term saja.

⁶⁵⁹Wael B. Hallaq, *A. History*, h. 165.

⁶⁶⁰Terdapat tiga riwayat yang berbeda tentang biografinya, Imām Syāfi’i berdasarkan penuturannya sendiri disinyalir bahwa: Riwayat pertama, “Aku dilahirkan pada tahun 150 H di wilayah Gazzah (sebuah daerah yang kurang lebih berjarak 135 Km dari Yerūsālām, Palestina). Kemudian aku dibawa pindah ke Makkah, dalam usia 2 tahun oleh ibuku yang berkebangsaan Azd”. Riwayat kedua, asy-Syāfi’i pernah menyatakan: “Aku lahir di ‘Asqalān, yang berjarak kurang lebih 21 Km dari Gazzāh, Palestina”. Riwayat ketiga, dinyatakan: “Aku dilahirkan di Yaman. Namun kemudian ada semacam kekhawatiran di hati ibuku, sehingga beliau membawaku pindah ke Makkah. Ini terjadi ketika usiaku 10 tahun atau tidak jauh dari itu”.⁶⁶⁰ Dari catatan sejarah ini para biografer tampaknya menetapkan tempat kelahiran Imam Syāfi’i ada yang mendasarkan pada tempat domisilinya (Gazzah, tempat ia dilahirkan), ada yang menitikberatkan pada kota yang dikenalnya (‘Asqalān sebagai salah satu kota yang dikenal di Yerūsālām, Palestina), dan ada yang mendasarkan pada tempat migrasinya (pindah domisili dari Gazzāh yang penduduknya banyak dihuni oleh warga Yaman ke Makkah). Analisis dan penilaian para biografer demikian secara metodologis dibenarkan, karena semua itu didasarkan fakta sejarah. Lihat, Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 280. Muhammad Abū Zahrah, *Mālik Hayātuh*, h. 368-369.

Haramain al-Juwainî (w. 478 H), guru Imâm al-Gazâlî.⁶⁶¹

Imâm al-Gazâlî seorang bermazhab Syâfi'î, berdasarkan para peneliti hukum Islam adalah termasuk pakar *uṣûl al-fiqh* yang paling banyak membahas teori *maṣlahah al-mursalah* atau *al-istîslâh*, yang diadopsi dari pemikiran-pemikiran gurunya, Imâm al-Haramain al-Juwainî. Menurutnya, bahwa *maṣlahah* dapat diterima sebagai dalil hukum atau *hujjah syar'iyah* dengan ketentuan maslahatnya harus bersifat *darûrah*, *qaṭ'iyah*, dan *kûlliyyah*.⁶⁶² Dimaksudkan dengan harus bersifat *darûrah*, bahwa *maṣlahah* tersebut merupakan salah satu dari lima prinsip dasar, yaitu pemeliharaan agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta kekayaan. Bersifat *qaṭ'iyah* (pasti terjadi) dimaksudkan bahwa kemaslahatan yang dikehendaki itu diduga kuat, atau hampir pasti terjadi dan dapat dicapai. Sedangkan bersifat *kûlliyyah*, dimaksudkan bahwa kemâslâhatan itu bersifat universal untuk kepentingan umum ataupun individu.

Penerimaan *maṣlahah* sebagai dalil hukum atau *hujjah syar'iyah*, mayoritas ulama *uṣûl al-fiqh* menerimanya sebagai salah satu dasar dari dasar-dasar pensyarifatan hukum, tetapi di kalangan pakar *uṣûl al-fiqh* mazhab Zâhirî dan sebagian ulama *uṣûl Syâfi'iyah* mereka menolaknya, bahwa *maṣlahah* bukanlah sebagai *hujjah syar'iyah*.⁶⁶³

b. Macam-Macam Maṣlahah

⁶⁶¹Wael B. Hallaq, A. *History*, h. 165-166. Lihat, al-Juwainî, *al-Burhân*, Juz ke 2, h. 933. Ahmad ar-Raisûni, *Nazarîyyahal-Maqâṣid 'Ind al-Imâm asy-Syâṭibî* (ar-Ribat: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islâmî, 1416 H/1995 M), h.47.

⁶⁶²Al-Gazâlî, *al-Mustaṣfâ*, h. 253.

⁶⁶³Zaki ad-Din Sya'bân, *Uṣûl al-Fiqh*, h. 172. Lihat, Abi Muhammad 'Ali bin Hazm al-Andalûsi az-Zahiri, *al-Ihkâm fi Uṣûl al-Ahkâm* (Mesir: Mâktâbah 'Âṭif, 1395 H/1978 M), Juz ke 3, h. 384.

Eksistensi *maṣlahah* dilihat dari segi kekuatannya sebagai *hujjah syar'iyah* dalam penetapan hukum, dibedakan pada tiga macam, yaitu: a) *Maṣlahah darûrîyyah*, yakni kemaslahatan yang eksistensinya sangat dibutuhkan oleh kehidupan manusia, artinya kehidupan manusia tidak akan berarti di dunia dan bahkan di akhirat apabila dari lima prinsip dasar tidak terpelihara dan terealisasi dengan baik. b) *Maṣlahah hâjiyyah*, yakni kemaslahatan yang tingkat kebutuhan hidup manusia padanya tidak menempati tingkat *darûrîyyah*, hanya sangat menunjang bagi terealisirnya kesulitan-kesulitan yang dihadapinya. c) *Maṣlahah tahsinîyyah*, yakni kemaslahatan yang kebutuhan hidup manusia padanya tidak sampai pada tingkat *darûrîyyah*, dan juga pada tingkat *hâjiyyah*, tetapi kebutuhan tersebut perlu dipenuhi dalam rangka memberi kesempurnaan dan estetika hidup manusia. Sekalipun demikian, *maṣlahah* bentuk ketiga inិតetap dalam koridor implementatifnya terkait erat dengan lima prinsip dasar kebutuhan manusia.⁶⁶⁴

Maṣlahah dilihat dari segi dibenarkan atau tidaknya oleh *asy-Syārî'* (Pencipta hukum) dalam penetapan hukum, para ahli *uṣûl* membagi pada tiga macam, yaitu: (1) *Maṣlahah mu'tabarah*, yaitu *maṣlahah* yang dibenarkan oleh *naṣ syara'*, yakni dalam konteks ini ada petunjuk dari *naṣ syara'*, baik secara langsung ataupun tidak langsung yang memberikan petunjuk pada adanya *maṣlahah* yang menjadi *'illâh* dalam penetapan hukum. (2) *Maṣlahah mulgah*, yaitu *maṣlahah* yang ditolak atau dibatalkan oleh *naṣ syara'*, karena eksistensi *maṣlahah* bentuk ini sekalipun dipandang baik oleh akal, tetapi *naṣ syara'* tidak memberikan petunjuk dan bahkan

⁶⁶⁴Abdu Rabbih, *Buhûs fi al-Adillah*, h. 81-89.

menolaknyanya. (3) *Maṣlahah al-mursalāh*, yaitu apa yang dipandang baik oleh akal, sejalan dengan tujuan hukum syara' dalam menetapkan hukum, tetapi tidak ada petunjuk syara' yang membenarkannya dan juga yang menolaknya.⁶⁶⁵ *Maṣlahah* dalam bentuk yang terakhir ini sejalan dengan syarat yang dapat dijadikan acuan dalam mewujudkan kebaikan yang dibutuhkan manusia agar terhindar dari kemafsadatan dan kemudaratatan yang terjadi.

c. Kerangka Kerja Aplikasi *Maṣlahah*

Alur kerangka kerja *maṣlahah* adalah membicarakan kepentingan yang tidak dibatasi pada kasus-kasus hukum tertentu, tetapi dapat diaplikasikan pada semua kasus hukum yang mengemuka, terutama di era kontemporer ini. Oleh karenanya di kalangan para pemikir hukum Islam, *maṣlahah* menjadi salah satu dalil hukum yang kontroversial. Untuk menghindari subyektivitas dalam penggunaan *maṣlahah* sebagai dalil hukum atau *hujjah asy-syar'iyah*, para pakar *uṣūl al-fiqh* di antaranya Imām Mâlik (w. 179 H) sendiri sebagai pendiri mazhab Mâlikî menetapkan tiga persyaratan penggunaan *maṣlahah al-mursalāh* sebagai berikut: (a) *Maṣlahah* itu harus sejalan dengan maksud-maksud *syara'* (*maqāṣid asy-syar'ah*), *maṣlahah* tidak boleh kontradiksi dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam (*darûrîyyah*), dan tidak pula kontradiksi dengan dalil-dalil yang *qaṭ'i*. (b) *Maṣlahah* itu secara esensial harus bersifat rasional (*ma'qûlah fî zâtihâ*), dalam arti apabila dikemukakan kepada ahlinya mereka menerimanya. (c) Mengambil dan berpegang pada

⁶⁶⁵*Ibid.*, h. 95-99. Bandingkan dengan Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 2, h. 757.

maṣlahah tersebut bisa menghilangkan kesulitan kehidupan manusia.⁶⁶⁶

Dari tiga persyaratan penggunaan *maṣlahah* di atas, persyaratan pertama jelaslah menunjukkan bahwa *maṣlahah* itu mesti sejalan dengan *maqâṣid asy-syarī'ah*, artinya bahwa keduanya merupakan satu kesatuan yang terintegrasi dalam kerangka penetapan hukum yang tak terpisahkan.

Dalam sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam, penggunaan *maṣlahah* dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum yang mengemuka yang dihadapi umat Islam ternyata telah teruji. Hal ini terlihat pada kebijakan-kebijakan Umar bin Khaṭṭâb (w. 23 H) sebagai khalifah sekaligus sebagai mujtahid di mana dari hasil ijtihâdnya dipandang oleh para sahabat menyalahi syarī'at Islam yang berlaku.⁶⁶⁷ Di antara kebijakan yang didasarkan pada kemaslahatan umat dan hasil ijtihâd Umar yang dipandang kontradiksi dengan syarī'at Islam, seperti Umar mengubah hukum ṭalak tiga yang dijatuhkan pihak suami terhadap isterinya pada suatu tempat menjadi *ṭalāq bâ'in*. Padahal di masa hidup Rasulullah Saw., Abû Bakar, dan di awal pemerintahan khalifah Umar sendiri, talak tiga tersebut dianggap hanya jatuh satu kali, sesuai dengan sabda Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Imâm Muslim dari Ibn Ṭâwus dari ayahnya dari Ibn 'Abbâs, ia berkata:

⁶⁶⁶Muhammad Abû Zahrah, *Uṣûl al-Fiqh*, h. 280. Muhammad Abû Zahrah, *Mâlik Hayâtuh*, h. 402.

⁶⁶⁷Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in*, h. 517. Yûsuf al-Qaraḏâwi, *'Awâmil as-Sa'ah wa al-Murûnah fi asy-Syari'ah al-Islâmîyyah* (Mesir: Dâr as-Sakhwah, 1985), h. 99.

كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنِّي
 بَكْرُوسَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ طَلَاقِ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ
 الْخَطَّابِ إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرٍ قَدْ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ آثَانَةٌ فَلَوْ
 أَمْضَيْنَاهُ عَلَيْهِمْ فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنِ ابْنِ طَاوُسٍ عَنْ أَبِيهِ
 عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.⁶⁶⁸

Artinya: “Di masa Rasulullah Saw., dan Abu Bakar serta dua tahun pertama di masa pemerintahan Umar adalah *tâlâk* tiga yang dijatuhkan sekaligus hanya dianggap jatuh satu kali. Umar berkata: Masyarakat telah terburu-buru dalam melakukan tindakannya (menjatuhkan *tâlâk* tiga sekaligus) yang seharusnya mereka lakukan secara bertahap. Hal itu, apabila kami membiarkan mesti merajalela di masyarakat, berarti kami membiarkan mereka dalam kehancuran”.

Setelah ‘Umar melihat realitas masyarakat demikian, ditetapkanlah bahwa talak itu berlaku penuh sebagai *ṭalāq bā’in*, sehingga suami tidak bisa merujuk kembali kepada isterinya sebelum dinikahi oleh laki-laki lain. Keputusan ‘Umar ini kontradiksi dengan tradisi Rasulullah Saw., *ijmâ’* sahabat, dan *naş* (Q.S. al-Baqarah, ayat 229):

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ
 لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْءًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا
 يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ

⁶⁶⁸Imām Muslim, *Şahih Muslim*, Juz ke 1, h. 629.

عَلَيْهِمَا فِيمَا أَفْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ
يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Artinya: “Tâlâk (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma’ruf atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali dari sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barang siapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim”.

Ayat di atas menunjukkan bahwa talak tiga bisa menjadi *talâq bâ’in* apabila dijatuhkan pada masa dan tempat yang berbeda sebagaimana telah dipraktikkan oleh Rasulullah Saw. dan para sahabat.

Contoh lain dari kebijakan dan hasil ijtihâd Umar bahwa pada awalnya sanksi bagi laki-laki pezina yang belum pernah menikah itu didera 100 kali dan diasingkan selama satu tahun, berdasarkan hadîs yang diriwayatkan oleh Imâm Muslim dari ‘Ubâdah bin as-Şâmit, ia berkata:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَذُوا عَنِّي خَذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِهِنَّ سَبِيلًا. الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدٌ مِائَةٌ وَنَفِي سَنَةً. وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدٌ مِائَةٌ وَالرَّجْمُ. رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.⁶⁶⁹

Artinya: “Rasulullah Saw. bersabda: Ambillah hukum dariku, ambillah hukum dariku, sungguh Allah telah memberikan jalan lain kepada mereka (yaitu): Laki-laki bujang(yang berzina dengan) perempuan gadis(sanksinya) adalah dera seratus kali, dan diasingkan selama satu tahun, dan yang tekah kawin (yang berzina dengan) yang telah kawin pula (sanksinya) dera seratus kali dan diranjam”.

Berdasarkan pada hadīs di atas, pernah khalifah Umar mengasingkan Rabī’ah ibn Umayyah ke Suria, tetapi setelah di sana ternyata dia melarikan diri bergabung ke pihak musuh yaitu Bizantium. Dari pengalaman ini Umar pada akhirnya menetapkan suatu kebijakan bahwa mulai saat ini saya tidak akan lagi mengasingkan seseorang, dan hukuman tersebut dibekukannya. Dan pembekuan hukuman (sanksi) itu tidak lain didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan umat.

2. *Al-Istihsān*

Para pakar metodologi hukum Islam (*ushuliyyin*) yang menggunakan *istihsān* sebagai dalil hukum dalam meng-*istinbat*-kan hukum (ijtihad) yaitu ulama Hanafi, Māliki, dan Hambali, dengan intensitas dan klasifikasinya masing-masing. Karena itu, definisi *istihsān* dan penerapannya pada beberapa kasus hukum akan dikemukakan menurut ulama *uṣūl al-fiqh* Hanafi, Māliki, Hanbali, dan sekaligus pandangan imām Syāfi’i

⁶⁶⁹Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 2, h. 48.

terhadap *istihsān*. Dan tidak diuraikan pembahasan macam-macam *istihsān*, dan dasar sandarannya.

a. Definisi *Istihsān* Menurut Ulama *Uṣūl al-Fiqh* Hanafi

Banyak ulama *uṣūl* Hanafi, di antaranya Abū Hasan al-Karākhī (w. 340 H.) mendefinisikan *istihsān* yaitu: Pindahannya seseorang dari suatu hukum mengenai suatu masalah kepada hukum lain yang serupa, tetapi kontradiksi dengan hukum yang pertama karena kondisi menuntut demikian.⁶⁷⁰ Definisi ini dapat dimengerti bahwa maksudnya suatu dalil yang mengalihkan mujtahid dari penetapan hukum suatu masalah yang menyamakan hukumnya dengan hukum masalah serupa kepada hukum sebaliknya karena ada alasan yang lebih kuat, yakni menyentuh kemaslahatan manusia. Misalnya, dalam hal menetapkan ongkos pengembalian hamba yang hilang. Dalam hal ini al-Karākhī berpaling dari penggunaan *qiyās* dan mengambil ketetapan 40 dirham dengan mengacu kepada pendapat Ibn Abbas.⁶⁷¹ Sementara as-Sarakhsī (w. 418 H.) mendefinisikan *istihsān* dengan meninggalkan *qiyās* dan mengambil (berpegang) pada yang lebih relevan dengan kebutuhan manusia.⁶⁷² Pada tempat lain ia mengemukakan bahwa cara meninggalkan *qiyās* secara alternatif pilihan karena adanya *naṣ*, *ijmā'*, kondisi *darārah*, atau *qiyās khafi* berdasarkan dalil-dalilnya yang lebih relevan.⁶⁷³ Misalnya, *pertama*, meninggalkan *qiyās* beralih kepada *naṣ*, seperti makan karena lupa bagi orang yang sedang berpuasa di siang hari bulan ramadān. Berdasarkan *qiyās* hukum puasanya

⁶⁷⁰Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 262.

⁶⁷¹As-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, Juz ke 11, h. 22.

⁶⁷²As-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, Juz ke 10, h. 145.

⁶⁷³As-Sarakhsī, *Uṣūl as-Sarakhsī*, h. 202-203.

batal, karena rusaknya rukun puasa. Dalam konteks ini Abū Hanifah (w. 150 H) mengatakan “*laulā qaul an-naṣ laqultu yaqḍi.*” Maka adalah *naṣ* ini wajib diamalkan dengan mengacu kepada hadis Nabi Saw.: “Barang siapa makan dalam keadaan lupa sedangkan ia berpuasa, maka hendaklah ia menyempurnakan puasanya”.⁶⁷⁴ Berdasarkan hadis ini Abū Hanifah mengambil ketetapan hukum sahnya puasa orang yang makan karena lupa, sedangkan berpuasa dengan meninggalkan hukum batalnya menurut *qiyās*. Penetapan hukum seperti ini menurut ulama *uṣūl* Hanafi disebut dengan *istihsān*.

Kedua, meninggalkan *qiyās* beralih kepada *ijmāʿ*, seperti transaksi salam, yaitu pesan pembuatan barang yang berlaku umum dalam kehidupan masyarakat.⁶⁷⁵ Berdasarkan *qiyās* transaksi seperti ini dilarang, karena barang yang ditransaksikan tidak ada pada saat ‘aqad transaksi itu terjadi. Tetapi praktik transaksi seperti ini sudah berlaku umum dalam kehidupan masyarakat tanpa ada seorang ulama pun yang menolaknya. Menurut ulama *uṣūl* Hanafi praktik semacam ini adalah *ijmāʿ* yang kedudukannya lebih kuat daripada *qiyās*. Karena itu, menurutnya meninggalkan hukum dilarangnya transaksi salam, dan mengambil hukum dibolehkannya transaksi salam tersebut adalah berdasarkan *ijmāʿ*. Penetapan hukum seperti ini menurut mereka adalah *istihsān*. **Ketiga**, meninggalkan *qiyās* karena kondisi menuntut (*li ad-ḍarūrah*) demi kemaslahatan yang lebih utama, seperti membersihkan air sumur yang kejatuhan najis (bangkai hewan). Berdasarkan *qiyās*, air sumur tersebut semuanya najis, tetapi apabila dibuang seperlunya sehingga baunya hilang, maka air

⁶⁷⁴Muhammad Ismail al-Kahlani, *Subul as-Salām*, Juz ke 2, h. 160.

⁶⁷⁵As-Sarakhsi, *Uṣūl as-Sarakhsi*, h. 203.

sumur tersebut menjadi bersih (suci) dan bisa dipergunakan untuk keperluan masyarakat banyak.⁶⁷⁶ Pertimbangan hukum seperti ini menurut mereka disebut dengan *istihsān bi al-maṣlahah*). Keempat, meninggalkan *qiyās zāhir/jali* berpindah ke *qiyās khafi* yang berimplikasi kepada hukum yang lebih relevan dengan tuntutan jiwa hukum masyarakat pada umumnya. Contoh klasik, air sisa yang telah diminum unggas buas. Berdasarkan *qiyās jali*, air sisa tersebut adalah najis, karena diduga kuat telah bercampur dengan liurnya. Tetapi berdasarkan *qiyās khafi* sisa air tersebut tidak najis, karena unggas buas itu minum dengan menggunakan paruhnya yang kering dari liur. Penetapan hukum dengan mengutamakan pertimbangan *qiyās khafi* seperti ini menurut ulama *uṣūl* Hanafi disebut *istihsān*.

b. Definisi *istihsān* Menurut Ulama *Uṣūl al-Fiqh* Māliki

Dapat dikemukakan beberapa ulama *uṣūl al-fiqh* Māliki, di antaranya Ibn Rusyd (w. 420 H.) mendefinisikan *istihsān*, yaitu mengesampingkan *qiyās* yang dalam aplikasinya akan mengakibatkan berlebihan (tumpang tindih) di dalam menetapkan hukum, kemudian mengembalikan kepada *takhsīṣ* yang dipahami dari *qiyās* tersebut karena ada alasan tertentu yang membolehkan demikian.⁶⁷⁷ Contoh mengenai waris bersama, dalam hal ini, seorang wanita (isteri) meninggal dunia dengan meninggalkan suami, ibu kandung, saudara laki-laki seibu, dan saudara laki-laki seayah. Dalam ilmu *faraid*, tiga orang pertama termasuk sebagai *aṣhāb al-furūd*, sedangkan satu orang terakhir sebagai *zaw al-arhām*. Untuk itu *tirkah*

⁶⁷⁶*Ibid.*

⁶⁷⁷Asy-Syāṭibi, *Kitab al-I'tisham*, Juz ke 2, h. 97.

dibagikan terlebih dahulu kepada *aṣḥāb al-furūd* berdasarkan ketentuan *naṣ*, yaitu suami $\frac{1}{2}$, ibu kandung $\frac{1}{6}$, dan saudara laki-laki seibu $\frac{1}{3}$. Berarti *tirkah* telah terbagi habis semuanya. Dalam kasus ini terjadi kejanggalan hukum, yaitu saudara laki-laki seibu dapat mewarisi, sedangkan saudara laki-laki seayah tidak bisa mewarisi hanya dikategorikan sebagai *'aṣābah*. Dalam kasus ini Mālik bin Anas memutuskan bahwa saudara laki-laki seayah dan saudara laki-laki seibu sama-sama mendapat bagian *tirkah* $\frac{1}{3}$ atas dasar *aṣar saḥābat*.⁶⁷⁸

Abū Ishāq asy-Syāṭibi (w. 790 H./1388 M.) mengatakan bahwa *istiḥsān* menurut ulama *uṣūl* Māliki yaitu *taqdim al-istidlāl al-mursal 'alā al-qiyās* (prioritas penggunaan dalil mursal atas *qiyās*).⁶⁷⁹ Menurutnya, bahwa eksistensi *istiḥsān* itu sesungguhnya kembali kepada pemeliharaan tujuan syariat yang secara global dapat dipahami dari masalah-masalah yang diwajibkan. Misalnya pada suatu masalah, ketetapan *qiyās* mengakibatkan luputnya kemaslahatan, bahkan terkadang menimbulkan kemudharatan, maka masalah itu harus dikecualikan dari penerapan *qiyās* dan kembali kepada upaya pemeliharaan kemaslahatan sebagai tujuan syariat, dengan mengacu pada norma-norma kemaslahatan (*jalb al-maṣālih wa dar' al-mafāsid*). Contoh, seorang wanita memperlihatkan *'aurat*-nya ketika berobat ke dokter pria. Berdasarkan dalil *qiyās*, haram hukumnya bagi wanita yang memperlihatkan *'aurat*-nya kepada lain jenis, tetapi karena kebutuhan pengobatan dirinya (*li ad-ḍar'urah wa al- hājah*) dan tidak didapatkan

⁶⁷⁸Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Ām*, Juz ke 1, h. 88-89.

⁶⁷⁹Asy-Syāṭibi, *al-Muwafaqat*, Juz ke 4, h.116.

seorang dokter spesialis wanita yang membidangi penyakitnya, apabila dia kukuh dengan keyakinannya haram melihat 'aurat-nya orang yang bukan *muhrim*-nya, maka penyakitnya tidak akan sembuh dan bahkan diduga kuat akan semakin parah. Dalam kondisi demikian wanita tersebut diperbolehkan memperlihatkan 'aurat-nya kepada dokter pria yang spesialis membidangi jenis penyakitnya.⁶⁸⁰

c. Definisi *Istihsān* Menurut Ulama *Uṣūl al-Fiqh* Hanbali

Beberapa ulama *uṣūl* Hanbali memberikan definisi *istihsān* di antaranya, Najm ad-Din at-Ṭūfi (w.716 H.) menyatakan bahwa definisi *istihsān* yang paling tepat ialah memakai hukum suatu masalah dan meninggalkan yang lainnya karena ada dalil syariat yang khusus.⁶⁸¹ Ibn Qudamah (w. 620 H/1223 M) mendefinisikan *istihsān* yaitu mempunyai tiga pengertian: *Pertama*, pindah dari suatu hukum kepada hukum lainnya mengenai suatu masalah karena adanya dalil khusus, baik dari kitabullah ataupun sunnah. *Kedua*, sesuatu yang dianggap baik oleh mujtahid. *Ketiga*, suatu argumentasi yang terbersit di dalam hati mujtahid, yang ia sendiri tidak bisa mengungkapkannya.⁶⁸²

Demikian definisi *istihsān* dalam terminologi ulama *uṣūl* Hanafi, Māliki, dan Hambali. Kalau dikritisi dari definisi *istihsān* masing-masing dapat dikatakan bahwa di kalangan ulama *uṣūl* Hanafi secara redaksional tampak ada kesamaan simpul, yaitu masing-masing mendeskripsikan perbandingan *qiyās* dengan *istihsān* dengan

⁶⁸⁰*Ibid*, h. 117.

⁶⁸¹ Muhammad Abū Zahrah, *Maṣādir al-Tasyri'*, h.

⁶⁸² Ibn Qudamah, *Raudah an-Nazir*, h. 85.

menggunakan kata *aqwā* (lebih kuat), dan *awfāq* (lebih relevan), yang menjelaskan makna bahwa *istihsān* itu dalil hukum yang lebih kuat dan/atau yang lebih relevan atas *qiyās*. Hal ini tentunya tergambar dari contoh aplikasi *istihsān* di atas. Demikian juga di kalangan ulama *uṣūl* Māliki secara redaksional berbeda tetapi secara substansial adalah sama, sebagaimana halnya di kalangan ulama *uṣūl* Hanafi. Begitu pula di kalangan ulama *uṣūl* Hambali, secara substansial adalah sama mereka memilih, pindah, mengecualikan dan mengkhususkan karena ada landasan yang menjadi argumentasi yang kuat (*wajh al-istihsān* atau *sanad al-istihsān*), meskipun mereka tidak memberikan contoh kongkrit dalam aplikasinya. Dengan mengacu pada terminologi *qiyās* yang dimaksudkan dan mengkritisi contoh aplikasi *istihsān* pada setiap definisi, maka dapat ditegaskan bahwa masing-masing definisi menggambarkan proses, pindah dari suatu hukum kepada hukum lainnya dalam menanggapi berbagai masalah, atau memilih satu hukum dan mengenyampingkan hukum lainnya, atau mengecualikan hukum yang bersifat *kully* dengan hukum yang bersifat *juz'y*, atau melakukan *takhsīṣ* terhadap hukum yang bersifat *'ām*.

d. Hakikat *Istihsān* dalam Pandangan Imām Syāfi'i

1) *istihsān* menurut pemahaman asy-Syāfi'i

Untuk mengungkap terminologi *istihsān* menurut pemahaman asy-Syāfi'i (w. 204 H) dapat ditelusuri melalui ungkapan-ungkapan yang eksplisit menyertai penolakannya terhadap *istihsān* (*ibtāl al-istihsān*), baik penolakan yang terdapat dalam kitab *uṣūl*-nya (*al-Risālah*) maupun penguatannya dalam kitab fiqihnya (*al-Umm*). Imām Syāfi'i dalam *ar-Risālah* bab "*kaif al-bayān*" menyatakan "*walā*

yaqūl bimā istahsana, fainnā al-qaul bimā istahsan syai' yuhdiṣuh lā 'alā miṣāl sabaq."⁶⁸³ Pernyataan ini dapat dipahami bahwa membuat keputusan hukum dengan cara *istihsān* berarti membuat sesuatu yang sama sekali baru, tanpa petunjuk yang dapat ditemukan sebelumnya (*al-Qur'ān*, *sunnah*, *ijmā'*, dan *qiyās*). Terminologi *istihsān* seperti ini ditegaskan pula di dalam kitab *al-Umm*-nya bahwa, *istihsān* itu bukanlah dalil hukum yang wajib diamalkan dan tidak termasuk ke dalam salah satu dari cakupan *al-Qur'ān*, *sunnah*, *ijmā'*, dan *qiyās*.⁶⁸⁴

Pada bab *al-Istihsān*, setelah *asy-Syāfi'I* menjelaskan kehujahan *qiyās* dan cakupannya atas berbagai permasalahan hukum yang akan muncul, dan eksistensi *istihsān* yang menurutnya membuka lebar peluang kesalahan yang disebabkan tidak mengikuti petunjuk arah, ia pun mengharamkan penggunaannya sebagai dalil hukum, dan kemudian *Syāfi'I* mengemukakan argumentasi dengan pernyataannya: "*wa innamā al-istihsān al-talaẓẓūz.*"⁶⁸⁵ Dari pernyataannya ini dapat dipahami bahwa sesungguhnya *istihsān* itu tidak lain suatu dalil yang hanya mencari enaknyanya semata. Dalam kaitan dengan pernyataannya itu, *Syāfi'I* menegaskan dalam *al-Umm*-nya, bahwa kondisi dalil seperti ini membuka peluang bagi setiap orang (*mujtahid*) untuk mempermudah penetapan hukum yang akan berimplikasi pada tumpang tindih ketetapan hukum pada setiap masalah yang

⁶⁸³Asy-Syāfi'i, *Al-Risalah*, h. 25.

⁶⁸⁴Asy-Syāfi'I, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 271.

⁶⁸⁵Asy-Syāfi'i, *ar-Risalah*, h. 507.

akhirnya akan berakibat terjadi kesemerautan hukum.⁶⁸⁶

Dari pernyataan-pernyataan Syafi'I tersebut, semakin jelaslah dapat diketahui bahwa terminologi *istihsān* dalam konsepsi pemahaman Syāfi'I yaitu suatu dalil hukum di luar cakupan makna al-Qur'ān dan sunnah yang membawa kepada kesemerautan dinamika hukum. Dalam tataran praktiknya, banyak terjadi aplikasi *istihsān* di kalangan ulama *uṣūl* Hanafi di masanya.

2) Penolakan asy-Syāfi'i terhadap *istihsān*

Asy-Syāfi'i sebagai seorang *the master architect of Islamic jurisprudence*,⁶⁸⁷ secara tegas menolak penggunaan *istihsān* sebagai dalil penetapan hukum Islam. *Ibtāl al-istihsān* asy-Syāfi'i telah terdokumentasikan dalam karya monumentalnya *ar-Risālah* dan *al-Umm*. Dalam kedua karyanya ini ternyata banyak pernyataan-pernyataannya baik secara eksplisit maupun implisit menunjukkan penolakannya terhadap *istihsān* sebagai dalil penetapan hukum Islam. Di antara beberapa pernyataannya: (a) Pernyataan mengenai eksistensi *istihsān*, "Seseorang tidak berhak selain Rasulullah untuk menetapkan hukum kecuali dengan dalil, dan tidak berhak menetapkan hukum dengan apa yang dianggapnya baik, sesungguhnya penetapan hukum berdasarkan anggapan baik itu suatu penetapan hukum yang dimunculkan tanpa mengikuti pola acuan yang telah ditetapkan sebelumnya."⁶⁸⁸ Pernyataan ini menunjukkan

⁶⁸⁶Asy-Syāfi'I, *al-Umm*, h. 273.

⁶⁸⁷Wael B. Hallaq, *A History*, h. 44.

⁶⁸⁸Asy-Syāfi'I, *ar-Risālah*, h. 25.

bahwa *istihsān* itu bukanlah dalil, karena menurutnya, dalil itu adalah makna tunjukan al-Qur'ān dan sunnah, sedangkan *istihsān* sebagai metode penetapan hukum yang eksistensinya berada di luar dari makna dalil tunjukan al-Qur'ān dan sunnah. Sebagai contoh dari pernyataan asy-Syāfi'I tersebut, ia menguraikan *problem solving* dari segala masalah hukum bagi manusia yang telah tercakup dalam al-Qur'ān, di antaranya masalah yang berkaitan dengan ibadah shalat, zakat, puasa, dan haji, semuanya telah di-*naṣ-*kan secara tegas dalam al-Qur'ān. Demikian pula segala perbuatan yang harus ditinggalkan seperti perbuatan zina, meminum khamar, memakan darah, bangkai, dan daging babi. Sedangkan yang belum diatur secara tegas dalam al-Qur'ān dalam tataran pelaksanaannya seperti rekaat shalat, nisab zakat dan batas waktunya, semuanya telah dijelaskan oleh Rasulullah melalui sunnah-nya. Kemudian dijelaskan pula hal-hal yang tidak diatur secara tegas dalam al-Qur'ān dan sunnah, telah ditentukan mekanisme dan *problem solving*-nya dengan kreatifitas ijtihad. Dan mekanisme ijtihad itu sendiri telah diberikan petunjuknya dalam al-Qur'ān dan sunnah.⁶⁸⁹ Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa eksistensi *istihsān* bagai teori penetapan hukum berada di luar cakupan makna tunjukan al-Qur'ān.

Pernyataan mengenai penggunaan *istihsān*, asy-Syāfi'I menegaskan dalam pernyataannya bahwa "*haram bagi seseorang menetapkan hukum berdasarkan istihsan, apabila istihsan itu kontradiksi*

⁶⁸⁹*Ibid.*, h. 21-22.

dengan *al-khabar*.”⁶⁹⁰ Pernyataan ini merupakan larangan keras (kritik tajam) asy-Syāfi’I terhadap penggunaan *istihsān*, karena eksistensinya di samping berada di luar cakupan makna al-Qur’ān dan sunnah, juga kontradiksi dan bahkan menentang dalil tunjukkan makna keduanya. *Ibtāl al-istihsān* Syāfi’I tersebut sesungguhnya merupakan penolakan bersyarat, yakni sepanjang tidak kontra produktif dengan *al-khabār*. Dimaksudkan dengan *al-khabār* yaitu makna umum al-Qur’ān, sunnah, *ijmā’*, dan *qiyās*. Sementara *istihsān* yaitu mengacu pada batasan dan makna yang tidak lain dari dalil yang dipertentangkan dengan *qiyās*. Dengan kata lain, dalil yang kontradiksi dengan dalil tunjukkan al-Qur’ān dan sunnah. Karena itulah argumentasi Syāfi’I mengharamkan penggunaan *istihsān* sebagai dalil penetapan hukum.

Mempertentangkan *istihsān* dengan *qiyās* itu pada hakikatnya mempertentangkan *istihsān* dengan kebenaran yang ditunjukkan al-Qur’ān dan sunnah. Untuk itu, asy-Syāfi’I menegaskan kritiknya bahwa, “apakah akan kamu bolehkan orang yang mengatakan: Saya beristihsan dengan meninggalkan *qiyas*.?”⁶⁹¹ Dalam hal ini menurut pemahamannya dilarang keras, tidak diperbolehkan. (c) Pernyataan mengenai fungsi *istihsān*. Sebagai parameter ber-*istihsān* menurut paham asy-Syāfi’I adalah akal (*ra’y*) dan nafsu (*al-hawa’*) serta perasaan merasa lezat (enak-mengenakkan - *talazzūz*), sehingga ia kemukakan dalam pernyataannya bahwa,

⁶⁹⁰*Ibid.*, h. 504.

⁶⁹¹*Ibid.*

“segala yang dihalalkan dan diharamkan Allah janganlah sekali-kali ditetapkan hukumnya dengan serampangan dan istihsan, karena istihsan itu dalil yang mengacu pada yang enak-mengenakkan.”⁶⁹² Pernyataan ini ia deskripsikan setelah menjelaskan qiyās sebagai dalil hukum, yaitu qiyās yang disandarkan pada tunjukkan makna umum al-Qur’ān dan sunnah. (d) Pernyataan mengenai tujuan *ibtāl al-istihsān*, asy-Syāfi’I menyatakan: “Kalau orang yang menguasai qiyās boleh meninggalkan qiyās, niscaya boleh juga bagi ahli lain yang tidak menguasai qiyās menetapkan hukum suatu masalah yang tidak didapatkan dalil tunjukkan al-Qur’ān dan sunnah dengan dalil *istihsān*.”⁶⁹³ Pernyataan ini menegaskan kedudukan *qiyās* sebagai dalil yang strategis memelihara konsistensi sandaran hukum syara’ pada sumbernya yang utama (al-Qur’ān dan sunnah). Seraca kronologis kedudukan *qiyās* menempati pada posisi keempat (setelah al-Qur’ān, sunnah, dan *ijmā’*). Artinya tidak ada lagi dalil setelah *qiyās*, yang berarti secara implisit dalam pernyataan asy-Syāfi’I tersebut menolak *istihsān*. Karena itu, *qiyās* sebagai dalil hukum tidak boleh ditinggalkan dalam konteks *istinbat* hukum, apabila ditinggalkan tentu akan dijadikan alasan terutama oleh mereka yang tidak menguasai teori hukum untuk menetapkan hukum dengan berdasarkan *istihsān*. Sedangkan *istihsān* itu sendiri tidak memiliki parameter dan *wajh al-istihsān* atau *sanad al-istihsān* yang kuat. Dengan demikian, pernyataan asy-Syāfi’I “*lau jaza ta’ṭil al-qiyās ...*” merupakan teori strategis politik hukum dalam

⁶⁹²*Ibid.*, h. 507.

⁶⁹³*Ibid.*, h. 505.

mengantisipasi kesewenang-wenangan orang yang tidak menguasai perangkat teori hukum untuk mempermudah menetapkan hukum. Kelihatannya ini merupakan fokus sasaran asy-Syāfi'I menolak *istihsān* sebagai dalil penetapan hukum.

Penolakan Syafi'I terhadap *istihsān* secara frontal sebenarnya terdeteksi dari ungkapan para pengikutnya (*syāfi'iyah*) yang merupakan hasil analisis dari memahami pernyataan-pernyataan asy-Syāfi'I mengenai *ibtāl al-istihsān*, dirumuskan dengan ungkapan yang terkenal di kalangan *ushuliyin* di antaranya oleh al-Gazāli dengan *man istahsana faqad syara'a*.⁶⁹⁴ Munculnya ungkapan al-Gazāli ini merupakan reduksi dan sintesa dari pernyataan Syāfi'I bahwa "*orang yang menetapkan hukum berdasarkan istihsān itu sesungguhnya telah menetapkan sesuatu yang sangat besar dan telah menempatkan dirinya di bawah kendali akal dan anggapan baiknya tanpa dukungan al-Qur'ān dan sunnah dan ia harus tunduk mengikuti akalnya*".⁶⁹⁵

Namun demikian, pernyataan ini di kalangan ulama *uṣūl* Hanafi dipahami bahwa asy-Syāfi'I tidak menolak *istihsān*, tetapi justru ia memuji orang yang menggunakan *istihsān* dalam konteks *istinbat* hukum. Menurutnya, hal inilah yang tidak dipahami oleh *Syāfi'iyah*. Dan pernyataan *man istahsana faqad syara'a* itu bukanlah pernyataan Syafi'I, tetapi pernyataan al-Gazāli dari reduksi dan sintesa atas ungkapan asy-Syāfi'i. (d) Argumentasi penolakan asy-Syāfi'i terhadap *istihsān*. Argumentasi-argumentasi yang dibangun asy-

⁶⁹⁴Al-Gazāli, *al-Mustaṣfā*, h. 253.

⁶⁹⁵Asy-Syāfi'i, *al-Umm*, Juz ke 6, h. 200.

Syāfi'i dalam *ibtāl al-istihsān* ini ternyata banyak dalil yang dikemukakannya dari teks-teks al-Qur'ān dan hadis, dan bisa dilihat dalam *ar-Risālah* dan *al-Umm*-nya. Dalil-dalil dimaksud antara lain:

(1) Q.S.al-Māidah (5): 3: “Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu menjadi agama bagimu.”

(2) Q.S. al-Qiyāmah (75): 36: “Apakah manusia mengira bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban?).”

(3) Q.S. an-Nahl (16): 44: “Dan Kami turunkan kepadamu al-dzīkr (al-Qur'ān) agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang diturunkan kepada mereka.”

(4) Q.S. an-Nahl (16): 89: “Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitāb (al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat.”

(5) Q.S. al-An'ām (6): 38: “Tidaklah Kami alpakan Sesuatu pun di dalam al-Kitāb (al-Qur'ān).”

(6) Sedangkan hadis yang dijadikan dalil adalah perkataan Nabi Saw.: “Aku tidak membiarkan sesuatu yang diperintahkan kepadamu oleh Allah kecuali aku juga sungguh memerintahkan kamu dengannya, demikian juga aku tidak membiarkan sesuatu pun yang dilarangmu oleh Allah (mengerjakannya) kecuali aku pun melarangnya.”⁶⁹⁶

Dari teks-teks ayat dan hadis tersebut, menurut asy-Syāfi'i menunjukkan bahwa Allah tidak membiarkan manusia begitu saja, tanpa pertanggungjawaban. Dia telah menyempurnakan agama dan nikmat-Nya serta

⁶⁹⁶Asy-Syāfi'i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 314.

menjadikan al-Qur'ān sebagai *way of life* dan penjelas terhadap segala sesuatu. Seandainya seseorang diperbolehkan mengemukakan pandangan-pandangannya tanpa mengacu kepada al-Qur'ān, sunnah, *ijmā'*, atau *qiyās*, maka berarti diperbolehkan mengeluarkan pandangan yang kontradiktif dengan *khabar-Nya*. Asy-Syāfi'i mengatakan bahwa sejauh yang saya ketahui, katanya, ahli ilmu itu tidak berbeda dengan al-Qur'ān (*walam yakhtalif ahl al-'ilm bi al-Qur'ān fimā 'alimtu*). Kemudian yang dimaksud Allah diakhir ayat 37 surat al-Qiyāmah menyebutkan kata *as-sudā* adalah sesuatu yang tidak diperintahkan dan tidak dilarang. Barang siapa yang berfatwa atau menetapkan hukum dengan sesuatu yang tidak diperintahkan, berarti ia telah membiarkan dirinya ke dalam makna *as-sudā*. Padahal Allah telah mengingatkan bahwa Dia tidak membiarkan orang tersebut sia-sia tanpa pertanggungjawaban.⁶⁹⁷

Asy-Syāfi'i mengatakan dalam *ar-Risālah*, bahwa "*tidak ada sesuatu pun yang terjadi pada salah seorang ahli agama Allah, kecuali terdapat dalilnya dalam kitab Allah yang menjadi petunjuk baginya. Allah berfirman dalam surat al-Nahl, ayat 89 seperti tersebut di atas.*"⁶⁹⁸ Kemudian dalil berikutnya, asy-Syāfi'i kemukakan firman Allah (Q.S. al-Ahzāb (33): 2): "*Dan ikutilah apa yang diwahyukan Tuhan-mu kepadamu.*" Q.S. al-Māidah (5): 49: "*Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang*

⁶⁹⁷*Ibid.*, h. 313. Lihat, Judah Hilal, "Al-Istihsan wa al-Mashlahat al-Muralah" dalam *Ushbu' al-Fiqh al-Islami wa Mahrujaz al-Imam ibn Taimiyyah*, al-Majlis al-'A'la Liri'ayah al-Funun wa al-Adab wa al-'Ulum al-Ijtima'iyah, 1380 H., h. 245.

⁶⁹⁸Asy-Syāfi'i, *ar-Risālah*, h. 20.

diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka.” Dan Q.S. Šād (38): 26: “Hai Dawud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan kebenaran.”

Berdasarkan tiga dalil yang disebutkan terakhir ini menunjukkan bahwa Allah benar-benar memerintahkan untuk mengikuti kitab-Nya, al-Qur’ān. Al-Qur’ān menunjukkan kepada wajib mengikuti Rasul-Nya, dan Rasul memerintahkan untuk mengikuti *ijmā’*. Allah juga mewajibkan kepada umat manusia (mujtahid) untuk menetapkan hukum dengan kebenaran. Hal ini menunjukkan bahwa seorang mujtahid dilarang mengemukakan pendapat/pandangan, kecuali bertolak dari mengikuti *al-khabār*, dan/atau *ijmā’*. Sementara mengemukakan pendapat dengan *qiyās* berarti mengikuti *al-khabār*, maka orang yang berpendapat dengan *qiyās*, sesungguhnya ia mengikuti al-Qur’ān, sunnah, atau *ijmā’*. *Istihsān* adalah sesuatu yang berada di luar dalil-dalil tersebut, dan tidak ditemukan suatu *naş* yang membolehkan *istihsān* bisa dijadikan dalil. Dengan demikian, *istihsān* bukanlah mengikuti al-Qur’ān, sunnah, *ijmā’*, atau *qiyās*. Sekiranya ilmu agama bisa diterima dari *mujtahidin* yang mengetahui prinsip-prinsip dasariah al-Qur’ān, sunnah, dan *ijmā’* yang mengemukakan pendapat tentang hukum-hukum syara’ berdasarkan *istihsān* tanpa ada *al-khabār* yang sejalan dengan dalil-dalil itu, maka ahli pikir yang tidak mempunyai ilmu tentang dasar-dasar syari’at, dan kaidah-kaidah *istinbat* hukum, juga boleh ber-*istihsān* selama *istihsān* itu kembali kepada kecenderungan ahli pikir

dengan tabiat dan akalunya. Padahal *ijmā'* mengatakan tidak boleh bagi seseorang berpandangan mengenai hukum syara' dalam konteks ijtihad, kecuali jika ia mengerti tentang prinsip-prinsip dasariah dari al-Qur'ān, sunnah, *ijmā'*, dan *qiyās*.⁶⁹⁹ Untuk mendukung dan menguatkan pernyataan-pernyataannya, asy-Syāfi'i mengemukakan dua kasus hukum keluarga, yaitu tentang *zihar*,⁷⁰⁰ dan *li'ān*⁷⁰¹. **Pertama**, mengenai kasus *zihar* ini terjadi kepada seorang suami bernama 'Aus bin Šāmit melakukan *zihar* terhadap isterinya, sehingga isteri 'Aus menanyakan kepada Rasulullah. Kemudian beliau mengatakan, karena kasus ini belum pernah terjadi dan ketetapan wahyu belum ada, maka teknis *problem solvingnya* ditunda sementara hingga turun wahyu sebagai jawaban penyelesaiannya. Tidak lama kemudian turun Q.S. al-Mujādilah (58): 1-4: "Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang memajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan (halnya) kepada Allah. Dan Allah mendapat soal jawab antara kamu berdua. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Orang-orang yang menzihar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tidaklah isteri mereka itu ibu mereka," **Kedua**, mengenai kasus *li'ān*

⁶⁹⁹Asy-Syāfi'i, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 313.

⁷⁰⁰*Zihār*, yaitu menyamakan isteri atau bagian tubuhnya dengan mereka yang diharamkan baginya karena ada hubungan nasab, atau hubungan susuan, atau dengan bagian tubuh mereka. Lihat, 'Ali bin Muhammad al-Jarjāni (selanjutnya ditulis aj-Jarjāni) *Kitāb al-Ta'rifāt* (Singapura-Jiddah: al-Haramain, t.t.), h. 144.

⁷⁰¹*Li'ān*, yaitu kesaksian yang dikuatkan dengan sumpah, bersedia menerima la'nat Allah sebagai pengganti hukuman dera (*had*) penuduh zina bagi suami dan pengganti hukuman dera bagi isteri yang dituduh telah melakukan zina oleh suaminya. *Ibid.*, h. 192.

yang diajukan oleh seorang suami kepada Rasulullah untuk dimintakan fatwa hukumnya. Teknis *problem solving*nya sama seperti kasus *zihar*, diselesaikan hingga turun wahyu. Kemudian turun ayat 6-9 dari Q.S. an-Nūr (24): “Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina) padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah orang-orang yang benar. Dan (sumpah) kelima, bahwa la’nat Allah atasnya, jika ia termasuk orang-orang yang berdusta. Isterinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah, sesungguhnya suami itu benar-benar termasuk orang yang berdusta, dan (sumpah) yang kelima bahwa la’nat Allah atasnya, jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar.”⁷⁰² Setelah turun wahyu dari kedua kasus tersebut baru Rasulullah memanggil kedua belah pihak yang bermasalah yang melakukan perbuatan *zihār*, penuduh (suami) dan tertuduh (isteri) dengan menyampaikan keputusan hukumnya sesuai dengan ketentuan-ketentuan wahyu.

Menurut asy-Syāfi’i, kebijakan dan keputusan Rasulullah terhadap kedua kasus di atas yang ketetapan hukumnya divonis setelah turun wahyu, menunjukkan bahwa tidak diperbolehkan seseorang (mujtahid) mencari-cari hukum suatu masalah kecuali setelah mengetahui kebenaran, dan tidaklah suatu kebenaran itu dapat diketahui dan ditemukan tanpa mengikuti petunjuk al-Qur’ān dan sunnah.⁷⁰³

⁷⁰²Asy-Syāfi’I, *al-Umm*, Juz ke 7, h. 313. Lihat, Imam al-Qadhi Abu al-Walid ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid*, Juz ke 2, h. 89.

⁷⁰³Asy-Syāfi’I, *al-Umm*, Juz ke 7, *Ibid.*, h. 313.

Konsistensi penolakan asy-Syāfi'i terhadap *istihsān*. Asy-Syāfi'i, di satu sisi dia sebagai seorang mujtahid yang menolak *istihsān*, tetapi di sisi lain dalam konteks ijtihad dia menggunakan term *astahsin*, sehingga dinilai oleh ulama *uṣūl* Hanafi bahwa asy-Syāfi'i juga menggunakan *istihsān* dalam praktik *istinbat* hukum. Hal ini terlihat dalam keputusan-keputusan hukumnya, misalnya mengenai kasus *mut'ah* (pemberian suami terhadap mantan isteri selama masa 'iddah) dengan *istihsān*, dengan pernyataannya: "*astahsin fi al-mut'ah salāsina dirhama.*"⁷⁰⁴ (Saya ber-*istihsān* dalam hal *mut'ah* itu 30 dirham). "*astahsin antakun al-mut'ah fi haq al-'aqim tsalatsin dirhama.*"⁷⁰⁵ (Saya ber-*istihsān* untuk menetapkan *mut'ah* bagi yang tidak mempunyai anak senilai 30 dirham). Asy-Syāfi'i dalam kasus ini memberikan keputusan hukum kepada suami dengan kewajiban memberikan nafkah yang layak, yaitu senilai 30 dirham (separoh maskawin) kepada isteri yang diceraikannya, bukan berdasarkan *istihsān* tetapi berdasarkan *naṣ* Q.S. al-Baqarah (2): 236 dan 241: "*Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka.*" "*Kepada wanita-wanita yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) mut'ah menurut yang ma'ruf (layak).*"

⁷⁰⁴As-Sarakhsi, *Uṣūl as-Sarakhsi*, h. 207.

⁷⁰⁵ Muhammad Musthafa Syalabi, *Ta'lil al-Ahkām*(Bairut: Dar an-Nahḍah al-'Arabiyyah,1981, h. 373.

Adapun cerai karena persyaratan yang telah ditentukan sebelumnya, seperti syarat dalam *ta'liq ṭalaq*, dan syarat yang dijanjikan dalam *nikah mut'ah* (kawin kontrak), atau talak yang disebabkan *khulu'* (perceraian atas permintaan isteri), menurutnya tercakup dalam keumuman ayat di atas.

Contoh lain, mengenai waris bersama saudara laki-laki seayah dan seibu. Al-Syāfi'i berijtihad dan menetapkan hukumnya sama seperti gurunya Imām Mālik bin Anas, bahwa saudara laki-laki seayah dan seibu sama-sama mendapatkan bagian waris 1/3 harta, yaitu menganut hasil ijtihad Umar bin Khaṭṭāb. Ijtihad Umar dalam konteks ini berdasarkan *ra'y*, yang menurut ulama Irāq tidak lain adalah *istihsān*. Berarti Mālik dan Syāfi'I dalam menetapkan keputusan waris bersama ini sama-sama berdasarkan *istihsān*. Meskipun demikian, ternyata Mālik mengikuti pendapat hukum Umar yang dia yakini sebagai *aṣar ṣahābat*. Sedangkan Syāfi'I mengikuti pendapat hukum Umar karena diyakininya sebagai *ijmā' as-ṣahābah*. Jadi, asy-Syāfi'I dalam keputusan hukumnya tidaklah berdasarkan *istihsān*. Dan masih banyak lagi contoh-contoh praktik ijtihad Syāfi'I yang lain yang diduga kuat menggunakan *istihsān* oleh para ulama *uṣūl* Hanafi.

3. *Al-'Urf*

a. Definisi *al-'Urf*

Secara etimologi, *'urf* maknanya tradisi yang baik (*al-ma'lūf al-mustahsin*), di antaranya terlihat dalam Q.S. al-A'rāf (7): 46:

وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَانِهِمْ
وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلِّمُوا عَلَيْنَا لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ
يَظْمَعُونَ

Artinya: "Dan di atas (*al-a'rāf*) itu ada orang-orang yang mengenal masing-masing dari dua golongan mereka dengan tanda-tanda mereka".

Atau tradisi yang terus-menerus dikenal (*at-tatābu'*), seperti dalam Q.S. *al-Mursalāt* (77): 1:

وَأَلْمَسَتْ عُرْفًا

Artinya: "Demi malaikat-malaikat yang diutus untuk membawa kebaikan".⁷⁰⁶

'Urf juga dimaknai dengan berbuat baik (*al-ma'rūf*), yang didasarkan pada Q.S. *al-A'rāf* (7): 199:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Artinya: "Jadilah engkau pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah daripada orang-orang yang bodoh".

Sedangkan secara terminologi, *aj-Jarjāni* mendefinisikan 'urf:

مَا اسْتَقَرَّتْ النُّفُوسُ عَلَيْهِ بِشَهَادَةِ الْعُقُولِ وَتَلَقَّتْهُ الطَّبَائِعُ بِالْعُقُولِ، وَهُوَ
حُجَّةٌ أَيْضًا لِكُنْهٖ أَسْرَعُ إِلَى الْفَهْمِ

⁷⁰⁶Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 2, h. 829.

Artinya: "Sesuatu yang telah mantap di dalam jiwa karena dalam mengerjakannya sejalan dengan logika dan dapat diterima oleh karakter kemanusiaan, dan ia juga dapat dijadikan hujjah karena lebih cepat dipahami".⁷⁰⁷

Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā' (w. 1357 H) mendefinisikan 'urf:

عَادَةُ جُمُهورِ قَوْمٍ فِي قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ

Artinya: "Tradisi mayoritas kaum (masyarakat) baik perkataan atau pun perbuatan".⁷⁰⁸

Zakaria al-Barri mendefinisikan 'urf:

مَاتَعَارَفُهُ النَّاسُ وَاسْتَقَامَتْ عَلَيْهِ أُمُورُهُمْ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ

Artinya: Sesuatu yang dikenal oleh masyarakat umum, mereka biasa mengamalkan baik perkataan maupun perbuatan".⁷⁰⁹

Ba'ad al-uṣūliyyin, seperti an-Nasafi, Ibn 'Ābidin, ar-Rahāwi, dan Ibn Nujaim al-Hanafi mengatakan bahwa kata *al-'uf* itu sama dengan kata *al-'ādah* merupakan dua kata yang sinonim (*al-mutarādifāt*).⁷¹⁰ Dimaksudkan dengan *al-'ādah* secara terminologi adalah:

الْأَمْرُ الْمُتَكَرِّرُ مِنْ غَيْرِ عِلَاقَةٍ عَقْلِيَّةٍ

⁷⁰⁷Aj-Jarjāni, *Kitāb at-Ta'rifāt*, h. 149.

⁷⁰⁸Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqh al-'Ām*, Juz ke 2, h. 840.

⁷⁰⁹Zakaria al-Barri, *Maṣādir al-Ahkām*, h. 145.

⁷¹⁰Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 830.

Artinya: “Sesuatu yang dikerjakan dengan berulang-ulang (kontinyu) tanpa adanya hubungan rasional”.⁷¹¹

Definisi ini menunjukkan bahwa sesuatu yang dikerjakan (*al-amr*) itu bersifat umum baik berupa perbuatan (*al-af'āl*) maupun perkataan (*al-aqwāl*). Sesuatu yang dilakukan itu senantiasa kontinyu (*at-tikrār*), jika dilakukan tidak kontinyu, maka tidak bisa ditetapkan sebagai *'ādah*. Hal ini berarti bahwa problematika *'ādah* adalah sangat luas dan kompleks, karena mengakomodir berbagai *'ādah* yang dilakukan oleh perorangan (*al-'ādah al-fardiyyah*), seperti kebiasaan tidur, makan, minum, berpakaian, berdandan, dan kebiasaan mayoritas masyarakat (*al-'ādah al-jamā'ah aw al-'āmmah aw al-jumhūr*) yang dihasilkan dari pemikiran yang baik, atau juga yang tidak baik, seperti mengadakan acara halal-bihalal. Seangkan yang tidak baik yang dianggap budaya dan dibudayakan, seperti melakukan KKN (Kolusi, Korupsi dan Nepotisme).

Dengan deskripsi *al-'ādah* dan *al-'urf* di atas, pada akhirnya *Jumhūr al-uṣūliyyin* menegaskan bahwa *al-'ādah* itu lebih umum dari *al-'urf*, karena *al-'ādah* mencakup tradisi dan budaya yang muncul di masyarakat yang dilakukan secara alami, baik itu *al-'ādah al-fardiyyah* maupun *al-'ādah al-jumhūr*. Keumuman *al-'ādah* ini bersifat mutlak, sedangkan *al-'urf* bersifat spesifik, yang disebut juga dengan term *'ādah* yang dibatasi (*'ādah muqayyadah*). Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa setiap *'urf* adalah *'ādah*, tetapi tidak setiap *'ādah* menjadi *'urf*, karena

⁷¹¹ 'Ādil bin 'Abd al-Qādir QŪtah, *Asr al-'Urf wa Taṭbiqātuh al-Mu'āṣirah fi Fiqh al-Mu'āmalāt al-Māliyah* (Jiddah: Fahasrah Maktabah al-Mulk, 1428 H/2007 M), Cet. ke 1, h. 32.

'ādah terkadang wujudnya bersifat individual (*fardiyyah*) dan kolektif (*musytarakah*).⁷¹²

b. Pembagian 'Urf

Dalam tataran teoritis-normatif, pembagian 'urf dapat dilihat dari berbagai segi sebagai berikut:

- 1) Dilihat dari segi obyeknya, Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā', 'urf dibedakan pada dua macam, yaitu 'urf lafẓi dan 'urf 'amali.⁷¹³ Dimaksudkan dengan *al-'urf al-lafẓi* yaitu tradisi masyarakat dalam menggunakan sebagian lafaz atau ungkapan tertentu dalam mengungkapkan sesuatu, sehingga makna ungkapan itu dapat dipahami dan terbersit dalam pikiran masyarakat, meskipun tanpa indikasi dan tidak ada hubungan rasional.⁷¹⁴ Misalnya, seseorang datang ke sebuah warung berkata: Mas minta GV satu bungkus, pemilik warung dan masyarakat pada umumnya sudah tahu bahwa seseorang itu maksudnya membeli sebungkus rokok surya kretek. Contoh lain, Mas minta daging satu kg, perkataan demikian ini pedagang daging dan masyarakat umum sudah paham bahwa seseorang itu membeli daging sapi, kemudian oleh penjual daging dilayani dan diambilkan satu kg daging tersebut.

Sedangkan dimaksudkan dengan *al-'urf al-'amali* yaitu tradisi masyarakat yang berkaitan dengan perbuatan biasa, atau dengan perbuatan yang berkaitan dengan keperdataan.⁷¹⁵ Seperti, kebiasaan seseorang dalam menjalani pola hidup yang tidak terkait dengan orang lain, misalnya, seseorang setiap pagi sebelum

⁷¹²Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā', *al-Madkhal*, h. 841. 'Abd al-Qādir Qūṭah, *Aṣr al-'Urf*, h. 33.

⁷¹³Az-Zarqā', *al-Madkhal*, h. 844.

⁷¹⁴*Ibid.*, h. 845.

⁷¹⁵*Ibid.*, h. 846.

sarapan meminum kopi, atau minum teh. Ada yang meminum kopi atau teh setelah selesai sarapan pagi, dan seterusnya, demikian ini yang disebut dengan perbuatan biasa. Sedangkan dimaksudkan dengan perbuatan yang berkaitan dengan keperdataan (*al-mu'āmalāt al-madaniyyah*), seperti melakukan transaksi saling memberi tanpa mengucapkan ijab dan kabul (*al-bai' al-mu'āṭah*), melakukan akad nikah dengan cara tradisi masing-masing suku, dan yang lainnya.

- 2) Dilihat dari segi cakupannya, *'urf* oleh *az-Zarqā'* dibedakan pada dua macam, yaitu *al-'urf al-'ām* dan *al-'urf al-khāṣ*.⁷¹⁶ Dimaksudkan *al-'urf al-'ām* yaitu suatu tradisi yang sudah dikenal oleh publik atau masyarakat umum dalam sepanjang masa. Seperti, penggunaan kamar mandi (WC umum) dengan membayar tarif tertentu tanpa batas waktu. Pengguna menyewa WC umum tersebut dalam rentang waktu sesuai kebutuhan, dan sangat boleh jadi digunakan oleh penyewa bisa sebentar dan bisa lama.

Sedangkan dimaksud dengan *al-'urf al-khāṣ* yaitu suatu tradisi yang telah dikenal oleh penduduk suatu bangsa, atau warga masyarakat daerah tertentu. Seperti, tradisi yang mengalami perubahan (*al-mutabādilah*) dalam suatu bangsa atau masyarakat daerah tertentu dari baik kepada tidak baik, atau sebaliknya. Misalnya, membuka kepada bagi perempuan itu mempunyai sifat *murū'ah* yang buruk di negara bagian Timur, dan tidak buruk bagi perempuan di negara Barat. Selain itu, seperti tradisi menerima mas kawin dalam

⁷¹⁶*Ibid.*, h. 848.

sebuah perkawinan sebelum pasangan suami isteri bercampur, dan akad jual beli dengan cara pesanan (*as-salam* atau *al-istiṣnā'*).

- 3) Dilihat dari segi keabsahannya dari pandangan syara', Wahbah az-Zuhaili, '*urf* dibedakan pada dua macam, yaitu *al-'urf as-ṣāhih* dan *al-'urf al-fāsid*.⁷¹⁷ Dimaksudkan dengan *al-'urf as-ṣāhih* yaitu tradisi masyarakat yang tidak menghalalkan yang haram, atau sebaliknya. Seperti, tradisi suatu masyarakat dari pihak pria memberikan sesuatu sebagai tanda pinangan resmi kepada pihak wanita (calon isteri), tidak dikembalikan kepada pihak pria jika peminangan itu dibatalkan olehnya. Sebaliknya, jika yang membatalkan pinangan itu pihak wanita, maka pemberian sesuatu sebagai tanda pinangan resmi itu dikembalikan kepada pihak pria. Contoh lain, tradisi suatu masyarakat yang tidak memperbolehkan anak gadis yang sudah dinikahi oleh seorang pria pindah ke rumah suaminya sebelum mas kawin dibayarkan, minimal separuhnya. Tradisi ini merupakan '*urf* yang bisa ditaati dan dijadikan dasar oleh para hakim Pengadilan, jika suatu saat perkawinan itu muncul persoalan.

Sedangkan yang dimaksud dengan *al-'urf al-fāsid* yaitu tradisi masyarakat yang kontradiksi dengan ketentuan perundang-undangan, dan dalil-dalil hukum syara'. Dalam praktiknya, kebalikan dari '*urf as-ṣāhih*, yaitu mengharamkan yang dihalalkan, dan menghalalkan yang diharamkan agama. Seperti meninggalkan ṣalat dalam melaksanakan pesta perkawinan, baik kedua mempelai maupun panitia penyelenggara pesta. Padahal status

⁷¹⁷Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 2, h. 834-835.

hukum melaksanakan pesta (*al-walimah al-'urus*) itu hanya kebolehan saja (*al-ibāhah*), dan paling tinggi hukumnya terutama bagi sebagian ulama yang memandang keharusan melaksanakan al-walimah dalam sunnah (*an-nadb*). Dalam konteks ini, mayoritas ulama *uṣūl al-fiqh* (*Jumhūr al-uṣūliyyin*) sepakat bahwa *al-'urf al-fasid* tidak bisa dijadikan dalil hukum, atau *hujjah asy-syar'iyah*.

c. Persyaratan Penggunaan 'Urf

Jumhūr al-uṣūliyyin menegaskan bahwa 'urf bisa dijadikan salah satu dalil hukum, atau *hujjah asy-syar'iyah* apabila memenuhi persyaratan, paling tidak menurut Muṣṭafā Ahmad az-Zarqā', empat macam persyaratan sebagai berikut:

- 1) 'Urf itu berlaku secara umum. Maksudnya, 'urf berlaku dan berjalan di tengah-tengah kehidupan masyarakat tidak bersifat sektoral (*juz'iyah*) atau atomistik, tetapi betul-betul keberlakuannya dianut oleh mayoritas masyarakat.
- 2) 'Urf yang telah berlaku umum dan memasyarakat itu ada sejak lama, ketika muncul kasus hukum yang baru maka dapat dijadikan landasan penetapan hukum.
- 3) 'Urf itu tidak kontradiksi dengan yang diungkapkan secara jelas dalam suatu akad perjanjian.
- 4) 'Urf tidak kontradiksi dengan naṣ (al-Qur'ān dan sunnah), sehingga menyebabkan hukum yang dikandung naṣ tidak bisa diaplikasikan pada problem hukum yang dihadapi.⁷¹⁸

Persyaratan keempat yang disebutkan az-Zarqā' di atas, menurut Zakaria al-Barri adalah naṣ yang *qaṭ'iy*. Karena itu, tidak dibenarkan 'urf kontradiksi

⁷¹⁸Az-Zarqā', *al-Madkhal*, h. 873-874.

dengan *naş* yang *qaṭ'iy*. Seperti memakan riba. Mengonsumsi riba ini kontradiksi dengan *naş*, dan termasuk '*urf fāsid*. Q.S. al-Baqarah (2): 275: "*Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba*". Kemudian, apabila '*urf* kontradiksi dengan *naş* yang umum yang ditetapkan dengan dalil yang *ẓanny*, baik ketetapan hukum maupun *dalālah*-nya, maka dalam hal ini '*urf* berfungsi sebagai *takḥṣiṣ* pada dalil yang *ẓanny*.⁷¹⁹

d. '*Urf* sebagai Dalil Hukum

Pada prinsipnya para pakar metodologi (*uṣūliyyin*) dan pemikiran hukum Islam (*al-fuqahā'*) sepakat bahwa *al-'urf al-'ām* atau *al-'urf al-khāṣ* yang dapat mengalami perubahan (*mutagayyirāt*) disebabkan situasi dan kondisi tertentu (*al-azminah wa al-amkinah*) menjadi salah satu dalil hukum dalam konteks *istinbat al-ahkām*. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dari segi intensitas penggunaannya sebagai dalil.

Di kalangan ulama mujtahid *Hafiyyah*, mereka banyak menggunakan '*urf* sebagai dalil hukum dalam berijtihad. Tetapi, '*urf* yang mereka maksudkan adalah *istihsān bi al-'urf* (*istihsān* yang menyandarkan pada '*urf*). Dalam penggunaannya, *istihsān bi al-'urf* ini diaplikasikan pada problematika yang tidak ada ketentuan *naş*-nya. Husain Hamid Hasan menegaskan bahwa penggunaan *istihsān bi al-'urf* sebenarnya kembali kepada problem kepentingan umum, karena dasarnya adalah pemeliharaan tradisi masyarakat. Pemeliharaan tradisi-tradisi itu berarti memberikan kemudahan serta menghilangkan kesulitan.⁷²⁰

⁷¹⁹Zakaria al-Barri, *Maşādir al-ahkām*, h. 148.

⁷²⁰Husain Hamid Hasan, *Naẓariyyah al-Maṣlahah fi Fiqh al-Islāmi* (Bairut: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, t.t.), h. 588.

Ulama mujtahid *Mālikiyyah* menjadikan 'urf yang hidup di kalangan penduduk Madinah sebagai dalil hukum dalam *istinbāt al-ahkām*. Dalam penggunaannya, mereka lebih mendahulukan berpegang pada 'urf apabila kontradiksi dengan *qiyās*.⁷²¹

Ulama mujtahid *Syāfi'iyyah* menjadikan 'urf sebagai *hujjah* dalam penetapan hukum, apabila tidak menemukan ketentuan batasannya dalam syara' dan dalam penggunaan bahasa, sehingga mereka menetapkan sebuah kaidah:

كُلُّهَا وَرَدَّ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا وَلَا ضَابِطَ لَهُ فِيهِ وَلَا فِي اللُّغَةِ يُرْجَعُ فِيهِ إِلَى الْعُرْفِ

Artinya: "Semua yang datang dari syara' secara mutlak (digunakan), tidak ada ketentuannya dalam agama dan tidak ada juga dalam bahasa, maka dikembalikan kepada 'urf".⁷²²

Ulama mujtahid *Hanābilah* juga menjadikan 'urf sebagai dalil hukum dalam *istinbāt al-ahkām*, apabila tidak ada *naş* yang menjelaskan suatu problem hukum yang dihadapi.⁷²³

Mayoritas ulama, terutama di kalangan *al-a'immah al-arba'ah* yang menggunakan 'urf sebagai dalil hukum, mereka berargumentasikan pada: **Pertama**, di antaranya Q.S. al-A'rāf (7): 199:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

⁷²¹Muhammad Abū Zahrah, *Mālik Hayātuh*, h. 420.

⁷²²As-Suyūṭī, *al-Aşybah*, h. 69.

⁷²³Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h.

Artinya: “Jadilah engkau pema’af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma’ruf, serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh”.

Ayat ini dapat dipahami bahwa umat Islam diperintahkan untuk mengerjakan yang *ma’ruf*. Dimaksudkan dengan *ma’ruf* di sini, yaitu tradisi yang baik yang dilakukan oleh masyarakat dengan kontinyu, dan tidak kontradiksi dengan *naş*, serta prinsip-prinsip umum ajaran Islam.

Kedua, hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Imām Ahmad dari ‘Abd Allah bin Mas’ūd, beliau bersabda:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

Artinya: “Apa yang dipandang baik oleh umat Islam, maka hal itu juga baik di sisi Allah”.⁷²⁴

Berdasarkan ayat dan hadis tersebut menunjukkan bahwa, tradisi-tradisi yang baik yang dilakukan secara kontinyu oleh masyarakat muslim, dan sejalan dengan tuntunan ajaran Islam, maka tradisi itu merupakan sesuatu yang baik menurut Allah.

Setelah ‘urf diterima sebagai salah satu dalil dalam *istinbāt al-ahkām*, terutama ulama mujtahid *Hanafiyah* dan *Mālikiyah*, maka kemudian mereka merumuskan kaidah-kaidah *fiqhiyyah* yang berkaitan dengan ‘urf, di antaranya:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْعَادَةُ مُحَمَّدًا

Artinya: “Tradisi itu bisa menjadi pertimbangan hukum”.

⁷²⁴Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad*, Jld. ke 1, h. 379.

اِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا

Artinya: "Perbuatan manusia yang telah tetap dikerjakannya, wajib beramal dengannya".

الْمَعْرُوفُ عُرْفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا

Artinya: "Sesuatu yang berlaku secara 'urf itu seperti suatu yang telah disyaratkan".

التَّعْيِينُ بِالْعُرْفِ كَالْتَّعْيِينِ بِالنَّصِّ

Artinya: "Menentukan berdasarkan 'urf itu seperti menentukan berdasarkan naş".

لَا يَتَكْرَهُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأَزْمَانِ

Artinya: "Tidak diingkari perubahan hukum itu disebabkan perubahan waktu".⁷²⁵

⁷²⁵Keempat kaidah tersebut dapat dilihat, al-Burnū, *al-Wajiz*, h. 152, 1168 dan 182.

4. *Qaul as-Ṣahābi*

Dalam literatur *uṣūl al-fiqh* pada umumnya penyebutan term ini berbeda-beda, ada yang menyebutkan dengan *māẓhab as-ṣahābi*, *fatwā as-ṣahābi*, dan *qaul as-ṣahābi*. Ketiga term ini pada prinsip maknanya adalah sama, yaitu pendapat sahabat. Hanya berbeda term saja. Dalam buku ini digunakan term *qaul as-ṣahābi*.

a. Definisi

Terminologi sahabat menurut *Jumhūr al-uṣūliyyin*, yaitu orang yang bertemu dengan Nabi Saw. dan dalam keadaan beriman, baik bertemu dengan waktu yang relatif panjang maupun hanya dengan waktu yang singkat. Terlihat seperti *al-khulafā' ar-rāsyidin*, para isteri Nabi, Abi Hurairah, 'Abd Allah bin Mas'ūd, 'Abd Allah bin 'Abbās, Zaid bin Ṣābit, dan yang lain-lainnya. Mereka mempercayai ajaran Risalah-nya, menyaksikan segala ucapan, perbuatan, penetapan-penetapan, dan perilaku kesehariannya (*akhlāq al-karimah*).⁷²⁶ Terminologi lain lebih singkat bahwa yang disebut dengan sahabat yaitu orang yang bertemu dengan Nabi Saw. dalam keadaan beriman, dan mati dalam keadaan Islam.⁷²⁷ Terminologi ini jika digabungkan dengan kata *qaul*, *qaul as-ṣahābah* berarti pendapat sahabat, baik perorangan maupun kolektif tentang suatu hukum syara' yang terdapat di dalam al-Qur'ān dan sunnah. Jika dilihat lebih jauh terminologi *qaul as-ṣahābah* ini tentu akan berbeda terminologi menurut *muhaddiṣin*, menurut *fuqahā'*, dan para ulama yang lainnya.

b. *Qaul as-Ṣahāh* sebagai Dalil Hukum

⁷²⁶Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 193.

⁷²⁷Ali Jum'ah, *Qaul as-Ṣahābi 'Ind al-Uṣūliyyin* (Mesir: Dār ar-Risālah, 1425 H/2004 M), Cet. ke 1, h. 9.

Para pakar metodologi hukum Islam (*al-uṣūliyyin*) terjadi perbedaan pendapat dalam memposisikan *qaul as-ṣahābah* sebagai dalil hukum atau *hujjah syar'iyah* dalam konteks *istinbāt al-ahkām*. Paling tidak, terdapat empat golongan pendapat: Golongan pendapat pertama mengatakan bahwa *qaul as-ṣahābah* itu sebagai *hujjah* secara mutlak, apakah itu sejalan dengan *qiyās* atau kontradiksi dengannya. Demikian menurut Imām Mālik, Abū Bakar ar-Rāzi al-Jaṣṣaṣ, Abū Sa'id al-Bard'iy, Abū al-Ysr, dan Imām Ahmad dalam salah satu riwayatnya. Golongan pendapat kedua mengatakan bahwa *qaul as-ṣahābi* itu bukan *hujjah* secara mutlak. Pandangan ini dibangsakan kepada mayoritas ulama Asy'ari (*Jumhūr al-'asyā'irah*), al-mu'tazilah, Abi al-Husain al-Karākhī, al-Gazāli, al-Āmidī, Ibn al-Hājib, Imām Ahmad dalam salah satu riwayat, dan pandangan ini yang dipilih oleh asy-Syaukāni. Golongan pendapat ketiga mengatakan bahwa *qaul as-ṣahābah* menjadi *hujjah* apabila kontradiksi dengan *qiyās*, dan tidak menjadi *hujjah* apabila sejalan dengan *qiyās*. Demikian pandangan Ibn Burhān, Imām Abū Hanifah, dan asy-Syāfi'i. Sedangkan golongan pendapat keempat mengatakan bahwa *qaul as-ṣahābah* menjadi *hujjah* dari pendapat *al-khulafā' ar-rāsyidin*, sedangkan selain mereka tidak menjadi *hujjah*. Demikian menurut al-Barmaki al-Hanbali yang mengharamkan menyulayai dari salah satu sahabat empat, dan juga pandangan dari sebagian *Syāfi'iyyah*.⁷²⁸

Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan dari masing-masing golongan pendapat, sebagai berikut:

⁷²⁸*Ibid.*, h. 52-53.

Golongan pendapat yang mengatakan bahwa *qaul as-ṣahābah* menjadi *hujjah* secara mutlak, argumentasinya berdasarlan al-Qur’ān, sunnah, *ijmā’*, dan logika (*al-ma’qūl*).

1) Al-Qur’ān, di antaranya Q.S. Ali Imrān (3): 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ
الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ
الْفٰسِقُونَ

Artinya: “Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh yang *ma’ruf* dan mencegah dari yang *munkar*, dan beriman kepada Allah”.

Q.S. at-Taubah (9): 100:

وَالسَّبِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ
اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ
جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ

Artinya: “Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) di antara orang-orang *muhajirin* dan *ansar* dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah *ridha* kepada mereka dan mereka pun *ridha* kepada Allah dan Allah menyediakan bagi mereka *surga-surga* yang mengalir sungai-sungai di dalamnya, mereka kekal di dalamnya

selama-lamanya. Itulah kemenangan yang besar”.

Berdasarkan dua ayat di atas, menurut mereka, Allah Swt. tunjukkan kepada para sahabat, dan secara gamblang Allah memuji mereka, karena mereka orang yang pertama kali masuk Islam. Pujian ini juga diberikan kepada generasi penerus sesudah mereka yang mengikuti jejak dan langkah-langkah para sahabat. Dalam al-Qur’ān, ayat-ayat yang bersifat umum, banyak sekali yang dijadikan argumentasi oleh golongan pendapat pertama ini, lihat, seperti Q.S. Yāsin (36): 21, Luqmān (31): 15, Yūsuf (12): 108, an-Naml (27): 59, Sabā’ (34): 6, at-Taubah (9): 119, Ali Imrān (3): 101, al-Hajj (22): 78, al-Anbiyā’ (21): 73, al-Baqarah (2): 143, dan al-Furqān (25): 74.

2) Sunnah (hadis)

Paling tidak ada enam hadis yang menyuruh umat Islam mengikuti para sahabat Rasulullah Saw.:

a) Hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dāwud, Rasulullah Saw. bersabda:

أَصْحَابِي كَالنَّجُومِ بَابِهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ أَهْتَدَيْتُمْ

Artinya: “Sahabatku ibarat bintang, siapa pun kamu ikuti, maka kamu akan mendapat petunjuk”.

b) Hadis yang diriwayatkan oleh at-Tirmizī dari al-’Arbād bin Sāriyah, Rasulullah Saw. bersabda:

...وَأَيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتُ الْأُمُورِ فَإِنَّمَا ضَلَالَةٌ، فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ
 مِنْكُمْ فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَ سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّشِيدِينَ الْمُهَدِّدِينَ

Artinya: "... dan jauhilah olehmu perkara-perkara yang baru maka boleh jadi yang baru itu menyesatkan, barang siapa yang menemukan demikian itu di antara kamu (jauhilah), maka mesti kamu mengikuti sunnahku dan sunnah al-khulafā' al-rāsyidin al-mahdiyyin".

- c) Hadis yang diriwayatkan oleh at-Tirmizi dari Huzaifah, ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda:

اِقْتَدُوا بِاللَّذِينَ مِنْ بَعْدِي أَيْ بَكْرٍ وَعُمَرُ

Artinya: "Hendaklah kamu berpegang dengan sunnahku, dan sunnah sesudahku, yaitu Abū Bakar dan Umar".

- d) Hadis yang diriwayatkan oleh Imām Muslim, Rasulullah Saw. bersabda:

خَيْرَ الْقُرُونِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ .

Artinya: "Sebaik-baik qurūn (masa) adalah qurūn-ku, kemudian qurūn mereka (as-ṣahābah) dan qurūn mereka (tābi'in)".

Kualitas hadis-hadis tersebut, hadis pertama menurut penilain Ibn Hajar di dalam karyanya *at-Talkhiṣ al-Khabir*, statusnya lemah sekali (ḍa'if jiddan). Demikian juga menurut Ibn Hamid dalam Musnad-nya dari jalan Hamzah an-Naṣibi, dari Nāfi', dari Ibn Umar, dan Hamzah, hadis itu lemah sekali, ... dari ad-Dahhāk bin Mazāhim, status hadis itu munqaṭi'.

Sedangkan menurut Abū Bakar al-Bazzār, hadis itu tidak sah dari Nabi Saw.

Hadis kedua, menurut penilaian at-Tirmizi, kualitas hadis ini adalah hadis hasan yang sah (ḥazā ḥadiṣun ṣāhiḥun). Demikian juga hadis ketiga menurut at-Tirmizi berkualitas hadis hasan. Sedangkan hadis keempat, riwayat Imām Muslim, berkualitas sah.

3) *Ijmā'*

Para pakar metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*) mereka sepakat bahwa *qaul as-ṣahābah* itu menjadi *hujjah*. Al-Āmidī asy-Syāfi'i (w. 631 H) misalnya, mengungkapkan fakta sejarah tentang 'Abd ar-Rahman bin 'Auf yang mensyaratkan kepada Ali bin Abi Ṭālib untuk mengikuti (menyetujui) Abū Bakar dan Umar dalam masalah kepemimpinan (*al-khilāfah*), sehingga secara sah mau memba'i'atnya. Usmān bin 'Affān juga menyetujui dari segi persyaratan itu, dan tidak ada seorang sahabat pun yang tidak menyetujui, maka terjadilah *ijmā' sukūti*.

4) Logika (*al-Ma'qūl*)

Secara logika, pertama, bahwa *qaul as-ṣahābi* adakalanya didasarkan pada dalil *naqli* (al-Qur'ān dan sunnah), dan adakalanya didasarkan pada ijtihad. Jika didasarkan pada dalil *naqli*, maka *qaul as-ṣahābi* menjadi *hujjah*, dan jika didasarkan pada hasil ijtihad, maka ijtihad yang telah dilakukan harus dikuatkan oleh ijtihad yang lain, dikuatkan dengan bukti-bukti yang kuat dari al-Qur'ān dan sunnah, mengetahui cara menginterpretasikan, mengikuti cara-cara yang dilakukan Nabi Saw. atau oleh sahabatnya, tidak dibenarkan cara-cara yang dilakukan dengan menisbatkan kepada generasi sesudahnya seperti keadaan

orang awam dengan dinisbatkan sebagai mujtahid. Kedua, apabila seorang sahabat berpendapat yang pendapatnya kontradiksi dengan *qiyās*, terkadang pendapatnya itu tidak ada sandarannya, atau terkadang ada. Maka tidak boleh berpendapat yang tidak ada sandaran dasarnya, kalau ada pendapat dalam masalah hukum syari'at tanpa dalil, maka itu dilarang, dan pendapat sahabat yang demikian itu tertolak. Tetapi, jika pendapat sahabat itu terdapat sandaran dalil *naqli*, sekali pun di belakang *qiyās* tidak ada sandarannya, maka itu bisa menjadi *hujjah* yang bisa diikuti.⁷²⁹

Golongan pendapat yang mengatakan bahwa *qaul as-ṣahābi* bukan sebagai *hujjah* secara mutlak yang dibangsakan kepada Jumhūr al-*Asyā'irah*, termasuk al-Gazāli. Menurut al-Gazāli, ada pendapat bahwa *qaul as-ṣahābi* itu menjadi *hujjah* secara mutlak, pendapat lain, menjadi *hujjah* jika terjadi kontradiksi dengan *qiyās*, ada pendapat, *qaul as-ṣahābi* menjadi *hujjah* apa-apa yang dikatakan Abū Bakar dan Umar dengan argumen hadis "*iqṭadū bi allāzina min ba'di*", dan ada pendapat, mereka sepakat bahwa perkataan *al-khulafā' ar-rāsyidin* menjadi *hujjah*. Menurut al-Gazāli, semua itu tidak benar (*kullu bāṭil*). Terhadap pendapat orang yang tidak terlepas dari suatu kesalahan dan kelalaian, pendapatnya tidak bisa dijadikan *hujjah*, karena mereka bukanlah orang yang *ma'sūm* (terlepas dari kesalahan). Para sahabat sendiri sepakat untuk berbeda pendapat, sehingga Abū Bakar dan Umar membiarkan saja terhadap orang-orang yang tidak sependapat dengannya, bahkan mereka menganjurkan agar

⁷²⁹*Ibid.*, h. 65-71.

setiap sahabat beramal sesuai dengan hasil ijtihadnya masing-masing.⁷³⁰

Sedangkan argumentasi golongan pendapat ketiga, keempat dan kelima yang mengatakan bahwa *qaul as-ṣahābi* menjadi *hujjah* apabila kopntradiksi dengan *qiyās*. Menurutnya, karena tidak ada indikasi (*qarinah*), tidak ada dalam bab *ar-ra'y*, juga dalam bab *ar-riwāyah* dari segi tidak dikatakan bahwa itu *ra'y* dan yang semacamnya. Golongan pendapat ini pada hakikatnya sama dengan pandangan yang menolak kehujjahan *qaul as-ṣahābi*.

Tegasnya, bahwa mengenai *qaul as-ṣahābi* sebagai dalil hukum (*hujjah syar'iyah*) terdapat dua pendapat yang saling bertolak belakang (*annahu hujjah, wa annahu laisa bihujjah*) dengan mengedepankan argumentasinya masing-masing.

c. Implikasi *Qaul as-Ṣahābi* terhadap Hukum-Hukum *Furū'*

Para pakar pemikiran hukum Islam dalam meng-*istinbat*-kan hukum banyak yang berpegang pada *qaul as-ṣahābi*. Hal ini tidak saja dalam masalah ibadah dan mu'amalah, tetapi juga termasuk dalam masalah perkawinan, kewarisan, dan tindak pidana. Sebagai contoh dari masing-masing masalah tersebut, dapat dikemukakan sebagai berikut:

- 1) Masalah Ibadah, di antaranya mengenai sujud tilawah (*sajdah at-tilāwah*). Dalam konteks ini, para ulama terjadi perbedaan pendapat. Sebagian ulama berpendapat, sunnah hukumnya, demikian pendapat Imām asy-Syāfi'i dan Ahmad bin Hanbal. Sedangkan sebagian yang lain, wajib hukumnya, demikian pendapat mazhab Hanafi. Pendapat yang

⁷³⁰*Ibid.*, h. 71-72.

pertama berargumentasikan pada beberapa asahab: (a) Dikeluarkan oleh Imām al-Bukhāri dari ‘Aṭā’ bin Yasār, ia bertanya kepada Zaid bin Šābit tentang bacaan beserta imam, kemudian ia berkata: Tidak ada bacaan beserta imam tentang sesuatu, dan ia menduga (‘Aṭā’) ketika Zaid membaca atas Rasulullah Saw. Q.S. an-Najm (53): “*Wa an-Najm izā hawā ...*”, ia tidak melakukan sujud. Menurut asy-Syāfi’i bahwa Zaid tidak melakukan sujud padahal ia yang membaca (*al-qāri’*), Rasulullah tida sujud karena itu bukan farḍu, tetapi kemudian beliau memerintahkannya. (b) Dikeluarkan oleh Imām al-Bukhāri dari Rabī’ah bin ‘Abd Allah, ia berkata: Umar bin al-Khaṭṭāb membaca Q.S. an-Nahl (16) pada hari Jum’ah, apabila sampai pada Q.S. as-Sajdah (32) yang diturunkan Allah, maka ia sujud, dan *jamā’ah* (*ma’mūm*) ikut bersujud. Apabila datang pada Jum’ah kedua atau berikutnya ia membaca hingga sampai pada Q.S. as-Sajdah, ia berkata: Wahai manusia, bahwa kami tidak memerintahkan untuk bersujud, barang siapa yang bersujud, maka ia akan mendapatkan kebaikan dan pahala, dan barang siapa yang tidak melakukan sujud, maka tidak berdosa. Rabī’ah berkata: Umar tidak ketika itu tidak melakukan sujud. Nāfi’ menambahkan bahwa sesungguhnya Tuhanmu tidak menfarḍukan kepada kami bersujud, kecuali memang mereka mau melakukannya. (c) Diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari ‘Āisyah r.a. ia ditanya tentang sujud al-Qur’ān, ia berkata: Sujud al-Qur’ān itu hak Allah untuk melakukannya, atau disunnahkan melakukannya, apa yang dilakukan oleh orang muslim bersujud kepada Allah sekali sujud

sekalipun, maka Dia akan mengangkat derajatnya.

Dua hadis yang disebutkan terakhir itu menjadi dalil bahwa sujud al-Qur'ān diperintahkan untuk tidak ditinggalkan, karena Nabi Saw. bersujud ketika membaca Q.S. an-Najm. Menurut Imām asy-Syāfi'i bahwa seseorang tidak disukai meninggalkan sesuatu dari sujud al-Qur'ān, dan jika ditinggalkan maka dimakruhkan (hukumnya), meskipun tidak ada dalil yang mengharuskannya.⁷³¹

Sedangkan ulama yang berpendapat bahwa sujud tilawah itu wajib hukumnya berargumentasikan pada logika (al-ma'qūl) bahwa as-sajdah itu menfaidahkan wajib (as-sajdah tufidu al-wujūb), karenanya mencakup atas perintah yang jelas mengenai sujud, mengakomodir informasi (hikāyat) orang-orang yang mengingkari ketika mereka diperintahkan untuk bersujud, informasi tentang perbuatan sujud para Nabi, dan semua apa yang diperintahkan, atau mengingkarinya, atau mengikuti apa yang dilakukan para Nabi itu menjadi wajib.⁷³²

- 2) Masalah mu'amalah, di antara contohnya, pada masa Nabi Saw. dan Abū Bakar, menjual ummu al-walad (hamba sahaya perempuan yang telah melahirkan anak dari majikannya) itu diperbolehkan, tetapi di masa Umar bin al-Khaṭṭāb, menjual ummu al-walad itu dilarang, dengan argumen bahwa darah mereka telah bercampur dengan darah kita.⁷³³

⁷³¹ Ibid., h. 95-97.

⁷³² Ibid.

⁷³³ Muhammad Abū an-Nūr Zuhair, Muḏkirah fi Uṣūl al-Fiqh li Gair al-Ahnāf (Mesir: Maktabah Dār at-Ta'lif, t.t.), h. 44. Ibn Rusyd, Bidāyah al-Mujtahid, Juz ke 2, h. 338.

- 3) Masalah perkawinan, di antaranya mengenai penjatuhan talak yang diucapkan sekaligus oleh suami terhadap isterinya pada suatu tempat. Pada masa Nabi Saw. masih hidup, Abū Bakar, dan masa awal kepemimpinan Umar, penjatuhan talak tersebut dianggap jatuh satu kali (*talāq raj'iy*), sesuai dengan hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari Ibn Ṭaus dari ayahnya dari Ibn 'Abbās, ia berkata:

كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةٌ . فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ : إِنَّ النَّاسَ قَدْ اسْتَعْجَلُوا فِي أَمْرِ كَانَتْ لَهُمْ فِيهِ آثَةٌ فَلَوْ أَمْضَيْنَهُ عَلَيْهِمْ فَأَمْضَاهُ عَلَيْهِمْ

Artinya: "Di masa Rasulullah Saw. dan Abū Bakar serta dua tahun pertama di masa pemerintahan Umar, talak tiga yang dijatuhkan sekaligus hanya dianggap jatuh satu kali. Umar berkata: Masyarakat telah terburu-buru dalam melakukan tindakannya (menjatuhkan talak tiga sekaligus) yang seharusnya dapat mereka lakukan dengan bertahap. Hal itu, apabila kami membiarkan mesti merajalela di masyarakat, berarti kami membiarkan mereka dalam kehancuran".⁷³⁴

Setelah Umar melihat kondisi masyarakat demikian, ditetapkanlah bahwa talak tersebut berlaku penuh menjadi *ṭalāq bāin*, sehingga suami tidak bisa merujuk kembali kepada

⁷³⁴Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 2, h. 48.

isterinya sebelum dinikahi oleh pria lain. Penetapan hukum Umar ini ketika itu dianggap kontradiksi dengan tradisi Nabi, *ijmā' as-ṣahābah* dan *naṣ* (Q.S. al-Baqarah (2): 229). Ayat itu menjelaskan bahwa talak tiga bisa menjadi ṭalāq bāin apabila dijatuhkan pada masa dan tempat yang berbeda, sebagaimana telah dipraktikkan oleh Nabi dan para sahabat.

- 4) Masalah kewarisan, di antara contohnya tentang hak waris ahli waris beda agama. Bertolak dari sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imām Bukhāri dan Muslim dari Usāmah bin Zaid, ia berkata, Rasulullah Saw. telah bersabda:

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

Artinya: “Seorang muslim tidak boleh berwaris kepada orang kafir, dan (sebaliknya), orang kafir tidak boleh berwaris kepada orang muslim”.⁷³⁵

Di kalangan mayoritas ulama konvensional (*fuqahā' dan mufassirin*) telah sepakat bahwa disebabkan beda agama dapat menghalangi hak waris (*mawāni' al-irs*). Tetapi, kemudian mereka terjadi perbedaan pendapat dalam masalah, kapan orang kafir tidak boleh mewaris harta warisan (*al-maurūs*) orang muslim, apakah orang muslim boleh mewarisi harta waris orang kafir apabila ditemukan adanya sebab-sebab yang membolehkan untuk mewarisi, dan apakah selain agama Islam seperti Yahudi dan Nasrani yang masih dalam satu rumpun agama

⁷³⁵Imām Bukhāri, *Ṣahih al-Bukhāri*, Juz ke 4, h. 2704. Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 3, h. 1233.

Allah dapat mewarisi satu sama lain, dan termasuk harta orang yang murtad, siapakah yang berhak mewarisinya. ?

Mayoritas ulama konvensional mensikapi permasalahan di atas telah sepakat (Abū Hanifah, Mālik, Syāfi'i, dan para pengikutnya) bahwa tidak boleh orang kafir mewarisi *tirkah* orang muslim, atau sebaliknya, apakah disebabkan karena hubungan memerdekakan budak (*al-walā'*), hubungan perkawinan (*az-zaujiyyah*), dan/atau hubungan kekerabatan (*al-qarābah*). Demikian juga kalau ada seorang muslim meninggal dunia, ia meninggalkan seorang isteri non muslim (*al-kitābiyah*), atau kerabat non muslim kemudian mereka masuk Islam sebelum *tirkah al-muwarriš* dibagikan, maka mereka tetap tidak mendapatkan hak waris.⁷³⁶ Berbeda dengan *Jumhūr al-'ulamā'* konvensional, Imām Ahmad bin Hanbal berpendapat bahwa orang kafir dapat mewarisi *tirkah* orang muslim, dan juga sebaliknya disebabkan *al-walā'*, mereka yang beda agama tapi masih dalam satu rumpun agama Allah, isteri non muslim, dan kerabat non muslim yang masuk Islam sebelum *tirkah* dibagikan.⁷³⁷ Sementara Mu'āz bin Jabal, Mu'āwiyah bin Abi Sofyān, Sa'id bin al-Musayyab, Masrūq, an-Nakha'i, Muhammad bin al-Hanafiyah, Muhammad bin 'Ali bin al-Husain, bin 'Ali bin Abi Ṭālib, dan Ishāq bin Ruwaihah berpendapat

⁷³⁶Muhammad Muhyi ad-Din 'Abd al-Hamid (selanjutnya disebut 'Abd al-Hamid), *Ahkām al-Mawarišfi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah 'alā al-Mazāhib al-'immah al-Arbā'ah* (Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1404 H/1984 M), Cet. ke 1, h. 50. Lihat, Wahbah az-Zuhailil, *Al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh* (Damaskus-Suria: Dār al-Fikr al-Ma'āshir, 1425 H./2004 M), Juz ke 10, Cet. ke 4, h. 7719.

⁷³⁷*Ibid.*, h. 51.

bahwa orang muslim dapat mewaris dari orang kafir, tetapi tidak sebaliknya.⁷³⁸ Pendapat mereka ini berargumentasikan pada: *Pertama*, hadis yang dikeluarkan oleh Abū Dāwud dan disahihkan oleh al-Hākim dari Mu'āz, dia berkata: Aku mendengar Nabi s.a.w. bersabda: Islam itu lebih dan tidak kurang. Karena itu, orang muslim dapat memperoleh hak (mewaris) yang tidak diperoleh oleh orang kafir. *Kedua*, berdasarkan *qiyās*, mereka mengatakan bahwa orang muslim diperbolehkan menikahi perempuan ahli kitab, tetapi tidak diperbolehkan sebaliknya, dan diperbolehkan pula orang muslim mengambil harta rampasan (*al-ganimah*) orang kafir. Jika kedua perkara ini diperbolehkan, maka secara deduktif analogis berarti diperbolehkan pula orang muslim mewarisi harta orang kafir.⁷³⁹

Sedangkan mayoritas ulama konvensional berargumentasikan pada hadis Nabi s.a.w. yang diriwayatkan oleh banyak perawi dari Usamah bin Zaid, beliau bersabda: Seorang muslim tidak boleh berwaris kepada orang kafir, dan (sebaliknya pula) orang kafir tidak boleh berwaris kepada orang muslim.⁷⁴⁰ Menurut mereka hadis ini menunjukkan umum, tidak dikhususkan oleh sesuatu sebab apapun, dan oleh kondisi apapun, dan juga tidak ada dalil yang mengkhususkannya. Dalam konteks ini mereka kelihatannya memahami bahwa *dalalah 'āmm* selama tidak ada dalil yang mentakhsis satuan-satuan (*al-afrād-nya*), maka lafaz *'āmm*

⁷³⁸*Ibid.*, h. 52.

⁷³⁹As-San'āni, *Subul as-Salām*, Juz ke 3, h. 98.

⁷⁴⁰Imām Bukhārī, *Ṣahih al-Bukhārī*, Juz ke 4. Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, *loc.cit.*, Juz ke 3.

tersebut menunjukkan *qaṭ'i*. Kalaupun sebagian satuannya dikeluarkan, menurut Hanafiyyah hal itu tergantung kepada *takḥṣiṣ*-nya (*qaṣr al-āmm*-nya); Jika *qaṣr al-āmm*-nya tidak mempunyai implikasi terhadap kehujjahan *āmm*, maka *dalalah* sisa satuan yang di-*takḥṣiṣ* adalah *qaṭ'i*. Sebaliknya, jika *qaṣr al-āmm*-nya mempunyai implikasi yang signifikan, maka *dalalah* sisa satuan yang ditakhsis adalah *ẓanni*.⁷⁴¹ Mereka juga dalam konteks ini tidak menggunakan *qiyās*, karena menurut penilaiannya hadis yang dijadikan argumentasi itu tingkat validitas dan keotentikannya cukup kuat, yang justru kontradiksi dengan *qiyās* seperti yang dipraktikkan oleh ulama yang berpandangan bahwa orang muslim boleh mewarisi harta orang kafir. Adapun argumentasi Ahmad bin Hanbal tidak diketahui dengan jelas. Hanya saja menurut penulis pandangan Ahmad ini lebih dekat pada pendapat Mu'āz bin Jabal, dan ulama-ulama yang lain yang membolehkan orang kafir mewarisi *tirkah* orang muslim, dan sebaliknya.

Kemudian masalah orang yang beragama selain Islam, yakni pemeluk agama Yahudi dapat mewarisi harta orang beragama Nasrani, Majusi, dan pemeluk agama-agama lainnya, atau sebaliknya. Dalam konteks ini, Imām Syāfi'i dan Abū Hanifah berpendapat bahwa secara kronologis orang Yahudi dapat mewarisi harta orang Nasrani, orang Majusi dan pemeluk agama lainnya, dan begitu pula berlaku sebaliknya. Sedangkan maẓhab Hambali berpendapat bahwa orang Yahudi tidak dapat mewarisi harta orang Nasrani, dan orang-orang

⁷⁴¹Lihat, Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 330.

pemeluk agama yang lainnya. Sementara di kalangan mazhab Māliki terdapat dua pendapat: Pertama, mereka mengatakan bahwa orang Nasrani tidak dapat mewarisi harta orang Yahudi, dan harta orang dari pemeluk agama selain Nasrani dan Yahudi, dan juga tidak berlaku sebaliknya. Tetapi orang Majusi dapat mewarisi harta orang Waṣani, Burhāmi, dan Ṣābi'i dan yang semacamnya. Kedua, mereka yang berpendapat sama dengan pandangan mazhab Hanbali seperti tersebut di atas.⁷⁴²

Imām Syāfi'i dan Abū Hanifah berargumentasikan pada firman Allah: (a) "*famaḏa ba'da al-haq illā aḏ-ḏalāl.*"⁷⁴³Wajah *istidlāl* ayat ini dipahami oleh mereka bahwa tidak ada agama yang hak itu kecuali agama Islam, dan selain agama Islam semuanya adalah menunjukkan agama yang menyesatkan (*aḏ-ḏalāl*). (b) "*wa allāzina kafarū ba'dhum auliyā'u ba'aḏ.*"⁷⁴⁴Wajah *istidlāl* dari ayat ini menurutnya bahwa kalimat '*allāzina kafarū*' itu menunjukkan '*āmm* yang mencakup semua macam-macam orang kafir. Sungguh Allah telah menetapkan bahwa sebagian mereka menjadi pelindung dan penolong bagi sebagian yang lain. Sebagaimana telah kita ketahui bahwa fiksi hukum (*al-'illah*) yang dikehendaki mengenai warisan ini adanya pelindung dan penolong antara ahli waris (*al-wāris*) dan pewaris (*al-maurūs*). Kemudian ditetapkan fiksi hukum ini beserta perbedaan agama orang-orang kafir. Bahkan Allah tidak memisahkan mengenai perlindungan mereka

⁷⁴² Abd al-Hamid, *Ahkām al-Mawāris*, h. 54.

⁷⁴³ Q.S. Yūnus (10): 32, yang artinya: "maka tidak ada sesudah kebenaran itu, melainkan kesesatan."

⁷⁴⁴ Q.S. al-Anfāl (8):73, yang artinya: "Dan orang-orang yang kafir, sebagian mereka menjadi pelindung bagi sebagian yang lain."

satu sama lain, tetapi justru saling menguatkan dalam keragaman.⁷⁴⁵

Imām Ahmad bin Hanbal, dan sebagian mazhab Māliki berargumentasikan pada firman Allah: (1) *“makāna Ibrāhim yahūdiyya walā nasrāniyya walākin kāna hanifā muslimā wamā kāna min al-musyrikin.”*⁷⁴⁶ (2) *“waqālū kūnū hudan aw naṣāra tahtadū.”*⁷⁴⁷ Wajah istidlāl pada dua ayat ini menurutnya bahwa Allah sungguh telah menjadikan *yahūdiyyah*, bukan *naṣrāniyyah*, sebagaimana Dia menjadikan satu agama dari keduanya selain Islam, tetapi bukan agama syirik sebagaimana pada ayat yang pertama di atas. (3) firman Allah: *“likull ja’alnā minkum syir’ah wa minhājā.”*⁷⁴⁸ Ayat ini menunjukkan bahwa setiap golongan manusia Allah telah menjadikan tata aturan dan jalan yang terang bagi mereka untuk memudahkan mereka. Demikian juga menunjukkan bahwa bagi setiap *syari’at* dan *minhāj* itu berbeda satu sama lain dari yang telah disyari’atkan. Tetapi dari perbedaan itu substansinya adalah sejalan menjadi satu *syari’at* (*syari’atun wāhidah*) dan satu jalan terang (*minhājun wāhid*).⁷⁴⁹

Dari dua golongan pendapat tersebut di atas dengan masing-masing argumentasi yang dikemukakannya, penulis lebih cenderung

⁷⁴⁵ Abd al-Hamid, *Ahkām al-Mawāriṣ*, h. 54-55.

⁷⁴⁶ Q.S. Ali Imrān (3): 67, yang artinya: *“Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berpasrah diri (kepada Allah) dan sekali-kali bukanlah dia termasuk golongan orang-orang musyrik.”*

⁷⁴⁷ Q.S. al-Baqarah (2): 135, yang artinya: *“Dan mereka berkata: Hendaklah kamu menjadi penganut agama Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk.”*

⁷⁴⁸ Q.S. al-Māidah (5): 48, yang artinya: *“Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang.”*

⁷⁴⁹ Abd al-Hamid, *Ahkām al-Mawāriṣ*, h. 55. .

mengatakan bahwa pendapat Imām Ahmad bin Hanbal yang dikuatkan oleh sebagian mazhab Māliki terlihat lebih kuat, logis, dan mendekati kebenaran. Karena berdasarkan ayat-ayat yang mereka jadikan argumentasi menunjukkan bahwa Allah sesungguhnya telah menjadikan agama beserta ajaran-ajarannya masing-masing. Hanya saja pemeluk agama itu sendiri yang harus konsisten mengamalkan ajaran agamanya, dan tentunya Allah akan menjamin makhluk-Nya kesejahteraan di dunia, dan kelak masuk surga Allah di akhirat.

Adapun mengenai harta warisan orang murtad sebelum atau sesudah ia meninggal, siapakah yang berhak mewarisi hartanya. Sebab, di satu sisi ia memiliki kesamaan dengan orang kafir karena sama-sama tidak beragama Islam, tetapi di sisi lain, secara substansial seorang yang murtad berbeda dengan orang kafir (*kāfir zimmi*). Dalam konteks ini hukum Islam telah menetapkan bahwa perbuatan murtad merupakan tindakan kriminal, karenanya dikenakan hukuman bunuh. Harta yang dimilikinya menjadi harta rampasan (*al-fai'*).⁷⁵⁰ Para ulama terjadi perbedaan pendapat dalam mensikapi harta warisan orang murtad. Mayoritas ulama (*Mālikiyyah*, *Syāfi'iyyah*, dan *Hanābilah*) berpendapat bahwa orang Islam tidak dapat mewarisi harta orang murtad, karena tidak ada kewarisan antara orang muslim dengan orang kafir (*la yāriṣ al-muslim al-kāfir*). Dengan murtad, seseorang telah ke luar

⁷⁵⁰Hadis yang diriwayatkan oleh Imām Bukhāri, Nabi bersabda: *Man baddala dinahu faqtulūh* (Barang siapa yang menggantikan agamanya (murtad), maka bunuhlah dia). Lihat, 'Abd al-Hamid, *Ahkām al-Mawāriṣ*, h. 58.

dari Islam dan dia menjadi kafir. Dia juga secara otomatis telah memutuskan *ṣilah syari'ah* kepada ahli warisnya. Mayoritas ulama dengan tegas menyatakan bahwa harta warisan mereka tidak bisa diwarisi oleh siapapun, termasuk ahli warisnya yang sama-sama murtad. Harta warisnya menjadi harta *fai'* yang harus diserahkan ke *bait al-māl* untuk kepentingan umum.⁷⁵¹ Sedangkan menurut mazhab Hanafi berpendapat bahwa harta warisan orang murtad menjadi hak milik ahli warisnya yang beragama Islam,⁷⁵² dalam pengertian dapat diwarisi oleh ahli warisnya.

Dari dua pendapat tersebut di atas berdasarkan argumen yang dikemukakannya, maka yang dipandang lebih kuat dan kontekstual di era sekarang ini adalah pendapat mayoritas ulama yang mengatakan harta warisan itu tidak bisa diwarisi oleh siapapun, tetapi menjadi harta *fai'* yang harus diserahkan ke *bait al- māl* untuk kepentingan umat dan masyarakat pada umumnya. Dalam kaitan dengan murtad, dimungkinkan ada 'tawanan' yang disaat menjalani tawanan dalam pengasingan ia menjadi murtad. Hal ini dalam pembuktiannya perlu melalui proses pengadilan. Fatchur Rahman menegaskan, "apabila hakim menjatuhkan vonis bahwa seorang tawanan itu murtad, maka harta-harta peninggalannya dibagi-bagikan kepada ahli warisnya."⁷⁵³ Penegasan Rahman ini terlihat kontra produktif dengan pendapat *Jumhūr al-*

⁷⁵¹Muhammad Ali aṣ-Ṣabūni, *al-Mawariṣ*, h. 56. 'Abd al-Hamid, *Ahkām al-Mawariṣ*, h. 59-61. Amir Syarifuddin, *Hukum Kewarisan*, h. 87.

⁷⁵²Ibn 'Ābidin, *Hāsyiyah Radd al-Mukhtār*.Jld. ke 6, h. 767.

⁷⁵³Fatchur Rahman, *Ilmu Waris* (Bandung: PT Al-Ma'arif, 1981), h. 519.

fuqahā' yang mengatakan bahwa harta warisan orang murtad menjadi harta *fai'* dan milik *bait al-māl*, tidak menjadi harta waris ahli warisnya. Bahkan lebih jauh ia menambahkan, atas vonis hakim itu, keinginan orang 'tawanan' tidak bisa diakomodir selama vonis tersebut didasarkan atas bukti-bukti yang sah.⁷⁵⁴

Dari paparan penjelasan tersebut di atas, jelaslah bahwa mayoritas ulama konvensional melarang orang muslim berwaris kepada orang kafir (Yahudi, Nasrani, atau sebagai murtad) atau sebaliknya. Pandangan demikian ini didasarkan pada pendekatan tekstual normatif hadis Rasulullah, yang secara metodologis hadis (*muṣṭalah al-hadīs*) terqualifikasi sebagai hadis sahih, sehingga kedudukannya kuat dan menjadi dasar hukum. Tetapi, jika dilihat dari segi akar sejarah bahwa pelarangan Rasulullah kepada ahli waris yang beda agama menerima waris dari pewaris itu sesungguhnya sebagai strategi politik yang dilatarbelakangi oleh pernah terjadi kasus pengkhianatan beberapa orang muslim di saat kondisi perang melawan musuh dan bahkan membelot bergabung kepada mereka (non muslim), sehingga sekelompok muslim ini dijadikan tameng (pioner) oleh pihak musuh, dan sangat berbahaya bagi kekuatan tentara perang muslim dalam mempertahankan kekuasaan pemerintahan Islam dan keutuhan persatuan umat Islam. Dari peristiwa ini oleh Rasulullah dan para petinggi Islam lainnya dijadikan batas pelarangan agar tidak terjadi di masa-masa selanjutnya, termasuk dalam hal kewarisan.

⁷⁵⁴*Ibid.*

- 5) Masalah tindak pidana, sebagai contoh di antaranya mengenai hubungan seksual di luar nikah. Q.S. an-Nūr (24): 2:

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ

Artinya: *“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera ...”*

Ayat ini menunjukkan umum, tidak menjelaskan apakah mereka yang berzina itu sudah pernah nikah atau belum. Kemudian dijelaskan oleh Rasulullah Saw. melalui hadisnya yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari ‘Ubādah bin as-Şāmit, beliau bersabda:

خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهْنًا سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدٌ مِائَةً وَنَفْيٌ سَنَةً، وَالثَّيْبُ بِالثَّيْبِ جَلْدٌ مِائَةً وَالرَّجْمُ

Artinya: *“Ambillah hukum dariku, ambillah hukum dariku, sungguh Allah telah memberikan jalan lain kepada mereka (yaitu) laki-laki bujang (yang berzina dengan) perempuan gadis (sanksinya) adalah dera seratus kali, dan diasingkan selama satu tahun, dan yang telah nikah (yang berzina dengan) yang telah nikah*

pula (sanksinya) dera seratus kali dan rajam".⁷⁵⁵

Implementasi dari penjelasan Rasulullah Saw. ini, terutama pelaku zina yang belum pernah menikah (*al-bikru bi al-bikr*), pernah Umar mengasingkan Rabi'ah ibn Umayyah ke Suria, tetapi di sana ternyata ia melarikan diri bergabung dengan pihak musuh, yaitu Bizantium. Berdasarkan pengalaman ini, Umar menetapkan, mulai saat ini saya tidak akan lagi mengasingkan seseorang, dan sanksi tersebut dibekukannya.

Bertolak dari contoh-contoh tersebut di atas, dapat ditegaskan bahwa berpegang pada asar qaul as-ṣahābi dalam menetapkan hukum sangat berimplikasi pada hukum-hukum cabang (*al-furū' al-fiqhiyyah*).

5. *Syar' man Qablanā*

a. Definisi

Dimaksudkan dengan *syar' man qablanā* yaitu:

الْأَحْكَمُ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى لِلْأُمَّمِ السَّابِقَةِ بِوَسِطَةِ أَنْبِيَائِهِ الَّذِينَ
أَرْسَلَهُمْ إِلَى تِلْكَ الْأُمَّمِ كَسَيِّدِنَا إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى عَلَيْهِمُ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ

Artinya: "Hukum-hukum yang telah disyari'atkan kepada umat terdahulu melalui para Nabi yang diutus kepada umat, seperti Nabi Ibrāhīm, Nabi Mūsā, dan Nabi 'Isā As".⁷⁵⁶

Terminologi *syar' man qablanā* ini mendeskripsikan bahwa terdapat hukum-hukum

⁷⁵⁵Imām Muslim, *Ṣahih Muslim*, Juz ke 2, h. 48.

⁷⁵⁶Zaki ad-Din Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 189.

Allah yang telah diberlakukan kepada umat terdahulu melalui para Nabi-nya masing-masing. Al-Qur'an dan sunnah banyak menginformasikan hikayah syari'at para Nabi tersebut. Akan tetapi, syari'at Nabi Muhammad yang merupakan syari'at terakhir yang diturunkan Allah kepada umat manusia, tentu berbeda doktrin-doktrin keagamaannya, meskipun substansinya sama, syari'at Allah, sejak Nabi Adam As hingga Nabi terakhir, Muhammad Rasulullah Saw. Berkaitan dengan syari'at para Nabi tersebut, dalam pembahasan di kalangan para pakar metodologi hukum Islam (uṣūliyyin) muncul sebuah problem mendasar, apakah syari'at yang diturunkan Allah Swt. kepada para Nabi sebelum Nabi Muhammad diutus, berlaku juga bagi Nabi Muhammad dan umatnya, atau tidak ada kaitan keberlakuan dengan syari'at Nabi Muhammad.? Untuk menjawab problem ini, akan dikemukakan pandangan ulama sebagaimana pembahasan di bawah ini.

b. Pendapat Ulama Uṣūl tentang Syar' man Qablanā

Zaky ad-Din Sya'bān,⁷⁵⁷ dalam konteks ini meringkas dan memilah pada dua bagian: (1) Hukum-hukum yang tidak disebutkan dalam Kitab Allah (al-Qur'ān) dan sunnah Rasulullah Saw., hal ini statusnya tidak menjadi syari'at bagi umat Nabi Muhammad, dengan tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama uṣūl. (2) Hukum-hukum yang diinformasikan Allah kepada umat Nabi Muhammad di dalam Kitab-Nya, atau melalui ucapan Rasulullah Saw., dalam hal ini hukum dibedakan pada tiga macam:

Pertama, hukum-hukum syari'at para Nabi terdahulu telah dihapus (di-*nasakh*) dan tidak berlaku lagi (*raf'*) bagi umat Nabi Muhammad

⁷⁵⁷*Ibid.*, h. 189-192.

berdasarkan dalil-dalil yang past (*qat'iy*), seperti firman Allah dalam Q.S. al-An'ām (8): 145:

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ
يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ
فِسْقًا أَهْلًا لِعَيْبٍ اللَّهُ بِهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ
رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Artinya: "Katakanlah, aku tidak menemukan dalam apa yang diwahyukan Allah kepadaku sesuatu yang haram bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya semua itu kotor, atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barang siapa dalam keadaan terpaksa sedangkan dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

Q.S. al-An'ām (8): 146:

وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُلْفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا
عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُرُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا
اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَعْضِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ

Artinya: "Dan kepada orang-orang Yahudi, Kami haramkan segala binatang yang berkuku, dan dari sapi dan domba, Kami haramkan atas mereka lemak dari kedua binatang itu, selain lemak yang melekat dipunggung keduanya

atau diperut besar dan usus atau yang bercampur dengan tulang. Demikianlah Kami hukum mereka disebabkan kedurhakaan mereka, dan sesungguhnya Kami adalah Maha Benar”.

Dua ayat di atas, Allah menjelaskan bahwa ayat yang pertama mengharamkan kepada umat Nabi Muhammad untuk mengkonsumsi bangkai, darah yang mengalir dan daging babi. Sedangkan ayat yang kedua, Allah menginformasikan apa yang diharamkan-Nya untuk orang Yahudi dahulu.

Dijelaskan juga dalam pernyataan Rasulullah Saw.:

أُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ وَلَمْ تَحِلْ لِأَحَدٍ قَبْلِي

Artinya: *“Dihalalkan untuk-ku harta rampasan yang tidak pernah dihalalkan untuk orang sebelum-ku”.*

Pernyataan Rasulullah ini menunjukkan bahwa harta rampasan perang (*al-ganāim*) itu dibolehkan (dihalalkan) bagi umat Nabi Muhammad, yakni harta yang diambil dari musuh-musuh Islam dengan cara pererangan (*al-harb*), yang dalam syari’at umat dahulu diharamkannya.

Berdasarkan ayat dan hadis tersebut, ulama *uṣūl* sepakat bahwa syari’at terdahulu dalam bentuk yang demikian ini tidak berlaku bagi umat Nabi Muhammad Saw.

Kedua, hukum-hukum syari’at terdahulu yang masih ditetapkan al-Qur’an dan sunnah dan dinyatakan berlaku untuk umat Nabi Muhammad, maka jadilah sebagai syari’at Nabi

Muhammad yang dijalankan secara berkelanjutan, seperti kewajiban menjalankan puasa ramadān bagi umat Nabi Muhammad sebagaimana diwajibkan umat Para Nabi sebelumnya. Q.S al-Baqarah (2): 183:

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

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa”.

Ayat ini menjelaskan bahwa berpuasa disyari’atkan (diwajibkan) untuk umat terdahulu, dan diwajibkan pula atas umat Nabi Muhammad.

Contoh lain, disyari’atkan berkorban untuk umat Nabi Ibrāhim As. yang diinformasikan dalam Q.S. al-Kauşar (108): 2:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنحِرْ

Artinya: “Maka dirikanlah şalat karena Tuhanmu dan berkorbanlah”.

Perintah berkorban ini pada awalnya disyari’atkan untuk umat Nabi Ibrāhim As., kemudian disyari’atkan pula untuk umat Nabi Muhammad Saw, sebagaimana dengan telinga penegasan Rasulullah:

صَحُّوا فَإِنَّهَا سُنَّةُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

Artinya: “Berkurbankan, karena yang demikian itu termasuk perbuatan sunnah bapakmu, Ibrahim”.⁷⁵⁸

Hukum-hukum syari’at terdahulu dalam bentuk ini berlaku untuk umat Nabi Muhammad. Semua ulama *uṣūl al-fiqh* dan *fuqahā’* sepakat terhadap pemberlakuan bentuk syari’at tersebut, pemberlakuan itu bukan karena syari’at terdahulu yang mesti berlaku untuk umat Nabi Muhammad, tetapi, karena al-Qur’ān dan sunnah telah menetapkan dan menjastifikasinya.

Ketiga, hukum-hukum syari’at terdahulu yang diinformasikan Allah dalam al-Qur’ān dan sunnah berlaku untuk mereka, tetapi tidak secara tegas dinyatakan berlaku untuk umat Nabi Muhammad, dan tidak ada informasi (data) yang akurat bahwa hukum-hukum tersebut dibatalkan (di-*nasakh*). Misalnya, Q.S. al-Māidah (5): 45:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ
وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ
قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ ۖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Artinya: “Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (at-Taurat) bahwasannya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qisāṣ-nya. Barang siapa yang

⁷⁵⁸Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah* (Baitur: Dār al-Fikr al-Islāmi, t.t.), Juz ke 2, h. 1045.

melepaskan (hak qisās)-nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zālim”.

Ayat ini menginformasikan hukum yang berlaku pada orang-orang Yahudi dahulu yang telah ditetapkan di dalam kitab Taurat, kemudian diinformasikan oleh Allah untuk diketahui oleh umat Nabi Muhammad. Di kalangan *usūliyyin*, menanggapi hukum syari’at terdahulu bentuk yang ketiga ini terjadi perbedaan pendapat, sebagian mereka berpendapat tetap menjadi syari’at kita (umat Nabi Muhammad) yang wajib diikuti dan diamalkan. Sedangkan sebagian yang lain berpendapat tidak wajib diikuti dan diamalkan, karena itu hanya sekedar informasi untuk diketahui, dan tidak ada kaitan dengan syari’at Nabi Muhammad.

c. Syar’ man Qablana sebagai Dalil Hukum

Al-Qur’ān dan sunnah banyak menginformasikan hukum-hukum syari’at agama-agama langit (*samāwi*) terdahulu, sebelum Islam tampil ke permukaan menjadi agama terakhir. Terkadang informasi hukum-hukum syari’at agama terdahulu itu disertai dengan sesuatu yang menunjukkan atas terhapusnya hukum-hukum tersebut dalam syari’at Islam, terkadang menunjukkan atas tetap berlaku bagi umat Nabi Muhammad, dan terkadang pula informasi hukum-hukum syari’at tersebut tidak disertai sesuatu yang menjelaskan dan menegaskan terhapus dan tidak berlaku, atau tetap berlaku bagi umat Nabi Muhammad. Mengenai hukum bentuk pertama,

para pakar dari berbagai disiplin ilmu sepakat tidak berlaku dan tidak termasuk syari'at bagi umat Nabi Muhammad, karena adanya dalil yang menunjukkan terhapusnya hukum-hukum tersebut (lihat, Q.S. al-An'ām (8): 145-146 di atas). Untuk hukum bentuk kedua, para ulama juga sepakat hukum-hukum tersebut ditetapkan menjadi syari'at umat Nabi Muhammad dan diwajibkan untuk mengamalkannya (lihat. Q.S. al-Baqarah (2): 183, Q.S. al-Kauşar (108): 2). Sedangkan bentuk hukum ketiga, yang tidak disertai sesuatu yang menunjukkan atas tetap dan terhapusnya, maka para ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama berpendapat tetap menjadi syari'at umat Nabi Muhammad dan wajib diamalkan, sedangkan sebagian ulama yang lain berpendapat tidak menjadi syari'at umat Nabi Muhammad dan tidak wajib untuk mengamalkannya.

Persoalannya adalah, bisakah syar' man qablanā menjadi dalil hukum dalam konteks istinbat hukum.? Untuk menjawab problem ini, *uṣūliyyin* terjadi perbedaan pendapat:

Kelompok pertama, mayoritas ulam *uṣūl* Hanafi, Māliki, minoritas ulama *uṣūl* Syāfi'i dan Ahmad dalam salah satu riwayatnya berpendapat bahwa hukum syari'at umat terdahulu itu menjadi syari'at bagi kita (umat Nabi Muhammad), maka wajib untuk mengamalkannya. Di antara argumen yang dikemukakannya, Q.S. al-An'ām (8): 90:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهِدْنَهُمْ أَفْتَدِيهِ ۗ قُلْ لَا أَسْءَلُكُمْ
عَلَيْهِ أَجْرًا ۚ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: "Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah, maka ikutilah petunjuk mereka".

Q.S. an-Nahl (16):

ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Artinya: “Kemudian Kami wahyukan kepadamu (Muhammad): Ikutilah agama Ibrahim yang hanif, dan bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan”.

Hadis Nabi Saw. yang diriwayatkan oleh al-Bukhāri, Muslim, at-Tirmīzi, Abū Dāwud, dan an-Nasā’i dari Anas bin Māli, beliau bersabda:

مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى

Artinya: “Siapa yang tertidur dan lupa untu shalat, maka kerjakanlah shalat ketika ia bangun”. Kemudian Nabi membacakan Q.S. al-Isrā’ (17): 78 “Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh, sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat)”.⁷⁵⁹

Menurut *Jumhūr al-uṣūliyyin*, ayat yang dibacakan Nabi dalam sabda beliau itu merupakan ayat yang diturunkan kepada Nabi Mūsā, dan sekaligus juga hadis Nabi ini dapat diambil sebagai dalil atas wajib *qaḍā’ as-ṣalāh* ketika orang lalai mengerjakan shalat.⁷⁶⁰

Kelompok kedua, mazhab Asy’ari, Mu’tazilah, Syi’ah, dan yang terkuat Syāfi’iyah, dan Ahmad dalam Salah satu riwayatnya. Pendapat ini yang

⁷⁵⁹Imām Ibn al-Aṣir al-Jazri, *Jāmi’ al-Uṣūl min Ahādīṣ ar-Rasūl* (Bairut: Dār al-Ihyā’ at-Turāṣ al-‘Arabi, 1404 H/1984 M), Juz ke 6, Cet. ke 4, h. 124.

⁷⁶⁰Zaki ad-Din Sya’bān, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 192.

dipilih oleh al-Gazāli, al-Āmidi, ar-Rāzi, Ibn Hazm az-Zāhiri, dan mayoritas ulama yang lain berpendapat bahwa hukum syari'at umat terdahulu itu tidak bisa dijadikan syari'at umat Nabi Muhammad, tidak bisa menjadi dalil (*hujjah asy-syar'iyah*), dan tidak wajib mengamalkannya. Di antara argumen yang dikedepankannya:

- 1) Hadis dalam bentuk dialog antara Rasulullah saw. dengan Mu'āz bin Jabal ketika dia akan didelegasikan menjadi hakim ke negeri Yaman, beliau bertanya:

كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ.
 قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ فِيسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
 قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَا فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ:
 أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ:
 الْحَمْدُ لِلَّهِ وَفَقَّ رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِمَا يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ. رواه
 ابوداود.

Artinya: “Bagaimana cara kamu memutuskan apabila suatu kasus hukum diajukan kepadamu.? Ia menjawab: Saya akan putusan berdasarkan Kitāb Allah (*al-Qur’ān*); Beliau bertanya lagi: Jika kamu tidak menemukan (*dasar hukumnya*) dalam Kitāb Allah.? Ia menjawab: Saya akan putusan berdasarkan *sunnah* Rasulullah Saw.; Beliau bertanya lagi: Jika kamu tidak menemukan (*dasar hukumnya*) di dalam Kitāb Allah maupun *sunnah* Rasulullah.? Ia menjawab: Saya akan berijtihad, dan saya tidak akan lengah (*ceroboh*).

Kemudian Rasulullah Saw. bersabda sambil menepuk-nepuk dada Mu'az bin Jabal, segala puji bagi Allah yang telah merestui delegasi Rasulullah Saw. pada apa yang diridai oleh utusan Allah".⁷⁶¹

Menurut ulama kelompok kedua ini, dalam hadis tersebut, Rasulullah Saw. tidak menyuruh kepada Mu'az untuk mengacu (berdasar) pada syari'at terdahulu. Apabila syari'at terdahulu menjadi syari'at bagi umat Nabi Muhammad, maka tentu beliau menyuruh kepada Mu'az mengacu pada hukum-hukum syari'at terdahulu apabila hukum yang dia cari tidak ditemukan dalam al-Qur'an dan sunnah.

2) Q.S. al-Māidah (5): 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ
الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا
تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ
شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً
وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ
مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Artinya: "Bagi tiap-tiap umat di antara kamu (umat Nabi Muhammad dan umat sebelumnya) Kami berikan aturan-aturan dan jalan yang terang".

Ayat ini menunjukkan bahwa setiap umat mempunyai syari'at sendiri-sendiri, dan bagi

⁷⁶¹Abū Dāwud, *Sunan Abi Dāwud*, Jld. ke 3, h. 412-413.

suatu umat tidak dituntut untuk mengambil syari'at umat yang lain.

Dari pembahasan syar' man qablanā sebagai dalil hukum tersebut di atas, dapat ditegaskan bahwa ia bukanlah sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri, tetapi harus dijastifikasi oleh teks-teks al-Qur'ān dan sunnah yang mengakomodir dan menetapkan hukum-hukum syari'at terdahulu. Hal ini berarti, jika syar' man qablanā itu tidak diinformasikan dan ditetapkan oleh al-Qur'ān dan sunnah, maka tidak bisa dijadikan dalil hukum dalam meng-*istibat*-kan hukum.

6. *Sadd az-Ẓari'ah*

a. Definisi *Sadd az-Ẓari'ah*

Kata *sadd az-ẓari'ah* merupakan kata majemuk yang terdiri dari dua kata, yaitu "*sadd*" dan "*az-ẓari'ah*". Secara etimologi, kata "*sadd*" merupakan bentuk singular (*maṣḍar*) dari kata *sadda-yasuddu-saddan*, yang artinya menghilangkan (*ar-rafa'*) atau mencegah (*as-sadd*). Atau juga penghalang antara dua tempat sesuatu (*al-hājiz bain asy-syai'ain*).⁷⁶² Sedangkan kata "*az-ẓari'ah*", secara etimologi berasal dari kata "*ẓara'a*" yang artinya berkelanjutan (*al-imtidad*) atau gerakan (*al-harakah*). Kata "*az-ẓari'ah*" seakar dengan kata "*az-ẓira*" yang artinya satu ukuran, yaitu ukuran jarak antara siku-siku lengan sampai ke ujung anak jari tengah.⁷⁶³ Kata "*az-ẓari'ah*" adalah bentuk tunggal (*mufrād*) yang plural (*jama'*)-nya *az-ẓarā'i'* yang berarti perantara

⁷⁶²Abū Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariya, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Cet. ke 15, h. 310. Kata "*sadd*" terdapat dalam beberapa ayat, di antaranya Q.S. Yāsin (36): 9, al-Kahfi (18): 93-94, dan hadis Rasulullah SAW yang artinya: "*Tidak ada yang menutupi (lā yasuddu) perut manusia kecuali tanah*". Lihat, Ibn Hajar al-'Asqalāni, *Fath al-Bāri Syarh Ṣaḥih al-Bukhāri* (Bairut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), Juz ke 11, h. 253.

⁷⁶³Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, h. 1698.

(*wasilah*) dan sebab (*as-sabab*) yang menghubungkan pada sesuatu secara mutlak.⁷⁶⁴ Atau sesuatu yang menjadi perantara dan jalan untuk menuju sesuatu.⁷⁶⁵

Beberapa definisi secara etimologi tersebut di atas terlihat belum memberikan batasan yang jelas, apakah menjadi perantara atau yang menghubungkan pada sesuatu yang baik atau pada yang buruk, atau menghubungkan pada sesuatu yang dibolehkan atau yang dilarang. Dari sini perlu dikaji lebih lanjut unsur-unsur yang terkait dengan pembahasan dari segi linguistik ini.

Adapun definisi secara terminologi, para *ahli uşūl al-fiqh* mendefinisikan dengan redaksional dan penekanan yang berbeda, ada dengan secara umum dan ada yang secara spesifik, tetapi substansinya adalah sama. Asy-Syāṭibi (w. 790 H) mendefinisikan *sadd az-żarā'i'* dengan perantara suatu perbuatan yang semula mengandung kemaslahatan yang menuju pada suatu kemafsadatan.⁷⁶⁶ Asy-Syaukāni (1250 H/1832 M) mendefinisikan dengan masalah yang dilihat secara *ẓahir* itu dibolehkan, tetapi membawa kepada suatu perbuatan yang terlarang.⁷⁶⁷ Definisi ini menunjukkan bahwa seseorang yang melakukan suatu pekerjaan itu pada dasarnya dibolehkan, bahkan diperintahkan (*fath az-żarī'ah*) karena mengandung suatu kemaslahatan, tetapi, kalau tujuan yang akan ia capai itu berakhir dengan membawa kemafsadatan, maka berarti suatu pekerjaan itu tidak boleh dikerjakan (*sad az-żarī'ah*), dan bisa dilarang sama sekali (*mamnū'un*).

⁷⁶⁴Muhammad bin Sa'ad bin Muhammad al-Muqran, *Sadd az-Żari'ah wa 'Alāqatuhā bi Maqāṣid asy-Syari'ah* (Riyad: Jāmi'ah al-Mulk Sa'ūd, t.t.), h. 64. Muhammad Muşţafā Salabi, *Uşūl al-Fiqh*, h. 312.

⁷⁶⁵Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in 'an*, h. 558.

⁷⁶⁶Asy-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, Jld. ke 2, Juz ke 4, h. 113.

⁷⁶⁷Asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl*, h. 217.

Definisi asy-Syaukāni di atas, senada dengan yang dikemukakan oleh Abū Zahrah (w. 1974) bahwa *az-ẓarī'ah* yaitu perantara atau jalan yang menghubungkan pada tujuan (*al-maqâsîd*), yakni jalan yang menghubungkan pada sesuatu yang diharamkan, atau dihalalkan. Jalan yang menghubungkan sampai kepada yang diharamkan, maka haram hukumnya; Jalan yang menyampaikan kepada sesuatu yang dihalalkan, maka halal hukumnya, dan jalan yang menyampaikan kepada sesuatu yang dibolehkan, maka boleh hukumnya. Demikian juga sesuatu yang menghubungkan pada yang wajib, maka wajib hukumnya.⁷⁶⁸ Seperti berzina itu haram, maka jalan yang menyampaikan pada terjadinya zina adalah haram. Contoh lain, melihat aurat wanita, maka suatu jalan yang menghantarkan kepada cara melihat yang terlarang, haram juga hukumnya. Dalam masalah ibadah, salat Jum'at itu wajib hukumnya, saat dikumandangkan azan jum'at meninggalkan segala sesuatu untuk terlaksananya salat tersebut, maka wajib hukumnya, seperti meninggalkan jual beli. Pada dasarnya melakukan transaksi jual beli itu dibolehkan (*al-ibāhah*), tetapi, jika melakukan transaksi jual beli saat dikumandangkan azan jum'at berakibat melupakan kewajiban salat jum'at, maka transaksi tersebut adalah dilarang. Atas dasar pemikiran (*az-ẓarī'ah*) ini, Zahrah membagi hukum itu pada dua macam, yaitu tujuan (*maqâsîd*), yakni *maqâsîd asy-syarī'ah* yang berupa kemaslahatan, dan cara/perantara (*wasā'il*), yaitu jalan yang menuju pada pencapaian tujuan.⁷⁶⁹ Pencapaian tujuan yang disebutkan terakhir ini, al-Qarāfi (w. 684 H) menegaskan bahwa *wasilah* (perantara) yang

⁷⁶⁸Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, h. 288.

⁷⁶⁹*Ibid.*

menyampaikan kepada tujuan yang paling utama adalah perantara yang paling utama, dan yang menyamipakan kepada tujuan yang paling buruk adalah perantara yang paling buruk, dan yang menyampaikan kepada tujuan yang tengah-tengah adalah perantara yang tengah-tengah.⁷⁷⁰ Dari penegasan ini, dapat dimengerti, seperti contoh tentang zina di atas bahwa perbuatan zina disebut sebagai perbuatan pokok yang dituju (*al-maqâšîd*), haram hukumnya. Sedangkan hal-hal yang mendahuluinya disebut sebagai perantara (*al-wasâ'il*) kepada zina, juga haram hukumnya.⁷⁷¹ Karena itu berlaku kaidah bahwa “perantara (*wasilah*) itu hukumnya sama sebagaimana hukum yang berlaku pada apa yang dituju (*al-maqâšîd*)”.⁷⁷²

b. Dasar Perumusan *sadd az-Zari'ah*

Perumusan *sadd az-zari'ah* sebagai pertimbangan penetapan hukum didasarkan pada teks-teks al-Qur'ân, al-hadis, dan kaidah fihiyyah:

- 1) Beberapa ayat al-Qur'ân, di antaranya: Q.S. al-An'âm (6): 108:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا
بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ
مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

⁷⁷⁰Al-Qarâfi, *Syarh Tanqih al-Fușûl*, h. 448.

⁷⁷¹Al-Maqran, *Sadd az-Zari'ah*, h. 68. Muhammad Abû Zahrah, *Ușûl al-Fiqh*, h. 288.

⁷⁷²Muștafâ bin Karâmatullah Makhzûm, *Qawâ'id al-Wasâ'il fi asy-Syari'ah al-Islâmiyyah Dirâsah Ușûliyyah fi Dau al-Maqâšid asy-Syari'ah* (Madinah an-Nabawiyyah: Dâr Isbiliyya, 1415 H), h. 81. Muhammad 'Izz ad-Din 'Abd al-'Aziz ibn 'Abd as-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mașâlih al-Anâm* (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/1999 M), Juzke 1, h. 39. Nûr ad-Din bin Mukhtâr al-Khâdimi, *al-Maqâšîd al-Istiqrâ'iyyah Haqiqatuhâ Hujjiyyatuhâ Dawâbîtuhâ* (Tunis: Jâmi'ah az-Zaitûnah, 1428 H), h.73.

Artinya: "Janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan ...".

Q.S. al-Baqarah (2): 104:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا آنظُرْنَا وَاسْمَعُوا
وَاللَّكَفِيرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammada) "rā'inā", tetapi katakanlah "inzurnā" dan dengarlah, dan bagi orang-orang kafirlah siksa amat pedih".

Q.S. an-Nūr (24): 31:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ
فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ
بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ
ءَابَائِهِنَّ أَوْ ءَبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ
إِخْوَانِهِنَّ أَوْ إِخْوَانَاتِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ
مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبَاعِينَ غَيْرُ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ
أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا
يَضْرِبْنَ بَأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَىٰ
اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: “Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung”.

2) Hadis Rasulullah Saw.:

- a) Hadis yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari Nu’mān bin Basyir, Rasulullah Saw. bersabda:

الْحَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنَ وَبَيْنَ ذَلِكَ أُمُورٌ مُتَشَبِهَاتٌ
لَا يَدْرِي كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أَمِنَ الْحَلَالِ هِيَ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ.
فَمَنْ تَرَكَهَا اسْتِبْرَاءً لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ فَقَدْ سَلِمَ وَمَنْ وَقَعَ شَيْئاً
مِنْهَا يُوْشِكُ أَنْ يُوَاقِعَ الْحَرَامَ كَمَا أَنَّهُ مَنْ يَرعى حَوْلَ الْحِمَى
يُوْشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ الْأَوَانَ لِكُلِّ حِمَى الْأَوَانَ حِمَى اللَّهِ
مَحَارِمُهُ

Artinya: “Sesungguhnya apa-apa yang halal itu sudah jelas dan apa-apa yang haram itu pun telah jelas, akan tetapi di antara keduanya ada yang samar-samar, tidak jelas (syubhāt) yang mayoritas manusia tidak mengetahui yang syubhāt itu. Barang siapa yang memelihara diri dari yang syubhāt, maka bersihlah agama dan kehormatannya. Sebaliknya, barang siapa yang jatuh pada yang syubhāt, maka ia berarti telah jatuh pada yang haram, seperti pengembala yang makan di daerah larangan. Ketahuilah bahwa setiap raja mempunyai larangan, dan

ketahuilah bahwa larangan Allah ialah apa-apa yang diharamkan-Nya".⁷⁷³

- b) Hadis dari Abi Muhammad al-Hasan bin 'Ali bin Abi Tālib, ia berkata:

دَعُ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا يُرِيكَ

Artinya: "Aku menghafal dari Rasulullah Saw., tinggalkanlah sesuatu yang meragukan kamu menuju sesuatu yang tidak kamu ragukan".⁷⁷⁴

- c) Beberapa Kaidah Fiqhiyyah, di antaranya:
- (1) Kaidah tentang "mencegah kemafsadatan itu harus didahulukan daripada meraih kemaslahatan".⁷⁷⁵
 - (2) Kaidah tentang dua kemafsadatan, "apabila dua kemafsadatan saling kontradiksi, maka peliharalah (peganglah) kemafsadatan yang lebih berat mudaratnya dengan mengerjakan kemafsadatan yang lebih ringan kemudaratanya".⁷⁷⁶

c. Macam-macam Sadd az-Ẓari'ah

Memperhatikan dari efek yang ditimbulkan dari perbuatan *mukallaḥ*, para ulama *uṣūl al-fiqh* di antaranya Ibn Qayyim (w. 571 H) membedakan *az-ẓarī'ah* pada empat macam,⁷⁷⁷ yaitu:

- 1) *az-Ẓari'ah* yang pada dasarnya membawa kepada kerusakan, seperti perbuatan zina yang akan membawa pada kerusakan keturunan (*an-nasl*).

⁷⁷³Imam Muslim, *Ṣaḥih Muslim*, Juz ke 2, h. 50.

⁷⁷⁴Imām al-Bukhārī, *Ṣaḥih al-Bukhārī*, Juz ke 3, h. 153.

⁷⁷⁵Muhammad Sidqi bin Ahmad al-Burnū, *al-Wajiz fi Iḍāḥ Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Bairut: Mu'assasah ar-Risālah, 1404 H/1983 M), h. 85.

⁷⁷⁶As-Suyūṭī, *al-Asybah*, h. 62.

⁷⁷⁷Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaḥḥiqīn*, h. 559.

- 2) *az-Ẓarī'ah* yang ditentukan untuk sesuatu yang diperbolehkan (*al-mubāh*), tetapi ditujukan untuk perbuatan yang tidak baik yang membawa pada kerusakan, disengaja atau tidak disengaja, seperti melakukan *nikāh muhallil*.⁷⁷⁸ Pada asalnya hukum melakukan nikah itu diperbolehkan, tetapi, karena dilakukan dengan niat menghalalkan yang diharamkan, maka nikah tersebut dilarang untuk dilakukan.
- 3) *az-Ẓarī'ah* yang semula ditentukan untuk suatu perbuatan yang diperbolehkan (*al-mubāh*), bukan untuk yang mendatangkan kerusakan, tetapi, biasanya sampai juga pada kerusakan, di mana kerusakan itu justru lebih besar daripada kebaikannya, seperti seorang perempuan yang baru ditinggal wafat suaminya, dalam menjalani masa *iddah*ia berhias dengan "berlebihan". Berhias bagi seorang perempuan secara hukum asal diperbolehkan, tetapi, bila dilakukannya itu pasca kematian suaminya yang baru saja terjadi dan masih dalam masa *iddah*, maka berhiasnya tersebut menjadi penilaian publik tidak baik.
- 4) *az-Ẓarī'ah* yang semula ditentukan untuk suatu perbuatan yang diperbolehkan, tapi terkadang membawa pada kerusakan. Sedangkan kerusakannya itu lebih kecil daripada kebaikannya, seperti melihat wajah (muka) seorang perempuan yang akan dipinang.

Dari kategorisasi dampak yang ditimbulkan yang dikemukakan Ibn Qayyim tersebut di atas, dapat dipahami bahwa metode *az-ẓarī'ah* secara

⁷⁷⁸Yaitu seorang laki-laki yang menikahi perempuan yang telah ditalak tiga kali setelah habis masa *iddah*-nya kemudian mentalaknya dengan maksud agar mantan suaminya yang pertama dapat menikahinya kembali. Lihat, Sayid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1403 H/1983 M), Jld ke 2, h. 39.

langsung berhubungan dengan tujuan yang hendak dicapai, yaitu memelihara kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Memelihara masalah dalam beberapa tingkatannya termasuk tujuan yang disyari'atkan. Karena itu, *az-żari'ah* sebagai metode berkaitan erat dengan metode *maqâşîd asy-syâri'ah*, yakni metode penelitian pada 'illah-'illâh perintah dan larangan, seperti yang ditawarkan oleh asy-Syâṭibi (w. 790 H). *Az-żari'ah* sebagai metode ijtihad yang penekannya pada dampak suatu tindakan *mukallaḥ (an-nazar fi al-ma'âlât)* dapat dipertajam dengan *maqâşîd asy-syâri'ah*, baik substansi maupun sebagai metode. Lebih jelas ia tegaskan bahwa *az-żari'ah* terkadang menimbulkan mafsadat secara pasti, menimbulkan mafsadat tetapi jarang terjadi, menurut dugaan kuat akan menimbulkan mafsadat, dan pada umumnya menimbulkan mafsadat tetapi tidak sampai pada tahap dugaan kuat.⁷⁷⁹

Bertolak dari dua pembagian macam *sadd az-żari'ah* di atas, tampak terlihat tidak terdapat perbedaan yang substansial, hanya jika dikritisi dari yang dikemukakan asy-Syâṭibi menunjukkan lebih umum, tidak saja dampak yang menimbulkan kemafsadatan itu semua perbuatan tetapi juga semua ucapan yang tidak etis dan bahkan menimbulkan fitnah (*hoax*), termasuk di dalamnya perihal *hiyâl (hilah)* meskipun tidak sampai pada dugaan kuat (*mazinnah*). Ibn Qayyim sendiri apa yang disebutkan terakhir ini (*hilah*) memandang kontradiksi dengan *sadd az-żari'ah*. Bahwasannya *asy-Syâri'* menutup jalan ke arah mafsadat dengan semua yang mungkin, sementara pelaku *hilah* membuka jalan kemafsadatan dengan bermacam-macam *hilah-nya*.⁷⁸⁰

⁷⁷⁹Asy-Syâṭibi, *al-Muwafaqât*, juz ke 4, h. 112-113.

⁷⁸⁰Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h. 571.

d. Kedudukan *Sadd az-Zari'ah* sebagai Dalil Hukum

Di kalangan para ahli *uṣūl al-fiqh* (*uṣūliyyin*) terdapat perbedaan pendapat mengenai *sadd az-zari'ah* sebagai dasar penetapan hukum, karena dalam praktiknya dapat menimbulkan kemafsadatan yang terkadang bersifat pasti (*qaṭ'i*), tidak pasti (*ẓanni*), dan terkadang jarang terjadi (*nadir*). Karena itu, di kalangan *uṣūliyyin* terdapat dua golongan pendapat, yaitu Mālikiyyah dan Hanābilah, Hanafiyyah dan Syāfi'iyyah.

Golongan pendapat pertama (Mālikiyyah dan Hanābilah) mengemukakan bahwa *sadd az-zari'ah* dapat dijadikan sebagai dasar (*hujjah*) penetapan hukum.⁷⁸¹ Bahkan lebih tegas lagi, Ibn Qayyim (w. 751 H) menyatakan bahwa *sadd az-zarā'ī* merupakan seperempat dari hukum taklifi. Karena hukum taklif itu pada dasarnya bermuara pada perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*). Perintah itu ada dua macam, yaitu ada perintah yang ditujukan untuk kebaikan, dan ada yang menjadi perantara bagi kebaikan dan hal-hal yang bermanfaat. Demikian juga perbuatan yang dilarang, adakalanya karena untuk menghindari suatu kemafsadatan, dan adakalanya untuk menjauhi perantara yang membawa kepada kemafsadatan itu sendiri.⁷⁸²

Pendapat mereka yang menjadikan *sadd az-zari'ah* sebagai *hujjah* penetapan hukum didasarkan pada argumentasi di antaranya: *Pertama*, pada firman Allah: Artinya, “dan janganlah kamu memaki-maki sembahyan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan ...”

⁷⁸¹Asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz ke 4, h. 112. Muhammad 'Abd al-Gani al-Bājiqani, *al-Madkhal ilā Uṣūl al-Fiqh al-Māliki* (Bairut: Dār Lubnān, 1387 H/1968 M), h. 138. Muhammad Abū Zahrah, *Malik Hayātuh*, h. 405.

⁷⁸²Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h. 558. Lihat, at-Turki, *Uṣūl Mazhab al-Imām Ahmad*, h. 460.

(Q.S. al-An'ām (6): 108). Dalam ayat tersebut Allah melarang memaki-maki sesembahan kaum musyrik, sekalipun pada awalnya dibolehkan. Larangan itu muncul karena hal itu bisa menjadi perantara yang menghantarkan kaum musyrikin marah dan memaki Allah dengan makian yang sama, bahkan lebih dahsyat lagi. Jadi, kemaslahatan untuk tidak melakukan makian kepada Allah itu harus didahulukan daripada kemaslahatan mencela sesembahan kaum musyrikin. Dan secara sadd az-zari'ah, menahan diri untuk tidak mencela itu lebih baik daripada menggunakan hak mereka yang implikasinya membawa kerusakan pada agama. **Kedua**, hadis Rasulullah Saw. yang diriwayatkan oleh Imām Muslim dari 'Abd Allah bin Umar, beliau bersabda: Artinya, "Termasuk dosa besar seseorang yang mencela kedua orang tuanya. Mereka (para sahabat) bertanya: Wahai Rasulullah, adakah orang yang (mau) mencela kedua orang tuanya. ? Rasul menjawab: Ya, orang itu adalah orang yang menghardik ayah orang lain kemudian orang lain tersebut balik menghardik ayahnya, dan dia menghardik ibu orang lain, kemudian orang lain tersebut balik menghardik ibunya".⁷⁸³

Hadis tersebut menegaskan bahwa menghardik kedua orang tua itu dilarang dan termasuk dosa besar. Demikian juga mencela kedua orang tua orang lain, berdasarkan prinsip sadd az-zari'ah dilarang sama sekali melakukan tindakan menghardik baik kepada kedua orang tua sendiri maupun kepada kedua orang tua orang lain. Jadi, tindakan apa pun, termasuk ucapan yang mengindikasikan mencela kedua orang tua adalah dilarang dalam ajaran agama Islam.

⁷⁸³ Imām Nawāwi, *Syarh Şahih Muslim* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), Juz ke 2, h. 83.

Golongan pendapat kedua (Hanafiyah dan Syāfi'iyah) yang tidak menjadikan *sadd az-zariah* sebagai dasar penetapan hukum. Golongan kedua ini sejauh penelusuran penulis terhadap beberapa literatur, tidak ditemukan pendapatnya secara eksplisit. Akan tetapi, bisa diketahui secara eksplisit pendapat keduanya ketika mencermati pendapat-pendapatnya dalam masalah fikih. Misalnya, ulama Hanafi tidak menerima pengakuan orang dalam kondisi sakit yang membawa pada kematian mengenai perihal hutang-piutang (*iqrār al-marīḍ bidainin wahuwa fi maraḍ al-maut*), karena diduga kuat pengakuannya dalam kondisi tersebut akan berakibat pada pembatalan hak orang lain, yang pada akhirnya akan mendatangkan kemudharatan, di satu sisi bagi si sakit sendiri, dan di sisi lain kerugian bagi orang lain yang menerima atau memberi hutang. Karena itu, akad hutang-piutang atas dasar pengakuannya dianggap tidak sah (batal).⁷⁸⁴

Sedangkan di kalangan ulama Syāfi'iyah, misalnya, bagi orang-orang yang sedang *uḍur* dengan meninggalkan salat Jum'at seperti orang yang sakit (*al-marīḍ*) dan bepergian (*al-musāfir*) itu dibolehkan dengan menggantikan dengan salat *ḍuhur*, yang penting mereka benar meninggalkan salat Jum'at. Pendapat demikian ini agar setiap muslim tidak menganggap sepele pada kewajiban salat, meskipun digantikan dengan salat *ḍuhur*. Dengan demikian, pandangan tersebut pada prinsipnya adalah berdasarkan *sadd az-zari'ah*.⁷⁸⁵ Contoh lain, menurut Imām Syāfi'i (w. 204 H) bahwa seorang anak tidak berhak mendapatkan warisan dari orang tua yang dibunuhnya. Sebab,

⁷⁸⁴ 'Abd Rabbih, *Buhūṣ fi al-Adillah*, h.218.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, h. 219.

jika anak yang membunuh orang tuanya itu tetap mendapatkan warisan, maka secara *sadd az-zari'ah* dikhawatirkan banyak anak lain yang berusaha membunuh orang tua (ayahnya) agar segera mendapatkan warisan.⁷⁸⁶ Hal ini sejalan dengan kaidah yang menyatakan bahwa “barang siapa yang tergesa-gesa terhadap sesuatu yang belum tiba waktunya, maka harus menanggung akibat tidak mendapatkan sesuatu itu”.⁷⁸⁷ Karena itu, jalan yang menuju ke perbuatan seperti itu harus ditutup supaya tidak terus terjadi dalam kehidupan keluarga umat Islam.

7. *Al-Istishāb*

a. Definisi

Secara etimologi, kata *إِسْتِصْحَابٌ* berasal dari kata *صَحِبَ*, artinya menemani atau menyertai.⁷⁸⁸ Kata *إِسْتِصْحَابٌ* wazan atau şigatnya *إِسْتِفْعَالٌ*, yang berarti menuntut kebersamaan (*طَلَبُ الْمَصْحَابَةِ*), atau terus-menerus bersama/menyertai (*إِسْتِمْرَارُ الْمَصْحَابَةِ*). Misalnya, seseorang mengatakan: Saya menjadikan si Fulan atau buku (kitab) sebagai teman dalam bepergianku (*إِسْتِصْحَبْتُ فُلَانًا أَوِ الْكِتَابَ فِي سَفَرِي*). Atau, dikatakan kepada seseorang: Saya menjadikan sesuatu yang lalu sebagai teman hingga sekarang (*إِسْتِصْحَبْتُ مَا كَانَ فِي الْمَاضِي يَعْني جَعَلْتُهُ مُصْحَبًا إِلَى الْحَالِ*).⁷⁸⁹ Penggunaan makna secara etimologi ini sesuai dengan kaidah *istishāb* yang berlaku di kalangan *uşūliyyin* yang memposisikan *istishāb* sebagai dalil

⁷⁸⁶*Ibid.*, h. 219-221.

⁷⁸⁷As-Suyūṭi, *al-Aşybah*, h. 103.

⁷⁸⁸Abū Luwis Ma'lūf, *al-Munjid fi al-Lughah* (Bairut: Dār al-Masyriq, 1986), Cet. ke 29, h. 416.

⁷⁸⁹Haişam Hilāl, *Mu'jam Muşṭalah al-Uşūl* (Bairut: Dār al-Jail, 1424 H/2003 M), Cet. ke 1, h. 24. Lihat, Quṭb Muşṭafā Sānū, *Mu'jam Muşṭalahāt Uşūl al-Fiqh 'Arabi-Inklizi* (Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āşir, 1420 H/2000 M), h. 56.

hukum, karena mereka mengambil sesuatu yang telah diyakini dan diamalkan di masa lalu, dan secara konsisten memeliharanya untuk diterapkan di masa sekarang dan yang akan datang.

Sedangkan secara terminologi, banyak ulama *uṣūl* dari satu generasi ke generasi berikutnya mendefinisikan *istiṣhāb*, sebagai berikut:

Ibn Qayyim aj-Jauziyyah (w.751 H) mendefinisikan *istiṣhāb* dengan:

اِسْتِدَامَةٌ اِثْبَاتٍ مَا كَانَ ثَابِتًا اَوْ نَفِيٍّ مَا كَانَ مَنفِيًّا

Artinya: “Mengukuhkan menetapkan apa yang pernah ditetapkan, dan meniadakan apa yang sebelumnya tidak ada”.⁷⁹⁰

Ibn as-Sabki (w. 771 H) mendefinisikan *istiṣhāb* yaitu:

ثُبُوتُ اَمْرٍ فِي التَّانِي لِثُبُوتِهِ فِي الْاَوَّلِ لِفُقْدَانِ مَا يَصْلِحُ لِلتَّخْيِيرِ

Artinya: “Berlakunya sesuatu pada waktu kedua karena yang demikian itu pernah berlaku pada waktu pertama, karena tidak ada pantas untuk mengubahnya”.⁷⁹¹

Asy-Syaukāni (w. 1250 H/1832 M) mendefinisikan *istiṣhāb* adalah:

اِنَّ مَا ثَبَتَ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي فَلَا صِلَ بَقَاؤُهُ فِي الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ

⁷⁹⁰Ibn Qayyim aj-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in*, h. 212.

⁷⁹¹Ibn as-Sabki, *Matn Jam' al-Jawāmi*, Juz ke 2, h. 350.

Artinya: *“Apa yang pernah berlaku dengan tetap pada masa lalu, maka pada prinsipnya tetap berlaku pada masa yang akan datang”*.⁷⁹²

Haiṣam Hilāl mendefinisikan istiṣhāb adalah:

عِبَارَةٌ عَنِ الْحُكْمِ بِثُبُوتِ أَمْرٍ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي بِنَاءً عَلَى ثُبُوتِهِ فِي الزَّمَانِ
الْأَوَّلِ

Artinya: *“Ungkapan tentang hukum pada penetapan suatu persoalan pada waktu kedua, yang didasarkan penetapannya pada waktu pertama”*.⁷⁹³

Empat definisi istiṣhāb tersebut di atas, secara redaksional terdapat perbedaan kata (bahasa) yang digunakan mereka, tetapi secara substansial, pada prinsipnya adalah sama, bahwa hukum yang telah ada atau tidak ada sebelumnya itu tetap diberlakukan pada masa sekarang atau yang akan datang, sebelum ada suatu indikasi (*qarinah*) yang mengubahnya. Sebagai acuan dasar mengenai istiṣhāb ini, Q.S. al-Baqarah (2): 29:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى
السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya: *“Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi ini untuk kamu”*.

Berdasarkan ayat ini dapat ditegaskan bahwa segala ciptaan Allah yang ada di dalam dan di muka bumi ini adalah dibolehkan untuk

⁷⁹²Asy-Syaukāni, *Irsyād al-Fuhūl*, h. 208.

⁷⁹³Hiṣam Hilāl, *Muʿjam Muṣṭalah Uṣūl*, h. 24.

dimanfaatkan umat manusia, sebelum adanya bukti-bukti atau indikasi lain yang mengubahnya.

As-Suyūṭi (w. 911 H) dalam konteks ini merumuskan sebuah kaidah *fiqhiyyah*:

الْأَصْلُ فِي الْأَشْيَاءِ الْإِبَاحَةُ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ

Artinya: *“Hukum asal sesuatu adalah dibolehkan, sehingga terdapat bukti yang mengharamkannya”*.⁷⁹⁴

Sebagai contoh, dalam masalah perkawinan. Setelah terjadi akad perkawinan sepasang suami isteri yang statusnya sama-sama lajang (perjaka dan gadis), kemudian mereka menikmati lezatnya hubungan intim keduanya. Setelah hubungan intim itu terjadi, suami mengatakan bahwa isterinya tidak perawan lagi. Tuduhan suami ini tidak dapat dibenarkan, kecuali ia dapat mengemukakan bukti-bukti yang sah dan akurat. Bahkan secara pidana, Allah Swt. Telah menegaskan dalam Q.S. an-Nūr (24): 4:

Artinya: *“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 selamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik”*.

Oleh karena itu, jika terjadi ada tuduhan dari pihak suami terhadap isterinya bahwa dia tidak

⁷⁹⁴As-Suyūṭi, *al-Asybah*, h. 43.

perawan lagi, maka tuduhan itu harus dibuktikan berdasarkan bukti-bukti yang sah dan akurat.

b. Macam-Macam *Istishāb*

Para pakar *uṣūl al-fiqh* mengemukakan bahwa bentuk *istishāb* itu banyak macamnya, sebagian disepakati dan sebagian yang lain diperdebatkan di antara mereka. Menurut 'Ali 'Abd Rabbih, terdapat lima macam *istishāb* sebagai berikut:

- 1) *Istishāb* hukum asal (pokok) bagi sesuatu (*اِسْتِصْحَابُ الْحُكْمِ الْأَصْلِيِّ لِلْأَشْيَاءِ*). Maksudnya, adalah boleh menetapkan hukum sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, selama tidak ada dalil yang menunjukkan keharamannya. Kebolehan ini dasarnya Q.S. al-Baqarah (2): 29:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَىٰ
السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Artinya: "Dia-lah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi ini untuk kamu".

Q.S. al-Jāsiyah (45): 13:

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ
فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: "Dan Dia menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya, (sebagai rahmat) daripada-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berfikir".

Dari dua ayat ini menunjukkan, jika dari seluruh apa yang ada di langit ditundukkan dan apa yang ada di muka bumi diciptakan untuk dimanfaatkan dan dinikmati manusia, maka hal ini berdasarkan hukum asal berarti dibolehkan dikelola untuk kesejahteraan dan kemakmuran manusia.

- 2) *Istishāb* tetap memberlakukan ketentuan hukum menurut asalnya (*إِسْتِصْحَابُ الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ أَوْ الْبِرَاءَةِ*) (*الْأَصْلِيَّةِ*). Maksudnya, pada dasarnya tidak ada hukum, seperti lepasnya seseorang dari tuntutan-tuntutan syari'at (*at-takālif asy-syar'iyah*), sehingga ada dalil yang men-taklif-nya dari berbagai persoalan hukum. Jika tidak ada, maka mereka boleh untuk melakukan apa yang mereka inginkan. Contoh, seseorang dituduh mempunyai hutang kepada penuduh, maka ia ditetapkan tidak punya hutang, berdasarkan kaidah *al-barāah al-aşliyyah* (pada asalnya ia bebas dari beban), sehingga terbukti ia mempunyai hutang. Karena itu, kewajiban membuktikan dengan bukti-bukti yang akurat berada dipihak penuduh (penggugat).
- 3) *Istishāb* dengan menetapkan pemberlakuan suatu sifat bagi hukum syara' sehingga tidak ditetapkan sebaliknya (*إِسْتِصْحَابُ الْوَصْفِ الْمُنْبَتِ*) (*لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ حَتَّى يَنْبَتَ خِلَافُهُ*). Maksudnya, hukum yang telah ada tetap berlaku dan menjadi dalil untuk menolak ketentuan hukum yang baru, kecuali ditemukan adanya bukti-bukti akurat yang menunjukkan keabsahan penetapan tersebut. Contoh, seorang wanita yang dinyatakan hilang (*imra'ah al-mafqūḍ*). Ia bisa ditetapkan sebagai wanita yang hilang

dalam waktu yang cukup lama. Menurut Imām Mālik dan Ahmad bin Hanbal, harus menunggu selama empat tahun, tidak cukup dianalogikan sebagaimana wanita yang diceraikan karena suami wafat, selama empat bulan sepuluh hari, kemudian dibolehkan menikah lagi kalau ia mau. Penetapan ini didasarkan pada suatu riwayat yang dikeluarkan oleh Sa'id bin Mansūr dan Ibn Syaibah, bahwa Umar bin al-Khaṭṭāb dan Usman bin 'Affān pernah menghukumi wanita yang hilang, (ahli waris) harus menunggu selama empat tahun. Bahkan menurut *Hafiyah*, wanita itu tidak boleh diceraikan dengan suaminya kecuali setelah sempurna waktunya, selama 120 tahun dari hari kelahirannya, maka yang demikian itu bisa ditetapkan hukumnya dengan telah meninggal dunia.⁷⁹⁵ Berdasarkan sifat hidupnya itu, sebelum empat tahun, atau 120 tahun, ia dinyatakan masih tetap hidup, dan hartanya tidak boleh dibagi-bagikan sebagaimana harta warisan. Demikian juga suaminya, tidak boleh melakukan perkawinan dengan wanita lain, karena statusnya masih tetap sebagai suami dari isteri tersebut.

- 4) *Istishāb* yang menurut akal dan syara' hukumnya tetap berlaku dan terus berkesinambungan (*إِسْتِصْحَابٌ مَادَّلَ الْعَقْلُ عَلَى* (*تُبُوْتِهِ وَاسْتِمْرَارَةٌ*). Seperti, hak milik pada suatu benda adalah tetap dan terus berlangsung berkesinambungan disebabkan adanya akad kepemilikan, sehingga adanya perpindahan hak milik kepada orang lain, seperti jualbeli, atau diwariskan.

⁷⁹⁵Lihat, 'Ali Jum'ah, *Qaul as-Ṣahābi*, h. 115.

5) *Istishāb* hukum yang ditetapkan berdasarkan *ijmā'*, tetapi eksistensi *ijmā'* itu diperdebatkan (*إِسْتِصْحَابُ حُكْمِ الْإِجْمَاعِ فِي مَحَلِّ التَّرَاذُعِ*). Misalnya, ketika tidak ada air, seseorang boleh bertayamum untuk mengerjakan *ṣalat*, maka berdasarkan *ijmā'* *ṣalat* yang dikerjakannya hingga selesai adalah sah. Akan tetapi, ketika dalam mengerjakan *ṣalat* ia melihat ada air, apakah *ṣalatnya* harus dibatalkan untuk kemudian berwuḍu, atau terus saja mengerjakan *ṣalat* sampai selesai.? Problem demikian ini, ternyata di kalangan pakar pemikiran hukum Islam terjadi beda pandangan. Sebagian ulama Māliki dan Syāfi'i memandang terus saja *ṣalatnya* sampai selesai, karena berdasarkan *ijmā'* *ṣalat* tersebut dinyatakan sah. Sedangkan sebagian yang lain (ulama *Hanafīyyah* dan *Hanābilah*) berpandangan, yang bersangkutan harus membatalkan *ṣalatnya*, untuk kemudian berwuḍu dan mengulangi *ṣalatnya*, Karena mereka tidak menerima *ijmā'* tentang sahnya *ṣalat* tersebut.

c. *Istishāb* sebagai Dalil Hukum

Istishāb sebagai dalil hukum, ia memiliki dasar yang kuat baik dari *nas* al-Qur'ān dan hadis.maupun berdasarkan logika. Akan tetapi, ulama *uṣūl* terjadi perbedaan pendapat dalam menanggapi, bisakah *istishāb* menjadi dalil hukum dalam konteks *istinbāt al-ahkām*.? Dalam hal ini Wahbah az-Zuhaili mengemukakan, terdapat tiga pendapat,⁷⁹⁶ sebagai berikut:

Pertama, mayoritas ulama pakar pemikiran Islam (*al-mutakallimin*) berpendapat, *istishāb* tidak bisa dijadikan dalil hukum (*hujjah*), karena hukum

⁷⁹⁶Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh*, Juz ke 2, h. 896-897.

yang ditetapkan pada masa dahulu (*fi az-zamān al-awwal*) menghendaki adanya dalil. Demikian juga untuk penetapan hukum pada masa sekarang dan yang akan datang (*fi az-zamān as-sāni*) mesti berdasarkan dalil. Mereka berargumen, menetapkan hukum dengan berdasarkan *istiṣhāb*, merupakan penetapan hukum tanpa dalil, karena kendatipun suatu hukum telah ditetapkan pada masa dahulu dengan suatu dalil, tetapi untuk memberlakukan hukum itu di masa kini dan yang akan datang diperlukan dalil lain. Menurut mereka, *istiṣhāb* bukanlah dalil. Karena itu, menetapkan hukum di masa dahulu berlaku terus-menerus untuk masa sekarang dan yang akan datang, berarti *reasoning*-nya adalah menetapkan hukum tanpa dalil. Menetapkan hukum tanpa dalil secara metodologi hukum syara', tidak dibolehkan.

Kedua, mayoritas ulama *Hanafiyyah* era generasi penerus (*al-hanafiyyah al-muta'akhirin*) berpendapat, *istiṣhāb* bisa menjadi dalil hukum (*hujjah*) untuk menetapkan hukum yang telah ada sebelumnya, dan mereka berasumsi bahwa hukum itu tetap berlaku pada masa yang akan datang, tetapi tidak bisa menetapkan hukum akan ada. Mereka berargumen, bahwa seorang mujtahid dalam meneliti suatu problem hukum yang ada, ia menduga kuat bahwa ketetapan hukumnya sudah ada, atau memang sudah dibatalkan. Tetapi, ia tidak menemukan dalil yang menetapkan bahwa hukumnya telah dibatalkan. Dalam konteks ini seorang mujtahid harus berpegang pada hukum yang sudah ada, karena ia tidak menemukan dan mengetahui dalil hukum yang membatalkannya. Karena itu, *istiṣhāb* hanya bisa dijadikan dalil hukum (*hujjah*) untuk menetapkan hukum yang telah ada, selama tidak ada dalil yang *me-nasakh* hukum itu, di samping, tidak boleh untuk

menetapkan hukum yang baru muncul (*lā yašbut hukman jadidan*).

Ketiga, mayoritas ulama Māliki, Syāfi'i, Hanābilah, Zāhiriyyah, dan termasuk Syi'ah berpendapat bahwa *istiṣhāb* bisa menjadi dalil hukum (*hujjah*) secara mutlak untuk menetapkan hukum yang telah ada, selama tidak ada dalil hukum yang mengubahnya. Mereka berargumen, bahwa sesuatu yang telah ditetapkan pada masa dahulu, selama tidak ada dalil hukum yang mengubahnya, maka sejatinya hukum itu berlaku dengan terus-menerus (*al-istimrār*).

BAB V

PENUTUP

Berdasarkan uraian pembahasan-pembahasan pada bab-bab terdahulu di atas, maka pada bab terakhir ini dapat disimpulkan bahwa:

1. Metodologi hukum Islam pada hakikatnya adalah ilmu *uṣūl al-fiqh*, karena secara terminologis, ilmu ini merupakan sejumlah pengetahuan yang tersusun secara sistematis berupa kaidah-kaidah umum yang menjadi sarana penggalan, penemuan dan penetapan hukum yang bersifat praktis. Metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*), obyek kajiannya adalah dalil-dalil hukum yang umum (*al-adillah al-ahkām al-kulliyah*) yang terperinci. Hal ini menunjukkan bahwa *uṣūl al-fiqh* merupakan pengetahuan yang ditemukan oleh para pakar (*mujtahidūn*) dari dalil-dalil al-Qur'ān dan sunnah. Kedua dalil ini sebagai sumber dari segala sumber hukum (*maṣdar min al-maṣādir*), baik yang berkaitan dengan teks-teks kealaman (*al-kauniyyah*), sosial kemasyarakatan (*al-ijtimā'iyah*) maupun yang berkaitan dengan spiritualitas manusia (*al-wujdāniyyah*). Hal ini berarti *uṣūl al-fiqh* tidak boleh keluar dari koridor keduanya, karena ia dihasilkan dari proses perenungan dan pendalaman yang maksimal (*an-naẓar wa at-taammul*) dari sumber dan dalil-dalil hukum tersebut. Dalam tataran teoritis-normatif, sumber dan dalil-dalil

hukum itu ada yang disepakati (*al-adillah al-ahkām al-muttafaq 'alaih*) oleh para pakar metodologi hukum Islam (*uṣūliyyin*), dan ada yang diperdebatkan oleh mereka eksistensinya sebagai dalil hukum (*al-adillah al-mukhtalaf Fihā*). Karena itu, *uṣūl al-fiqh* sebagai sarana *istinbāt al-ahkām*, maka di atasnya dikonstruksi hukum-hukum Islam sebagai manifestasi dari hasil penggalan, penemuan dan penetapan hukum. Penetapan hukum di sini bisa menunjukkan wajib (*al-ijāb*), sunnah (*an-nadb*), haram (*at-tahrim*), larangan tidak tegas (*al-karāhah*), dan kebolehan (*al-ibāhah*). Selain itu, hukum bisa ditetapkan dengan adanya sebab, persyaratan tertentu, dan pengecualian dari penetapan hukum yang semestinya.

2. Metodologi hukum Islam dalam perjalanan sejarahnya telah terjadi corak penalaran yang berbeda yang mewujud dalam dua kelompok pemikiran yang disebut *ahl al-hadiis* dan *ahl ar-ra'y* yang memiliki landasan teologis masing-masing. Kelompok *ahl al-hadiis* adalah kumpulan para pakar pemikiran hukum Islam yang dalam meng-*istinbat*-kan hukum terhadap kasus-kasus hukum yang terjadi mereka memberikan porsi pada teks-teks (al-Qur'ān dan sunnah) wahyu lebih besar atas *ra'y*, dan *ra'y* digunakan hanya dalam situasi dan kondisi tertentu. Sedangkan kelompok *ahl ra'y* adalah kumpulan para pakar pemikiran hukum Islam yang dalam meng-*istinbat*-kan hukum terhadap kasus-kasus hukum yang terjadi mereka memberikan porsi *ra'y* lebih besar atas teks-teks al-Qur'ān dan sunnah, karena menurut mereka eksistensi kedua teks tersebut secara langsung tidak bisa menyelesaikan kasus-kasus hukum yang terjadi. Pada perkembangan berikutnya, kelompok *ahl ar-ra'y* ini berubah menjadi sebuah aliran (mazhab) fikih rasional. Sedangkan kelompok *ahl al-hadiis* berubah menjadi aliran fikih tradisional. Munculnya dua kelompok pemikiran metodologis tersebut, pada akhirnya mendorong lahirnya sebuah aliran pemikiran metodologis sintetis yang merekonstruksi dua

pemikiran metodologi sebelumnya. Seiring berjalannya waktu, pada perkembangan berikutnya muncul tiga aliran pola pemikiran *uṣūli* sebagai representasi dari dinamika corak pemikiran aliran-aliran (maḏhab-maḏhab) di atas, yaitu aliran *mutakallimin* (*Syāfi'iyah*, *Mālikiyyah* dan *Hanābilah*), aliran *fuqahā'* (*Hanafiyyah*), dan aliran konvergensi (*al-jam' bain ṭariqatan*).

3. Gagasan dan tawaran dari para pemikir muslim kontemporer tentang perlunya pembaruan metodologi hukum Islam (*'ilm uṣūl al-fiqh*) ternyata memunculkan perdebatan yang kontroversial. Di kalangan mayoritas ulama *uṣūl* (*Jumhūr al-uṣūliyyin*), mereka menolak gagasan dan tawaran tersebut. Bahkan mereka mensikapinya secara negatif dan penuh kecurigaan, karena dinilai gagasan dan tawaran itu tidak mempunyai landasan teori ilmu *uṣūl al-fiqh* yang kuat (*theoretical frame*). Secara umum, konsep-konsep metodologi hukum Islam klasik (tradisional) sudah cukup mapan, berkembang dan dipraktikkan oleh para imam mujtahid dalam meng-*istinbat*-kan hukum terhadap kasus-kasus hukum baru yang terjadi, sehingga memberikan kontribusi yang luar biasa bagi khazanah pengembangan pemikiran hukum Islam. Karenanya, ilmu *uṣūl al-fiqh* diposisikan sebagai *the queen of Islamic sciences*. Namun demikian, teori-teori ilmu *uṣūl al-fiqh* yang dahulu dipandang sudah mapan dan final itu, di era globalisasi dan digitalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi informasi-komunikasi modern saat ini menjadi problematika tersendiri, karena dipandang perangkat keilmuan yang tercakup di dalamnya sudah tidak mampu menjelaskan dan menyelesaikan kompleksitas permasalahan hukum yang terus terjadi di era kontemporer ini. Lebih jauh, kelompok pemikir muslim kontemporer menposisikan *uṣūl al-fiqh* sebagai *crisis of relevance* dan perlunya perubahan paradigma (*paradigm shift*) baru. Dari pemikiran ini, tanpaknya mereka dalam rangka upaya

membangun metodologi hukum Islam ingin mengkontekstualisasikan secara dialektika antara teks suci (al-Qur'ān dan sunnah) sebagai wahyu dan realitas dunia modern (peradaban) yang terus dihadapkan pada problematika kehidupan manusia, sehingga dalam memaknai dan penggalian serta menemukan hukum tidak semata-mata secara tekstual atau makna eksplisit teks, tetapi menjangkau untuk menangkap spirit (*rūh asy-syari'ah*) dari maksud teks itu sendiri (*maqāṣis asy-syari'ah*). Dari gagasan dan tawaran upaya pembaruan metodologi hukum Islam tersebut di atas, sambil menunggu realisasinya untuk menuju *uṣūl al-fiqh* kontemporer, maka bagi para akademisi, para mujtahid, dan ulama pada umumnya dapat mengamalkan prinsip *al-muhāfazah 'alā al-qadim as-ṣālih wa al-akhz di al-jadid al-aṣlah*.

DAFTAR PUSTAKA

Buku Berbahasa Arab

- Abū Habib, Sa'di, *al-Qāmūs al-Fiqhi Lugatan wa Iṣṭilāhan*, Damaskus-Suria: Dār al-Fikr, Cet. Ke 2, 1408 H/1988 M.
- Abi Zakaria, Muhyi ad-Din, *al-Izkār*, Bandung-Indonesia: Maktabah al-Ma'ārif, t.t.
- Abū Rayyān, *Adwa' 'alā as-Sunnah al-Muhammadiyah*, Mesir: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Abū Sulaimān, 'Abd al-Wahhāb Ibrāhim, *al-Fikr al-Uṣūli Dirāsah Tahliliyyah wa Naqdiyyah*, Makkah: Dār asy-Syurūq, 1984.
- Abū Ṭālib, Hasan, *Taṭbiq asy-Syari'ah al-Islāmiyyah fi Bilād al-'Arabiyyah*, al-Qāhirah: an-Nahḍah al-'Arabiyyah, Cet. Ke 3, 1990.
- Abū Zahrah, Muhammad, *Mālik Hayātuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1963-1964.
- Abū Zahrah, Muhammad, *asy-Syāfi'i Hayātuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.
- Abū Zahrah, Muhammad, *al-Imām Zaid Hayātuh wa 'Aṣruh wa Fiqhuh*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.
- Abū Zahrah, Muhammad, *Ibn Taimiyyah Hayātuh wa 'Aṣruh Arā'uh wa Fiqhuh*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.
- Abū Zahrah, Muhammad, *Muhāḍarāt fi Tārikh al-Maẓāhib al-Fiqhiyyah*, Mwsir: Maṭba'ah al-Madāni, t.t.
- Abū Zahrah, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1397 H/1958 M.

- 'Abd al-Hamid, Muhammad Muhy ad-Din, *Ahkām al-Mawāriṣ fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah li al-Mazāhib al-A'immah al-Arba'ah*, Bairut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1404 H/1984 M.
- 'Abd Laṭīf asy-Syāfi'i, Muhammad, 'Abd as-Sami' Ahmad Imām, *Kitāb al-Mujiz fi al-Fiqh al-Islāmi al-Muqāran*, Mesir: Dār at-Ṭibā'ah al-Muhammadiyyah, Juz ke 1, t.t.
- Abd Rabbih, Muhammad Sa'id, *Buhūs fi al-Adillah al-Mukhtalaf Fihā 'Ind al-Uṣūliyyin*, Mesir: Maṭba'ah as-Sa'ādah, 1400 H/1980 M.
- 'Abd ar-Rahman, Jalāl ad-Din, *al-Maṣālih al-Mursalah wa Makānatuhā fi at-Tasyri'i*, Mesir: Maṭba'ah as-Sa'ādah, 1403 H/1983 M.
- 'Abd as-Salām, Muhammad 'Izz ad-Din 'Abd al-'Aziz, *Qawā'id al-Ahkām fi Maṣālih al-Anām*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1420 H/1999 M.
- Ahmad, al-Amin al-Hājj Muhammad, *Ikhtilaf Ramah am Niqmah ?*, Jiddah: Maktabah Dār Maṭbū'ah al-Hādīshah, 1412 H/1992 M.
- Al-'Ālim, Yūsuf Hamid, *al-Maqāṣid al-'Āmmah li asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*, Riyad: al-Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, Cet. Ke 2, 1415 H/1994 M.
- Al-Āmidi, Saif ad-Din Abū al-Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz ke 3, 1416 H/1996 M.
- Al-Aṣfahāni, Syams ad-Din, *Bayān al-Mukhtaṣar Syarh Mukhtaṣar al-Muntahā ibn al-Hājib fi Uṣūl al-Fiqh*, Makkah al-Mukarramah: Markaz Ihyā' at-Turās al-Islāmi, Juz ke 2, t.t.
- Al-Badakhysi, al-Imām Muhammad bin al-Hasan, *Syarh al-Badakhysi Manāhij al-'Uqūl 'alā Manhaj al-Wuṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl li al-Qādi al-Baiḍāwi*, Mesir: Muhammad 'Ali Ṣabih wa Aulādūh, Juz ke 1, t.t.
- Al-Baihaqi, Abū Bakar Ahmad bin al-Husain ibn 'Ali, *as-Sunan al-Kubrā*, Bairut: Dār as-Ṣādir, Juz ke 6, t.t.
- Al-Bagdādi, al-Khaṭīb, *Tārikh al-Bagdādi*, Mesir: Dār al-Fikr, Juz ke 8, t.t.

- Al-Bājiqani, Muhammad ‘Abd al-Gani, *al-Madkhal ilā Uṣūl al-Fiqh al-Māliki*, Bairut: Dār al-Lubnān li at-Ṭibā’ah wa an-Nasyr, 1387 H/1968 M.
- Al-Bukhāri, ‘Alā ad-Din ‘Abd al-‘Aziz bin Ahmad, *Kasyf al-Asrār ‘alā Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawi*, Bairut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, Juz ke 3, t.t.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abd Allah Muhammad ibn Ismā‘il ibn Ibrāhim ibn al-Mugirah ibn Bardazabah, *Ṣaḥih al-Bukhārī*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, 1981.
- Al-Burnū, Muhammad Ṣidqi bin Ahmad bin Muhammad, *Kitāb Kasyf as-Sātir Syarh Gawāmiḍ Rauḍah an-Nadir*, Bairut: Mu’assasah ar-Risālah, Juz ke 1, 1423 H/2002 M.
- Al-Baṣri, Abū Husain Muhammad bin ‘Ali bin at-Ṭayyib, *Kitāb al-Mu’tamad fi Uṣūl al-Fiqh*, Damaskus: al-Ma’had al-‘Ilm al-Faransi li ad-Dirāsah al-‘Arabiyyah, Juz ke 2, 1385 H/1965 M.
- Al-Barri, Zakaria, *Maṣādir al-Ahkām al-Islāmiyyah*, Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1395 H/1975 M.
- Al-Būṭi, Muhammad Sa’id Ramaḍān, *Ḍawābiḥ al-Maṣlahah*, Bairut: Mu’assasah ar-Risālah, 1977.
- Ad-Dārini, Fath, *al-Manhāj al-Uṣūliyyah fi Ijtihād bi ar-Ra’y*, Damaskus: Dār al-Kitāb al-Hadiṣ, Jld. Ke 1, 1985.
- Ad-Dārimi, ‘Abd Allah bin ‘Abd ar-Rahman, *Sunan ad-Dārimi*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, t.t.
- Ad-Dawālibi, Muhammad Ma’rūf, *al-Madkhal ilā ‘Ilm al-Uṣūl al-Fiqh*, Damaskus: Universitas Damaskus, 1378 H/1959 M.
- Al-Gazali, Abū Hāmid Muhammad bin Muhammad, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Mesir: Syirkah at-Ṭibā’ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M.
- Al-Fairuzzabadi, Muhy ad-Din Muhammad ibn Ya’qūb, *al-Qāmūs al-Muḥit*, Bairut: Dār al-Fikr, 1983.
- Al-Fazari, Tāj ad-Din ‘Abd ar-Rahman bin Ibrāhim, *Syarh al-Waraqāt li Imām al-Haramain al-Juwaini*, T.Tp.: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, t.t.
- Al-Hanbali, Zain ad-Din, *Jāmi’ al-‘Ulūm min Jawāmi’ al-Kalim*, Bairut: Dār al-Fikr, t.t.

- Al-Hādi, al-Imām Yūsuf bin Hasan bin Ahmad bin ‘Abd., *Syarh Gayāh as-Sūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*, editor Ahmad bin Turqi al-‘Izzi, Bairut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, Cet. ke 1, 1421 H/2000 M.
- Al-Judai’, Abd Allah bin Yūsuf, *Taisir ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Bairut: Mu’assasah ar-Rayyān, Cet. Ke 1, 1418 H/1997 M.
- Aj-jarjāni, Ali bin Muhammad, *Kitāb at-Ta’rifāt*, Singapura-Jiddah: al-Haramain li at-Ṭibā’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, t.t.
- Al-Jazri, Imām ibn al-Asir, *Jāmi’ al-Uṣūl min Ahādīs ar-Rasūl*, Bairut: Dār al-Ihyā’ at-Turās al-‘Arabi, Juz ke 6, 1404 H/1984 M.
- Al-Jaṣṣās, Abū Bakar, *Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, t.t.
- Aj-Jauziyyah, Syams ad-Din Abi ‘Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr ibn Qayyim, *I’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-Ālamin*, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. Ke 1, 1425 H/2004 M.
- Al-Khādimi, Nūr ad-Din Mukhtār, *Maqāṣid al-Istiqrā’iyyah Haqiqatuhā Hujjiyātuhā Ḍawābiṭuhā*, Tunis: Jāmi’ah az-Zaitūnah, 1428 H.
- Al-Khuḍari Bik, Muhammad, *Tārīkh Tasyri’ al-Islāmi*, Indonesia: Dār Ihyā’ al-Maktabah al-‘Arabiyyah, 1401 H/1981 M.
- Al-Khuḍari Bik, Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh*, Bairut: Dār al-Fikr, 1409 H/1988 M.
- Al-Khin, Muṣṭafā Sa’ad, *Aṣr al-Ikhtilāf fi al-Qawā’id al-Uṣūliyyah fi ikhtilāf al-Fuqahā’*, Mesir: Mu’assasah ar-Risālah, 1398 H/1969 M.
- Al-Khaṭīb, Muhammad ‘Ajaj, *as-Sunnah qabl at-Tadwin*, Bairut: Maktabah Dār al-Fikr, 1997.
- Al-Fairuzzabadi, Abū Ishāq Ibrāhīm bin ‘Ali bin Yūsuf asy-Syairāzi, *al-Luma’ fi Uṣūl al-Fiqh*, Surabaya: Syirkah Bankul Indah, t.t.
- Al-Asnawi, Jamāl ad-Din ‘Abd ar-Rahim bin al-Hasan, *Nihāyah as-Sūl fi Syarh Minhāj al-Uṣūl li al-Qādi Nāṣir ad-*

- Din 'Abd Allah bin Umar al-Baiḏāwi*, Mesir al-Ālam al-Kutub, Juz ke 1, t.t.
- Al-Muqran, Muhammad bin Sa'ad bin Muhammad, *Sadd az-Zari'ah wa 'Alāqatuhā min Maqāṣid asy-Syari'ah*, Riyād: al-Jāmi'ah al-Mulk Sa'ud, t.t.
- Al-Qāhiri, Muhammad bin Muhammad bin 'Abd ar-Rahman bin 'Ali, *Syarh al-Waraqāt li Imām al-Haramain fi Uṣūl al-Fiqh*, Yordania: Dār al-'Ammar, 1422 H/2001 M.
- Al-Azdi, Abū Dāwud Sulaiman ibn Asy'as as-Sajastāni, *Sunan Abi Dāwud*, Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi, Jld. Ke 3, 1952.
- Ar-Ra'aini al-Māliki, Abū 'Abd Allah Muhammad bin Muhammad, *Qurrah al-'Ain li Syarh Waraqāt Imām al-Haramain*, Editor Ahmad Muṣṭafā Qāsim at-Tahtāwi, Mesir: Dār al-Faḍilah, t.t.
- Az-Zarkasyi, Badr ad-Din Muhammad bin Bahādir bin 'Abd Allah, *Bahr al-Muḥiṭ fi Uṣūl al-Fiqh*, al-Qāhirah: Dār as-Ṣafwah, Juz ke 4, 1409 H/1988 M.
- Az-Zubaidi, Muhammad Murtaḏā, *Tāj al-'Urūs*, Mesir: Maṭba'ah al-Khairiyyah al-Munsiyah Bijamāliyyah, Jld. ke 2, 1306 H.
- Anas, Mālik ibn, *al-Muwattā'*, editor Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bāqī', T.Tp: Tp., t.t.
- Salabi, Muhammad Muṣṭafā, *Ta'lil al-Ahkām*, Bairut: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M.
- Salabi, Muhammad Muṣṭafā, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, Bairut: Dār al-Jam'iyyah, 1983.
- As-Sabag, Muhammad, *al-Hadis an-Nabawi*, Mesir: Maktabah al-Islāmiyyah, 1972.
- As-Ṣābūni, Muhammad 'Ali, *Rawā'i' al-Bayān Tafsir Ayāt al-Ahkām min al-Qur'ān*, Bairut: Dār al-Fikr, Jld. Ke 1, t.t.
- As-Ṣan'āni, Muhammad bin Ismā'il al-Kahlāni, *Subul as-Salām*, Bandung-Indonesia: Penerbit Dahlān, Juz ke 3, t.t.
- As-Ṣagīr, 'Abd al-Majid, *al-Fikr al-Uṣūli wa Isykāliyyah as-Sulṭah al-'Ilmiyyah fi al-Islām al-Qirā'ah fi Nasy'ah 'Ilm al-*

- Uṣūl wa Maqāṣid asy-Syari'ah*, Bairut: Dār al-Muntakibah al-'Arabi, 1415 H/1994 M.
- As-Sāyis, Muhammad 'Ali, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihādi wa Aṭwāruh*, Mesir: Silsilah al-Buhūs al-Islāmiyyah, t.t.
- As-Sāyis, Muhammad 'Ali dan Mahmūd Syaltūt, *Muqāranah al-Mazāhib fi al-Fiqh*, Mesir: Muhammad 'Ali Ṣabih wa Aulāduh, 1373 H/1953 M.
- As-Sāyih, Ahmad 'Abd ar-Rahman, *Risālah fi ar-Ri'āyah al-Maṣlahah*, Mesir: Dār al-Miṣriyyah al-Banāniyyah, 1993.
- As-Sabki, 'Ali bin 'Abd al-Kāfi, *al-Ibhāj fi Syarh al-Minhāj 'alā Manhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl li al-Qādi al-Baidāwi*, Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Juz ke 1, Cet. Ke 1, 1404 H/1984 M.
- As-Sabki, al-Imām Tāj ad-Din 'Abd al-Wahhāb ibn, *Matn Jam' al-Jawāmi'*, Indonesia: Maktabah Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Juz ke 1, t.t.
- As-Sarakhsi, Abū Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl, *Uṣūl as-Sarakhsi*, editor Abū al-Wafā' al-Afgāni, Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabi, Juz ke 1, 1372 H.
- Asy-Syāfi'i, al-Imām Abi 'Abd Allah Muhammad bin Idris, *al-Umm*, Mesir: Maktabah al-Kulliyyah, Juz ke 7, 1961.
- Asy-Syāfi'i, al-Imām Abi 'Abd Allah Muhammad bin Idris, *ar-Risālah*, editor Ahmad Muhammad Syākir, Mesir: Dār al-Fikr, t.t.
- Asy-Syāfi'i, Ahmad Muhammad, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Iskandariyyah: Mu'assasah Ṣaqāfah al-Jam'iyyah, 1983.
- Asy-Sartāwi, Mahmūd 'Ali, *Syarh Qanūn al-Ahwāl asy-Syakhsīyyah*, T.Tp.: Dār al-Fikr, Bagian ke 3, t.t.
- Asy-Syātibi, Abū Ishāq Ibrāhim bin Mūsā ibn Muhammad al-Lakhmi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Ahkām*, T.Tp.: Dār al-Fikr, Jld. Ke 1 dan 2, t.t.
- Asy-Syātibi, Abū Ishāq Ibrāhim bin Mūsā ibn Muhammad al-Lahmi, *Kitāb al-I'tisām*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, 1424 H/2003 M.
- Asy-Syahrastāni, Muhammad Abū Bakr, *al-Milāl wa an-Nihāl*, editor Abd al-Aziz ibn Muhammad al-Wakil, Bairut: Dār al-Fikr, t.t.

- Asy-Syaukāni, Muhammad ‘Ali bin Muhammad, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Mesir: Idārah at-Ṭibā‘ah al-Muniriyyah, t.t.
- Asy-Syaukāni, Muhammad ‘Ali bin Muhammad, *Nail al-Auṭār min Ahādīṣ Sayyid al-Akbar Syarh Muntaqā al-Akhbār*, Bairut: Dār al-Jael, Juz ke 5, 1973.
- Asy-Syaukāni, Muhammad ‘Ali bin Muhammad, *Fath al-Qadīr al-Jāmi’ bain Fanni ar-Riwāyah wa adi-Dirāyah min ‘Ilm at-Tafsīr*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 5, 1973.
- Asyuwaikh, ‘Ādil, *Ta’līl al-Ahkām fi asy-Syari’ah al-Islāmiyyah*, Tanaṭā: Dār al-Basyir li as-Ṣaqafah wa al-‘Ulūm, 1420 H/2000 M.
- As-Suyūṭi, Jalāl ad-Din ‘Abd ar-Rahmān bin Abi Bakar, *al-Asybah wa an-Nazāir fi al-Furū’*, Surabaya-Indonesia: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nubhān wa Aulādūh, t.t.
- As-Suyūṭi, Jalāl ad-Din ‘Abd ar-Rahman bin Abi Bakar, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi wa Aulādūh, Juz ke 1, 1951.
- At-Ṭahhān, Mahmūd, *Taisir Muṣṭalāh al-Hadīṣ*, Bairut: Dār as-Saqafah al-Islāmiyyah, 1985.
- At-Taftāzāni, al-Imām Sa’ad ad-Din Mas’ud bin Umar, *Syarh at-Talwīh alā at-Tauḍīh li Matn at-Tanqīh fi Uṣūl al-Fiqh*, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Juz ke 1, t.t.
- At-Tirmiṣi, Abū ‘Isā Muhammad bin ‘Isā bin Surah, *Sunan at-Tirmiṣi*, Indonesia: Maktabah Dahlan, Juz ke 2, t.t.
- At-Turki, ‘Abd Allah bin ‘Abd al-Muhsin, *Uṣūl Mazhab al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Mesir: Maṭba‘ah Jāmi’ah ‘Ain Syams, 1394 H/1974 M.
- Al-Qaraḍāwi, Yūsuf, *‘Awāmīl as-Sa’ah wa Murūnah fi asy-Syari’ah al-Islāmiyyah*, al-Qāhirah: Dār as-Sakhwah, Cet. Ke 1, 1406 H/1985 M.
- Al-Qarāfi, al-Imām Syihāb ad-Din Abū Abbās Ahmad bin Idris, *Syarh Tanqīh al-Fuṣūl fi Ikhtīṣār al-Mahṣūl fi al-Uṣūl*, Bairut: Dār al-Fikr, 1424 H/2004 M.
- Az-Zarqā’, Muṣṭafā Ahmad, *al-Madkhal al-Fiqh al-‘Ām*, Damaskus: Maṭba‘ah Tarbain, Juz ke 1, 1387 H/1968 M.

- Az-Zarwi, Ahmad Ibrāhim ‘Abbās, *Nazariyyah al-Ijtihād fi asy-Syari’ah al-Islāmiyyah*, Jiddah: Dār asy-Syurūq, t.t.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Uşūl al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: Dār al-Fikr al-Mu’āşir, Juz ke 1, 1418 H/1998 M.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Uşūl al-Fiqh wa Madāris al-Bahs Fih*, Damaskus: Dār al-Maktabi, Cet. Ke 1, 1420 H/2000 M.
- Bu’ūd, Ahmad, *al-Ijtihād Bain Haqāiq at-Tārikh wa Mutatallibāt al-Wāqi’*, Suria: Dār as-Salām, Cet. Ke 1, 1425 H/2005 M.
- Hilāl, Judah, “al-Istihsān wa al-Maşlahah al-Mursalah” dalam *Uşūl al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Majlis al-A’lā fi ar-Ri’āyah al-Funūn al-Ijtima’iyyah, 1330 H.
- Hilāl, Haişam, *Mu’jam Muştalah al-Uşūl*, Bairut: Dār al-Jail, 1424 H/2003 M.
- Hakim, ‘Abd al-Hamid, *as-Sulam*, Jakarta: Sa’adiyah Putra, Juz ke 2, t.t.
- Hakim, ‘Abd al-Hamid, *al-Bayān*, Jakarta: Sa’adiyah Putra, Juz ke 3, t.t.
- Hasaballah, ‘Ali, *Uşūl at-Tasyri’ al-Islāmi*, Mesir: Dār al-Fikr al-‘Arabi, Cet. Ke 7, 1417 H/1997 M.
- Ibn ‘Ābidin, *Hāsiyyah Radd al-Mukhtār ‘alā ad-Ḍurār al-Mukhtār: Syarh Tanwir al-Abşār*, Mesir: Muştafā al-Bābi al-Halabi, Juz ke 1, t.t.
- Ibn ‘Abd ar-Rahmān, Kamāl ad-Din Muhammad bin Muhammad, *Taisir al-Wuşūl ilā Minhāj al-Uşūl min al-Manqūl wa Ma’qūl*, editor ‘Abd al-Fattāh Ahmad Quţb ad-Dakhmisi, T.Tp.: al-Farūq al-Hadişah, Cet. Ke 1, 1423 H/2002 M.
- Ibn Ali, ‘Abd ar-Rahmān, *Taisir al-Wuşūl ilā Jāmi’il al-Wuşūl*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 3, Cet. Ke 1, 1417 H/1997 M.
- Ibn Hājib, *Mukhtaşar al-Muntahā*, Mesir: al-Maţba’ah al-Amiriyyah, 1328 H.
- Ibn Hanbal, Imām Ahmad, *Musnad Imām Ahmad bin Hanbal*, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Juz ke 6, 1413 H/1993 M.

- Ibn Hazm, Abū Muhammad ‘Ali, *al-Ihkām fi Uṣūl al-Ahkām*, al-Azhar: Maktabah ‘Aṭif, Juz ke 1, Cet. Ke 1, 1398 H/1978 M.
- Ibn Nujaim, Zain al-‘Ābidin bin Ibrāhim, *al-Asybah wa an-Nazāir ‘alā Mażhab Abi Hanifah an-Nu’mān*, al-Qāhirah: Mu’assasah al-Halabi wa Syurakāuh, 1387 H/1964 M.
- Ibn Taimiyyah, Taqī ad-Din, *Ṣihhah Uṣūl Mażhab Ahl al-Madinah*, T.Tp.: Maktabah as-Ṣaqafah ad-Diniyyah, 1988.
- Ibn Qudāmah, al-Imām Muwaffiq ad-Din ‘Abd Allah bin Ahmad, *Rauḍah an-Nāzir wa Jannah al-Manāzir fi Uṣūl al-Fiqh ‘alā Mażhab al-Imām Ahmad bin Hanbal*, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1414 H/1994 M.
- Ibn Zakaria, *Maqāyis al-Lughah*, Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Halabi, 1969.
- Hasa, Hasan Ibrāhim, *Tārikh Islām*, Mesir: Maṭba’ah an-Nahḍah, Juz ke 4, 1967.
- Hasan, Husain Hamid, *Nazariyyah al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmi*, Bairut: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyyah, t.t.
- Ismā’il, Sya’bān Muhammad, *at-Tasyri’ al-Islāmi wa Maṣādiruh wa Aṭwārūh*, Mesir: Maktabah an-Nahḍah, Cet. Ke 2, 1985.
- Jum’ah, ‘Ali, *Qaul as-Ṣahābah ‘Ind al-Uṣūliyyin*, Mesir: Dār ar-Risālah, 1425 H/2004 M.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Mesir: ad-Dār al-Kuwaitiyyah, 1388 H/1968 M.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb, *Khulāṣah Tārikh at-Tasyri’ al-Islāmi*, Kuwait: Dār al-Qalam li at-Ṭibā’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, t.t.
- Ma’lūf, Abū Luis, *al-Munjid fi al-Lughah*, Bairut: Dār al-Masyriq, Cet. Ke 29, 1986.
- Mażkūr, Muhammad Salām, *Mabāhiṣ al-Hukm ‘Ind al-Uṣūliyyin*, Mesir: Dār an-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1972.
- Mugniyah, Muhammad Jawād, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh fi Ṣaubih al-Jadid*, Bairut: Dār al-‘Ilm al-Malāyin, Cet. Ke 1, 1975.
- Makhzūm, Muṣṭafā bin Karamatullah, *Qawā’id al-Wasā’il fi asy-Syari’ah al-Islāmiyyah Dirāsah Uṣūliyyah fi Dau al-*

- Maqāṣid asy-Syari'ah*, Madinah an-Nabawiyah: Dār Isbilyya, 1415 H.
- Mūsa, Muhammad Yūsuf, *al-Madkhal Lidirāsah al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1374 H/1953 M.
- Mūsa, Muhammad Yūsuf, *Abū Hanifah 'Aṣruḥ Hayātuh Mazhabuh Ittijāhatuh al-Fiqhiyyah al-Islāmiyyah*, Mesir: Maṭba'ah an-Nahḍah, 1376 H/1957 M.
- Muslim, Imām ibn al-Hajjaj Abū al-Husain al-Qusyairi an-Naisābūri, *Ṣaḥih Muslim*, Indonesia: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, Juz ke 2, t.t.
- Nawāwi, Imām, *Syarḥ Ṣaḥih Muslim*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, t.t.
- Qūtah, 'Ādil bin 'Abd al-Qādir, *Aṣr al-'Urf wa Taṭbiqātuh al-Mu'āṣirah fi al-Fiqh al-Mu'āmalah al-Māliyyah*, Jiddah: Fahrasah Maktabah al-Mulk, 1428 H/2007 M.
- Sānū, Quṭb Muṣṭafā, *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh 'Arabi-Inklizi*, Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1420 H/2000 M.
- Sanū, Quṭb Muṣṭafā, *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*, Bairut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, Cet. Ke 1, 1420 H/2000 M.
- Suwaid, al-Qāḍi Muhammad, *al-Mazāhib al-Islāmiyyah al-Khamsah wa al-Mazāhib al-Muwahhidah*, Bairut: Dār at-Taqrīb bain al-Mazāhib al-Islāmiyyah, 1416 H/1995 M.
- Sya'bān, Zaki ad-Din, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Mesir: Dār at-Ta'lif, 1964/1965.
- Syalabi, Muhammad Muṣṭafā, *Ta'lil al-Ahkām*, Bairut: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1981.
- Syaltūt, Mahmūd, *al-Islām 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dār asy-Syurūq, 1997.
- Sayyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, Bairut: Dār al-Fikr, Juz ke 2, 1403 H/1983 M.
- Tiwana, Sayyid Muhammad Mūsā, *al-Ijtihād Wamāzā Hajātunā Ilaih fi Hāzā al-'Aṣr*, T.Tp.: Dār al-Kutub al-Hādīshah, t.t.
- 'Ulwān, Fahmi Muhammad, *al-Qiyam ad-Ḍarūriyyah wa Maqāṣid at-Tasyri' al-Islāmiyyah*, Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah, 1989.
- Yūsuf, Abū, *Kitāb al-Kharāj*, Mesir: Dār al-Fikr, 1302 H.

- Zaid, Muṣṭafā, *al-Maṣlahah fi at-Tasyri' al-Islāmi wa Najm ad-Din at-Ṭūfi*, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1384 H/2010 M.
- Zaidan, 'Abd al-Karim, *al-Wajiz fi Uṣūl al-Fiqh*, Bagdad: Dār al-Fikr al-'Arabiiyah, 1977.
- Zuhair, Muhammad Abū an-Nūr, *Muzkirah fi Uṣūl al-Fiqh li Gair al-Ahnāf*, Mesir: Maktabah Dār at-Ta'lif, t.t.

Buku Berbahasa Inggris

- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1970.
- Doi, Abdurrahman I., *Shari'ah the Islamic Law*, London: United Kingdom, 1404 H/1984 M.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Buku Berbahasa Indonesia

- Abubakar, Al Yasa', "Ke Arah Ushul Fiqh Kontemporer: Sistematika Alternatif untuk Penalaran" dalam *Jurnal ar-Raniry*, No. 68, 1990.
- Abubakar, Al Yasa', *Syari'at Islam di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Paradigma Kebijakan dan Kegiatan*, Nanggroe Aceh Darussalam: Dinas Syari'at Islam, 2006.
- Abdurrahman, Asmuni, *Uṣūl Fiqh Syi'ah Imāmiiyah*, Yogyakarta: CV Bina Usaha, t.t.
- Abd as-Salam, Muhy ad-Din, *Mauqif al-Imām asy-Syāfi'i min Madrasah al-'Irāq al-Fiqhiyyah*, diterjemahkan oleh Muhammad Mahrus Muslim, dengan *Pola Pikir Imām Syāfi'i*, Jakarta: Fikahati Aneska, 1995.
- Amin, Ma'rūf, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Penerbit el-SAS, 2008.

- Al-Husaini, al-Hamid, *Sejarah Hidup Imam Ja'far ash-Shadiq R.A.*, Semarang: Penerbit CV Taha Putra, t.t.
- Al-Husaini, al-Hamid, *Sejarah Hidup Imam Zaid bin 'Ali R.A.* Semarang: Penerbit CV Taha Putra, t.t.
- Al-'Alwāni, Ṭaha Jabir, *Sources Methodology in Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Yusdani dengan *Metodologi Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Uṣūl al-Fiqh" dalam *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, Yogyakarta: SUKA Press, Cet. Ke 1, 2007.
- As-Ṣabūni, Muhammad 'Ali, al-Mawāriṣ fi asy-Syari'ah al-Islāmiyyah, penerjemah hamdan Rasyid dengan *Hukum Kewarisan Menurut al-Qur'ān dan Sunnah*, T.Tp.: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah li at-Ṭibā'ah wa an-Nasyr, 2005.
- Ash-Shiddieqy, TM. Hasbi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, Jld. Ke 1, 1973.
- Asy-Syak'ah, Mustafa Muhammad, *Islam bi lā Maḏhab*, penerjemah A.M. Basalamah, Jakarta: Gema Insani Press, Cet. Ke 1, 1414 H/1994 M.
- At-Turābi, Hasan, *Tajdid al-Fikr al-Islāmi*, diterjemahkan oleh Abdul Haris dan Zainul Am dengan *Fiqh Demokratis dari Tradisionalisme Kolektif Menuju Modernisme Populis*, Bandung: Penerbit Arasy, 1423 H/2003 M.
- Az-Zain, Samih Aṭif, *Man Hum al-Muslimūn al-Islām Yajma' lā Yufāriiq*, diterjemahkan oleh Syihabuddin dengan *Siapakah Umat Islam itu*, Bandung: Penerbit Husaini, 1983.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqāṣid Syari'ah Menurut asy-Syāṭibi*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, Cet. Ke 1, 1424 H/1996 M.
- Chairy, Shalahuddin dan Shadiq, *Kamus Istilah Agama*, Jakarta: Penerbit CV Sienttarama, Cet. Ke 1, 1983.

- Coulson, Noel J., *The History of Islamic Law*, diterjemahkan oleh Hamid Ahmad dengan *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: Penerbit P3M, 1987.
- Dahlan, Moh., *Abdullah Ahmed an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Darwis, Mohammad, "Maqāṣid al-Shari'ah dan Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda" dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, Yogyakarta: Ircisod, 2012.
- Hallaq, Weal B., *A History of Islamic Legal Theories*, diterjemahkan oleh E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid dengan *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar untuk Uṣūl Fiqh Maḏhab Sunni*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Agah Garnadi dengan *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1984 M.
- Hosen, Ibrahim, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah, Thalaq, Rudjuk dan Hukum Kewarisan*, Djakarta: Balai Penerbitan dan Perpustakaan Islam Yayasan Ihya Ulumuddin Indonesia, 1971.
- Hubis, Umar, *Fatawā*, Surabaya-Indonesia: Pustaka Progresif, Jld. Ke 1, t.t.
- Isma'il, Suhudi, *Pengantar Ilmu Hadis*, Bandung: Penerbit Angkasa, 982.
- Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, diterjemahkan oleh Osman Raliby dengan *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Iqbal, Muhammad, *Rekonstruksi Pemikiran Islam Studi tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam*, T.Tp.: Penerbit Kalam Mulia, 1994.

- Mahmasani, Subhi, *Falsafah at-Tasyri' fi al-Islām*, diterjemahkan oleh Ahmad Sudjono dengan *Filsafat Hukum Islam*, Bandung: PT Al-Ma'arif, Cet. Ke 2, 1981.
- M. Bagir as-Ṣadr dan Murtaḍā Mutahari, *Pengantar Uṣūl al-Fiqh dan Uṣūl Perbandingan*, Penerjemah Satrio Pinandito dan Ahsin Muhammad, Pengantar Satria Effendi, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1414 H/1993 M.
- M. Fauzi dan Ilyas Supena, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gema Media, 2002.
- Mas'udi, Masdar, F., *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Perempuan*, Bandung: Penerbit Mizan, 1997.
- Mas'adi, Ghufran A., *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998.
- Muslehuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis, Studi Perbandingan Sistem Hukum Islam*, penerjemah Yudian Wahyudi Asmin, Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1997.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Penerbit UI Press, Jld. Ke 2, Cet. Ke 6, 1986.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh, Jakarta: PT Bina Aksara, 1987.
- Romli AS., *Muqāranah Maẓāhib fi al-Uṣūl*, Jakarta: Gaya Media Pratama, Cet. Ke1, 1420 H/1999 M.
- Samsul Munir Amin dan Totok Jumanoro, *Kamus Ilmu Ushul Fikih*, T.Tp.: Penerbit AMZAH, Cet. Ke 1, 2005.

BIODATA PENULIS

I. IDENTITAS DIRI :

- Nama : Dr. Drs. Maimun, SH., MA.
- NIP : 196003291987031003
- Jabatan : Lektor Kepala (IV/c)
- Tempat/Tgl. Lahir : Bojonegoro Serang/29-03-1960
- Jenis Kelamin : Islam
- Kebangsaan : Indonesia
- Status : Kawin
- Pekerjaan Tetap : Dosen Fakultas Syari'ah UIN
Raden Intan Lampung.
- Alamat : Jl. Pulau Legundi Gg. H 2 0 No.
30 Sukarame Bandar
Lampung, HP.
08154040245/WA 08117902244.

II. PENDIDIKAN :

- SD Bojonegara:
Berijazah tahun 1973
- MTs Serang :
Berijazah tahun 1977
- MAN Serang (Extraning) :
Berijazah tahun 1982
- IAIN "SGD" Bandung (S1) :
Berijazah tahun 1985
- IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (S2) :
Berijazah tahun 1993

- Universitas Saburai Lampung (S1) :
Berijazah tahun 1995
- UIN Raden Intan Lampung (S3) :
Berijazah tahun 2018

III. JABATAN FUNGSIONAL :

- Asisten Ahli Madya/Penata Muda (III/a) :
1 Oktober 1988
- Asisten Ahli/Penata Muda TK. I (III/b)
: 1 Oktober 1990
- Lektor Muda/Penata (III/c) :
1 April 1993
- Lektor Madya/Penata TK. I (III/d) :
1 April 1995
- Lektor/Pembina (IV/a) :
1 April 1997
- Lektor Kepala Madya/Pembina TK. I (IV/b) :
1 April 1999
- Lektor Kepala/Pembina Utama Muda (IV/c) :
1 April 2001

IV. PENGALAMAN KERJA :

- Dosen Fakultas Tarbiyah Metro, tahun 1987-1988
- Dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Muhammadiyah Metro, tahun 1987-1990.
- Dosen Fakultas Syari'ah IAIN (sekarang UIN) Raden Intan Lampung 1988-Sekarang.
- Wakil Ketua Badan Pelaksana Kuliah Kerja Nyata (BP-KKN) IAIN Raden Intan, tahun 1995-1996.
- Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam (STISDA) Tegineneng Lampung Selatan, tahun 1996-2002.
- Anggota Senat IAIN Raden Intan, tahun 1997-1998.
- Ketua Jurusan Mu'amalah Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, tahun 1997-1999.

- Kepala Pusat Penelitian IAIN Raden Intan, tahun 1999-2003.
- Pembantu Dekan I Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan, tahun 2007-2011

V. KEGIATAN ILMIAH

1. Penelitian Eksprimen Zakat Mal IAIN Raden Intan, tahun 1990 (Kolektif, sebagai anggota).
2. Modernisasi Pondok Pesantren: Sebuah Identifikasi Melalui Peningkatan Sumberdaya Manusia di Daerah Lampung, tahun 1995 (Kolektif, sebagai anggota).
3. Pelaksanaan Zakat Fitrah Ditinjau dari Motifasi Pengamalan Keagamaan (Studi di Kelurahan Sukarame Kecamatan Sukarame Kota Madya Bandar Lampung), tahun 1996, (Individu);
4. Pengaruh Pengamalan Keagamaan Terhadap Kepatuhan Wajib Pajak Bumi dan Bangunan (Studi di Kota Madya Bandar Lampung), tahun 1999 (Individu).
5. Buku: Pengantar Studi Ushul Fiqh Perbandingan, Cet. I, No. ISBN 979-9511-03-8, Penerbit Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung, tahun 2000
6. Dakwah Islam di Kalangan Masyarakat Industri (Upaya Peningkatan Etos Kerja dan Produktifitas Kerja di Desa Lumbirejo Lampung Selatan), tahun 2000, (Kolektif sebagai anggota).
7. Narkoba dan Dampaknya bagi Para Remaja Serta Alternatif Penanggulangannya (Studi Kasus pada Para Remaja di Kecamatan Kedaton Bandar Lampung tahun 2000 (Individu).
8. Pemikiran dan Praktik Peradilan Agama di Indonesia (Studi pada Pengadilan Agama di Kota Bandar Lampung), tahun 2001 (Kolektif, sebagai anggota).
9. "Maslahat Sebagai Dasar Pertimbangan Dalam Penetapan Hukum (Studi Kasus Putusan Hakim

- Pengadilan Agama Kelas IA Tanjungkarang tahun 1990-1996)" dalam Jurnal ANALISIS, IAIN Raden Intan Lampung, tahun 2002.
10. Peta Keagamaan Lampung (Kota Bandar Lampung dan Kabupaten Lampung Selatan), tahun 2002 (Kolektif, sebagai Ketua Peneliti).
 11. Komplek Sosial dalam Pengambilalihan Hak Tanah (Studi Kasus Pengambilan Tanah PT Way Halim Permai Kota Bandar Lampung), tahun 2003 (Kolektif, sebagai anggota).
 12. "Kontekstualisasi Teori *Ḍarūriyyāt*, *Hājiyyāt* dan *Tahsiniyyāt*" dalam Jurnal ASAS, Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung, tahun 2008.
 13. "Radikalisme Keagamaan dan Penanggulangannya: Sebuah Pendekatan *Maqāṣid Syari'ah*" dalam SPADAN, Jurnal Pemberdayaan Perempuan, Volume 1, Nomor 1, September 2009, ISSN: 2087-0566..
 14. "Kepemimpinan" dalam SPADAN, Jurnal Pemberdayaan Perempuan, Volume 2, September 2010, ISSN: 2087-0566.
 15. Buku: Kriminologi, Cet. ke 1, No. ISBN 978-602-8623-26-1, Penerbit CV Kencana Bandar Lampung, tahun 2010.
 16. Wanita Pengusaha Era Kontemporer Menurut Perspektif Hukum Islam" dalam ASAS, Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, Volume 3, Nomor 1, Januari 2011, ISSN: 1979-1488.
 17. "Reorientasi Ijtihad Kontemporer: Analisis Hukum Islam" dalam Al-'ADALAH, Jurnal Hukum Islam, Vol. XI, No. 2, Desember 2012.
 18. Penelitian Individu, Nikah *Sirri* di Indonesia dalam Perspektif *Maqāṣid Syari'ah*, dibiayai DIPA IAIN Raden Intan, tahun 2013, dengan SK Rektor No. 74a Tahun 2013, tertanggal 5 Juni 2013, di Bawah Koordinator LP2M IAIN Raden Intan Lampung.
 19. Buku: Metode Penemuan Hukum dan

- Implementasinya pada Kasus-Kasus Hukum Islam, Cet. ke 1, No. ISBN 978-602-9326-33-8, Penerbit Anugrah Utama Raharja (AURA) Bandar Lampung, tahun 2013.
20. Penelitian Individu, Analisis Terhadap Konsep Supremasi Maslahat at-Tufi dan Kontribusinya dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer, dibiayai DIPA IAIN Raden Intan, tahun 2014.
 21. "Hakikat Penolakan Imam Syafi'i Terhadap *Istihṣān* dan Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Keluarga Islam" dalam *Al-'ADALAH*, Jurnal Hukum Islam, Volume XII/No. 2, Desember 2014, ISSN 0854.1272 (Terakreditasi B).
 22. Penelitian Individu, Konsep '*Illah* Hukum Menurut asy-Syaukani Implikasinya bagi Pengembangan Pemikiran Hukum Islam: Kajian pada Kitab *Irsyad al-Fuhul*, dibiayai DIPA IAIN Raden Intan, tahun 2015.
 23. Penelitian Individu, Implementasi *Ra'y* dalam Berijtihad di Era Modern Menurut Perspektif Ulama Usul Fikih, dibiayai DIPA IAIN Raden Intan, tahun 2016.
 24. "Akomodasi Budaya Lokal dalam Fatwa-Faatwa Nahḍatul Ulama" dalam *ASAS*, Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam, Vol. 8, Nomor 1, Januari 2016, ISSN: 1979-1488.
 25. Paper dengan Judul: Membumikan Konsep Supremasi Maslahat at-Tufi dalam Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer, yang Dipresentasikan dalam forum Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) di IAIN Raden Intan Lampung, tanggal 1-4 Nopember 2016.
 26. Penelitian Individu, Rekonstruksi Konsep Ijmak dalam Berijtihad di Era Modern, dibiayai DIPA UIN Raden Intan, tahun 2017.
 27. Penelitian Kolektif, Peran Ulama dalam

Meningkatkan Partisipasi Politik Masyarakat pada Pemilihan Umum, dibiayai DIPA UIN Raden Intan, tahun 2019.

28. Penelitian Kolektif, Eksistensi Peran Bawaslu Lampung dalam Penegakan Hukum Pemilu 2019, dibiayai DIPA UIN Raden Intan, tahun 2020 (sedang dalam proses).

VI. ORGANISASI SOSIAL

1. Anggota Gerakan Muballig Islam (GMI) Bandar Lampung, tahun 1990-Sekarang.
2. Wakil Ketua 1 Dewan Pimpinan Daerah Lembaga Pemberdayaan Masyarakat (DPD LPM) Propinsi Lampung, Masa Bakti 2007-2012.
3. Anggota Dewan Pimpinan Cabang Lembaga Pemberdayaan Masyarakat (DPC LPM) Kecamatan Sukarame Bandar Lampung, Masa Bakti 2006-2011 dan 2011-2016.
4. Ketua Lembaga Pemberdayaan Masyarakat (LPM) Kelurahan Sukarame Bandar Lampung, Masa Bakti 2011-2014 dan 2014-2017.
5. Anggota Pengurus Perwakilan Badan Wakaf Indonesia Kota Bandar Lampung, Devisi Pembinaan Nazir, Masa Jabatan 2015-2018.
6. Pengurus Gerakan Muballig Islam (GMI) Provinsi Lampung, Bidang Kajian Islam dan Advokasi, Periode 2020-2025.

Bandar Lampung, 1 Juni 2021 M
Pembuat Ybs

Dr. Drs. Maimun, SH., MA.

USHUL FIQH I

KONSTRUKSI METODOLOGI HUKUM ISLAM KLASIK
MENUJU USHUL FIQH KONTEMPORER

Syukur dan al-hamdulillah penulis panjatkan kepada Allah Swt. yang telah memberikan kekuatan, kesehatan lahir dan batin sehingga buku ajar ini dapat ditulis, meskipun secara bertahap. Buku ajar ini disusun untuk memenuhi kebutuhan bahan bacaan bagi mahasiswa dalam mempelajari ilmu *uṣūl al-fiqh*, karena literatur ilmu ini pada umumnya masih berbahasa Arab. Untuk memudahkan mahasiswa mempelajari ilmu ini, maka solusinya disusunlah buku ajar yang masih terbatas penyajian materinya.

Buku ini disusun berdasarkan sub-sub silabi matakuliah *uṣūl al-fiqh* pada Fakultas Syari'ah Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung. Sub-sub materi yang ada pada silabi tersebut disajikan dalam bentuk teoritis-normatif, dilengkapi dengan berbagai contoh kasus hukum sesuai bahasan materi yang disajikannya.

Dalam kesempatan ini, penulis sampaikan ucapan terima kasih kepada teman-teman yang secara langsung atau tidak, telah memberikan motivasi untuk menulis buku ajar ini dalam rangka memenuhi kebutuhan bahan bacaan mahasiswa.



literasi nusantara
Perum Paradiso Kav A1 Junrejo - Batu
penerbitlitnus@gmail.com
www.penerbitlitnus.com
0812-3602-3633

ISSN 978-623-329-216-0

