

**Ragam Metode dan Pendekatan
Perumusan Hukum Islam**
dari Klasik hingga Kontemporer

**Ragam Metode dan Pendekatan
Perumusan Hukum Islam**
dari Klasik hingga Kontemporer

Penulis:

Sofyan A. P. Kau
Zulfitri Z. Suleman

Inteligensia Media

2022

Ragam Metode dan Pendekatan Perumusan Hukum Islam dari Klasik hingga Kontemporer

Penulis:

Dr. Sofyan A. P. Kau, M.Ag

Zulfitri Z. Suleman, S.Ars., MH

Desain Sampul : Dana Ari

Tata letak : Ahmad Sofi

ISBN: 978-623-381-088-3

Copyright © Agustus, 2022

Diterbitkan oleh:

Inteligensia Media (Intrans Publishing Group)

Wisma Kalimetro

Jl. Joyosuko Metro 42 Malang, Jatim

Telp. 0341-573650, Fax. 0341-573650

Email: inteligensiamedia@gmail.com

Anggota IKAPI No. 196/JTI/2018

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.

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Dr. Sofyan A. P. Kau, M. Ag; Zulfitri Z. Suleman, S.Ars., MH

Ragam Metode dan Pendekatan Perumusan Hukum Islam dari Klasik hingga Kontemporer/Penulis, Dr. Sofyan A. P. Kau, M.Ag; Zulfitri Z. Suleman, S.Ars., MH—Cet. 1.—Malang: Inteligencia Media, 2022 xiv + 152 hlm; 15,5 cm x 23 cm

1. Fikih, Fiqih, Fiqh, Hukum Islam — I. Judul II. Perpustakaan Nasional

2X4

Dicetak oleh:

Bikara Printing

Didistribusikan oleh

PT. Bumi Puthuk Shankara (Bikara)

Jl. Joyosuko Agung 86 Malang

Telp. 0341-5080245

Email: bikara86@gmail.com

Transliterasi

ا = a	خ = kh	ش = sy	غ = gh	ن = n
ب = b	د = d	ص = sh	ف = f	و = w
ت = t	ذ = dz	ض = dh	ق = q	ه = h
ث = ts	ر = r	ط = th	ك = k	ي = y
ج = j	ز = z	ظ = zh	ل = l	ة = t
ح = h	س = s	ع = ‘	م = m	ء = ‘

â = Panjang

î = Panjang

û = Panjang

Pengantar Penulis

Secara teknis terminologi hukum Islam merujuk kepada fikih, fatwa, *qadhâ* (putusan hakim) dan *qânûn* (perundangan-undangan). Keempat bentuk hukum Islam merupakan produk pemikiran ulama yang dihasilkan melalui upaya pengerahan daya intelektual secara maksimal dengan menggunakan metode dan pendekatan. Pengerahan daya intelektual secara maksimal disebut ijtihad. Sedangkan proses penalaran untuk menemukan hukum dinamakan *istinbâth*. Sementara metode dan pendekatan dalam proses *istinbâth* disebut *thurûq al-istinbâth*. Dengan kata lain, fikih, fatwa, *qadhâ* (putusan hakim), dan *qânûn* (perundangan-undangan) adalah hasil dari proses *istinbâth* melalui institusi ijtihad. Secara umum buku ini membahas beberapa metode dan pendekatan dalam penemuan dan perumusan hukum Islam yang lazim digunakan ulama, baik klasik maupun kontemporer.

Di antara metode dan pendekatan yang dirumuskan ulama ushul fikih dan ulama fikih klasik adalah kaidah ushul (*qawâ'id ushûliyyah*) dan kaidah fikih (*qawâ'id fiqhhiyyah*). Sebagaimana namanya, kaidah ushul merupakan hasil rumusan ulama ushul fikih sebagai pedoman berinteraksi dengan teks baik Al-Qur'an maupun hadis dalam rangka menggali, menemukan, dan merumuskan hukum. Karena fokus dan objek kaidah ini adalah teks, maka kaidah ini juga disebut kaidah kebahasaan (*qawâ'id lughawiyah*). Dengan

kata lain, kaidah ini lebih menekankan pada analisis dan pendekatan linguistik dalam memahami teks.

Sedangkan kaidah fikih (*qawâ'id fiqhhiyyah*) adalah kaidah hasil rumusan ulama fikih yang bersifat praktis untuk menjawab persoalan hukum yang tidak ditegaskan oleh teks. Disebut praktis karena sifatnya yang implementatif dalam menjawab beberapa persoalan hukum, meskipun dengan satu kaidah. Kaedah *al-umûr bi maqâshidihâ*, -misalnya- sebagaimana dijelaskan dalam buku ini- digunakan untuk menjawab beberapa persoalan hukum. Tentu kaidah ini dibangun dan dideduksi dari Al-Qur'an dan hadis. Kedua kaidah tersebut (*qawâ'id ushûliyyah* dan *qawâ'id fiqhhiyyah*) serta contoh penerapannya dibahas dalam bagian kedua buku ini.

Meskipun kedua kaidah di atas tergolong klasik, namun tetap relevan dan aplikatif. Hal ini terlihat pada pola penalaran hukum Islam (baca: fatwa) yang digunakan oleh lembaga fatwa di Indonesia. Lembaga fatwa dimaksud adalah MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Bahtsul Masail NU, dan Dewan Hisbah PERSIS. Sebagai lembaga yang memproduksi fatwa, keempat lembaga fatwa ini memiliki metode dan pendekatan masing-masing. Karena itu, boleh jadi kasus yang sama tetapi jawaban hukumnya berbeda. Misalnya persoalan hukum merokok: Majelis Tarjih Muhammadiyah mengharamkan; Dewan Hisbah PERSIS menghukumi makruh; dan MUI mengharamkan jika dilakukan di tempat umum; dan dilakukan oleh wanita hamil dan anak-anak. Sedangkan Bahtsul Masail NU menghukumi dengan tiga klasifikasi status hukum: boleh, makruh, dan haram. Penjelasan lebih lanjut dapat dibaca pada bagian ketiga buku ini.

Buku ini juga membahas teori penemuan hukum berdasarkan pemikiran tokoh. Ada empat tokoh yang dihadirkan baik klasik maupun kontemporer. Dua tokoh pemikir hukum Islam klasik adalah Najmuddîn al-Thûfî (w. 716 H), dan Ibnu Qayyim al-

Jawziyyah (w. 751 H). Najmuddîn al-Thûfî (w. 716 H) dikenal dengan teori supremasi *mashlahah* yang menempatkan kemaslahatan sebagai orientasi penetapan hukum. Karena itu, jika bunyi teks “berseberangan” dengan kepentingan kemaslahatan manusia, maka melalui teori ini, teks diberi makna substansial (baca: takwil). Pola penalaran ini sering kali dirujuk kepada pola penalaran teks ‘Umar ibn Khaththâb (w. 23 H) yang dalam banyak kasus meninggalkan bunyi teks ayat demi menangkap makna substansial; substansial mana berorientasi kepada kemaslahatan manusia. Seperti kebijakan ‘Umar ibn Khaththâb (w. 23 H) yang tidak memberi bagian zakat kepada mu’allaf, membebaskan hukum atas pelaku pencurian. Sementara Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H) dikenal dengan teori transformasi hukum. Bahwa ketentuan hukum tidak statis, tetapi dinamis.

Dinamika dan transformasi hukum dipengaruhi oleh beberapa faktor, seperti: niat, kondisi, waktu/zaman, ruang/tempat, dan tradisi. Transformasi hukum terjadi karena demi terwujudnya kemaslahatan. Dengan demikian, baik teori Najmuddîn al-Thûfî (w. 716 H) dan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), keduanya berorientasi kepada kemaslahatan. Karena itu, meskipun kedua tokoh ini tergolong klasik, tetapi ide dasar teori hukum keduanya dipandang relevan dengan era kontemporer.

Adapun dua tokoh kontemporer dimaksud adalah Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M), dan Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M). Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) populer dengan teori ijtihad kontemporer. Dalam rangka menjawab isu-isu kontemporer, Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) menawarkan ijtihad *intiqâ’î* dan *insyâ’î*, serta konvergensi *intiqâ’î* dan *insyâ’î*. Secara aplikatif ketiga metode dan pendekatan ini didemonstrasikan dalam bukunya *Hadyu al-Islâm: Fatâwi Mu’âshirah (Fatwa-Fatwa Kontemporer)*. Sementara Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) dikenal dengan teori limit atau teori batas

(*nazhariyyâh al-ḥudûd*). Bahwa secara umum hukum Islam bersifat minimal (*al-ḥadd al-adnâ*), dan maksimal (*al-ḥadd al-ʾaʿlâ*). Dari batas minimal-maksimal tersebut, Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) merumuskan enam bentuk teori batas, sebagaimana dijelaskan dalam bagian keempat buku ini.

Sejumlah teori penemuan dan perumusan hukum Islam dalam buku ini, tentu hanya sebagai contoh. Ada banyak teori yang dikemukakan ulama baik klasik maupun kontemporer. Buku ini hanya membahas sebagian kecil. Karena itu, boleh jadi buku ini hanya sebagai pengantar dalam memahami ragam metode dan pendekatan dalam perumusan hukum Islam. Kepada penerbit Inteligensia Media Malang yang bersedia menerbitkan buku ini disampaikan banyak terima kasih. Kiranya, buku kecil ini memberi manfaat bagi pembaca; dan menjadi bekal kecil penulis (*zâd al-maʾâd*) pula di hari kemudian. *Amin ya Allâh*.

Gorontalo, Agustus 2022

Penulis

Sofyan A.P. Kau & Zulfitri Z. Suleman

Pengantar Penerbit

Suatu hal yang tidak dapat dibantah bahwa hukum Islam, baik di Indonesia maupun di negara-negara Islam lainnya didasarkan pada kepada fikih, fatwa, putusan pengadilan (*qadha*), dan perundangan-undangan (*qanun*). Keempat dasar hukum Islam ini merupakan produk pemikiran dari para ulama yang didapatnya melalui proses penalaran dan pendalaman terhadap teks dan realitas yang terjadi pada saat itu.

Secara teknis, proses intelektual yang dialami oleh para ulama disebut dengan *ijtihad*. Sementara proses penalaran dan pendalaman terhadap teks dan realitas dinamakan dengan *istinbâth*. Untuk merumuskan dan menemukan hukum Islam, para ulama menggunakan sejumlah teori, metode, dan pendekatan sepanjang sejarah pemikiran hukum Islam.

Secara garis buku yang ada di tangan pembaca ini membahas tentang metode dan pendekatan proses penemuan dan perumusan hukum Islam yang digunakan oleh para ulama, baik klasik maupun kontemporer. Untuk membuat para pembaca memahami dengan baik konteks bahasannya, penulis telah membagi buku ini ke dalam empat bagian, yakni: **Bagian Satu: Pendahuluan: Konsep-Konsep Penting; Bagian Dua: Metode Penemuan Hukum Islam: Ulama Ushul Fikih dan Ulama Fikih; Bagian Tiga: Metode Istinbath Hukum Lembaga Fatwa: MUI, Bahtsul Masail, Majelis Tarjih dan Dewan Hisbah; Bagian Empat: Teori Penemuan Hukum:**

Pemikiran Tokoh Klasik dan Kontemporer. Tentu karena buku ini membahas tentang hukum Islam, penulis juga menyertakan sumber bahasannya yang didasarkan pada surah-surah Al-Qur'an dan hadis, sehingga membuat isi buku ini memiliki bobot tersendiri dan layak untuk dijadikan sebagai bahan referensi bacaan, khususnya mengenai hukum Islam.

Malang, Juni 2022
Penerbit

Daftar Isi

Transliterasi	___ v
Prakata Penulis	___ vii
Pengantar Penerbit	___ xi
Daftar Isi	___ xiii

Bagian Satu:

Pendahuluan: Konsep-Konsep Penting	___ 1
A. Ijtihad	___ 1
B. <i>Istinbâth</i>	___ 8
C. Hukum Islam	___ 11

xiii

Bagian Dua:

Metode Penemuan Hukum Islam: Ulama Ushul Fikih dan Ulama Fikih	___ 29
A. Metode Penemuan Hukum Ulama Ushul	___ 29
B. Metode Penemuan Hukum Ulama Ushul	___ 36

Bagian Tiga:

Metode Istinbath Hukum Lembaga Fatwa: MUI, Bahtsul Masail, Majelis Tarjih dan Dewan Hisbah	___ 53
A. Metode Ijtihad MUI	___ 53
B. Metode <i>Istinbâth</i> Bahtsul Masail	___ 61
C. Metode Ijtihad Majelis Tarjih	___ 72
D. Metode Ijtihad Dewan Hisbah	___ 80
E. Fatwa Merokok: Studi Perbandingan	___ 87

Bagian Empat:

Teori Penemuan Hukum: Pemikiran Tokoh Klasik dan Kontemporer __ 101

A. Teori Supremasi *Mashlahah* Najmuddîn al-Thûfî __ 101

B. Teori Transformasi Hukum Ibnu Qayyim al-Jawziyyah __106

C. Teori Ijtihad Kontemporer Yûsuf al-Qardhâwî __ 117

D. Teori Batas Muḥammad Syahrûr __ 128

Daftar Pustaka __ 149

Tentang Penulis __ 159

Pendahuluan: ***Konsep-Konsep Penting***

Ada tiga istilah teknis dipandang penting untuk diketahui dan dipahami terkait dengan penemuan dan perumusan hukum Islam. Ketiga istilah dimaksud adalah *ijtihad*, *istinbâth* dan hukum Islam.

A. Ijtihad

Secara etimologi, kata *ijtihad* berarti sungguh-sungguh, yang berasal dari kata *al-juhd* dan *al-jahd*. *Al-Juhd* artinya kemampuan (*thâqah*) dan *al-jahd* berarti sulit atau sukar (*masyaqqah*). Itu berarti, terma *ijtihad* merujuk kepada usaha yang sungguh-sungguh dan sulit. Dengan kata lain, usaha yang ringan dan aktivitas yang tidak membutuhkan upaya yang sungguh-sungguh tidak dikategorikan *ijtihad*. Sebab *ijtihad* hanya berkenaan dengan upaya yang sulit dan berat. Karena itu, *ijtihad* hanya berlaku pada upaya yang sulit dilakukan, tegas Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H).¹ Dengan demikian, *ijtihad* adalah pengerahan segala daya dan kemampuan untuk aktivitas yang berat atau sulit dinamakan *ijtihad*.²

Kemampuan yang dikerahkan untuk aktivitas yang sulit dan berat dimaksud adalah kemampuan intelektual. Itu berarti, terma *ijtihâd* merujuk kepada aktivitas otak atau kegiatan nalar dan akal pikiran. Sementara aktivitas yang berkenaan dengan otot atau

¹Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mushtafâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fîkr, t. th.), h. 350.

²Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirût: Dâr al-Shâdir, t. th.), h. 135; Imam al-Syaukânî, *Iryâd al-Fuhûl ilâ Tabqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirût: Dâr al-Fîkr, t. th.), h. 250.

kegiatan fisik dinamakan *jihâd* dan yang berkaitan dengan kegiatan kesungguhan hati diistilahkan dengan *mujâhadah*. Baik *ijtihâd*, *jihâd* maupun *mujâhadah*, ketiga terma ini berasal dari akar kata yang sama, yaitu *al-juhd* dan *al-jahd*. Yang membedakan ketiganya adalah makna konotatifnya. Secara konotatif, *mujâhadah* merujuk kepada usaha serius dan sungguh-sungguh dalam mendidik dan membina jiwa agar mampu mengendalikan diri. *Jihâd* merupakan pengerahan kemampuan fisik dan materi secara sungguh-sungguh. Ijtihad merupakan pengerahan daya intelektual secara maksimal. Pelakunya disebut *mujtahid*. Sementara pelaku *jihâd* disebut *mujâhid*. Adapun yang melakukan aktivitas *mujâhadah* kaum sufi. Karena itu objek dan ruang lingkup kajiannya pun tidak sama. Pembahasan jihad dilakukan para ahli fikih, karenanya kajian tentang jihad adalah kajian fikih. Persoalan *mujâhadah* menjadi objek kajian kaum sufi, karena itu ia dibahas dalam studi tasawuf. Sedangkan ijtihad dibahas dalam ushul fikih, karena ijtihad adalah bagian dari penalaran rasional secara maksimal untuk menemukan hukum. Itulah sebabnya, dalam terminologi ushul fikih, ijtihad dimaknai sebagai pengerahan kemampuan secara maksimal untuk pengetahuan tentang hukum-hukum syara'.³ Hukum syara' dimaksud bersifat praktis dan *zhannî* yang diperoleh dengan menggunakan metode *istinbâth*.⁴

Pengertian ijtihad tersebut menunjukkan bahwa kegiatan ijtihad berkenaan dengan tiga aspek: penemuan hukum syara' yang bersifat praktis dan *zhannî*; penemuan hukum syara' tersebut dilakukan dengan menggunakan metode *istinbâth*; dan upaya maksimal optimal itu dilakukan oleh seorang pakar hukum (*faqîh* atau *mujtahid*). Sebagai aktivitas intelektual maksimal optimal berkenaan dengan hukum syara', maka kegiatan ijtihad hanya dilakukan oleh

³Imam al-Ghazâlî, *al-Mushtafâ*, Jilid II, h. 350.

⁴Imam al-Syaukânî, *Iryâd al-Fuhûl*, h. 250.

mujtahid atau *faqih*. Tidak semua orang dapat melakukannya. Yang dapat berjihad adalah mereka yang memenuhi syarat dan kualifikasi tertentu, di antaranya penguasaan pengetahuan bahasa Arab dan pengetahuan Al-Qur'an. Pengetahuan dan penguasaan bahasa Arab penting karena Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum tertulis dalam bahasa Arab, karena itu seorang mujtahid dituntut pengetahuan yang mendasar tentang hal-hal yang berkaitan dengan bahasa Arab di antaranya ilmu nahwu, sharaf, *ma'ânî* dan *bayânî*. Menurut 'Abdul Wahhâb Khallâf (w. 1956 M), pengetahuan bahasa Arab sebagai syarat pertama bagi seorang mujtahid dalam berjihad.⁵

Sementara yang dimaksud dengan pengetahuan Al-Qur'an adalah mengetahui dan menguasai ayat-ayat Al-Qur'an yang berkenaan dengan hukum. Para ahli berbeda pendapat tentang jumlah ayat hukum dalam Al-Qur'an. Dalam catatan Amin Suma, Thanthâwî Jauharî (w. 1940 M) menyebut sebanyak 150 ayat. Ahmad Amîn (w. 1954 M) mencatat sebanyak 200 ayat. Menurut 'Abdul Wahhâb Khallâf (w. 1956 M) ayat hukum sebanyak 228 ayat. Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H), Fakhruddin al-Râzî (w. 1210 M), Ibnu Jazzâi al-Kalbî dan Ibnu Qudâmah (w. 715 H) menyebut 500 ayat. Ibnu Mubârak dan Abû Yûsuf (w. 182 H) menyatakan jumlahnya sebanyak 900 dan 1.110 ayat.⁶ Sementara menurut Harun Nasution (w. 1998 M), ayat hukum berjumlah 368, atau sekitar 5,8% dari seluruh ayat Al-Qur'an.⁷ Dengan demikian, secara nominal jumlah ayat hukum berkisar antara 200 hingga 1.110 ayat. Dalam pandangan Imam al-Syaukânî (w.1250 H/1834 M) batasan jumlah nominal ayat tersebut lebih bersifat lahiriyah. Itu berarti,

⁵Abdul Wahab Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 218,

⁶Mohammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), h. 31-32.

⁷Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: UI Press, 1984), Jilid II, h. 7-8.

ditilik secara batiniyah, jumlah tersebut lebih banyak lagi. Bagi mereka yang memiliki pemikiran yang jernih dan penalaran sempurna, dapat saja mengeluarkan hukum dari ayat-ayat yang mengandung kisah dan tamsil.⁸ Dengan kata lain, ayat hukum tidak hanya ditunjukkan secara eksplisit, namun juga diisyaratkan secara implisit oleh ayat non hukum.

Ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum tersebut meliputi dua aspek: aspek ibadah dan aspek mu'amalah. Yang pertama mengenai aturan formal berhubungan dengan Tuhan (*ḥabl min Allāh*), sedangkan kedua berkaitan dengan interaksi antar sesama makhluk (*ḥab min al-nās*). Muḥammad Abû Zahrah (w. 1974 M) dan 'Abdul Wahhâb Khallâf (w. 1956 M) memerinci kedua aspek tersebut menjadi tujuh aspek yaitu: aspek ibadah, *kafârat* (tebusan atau denda akibat pelanggaran hukum seperti zihar isteri, sumpah, dll); mu'amalah; kehidupan rumah tangga; pidana; kehakiman dan pencarian keadilan; dan interaksi muslim dengan non muslim. Sementara Amir Syarifuddin (l. 1937 M) menyederhanakan menjadi empat aspek, yaitu aspek *munakâhat* (pernikahan), *mawârits/farâ'idh* (warisan), *qadhâ'* (pengadilan), *dusturiyah* (kemasyarakatan dan kenegaraan), dan *duwwaliyah* (hubungan internasional).⁹

Kualifikasi lainnya adalah penguasaan dan pengetahuan hadis dan ilmu ushul fikih. Untuk dapat melakukan ijtihad, seorang mujtahid dituntut menguasai dan mengetahui hadis-hadis tentang hukum. Berapa jumlah hadis yang dikuasai, ulama berbeda pendapat. Sebagian ada yang mensyaratkan 500 hadis. Sebagian lagi mengharuskan penguasaan atas 3000 hadis. Yang disebut pertama

⁸Imam al-Syaukânî, *Iryâd al-Fuḥul*, h. 250,

⁹Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 92-105; dan Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Jakarta: Al-Dakwah al-Islâmiyyah, 1972), h. 34-34; Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1417 H/1997), h. 71-72.

adalah pendapat yang dikutip Imam al-Syaukânî,¹⁰ dan yang kedua adalah pendapat Ibnu al-'Arabî (w. 543 H).¹¹ Ada juga yang berpendapat lebih dari itu. Dalam catatan Rachmat Syafe'i, Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H) menyebut sebanyak 1200 hadis.¹² Bahkan Ibnu al-Dharîr menyaratkan sebanyak 500.000 hadis.¹³

Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H) termasuk ulama yang tidak menyaratkan pengetahuan dan penguasaan jumlah hadis. Bahkan untuk menghafal pun, juga tidak disyaratkan. Yang disyaratkan adalah cukup mengetahui letak hadisnya secara pasti. Karena itu, Imam al-Syaukânî (w. 1250 H/1834 M) menyaratkan adanya pengetahuan kitab-kitab kodifikasi hadis; dan dapat membukanya dengan cepat, misalnya dengan menggunakan bantuan kamus hadis. Di samping itu, mengetahui persambungan sanad dalam hadis. Pengetahuan sanad hadis berarti pengetahuan tentang periwayat hadis (*rijâl al-hadîts*) baik dari sisi *al-jarh* (cacat periwayat hadis) dan *al-ta'dîl* (kredibilitas periwayat hadis). Pengetahuan aspek ini penting untuk mengetahui kualitas hadis; mana hadis *shahîh*, *hasan* dan *dha'îf* (lemah).

Adapun pengetahuan ilmu ushul fikih sebagai syarat seorang mujtahid, karena dasar-dasar dan cara-cara berijtihad dibahas dalam ilmu ushul fikih. Tidak ada perbedaan ulama dalam menjadikan ilmu ushul fikih sebagai syarat yang harus dimiliki seorang mujtahid. Yang mereka perdebatkan adalah posisi dan tempatnya. Ibnu al-Hummâm (w. 861 M), Imâm al-Syâthibî (w. 790 H), Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H), Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 697 H) dan

¹⁰Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 250,

¹¹Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih Untuk UIN, STAIN, PT AIS*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 105.

¹²Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, h. 105.

¹³Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 88-89.

al-Âmidî (w. 631 H) adalah diantara ulama ushul fikih klasik yang menempatkan ushul fikih sebagai bagian dari pengetahuan Al-Qur'an dan hadis.¹⁴ Pendapat pertama ini diikuti pakar ushul fikih kontemporer, seperti Muḥammad al-Khudharî Beik dan 'Alî Hasballâh.¹⁵ Itu berarti pendapat pertama ini, tidak menjadikan ilmu ushul fikih sebagai syarat tersendiri. Ini berbeda dengan pendapat kedua yang menjadikan ilmu ushul fikih sebagai syarat tersendiri. Pendapat kedua ini dianut oleh Imam al-Syaukânî (w. 1250 H/1834 M), Jalâluddîn al-Mahallî (w. 1460 M), Zakîyuddîn Sya'bân dan al-Zuhaylî (w. 2005 M).¹⁶

Berbeda dengan kedua pendapat di atas, Muḥammad Abû Zahrah (w. 1974 M) dan 'Abdul Wahhâb Khallâf (w. 1956 M) sependapat untuk tidak menempatkan ushul fikih secara umum sebagai syarat ijtiḥad, tetapi menempatkan pengetahuan tentang *qiyâs* sebagai gantinya. Dengan kata lain, yang menjadi syarat bukan pengetahuan tentang ushul fikih, melainkan pengetahuan tentang *qiyâs*.¹⁷ Menurut Nasrun Rusli, pendapat ketiga ini didasarkan atas pandangan bahwa ijtiḥad merupakan upaya maksimal untuk mendapatkan hukum dari dalil-dalilnya dengan menerapkan 'illat hukum. Dalam hal ini mereka berpegang kepada pandangan Imam

¹⁴Ibnu Amîr al-Hâjj, *Al-Taqrîr wa al-Tabrîr fî 'Ilm al-Ushûl*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996), h. 390; Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syar'ah*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), h. 4; Imam al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min Ilm al-Ushûl*, h. 352; Ibnu Qayyim al-Jauzî, *I'lâm al-Muwaqqîn*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996), h. 89; dan Abû Hasan Âlî ibn Abi Âlî ibn Muhammad Saifuddîn al-Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid IV, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996), h. 309.

¹⁵Muhammad al-Khudharî Beik, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998), h. 368 dan Âlî Hasballâh, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971), h. 95.

¹⁶Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 252; Jalâluddîn al-Mahallî, *Syarh Jâmi' al-Jawâmi'*, dalam al-Bannânî, *Hâsyiyah al-'Allâmah al-Bannânî*, (Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, t. th.) h. 383; Zakîyuddîn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ta'lîf, 1965), h. 412-143; dan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1986), h. 1047.

¹⁷Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 306 dan 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 219-220.

al-Syâfi'î (w. 204 H) yang menyatakan bahwa *qiyâs* adalah metode ijtihad yang dipakai dalam mendapatkan hukum dari sumber-sumbernya.¹⁸

Dengan demikian, pengetahuan tentang *qiyâs* secara mutlak harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H) menolak pandangan ini, bukan karena keharusan seorang mujtahid memiliki pengetahuan tentang *qiyâs*, akan tetapi, mengeluarkan hukum tidak cukup dengan metode *qiyâs*, namun harus memiliki pengetahuan ushul fikih secara umum dan mendalam.¹⁹ *Qiyâs* sendiri hanya bagian dari kajian ushul fikih. Karena itu, memisahkan keduanya, seperti pendapat al-Zuhailî (w. 2005 M) yang menyatakan bahwa pengetahuan tentang *qiyâs* adalah suatu syarat tersendiri dan pengetahuan ushul fikih merupakan suatu syarat lain yang berdiri sendiri²⁰ adalah pendapat yang kurang tepat. Nasrun Rusli menyebut pendapat al-Zuhailî (w. 2005 M) tersebut sebagai pendapat yang kurang efektif dan cenderung *over acting*.²¹

Selain kualifikasi di atas, seorang mujtahid dituntut untuk mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh* baik yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis. Pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh* penting guna menghindari kesalahan. Misalnya menetapkan hukum, sementara hukum tersebut telah *mansûkh*.²² Tentu pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh* tidak menuntut untuk menghapalnya, melainkan cukup dengan merujuk kepada karya di bidangnya, seperti karya Ibnu Khuzaimah (w. 923 M), Ibnu Hâzim (w. 456 H/1064 M), Ibnu Jawzî (w. 597 H) dan Abû Ja'far al-Nuhâs (w. 338 H).²³

¹⁸Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*, h. 93.

¹⁹Imam al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ*, Jilid II, h. 229.

²⁰Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh*, Jilid II, h. 1047.

²¹Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*, h. 93.

²²Imam al-Syaukânî, *Iryâd al-Fuhûl*, h. 252.

²³Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, h. 105.

Urgensi pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh*, sama urgensinya dengan pengetahuan tentang permasalahan yang telah ditetapkan oleh ulama sebelumnya secara *ijma'*. Karena itu, pengetahuan tentang apa yang diputuskan melalui *ijma'* dipandang sebagai syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Manfaatnya adalah agar apa yang diputuskan melalui *ijtihad* tidak akan bertentangan dengan keputusan *ijma'*. Untuk menghindari kesalahan tersebut, maka karya Ibn Hazm al-Zâhirî (w. 456 H/1064 M), *Kitâb Marâtib al-Ijmâ'*, dapat dijadikan rujukan. Karya ini memuat sejumlah persoalan yang diputuskan ulama berdasarkan kesepakatan kolektif dan konsensus bersama (*ijmâ'*).²⁴ Meskipun pengetahuan tentang *ijma'* adalah penting, namun ia bukan syarat yang mandiri, sebagaimana pendapat Imam al-Syaukânî.²⁵ Akan tetapi, ia tetap sebagai bagian dari pengetahuan ushul fikih.

B. *Istinbâth*

Terma *istinbâth* berasal dari kata *nabâth* yang berarti air yang pertama kali muncul pada saat seseorang menggali sumur. Karena itu, secara etimologis *istinbâth* diartikan sebagai upaya mengeluarkan sesuatu dari persembunyiannya.²⁶ Yaitu mengeluarkan air dari sumbernya (mata air atau tanah).²⁷ Dalam konteks fikih, *istinbâth* diartikan sebagai cara mengeluarkan hukum dari sumbernya, yaitu Al-Qur'an dan hadis secara optimal dengan menggunakan daya nalar yang maksimal. Secara terminologi ulama ushul mengartikan *istinbâth* sebagai upaya menarik hukum dari Al-Qur'an dan sunnah dengan jalan *ijtihad*.²⁸ Itu berarti, *istinbâth* merupakan bagian dari

²⁴Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, h. 105.

²⁵Imam al-Syaukânî, *Iryâd al-Fuhûl*, h. 252.

²⁶Haidar Bagir dan Syafiq Basri, *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 25.

²⁷Al-Syarîf 'Alî ibn Muhammad al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rifât*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 22.

²⁸Satria Efendi, *Ushul Fiqhi*, (Jakarta: Kencana, 2005), h. 177.

ijtihad, karena *istinbâth* merupakan metode yang digunakan dalam ijtihad. Namun keduanya (ijtihad dan *istinbâth*) memiliki makna yang sama, yaitu upaya maksimal seorang mujtahid dalam menggali hukum fikih dari Al-Qur'an dan sunnah. Bedanya, ijtihad lebih bersifat umum pada penemuan hukum Islam. Sedangkan *istinbâth* lebih terfokus pada pemahaman terhadap teks-teks ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi untuk menarik kesimpulan hukum. Penarikan kesimpulan hukum ada yang bersifat langsung dan yang tidak langsung.

Disebut penarikan kesimpulan hukum (*istinbâth*) secara tidak langsung, karena upaya proses penarikan kesimpulan hukum (*istinbâth*) dilakukan dengan cara menggunakan perangkat di luar analisis bahasa, seperti *qiyâs*, *istihsân*, *istishlâh* (*mashâlîh al-mursalah*), dan lain sebagainya.²⁹ Sedangkan disebut penarikan kesimpulan hukum (*istinbâth*) secara langsung karena titik tekannya pada pemahaman lafaz suatu teks (*nash*) dengan menggunakan pendekatan kebahasaan. Pendekatan ini sering disebut dengan pola *bayânî*, suatu pola yang menekankan kepada analisis teks dengan bertumpuk pada pendekatan linguistik dan analisis semantik, yaitu kapan suatu lafaz diartikan secara *majâzî*; bagaimana memilih salah satu arti dari lafaz *musytarak* (ambiguitas); mana ayat yang umum, yang diterangkan (*'âm*, *mubayyan*, *lex generalis*) dan mana pula yang khusus, yang menerangkan (*khâsh*, *mubayyin*, *lex specialis*); mana ayat yang *qath'î* (yang artinya tidak dapat berubah) dan mana pula ayat yang *zhannî* (yang artinya dapat dikembangkan); kapan suatu perintah dianggap wajib dan kapan pula dinilai sunah; kapan suatu larangan berarti haram dan kapan pula bersifat makruh, dan seterusnya.³⁰

²⁹Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1985), h. 134.

³⁰Al Yasa Abu Bakar, "Fikih Islam dan Rekayasa Sosial", dalam Ari Anshori dan Slamet Warsidi (Penyunting), *Fikih Indonesia Dalam Tantangan* (Surakarta: FIAI-UMS, 1991), h. 13-14.

Dengan demikian pendekatan kebahasaan merupakan salah satu metode *istinbâth* yang dirumuskan ulama ushul sebagai perangkat penting dalam penggalian hukum Islam. Perangkat ini kemudian disebut dengan istilah kaidah ushuliyah (*qawâ'id ushûliyyah*). Sementara perangkat di luar analisis kebahasaan, seperti *qiyâs*, *istihsân*, *istishlâh* (*mashâlih al-mursalah*), *sadd al-dzari'ah* dan *'urf* dikategorikan sebagai perangkat *maqâshid al-syari'ah*, sebab perangkat-perangkat tersebut dimaksudkan untuk merumuskan hukum Islam yang berorientasi kepada tujuan syariat (*maqâshid al-syari'ah*). Tujuan syariat dimaksud adalah terdiri lima aspek, yaitu pemeliharaan agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*al-nasl*) atau kehormatan diri (*al-'irdh*), akal (*al-'aql*) dan harta benda (*al-mâl*).

Untuk menemukan dan merumuskan hukum Islam yang berorientasi *maqâshid al-syari'ah*, maka digunakan dua pola *istinbâth*, yaitu *ta'lîlî* dan *istishlâhî*. Pola *ta'lîlî* (kausasi) adalah metode yang berupaya untuk menemukan *'illat* (kausa efektif atau alasan logis) yang terdapat di balik pensyariatan suatu hukum baik itu perintah maupun larangan. Metode ini didasarkan pada asumsi bahwa terdapat alasan logis dan hikmah yang ingin dicapainya dibalik ketentuan-ketentuan Allah Swt. Allah Swt tidak menurunkan aturan untuk mengatur perilaku manusia secara sia-sia atau tanpa tujuan tertentu. Secara umum tujuan tersebut dimaksudkan demi tercapainya kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Secara lebih khusus, setiap perintah dan larangan mempunyai alasan logis dan tujuan masing-masing. Alasan logis tersebut sebagian disebutkan langsung di dalam Al-Qur'an atau hadis. Sebagian lagi diisyaratkan saja dan ada pula yang harus direnung dan dipikirkan terlebih dahulu.³¹

³¹Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, dengan *tahqiq* Thâha 'Abd al-Raûf Sa'd, al-Hâjj 'Abd al-Salâm Ibn Muhammad Ibn Syakrun, (Kairo: t. p, 1968), h. 196.

Jumhur ulama berpendapat bahwa alasan logis tersebut selalu ada. Alasan logis tersebut ada yang tidak terjangkau oleh akal manusia sampai saat sekarang, seperti alasan logis untuk berbagai ketentuan dalam bidang ibadat. Alasan logis inilah dinamakan ‘*illat*’ (kausa efektif) atau *manâth al-hukm*— proses hukum. Tegasnya, metode *ta’lîlî* merupakan metode penalaran yang berupaya menggunakan ‘*illat*’ tersebut sebagai alat.³²

Sedangkan pola *istishlâhî* atau *mashlahah mursalah* adalah penetapan suatu ketentuan berdasar asas kemaslahatan yang diperoleh dari dalil-dalil umum, karena untuk masalah tersebut tidak ditemukan dalil-dalil khusus. Jadi biasanya penalaran ini baru digunakan bila penalaran *bayânî* dan *ta’lîlî* tidak dapat dilakukan.³³ Dari keempat imam mazhab, yang dengan tegas menyebut dan menggunakan *istishlâhî* sebagai metode penalaran atau dalil hanyalah Imam Mâlik (w. 179 H). Sedangkan tiga imam mazhab lainnya tidak menyebutkannya. Tetapi ini tidaklah berarti bahwa mereka sama sekali tidak menggunakannya. Ulama-ulama sesudah mereka dan penelitian-penelitian zaman modern ini, kebanyakan berpendapat bahwa semua imam mazhab empat menggunakan metode *istishlâhî* ini, walaupun tidak pernah menggunakan istilah tersebut secara langsung.³⁴

C. Hukum Islam

Terma hukum Islam merupakan istilah khas Indonesia, karena istilah ini tidak ditemukan dalam khazanah Islam (*al-turâts al-*

³²Istilah yang sering digunakan adalah ijtihad *qiyâsî*. Tetapi karena dalam tulisan ini ‘*illat*’ tersebut digunakan untuk tujuan yang lebih luas, maka penggunaan istilah metode *ta’lîlî* dirasakan lebih tepat. Lebih lanjut lihat Muhammad Ma’rûf al-Dawâlibî, *Al-Madkhal ilâ ‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1965), h. 433.

³³Muhammad Ma’rûf al-Dawâlibî, *Al-Madkhal ilâ ‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1965), h. 307.

³⁴*Ibid.*, h. 311.

islâmî), kecuali istilah *al-syarî'ah al-islâmiyah* (syariat Islam) dan *al-fiqh al-islâmî* (fikih Islam). Syariat adalah ketentuan Allah yang disyariatkan kepada hamba-hamba-Nya.³⁵ Ketentuan itu meliputi akidah, ibadah, akhlak dan mu'amalah,³⁶ yang tertuang dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi *shallallâhu 'alayhi wa sallama*. Sedangkan fikih, dalam terminologi *ushûliyyûn* (pakar ushul fikih) didefinisikan sebagai "Ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalil yang terperinci".³⁷

Disebut ilmu, karena fikih merupakan garapan manusia dengan mempergunakan metode-metode tertentu, seperti *qiyâs*, *istihsân*, *istishhâb*, dan lain-lain. Disebut praktis karena ia berisi pedoman bagi kaum muslimin dalam melakukan segala aktivitas; ibadah maupun mu'amalah. Yang disebut pertama berkenaan dengan aturan formal berhubungan dengan Tuhan (*ḥabl min Allâh*), sedangkan kedua berkaitan dengan interaksi antar sesama makhluk (*ḥab min al-nâs*). Muḥammad Abû Zahrah (w. 1974 M) dan 'Abdul Wahhâb Khallâf (w. 1956 M) memerinci kedua aspek tersebut menjadi tujuh aspek yaitu: aspek ibadah; *kafarât* (tebusan atau denda akibat pelanggaran hukum seperti zihar isteri, sumpah, dll.); mu'amalah; kehidupan rumah tangga; pidana; kehakiman dan pencarian keadilan; dan interaksi muslim dengan non muslim. Sementara Amir Syarifuddin, menyederhanakan menjadi empat aspek, yaitu aspek *munâkahah* (pernikahan), *mawârits/farâ'idh* (warisan), *murafa'ât/qadhâ'*

³⁵Fârûq Nabhân, *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Shadr, t. th.), h. 13.

³⁶Mannâ' al-Qaththân, *Al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâmî*, (Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, t. th.), h. 14.

³⁷Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 56; Saifuddin al-'Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid I, (Kairo: Muassasah al-Halabî, 1967), h. 8.

(pengadilan), *dusturiyah* (kemasyarakatan dan kenegaraan), dan *duwwaliyah* (hubungan internasional).³⁸

Aspek ibadah dibahas dalam fikih ibadah. Yang dibahas adalah aspek *thahârah*, yang terdiri atas wudhu' dan tayamum, janabah, serta haidh; salat, puasa, zakat, haji dan umrah, serta *udhhiyah* (berkurban). Belakangan bagian fikih ibadah dirinci dalam bidang tersendiri dengan nama fikih *thahârah*, fikih salat, fikih puasa, fikih zakat dan fikih haji. Sedangkan yang dibahas dalam fikih mu'amalah adalah hal-hal yang berkenaan dengan relasi sesama manusia. Seperti jual beli, utang piutang, sewa menyewa, dan riba. Kini, aspek-aspek ini diulas secara mandiri dalam disiplin ilmu tersendiri, yaitu ekonomi Islam. Sementara persoalan nikah, yang sebelumnya bagian dari fikih mu'amalah dibahas secara tersendiri, dengan nama fikih *munâkahah*. Yang dibahas dalam fikih *munâkahah* adalah perkawinan dan hal yang terkait dengannya, seperti nafkah, perceraian, masa iddah, rujuk, *khulu'*, *fâsakh*, *'ilâ*, *zhihar*, *li'an*, dan keturunan, termasuk di dalamnya aspek penyusuan dan pengasuhan anak. Hal-hal yang berkenaan dengan anak tersebut dibahas dalam apa yang disebut fikih anak.

Berkenaan dengan wasiat dan warisan dibahas dalam fikih *mawaris*. Berkenaan dengan wakaf dan hibah dikaji dalam fikih wakaf. Lebih spesifik lagi kedua aspek ini menjadi bagian penting dari apa yang dinamakan filantropi Islam.

Hudûd diulas dalam fikih *jinâyah* (pidana Islam). Yang dibahas adalah pencurian, perampokan, pemberontakan, perzinahan, murtad dan minuman keras, serta sanksi-sanksi hukumnya. Sementara hal-hal yang berkenaan dengan hak-hak non muslim,

³⁸Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 92-105; 'Abdul Wahhab Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Jakarta: Al-Dakwah al-Islâmiyyah, 1972), h. 34-34; dan Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1417 H/1997), h. 71-72.

kemasyarakatan dan kenegaraan, dan *duwwaliyah* (hubungan internasional) dibahas dalam fikih siyasah (fikih politik Islam).

Kategori-kategori fikih Islam serta rincian-rinciannya tersebut menunjukkan keluasaan aspek studi fikih. Lebih luas lagi, bila dilihat dari aspek aliran atau mazhab. Dalam dunia Sunni dikenal 5 (lima) mazhab: Hanafi, Mâlikî, Syâfi'î, Hanbalî dan Zhâhirî. Dalam Syi'ah populer 2 (dua) mazhab: Ja'farî dan Zâidî. Dilihat dari corak pemikirannya, ada mazhab yang bercorak tradisional dan rasional; literal, moderat dan liberal.

Belakangan terdapat istilah fikih kontemporer, sebagai lawan dari fikih klasik. Fikih kontemporer bisa berarti persoalan-persoalan baru dan kontemporer yang membutuhkan jawaban fikih. Dengan kata lain, jawaban fikih atas kasus-kasus kontemporer dinamakan fikih kontemporer. Kasus kontemporer dimaksud bisa dalam artian kasus tersebut tidak tercover dalam kitab-kitab fikih klasik. Seperti Bank Air Susu Ibu (ASI), nikah via telepon, kloning dan lain-lain. Bisa juga, kasus itu adalah kasus klasik, namun belakangan muncul kembali dalam bentuk baru, seperti kepemimpinan perempuan dalam dunia publik, ibadah (seperti perempuan menjadi imam salat atas jamaah laki-laki dan perempuan), salat dwi bahasa, dan sebagainya.

Dengan demikian, hukum-hukum akidah dan akhlak tidak termasuk fikih, karena fikih adalah hukum-hukum syara' yang diambil dari proses *istidlâl* atau *istinbâth* dan *nazhar* (analisis) dari sumber-sumber primernya berupa Al-Qur'an dan hadis. Sumber-sumber ini bersifat *tafshilî* (terperinci). Dalam perspektif ini, fikih sebetulnya tidak hanya sekadar ilmu tentang hukum-hukum *syar'iyah* yang diperoleh lewat proses *istidlâl*, tetapi hukum-hukum itu sendiri kerap kali disebut fikih. Dewasa ini, terminologi fikih tidak lagi dimaksudkan sebagai seperangkat ilmu tentang hukum, melainkan hukum-hukum *fiqhiyyah* itu sendiri disebut fikih.

Dengan ungkapan lain, fikih adalah produk hukum yang dihasilkan ulama berdasarkan pemahaman mereka terhadap suatu nash. Atau dalam terminologi Mannâ' al-Qaththân, fikih adalah "Kompilasi hukum syara' yang bersifat praktis yang diambil dari dalil yang terperinci".³⁹

Dengan demikian, terminologi syariat tidak sama dengan fikih. Syariat lebih bersifat umum, sedangkan fikih bersifat khusus; berkenaan dengan aspek hukum. Dalam Al-Qur'an syariat identik dengan agama. Sedangkan fikih merupakan pemahaman mendalam tentang agama.⁴⁰ Karena itu, syariat sifatnya *ilâhiyât*, permanen, sakral, dan tingkat kebenarannya pasti (*qath'îyyât*). Sedangkan fikih sifatnya *insâniyât*, berubah, profan, dan tingkat kebenarannya relatif, *debatable*.⁴¹ Itulah sebabnya fikih kaya dengan perbedaan pendapat (*ikhtilâf*), bahkan identik dengannya.

Perbedaan lainnya adalah syariat mempunyai ruang lingkup yang luas, ia meliputi segala aspek kehidupan manusia, sedangkan yang disebut terakhir lebih sempit, dan hanya menyangkut hal-hal yang pada umumnya dipahami sebagai aturan-aturan hukum. Syariat senantiasa mengingatkan kita (bahwa ia bersumber) dari wahyu. Ilmu (pengetahuan) tentang wahyu itu tidak akan diperoleh kecuali dari atau dengan perantaraan Al-Qur'an dan hadis; dalam fikih kemampuan nalar ditekankan. Arah dan tujuan syariat ditentukan oleh Tuhan dan nabi-Nya. Sedangkan materi yang tercantum dalam fikih disusun dan diangkat atas usaha manusia. Dalam fikih, suatu pekerjaan bisa sah atau batal, boleh atau tidak, sementara dalam syariat terdapat tingkatan yang diperbolehkan dan

³⁹Mannâ' al-Qaththân, *Târikh al-Tasyrî' al-Islâmî: Al-Tasyrî' wa al-Fiqh*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, 1422 H), h. 183.

⁴⁰Q. S. al-Mâidah: 48, al-Syûrâ:13, dan al-Jâsyiah: 18.

⁴¹Juhaya S. Praja, "Dinamika Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Rosda Karya, 2000), h. vii.

tidak. Dengan demikian, fikih merupakan terminologi tentang hukum sebagai salah satu ilmu, sementara syariat lebih merupakan perintah ilahi yang harus diikuti.⁴²

Umar Sulaiman menemukan lima perbedaan antara keduanya:

1. Syariat bersifat sempurna dan tidak berubah, sedangkan fikih terus berkembang dan berubah tergantung tempat, adat dan situasi.
2. Kesamaan antara syariat dan fikih terletak pada hasil ijtihad fikih yang benar. Sedangkan hasil fikih yang salah tidak dapat disamakan dengan syariat.
3. Syariat bersifat ilmiah dan universal. Universalitas Al-Qur'an terletak pada tujuan dan *nushûsh*-nya yang ditujukan kepada manusia secara keseluruhan.
4. Ketentuan syariat menjadi keharusan bagi manusia untuk melaksanakan, dan atau meninggalkannya tanpa mengenal ruang dan waktu. Setiap orang yang memenuhi syarat untuk melaksanakan suatu perintah, maka ia harus melaksanakannya, sementara fikih tidak mengikat.
5. Syariat kebenarannya mutlak, sedangkan fikih (yang merupakan pemahaman manusia) kemungkinan salah.⁴³

Adapun istilah hukum Islam dalam khazanah hukum di Indonesia dipahami sebagai penggabungan dari dua kata hukum dan Islam. Karena itu, menurut Amir Syarifuddin, untuk memahami hukum Islam, perlu diketahui lebih dahulu kata “hukum” dalam bahasa Indonesia dan kata hukum itu disandarkan kepada “Islam”. Pengertian hukum secara sederhana adalah seperangkat peraturan tentang tingkah laku manusia yang diakui sekelompok masyarakat,

⁴² Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984), h. 8-9.

⁴³ Mun'in A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 18.

disusun orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya.⁴⁴ Pengertian ini sejalan dengan apa dikemukakan dalam *Oxford English Distionary* sebagaimana dikutip Ahmad Rofiq, bahwa hukum adalah kumpulan aturan, baik sebagai hasil pengundangan formal maupun dari kebiasaan, di mana suatu negara atau masyarakat tertentu mengaku terikat sebagai anggota atau sebagai subjeknya, orang yang tunduk padanya atau pelakuknya.⁴⁵

Sedangkan Islam dalam terminologi Mahmûd Syaltût (w. 1963 M) dimaknai sebagai agama Allah yang dasar-dasar dan syariatnya diturunkan kepada Muhammad *shallallâhu 'alayhi wa sallama* dan dibebankan kepadanya untuk menyampaikan dan mengajak mengikuti kepada seluruh umat manusia.⁴⁶ Bila kedua kata hukum dihubungkan dengan kata Islam atau syara', maka hukum Islam akan berarti seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah tentang tingkah laku manusia yang diakui sekelompok masyarakat, disusun orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya.⁴⁷

Dalam literatur Barat terdapat terma *Islamic Law* yang secara harfiah diterjemahkan dengan hukum Islam. Joseph Schacht mendefinisikan *Islamic Law* sebagai keseluruhan khitab Allah yang mengatur kehidupan setiap individu muslim dalam segala aspek kehidupannya.⁴⁸ Sementara menurut Muhammad Muslihuddin

⁴⁴ Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemiukiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), h. 18.

⁴⁵ Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 20-21.

⁴⁶ Mahmud Syaltut, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), h. 12.

⁴⁷ Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemiukiran dalam Hukum Islam*, h. 18.

⁴⁸ Joseph Schacht, *An Intoduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), h. 1.

hukum Islam adalah sistem hukum produk Tuhan, kehendak Allah yang ditegakkan di atas bumi. hukum Islam itu disebut syariat, atau jalan yang benar. Al-Qur'an dan hadis merupakan dua sumber utama dan asli bagi hukum Islam tersebut.⁴⁹ Sedangkan Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1975 M) mendefinisikan hukum Islam sebagai koleksi daya upaya para ahli hukum untuk menerapkan syariat atas kebutuhan masyarakat.⁵⁰

Dua pengertian hukum Islam pertama lebih dekat kepada pengertian syariat Islam atau hukum syara'. Sementara definisi terakhir lebih dekat kepada pengertian fikih. Dalam peraturan perundang-undangan Islam dan sistem hukum Islam, fikih didefinisikan sebagai hukum-hukum yang dibentuk berdasarkan syari'ah, yaitu hukum-hukum yang penggaliannya memerlukan renungan yang mendalam, pemahaman atau pengetahuan, dan ijtihad".⁵¹ Dengan demikian, makna fikih telah menjadi suatu nama ilmu yang mempunyai makna tertentu atau istilah khusus dikalangan ahli-ahli hukum Islam.⁵²

Ringkasnya fikih adalah suatu pengetahuan hukum Islam yang sistematis. Tetapi secara teknis ia merupakan julukan dari jurisprudensi Islam. Namun tak berarti bahwa fikih merupakan prinsip hukum untuk mengatur segala aspek kehidupan publik maupun perorangan. Barang kali lebih cocok jika fikih itu disebut sebagai ilmu pembantu dalam syari'ah. Jadi bukan syari'ah itu sendiri. Keduanya memang sering disamakan. Padahal dua konsep itu secara analisis amat berbeda meskipun saling berkaitan. Umat

⁴⁹ Muhammad Muslihuddin, *Philosophy of Islamic Law and Orientalist: A Comparative Study of Islamic Legal System*, (Lahore, Pakistan: Islamic Publication, t.th.), h. xii.

⁵⁰Hasbi ash-Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h. 91.

⁵¹Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2010), h. 9.

⁵²Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago-London: Chicago University Press, 1979), h. 100.

Islam memang menganut ajaran fikih atau mazhab yang berbeda-beda. Namun mereka mengambil dari sumber syari'ah yang sama. Bagi mereka, syari'ah merupakan sistem hukum yang komprehensif, berasal dari ayat suci Allah, merupakan saripati agama dan mempunyai lingkup ajaran moral. Fikih memang tidak berada di luar konsep itu. Tapi tidak juga identik. Ada faktor yang berlawanan. Syari'ah secara murni merupakan wahyu Allah, sedang fikih merupakan produk dari daya pikir manusia. Fikih merupakan usaha maksimal manusia (baca: mujtahid) dengan daya intelektualnya secara sungguh-sungguh mencoba menafsirkan penerapan prinsip-prinsip syariah secara sistematis.

Jadi, kerangka dari kedua konsep itu berbeda. Paling tidak jika dipandang secara analitik. Kekacauan muncul jika istilah syari'ah digunakan tidak secara kritis. Artinya, disamping dianggap sebagai hukum dari langit dalam bentuk prinsip-prinsip hukum yang murni, dianggap pula sebagai ilmu pembantu yang termasuk di dalamnya fikih tersebut. Secara nyata, istilah syari'ah biasanya diterjemahkan dengan "Hukum Islam". Namun dalam banyak hal, kita dihadapkan pada kenyataan bahwa istilah hukum Islam itu terdiri dari prinsip-prinsip hukum yang bersumber pada wahyu Ilahi tersebut. Dan termasuk di dalamnya ilmu-ilmu pembantunya. Berarti, syari'ah sebagai hukum Islam haruslah dipandang sebagai wahyu Allah yang tak dapat diubah. Sebab wahyu Ilahi itulah yang menjadi dasar dari sistem hukum Islam [*the whole legal system of Islam*]. Kemudian yang berlandaskan pada segi-segi sosial dan karakter manusia pada hukum Islam itu, hanya merupakan bagian dari sistem tersebut. Itulah yang disebut dengan fikih yang secara tegas harus dipandang sebagai hasil budi daya manusia.

Kekacauan ini bisa dihindari jika perbedaan analisa yang muncul tentang kedua konsep itu dipahami betul. Secara ringkas barangkali bisa digambarkan lagi sebagai berikut: syariah merupakan

pokok dari hukum Islam yang sepenuhnya berasal dari Allah, sedang fikih merupakan usaha manusia untuk menafsirkan penerapan dari syari'ah tersebut.⁵³ Karena itu, Sofyan A. P. Kau mengklasifikasikan hukum Islam ke dalam dua kategori. *Pertama*, hukum Islam yang bersifat permanen, yaitu hukum Islam yang tidak dapat berubah, itulah yang disebut syari'ah.⁵⁴ Dalam bahasa Juhaya, hukum Islam pertama ini, berdimensi *ilâhiyyah*. *Ilâhiyyah*, karena ia diyakini sebagai ajaran yang bersumber dari yang Maha Suci, Maha Sempurna, dan Maha Benar. Dalam dimensi ini, hukum Islam diyakini oleh umat Islam sebagai ajaran suci -karena bersumber dari yang Maha Suci- dan sakralitasnya senantiasa dijaga. Dalam pengertian ini, hukum Islam dipahami sebagai syari'at yang cakupannya begitu luas, tidak hanya terbatas pada fikih dalam artian terminologi. Ia mencakup bidang keyakinan, amaliyah dan akhlak.⁵⁵

Kedua, hukum Islam yang bersifat dinamis, responsif dan kreatif-inovatif yang merupakan hasil pemikiran ulama.⁵⁶ Bila yang pertama berdimensi *ilâhiyyah*, maka yang kedua berdimensi *insâniyyah*. Dalam dimensi ini, hukum Islam merupakan upaya manusia secara sungguh-sungguh untuk memahami ajaran yang dinilai suci dengan melakukan dua pendekatan, yaitu pendekatan kebahasaan dan pendekatan *maqâshid*. Dalam dimensi ini, hukum Islam dipahami sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan sebutan *ijtihâd* atau pada tingkat yang lebih teknis disebut *istinbâth al-ahkâm*.⁵⁷ Hukum Islam dalam dimensi kedua ini, dalam sejarah hukum Islam, melahirkan

⁵³Hammudah Abdul 'Ati, *The Family Structure in Islam*, Terj. Anshari Thayyib (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), h. 17.

⁵⁴Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, h. 10.

⁵⁵Juhaya S. Praja, "Dinamika Hukum Islam", h. vii.

⁵⁶Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, h. 11.

⁵⁷Juhaya S. Praja, "Dinamika Hukum Islam", h. vii.

beberapa produk hukum, seperti fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama (*qadhā*), perundang-undangan di negeri-negeri muslim dan kitab-kitab fikih.⁵⁸

Secara etimologis, fatwa berarti, petuah, nasihat dan jawaban atas pertanyaan yang berkaitan dengan hukum.⁵⁹ Dalam terminologi ushul fikih, fatwa dimaknai sebagai pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau fakih sebagai jawaban yang diajukan oleh peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat.⁶⁰ Dengan kata lain, fatwa adalah pendapat hukum yang tidak mengikat yang dikeluarkan untuk menanggapi persoalan hukum.⁶¹

Makna definitif ini menunjukkan bahwa *pertama*, fatwa adalah sebuah opini hukum yang dikeluarkan oleh seorang mufti. Proses pembentukan opini hukum tersebut menggunakan metode ijtihad tertentu. *Kedua*, fatwa bersifat dinamis. Fatwa lahir untuk menanggapi persoalan hukum. Tanggapan hukum tersebut bukan muncul secara tiba-tiba dan atau atas kemauan mufti, melainkan atas permintaan atau pertanyaan yang diajukan. Karena itu, ketika Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa: "Haram Golput", lalu sebagian orang ada yang menyatakan bahwa perkara Golput adalah wilayah politik dan bukan wilayah agama, sehingga MUI tidak perlu mengeluarkan fatwa. Tentu pernyataan ini adalah keliru, fatwa MUI tersebut dipahami berasal dan muncul dengan sendirinya dari MUI sendiri. Sementara fatwa tersebut lahir atas

⁵⁸M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 91.

⁵⁹Sofyan A. P. Kau, *Metode Penelitian Hukum Islam*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2009), h. 18.

⁶⁰Abdul Aziz Dahlan, (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), Vol. 2, h. 326.

⁶¹Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dengan judul *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), h. 542.

pertanyaan atau sebagai tanggapan atas persoalan hukum. Tegasnya, fatwa MUI tidak keluar dengan sendirinya, melainkan lahir karena adanya pertanyaan yang diajukan kepada MUI. Berdasarkan pertanyaan itu, MUI –melalui Komisi Fatwa-nya memberikan jawaban. Jadi, jawaban yang berupa opini hukum itu (fatwa) dikeluarkan MUI bukan atas dasar keinginan semata, melainkan atas dasar permintaan dan pertanyaan. Pertanyaan dan atau permintaan bisa bersifat perseorangan dan kolektif, dan bisa juga datang dari lembaga pemerintah.

Betapa pun "keras" dan "radikal" sebuah fatwa, namun tidak mengikat bagi setiap orang dan tidak memiliki konsekuensi serta akibat hukum yang ketat. Dengan ungkapan lain, jika fatwa itu diabaikan oleh seorang peminta fatwa, maka negara tidak dapat memaksanya untuk melakukan dan atau meninggalkannya. Meskipun fatwa tidak memiliki konsekuensi legal bagi kaum muslim, namun dapat berdampak sosial dan politik. Sebab, fatwa bukanlah pernyataan awam, tapi pernyataan sebuah otoritas agama.⁶²

Majelis Ulama Indosnesia (MUI) adalah salah satu lembaga fatwa yang didirikan tahun 1975. Selain MUI, lembaga fatwa lainnya adalah Bahtsul Masail. Bahtsul Masail adalah lembaga fatwa yang ada di Nahdlatul Ulama (NU). Di Muhammadiyah, dinamakan Majelis Tarjih. Sementara di Persis disebut Dewan Hisbah. Fatwa yang dikeluarkan oleh keempat lembaga fatwa sebagai opini hukum adalah hasil kerja intelektual maksimal secara kolektif (*ijtihâd jamâ'î*). Sebaliknya, fatwa yang diberikan oleh seorang mufti sebagai respons reaktif dan proaktif atas persoalan umat dikategorikan sebagai *ijtihâd fardî* (usaha sungguh-sungguh pengerahan daya intelektual seorang *muftî*). Karena itu, fatwa bukanlah keputusan hukum yang dibuat dengan gampang dan seenak perut orang, yang

⁶²Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, (Jakarta: Kata Kita, 2007), h. 164.

disebut membuat-buat hukum tanpa dasar (*al-taḥakkum*). Fatwa senantiasa terkait dengan siapa yang berwenang memberi fatwa (*ijâzah al-iftâ*), kode etik fatwa (*adâb al-iftâ*) dan metode pembuatan fatwa (*istinbâth*).⁶³ Tegasnya, seorang *muftî* adalah seorang yang memiliki otoritas dalam bidang hukum Islam.

Produk hukum Islam kedua adalah peraturan perundangan di negeri Islam, yaitu aturan hukum yang diundangkan yang berorientasi kepada kepentingan dan kemaslahatan warga negara setempat. Karena itu, setiap aturan hukum dalam negeri muslim tidak selalu sama. Tegasnya, setiap negeri Islam memiliki peraturan perundangan tersendiri. Sebagai contoh poligami. Di Indonesia, menurut Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) bahwa poligami dibolehkan bagi suami hingga empat isteri. Ketentuan itu termaktub dalam pasal 3 dan 4 Undang-Undang Perkawinan dan Bab IX pasal 55 s/d 59 KHI. Kebolehan tersebut dengan syarat berlaku adil terhadap isteri dan anak. Dalam KHI disebutkan: Syarat utama beristeri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anaknya (pasal 55, ayat 2). Syarat lainnya adalah adanya persetujuan isteri dan adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka. Demikian termaktub dalam pasal 5 UU No. 1 Tahun 1974. Bila isteri menolak memberikan persetujuan dan izin, maka Pengadilan Agama dengan serta merta mengambil alih kedudukannya sebagai pemberi izin (pasal 59). Pemberian izin poligami Pengadilan Agama didasarkan atas tiga alasan: isteri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai isteri; cacat badan atau penyakit yang tidak dapat

⁶³M. Quraish Shihab, "Era Baru, Fatwa Baru" Kata Pengantar dalam MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Teraju, 2002), h. 15.

disembuhkan; dan tidak dapat melahirkan keturunan (KHI Bab IX pasal 55 dan 57).

Jika poligami dibolehkan di Indonesia dengan sejumlah syarat; maka di Turki dilarang sebagaimana termaktub dalam *Turkish Family Law 1951* (Cyprus) pasal 8 dan 19 (a). Menurut undang-undang ini, seseorang yang akan melakukan pernikahan harus terlebih dahulu memberi keterangan kepada pengadilan bahwa ia sedang tidak berada dalam suatu ikatan perkawinan. Bila ia lakukan itu, sementara ia masih dalam ikatan perkawinan, -yang berarti ia berpoligami-, maka akad nikahnya dianggap batal.⁶⁴ Dan pelaku poligami dikenai sanksi pidana.⁶⁵

Selain Turki, Tunisia juga melarang poligami. Kepada mereka yang melanggar dikenai sanksi pidana. Dalam undang-undang tahun 1956 disebutkan bahwa sanksi pidananya adalah kurungan selama satu tahun dan denda sebesar 240. 000 fank. Tunisia berpendapat bahwa menurut Al-Qur'an poligami itu harus didasari perlakuan adil dan Al-Qur'an pula yang menyatakan bahwa kamu tidak akan mampu berlaku adil meskipun telah berupaya, apalagi adil dalam soal cinta. Itu berarti, bahwa poligami sebenarnya tidak dikehendaki oleh Al-Qur'an. Terhadap riwayat yang menyebutkan bahwa ada hadis yang menyatakan bahwa keadilan itu tidak termasuk dalam soal cinta, Tunisia berpendapat bahwa hadis itu lemah dan tidak dapat dipegangi.⁶⁶

Di Mesir dan Maroko poligami dibolehkan, sama dengan di Indonesia. Yang berbeda adalah di Mesir lebih ketat, sebab – sebagaimana tersebut dalam UU 1977, UU No. 100/1985 bahwa

⁶⁴ Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta: INIS, 2002), h. 118.

⁶⁵ Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World*, (New Delhi: The Indian Law Institute, 1979), h. 278.

⁶⁶ M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, h. 183.

seseorang yang akan menikah harus membuat surat pernyataan dalam surat lamarannya perihal status perkawinannya. Bila ia telah menikah, ia harus membubuhkan nama dan alamat isteri atau isteri-isterinya, sehingga pengadilan dapat memberi tahu perihal perkawinan suami mereka. Bila sang isteri mengetahui suaminya berpoligami, maka ia dapat mengajukan cerai ke pengadilan dengan alasan bahwa hal tersebut telah membawa kerugian ekonomi baginya. Hak pengajuan cerai isteri tersebut dibatasi selama satu tahun sejak ia mengetahui status perkawinan suaminya. Bila selama waktu satu tahun itu isteri tidak menggunakan haknya, maka hak tersebut dapat dicabut oleh pengadilan. Namun bila suaminya menikah lagi (berpoligami), maka hak itu diberikan kembali. Akan tetapi, bila isteri yang baru dinikahi tidak mengetahui status perkawinan suaminya, maka ia dapat mengajukan perceraian begitu ia mengetahuinya.⁶⁷

Sedangkan di Maroko –sebagaimana dalam Undang-undang Status Pribadi 1958-, isteri diberi hak untuk meminta suami agar ketika melangsungkan perkawinan membuat perjanjian bahwa jika ia ternyata nanti menikah lagi dengan wanita lain, maka perkawinannya yang pertama itu menjadi bubar dengan sendirinya.⁶⁸ Sementara di Iran, poligami tidak dilarang. Hanya saja, seorang suami yang ingin menikah lagi, ia harus menyatakan secara tegas kepada isteri yang dinikahnya tentang status perkawinannya. Bila suami bohong, maka ia dikenai sanksi atas dasar tuntutan isteri. Demikian termaktub dalam UU 1931, pasal 6.⁶⁹ Di samping itu,

⁶⁷Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text The Muslim and Comparative Analysis*, (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), h. 39-40.

⁶⁸M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, h. 184.

⁶⁹Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World*, h. 155, dan 159.

sang suami harus mendapat izin terlebih dahulu dari pengadilan. Sebelum memberi izin, pengadilan harus meneliti lebih dahulu perihal kesanggupan yang bersangkutan (suami yang akan berpoligami) untuk menafkahi dan berlaku adi terhadap para isteri. Bila suami melanggar ketentuan ini, ia dikenai sanksi hukum. Demikian menurut *Family Protection Law* (FPL), 1967 pasal 14.⁷⁰

Sedangkan *qadhâ* adalah hukum Islam hasil ijtihad individual atau kolektif yang berupa keputusan dari sebuah persengketaan yang dihadapkan kepada ulama di pengadilan. Berbeda dengan fatwa, *qadhâ* sifatnya mengikat.

Dengan demikian, sebutan hukum Islam merujuk kepada empat produk pemikiran hukum Islam, yaitu fikih, perundang-undangan di negeri-negeri muslim, keputusan pengadilan agama (*qadhâ*), dan fatwa-fatwa ulama.⁷¹ Keempat produk hukum Islam ini merupakan gambaran umum. Sebagian penulis melakukan rincian. Khoiruddin Nasution –misalnya- dalam bukunya *Pengantar Studi Islam*, membagi ke dalam empat bagian. Bagian *pertama*, ushul fikih, yang meliputi ushul fikih mazhab-mazhab; perbandingan mazhab-mazhab; *qawâid fiqhiyyah*; filsafat hukum Islam; dan perkembangan modern/pembaruan dalam bidang ushul fikih. Sedangkan bagian *kedua* adalah fikih Islam, yang meliputi: ilmu fikih; *târikh tasyrî'*; mazhab-mazhab fikih; perbandingan mazhab-mazhab fikih; *masâil fiqhiyyah*; mura'at/Acara Peradilan Agama; filsafat hukum Islam; dan perkembangan modern/pembaruan dalam bidang fikih.

Sementara bagian *ketiga* adalah pranata sosial, yang meliputi: fikih ibadah; fikih *munâkahal ahwâl syakhshiyyah*; fikih mu'amalah; fikih *jinâyah*; fikih *siyâsah*/masalah-masalah kenegaraan, antara lain hak sipil/perdata, kepolisian dan kemiliteran; fikih ekonomi; sejarah

⁷⁰*Ibid.*, h. 155-156, dan 162.

⁷¹M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, h. 91.

peradilan agama; peradilan agama di Indonesia; lembaga-lembaga Islam. Adapun bagian *keempat* adalah ilmu falak dan hisab, yang meliputi: astronomi praktis; tata kordinat; penentuan awal waktu salat dan arah kiblat; perbandingan tarikh; perhitungan awal bulan qamariyyah; dan perhitungan gerhana bulan dan matahari.⁷²

⁷² Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2004), h. 130.

Metode Penemuan Hukum Islam: Ulama Ushûl dan Ulama Fikih

A. Metode Penemuan Hukum Islam Ulama Ushul

Ulama ushul fikih (*ushûliyyûn*) telah merumuskan satu kaidah dalam ber-*istinbâth* hukum syara' dari dalil-dalil yang terperinci. Kaidah tersebut dikenal dengan sebutan *qâidah ushûliyyah* atau *qâidah lughawiyyah*. Disebut *qâidah ushûliyyah* karena dirumuskan oleh ulama ushul fikih. Disebut *qâidah lughawiyyah* karena kaidah ini menitikberatkan pada analisis linguistik sebab objek kajiannya adalah teks (*nash*). Teks tersebut ada yang perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahy*); umum (*al-â'm*) dan khusus (*al-khâsh*); mutlak (*al-muthlaq*) dan terikat (*al-muqayyad*); global (*al-mujmal*) dan terperinci (*al-mubayyan*); sinonim (*murâdif*) dan makna ganda (*musytaraq*); eksplisit (*manthûq*) dan *mafhûm* (implisit); dan tekstual (*zhâhir*) dan substansial (*mu'awwal*). Itu berarti, analisis kebahasaan merupakan bagian penting dalam proses *istinbâth* hukum. Untuk membantu ulama fikih dalam proses *istinbâth* hukum, ulama ushul fikih merumuskan sejumlah kaidah-kaidah yang terkait dengan aspek kebahasaan. Misalnya kaidah yang terkait dengan aspek perintah (*al-amr*), bahwa perintah itu pada dasarnya adalah wajib (أَلْأَصْلُ فِي الْأَمْرِ لِلْوَجوبِ).

Menurut kaidah ini, setiap perintah yang ditunjukkan oleh teks (*nash*) pada dasarnya wajib, kecuali kalau ada dalil lain yang

menunjukkan makna lain.⁷³ Makna perintah ditandai dengan *fi'il al-amr* (kata kerja perintah). Contoh perintah salat dan zakat dalam surah al-Nisâ' ayat 77: “وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ” (“Tegakkan salat dan keluarkan zakat”). Kata “أَقِمُوا” dan “آتُوا” dalam ayat ini adalah kata kerja perintah. Jika tidak indikasi makna lain, maka perintah dalam ayat tersebut wajib, sehingga disimpulkan bahwa hukum melaksanakan salat dan zakat adalah wajib.

Dalam terminologi ushul fikih, suatu perintah (*al-amr*) tidak saja bermakna wajib (*wujûb*), tetapi juga bersifat *fawran* (segera untuk dilaksanakan),⁷⁴ tuntutan,⁷⁵ dan datang dari pihak yang lebih tinggi. Dengan ungkapan lain, sebuah perintah lazim berasal dari Allah dan Rasul-nya sebagai pihak yang lebih tinggi dan ditujukan kepada manusia sebagai pihak yang di bawah. Perintah tersebut bersifat tuntutan yang tidak boleh diabaikan, melainkan segera dilaksanakan.

⁷³ Makna lain dimaksud adalah anjuran (*al-nadb*), boleh (*al-ibâhah*), dan ancaman (*al-tahdîd*), petunjuk (*al-irsyâd*), pemberian contoh (*al-imtitsâl*), pengajaran sopan santun (*al-ta'dîb*), peringatan (*al-indzâr*), menunjukkan kebaikan (*al-imtînân*), memuliakan (*al-ikrâm*), untuk menunjukkan paksaan dan hinaan (*litta'skîr aw al-tadzîl*), merendahkan (*al-imtibâz*), menunjukkan kekuasaan dalam menyatakan sesuatu (*al-takwîn*), untuk menunjukkan kelemahan atau melemahkan (*lita'jîz*), untuk menunjukkan hinaan (*lilihânah*), untuk menunjukkan kesamaan (*litaswiyah*), untuk menunjukkan doa atau permohonan (*liddu'â*), untuk menunjukkan angan-angan atau cita-cita (*litamannî*), untuk menunjukkan nikmat dan kesenangan (*lin'am*), untuk menunjukkan kepalsuan (*litakdzîb*), untuk merendahkan (*lihtiqâr*), untuk pemberitaan (*lilakhabâr*), penyerahan (*al-tafwîd*), untuk memberi petunjuk dengan isyarat atau minta perhatian (*lilmasyûrah*) dan untuk pengajaran (*li'l'itibâr*). Keduapuluh lima makna-makna perintah ini adalah pendapat al-Âmidî dan Ibnu al-Subkî. Muḥammad al-Khudharî Beik memadatkannya menjadi lima macam makna perintah, yaitu: menunjukkan wajib, anjuran, tuntutan semata, izin atau boleh, dan selain dari yang empat.

⁷⁴ Teks Arabnya: “الْأَصْلُ فِي الْأَمْرِ يُشْتَعَى الْفَوْزُ”. Mushthafâ Saîd al-Khin, *Atsar al-Ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Ushûliyyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, (Kairo: Mu'assasah al-Risâlah, 1969), h. 294.

⁷⁵ Teks Arabnya: “طَلَبُ الْغَيْلِ وَاقْتِصَاؤُهُ”. Imam al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Mesir: Maktabah al-Jundiyyah, 1977), h. 290.

Sebuah perintah tidak berdiri sendiri. Ia juga berkaitan dengan sarana (*wasilah*) untuk mewujudkan terlaksananya perintah dimaksud. Seperti perintah salat, juga berkaitan dengan wudhu. Salat tidak sah tanpa berwudu. Karena itu, berwudu juga hukum wajib. Perintah zakat, juga berkenaan dengan pendistribusian zakat kepada *mustahiq* (penerima zakat). Dalam hal ini amil zakat. Karena itu, amil zakat sesuatu yang harus ada. Karena amil zakat bertugas mengumpulkan, mengelola dan mendistribusikannya.

Demikian juga dengan perintah puasa. Untuk memastikan 1 Ramadhan, dilakukan hisab dan ru'yah. Karena itu, hisab dan ru'yah menjadi wajib dilakukan untuk memastikan awal Ramadhan. Haji pun demikian. Karena tempat pelaksanaan haji di Mekah, maka untuk datang ke Mekah dibutuhkan alat transportasi, seperti pesawat. Pesawat adalah salah satu sarana yang menyampaikan jamaah haji ke tanah suci. Tanpa pesawat, jamaah Indonesia tidak akan sampai ke tanah suci. Karena itu, menggunakan jasa pesawat menjadi wajib.

Demikian penting sarana untuk mewujudkan pelaksanaan perintah, maka ulama ushul fikih merumuskan kaidah bahwa perintah terhadap sesuatu berarti perintah pula terhadap sarannya (*الأمر بالشئ أمر بوسائله*).

Contoh di atas berkenaan dengan aspek ibadah. Dalam aspek selain ibadah, dapat dikatakan bahwa mendirikan sekolah (madrasah) adalah wajib. Sebab sekolah merupakan salah satu sarana tempat belajar dan menuntut ilmu. Sedangkan menuntut ilmu adalah kewajiban, sebagaimana disebutkan dalam hadis berikut:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - طلب العلم فريضة على كل مسلم.

Artinya: “Dari anas ibn Mâlik, ia berkata: Rasulullah *shallallâhu ‘alayhi wa sallama* bersabda: “Menuntut ilmu wajib atas setiap muslim”.⁷⁶

Kewajiban menuntut ilmu dalam hadis di atas menggunakan terma *farâdhah*. Itu berarti, bentuk perintah (*shighah al-amr*) tidak selalu dalam bentuk *fi’l al-amr* (kata kerja perintah). Dalam kajian linguistik ushul fikih, selain menggunakan bentuk *fi’l al-amr*, juga menggunakan terma yang mengandung makna perintah, seperti kata *faradha*, *amara*, dan *kataba*. Perintah puasa Ramadhan dalam Al-Qur’an menggunakan kata *kataba*, sebagaimana tersebut dalam surah al-Baqarah ayat 183:

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

Terjemah: “Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan kepada kamu berpuasa sebagaimana telah diwajibkan (كُتِبَ) atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa”.

Sementara kewajiban membayar zakat fitrah atau zakat fitri,⁷⁷ dalam hadis menggunakan kata *faradha* dan *amara*. Dalam hadis riwayat Imâm al-Bukhârî (w. 870 M) menggunakan kata *faradha* dan *amara*. Sedangkan dalam hadis riwayat Imam Muslim (w. 875 M) menggunakan kata *amara*. Kedua hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ السَّكَنِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَهْصَمٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ نَافِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

⁷⁶ Muhammad Nâshiruddîn al-Bânî hadis tersebut sebagai hadis lemah. Muhammad Nâshiruddîn al-Bânî, *Dha’if al-Targhib wa al-Tarhib*, Juz I, (Riyâdh: Maktabah al-Mâ’rif al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa’ûdiyyah, 1421 H/2000M), Hadis ke-48, h. 45.

⁷⁷ Dalam hadis, menggunakan terminologi zakat *al-fithr*, sementara dalam istilah Indonesia menggunakan istilah zakat fitrah. Kedua terminologi memiliki makna yang sama, yaitu merujuk kepada zakat yang berkenaan dengan diri atau jiwa, sehingga disebut zakat *al-nafs*. Bedanya, zakat *al-fithr* berkenaan dengan waktu. Bahwa zakat jiwa (*al-nafs*) tersebut dikeluarkan menjelang idul fitri. Disebut zakat fitrah karena zakat ini berfungsi menyucikan jiwa.

زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ، وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ.

Artinya: “Yahyâ ibn Muḥammad ibn al-Sakan menceritakan kepada kami, Muḥammad ibn Jahdham menceritakan kepada kami, Ismâ’îl ibn Ja’far menceritakan kepada kami dari ‘Umar ibn Nâfi’ dari ayahnya dari Ibnu ‘Umar *radhiyallâhu ‘anhumâ*, ia berkata: “Rasulullah *shallallâhu ‘alayhi wa sallama* telah mewajibkan (*faradha*) mengeluarkan zakat fitrah pada bulan Ramadhan berupa satu *sha’* kurma atau gandum baik kepada kaum muslimin: hamba sahaya maupun merdeka; laki-laki maupun perempuan; anak-anak maupun dewasa. Beliau menyuruh (*amara*) untuk menunaikannya sebelum manusia keluar melaksanakan salat Idul Fitri”.⁷⁸

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا أَبُو حَئِمَّةً، عَنْ مُوسَى بْنِ عُثْبَةَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِزَكَاةِ الْفِطْرِ، أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ.

Artinya: “Yahyâ ibn Yahyâ menceritakan kepada kami, Abû Khaitsamah mengabarkan kepada kami dari Musa ibn ‘Uqbah, dari Nâfi’ dari Ibnu ‘Umar bahwa Rasulullah *shallallâhu ‘alayhi wa sallama* telah memerintahkan (*amara*) mengeluarkan zakat fitrah untuk menunaikannya sebelum manusia keluar melaksanakan salat Idul Fitri”.⁷⁹

Kebalikan dari perintah adalah larangan (*al-nahy*). Jika prinsip perintah bersifat wajib, maka prinsip larangan bersifat haram. Dalam kaidah disebutkan bahwa pada dasarnya larangan itu menunjukkan haram (الْأَصْلُ فِي النَّهْيِ لِنَهْيٍ).⁸⁰ Larangan dalam teks (*nash*) ditunjukkan

⁷⁸Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ’îl Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Juz II, (Mesir: Al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1311 H), *Kitâb al-Zakâh*, Bâb *Fardhi Shadaqa al-Fitri*, Hadis ke-1503, h. 130.

⁷⁹Al-Imâm Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîḥ Muslim*, (Al-Azhâr: Dâr al-Bayân al-‘Arabî, 2006 M), *Kitâb al-Zakâh*, Bâb *al-Amri bi Ikrâj Zakâh al-Fitri qabla al-Shalâh*, Hadis ke-986, h. 130.

⁸⁰Abdul Ḥamid al-Hakîm, *al-Bayân*, Juz III, (Bukit Tinggi: Nusantara, 1954), h. 32.

⁸¹Kalimat “لَا تُشْرِكُوا” aslinya “أَلَا تُشْرِكُوا”

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبنَاتُ الْأَخِ وَبنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُ
الَّذِينَ أَرْضَعْتُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ الَّذِينَ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ
الَّذِينَ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ
وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا.

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

Analisis atas teks (*nash*) terhadap perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahyu*) di atas hanya salah satu aspek dari analisis linguistik. Bahkan analisis perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahyu*) merupakan salah satu bagian dari cakupan makna sebuah lafazh. Dengan kata lain, untuk merumuskan suatu hukum, ulama ushul fikih memfokuskan pada kajian kebahasaan. Salah satu kajian kebahasaan adalah analisis lafazh. Lafazh suatu teks (*nash*) dianalisis dari sisi cakupan makna dan sisi bagaimana lafazh itu digunakan. Misalnya apakah lafazh yang digunakan bersifat *haqiqi* atau *majâzi*; *sharih* atau *kinayah*.

Sedangkan dari sisi cakupan makna, meliputi perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahyu*); umum (*al-‘âm*) dan khusus (*al-khâsh*); mutlak (*al-muthlaq*) dan terikat (*al-muqayyad*); global (*al-mujmal*) dan terperinci (*al-mubayyan*); sinonim (*murâdîf*) dan makna ganda (*musytaraq*); eksplisit (*manthûq*) dan *maf’hûm* (implisit); dan tekstual (*zhâhir*) dan substansial (*mu’awwal*).⁸²

B. Metode Penemuan Hukum Ulama Fikih

Jika ulama ushul fikih (*ushûliyyûn*) merumuskan pedoman dalam ber-*istinbâth* hukum syara’ melalui *qâ‘idah ushûliyyah* atau *qâ‘idah lughawiyyah*, maka ulama fikih (*fuqaha*) juga merumuskan kaidah dalam merumuskan hukum Islam, yang disebut dengan kaidah fikih (*qâidah fiqhhiyyah*), yang terdiri atas lima kaidah pokok, yaitu:

Kaidah Pertama: *الْأُمُورُ بِغَايِدِهَا* (Segala Persoalan Tergantung Tujuannya).⁸³

Kaidah ini bersumber dari Al-Qur’an surah al-Ahzâb ayat 5 dan hadis Nabi *shallallâhu ‘alayhi wa sallama*:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا .

Terjemah: “Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”. (Q.S. al-Ahzâb: 5).

⁸²Tulisan ini hanya membahas aspek perintah (*al-amr*) dan larangan (*al-nahyu*). Kajian lebih lanjut tentang lafazh *haqîqî* dan *majâzî*, *sharh* dan *kinâyah*; *‘âm* dan *khâsh*; *muthlaq* dan *muqayyad*; *mujmal* dan *mubayyan*; *murâdîf* dan *musytaraq*; *manthûq* dan *maf’hûm*; *zhâhir* dan *mu’awwal* dapat dibaca di antaranya dalam Asjmunî A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986); Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002); Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum*, (Jakarta: Erlangga, 2012).

⁸³Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983 M/1403 H), h. 8; Ahmad ibn al-Syaikh Ahmad al-Razzâq, *Syarh al-Qawâ‘id al-Fiqhhiyyah*, (Damaskus-Suria: Dâr al-Qalam, 1989 M/1409 H), h. 47.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ، عَنْ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى.

Artinya: “Abdullâh ibn Maslamah menceritakan kepada kami, ia berkata Mâlik mengabarkan kepada kami dari Yahyâ ibn Sa’îd dari Muḥammad ibn Ibrâhîm dari ‘Alqamah ibn Waqqâsh dari ‘Umar bahwa Rasulullah *shallallâhu ‘alayhi wa sallama* bersabda: “Perbuatan itu tergantung kepada niat. Setiap urusan sesuai dengan apa yang diniatkan”.⁸⁴

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ بْنِ قَعْنَبٍ، حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِنَّمَا لِامْرِئٍ مَا نَوَى.

Artinya: “Abdullâh ibn Maslamah ibn Qa’nab menceritakan kepada kami, Mâlik mengabarkan kepada kami dari Yahyâ ibn Sa’îd dari Muḥammad ibn Ibrâhîm dari ‘Alqamah ibn Waqqâsh dari ‘Umar ibn al-Khaththâb ia berkata, Rasulullah *shallallâhu ‘alayhi wa sallama* bersabda: “Sesungguhnya perbuatan itu tergantung kepada niat. Dan sesungguhnya setiap urusan sesuai dengan apa yang diniatkan”.⁸⁵

Kaidah ini menegaskan pentingnya niat dalam setiap aktivitas. Niat menjadi penentu diterimanya suatu amalan. Dua orang yang berjuang di jalan Allah (*fi sabilillâh*) dapat saja dinilai ibadah tergantung pada orientasi dan tujuan dari perjuangannya. Perjuangan dapat dinilai sebagai jihad, jika diniatkan karena Allah. Karena boleh jadi ada orang yang berjuang bukan niat karena Allah,

⁸⁴Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘îl Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Juz I, (Mesir: Al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1311 H), *Kitâb al-Imân, Bâb mâ jā’a innâ al-‘amâl binnîyyah wa al-ḥasanah wa likull imri’in mâ nawâ*, Hadis ke-54, h. 20.

⁸⁵Al-Imâm Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîḥ Muslim*, Muḥaqqiq Muḥammad Fu’âd ‘Abdul Bâqî, Juz III, (Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1955/1374 H), *Kitâb al-Imârah, Bâb qawlihi shallallâhu ‘alayhi wa sallama: innamâ al-‘amâl binnîyyah wa annahu yadkulu fîhi al-ghayru wa ghayruhu min al-‘amâl*, Hadis ke-1907, h. 1515.

tetapi demi popularitas. Perjuangan yang dilakukan tidak lebih dari pencitraan diri. Itu berarti salah satu fungsi niat adalah menentukan diterima suatu amalan dan perbuatan.

Fungsi niat lain adalah membedakan suatu amalan. Dua orang yang sama, tidak makan dan minum tidak dapat dikategorikan berpuasa, kecuali ia berniat puasa. Karena boleh jadi, ada orang yang tidak makan dan minum dengan maksud diet. Dengan kata lain, tidak makan dan minum bukan ukuran seseorang sedang berpuasa; meskipun berpuasa ditandai dengan tidak makan dan minum. Tolok ukurnya adalah niat dan tujuannya.

Sama halnya dengan orang yang menyembelih hewan. Penyembelihan hewan dapat saja dinilai sebagai ibadah kurban, jika diniatkan sebagai *udhhiyah*. Tetapi boleh jadi orang yang melaksanakan penyembelihan hewan bukan sedang melaksanakan ibadah kurban, boleh jadi ia sedang melakukan akikah. Untuk membedakan penyembelihan hewan sebagai ibadah kurban atau akikah, maka ditentukan oleh niat. Bahkan boleh jadi penyembelihan hewan bukan mengindikasikan ibadah kurban dan atau akikah, tetapi perbuatan biasa jika penyembelihan hewan diniatkan untuk makan bersama dengan orang lain. Karena itu, niat menjadi penting melandasi sebuah amalan dan perbuatan. Sebab niat berfungsi untuk membedakan dan memastikan suatu amalan. Orang yang berpuasa senin dan kamis, boleh jadi sedang melaksanakan puasa sunah jika diniatkan demikian. Boleh jadi, puasa yang dilakukannya justru bukan puasa sunah senin dan kamis, tetapi puasa *qadha* (puasa pengganti). Bergantung pada niatnya: puasa sunah atau puasa *qadha*.

Niat penting dilakukan untuk membedakan amalan mubah dengan ibadah. Orang yang duduk di dalam masjid di sepuluh akhir Ramadan, dapat saja dikategorikan sebagai orang yang sedang i'tikaf, jika diniatkan i'tikaf. Tetapi boleh jadi orang yang sedang duduk di

dalam masjid bukan sedang menjalankan ibadah i'tikaf, jika duduknya dalam masjid dimaksudkan sekadar istirahat. Duduk istirahat di dalam masjid adalah mubah, tetapi ia berubah menjadi ibadah jika diniatkan sebagai i'tikaf.

Karena itu, berdasarkan kaidah pertama ini, kita tidak dapat menghukumi suatu amalan hanya berdasarkan sisi lahiriah. Tetapi status hukum dapat diberikan setelah dipastikan apa orientasi dan tujuan dilakukannya suatu perbuatan tersebut. Orang yang menghibahkan suatu barang tertentu sambil meminta uang satu juta –misalnya-, tidak dapat disebut hibah, melainkan dikategorikan jual beli. Karena itu, menurut Imam Ja'far al-Shâdiq (w. 765 M), orang yang meminjam sesuatu tetapi berniat tidak membayar hutang, dikategorikan sama dengan mencuri, meskipun ucapannya meminjam. Demikian juga orang yang menikahi seorang wanita dengan niat tidak membayar mahar, maka dikategorikan berzina. Dalam hadis yang diriwayatkan Imam al-Nasâ'î (w. 303 H) dari Abû Dzar al-Ghifârî (w. 652 M) Nabi *shallallâhu 'alayhi wa sallama* bersabda:

أَيُّمَا رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَتَوَى أَنْ لَا يُعْطِيَهَا مِنْ صَدَاقِهَا شَيْئًا مَاتَ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ زَانٍ، وَأَيُّمَا رَجُلٍ اشْتَرَى مِنْ رَجُلٍ بَيْعًا فَتَوَى أَنْ لَا يُعْطِيَهُ مِنْ ثَمَنِهِ شَيْئًا مَاتَ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ خَائِنٌ.

Artinya: “Seseorang yang mengawini wanita, sedang ia berniat tidak akan memberikan maharnya sedikitpun, lalu mati, maka ia mati dalam keadaan berzina. Dan seseorang yang membeli suatu barang, sedang ia berniat tidak akan membayarnya sedikit pun, lalu mati, maka ia mati dalam keadaan sebagai seorang pengkhianat”.⁸⁶

Dengan demikian, kaidah pertama memberi panduan agar seseorang tidak mudah menjatuhkan suatu ketentuan hukum,

⁸⁶Dalam kitab *Mu'jam al-Thabrani*, disebutkan bahwa hadis ini bersumber dari Shuhaib. Lihat Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Ahmd ibn Muthîr al-Lakhmî al-Syâmî al-Thabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr li al-Thabrânî*, Juz VIII, (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, 1994/1415), h. 34.

sebelum memastikan orientasi dan tujuan dilakukan suatu perbuatan. Karena itu, orang yang berdiri menghormati bendera tidak dapat dihukumi syirik, kecuali penghormatan tersebut dimaksudkan sebagai bentuk penyembahan. Sebagaimana seorang santri yang mencium tangan kiai, tidak dapat sebagai bentuk kultus, karena mencium tangan kiai dimaksudkan sebagai bentuk kecintaan dan penghormatan kepada kiai. Sama halnya orang yang tawaf dan mencium hajar al-aswad. Mencium hajar al-Aswad tidak disebut menyembah batu, karena orang mencium hajar al-aswad semata-mata menjalankan perintah Nabi *shallallâhu ‘alayhi wa sallama*.

Menafkahi keluarga adalah amalan biasa, dan menjadi tanggung jawab seorang suami atas keluarganya. Namun ia berubah dan bernilai ibadah jika didasarkan kepada niat karena Allah Swt. Dalam *Shahîh al-Bukhârî* disebutkan hadis dari Sa‘ad ibn Abî Waqqâsh (w. 54 H):

حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّكَ لَنْ تُثْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا، حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فَمِ امْرَأَتِكَ.

Artinya: “Al-Hakam ibn Nâfi‘ menceritakan kepada kami ia berkata, Syu‘aib mengabarkan kepada kami dari al-Zuhrî ia berkata, ‘Amir ibn Sa‘d menceritakan kepadaku dari Sa‘d ibn Waqqâsh, sesungguhnya ia diberitahu bahwa sesungguhnya Rasulullah *shallallâhu ‘alayhi wa sallama* bersabda: “Sesungguhnya kamu tidak akan menafkahkan suatu nafkah yang menuntut adanya keridaan Allah, kecuali diberi ganjaran pahala padanya sampai yang kamu berikan ke mulut isterimu”.⁸⁷

Uraian di atas menunjukkan bahwa niat dan tujuan suatu perbuatan menentukan status hukum. Karena itu, niat penting

⁸⁷Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘îl Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz I, *Kitâb al-Imân*, *Bâb mâ jā’a innâ al-‘amâl binniyah wa al-ḥasanah wa likull imri’in mâ nawâ*, Hadis ke-56, h. 20.

melandasi suatu perbuatan, karena niat berfungsi menentukan diterimanya suatu amalan, membedakan amalan mubah dengan ibadah, dan amalan biasa menjadi amalan yang bernilai ibadah.

Kaidah Kedua: *الْيَقِينُ لَا يَرَالُ بِالشَّكِّ (Keyakinan Tidak Dapat Dihilangkan oleh keraguan).*⁸⁸

Kaidah ini menegaskan bahwa keyakinan menjadi dasar penentuan hukum. Itu berarti ketetapan hukum didasarkan atas keyakinan; dan bukan keraguan. Keyakinan tidak dapat dikalahkan oleh keraguan. Apa yang diyakini tidak dapat dihilangkan oleh keraguan. Keyakinan adalah hal pasti; sedangkan keraguan adalah ketidakpastian. Wudu anda tidak dapat dihukumi batal meskipun anda ragu apakah anda kentut. Dengan ungkapan lain, keraguan anda telah kentut atau tidak, tidak menjadikan wudu anda batal, kecuali anda mencium aroma dan mendengar suara kentut. Sebab, aroma dan suara adalah indikasi kentut. Selama anda tidak mencium aromanya dan atau mendengar suaranya, maka wudu anda tidak batal. Demikian dijelaskan dalam hadis Nabi *shallallâhu ‘alayhi wasallama* berikut ini:

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا، فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا، فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا.

Artinya: “Zuhair ibn Harb menceritakan kepada saya, Jarir menceritakan kepada kami dari Suhail dari ayahnya dari Abû Hurairah, ia berkata: Rasulullah *shallallâhu ‘alayhi wasallama* bersabda: “Bila salah seorang dari kalian merasakan ‘sesuatu’ dalam perutnya, lalu ia ragu apakah telah keluar sesuatu dari perutnya atau

⁸⁸Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, h. 50; Ahmad ibn al-Syaikh Ahmad al-Razzâq, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, h. 79.

tidak, maka janganlah ia keluar dari masjid, sampai ia mendengar suara atau mencium baunya”.⁸⁹

Hadis ini menegaskan bahwa keraguan tidak memengaruhi keyakinan. Seseorang yang berwudu, namun ia ragu apakah ia keluar angin (kentut) atau tidak, maka ia tidak perlu berwudu kembali. Sebab, keraguan muncul belakangan, sementara sebelumnya ia telah berwudu. Itu berarti, status keraguan belakangan tidak dapat mengubah status hukum sebelumnya, yaitu telah berwudu. Dengan kata lain, prinsip yang diperpegangi adalah keyakinan awal, dan bukan keraguan sesudahnya. Prinsip ini melahirkan sub kaidah:

الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ

Artinya: ”Hukum asal adalah ketetapan yang telah dimiliki sebelumnya”.⁹⁰

Namun keraguan dapat saja mengalahkan keyakinan jika lahir keyakinan baru. Dalam konteks hadis di atas, keyakinan baru tersebut adalah aroma kentut yang tercium dan suara kentut yang terdengar. Dengan kata lain, keyakinan awal dapat dibatalkan oleh keyakinan baru. Telah berwudu adalah keyakinan awal, sementara aroma dan suara kentut menjadi bukti baru yang meyakinkan bahwa telah kentut. Sama halnya dengan keputusan hakim atas hukuman yang dijatuhkan kepada seseorang pelaku pembunuhan. Keputusan hakim awal ini meyakinkan, dan tidak dibatalkan oleh keraguan. Keputusan hakim awal dapat dibatalkan jika ada bukti baru. Misalnya pada saat terjadi pembunuhan, terduga pelaku pembunuhan ternyata berada di tempat lain. Bukti baru membatalkan putusan hakim dengan membebaskan terduga pelaku pembunuhan.

⁸⁹Al-Imâm Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim, Kitâb al-Thabârah, Bâb al-Dalîl ‘alâ man anna tayaqqana al-Thabârah Tsumma Syakka fî al-Hadats Falahu an Yushallîya bi Thabâratibi tilka*, Hadis ke-362, h. 276.

⁹⁰Ahmad ibn al-Syaikh Ahmad al-Razzâq, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, h. 87.

Keraguan dalam contoh hadis di atas berkenaan dengan apakah telah kentut atau tidak. Dalam hadis lain, keraguan bisa terjadi tentang jumlah rakaat salat satu rakaat atau dua rakaat; dan atau dua rakaat atau tiga rakaat; tiga rakaat atau empat rakaat. Untuk keraguan jumlah rakaat, yang ditetapkan untuk dipilih jumlah rakaat yang sedikit. Dalam hal ini yang diambil adalah satu rakaat jika ragu apakah satu rakaat atau dua rakaat. Jika ragu apakah dua rakaat atau tiga rakaat, maka yang diambil dua rakaat. Jika ragu apakah tiga rakaat atau empat rakaat, maka yang diambil adalah tiga rakaat. Petunjuk solusi atas keraguan jumlah rakaat ini dijelaskan dalam hadis Nabi *shallallâhu ‘alayhi wasallama*, di antaranya yang diriwayatkan oleh Imam al-Turmudzî (w. 892 M):

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ ابْنُ عَثْمَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ كُرَيْبٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا سَهَا أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلَمْ يَدْرِ وَاحِدَةً صَلَّى أَوْ ثِنْتَيْنِ فَلْيَنْ عَلَى وَاحِدَةٍ، فَإِنْ لَمْ يَدْرِ ثِنْتَيْنِ صَلَّى أَوْ ثَلَاثًا فَلْيَنْ عَلَى ثِنْتَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يَدْرِ ثَلَاثًا صَلَّى أَوْ أَرْبَعًا فَلْيَنْ عَلَى ثَلَاثٍ، وَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلَّمَ.

Artinya: “Muhammad ibn Basysyâr menceritakan kepada kami, ia berkata: Muhammad ibn Khâlid ibn ‘Atsmah menceritakan kepada kami, ia berkata: Ibrâhîm ibn Sa’d menceritakan kepada kami, ia berkata: Muhammad ibn Ishâq menceritakan kepada saya, dari Makhûl dari Kuraib dari Ibnu ‘Abbâs dari ‘Abdurrahmân ibn ‘Awf, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah *shallallâhu ‘alayhi wasallama* bersabda: “Jika salah seorang dari kalian lupa dalam salatnya sehingga tidak tahu apakah sudah satu atau dua rakaat?, maka hendaklah ia meyakini sebagai satu rakaat. Jika ia tidak yakin apakah sudah dua atau tiga rakaat?, maka hendaklah ia meyakini sebagai dua rakaat. Dan jika ia tidak tahu apakah sudah sudah tiga atau empat rakaat?,

maka hendaklah ia meyakini sebagai tiga rakaat. Dan hendaklah ia melakukan sujud (sahwi) dua kali sebelum salam”.⁹¹

Kaidah Ketiga: الْمُسْكَةُ تَجْلِبُ التَّيْبِيرَ (Kesulitan Itu Membawa Kemudahan).⁹²

Kaidah ini menegaskan bahwa kesulitan menjadi bahan pertimbangan dalam menentukan suatu hukum. Sebab salah satu prinsip beragama adalah kemudahan. Allah Swt tidak menjadikan agama itu sulit.⁹³ Sebaliknya Allah menghendaki kemudahan dan bukan kesulitan.⁹⁴ Karena itu orang dalam perjalanan dan orang sakit diberi dispensasi dalam menjalankan ajaran agama. Orang dalam perjalanan dibolehkan tidak berpuasa, tetapi menggantinya di hari lain;⁹⁵ dibolehkan menjamak dan meng-*qasar* salat;⁹⁶ dibolehkan meninggalkan salat jumat, dan menggantinya dengan salat zhuhur. Sedangkan mereka yang sakit dibolehkan tidak berpuasa, tetapi mengganti puasanya di hari lain setelah sehat; dibolehkan salat dengan cara duduk dan atau dengan cara berbaring; boleh tidak berwudu dengan air tetapi bertayamum dengan debu.

⁹¹Al-Imâm al-Hâfizh Abû ‘Îsâ Muḥammad Sawrah ibn Mûsal al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî*, Tahqîq Basysyâr ‘Awwâd Ma’rûf, Juz I, (Beirût: Dâr al-Garbi al-Islamî, 1996 M), *Kitâb al-Shalâh Bâb fîman yasyukku fî al-Ziyâdah wa al-Nuqshân*, Hadis ke-398, h. 398.

⁹²Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Ayybah wa al-Nazhâir*, h. 76; Aḥmad ibn al-Syaikh Aḥmad al-Razzâq, *Syarḥ al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, h. 157.

⁹³Dalam Q. S. al-Hâjj ayat 78 disebutkan: “وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ” (“Dia tidak menjadikan agama itu sulit”).

⁹⁴Dalam Q. S. al-Baqarah ayat 185 disebutkan: “يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ” (“Allah menghendaki kemudahan dan bukan kesulitan”).

⁹⁵Dalam Q. S. al-Baqarah ayat 183 disebutkan: “فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْهُ” (“Maka barang siapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain”).

⁹⁶Dalam Q. S. al-Nisâ’ ayat 101 disebutkan: “وَإِذَا حَرَّمْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَضَرُّوا” (“Dan apabila kamu bepergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu meng-*qasbar* sembahyang(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Sesungguhnya orang-orang kafir itu adalah musuh yang nyata bagimu”).

Perjalanan dan sakit adalah dua kondisi yang tidak memungkinkan untuk menjalankan ajaran agama secara maksimal dan sempurna. Kondisi demikian menyulitkan dan menyusahkan. Karena itu, ajaran agama memberi dispensasi (*rukhsah*). Tentu ada banyak ragam kesulitan yang sulit dihindarkan terkait dengan pengamalan ibadah baik karena di luar kemampuan manusia ataupun karena tidak sengaja. Anda menuju masjid untuk salat berjama'ah. Tiba-tiba ada percikan yang mengenai pakaian anda. Percikan itu sesuatu yang najis. Karena percikan itu sesuatu yang sulit anda dihindari, maka anda dimaafkan sehingga pakaian yang terkena percikan najis tersebut dapat digunakan untuk salat.

Seorang dokter melakukan operasi jantung misalnya. Operasi ini membutuhkan waktu lama. Tiba waktu salat, namun proses operasi masih berlangsung. Ia tidak mungkin meninggalkan pasien yang sedang dioperasi. Jika ia tinggalkan akan membahayakan jiwa pasien. Karena itu, ia tetap selesaikan proses operasi hingga selesai, meskipun melewati waktu salat. Dalam kondisi yang sulit demikian, dokter tersebut dapat menjamak salatnya. Jika operasi menghabiskan waktu yang panjang, maka boleh jadi bukan dua salat yang dijamak; tetapi empat salat sekaligus dijamak. Demikian disebutkan dalam hadis riwayat Ibnu Mâjah (w. 887 M) berikut:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ فِي غَزْوَةٍ تَبَوَّكَ فِي السَّفَرِ.

Artinya: “Alî ibn Muḥammad menceritakan kepada kami, ia berkata: Wakî‘ menceritakan kepada kami dari Sufyân dari Abû al-Zubair dari Abû al-Thufail dari Mu‘âdz ibn Jabal bahwasanya Nabi

shallallâhu ‘alayhi wasallama menjamak salat Zhuhur, ‘Ashar, Maghrib dan ‘Isya ketika perang Tabuk dalam perjalanan”.⁹⁷

Kondisi sulit yang dialami dokter, dapat saja dialami penumpang angkutan umum di Jakarta. Kendaraan yang padat dan jalan yang macet, menjadikan seorang penumpang bisa kehilangan kesempatan waktu salat. Sekitar tahun 2001 penulis pernah mengalami hal ini. Saat itu penulis naik angkutan umum dari Pasar Senin-Jakarta menuju Ciputat. 90 (sembilan puluh) menit sebelum Maghrib penulis sudah naik menuju Ciputat. Seperti biasanya tiba di Ciputat sebelum Maghrib. Namun karena macet, penulis tiba di Ciputat setelah selesai azan salat Isya’. Turun dari bis demi salat Maghrib tidak mungkin. Tidak saja sulit untuk turun; tetapi juga tidak mudah mendapatkan angkutan. Tidak ada pilihan kecuali melanjutkan perjalanan meskipun tiba setelah azan Isya’. Dalam kondisi demikian, penulis menjamak salat Maghrib dan Isya’.

Kaidah Keempat: *الضَّرَرُ يُزَالُ* (Kemudaratan itu Dihilangkan).⁹⁸

Kaidah ini diambil dari hadis Nabi *shallallâhu ‘alayhi wa sallama*:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Artinya: “Tidak membahayakan (bagi diri sendiri), tidak pula membahayakan (orang lain)”.⁹⁹

Kaidah ini menekankan bahwa sesuatu yang membahayakan menjadi dasar pertimbangan dalam menentukan hukum; baik membahayakan diri sendiri maupun membahayakan orang lain. Itu berarti segala sesuatu yang mendatangkan bahaya dapat dihukumi

⁹⁷ Al-Hâfîzh Abî ‘Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd al-Qazwainî, *Sunan Ibn Mâjah*, Juz I, (Beirût: Dâr Ihya’ al-Kutub al-‘Arabîyyah, t. th.), *Kitâb Iqâmah al-Shalâh wa al-Sunnah fîha, Bâb al-Jam‘i bayn al-Shalâtayn fî al-Safar*, Hadis ke-1070, h. 340.

⁹⁸ Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, h. 86; Aḥmad ibn al-Syaikh Aḥmad al-Razzâq, *Syarḥ al-Qawâ‘id al-Fiqhîyyah*, h. 179.

⁹⁹ Al-Hâfîzh Abî ‘Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd Al-Qazwainî, *Sunan Ibn Mâjah*, Juz II, *Kitâb al-Aḥkâm Bâb man banâ fî ḥaqqibi mā yadburru bi jârihi*, Hadis ke-2341, h. 784.

haram atau dilarang. Sebaliknya sesuatu yang mendatangkan keselamatan dapat dihukumi wajib atau dianjurkan. Adanya *traffic light*, lampu lalu lintas yang terpasang di persimpangan jalan, tidak saja berfungsi untuk mengendalikan dan memperlancar arus lalu lintas, tetapi juga menghindari dan mengurangi tingkat kecelakaan yang diakibatkan oleh tabrakan karena perbedaan arus jalan. Karena *traffic light* dapat berfungsi menghindari bahaya kecelakaan, maka *traffic light* menjadi wajib diadakan. Dengan demikian, kaidah ini berorientasi pada keselamatan jiwa yang dalam konsep *maqâshid al-syarî'ah* disebut *hifzh al-nafs*. *Hifzh al-nafs* (memelihara jiwa) merupakan sesuatu yang *dharûrî*, selain *hifzh al-dîn* (memelihara agama), *hifzh al-'aql* (memelihara akal pikiran), *hifzh al-mâl* (memelihara harta) dan *hifzh al-nasl* (memelihara kehormatan dan keturunan).

Demi terselamatkan jiwa, maka sesuatu yang semula diharamkan dalam agama, dapat saja dibolehkan jika tidak ada jalan dan alternatif lain. Daging babi –misalnya- termasuk hal yang diharamkan untuk dikonsumsi (Q.S. al-Mâidah: 3). Anda dalam keadaan lapar, sedangkan sedikit pun tidak ada makanan. Anda sudah berusaha mencari makanan tetapi tidak mendapatkannya, sementara yang ada hanya daging babi. Jika anda tidak makan, jiwa anda terancam. Anda bisa mati kelaparan. Dalam kondisi demikian, maka anda boleh mengonsumsi daging babi. Kondisi ini disebut darurat. Darurat berarti kondisi yang sangat berbahaya, sedangkan tidak ada pilihan dan alternatif yang ditempuh kecuali yang terlarang. Dalam konteks ini, berlaku sub kaidah dari kaidah pokok di atas, yaitu:

الضَّرُورِيَّاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ

Artinya: "Kondisi darurat membolehkan sesuatu yang terlarang".¹⁰⁰

¹⁰⁰Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, h. 84; Ahmad ibn al-Syaikh Ahmad al-Razzâq, *Syarh al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, h. 185.

Daging babi adalah haram. Namun dalam kondisi darurat, daging babi menjadi boleh dikonsumsi. Karena sifatnya yang darurat, maka daging babi yang dimakan tersebut tidak lebih dari sekadar menghilangkan lapar. Bukan dikonsumsi untuk makan sekenyang-kenyangnya atau untuk memuas perut. Hal ini sesuai dengan sub kaidah lain yang menyebutkan:

مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا

Artinya: "Sesuatu yang diperbolehkan karena kondisi darurat harus disesuaikan dengan kadar daruratnya".¹⁰¹

Demikian halnya dengan keharaman melihat aurat. Namun dokter dapat melihat aurat seorang ibu saat melakukan operasi *caesar* (sesar). Tentu dokter hanya boleh melihat bagian tertentu saja dan itupun selama proses operasi *caesar* (sesar) dilakukan. Kebolehan terhadap dokter ini karena sifatnya darurat. Karena sesuatu yang tidak mungkin bagi dokter ketika melakukan operasi *caesar* (sesar) tidak melihat aurat bahkan menyentuhnya. Dengan demikian, kaidah kedua ini menegaskan bahwa kondisi yang membahayakan keselamatan diri menjadi bahan pertimbangan ulama hukum untuk menghukumi sesuatu. Selain itu, kondisi darurat menjadikan sesuatu yang semula haram berubah menjadi boleh dilakukan sesuai kadarnya.

Kaidah Kelima: الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ (Adat Menjadi Dasar Penetapan Hukum).¹⁰²

Kaidah kelima ini menegaskan bahwa adat atau kebiasaan dapat dijadikan patokan hukum selama tidak bertentangan dengan syariat.¹⁰³ Setiap tempat memiliki adat atau kebiasaan yang dinilai

¹⁰¹Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, h. 84.

¹⁰²*Ibid.*, h. 89; Ahmad ibn al-Syaikh Ahmad al-Razzâq, *Syarh Qawâ'id al-Fiqhîyyah*, h. 219.

¹⁰³Rachmat Syafe'i menyebut enam syarat adat atau kebiasaan dapat dijadikan patokan hukum, yaitu tidak bertentangan dengan syariat; tidak menyebabkan

baik. Misalnya kebiasaan penduduk Madinah menggunakan takaran (*al-mikyal*) sebagai alat ukur dalam transaksi jual beli. Sementara penduduk Makkah menggunakan timbangan (*al-wazn*).¹⁰⁴ Adat dan kebiasaan lain penduduk Madinah adalah mengkhitan anak perempuan. Lalu seorang wanita datang dan mempertanyakan kepada Nabi *shallallâhu ‘alayhi wa sallama* tentang tradisi khitan perempuan. Beliau menjawab: ”Jangan engkau merusak (kelaminnya), karena hal itu merupakan kehormatan bagi perempuan”.¹⁰⁵

Penduduk Madinah juga punya adat dan kebiasaan bagi wanita-wanita kelas ningrat tidak menyusui bayi mereka. Adat dan kebiasaan ini dijadikan dasar dan pertimbangan Imam Mâlik (w. 179 H) untuk membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan Al-Qur’an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka, karena adat para wanita ningrat di Madinah tidak menyusui

kemafsadatan dan menghilangkan kemaslahatan; telah berlaku pada umumnya orang muslim; tidak berlaku pada ibadah mahdhah; sudah memasyarakat ketika akan ditetapkan hukumnya; dan tidak bertentangan dengan yang diungkapkan dengan jelas. Rachmat Syafe’i, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 291-292. Sementara ‘Abdul Karîm Zaydân menyebut empat syarat, yaitu: tidak bertentangan dengan salah satu nash syariat; berlaku dan atau diberlakukan secara umum dan konstan; sudah terbentuk bersamaan dengan saat pelaksanaannya; dan tidak terdapat ucapan atau perbuatan yang berlawanan dengan nilai substansial yang dikandung oleh adat. ‘Abdul Karîm Zaydân, *Al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Mu’assasah al-Risâlah, 2001), h. 256-257.

¹⁰⁴Demikian tersebut dalam hadis: “عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمِكْيَالُ عَلَى “Takaran adalah bagi penduduk Madinah, sementara timbangan adalah untuk penduduk Makkah”). Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, komentar dan tahqîq Dr. al-Sayyid Muḥammad Sayyid, Dr. ‘Abdul Qâdir ‘Abdul Khair dan Al-Ustâdz Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz IV, (Kairo: Dâr al- Hadîts, 1999 M/1420 H), *Kitâb al-Buyû’ fî Qawl al-Nabiyy Shallallâhu ‘alaihi wasallama: al-Mikyâlu Mikyâlu Madînah*, Hadis ke-3340, h. 1451.

¹⁰⁵Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Jilid IV, *Kitâb al-Adâb, Bâb mâ Jâ’a fî al-Khitân*, Hadis ke-5271, h. 2238.

anak-anak mereka.¹⁰⁶ Aturan Al-Qur'an dimaksud termaktub dalam surah al-Baqarah ayat 233:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّىَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ .

Terjemah: "Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan juga seorang ayah karena anaknya, dan waris pun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan". (Q.S. al-Baqarah: 233).

Secara umum ayat di atas menegaskan tentang kewajiban para ibu menyusui bayi mereka. Sementara Imam Mâlik (w. 179 H) mengecualikan para wanita ningrat atas kewajiban tersebut. Muḥammad Mushthafâ Syalabî menyebut pola penalaran hukum Imam Mâlik (w. 179 H) ini sebagai bentuk *takhshîsh* atas keumuman nash surah al-Baqarah ayat 233.¹⁰⁷

¹⁰⁶Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: Al-Qur'an, Muwaṭṭḥa', dan Praktik Madinah*, (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003), h. 75-106.

¹⁰⁷Muḥammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1986), h. 321.

Memungut dan mengambil buah kelapa yang jatuh di kebun orang lain boleh jadi dipandang tidak halal. Tetapi dalam kebiasaan masyarakat Gorontalo, seseorang boleh mengambilnya tanpa harus meminta izin kepada pemiliknya. Karena menurut adat dan kebiasaan, kelapa tersebut boleh dan halal diambil tanpa dihukumi mencuri. Demikian juga dibolehkan mencari dan memungut sisa hasil panen padi pada sawah orang lain tanpa meminta izin kepada pemilik sawah. Adat dan kebiasaan ini dikenal dengan istilah *modanta*.

Para ulama dan pakar hukum Islam ketika merumuskan hukum Islam Indonesia, mengadopsi sejumlah aturan dari hukum adat. Di antara yang diadopsi kedalam KHI (Kompilasi Hukum Islam) adalah ketentuan *ta'liq talak*, harta bersama dalam perkawinan dan wasiat *wajibah*.¹⁰⁸

¹⁰⁸Penjelasan lebih lanjut dapat dibaca dalam Sofyan A.P. Kau, *Isu-Isu Aktual Kontemporer Fikih Keluarga*, (Malang: Inteligensia Media, 2021).

Metode Istinbath Hukum Lembaga Fatwa: MUI, Bahtsul Masail, Majelis Tarjih dan Dewan Hisbah PERSIS

Terdapat beberapa lembaga fatwa di Indonesia yang memproduksi fatwa, seperti Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut MUI), Bahtsul Masail Diniyyah, Majelis Tarjih dan Tajdid dan Dewan Hisbah. Pembahasan fatwa di MUI berada pada Komisi Fatwa. Secara kelembagaan MUI yang mengeluarkan fatwa; tetapi pembahasan dan pengkajiannya adalah komisi fatwa. Di NU lembaga fatwanya adalah Bahtsul Masail Diniyyah. Sementara di Muhammadiyah dinamakan Majelis Tarjih dan Tajdid. Sedangkan di Persatuan Islam (selanjutnya disebut PERSIS), lembaga fatwa bernama Dewan Hisbah.

Proses penalaran hukum Islam dalam rangka penemuan, perumusan dan penetapan hukum atau fatwa dilakukan secara kolektif, yang disebut *ijtihâd jamâ'î*. Sedangkan metode penemuan, perumusan dan penetapan hukum dinamakan *ijtihâd*. Secara teknis MUI dan Majelis Tarjih dan Tajdid menggunakan istilah *ijtihâd*. Sementara NU lebih memilih istilah teknis *istinbâth*. Sebagai istilah teknis baik *ijtihâd* maupun *istinbâth* semakna, meskipun *istinbâth* bagian dari *ijtihâd*.

A. Metode Ijtihaad MUI

Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut MUI) lahir pada tanggal 27 Juli 1975 dengan ditandatangani oleh 26 ulama utusan

daerah tingkat I (provinsi), 10 ulama unsur Organisasi Islam tingkat pusat, 4 orang dari Dinas Kerohanian Islam TNI/Polri, dan 13 ulama undangan perorangan.¹⁰⁹ Keberadaan MUI berfungsi sebagai wadah pemersatu dan silaturahmi umat Islam; sebagai intermedial untuk pemerintah terhadap umat Islam; sebagai artikulator untuk umat Islam terhadap pemerintah; dan sebagai forum kerukunan antarumat beragama.¹¹⁰

Berdasarkan hasil Musyawarah Nasional I MUI, dijelaskan bahwa fungsi MUI antara lain memberi fatwa dan nasihat mengenai masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan umat Islam umumnya, sebagai amar makruf nahi munkar.¹¹¹ Fatwa yang dikeluarkan oleh MUI karena ada permintaan atau pertanyaan perorangan, pemerintah, lembaga sosial kemasyarakatan atau Majelis Ulama sendiri yang oleh MUI dianggap perlu untuk difatwakan.

¹⁰⁹Sekretariat MUI, *15 Tahun Majelis Ulama Indonesia, Wadah Musyawarah Para Zu'ama dan Cendekiawan Muslim*, (Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, t.th.), h. 49. Sebelum MUI lahir, telah ada Majelis Ulama di beberapa daerah. Di antaranya pada masa penjajahan Belanda sudah ada sejumlah organisasi daerah dan nasional yang menggunakan sebutan ulama, seperti Perserikatan Ulama Majalengka, Persatuan Ulama seluruh Aceh, Majelis Ulama Indonesia Toli-Toli dan Nahdlatul Ulama. Dalam dasawarsa tiga puluhan organisasi-organisasi ulama tersebut melebur menjadi satu badan yang disebut dengan Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI). Pada tahun 1942-1945 yaitu pada masa pendudukan Jepang, MIAI dibubarkan dan diganti dengan Masyumi yang berubah menjadi partai politik. M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 54-55.

¹¹⁰*Ibid.*, h. 116.

¹¹¹Fungsi MUI lainnya adalah memperkuat Ukhwah (kerukunan) Islamiyyah dan memelihara serta meningkatkan suasana kerukunan antarumat beragama dalam mewujudkan persatuan dan kesatuan bangsa; mewakili umat Islam dalam konsultasi antarumat beragama; menjadi penghubung antara ulama dan umara (pejabat pemerintahan), serta menjadi penerjemah timbal balik antara pemerintah dan umat beragama guna menyukkseskan pembangunan nasional; meningkatkan hubungan kerjasama antara organisasi, lembaga Islam dan cendekiawan muslim dan; mewakili umat Islam dalam hubungan dan konsultasi antara umat beragama. Dengan demikian, MUI bersifat koordinatif, konsultatif, informatif, dan pengayom, tidak berafiliasi pada salah satu golongan politik. HLM. A. Hafizh Anshary Az, et all., *Ensiklopedi Islam*, Jilid 3, h. 122.

Dalam menetapkan fatwa, MUI telah menetapkan pedoman yang berisi prosedur formal, dasar kewenangan dan tata tertibnya. Sampai tahun 1980 fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) diputuskan komisi fatwa dan ditandatangani oleh ketua dan sekretaris komisi fatwa. Berdasarkan rapat pengurus Paripurna Majelis Ulama Indonesia tanggal 18 Januari 1986 diadakan perubahan prosedur, yaitu keputusan komisi fatwa ditanfikhkan oleh dewan pimpinan MUI dalam bentuk surat keputusan penetapan fatwa yang ditandatangani oleh ketua umum dan sekretaris umum serta ketua komisi fatwa MUI.¹¹²

Adapun prosedur yang digunakan MUI dalam penetapan fatwa menempuh dengan -paling tidak- dua cara. *Pertama*, melalui persidangan komisi fatwa. Dalam persidangan ini selain dihadiri oleh Ketua komisi dan anggota-anggotanya, tidak jarang pula menghadirkan para peserta undangan dari kalangan ulama di luar MUI, akademisi, atau ilmuwan non-ulama yang kompeten dalam persoalan yang difatwakan. *Kedua*, melalui sidang konferensi ulama tahunan yang dihadiri oleh sejumlah ulama dari lingkungan yang lebih luas.¹¹³

Dalam perspektif di atas sebenarnya prosedur pemberian fatwa oleh MUI tergantung dari persoalan yang akan dimintakan fatwanya tidak sembarangan, terkadang para ulama yang tergabung dalam komisi fatwa harus mengundang para pihak yang berkompeten sesuai dengan permasalahan yang dihadapi, misalnya pihak kedokteran, ahli kimia, dan sebagainya, baru kemudian dikaji dalam perspektif hukum Islam.

Sejak MUI berdiri pada tahun 1975, sebenarnya MUI telah memiliki metodologi khusus yang digunakan sebagai landasan

¹¹²Majelis Ulama Indonesia (MUI), *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI 1995), h. 20.

¹¹³M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 78-80.

penetapan fatwa. Pada periode 1975-1980 dan periode 1980-1985, fatwa MUI diputuskan oleh Komisi Fatwa, dan ditandatangani oleh Ketua dan Sekretaris Komisi Fatwa. Namun berdasarkan keputusan rapat pengurus Paripurna MUI tanggal 7 Jumadil Awal 1406/18 Januari 1986, telah diadakan perubahan prosedur bahwa keputusan fatwa Komisi Fatwa ditanfikan oleh Dewan pimpinan MUI dalam bentuk Surat Keputusan (SK) yang ditandatangani oleh Ketua Umum dan Sekretaris Umum serta Ketua Komisi Fatwa MUI.¹¹⁴ Metode dan prosedur penetapan fatwa dalam bentuk SK (surat Keputusan) yang ditandatangani oleh Ketua Umum dan Sekretaris Umum MUI, serta Ketua Komisi Fatwa hingga sekarang masih dipertahankan.

Penetapan fatwa MUI tersebut didasarkan kepada Al-Qur'an, sunah, ijmak dan kias. Secara hirarkhis dasar-dasar penetapan fatwa harus mendahulukan dasar-dasar fatwa tersebut. *Pertama*, pembahasan suatu masalah untuk difatwakan harus memperhatikan dasar-dasar fatwa yang berasal dari Al-Qur'an, sunah, ijmak dan kias. *Kedua*, mengakomodasi pendapat-pendapat imam-imam mazhab dan fuqaha terdahulu dengan mengadakan penelitian terhadap dalil-dalil dan wajah istidlalnya. *Ketiga*, pembahasan untuk menemukan pendapat mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih maslahat bagi umat untuk difatwakan. *Keempat*, apabila masalah yang difatwakan tidak terdapat pendapat mazhab dan fuqaha dan tidak ada dalil yang lebih kuat, maka dilakukan ijtihad berupa ijtihad kolektif (*jamā'ī*).¹¹⁵

¹¹⁴Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa MUI*, (Jakarta: Sekretariat MUI Masjid Istiqlal, t.th.), h. 15.

¹¹⁵Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa MUI*, (Jakarta: Sekretariat MUI Masjid Istiqlal, t.th.), h. 16. Lihat juga Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003), h. 107. Sistem dan prosedur penetapan fatwa (*manhaj fi istiḥbāth al-fatāwā*) merupakan instrumen untuk menetapkan fatwa yang mengikat bagi komisi fatwa baik di tingkat pusat maupun daerah, dan

Sementara pendekatan yang digunakan MUI dalam menetapkan fatwa adalah pendekatan *nashsh qath'i*, *qawli* dan *manhajî*. Ketiga pendekatan ini dilakukan secara integratif.¹¹⁶ Pendekatan *nashsh qath'i* dilakukan dengan berpegang kepada *nashsh* (teks) Al-Qur'an atau hadis bila masalah yang ditetapkan terdapat dalam nash Al-Qur'an ataupun hadis secara jelas. Jika masalah tersebut tidak terdapat dalam nash Al-Qur'an maupun hadis, maka digunakan pendekatan *qawli* dan *manhajî*.¹¹⁷

Pendekatan *qawli* dilakukan dengan berdasarkan pada pendapat para imam mazhab dalam kitab-kitab fikih terkemuka (*al-kutub al-mu'tabarah*). Pendekatan *qawli* ditempuh jika jawaban dapat dicukupi oleh pendapat yang terdapat dalam kitab-kitab fikih terkemuka tersebut dan hanya terdapat satu pendapat (*qawli*) yang dianggap tidak cocok lagi untuk dipegangi karena sangat sulit untuk dilaksanakan (*ta'assur* atau *ta'azzur al-'amal* atau *shu'ubah al-'a'mâl*) atau karena illatnya berubah. Dalam hal ini perlu dilakukan telaah ulang (*i'âdah al-nazhar*). Telaah ulang merupakan kebiasaan para ulama terdahulu. Karena itu mereka tidak terpaksa terhadap teks-teks

diharapkan mampu memberikan jawaban terhadap setiap persoalan yang muncul. Metode (*manhaj*) ini juga dimaksudkan agar tidak timbul pemberian jawaban tanpa pedoman, atau membiarkan ketidakjelasan suatu masalah karena tidak ada *nash qath'i* ataupun karena tidak ada pendapat ulama terdahulu yang membahas persoalan tersebut. Dalam rentang perjalanan MUI, pedoman penetapan fatwa pertama ditetapkan pada tahun 1986 yakni yang tercermin dalam Muqaddimah Pedoman Dasar dan Tata Cara penetapan Fatwa sebagai hasil Munas III MUI tahun 1985-1990, dan disempurnakan pada tahun 1997, kemudian disempurnakan lagi pada tahun 2001. Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, h. 73. Lihat juga dalam *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003), h. 104.

¹¹⁶Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, h. 75.

¹¹⁷Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, h. 76. Lihat juga KH. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 268.

hukum yang ada bila teks-teks tersebut sudah tidak tepat lagi untuk dipegangi. Apabila tidak terdapat jawaban yang mencukupi dalam *nashsh qath'î*, dan *qawli* sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab fikih terkemuka (*al-kutub al-mu'tabarah*), maka proses penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan *manhajî*.¹¹⁸

Pendekatan *manhajî* adalah pendekatan dengan menggunakan kaidah-kaidah pokok (*al-qawâ'id al-ushûliyyah*) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam merumuskan hukum suatu masalah. Pendekatan *manhajî* dilakukan melalui ijtihad secara kolektif (*jamâ'î*), dengan menggunakan metode *al-jam'u wa al-tawfiq*, *tarjih* dan *istinbâthî*. Dalam masalah yang terjadi khilafiyah di kalangan imam mazhab maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu (kompromi) di antara pendapat-pendapat mazhab melalui metode *al-jam'u wa al-tawfiq*.¹¹⁹

Jika *al-jam'u wa al-tawfiq* tidak berhasil maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjih* (memilih pendapat ulama yang dinilai paling kuat dalil dan argumentasinya), yaitu dengan menggunakan metode perbandingan mazhab (*muqâranah al-mazhâhib*) dan juga menggunakan kaidah-kaidah *ushûl fiqh al-muqâran*. Memilih pendapat yang paling *râjih* (kuat) merupakan satu keharusan.¹²⁰

Maka, dalam membahas masalah yang akan difatwakan, MUI juga memperhatikan pendapat imam mazhab dan fukaha terdahulu dengan mengadakan penelitian terhadap dalil-dalil dan metode istidlal-nya. Kalaupun terdapat perbedaan pendapat di kalangan

¹¹⁸Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama*, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006, h. 76.

¹¹⁹Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama*, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006, hlm. 78. Bandingkan dengan K.H. M. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 269.

¹²⁰ K.H. M. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, b. 269.

ulama mazhab, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat mazhab atau dalam bahasa *ushul fiqh*-nya disebut *al-jam'u wa al-tawfiq*. Jika usaha ini tidak berhasil, maka penetapan fatwa didasarkan pada hasil *tarjîh* dengan metode *muqâranah al-mazhâhib*.¹²¹ Jika masalah yang difatwakan tersebut tidak terdapat dalam ketetapan tersebut, maka pendekatan *manhajî* digunakan dalam upaya ijtihad *jamâ'î*. Dalam hal ini digunakan metode penemuan hukum seperti *istihsân*, *istishlâhî*, *sadd al-zdarî'ah*, kias dan *maqâshid al-syari'ah* yakni pertimbangan penetapan fatwa dengan memperhatikan kemaslahatan umum.¹²²

Uraian di atas menunjukkan langkah-langkah prosedural MUI dalam penetapan fatwa. *Pertama*, fatwa MUI didasarkan kepada empat sumber hukum yang disepakati ulama (*al-muttafaq 'alihâ*), yaitu Al-Qur'an, sunah (hadis), ijmak dan kias.¹²³ Penetapan fatwa dilakukan oleh Komisi C yang membidangi fatwa. Fatwa yang dikeluarkan bersifat responsif, proaktif dan antisipatif. *Kedua*, membedakan antara masalah yang bersifat *qath'î* dan *zhannî*. Jika masalah yang difatwakan telah jelas hukumnya (*al-ahkâm al-qath'iyyah*), maka disampaikan apa adanya. Dalam konteks ini, pendekatan yang dilakukan adalah pendekatan *nashsh qath'î*. *Ketiga*, masalah yang difatwakan dicarikan jawabannya pada pendapat imam mazhab dengan merujuk kepada kitab-kitab fikih terkemuka. Karena itu, langkah yang ditempuh adalah melakukan telaah atas pendapat

¹²¹Lihat Bab III (Melode Penetapan Fatwa) dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia, Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, h. 73.

¹²²Lihat Bab III (Metode Penetapan Fatwa) dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia, Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, h. 74.

¹²³Lihat Bab II (Dasar Umum dan Sifat Fatwa) dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia, Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, h. 74.

imam mazhab yang terkait dengan masalah yang difatwakan. Dengan ungkapan lain, masalah yang difatwakan dilakukan pengkajian lebih dahulu secara seksama untuk memastikan pendapat para imam mazhab berikut dengan dalil-dalilnya. Dalam konteks ini, pendekatan yang dilakukan adalah pendekatan *qawli*. Keempat, jika masalah yang difatwakan bersifat partikuler (*al-ahkām al-furū'iyah*) dan diperdebatkan ulama (*ikhtilāf*) ditempuh jalan *al-jam'u wa al-tawfiq*. *Al-jam'u wa al-tawfiq* adalah upaya kompromi untuk mencari titik temu antara pendapat-pendapat mazhab yang berbeda. Kelima, jika upaya kompromi dan pencarian titik temu tidak berhasil dilakukan, maka ditempuh jalan *tarjih* melalui metode *muqāranah al-mazhāhib* dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushūl fiqh muqārin*. Dan keenam, jika masalah yang difatwakan tidak atau belum ditemukan pendapat ulama dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, namun terdapat padanannya dari masalah tersebut, maka ditempuh metode *ilhāq*, yaitu suatu metode penetapan fatwa dengan jalan menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam *al-kutub al-mu'tabarah*.¹²⁴ Bila metode *ilhāq* tidak bisa diterapkan disebabkan tidak adanya padanan pendapat (*mulḥaq bihi*) dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, maka ditempuh metode *istinbāth* dengan cara memberlakukan metode *qiyās*, *istishlāḥ* *istiḥsān* dan *sadd al-zdarī'ah*.¹²⁵ Di samping itu, dengan tetap mempertimbangkan aspek kemaslahatan umum (*mashalih al-'ammah*) dan intisari ajaran agama (*maqāshid al-syari'ah*).¹²⁶

¹²⁴Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama*, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006, h. 79. Bandingkan dengan KH. M. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 270-271.

¹²⁵Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama*, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006, h. 79-80. Lihat juga K.H. M. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 271.

¹²⁶Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama*, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006, h. 74.

B. Metode *Istinbâth* Bahtsul Masa'il NU

Bahtsul masâ'il diniyyah merupakan salah satu *lajnah* (komisi) dalam organisasi NU yang berfungsi melaksanakan program organisasi dibidang hukum. Komisi ini merupakan forum diskusi Syuriah (eksekutif pelaksana) dalam menetapkan hukum suatu masalah. Komisi terpenting dalam lembaga NU ini berfungsi sebagai forum pengkajian hukum yang menghimpun, membahas berbagai masalah keagamaan dan memecahkan masalah-masalah yang menuntut kepastian hukum. Keputusan tersebut merupakan fatwa sebagai bimbingan bagi warga NU dalam mengamalkan agama sesuai dengan paham *ablussunnah waljama'ah* (Aswaja).¹²⁷

Proses penetapan hukum dalam Bahtsul Masâ'il diawali dengan inventarisasi dan kemudian disebarkan kepada ulama anggota Syuriah NU dan ulama pimpinan pesantren yang ada di bawah naungan NU. Selanjutnya ulama Syuriah melakukan penelitian terhadap pendapat-pendapat ulama mazhab, melalui kitab-kitab klasik Islam, mengadakan diskusi pendahuluan dengan ulama dan ahli yang dianggap memiliki otoritas terhadap masalah yang dihadapi dan terakhir pengambilan ketetapan hukum. Dalam forum ini semua masukan dari ulama dan ahli serta pemikiran ulama klasik dijadikan pertimbangan. Pada umumnya ulama Syuriah lebih banyak merujuk pada pendapat ulama mazhab Syâfi'î, dibandingkan dengan ulama mazhab lainnya. Menurut mereka mazhab Syâfi'î, lebih sesuai dengan kondisi budaya, sosial, dan geografis Indonesia. Oleh sebab itu, masalah-masalah yang timbul di Indonesia lebih dahulu dikaitkan dengan pendapat ulama mazhab Syâfi'î. Jika pendapat ulama mazhab Syâfi'î tidak tersedia, maka pendapat ulama mazhab lain diambil sejauh masih dalam lingkungan mazhab empat

¹²⁷Lihat Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. I, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 175.

(mazhab Syâfi'î, Mâlikî, Hanbalî, dan Hanafi). Meskipun selalu dirujuk kepada pendapat ulama, kondisi masyarakat selalu dijadikan bahan pertimbangan.¹²⁸

Berdasarkan hasil Musyawarah Nasional Alim Ulama tahun 1992 di Lampung dirumuskan tiga metode *istinbâth* hukum Bahtsul Masâ'il, yaitu: *qawlî*, *ilhâqî* dan *manhajî*. Metode *qawlî* adalah *istinbâth* hukum yang dilakukan dengan cara merujuk kepada kitab-kitab fikih dari para imam mazhab. Pola *istinbâth* ini lebih bersifat tekstualistik karena jawaban atas suatu masalah dijawab berdasarkan jawaban kitab fikih. Secara teknis pola pertama ini mengikuti pendapat-pendapat yang sudah 'jadi' sebagaimana tertulis dalam kitab fikih dengan cara mengutip atau mencantumkan secara tekstual (*'ibârah*) pendapat seorang imam mazhab. Jika suatu masalah ditemukan hanya satu jawaban, maka jawaban tersebut diambil dari kutipan kitab tersebut. Sebaliknya jika ditemukan lebih dari satu pendapat, maka dilakukan pendekatan *taqrîr jamâ'î*, yaitu upaya secara kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa *qawl* atau *wajah*.¹²⁹

Prosedur pemilihan salah satu pendapat dilakukan dengan cara mengambil pendapat yang lebih mashlahat atau yang lebih kuat, atau

¹²⁸Kecenderungan memilih mazhab dapat dilihat dari kitab-kitab rujukan yang dipakai oleh *Lajnah Bahtsul Masâ'il*. Selama lebih setengah abad sejak lahirnya NU (1926 M/16 Rajab 1344 H), kitab-kitab referensi Komisi *Bahtsul Masa'il* adalah kitab-kitab yang beraliran mazhab Syâfi'î. Di antaranya *I'ânah al-Thâlibîn* karya Sayyid Abu Bakar Syaththâ, seorang ulama pengikut setia mazhab Syâfi'î. Kitab ini menjadi rujukan penting dan sering dijadikan referensi pokok bagi ulama syuriah NU. Jika dalam kitab ini tidak ditemukan jawaban dari masalah yang dihadapi, maka kitab-kitab lain dipakai sebagai rujukan sejauh masih beraliran mazhab Syâfi'î. Secara umum, kitab yang dirujuk dalam pengambilan keputusan hukum adalah kitab standar, yang disebut dengan *al-kutub al-mu'tabarât*. Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. I, h. 175.

¹²⁹Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), h. 180. *Qawl* adalah istilah teknis *Bahtsul Masâ'il* yang merujuk kepada pendapat imam mazhab. Sedangkan *wajah* adalah istilah teknis yang merujuk kepada pendapat ulama mazhab.

sedapat mungkin melakukan pemilihan pendapat dengan mempertimbangkan tingkatan sebagai berikut: (a) pendapat yang disepakati oleh al-Syakhânî (Imam Nawawî dan Râfi'î); (b) pendapat yang dipegangi oleh al-Nawawî saja; (c) pendapat yang dipegangi oleh al-Râfi'î saja; (d) pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama; (e) pendapat ulama yang terpandai; dan (f) pendapat ulama yang paling wara'.¹³⁰

Sedangkan metode *ilhâqî* adalah metode yang digunakan dengan cara menyamakan hukum suatu kasus masalah yang dijawab oleh ulama (dalam kitab-kitab standard) terhadap masalah atau kasus yang serupa yang telah dijawab oleh ulama. Dengan kata lain, pendapat ulama yang sudah jadi menjadi “pokok” dan kasus atau masalah yang belum ada rukunnya disebut “cabang” (dalam konteks *qiyâs* yang di dalamnya terdapat unsur atau rukun).¹³¹ Dengan ungkapan lain, *ilhâq* ditempuh jika masalah atau pertanyaan tidak terdapat jawabannya sama sekali dalam kitab-kitab standard (baik *qawl* maupun *wajah*). Mereka yang melakukan *ilhâq* adalah ulama (ahli) secara *jamâ'î* (kolektif). *Ilhâq* dilakukan dengan memperhatikan *mulhaq bih*, *mulhaq ilayh*, *wajh al-ilhâq*. Jika cara *ilhâq* tidak dimungkinkan dilakukan, maka langkah yang ditempuh adalah *istinbâth* secara kolektif dengan prosedur bermazhab secara *manhajî* oleh para ahlinya.¹³²

Maka, *istinbâth* hukum merupakan alternatif terakhir, yaitu ia dapat dilakukan apabila suatu masalah atau pertanyaan tidak terdapat jawabannya dalam kitab-kitab standar sehingga tidak ada peluang untuk melakukan pemilihan pendapat dan tidak

¹³⁰*Ibid.*; Lihat juga keputusan Mukhtar NU pertama tahun 1926, dalam Sahal Mahfudh, “Bahsul Masail dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek” dalam *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukatamar, Munas dan Konber Nahdlatul Ulama 1926-1999 M*, (Surabaya: Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN) NU Jatim, 2005), h. 3.

¹³¹Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad*, h. 181.

¹³²*Ibid.*

memungkinkan (ulama) untuk melakukan *ilhâq* karena tidak ada *mulhaq bih* dan *wajh al-ilhâq*. *Istinbâth* dilakukan secara *jamâ'i* dengan mempraktekkan (mengaplikasikan) kaidah usul dan kaidah fikih.

Sementara metode *manhajî* adalah metode yang digunakan dengan cara mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab. Metode *manhajî* ini merupakan sistem bermazhab dengan jalan untuk mewariskan ajaran Al-Qur'an dan juga hadis demi terpeliharanya kelurusan serta kemurnian agama. Hal ini juga dikarenakan dalam kandungan ajaran Al-Qur'an dan hadis harus dipahami juga ditafsiri dengan pola pemahaman serta metode yang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya.¹³³ Karena itu, metode ketiga ini lebih bersifat metodologis. Pola *istinbâth* ketiga ini ditempuh jika suatu masalah tidak dapat diselesaikan melalui metode *qawlî* dan *ilhâqî*. Pola pendekatan ketiga ini ditempuh dengan cara mengambil 'illah berupa terwujudnya sebuah kemaslahatan pada hukum tersebut. Metode ini digunakan untuk menetapkan hukum suatu permasalahan berdasarkan hierarki sumber hukum Islam yang telah disusun oleh keempat Imam mazhab.

Menurut M. Imdadun Rahmat metode *manhajî* ini merupakan terobosan baru yang merefleksikan munculnya kesadaran akan historisitas produk-produk fikih para ulama terdahulu. Keputusan mereka disadari sebagai hasil ijtihad *nash syar'î* yang tidak lepas dari kondisi sosial-budaya pada saat dan di mana mereka hidup. Dan jawaban terhadap tantangan metodologi yang dihadapi fikih yakni tuntutan mengakomodasi setiap perkembangan dan perubahan masyarakat.¹³⁴

¹³³ Ahmad Muhtadi Anshor, *Babts al-Masail Nabdlatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis*, (Yogyakarta: Teras, 2012), h. 2.

¹³⁴M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fikih NU: Transformasi Paradigma Babsul Masail*, (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), h. vi-vii.

Selain ketiga metode *istinbâth* (*qawlî*, *ilhâqî* dan *manhajî*), di atas digunakan pula metode *bayânî*, *qiyâsî* dan *istishlâhî* atau metode *maqâshidî*. Ketiga metode yang disebut terakhir merupakan hasil Musyawarah Nasional Alim Ulama tahun 2015 di Jawa Timur. Ketiga metode ini merupakan penyempurnaan dan perluasan ruang gerak penetapan hukum. Penggunaan ketiga metode ini didasarkan atas pertimbangan munculnya kasus-kasus baru yang jawaban hukumnya tidak ditemukan jawabannya melalui *'ibârah al-kutub* baik dalam bentuk *qawl* maupun *wajah*.¹³⁵

Adapun yang dimaksud metode *bayânî* adalah metode pengambilan hukum dari *nash* Al-Qur'an dan hadis. Istilah lain dari metode ini adalah *manhaj istinbâth al-ahkâm min al-nushûsh*. *Nash* dimaksud dapat berupa *nash juz'î-tafshilî*, *nash kullî-ijmâlî*, dan *nash* yang berupa kaidah umum. Dalam rangka *istinbâth* hukum dari *nash* dengan metode *bayânî*, ditetapkan lima langkah prosedur, yaitu:

Pertama, mengkaji *sabab al-nuzûl* atau *wurûd*, baik yang makro atau yang mikro. Yang dimaksud *asbâb al-nuzûl* mikro adalah sebab khusus (*asbâb al-nuzûl al-khâshshah*) yang melatar belakangi turunnya suatu ayat atau hadis. Sedangkan yang dimaksud *asbâb al-nuzûl* makro adalah sebab umum (*asbâb al-nuzûl al-'âmmah*) yang menjadi konteks sosial politik, sosial budaya, dan sosial-ekonomi dari proses *tanzîl* Al-Qur'an dan *wurûd al-hadîts*.

Kedua, mengkaji teks ayat dan hadis dari perspektif kaidah bahasa (*al-qawâ'id al-ushûliyyah al-lughawiyyah*). Kajian teks dari perspektif kaidah bahasa ini meliputi tiga kajian secara simultan, yaitu analisis kata, analisis makna, dan analisis *dalâlah*.

Ketiga, mengaitkan *nash* yang sedang dikaji dengan *nash* lain yang berkaitan. *Nash* yang sedang dikaji harus dihubungkan dengan *nash* yang lain, karena *nushûsh al-syarî'ah* (Al-Qur'an dan hadis)

¹³⁵Rumadi (et all.) dkk, *Hasil-Hasil Mukhtamar ke-33 Nabdlatul Ulama*, (Jakarta: LTN PBNU, 2016), h. 153.

merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lain, ayat yang satu terkait dengan ayat yang lain, hadis yang satu terkait dengan hadis yang lain, ayat terkait dengan hadis dan hadis terkait dengan ayat. Suatu *nash* terhadap *nash* yang lain dapat berfungsi sebagai penguat, *bayān al-mujmal* (menjelaskan *nash* yang bersifat garis besar), *taqyîd al-muthlaq* (membatasi lafal *muthlaq*), *takhsîsh al-‘amm* (membatasi keumuman lafal ‘*amm*), atau *tawdhîh al-musykil* (menjelaskan lafal *musykil* atau ambigu).

Keempat, mengaitkan *nash* yang sedang dikaji dengan *maqâshid al-syarî‘ah* (*rabth al-nushûsh bi al-maqâshid*). *Maqâshid al-syarî‘ah* (tujuan umum syariat) yang sekaligus merupakan *kulliyah al-syarî‘ah* (totalitas syari‘ah) memiliki hubungan saling terkait dengan *nushûsh al-syarî‘ah*. *Maqâshid al-syarî‘ah* lahir dan mengacu pada *nushûsh al-syarî‘ah*, sementara *nushûsh al-syarî‘ah* dalam menafsirinya harus mempertimbangkan *maqâshid al-syarî‘ah*. Ini masuk dalam kategori mengaitkan yang *juz‘i* (partikular) dengan yang *kullî* (universal). Konkretnya, syariat Islam dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia *zhâhir-bâthin* dan dunia-akhirat. Maka, perumusan hukum dari *nash* hendaknya sejalan dengan kemaslahatan manusia yang menjadi tujuan syariat itu, dengan syarat apa yang diasumsikan sebagai maslahat tidak bertentangan dengan *nash* itu sendiri.

Kelima, takwil *nash* bila diperlukan. Pada prinsipnya, setiap lafal yang multi makna harus dibawa pada makna dasarnya, yaitu makna yang jelas, *haqîqî* dan *râjih*. Akan tetapi, kajian yang komprehensif terhadap *nash* bisa menggiring kita untuk melakukan takwil, yakni memalingkan lafal dari makna dasarnya yang jelas, *haqîqî* dan *râjih* kepada makna lain yang tersembunyi, *mujâzî* atau *marjuh*.¹³⁶ Takwil tidak boleh dipahami sebagai upaya menundukkan *nash* kepada

¹³⁶ Jalaluddin ‘Abdurrahmân al-Suyuthî, *al-Kaukab al-Sâthî Nazhm Jam‘i al-Jawâmi‘*, (Arab Saudi: Dâr Ibn al-Jawzî, 1431), h. 224.

kemauan hawa nafsu atau menyesuaikan syariat dengan situasi, karena takwil hanya bisa dilakukan ketika ada dalil yang memicunya.¹³⁷

Sementara yang dimaksud dengan metode *qiyâsî* adalah metode ijtihad melalui pendekatan *qiyâs*. Sedangkan *qiyâs* sendiri didefinisikan dengan menyamakan kasus yang tidak memiliki acuan *nash* dengan kasus lain yang memiliki acuan *nash* dalam hal ketentuan hukumnya, ketika keduanya memiliki 'illat yang sama. Sebagai salah satu metode *istinbâth* hukum, metode *qiyâsî* ini dinilai sebagai metode yang valid karena memiliki mekanisme kerja. Dalam hal ini, Nahdlatul Ulama telah menyusun rukun dan syarat agar *qiyâs* dapat diakui valid, meskipun rukun dan syarat yang dirumuskan Nahdlatul Ulama ini tidak berbeda dengan yang telah dirumuskan para ulama dalam berbagai kitab ushul fikih. Sebagai contoh, minum khamr adalah kasus yang memiliki acuan *nash* tentang hukumnya yaitu haram. Sedangkan minum bir adalah kasus lain yang tidak memiliki acuan *nash* tentang hukumnya. Berhubung khamr dan bir memiliki 'illat yang sama yaitu memabukkan, maka minum bir disamakan dengan minum khamr dalam hukumnya, yaitu haram.¹³⁸

Qiyâs terdiri dari empat rukun yaitu: *al-ashl*, *al-far'u*, *hukm al-ashl* dan *al-'illah*. *Al-ashl* yaitu kasus yang memiliki ketentuan hukum berdasar *nash*. *Al-Ashl* disebut *al-mâqîs 'alaih* (yang di*qiyâs*-i) atau *al-musyabbah bih* (yang diserupai) seperti khamr dalam contoh di atas. Sementara *al-far'u* yaitu kasus yang tidak memiliki ketentuan hukum berdasar *nash*. *Al-Far'u* disebut dengan *al-maqîs* (yang di*qiyâs*-kan) atau *al-musyabbah* (yang diserupakan), semisal masalah minuman keras (bir dalam contoh di atas). Sedangkan *hukm al-ashl*, yaitu hukum yang terdapat pada *ashl* yang ditetapkan berdasarkan *nash*,

¹³⁷Rumadi (et all.) dkk, *Hasil-Hasil Mukhtamar ke-33 Nahdlatul Ulama*, h. 154-156.

¹³⁸*Ibid.*, h. 160-165.

misalnya hukum haramnya khamr dalam contoh di atas. Adapun *al-‘illat* yaitu sifat yang menjadi titik persamaan (*al-jâmi‘*) antara *al-ashl* dan *al-far‘u*, seperti sifat memabukkan (*al-iskâr*) dalam contoh di atas. Rukun ini merupakan unsur paling mendasar dalam *qiyâs*. Sebab, dengan *‘illat* inilah hukum-hukum yang terdapat dalam *nash* dapat ditularkan pada kasus baru yang muncul kemudian.

Setiap rukun *qiyâs* memiliki syarat, yaitu *pertama*, adalah *al-ashl* harus memiliki ketentuan hukum berdasarkan *nash*. *Kedua*, *al-far‘u* harus tidak memiliki ketentuan hukum berdasarkan *nash*. *Ketiga*, *hukm al-ashl* harus memenuhi syarat: (a). Berupa hukum *syar‘i ‘amali* yang ditetapkan berdasar *nash*. (b). Berupa hukum yang *ma‘qûl al-ma‘na* atau *ta‘aqqulî*. (c). Berupa hukum yang tidak hanya berlaku pada *ashl*. Sebab itulah, tidak boleh meng-*qiyâs*-kan umat Muhammad dengan kanjeng Nabi Muhammad dalam soal bolehnya mengawini perempuan lebih dari empat.¹³⁹

‘Illat adalah sifat yang menjadi titik persamaan (*al-jâmi‘*) antara *al-ashl* dan *al-far‘u*. Tidak semua sifat yang melekat pada *al-ashl* dapat dijadikan *‘illat* hukum, melainkan harus memenuhi syarat-syarat tertentu. Yaitu *pertama*, harus berupa sifat yang *zhâhir* seperti *ijâb* dan *qabûl* yang menjadi indikasi adanya kerelaan kedua belah pihak merupakan *‘illat* bagi keabsahan transaksi. Sedangkan *al-tarâdhî* (perbuatan hati) sendiri sebagai hikmah *al-hukmi* tidak dapat dijadikan *‘illat* karena tidak *zhâhir*.

Kedua, harus berupa sifat yang *mundhabith* (terukur), seperti *al-safar* yang menjadi indikasi adanya *masyaqqah* merupakan *‘illat* bagi bolehnya meng-*qashar* salat. Sedangkan *masyaqqah* sendiri tidak dapat dijadikan *‘illat* karena tidak *mundhabith*. *Masyaqqah* di sini tidak *mundlabith* karena dapat berbeda-beda intensitasnya dan berat-

¹³⁹Agus Mahfudin, “Metodologi Istiḥāṭ Hukm Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama”, Jurnal *Hukum Keluarga Islam*, Volume 6, Nomor 1, April 2021, h. 13.

ringannya tergantung pada kondisi alam dan setiap individu yang menjalaninya.

Ketiga, harus berupa sifat *munâsib* (memiliki relevansi dengan hukum). Artinya menyandarkan hukum terhadap ‘*illat*’ itu pada umumnya dapat mewujudkan maslahat. Misalnya, diharamkannya khamr, karena ‘*illat*’ memabukkan dapat melahirkan kemaslahatan, yaitu menjaga akal (*hifzh al-‘aql*). Dengan demikian, *al-iskâr* adalah sifat *munâsib*. ‘*Illat*’ sebagai unsur terpenting dalam mekanisme *qiyâs* ada dua, yaitu *manshûshah* (diketahui melalui *nash*) dan *mustanbathah* (diketahui melalui upaya penggalian). ‘*Illat*’ *manshûshah* lebih jelas dari pada ‘*illat*’ yang *mustanbathah*.¹⁴⁰

Qiyâs dilihat dari segi ‘*illat*’ ini dibagi kepada *jâlî* dan *khafî*. *Qiyâs jâlî* adalah *qiyâs* yang didasarkan atas ‘*illat*’ yang *manshûshah* (jelas karena ada *nash*-nya) seperti meng-*qiyâs*-kan nifas kepada haid dalam hal tidak bolehnya seorang wanita digauli oleh suaminya, dengan ‘*illat*’ *adzâ*; atau didasarkan atas ‘*illat*’ *mustanbathah*, tetapi antara *al-ashl* dan *al-far‘u* dipastikan tidak adanya *fâriq* (hal yang membedakan), atau ada *fâriq* tapi tidak signifikan. *Qiyâs* merupakan salah satu sumber hukum yang paling subur untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang ketentuan hukumnya tidak termaktub secara eksplisit dalam Al-Qur’an dan hadis, tetapi memiliki *al-ashl* (induk) di dalam *nash* dan atau ijmak ulama. *Qiyâs* dinilai benar secara metodologis bila memenuhi rukun-rukun dan syarat-syarat sebagaimana tersebut di atas. *Qiyâs* yang tidak memenuhi rukun-rukun dan syarat-syarat tersebut adalah sebuah kekeliruan. Mekanisme inilah yang membedakan antara *qiyâs* dengan dalil-dalil sekunder lainnya.¹⁴¹

Adapun yang dimaksud dengan metode *istishlâhî* adalah ijtihad yang mengacu pada *maqâshid al-syar‘ah*, yaitu tujuan umum dari

¹⁴⁰*Ibid.*, h. 14.

¹⁴¹*Ibid.*, h. 15.

pensyariaan hukum Islam. Karena itu metode ini juga bisa disebut ijihad *maqâshidî*. Para ahli fikih menyimpulkan bahwa syariat Islam dimaksudkan untuk mewujudkan kemaslahatan (*mashlahah*) manusia lahir dan batin, dunia dan akhirat. Kesimpulan ini mereka peroleh dari hasil penelitian (*istiqrâ*) yang mereka lakukan terhadap Al-Qur'an dan hadis, hukum-hukum *syar'î*, 'illat-'illatnya dan hikmah-hikmahnya. Dengan demikian *maqâshid al-syar'î'ah* tidak bisa dipisahkan dari *nushûsh al-syar'î'ah*, bahkan *maqâshid al-syar'î'ah* tidak terwujud tanpa *nushûsh al-syar'î'ah*. Di pihak lain, *nushûsh al-syar'î'ah* dalam penafsiran dan penjelasan maknanya perlu memperhatikan *maqâshid al-syar'î'ah* sehingga ketentuan hukum yang digali dari padanya tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga kontekstual. *Maqâshid al-syar'î'ah* tidak hanya penting diperhatikan dalam menafsirkan *nash*, tetapi juga sangat dibutuhkan untuk menggali hukum *syar'î* yang tidak memiliki acuan *nash* secara langsung. Dalil-dalil sekunder semacam *istiḥsân*, *mashlahah mursalah*, dan *'urf* pada hakikatnya merujuk pada *maqâshid al-syar'î'ah*.¹⁴²

Istiḥsân dalam pengertian sederhana adalah kebijakan mujtahid yang menyimpang dari ketentuan *qiyâs* yang lebih jelas atau dari ketentuan hukum umum. *Istiḥsân* merupakan kebijakan mujtahid dengan berpegang kepada *qiyâs khâfi* dengan meninggalkan *qiyâs jalî*; atau meninggalkan hukum *kullî* dengan berpegang pada hukum pengecualian karena ada dalil yang menghendaki demikian. Jika seorang mujtahid dihadapkan pada dua dalil *qiyâs* yang satu *jalî* dan yang lain *khâfi*, maka pada dasarnya mujtahid harus berpegang pada dalil yang *râjih*, yaitu *qiyâs jalî*. Namun atas pertimbangan-pertimbangan tertentu, mujtahid bisa meninggalkan *qiyâs jalî* yang *râjih* dengan mengambil *qiyâs khâfi* yang *marjûh*. Cara kerja inilah

¹⁴²Rumadi (et all.) dkk, *Hasil-Hasil Mukhtamar ke-33 Nahdlatul Ulama*, h. 165-168.

yang dikenal dengan *istihsân*. Begitu juga, jika seorang mujtahid dihadapkan pada dua ketentuan hukum, yang satu hukum *kullî* dan yang lain hukum *juz'î-istitsnâ'î*, kemudian mujtahid mengambil hukum yang *juz'î-istitsnâ'î* dan meninggalkan hukum *kullî* atas dasar pertimbangan kebutuhan (*dharûrah* atau *hâjah*), ini juga disebut *istihsân*. Contoh, dalam hukum umum ditetapkan bahwa objek transaksi harus berupa sesuatu yang telah nyata ada. Akan tetapi, dari ketentuan hukum ini ada beberapa transaksi yang dikecualikan atas dasar kebutuhan masyarakat, seperti *ijârah*, *salam*, *istishnâ'* (mirip akad *salam*), dan lain-lain.¹⁴³

Sedangkan yang dimaksud dengan *al-mashlahah al-mursalah* adalah setiap hal yang baik dan bermanfaat. *Mashlahah* dan manfaat adalah dua kata yang *se-wazan* dan semakna. *Mashlahah* juga diartikan sebagai tindakan yang membawa manfaat. Seperti menuntut ilmu adalah *mashlahah* karena dapat mendatangkan manfaat, berdagang adalah *mashlahah* karena membawa manfaat, dan seterusnya. Sedangkan dalam terminologi ushul fikih, *mashlahah* adalah setiap hal yang menjamin terwujud dan terpeliharanya maksud tujuan *syar'î* (*maqâshid al-syar'î'ah*), yaitu menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga nasab dan menjaga harta. Para ulama membagi *mashlahah* ke dalam tiga bagian, *Pertama*, adalah *mashlahah mu'tabarah*, yaitu *mashlahah* yang diapresiasi *syar'î* melalui *nash* Al-Qur'an atau hadis, seperti diharamkannya setiap minuman yang memabukkan. *Kedua*, *mashlahah mulghâ*, yaitu *mashlahah* yang dinafikan oleh *syar'î* melalui *nash* Al-Qur'an atau hadis, seperti penyamaan pembagian harta waris antara anak laki-laki dan anak perempuan yang dianggap sebagai *mashlahah*. *Ketiga*, adalah *mashlahah mursalah*, yaitu *mashlahah* yang tidak memiliki acuan *nash* baik *nash* yang mengakui (*i'tibâr*) ataupun

¹⁴³Agus Mahfudin, "Metodologi *Istinbath* Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama", h. 15.

yang menafikannya (*ilghâ*), seperti merayakan maulid Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alayhi wa sallama*, penulisan dan penyatuan Al-Qur’an dalam satu mushhaf, pencatatan pernikahan, dan lain-lain.¹⁴⁴

Sementara yang dimaksud dengan ‘*urf*’ adalah sesuatu yang sudah dikenal bersama dan dijalani oleh masyarakat, baik berupa perbuatan atau pun perkataan. ‘*Urf*’ dan ‘*âdah*’ (adat) adalah dua kata yang *mafhum*-nya berbeda tetapi *mashadaq*-nya sama. Artinya, dua kata tersebut memiliki akar yang berbeda. Akan tetapi sesuatu yang disebut ‘*urf*’ sekaligus juga disebut ‘*âdah*’ dan sesuatu yang bisa disebut ‘*âdah*’ sekaligus juga bisa disebut ‘*urf*’. Dengan demikian, ‘*urf*’ dan ‘*âdah*’ merupakan kata yang sinonim yang dalam bahasa Indonesia disebut tradisi. Para ulama membagi ‘*urf*’ dari segi wilayah berlakunya ke dalam dua bagian. *Pertama*, adalah ‘*urf ‘âmm*’, yaitu ‘*urf*’ yang berlaku pada seluruh atau mayoritas umat manusia pada masa tertentu. *Kedua*, adalah ‘*urf khâshsh*’, yaitu ‘*urf*’ yang berlaku pada masyarakat, komunitas atau daerah tertentu pada masa tertentu. Sementara dari segi kesesuaiannya dengan *nash* dan prinsip-prinsip syariat, ‘*urf*’ dibagi menjadi dua macam, yaitu: *Pertama*, ‘*urf shahîh*’, yaitu ‘*urf*’ yang tidak bertentangan dengan *nash* Al-Qur’an atau hadis, dan tidak menghalalkan sesuatu yang haram atau mengharamkan yang halal. *Kedua*, adalah ‘*urf fâsid*’, yaitu ‘*urf*’ yang bertentangan dengan *nash sharîh* (Al-Qur’an dan hadis), menghalalkan yang haram, atau mengharamkan yang halal.¹⁴⁵

C. Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah

Majelis Tarjih adalah lembaga fatwa di bawah naungan Muhammadiyah. Lembaga ini secara khusus membahas dan mengkaji persoalan-persoalan yang berkaitan dengan ajaran Islam. Kata *tarjih* diambil dari bahasa Arab yang berarti “menguatkan salah

¹⁴⁴*Ibid.*

¹⁴⁵*Ibid.*, h. 16.

satu dari dalil-dalil yang bertentangan”. Akan tetapi, dalam organisasi Muhammadiyah lembaga ini dimaksudkan sebagai suatu lembaga ijtihad yang berfungsi tidak hanya memilih dan menguatkan salah satu pendapat yang ada dalam fikih, tetapi juga secara khusus mengkaji berbagai hukum Islam yang dihadapi umat Islam, mulai dari persoalan klasik sampai kontemporer. Pembahasan persoalan hukum kontemporer meliputi persoalan hukum, baik yang telah dibahas oleh ulama klasik maupun yang sama sekali belum terjadi dan belum dibahas di zaman klasik. Sejak tahun 1968-1989, pembahasan Majelis Tarjih Muhammadiyah mulai terpusat pada berbagai persoalan kontemporer, khususnya yang berkaitan dengan berbagai persoalan sosial seperti transplantasi organ tubuh, asuransi, operasi plastik, aborsi, KB, bayi tabung dan lain-lainnya.¹⁴⁶ Dalam membahas suatu masalah Majelis Tarjih Muhammadiyah juga melibatkan berbagai ahli yang terkait dengan persoalan yang dibahas. Misalnya dalam pembahasan persoalan hukum yang berkaitan dengan dunia kedokteran, Majelis Tarjih melibatkan para ahli kedokteran atau ahli medis.

Majelis Tarjih Muhammadiyah mempunyai tugas pokok sesuai dengan Qaidah Lajnah Tarjih pada pasal 2 disebutkan bahwa tugas pokok Majelis Tarjih Muhammadiyah antara lain: (1) menyelidiki dan memahami ilmu agama Islam untuk memperoleh kemurniannya; (2) menyusun tuntunan akidah, akhlak, ibadah dan mu’amalah duniawi; (3) memberi “fatwa” dan nasihat baik atas permintaan maupun atas inisiatif Majelis Tarjih Muhammadiyah sendiri jika dipandang perlu; (4) menyalurkan perbedaan pendapat/paham dalam bidang keagamaan ke arah yang lebih maslahat; (5) mempertinggi mutu ulama, dan (6) hal-hal lain dalam bidang keagamaan

¹⁴⁶Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. III, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 1064.

yang ditugaskan oleh PP-Muhammadiyah.¹⁴⁷ Untuk menetapkan hukum Majelis Tarjih Muhammadiyah mempunyai beberapa prinsip sebagai berikut:

1. Merujuk terutama kepada Al-Qur'an dan sunah (hadis *shahîh*) ber-*istidlâl*;
2. Menetapkan suatu keputusan dalam musyawarah;
3. Tidak terikat pada suatu mazhab fikih, tetapi menjadikan pendapat imam mazhab sebagai bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum sepanjang sesuai dengan jiwa Al-Qur'an dan sunah;
4. Terbuka, toleran dan tidak menganggap bahwa hanya keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah yang paling benar;
5. Menggunakan hanya dalil-dalil yang mutawatir (hadis mutawatir) dalam masalah akidah (tauhid);
6. Tidak menolak ijmak sahabat sebagai dasar keputusan;
7. Menggunakan cara *al-jam'u wa al-tawfiq* (kompromi dalil) jika menemukan dalil yang mengandung *ta'ârudh* (pertentangan secara *zhâhir*, *ta'ârudh al-adillah*), dan melakukan *tarjih* (menguatkan salah satu dalil) kalau tidak bisa menempuh cara tersebut;
8. Menggunakan asas *sadd al-dzari'ah* (menolak segala jalan yang membawa kepada kemudharatan) untuk menghindari adanya fitnah;
9. Menggunakan dalil dalam menetapkan suatu hukum secara komprehensif, utuh, bulat tidak terpisah-pisah.¹⁴⁸
10. Mentakhsish dalil-dalil Al-Qur'an (dikhususkan) dengan hadis *âhâd*, kecuali dalam bidang akidah;

¹⁴⁷PP. Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (t.t.: PP. Majelis Tarjih Muhammadiyah, t.th.), h. 371.

¹⁴⁸*Ibid.*

11. Menggunakan prinsip *al-taysîr* (kemudahan) dalam mengamalkan ajaran Islam;
12. Menggunakan akal untuk memahami ibadah yang ketentuannya diperoleh dalam Al-Qur'an dan sunah (sepanjang mengetahui latar belakang dan tujuannya) meskipun ideal bersifat nisbi (relatif), sehingga prinsip mendahulukan *nash* di atas akal bersifat fleksibel dalam menghadapi perubahan situasi dan kondisi.¹⁴⁹
13. Menggunakan akal demi tercapainya kemaslahatan umat dalam hal-hal yang termasuk *al-umûr al-dunyawiyyah* (persoalan-persoalan duniawi yang tidak termasuk tugas Nabi Muhammad *shallallâhu 'alayhi wa sallama*);
14. Menerima paham sahabat untuk memahami *nash* yang *musytarak*;
15. Mendahulukan makna *zhâhir* (*nashsh* dan *zhâhir*) dari takwil dan menerima takwil para sahabat dalam masalah aqidah;
16. Menempuh cara ijtihad yang meliputi ijtihad *bayânî*, ijtihad *qiyâsî*, dan ijtihad *istishlâhî*.¹⁵⁰

Dalam menggunakan hadis sebagai landasan hukum: (a) menetapkan bahwa hadis *mawqûf* (hadis yang terputus sanadnya) tidak dapat dijadikan hujjah, kecuali jika hadis itu dihukumkan *marfû'* (sanadnya bersambung kepada Nabi *shallallâhu 'alayhi wa sallama*); (b) hadis *mursal shahâbî* dapat dijadikan hujjah apabila dijumpai indikasi yang menunjukkan persambungan sanadnya (periwayatannya); (c) hadis *mursal tâbi'î* tidak dapat dijadikan hujjah, kecuali ada indikasi yang menunjukkan adanya persambungan sanadnya kepada Nabi *shallallâhu 'alayhi wa sallama*; (d) hadis *dha'îf* yang saling menguatkan tidak dapat dijadikan hujjah,

¹⁴⁹*Ibid.*

¹⁵⁰ PP. Muhammadiyah Majlis Tarjih, *Qaidah Lajnah Muhammadiyah*, (Yogyakarta: PP. Muhammadiyah Majlis Tarjih, 1971), h. 2.

kecuali jika jalur periwayatannya banyak dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an; (e) perawi hadis (mengemukakan kecacatan perawi); dan (f) periwayatan oleh orang yang melakukan *tadlīs* (menyembunyikan cacat hadis, *mudallīs*) dapat diterima apabila ada petunjuk bahwa hadis itu *muttasil* (sanadnya bersambung sampai kepada Nabi *shallallāhu 'alayhi wa sallama*).¹⁵¹

Kini sebutan Majelis Tarjih berubah menjadi Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (selanjutnya disebut MT-PPI). Perubahan ini setelah mendapat masukan-masukan dalam beberapa Musyawarah Nasional MT-PPI, terutama dua Munas terakhir, yaitu Munas MT-PPI di Malang dan Jakarta. Pada Munas Tarjih di Jakarta tersebut ditetapkan Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, sebagai ganti dari nama Majelis Tarjih.¹⁵² Itu berarti lembaga ini membidangi dua hal: manhaj ijtihad hukum dan manhaj pengembangan pemikiran Islam.

Dalam penetapan hukum, MT-PPI menjadikan Al-Qur'an dan al-sunah *al-maqbūlāt* sebagai sumber hukum. Objek ijtihad yang dilakukan adalah masalah-masalah yang terdapat dalam dalil *zhannī*; dan masalah-masalah yang secara eksplisit tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan as-sunah. Dalam proses ijtihad dilakukan metode, pendekatan dan teknik penyimpulan hukum. Metode ijtihad (MT-PPI) adalah metode *bayānī* (semantik), *ta'līlī* (rasional) dan *istishlāhī* (filosofis). Metode *bayānī* (semantik) adalah metode *istinbāth* hukum yang menekankan kepada pendekatan kebahasaan.

¹⁵¹*Ibid.*

¹⁵²Masukan manhaj MT-PPI datang dari para ahli dalam Munas Tarjih XXIV di UMM Malang Tanggal 29 Januari 2000 saat mereka menyampaikan makalahnya. Antara lain makalah HLM. Said Agil Husin al-Munawar, "Metodologi (Manhaj) Tarjih Muhammadiyah: Kritik dan "Konstruksi"; Al Yasa Abu Bakar, "Metodologi (Manhaj) Tarjih Muhammadiyah: Kritik dan Rekonstruksi"; Suyoto, "Strategi Gerakan Muhammadiyah: Pilihan di antara Stabilitas dan Perubahan", dan Achmad Jainuri, "Strategi Gerakan Tajdid dan Pengembangan Pemikiran Islam".

Sedangkan metode *ta'li'lî* (rasional) adalah metode *istinbâth* hukum yang menekankan kepada pendekatan berpikir logis (nalar). Sementara metode *istishlâhî* (filosofis) adalah metode *istinbâth* hukum dengan menekankan kepada pendekatan kemashlahatan sebagai pertimbangan dalam penyimpulan hukum.¹⁵³

Sedangkan pendekatan MT-PPI dalam berijtihad adalah pendekatan sejarah (*târikhiyah*), sosiologi, antropologi, dan hermeneutika. Sementara teknik yang digunakan dalam berijtihad adalah ijmak, kias, *mashâlih mursalât*, dan *al-'urf*. Bila terjadi pertentangan beberapa dalil yang masing-masing menunjukkan ketentuan hukum yang berbeda-beda (*ta'ârudh al-adillah*), maka langkah yang ditempuh adalah (a) *al-jam'u wa al-tawfiq*, yaitu menerima semua dalil yang walaupun secara eksplisit terdapat pertentangan. Sedangkan untuk kebutuhan praktis, MT-PPI mempersilahkan umatnya untuk memilih salah satu dalil tersebut. (b) *al-tarjih*, yaitu memilih dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan meninggalkan dalil yang lebih lemah. (c) *al-naskh*, yaitu mengamalkan dalil yang munculnya lebih akhir. (d) *al-tawaqquf*, yaitu menghentikan penelitian terhadap dalil yang dipakai dengan cara mencari dalil baru.¹⁵⁴

Dalam melakukan *tarjih* terhadap *nash*, MT-PPI memperhatikan aspek sanad dan matan. *Tarjih* terhadap sanad dilakukan dengan memperhatikan aspek kualitas dan kuantitas rawi, bentuk dan sifat periwayatan, dan *shîghah* penerimaan dan pemberian hadis (*kayfiyyât al-tahammul wa al-'ada*). Sedangkan *tarjih* terhadap matan dilakukan dengan memperhatikan bentuk matan yang bersifat cegahan (*shîghah al-nahyî*). Bentuk lebih diutamakan dari pada matan yang menggunakan bentuk perintah (*shîghah al-amr*). Hal lain yang diperhatikan adalah matan yang menggunakan bentuk

¹⁵³Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad*, h. 176.

¹⁵⁴*Ibid.*, h. 177.

khusus (*shighah al-khâsh*). Bentuk khusus (*shighah al-khâsh*). Lebih diutamakan atas matan yang digunakan bentuk umum (*shighah al-‘amm*).¹⁵⁵

Pengambilan keputusan hukum MT-PPI dilakukan secara musyawarah, melalui *ijtihâd jamâ’i*. Dasar utama dalam ber-*istidlâl* adalah Al-Qur’an, *al-sunah al-shahîhah* dan menggunakan ‘*illat*’ (*qiyâs*). Yang dimaksud *al-sunah al-shahîhah* adalah sunah yang diterima sebagai dalil hukum, meski sejak awal belum secara konsisten dilaksanakan, sebagaimana terdapat dalam buku *Himpunan Putusan Tarjih* (HPT) telah menetapkan hukum berdasarkan hadis pada hadis *dha’îf*.¹⁵⁶ Namun dasar mutlak ber hukum MT-PPI adalah Al-Qur’an dan hadis. Hal-hal yang menyangkut bidang di luar ibadah *mahdhah* untuk argumen yang tidak terdapat dalam dua sumber tersebut dipergunakan ijtihad dan *istinbâth* (formulasi) dari *nash* melalui persamaan ‘*illat*’ sebagaimana telah dilakukan oleh ulama salaf dan khalaf.¹⁵⁷ Metode ini dikenal dengan *qiyâs*.

Dalam hal kembali kepada Al-Qur’an, yang dimaksud oleh MT-PPI adalah kembali kepada ayat-ayat dalam Al-Qur’an, bukan pada kitab-kitab tafsir yang memuat tafsiran ayat-ayat. Hal ini dibuktikan dalam Himpunan Putusan MT-PPI yang tidak ditemukan rujukan kitab tafsir. Prinsip kembali kepada hadis, mereka tidak merujuk pada komentator hadis.¹⁵⁸

Namun dalam aplikasinya, MT-PPI tidak cukup konsisten, seperti dapat dilihat dalam pengutipan hadis, hanya merujuk pada

¹⁵⁵*Ibid.*

¹⁵⁶ Asyuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 9.

¹⁵⁷PP. Muhammadiyah Majlis Tarjih, *Himpunan Putusan Tarjih*, h. 278.

¹⁵⁸Rifal Ka’bah, *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*, (Jakarta: Universitas YARSI Jakarta, 1999), h. 298.

sejumlah sumber kedua, buku komentator atau kompilasi hadis, seperti *al-Fathh al-Bâri*, *Nail al-Awthâr*, *Subul al-Salâm*, *Riyâdh al-Shâlihîn*, dan lain-lain, sedikit sekali diduga merujuk pada kitab induk hadis, misalnya diriwayatkan oleh Imâm al-Bukhârî (w. 870 M) dalam *shahîh*-nya, Imam Muslim (w. 261 H/875 M) dalam *shahîh*-nya, dan lainnya.¹⁵⁹

Sikap dan pendirian MT-PPI tidak mengikatkan diri terhadap pendapat para imam mazhab tertentu, tetapi langsung kepada sumber yang digunakan para imam mazhab, Al-Qur'an dan hadis, menurut mereka adalah sejalan dengan pesan para imam mazhab itu sendiri.¹⁶⁰ Secara *manhâjî*, MT-PPI juga mengikuti metode yang dilakukan oleh para ulama *salaf* maupun *khalaf*, seperti dalam menggunakan *qiyâs*, *sadd al-dzarâ'î*, *al-mashlahah al-mursalah*, dan lainnya yang merupakan aspirasi ulama terdahulu dari berbagai mazhab, tetapi dalam keputusan MT-PPI dipandang sebagai pendapat sendiri.¹⁶¹

Demikian juga dalam kutipan tafsir, dapat dipastikan menggunakan pendapat *mufasssir* tertentu, dan dalam bidang hadis juga menggunakan pendapat komentator hadis tertentu, tetapi pendapat-pendapat tersebut dipandang sebagai pendapat sendiri, seperti tampak dalam hampir seluruh keputusannya tidak ditemukan mengutip pendapat orang lain.¹⁶² Meskipun tidak mengikatkan diri dan mengikuti pendapat tertentu, model atau metode ijtihad yang dipergunakan tidak keluar dari metode yang biasanya digunakan oleh ulama masa lalu, meliputi *ijtihâd bayânî*, *ijtihâd qiyâsî*, dan

¹⁵⁹Asyuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, h. 113.

¹⁶⁰*Ibid.*, h. 114-116.

¹⁶¹ PP. Muhammadiyah Majlis Tarjih, *Himpunan Putusan Majlis Tarjih Muhammadiyah*, h. 278.

¹⁶²Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia, Perspektif Muhammadiyah dan NU*, h. 112.

ijtihād istishlāḥī.¹⁶³ *Ijtihād bayānī* adalah menjelaskan hukum yang kasusnya telah terdapat dalam nash Al-Qur'an dan hadis. *Ijtihād qiyās* adalah menyelesaikan kasus baru, dengan cara meng-analogikannya dengan kasus yang hukumnya telah diatur dalam Al-Qur'an dan hadis. *Ijtihād ishtishlāḥī* adalah menyelesaikan beberapa kasus baru yang tidak terdapat dalam kedua sumber di atas, dengan cara menggunakan penalaran yang didasarkan atas kemaslahatan.¹⁶⁴

Selain tiga metode tersebut, MT-PPI juga menggunakan pendekatan *bayānī*, *burhānī*, dan *'irfānī*. Ketiga pendekatan ini digunakan secara bersamaan atau pilihan. Pendekatan *bayānī* (tekstual-normatif) merupakan studi filosofis terhadap bangunan ilmu yang menempatkan teks-teks agama sebagai rujukan pertama. Dengan pendekatan ini, ushul fikih berikut teknik-teknik ijtihad merupakan unsur utama dalam menggali hukum. Sedangkan pendekatan *burhānī* (kontekstual-argumentatif). Pendekatan ini mengedepankan indera dan logika untuk memperoleh pemahaman. Secara teknis, ilmu-ilmu sosial sangat membantu untuk memperoleh kelengkapan pemahaman. Sementara pendekatan *'irfānī* (spiritual-intuitif) adalah pendekatan yang mengedepankan kejernihan jiwa yang diperoleh dengan *mujāhadah masyrū'ah* sehingga menyimpulkan keilmuan tidak hanya bersandar logika, namun dengan rasa agama yang mendalam.¹⁶⁵

D. Metode Ijtihad Dewan Hisbah

PERSIS merupakan salah satu organisasi Islam di Indonesia, seperti halnya NU dan Muhammadiyah. Seperti Muhammadiyah, PERSIS dikenal sebagai salah satu gerakan pembaharuan Islam

¹⁶³Asymuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, h. 113.

¹⁶⁴Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995), h. 78.

¹⁶⁵Syamsul Hidayat, *Tafsir Dakwah Muhammadiyah: Respon terhadap Pluralitas Budaya*, (Surakarta: Kafilah, 2012), h. 78-80.

Indonesia berdiri di Bandung pada hari Rabu, 1 Safar 1342 H bertepatan dengan 12 September 1923 M.¹⁶⁶ Sebagaimana Muhammadiyah, PERSIS dikenal dengan semboyan “kembali kepada Al-Qur’an dan Sunnah” yang dimaksudkan untuk membersihkan Islam dari segala bid’ah, khurafat, dan syirik. Berdirinya organisasi PERSIS berdasarkan atas syi’ar Islam dimaksudkan untuk mengangkat umat Islam dari kejumudan berpikir dan ketertutupan pintu ijtihad.¹⁶⁷

Adapun Dewan Hisbah merupakan lembaga fatwa seperti Bahtsul Masail dan Majelis Tarjih. Dewan Hisbah memiliki kewajiban untuk meneliti hukum-hukum Islam; menyusun petunjuk pelaksanaan ibadah bagi anggota jam’iyah; mengawasi pelaksanaan hukum Islam; dan memberikan teguran kepada anggota Persatuan Islam yang melakukan pelanggaran hukum melalui Pusat Pimpinan.¹⁶⁸ Sebagai lembaga fatwa, Dewan Hisbah memproduksi hukum atau fatwa. Produk hukum ditetapkan dalam persidangan yang dihadiri oleh Ulama Dewan Hisbah. Sidang Dewan Hisbah ada yang bersifat lengkap, terbatas dan menyeluruh. Disebut sidang lengkap karena diikuti oleh seluruh pimpinan dan anggota Dewan Hisbah. Sementara sidang terbatas diikuti oleh seluruh pimpinan dan sebagian anggota Dewan Hisbah. Sedangkan menyeluruh karena sidang komisi diikuti oleh seluruh anggota komisi.¹⁶⁹

¹⁶⁶M. Isa Anshori, *Manifes Perjuangan Persatuan Islam*, (Bandung: Pasifik, 1958), h. 6.

¹⁶⁷Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), h. 95.

¹⁶⁸Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 4-5.

¹⁶⁹Lihat PERSIS, *Qanun Asasi Persatuan Islam*, (Bandung: Sekretaris PP. PERSIS, 1968); PERSIS, *Kumpulan Kaijfiyyah dan Pedoman Jam’iyah Persatuan Islam*, (Bandung, 2006).

Berdasarkan *Qanun Asasi* PERSIS, Dewan Hisbah memiliki tugas, fungsi, dan kewajiban. Tugas dan fungsi Dewan Hisbah adalah sebagai dewan pertimbangan, pengkajian syara' dan fatwa dalam Jam'iyyah. Sementara kewajibannya melakukan pengkajian syara' atas berbagai persoalan yang berkembang, meneliti hukum-hukum Islam dan merespon segala persoalan masarakat yang berkaitan dengan fatwa hukum.¹⁷⁰ Itu berarti, Dewan Hisbah bertugas sebagai pengamat perkembangan hukum Islam dari berbagai peristiwa yang terjadi di masyarakat, semua itu dikembalikan kepada Al-Qur'an dan hadis, kemudian memberi fatwa dari segala peristiwa yang didapat dalam masyarakat atau dari hasil pertanyaan jama'ah PERSIS.

Dalam memutuskan perkara hukum, Dewan Hisbah melakukan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Mencari keterangan dari Al-Qur'an, bila terjadi perbedaan pendapat di antara *nash* yang didapat, maka akan dilakukan dengan cara *al-tarjih* atau *tharīqah al-jamā'ī*.
2. Jika tidak terdapat dalam Al-Qur'an, maka dicari dalil dari sunah dan jika masih ada perbedaannya, maka sunah dikaji kembali, baik dari segi *sanad* maupun *matan*-nya.
3. Bila tidak terdapat dalam Al-Qur'an maupun sunah dicari *ijmā'*, *atsar shahābah*, *qiyās*, *istiḥsān*, *mashlahah mursalah* untuk persoalan sosial.
4. Terhadap masalah hadis, maka yang dipakai adalah hadis *shahīh* dan *hasan* untuk pengambilan segala keputusan, dan tidak menggunakan hadis *dha'if* walau hal itu untuk *fadhā'il al-'a'māl*.
5. Menerima hadis *shahīh* termasuk hadis *āḥād*, sebagai dasar hukum selama hadis tersebut *shahīh*.

¹⁷⁰Lihat PERSIS, *Qanūn Asasi-Qanun Dakbili, Penjelasan Qanun Asasi-Qanun Dakbili*, (PERSIS: Pedoman Kerja, Program Jihad 2005-2010).

6. Ijmâ' yang diterima adalah *ijmâ'* sahabat saja.
7. Adapun masalah *qiyâs* yang diterima adalah *qiyâs ghayr mahdhah*, yakni selama memenuhi persyaratan *qiyâs*.¹⁷¹

Sedangkan secara metodologis, Dewan Hisbah telah menentukan *manhaj* dalam memutuskan atau mengambil keputusan hukum dengan rumusan-rumusan sebagai berikut: Al-Qur'an dan hadis *shahîh* sebagai sumber utama hukum Islam dan berijtihad terhadap masalah yang tidak ada *nash*-nya.

Pertama, beristidlal dengan Al-Qur'an:

1. Mendahulukan *zhâhir* ayat Al-Qur'an dari pada ta'wil dan memilih cara-cara *tafwîdh* (menerima apa adanya) dalam hal-hal yang menyangkut masalah *i'tiqâdiyyah* (akidah); seperti firman Allah dalam surah Thaha ayat 5 berbunyi: "(yaitu) Tuhan yang Maha Pemurah, yang bersemayam di atas 'Arsy".
2. Menerima dan meyakini isi kandungan Al-Qur'an sekalipun tampaknya bertentangan dengan 'aqli dan 'adî, seperti masalah Isra dan Mi'raj.
3. Mendahulukan makna hakiki daripada makna *majâzî*, kecuali jika ada *qarînah*, seperti kalimat "*aw lâmastum al-nisâ*" dengan pengertian *jimâ'* (berhubungan badan).
4. Apabila ayat Al-Qur'an tampaknya bertentangan dengan hadis bila tidak ditemukan jalan untuk di-*jama'*, didahulukan ayat Al-Qur'an sekalipun hadis tersebut *muttafaqun 'alayh*, seperti dalam hal menghajikan orang lain atau *badal* haji yang disebut *badal* haji.
5. Menerima adanya ayal-ayat *nasikh* dalam Al-Qur'an tetapi tidak menerima adanya ayal-ayat yang *mansûkh* (*naskh al-kullî*).

¹⁷¹Rafid Abbas, "Ijtihad Dewan Hisbah Persatuan Islam dalam Hukum Islam", *AL-DAULAH*, Jurnal Hukum dan Perundangan Islam, Volume 6, Nomor 1, April 2016, h. 218-219.

6. Menerima tafsir dari para sahabat dalam memahami ayal-ayat Al-Qur'an (tidak hanya penafsiran Ahlul Bait), dan mengambil penafsiran sahabat yang lebih ahli seperti Ibnu 'Abbās atau Ibnu Mas'ūd, jika terjadi perbedaan penafsiran di kalangan sahabat.
7. Mengutamakan tafsir *bi al-ma'tsūr* (dengan hadis) dari pada tafsir *bi al-ra'yî* (akal/logika).
8. Menerima hadis-hadis sebagai *bayân* terhadap Al-Qur'an, kecuali ayat yang telah diungkapkan dengan *shîghah ḥashr* (bentuk pembatasan), seperti ayat tentang empat macam makanan yang diharamkan.¹⁷²

Kedua, beristidlal dengan hadis

1. Menggunakan hadis *shahîh* dan *ḥasan* dalam mengambil keputusan hukum.
2. Menerima kaidah: "Hadis-hadis *dha'îf* satu sama lain adalah saling menguatkan". Dengan catatan apabila *dha'îf* tersebut dari segi *dhâbith* (hafalan) dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis lain yang *shahîh*. Adapun jika *dha'îf*-nya itu dari segi 'adâlah seperti *kadzdzâb* (pendusta), *yadha'u al-ḥadîts* (memalsukan hadis), *fisq al-râwî* atau "tertuduh dusta", maka kaidah tersebut tidak dipakai.
3. Tidak menerima kaidah "Hadis *dha'îf* dapat diamalkan dalam hal keutamaan amal" karena keutamaan amal juga termasuk sendi-sendi agama yang harus berdasarkan hadis *shahîh*. Masih banyak hadis-hadis *shahîh* yang menunjukkan tentang keutamaan amal.
4. Menerima hadis *shahîh* sebagai *tasyrî'* (penetapan syari'ah) yang mandiri, sekalipun tidak merupakan *bayân* dari Al-Qur'an, seperti dalam masalah 'aqîqah dan pengurusan jenazah.
5. Menerima hadis *âḥâd* sebagai dasar hukum selama hadis tersebut *shahîh*, termasuk masalah-masalah yang menyangkut akidah.

¹⁷² PERSIS, *Thuruqul Istiḥbath Dewan Hisbah Persatuan Islam*, (Bandung: PERSIS, 2009), h. 90; Rafid Abbas, *Ibid.*, h. 230.

6. Hadis *mursal shahâbi* dan *mauqûf bi hukmi al-marfû'* dipakai sebagai hujah selama *sanad* hadis tersebut *shahîh* dan tidak bertentangan dengan hadis *shahîh* yang lainnya.
7. Hadis *mursal thabî'i* dijadikan hujjah apabila hadis tersebut disertai *qarînah* yang menunjukkan *ittishâl*-nya hadis tersebut.
8. Menerima kaidah "anggapan *jarh* (cacat terhadap seorang perawi) harus didahulukan daripada anggapan '*âdill tsîqah*' dengan ketentuan sebagai berikut:
 - a. Jika yang men-*jarh* (menyatakan kelemahan) menjelaskan *jarh*-nya, maka didahulukan *jarh* daripada *ta'dil* (yang menyatakan ke-*âdil*-an).
 - b. Jika yang men-*jarh* tidak menjelaskan sebab *jarh*-nya, maka didahulukan *ta'dil* dari pada *jarh*.
 - c. Jika yang men-*jarh* tidak menjelaskan sebab *jarh*-nya, tetapi tidak ada seorang pun yang menyatakan *tsîqah*, maka *jarh*-nya bisa diterima.
9. Menerima kaidah "Sahabal-sahabat Nabi itu semuanya dinilai '*âdil* (dalam periwayatan hadis)".
10. Riwayat orang yang suka melakukan *tadlis* (menyamarkan cara menerima hadis dari guru) diterima jika ia menerangkan bahwa apa yang ia riwayatkan itu jelas *shighbah tahamul*-nya (kata yang digunakan dalam menerima hadis dari guru) menunjukkan *ittishâl* (tersambung/menerima secara langsung), seperti menggunakan kata "*haddatsani*" (menceritakan hadis secara langsung tanpa perantara).¹⁷³

Ketiga, ijtihad atas masalah yang tidak ada *nash*

Dalam hal ini ditempuh *ijtihâd jam'i* (melalui Sidang Dewan Hisbah) dengan rumusan-rumusan sebagai berikut:

¹⁷³PERSIS, *Thuruqul Istinbat Dewan Hisbah Persatuan Islam*, h. 96; Rafid Abbas, "Ijtihad Dewan Hisbah Persatuan Islam dalam Hukum Islam", h. 232.

1. Tidak menerima *ijmâ'* secara mutlak kecuali *ijmâ'* sahabat atau *ijmâ'* lain yang dasarnya *nash qath'î*.
2. Tidak menerima *qiyâs* dalam masalah ibadah *mahdhah*, dan menerima *qiyâs* masalah ibadah dalam *ghayr mahdhah* selama memenuhi persyaratan *qiyâs*.
3. Dalam memecahkan "*ta'ârudh al-adillah*" yang sama-sama kuat terlebih dahulu diupayakan dengan cara:
 - a. *Tharîqah al-jam'î*, selama masih dapat dilakukan, yaitu dengan cara mencari makna yang menyerasikan di antara keduanya.
 - b. *Tharîqah al-naskh*, bila didapatkan *târîkh* waktu kejadian, kejadian yang terdahulu *mansûkh* dan kejadian yang kemudian sebagai *nâsikh*-nya.
 - c. *Tharîqah al-tarjîh*, bila tidak dapat dilakukan *tharîqah al-jam'î*, maka dilakukan *tharîqah al-tarjîh* dengan menilik dengan cermat berbagai sudut dan seginya, misalnya:
 - 1) *Thabaqât* sahabat yang menjadi sumber berita, apakah ia *shâhib al-wâqi'ah* (pelaku kejadian) atau sumber kedua yang menerima berita dari orang lain, maka *shâhib al-wâqi'ah* lebih didahulukan dari yang lainnya.
 - 2) Bila keduanya *shâhib al-wâqi'ah* (pelaku kejadian), maka *thabaqât* (tingkatan) sahabat yang lebih tinggi, lebih didahulukan. Termasuk menilik *thabaqât* rawi-rawi di bawahnya bila diperlukan.
 - 3) Mendahulukan riwayat yang *muttafaquun 'alayh* daripada yang lainnya.
 - 4) Mendahulukan hadis riwayat al-Bukhârî dari pada Muslim kecuali pada kasus-kasus tertentu dengan *qarînah* lain.
 - 5) Mendahulukan hadis riwayat Muslim dari pada riwayat lainnya.
 - 6) Pada kasus tertentu banyak dan sedikitnya jalan periwayatan dapat menjadi pertimbangan.

- d. *Tharîqah al-tawaqquf* bila ketiga jalan di atas telah ditempuh, yaitu *tharîqah al-jam'î*, *tharîqah al-naskh* dan *tharîqah al-tarjîh* tetapi tidak menghasilkan *istinbâth* hukum yang dicari, maka ditempuhlah *tharîqah al-tawaqquf* (ditangguhkan sementara waktu).
4. Meninggalkan sesuatu yang dikhawatirkan jatuh pada hukum bid'ah lebih didahulukan dari pada mengamalkan sesuatu yang diragukan sunahnya.
5. Dalam membahas masalah ijtihad, Dewan Hisbah menggunakan kaidah-kaidah *ushûliyyah* dan kaidah-kaidah *fiqhîyah*, sebagaimana lazimnya para fukaha dan ulama salaf terdahulu.
6. Dewan Hisbah tidak mengikatkan diri pada suatu mazhab. Pendapat imam mazhab menjadi bahan pertimbangan dan masukan dalam mengambil ketentuan hukum, sepanjang sesuai dengan jiwa Al-Qur'an dan sunah.¹⁷⁴
7. Dewan Hisbah menggunakan pula kaidah-kaidah *istihsân*, *mashlahah mursalah*, *sadd al-dzari'ah*, *istishhâb*, *syar'u man qablanâ* dan *'urf*.¹⁷⁵

E. Fatwa Merokok: Studi Perbandingan

Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah termasuk lembaga fatwa yang mengharamkan merokok. Keharaman ini didasarkan atas dua dalil utama, yaitu *al-muqaddimât al-naqliyah* (penegasan premis-premis syariah) dan *tahqîq al-man'î*. Dalil utama pertama terdiri atas enam alasan:¹⁷⁶

¹⁷⁴ Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), h. 185-186.

¹⁷⁵ PERSIS, *Thuruqul Istinbath Dewan Hisbah Persatuan Islam*, h. 74; Rafid Abbas, "Ijtihad Dewan Hisbah Persatuan Islam dalam Hukum Islam", h. 234.

¹⁷⁶ Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah. No.6/SM/MTT/III/2010, tentang Hukum Merokok.

1. Agama Islam (syariah) menghalalkan segala yang baik dan mengharamkan *khawâits* (segala yang buruk), sebagaimana di tegaskan dalam Al-Qur'an:

وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

Terjemah: “Dan menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk....”. (Q. S. al-A'raf: 157).

2. Agama Islam (syariah) melarang menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan dan perbuatan bunuh diri sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ .

Terjemah: “Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik”. (Q.S. al-Baqarah: 195)

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Terjemah: “Dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu”. (Q.S. al-Nisa': 29)

3. Larangan perbuatan mubazir dalam Al-Qur'an:

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذِرْ أَمْوَالَكَ فِي الْبَذْرِ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا.

Terjemah: “Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah Saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya”. (Q.S. al-Isra': 26-27).

4. Larangan menimbulkan mudarat atau bahaya pada diri sendiri dan pada orang lain dalam hadis riwayat Ibnu Majah, Ahmad, dan Malik:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

Artinya: “Tidak ada bahaya terhadap diri sendiri dan terhadap orang lain”. (HR. Ibnu Mâjah, Ahmad, dan Mâlik).¹⁷⁷

5. Larangan perbuatan memabukkan dan melemahkan sebagaimana disebutkan dalam hadis:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُّ مُسْكِرٍ حَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، وَمَنْ مَاتَ وَهُوَ يَشْرَبُ الْخَمْرَ يُدْمِنُهَا لَمْ يَشْرَبْهَا فِي الْآخِرَةِ.

Artinya: “Dari Ibnu Umar ia berkata, Rasulullah *shallallahu ‘alayhi wasallama* bersabda: “Setiap sesuatu yang memabukkan adalah khamer, dan setiap yang memabukkan adalah haram. Barangsiapa meninggal dalam keadaan minum khamer dan menyukainya maka ia tidak akan meminumnya pada Hari Kiamat” (HR Ahmad dan Abû Dâud).¹⁷⁸

6. Agama Islam (syariah) mempunyai tujuan (*maqâsid asy-syari’ah*) untuk mewujudkan kemaslahatan hidup manusia. Perwujudan tujuan tersebut dicapai melalui perlindungan terhadap agama (*hifdz al-dîn*), perlindungan terhadap jiwa/raga (*al-nafs*), perlindungan terhadap akal (*al-‘aql*), perlindungan terhadap keluarga (*al-nasl*), dan perlindungan terhadap harta (*al-mâl*). Perlindungan terhadap agama dilakukan dengan peningkatan ketakwaan melalui pembinaan hubungan vertikal kepada Allah Swt dan hubungan horizontal kepada sesama dan kepada alam

¹⁷⁷Al-Hâfîzh Abî ‘Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd Al-Qazwainî, *Sunan Ibn Mâjah*, Juz II, (Beirût: Dâr Ihya’ al-Turâts al-‘Arabî, 1975 M/1395 H), *Kitâb al-Aḥkâm Bâb man banâ fî ḥaqqihî mâ yadburru bi jārihi*, Hadis ke-2341, h. 784.

¹⁷⁸Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, taḥqîq Muḥammad Muḥyiddîn ‘Abdul Ḥamid, Juz III, (Beirût: Maktabah al-Mishriyyah, t.th.), *Kitâb al-Asyribah, Bâb al-Nahyî ‘an al-Muskir*, Hadis ke-3679, h. 327.

lingkungan dengan mematuhi berbagai norma dan petunjuk syariah tentang bagaimana berbuat baik (ihsân) terhadap Allah, manusia dan alam lingkungannya. Perlindungan terhadap jiwa/raga diwujudkan melalui upaya mempertahankan suatu standar hidup yang sehat secara jasmani dan rohani serta menghindarkan semua faktor yang dapat membahayakan dan merusak manusia secara fisik dan psikis, termasuk menghindari perbuatan yang berakibat bunuh diri walaupun secara perlahan dan perbuatan menjatuhkan diri kepada kebinasaan yang dilarang didalam Al-Qur'an. Perlindungan terhadap akal dilakukan dengan upaya antara lain membangun manusia yang cerdas termasuk mengupayakan pendidikan yang terbaik dan menghindari segala hal yang bertentangan dengan upaya pencerdasan manusia. Perlindungan terhadap keluarga diwujudkan antara lain melalui upaya penciptaan suasana hidup keluarga yang sakinah dan penciptaan kehidupan yang sehat termasuk dan terutama bagi anak-anak yang merupakan tunas bangsa dan umat. Perlindungan terhadap harta diwujudkan antara lain melalui pemeliharaan dan pengembangan harta kekayaan materiil yang penting dalam rangka menunjang kehidupan ekonomi yang sejahtera dan oleh karena itu dilarang berbuat mubazir dan menghamburkan harta untuk hal-hal yang tidak berguna dan bahkan merusak diri manusia sendiri.

Sedangkan dalil utama kedua, *tahqîq al-man'î*, didasarkan kepada lima argumen sebagai berikut:

1. Penggunaan untuk konsumsi dalam bentuk rokok merupakan 98% dari pemanfaatan produk tembakau, dan hanya 2% untuk penggunaan lainnya.¹⁷⁹

¹⁷⁹Departemen Kesehatan, Fakta Tembakau Indonesia: Data Empiris untuk Strategi Nasional Penanggulangan Masalah Tembakau, 2004

2. Rokok ditengarai sebagai produk berbahaya dan adiktif serta mengandung 4000 zat kimia, di antaranya adalah karsinogenik (pencetus kanker). Beberapa zat berbahaya di dalam rokok tersebut di antaranya tar, sianida, arsen, formalin, karbonmonoksida, dan nitrosamin. Kalangan medis dan para akademisi telah menyepakati bahwa konsumsi tembakaku adalah salah satu penyebab kematian yang harus segera ditanggulangi.
3. Kematian balita di lingkungan orang tua merokok lebih tinggi dibandingkan dengan orang tua tidak merokok baik di perkotaan maupun di pedesaan. Kematian balita dengan ayah merokok di perkotaan mencapai 8,1% dan di pedesaan mencapai 10,9%. Sementara kematian balita dengan ayah tidak merokok di perkotaan 6,6% dan di pedesaan 7,6%. Risiko kematian populasi balita dari keluarga perokok berkisar antara 14% di perkotaan dan 24% di pedesaan. Dengan kata lain, 1 dari 5 kematian balita terkait dengan perilaku merokok orang tua. Dari angka kematian balita 162 ribu per tahun (UNICEF 2000), maka 32.400 kematian dikontibusi oleh perilaku merokok orang tua.¹⁸⁰
4. Adalah suatu fakta bahwa keluarga termiskin justru mempunyai prevalensi merokok lebih tinggi daripada kelompok pendapatan terkaya. Angka-angka SUSESAS 2006 mencatat bahwa pengeluaran keluarga termiskin untuk membeli rokok mencapai 11,9%, sementara keluarga terkaya pengeluaran rokoknya hanya 6,8%. Pengeluaran keluarga termiskin untuk rokok sebesar 11,9% itu menempati urutan kedua setelah pengeluaran untuk beras. Fakta ini memperlihatkan bahwa rokok pada keluarga miskin perokok menggeser kebutuhan makanan bergizi esensial bagi pertumbuhan balita. Ini artinya balita harus memikul risiko kurang gizi demi menyisihkan biaya untuk pembelian rokok

¹⁸⁰Departemen Kesehatan, Fakta Tembakau Indonesia: Data Empiris untuk Strategi Nasional Penanggulangan Masalah Tembakau, 2004.

yang beracun dan penyebab banyak penyakit mematikan itu. Ini jelas bertentangan dengan perlindungan keluarga dan perlindungan akal (kecerdasan) dalam maqâsid asy-syari'ah yang menghendaki pemeliharaan dan peningkatan kesehatan serta pengembangan kecerdasan melalui makanan bergizi.¹⁸¹

5. Pemaparan dalam halaqah Tarjih tentang Fikih Pengendalian Tembakau hari Ahad 21 Rabiul Awal 1431 H/07 Maret 2010 M, mengungkapkan bahwa Indonesia belum menandatangani dan meratifikasi *Framework Convention on Tobacco Control* (FCTC) sehingga belum ada dasar yang kuat untuk melakukan upaya pengendalian dampak buruk tembakau bagi kesehatan masyarakat. Selain itu terungkap pula bahwa cukai tembakau di Indonesia masih rendah dibandingkan beberapa negara lain sehingga harga rokok di Indonesia sangat murah yang akibatnya mudah dijangkau keluarga miskin dan bahkan bagi anak-anak sehingga prevalensi merokok tetap tinggi. Selain itu iklan rokok juga ikut merangsang hasrat mengonsumsi zat berbahaya ini.¹⁸²

Berbeda dengan fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah yang mengharamkan merokok, Bahtsul Masail NU memberikan klasifikasi fatwa atas tiga kategori, yaitu:

Pertama, mubah atau boleh. Merokok dihukumi mubah atau boleh karena dipandang tidak membawa mudarat. Lagi pula secara hakiki rokok bukan benda yang memabukkan.

Kedua, makruh. Merokok dihukumi makruh karena mudarat merokok relatif kecil yang tidak signifikan untuk dijadikan dasar hukum haram.

¹⁸¹ Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah. No.6/SM/MTT/III/2010 tentang Hukum Merokok

¹⁸² Muhammad Ihsan, "Merokok Dalam Perspektif Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama" *AL-QADHA*, Jurnal Hukum Islam dan Perundang-undangan, Vol. 4 No. 1 Tahun 2017; Alfian Risfil Auton, "Fatwa Haram Merokok Majelis Tarjih Muhammadiyah", *IN RIGHT*, Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia, Vol. 1, No. 2, Mei 2012.

Ketiga, haram. Merokok diharamkan karena secara mutlak dipandang membawa banyak mudarat. Di antaranya berdasarkan penelitian medis, merokok dapat menyebabkan berbagai macam penyakit seperti kanker, paru-paru, jantung, impotensi dan gangguan kehamilan dan janin.

Ketiga klasifikasi hukum di atas didasarkan atas pendapat al-Ba'alawî (1320 H), Maḥmūd Syaltūt (w. 1963 M) dan Wahbah al-Zuhaylî (w. 2005 M). Berikut kutipan teks atas pendapat ketiga ulama tersebut:

لم يرد في التنبأك حديث عنه ولا أثر عن أحد من السلف..... والذي يظهر أنه إن عرض له ما يجرمه بالنسبة لمن يضره في عقله أو بدنه فحرام، كما يحرم العسل على المحرور والطين لمن يضره، وقد يعرض له ما يبيحه بل يصيره مسنوناً، كما إذا استعمل للتداوي بقول ثقة أو تجربة نفسه بأنه دواء للعلّة التي شرب لها، كالتداوي بالنجاسة غير صرف الخمر، وحيث خلا عن تلك العوارض فهو مكروه، إذ الخلاف القوي في الحرمة يفيد الكراهة.

Artinya: “Tidak ada hadis mengenai tembakau dan tidak ada *atsar* (ucapan dan tindakan sahabat). Jelaslah, jika terdapat unsur-unsur yang membawa mudharat bagi seseorang pada akal dan badannya, maka hukumnya adalah haram sebagaimana madu itu haram bagi orang yang sedang sakit demam, dan lumpur itu haram bila membawa mudarat bagi seseorang. Namun kadangkala terdapat unsur-unsur yang mubah tetapi berubah menjadi sunah sebagaimana bila sesuatu yang mubah itu dimaksudkan untuk pengobatan berdasarkan keterangan terpercaya atau pengalaman dirinya bahwa sesuatu itu dapat menjadi obat untuk penyakit yang diderita sebagaimana berobat dengan benda najis selain khamar. Sekiranya terbebas dari unsur-unsur haram dan mubah, maka hukumnya makruh. Namun jika terdapat *khilaf* perbedaan yang cukup kuat dalam keharaman maka hukumnya makruh”.¹⁸³

¹⁸³Abdurrahman ibn Muhammad ibn Husain 'Umar Ba'alawî, *Bughyah al-Mustarsyidin*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.), h. 260.

Pernyataan Ba'alawî di atas senada dengan apa yang diuraikan Maḥmûd Syaltût (w. 1963 M) dalam *Al-Fatâwâ*:

إن التبغ فحكم بعضهم بحله نظرا إلى أنه ليس مسكرا ولا من شأنه أن يسكر ونظرا إلى أنه ليس ضارا لكل من يتناوله، والأصل في مثله أن يكون حلالا ولكن تطرأ فيه الحرمة بالنسبة فقط لمن يضره ويتأثر به. وحكم بعض آخر بحرمته أو كراهته نظرا إلى ما عرف عنه من أنه يحدث ضعفا في صحة شاربه يفقده شهوة الطعام ويعرض أجهزته الحيوية أو أكثرها للخلل والإضطراب .

Artinya: “Tentang tembakau, sebagian ulama menghukumi halal, karena memandang tembakau tidak memabukkan, dan hakikatnya bukanlah benda yang memabukkan. Di samping itu, juga tidak membawa mudharat bagi setiap orang yang mengkonsumsinya. Pada dasarnya semisal tembakau adalah halal, tetapi bisa juga menjadi haram bagi orang yang memungkinkan terkena mudharat dan dampaknya negatif. Sedangkan sebagian ulama lainnya menghukumi haram atau makruh karena memandang tembakau dapat mengurangi kesehatan, nafsu makan, dan menyebabkan organ-organ penting terjadi infeksi serta kurang stabil”.¹⁸⁴

Hal yang sama juga dijelaskan Wahbah al-Zuhaylî (w. 2005 M) dalam *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, dengan sepotong teks, sebagai berikut:

القهوة والدخان: سئل صاحب العباب الشافعي عن القهوة، فأجاب: للوسائل حكم المقاصد فإن قصدت للإعانة على قربة كانت قربة أو مباح فمباحة أو مكروه فمكروهة أو حرام فحرمه وأيده بعض الحنابلة على هذا التفضيل. وقال الشيخ مرعي بن يوسف الحنبلي صاحب غاية المنتهى: ويتجه حل شرب الدخان والقهوة والأولى لكل ذي مروءة تركها

Artinya: “Masalah kopi dan rokok; penyusun kitab *al-'Uḥāb* dari mazhab al-Syâfi'î ditanya mengenai kopi, lalu ia menjawab: (Kopi itu sarana) hukum, setiap sarana itu sesuai dengan tujuannya. Jika

¹⁸⁴Maḥmûd Syaltût, *Al-Fatâwâ*, Vol. III, (Mesir: Dâr al-Qalam, t.th.), h. 383-384.

sarana itu dimaksudkan untuk ibadah maka menjadi ibadah, untuk yang mubah maka menjadi mubah, untuk yang makruh maka menjadi makruh, atau haram maka menjadi haram. Hal ini dikuatkan oleh sebagian ulama dari mazhab Hanbalî terkait penetapan tingkatan hukum ini. Syaikh Mar'î ibn Yûsuf dari mazhab Hanbalî, penyusun kitab *Ghâyah al-Muntahâ* mengatakan: Jawaban tersebut mengarah pada rokok dan kopi itu hukumnya mubah, tetapi bagi orang yang santun lebih utama meninggalkan keduanya”.¹⁸⁵

Sementara Majelis Ulama Indonesia memutuskan bahwa merokok hukumnya haram jika dilakukan di tempat umum, oleh anak-anak dan oleh wanita hamil.¹⁸⁶ Fatwa ini merupakan hasil Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia III tahun 2009 di Padang. Adapun dasar *istinbath* yang digunakan MUI dalam penerapan hukum rokok adalah:

1. Ayat-ayat Al-Qur'an sebagai berikut:

يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

Terjemah: “Dia menyuruh mereka berbuat makruf dan melarang mereka melakukan yang mungkar, serta menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk....”. (Q.S. al-'A'râf: 157).

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا . إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا .

Terjemah: “Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya pemboros-pemboros itu

¹⁸⁵Wahbah al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid VI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 166-167.

¹⁸⁶MUI, *Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2009), h. 56.

adalah Saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya”. (Q.S. al-Isrâ’: 26-27).

2. Hadis Nabi *shallallâhu ‘alayhi wasallama*:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

3. Kaidah Fiqhiyyah

الضرر يدفع بقدر الإمكان

“Bahaya harus ditolak semaksimal mungkin”.

الضرر يزال

“Yang menimbulkan mudarat harus dihilangkan/dihindari”.

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما

“Penetapan hukum itu tergantung ada atau tidak adanya ‘illat”.

4. Perlindungan dari Komnas Perlindungan Anak, GAPPRI, Komnas Pengendalian Tembakau, Departemen Kesehatan terkait masalah rokok.

5. Hasil rapat koordinasi MUI tentang masalah merokok yang diselenggarakan pada 10 September 2008 di Jakarta, yang menyepakati bahwa merokok di samping menimbulkan mudarat juga ada manfaatnya.¹⁸⁷

Adapun Dewan Hisbah PERSIS menilai bahwa merokok adalah makruh. Dalam pandangan Dewan Hisbah dalil-dalil yang menunjang keharaman rokok tidak sesuai. Bahkan rokok tidak termasuk fasad yang dimaksud Al-Qur’an. Selain itu, unsur-unsur rokok tidak ada yang termasuk khamr yang memabukkan serta tidak ada *nash* dan ‘*illat* yang jelas dan kuat.¹⁸⁸ Fatwa ini didasarkan kepada ayat Al-Qur’an sebagai berikut:¹⁸⁹

¹⁸⁷Majelis Ulama Indonesia, *Ijma’ Ulama, Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia Ke-III Tahun 2009*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2009), h 58-60.

¹⁸⁸ <https://www.PERSIS.or.id/bagaimana-putusan-dewan-hisbah-pp-PERSIS-tentang-hukum-rokok>

¹⁸⁹ Ainun Mardiah, “Hukum Merokok Menurut Ormas Islam NU, Muhammadiyah, Persis dan MUI (Studi Perbandingan)”, *Skripsi*, (Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarifhidayatullah, 2020), h. 58.

1. Surah al-Baqarah ayat 11:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ .

Terjemah: “Dan bila dikatakan kepada mereka: Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, mereka menjawab: “Sesungguhnya kami orang-orang yang mengadakan perbaikan”.

2. Surah al-Nisâ’ ayat 29:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا .

Terjemah: “Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu”.

3. Surah al-Baqarah ayat 190:

وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ .

Terjemah: “Dan janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”.

4. Surah al-An’âm ayat 141:

وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ .

Terjemah: “Dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”.

5. Surah al-A’râf ayat 157:

وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ .

Terjemah: “Dan Allah telah menghalalkan bagi mereka segala yang baik dan mengharamkan bagi mereka segala yang buruk”.

6. Surah al-Baqarah ayat 195:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ .

Terjemah: “Dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik”.

7. Surat al-Baqarah ayat 168:

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ .

Terjemah: “Dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan; karena sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagimu”.

Ketujuh ayat di atas sering dijadikan sebagai acuan untuk mengharamkan rokok. Namun Dewan Hisbah menilai bahwa ayat-ayat di atas tidak menegaskan secara jelas keharaman rokok. Karena itu, dalam rapat Dewan Hisbah PERSIS diputuskan bahwa rokok tidak haram. Sebaliknya Dewan Hisbah PERSIS menghukuminya makruh. Sebab bau rokok tidak sedap, asapnya mengganggu dan merokok bukanlah perbuatan yang terpuji.¹⁹⁰

Keempat fatwa di atas menunjukkan corak yang beragam. Jika fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah tentang merokok adalah haram, maka Dewan Hisbah PERSIS menghukumi makruh, karena tidak ada dalil yang tegas yang menunjukan keharamannya. Sebaliknya Dewan Hisbah PERSIS menilai dalil menjadi acuan keharamannya tidak sesuai. Baik Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah maupun Dewan Hisbah PERSIS, keduanya fatwanya bersifat tunggal. Hanya saja Dewan Hisbah PERSIS menghukumi makruh, Majelis Tarjih Muhammadiyah menghukumi haram. Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah tegas dan tunggal, sehingga tidak ruang kemungkinan untuk merokok.

Berbeda dengan fatwa MUI dan Bahtsul Masail NU yang bersifat fleksibel dan alternatif. Fleksibilitas fatwa Bahtsul Masail NU ditunjukkan oleh tiga klasifikasi status hukum: boleh, makruh dan haram. Karena itu status hukum tentang merokok bersifat alternatif. Sementara fatwa MUI bersifat tunggal dan pasti bahwa hukum merokok adalah haram. Hanya saja keharamannya tidak mutlak dan umum, seperti fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah. Fatwa MUI bersifat spesifik, yaitu haram merokok jika dilakukan di tempat umum dan pelakunya adalah anak-anak dan wanita hamil.

¹⁹⁰*Ibid.*, h. 159.

Itu berarti, jika dilakukan di tempat yang bukan ruang publik, maka merokok tidak haram. Demikian juga, jika pelakunya bukan anak-anak dan wanita hamil. Dengan kata lain, hukum merokok boleh selama tidak dilakukan di ruang publik, bukan oleh anak-anak dan wanita hamil. Tegasnya, wanita yang tidak hamil dan orang dewasa boleh merokok, selama mereka tidak melakukannya di tempat umum atau di ruang publik.

Teori-Teori Temuan Hukum: Pemikiran Tokoh Klasik dan Kontemporer

A. Pemikiran Najmuddîn al-Thûfî tentang *Mashlahah*

Mashlahah termasuk salah satu dalil dan metode penggalian hukum Islam, selain kias, *istihsân*, *istishhâb*, *‘urf*, *syar’u man wablanâ*, mazhab atau *qawl shahâbî*, dan *dzarî ‘ah*.¹⁹¹ Secara terminologis, *mashlahah*¹⁹² didefinisikan sebagai pemahaman tentang perlindungan hak-hak manusia dengan cara menarik kemaslahatan dan menolak kerusakan.¹⁹³ Menurut Ibnu ‘Âsyûr (w. 1973 M) *mashlahah* adalah sifat perbuatan yang menghasilkan kemanfaatan yang berlangsung terus menerus dan ditetapkan berdasarkan pendapat mayoritas ulama.

¹⁹¹Lihat Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* 1, (Jakarta: Logos, 1996), h. 151-172.

¹⁹²Secara etimologi, *mashlahah* berarti manfaat atau sesuatu perbuatan yang mendatangkan manfaat. *Mashlahah* juga berarti kebaikan atau sesuatu aktivitas yang mendatangkan kebaikan. Kata *Mashlahah* sering diperlawankan dengan kata *mafsadah*, yaitu sesuatu yang banyak mendatangkan kerusakan atau kemudharatan. Dengan demikian, sesuatu yang mendatangkan manfaat dan kebaikan dikategorikan *mashlahah*. Sedangkan sesuatu yang mendatangkan bahaya dan keburukan dikategorikan *mafsadah*. Lihat Ibnu Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid II, (Beirût: li al-Thibâ ‘ah wa al-Nasyr, 1955), h. 517; Al-Fairuz Abadi, *Qâmus al-Muhîth*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 277; Husain Hamid Hasan, *Naẓhariyyah al-Mashlahah fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1971), h. 3-4; dan Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari‘ah*, Jilid I, (Beirût: Dâr al-Ma‘rifah, 1975), h. 277.

¹⁹³Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-I‘ishâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Ma‘rifah, t. th.), h. 113.

Sementara itu menurut al-Bûthî (w. 2013 M) memaknai *mashlahah* sebagai manfaat yang dimaksudkan oleh Allah yang Maha Bijaksana untuk kepentingan hamba-hamba-Nya baik berupa pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan maupun harta.¹⁹⁴ Sedangkan Najmuddîn al-Thûfî (w. 716 H) memaknai *mashlahah* sebagai menarik manfaat dan menolak bahaya.¹⁹⁵ Menurut Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H), *mashlahah* yang dimaksud adalah *mashlahah* dalam rangka memelihara tujuan syara', berupa memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, sekalipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia. Sebab kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syara', tetapi sering kali didasarkan kepada kehendak hawa nafsu.¹⁹⁶

Kemaslahatan yang didasarkan kepada kehendak hawa nafsu dinamakan *mashlahah mulghah*. *Mashlahah* ini tidak saja bertentangan dengan teks Al-Qur'an dan hadis, tetapi berseberangan dengan konsensus ulama (*ijmâ'*). Najmuddîn al-Thûfî (w. 716 H) termasuk tokoh yang berpandangan bahwa *mashlahah* dapat menganulir *nash* dan *ijmak*. Karena itu, pemikirannya dinilai radikal dan liberal, meskipun ia bermazhab *Hanbalî*. Disebut al-Thûfî, karena Najmuddîn al-Thûfî lahir di desa Thuwa Shashar, dekat Baghdad Irak.¹⁹⁷ Sementara sebutan Najmuddîn yang berarti bintang agama adalah gelar atau nama panggilan yang diberikan oleh

¹⁹⁴Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Dhawâbiḥ al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1990), h. 27.

¹⁹⁵Najmuddîn al-Thûfî, *Syarḥ Mukhtashar al-Rawḍah*, (Arab Sa'udi: Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'udiyyah, 1998), h. 101.

¹⁹⁶Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mushtasfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jilid I, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), h. 286.

¹⁹⁷Tahun kelahiran al-Thûfî diperselihkan. Ibnu Hâjir al-Asqalânî menyebut tahun 657 H. Menurut Ibnu rajab dan Ibnu 'Imâd, al-Thûfî lahir tahun 670 H. Sumber lain menyebut, ia hidup antara tahun 657-716 H atau 1259-1316 M. Mushthafâ Zayd, *Al-Mashlahah fî al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najmuddîn al-Thûfî*, (Beirût: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 67; Najmuddîn al-Thûfî, *Al-Intishârah al-Islâmiyyah fî Muqâranah al-Adyân*, Tahqiq Ahmad Hujazî al-Sâqî, (Mesir: Dâr al-Bayân, t. th.), h. 4.

pengagumnya. Nama asli al-Thûfi adalah Sulaimân ibn 'Abd. al-Qawî ibn 'Abd. al-Karîm ibn Sa'id. Ia wafat tahun 716 H dan meninggalkan karya tidak lebih dari 42 judul.

Pemikiran Najmuddîn al-Thûfi (w. 716 H) tentang *mashlahah* menuai kontroversi dan pro-kontra ulama baik sejak era Najmuddîn al-Thûfi (w. 716 H) maupun era kontemporer. Kontroversi tersebut lahir karena Najmuddîn al-Thûfi (w. 716 H) menempatkan *mashlahah*, tidak saja sebagai dalil syara' yang kuat dan mandiri, tetapi dapat melampaui *nash* dan ijmak. Menurut Najmuddîn al-Thûfi (w. 716 H) jika tujuan syara' adalah kemaslahatan, maka tidak perlu memperoleh dukungan teks dan ijmak. Dengan kata lain, segala bentuk kemaslahatan baik kemaslahatan itu didukung oleh teks dan ijmak maupun tidak memperoleh dukungan teks dan ijmak, harus dicapai tanpa memerincinya ke dalam ketiga kategori. Ketiga kategori *mashlahah* dimaksud *mashlahah mulghah*, *mashlahah mu'tabarah* dan *mashlahah mursalah*. *Mashlahah mu'tabarah* adalah kemaslahatan yang sesuai dengan Al-Qur'an dan hadis; atau suatu kemaslahatan yang memperoleh dukungan teks Al-Qur'an dan hadis. Sedangkan *mashlahah mursalah* adalah kemaslahatan yang tidak disebutkan oleh teks Al-Qur'an dan hadis, tetapi tidak bertentangan dengan teks. Namun secara induktif memperoleh dukungan teks. Di luar dua kategori ini dinamakan *mashlahah mulghah*, tidak saja tidak disebutkan oleh teks, tetapi juga berseberangan dengan teks.¹⁹⁸ Mereka yang kontra dengan pemikiran Najmuddîn al-Thûfi (w. 716 H), memasukan pemikiran *mashlahah* Najmuddîn al-Thûfi (w. 716 H) ke dalam kategori *mashlahah mulghah*.

¹⁹⁸ Umar 'Abd. Al-Karîm, *Dhawâbiḥ al-Ushûliyyah li al-Ijtihād fî Siyâsah Syar'îyyah*, (Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971), h. 80.

Konsep *mashlahah* Najmuddîn al-Thûfî (w. 716 H) diatas dibangun dan didasarkan kepada hadis –yang kemudian menjadi kaidah fikih- “*lâ dharara wa lâ dhirâra*”¹⁹⁹ (Tidak boleh mendatangkan mudarat kepada diri sendiri dan tidak juga kepada orang lain). Berdasarkan landasan hukum hadis ini, Najmuddîn al-Thûfî (w. 716 H) merumuskan empat prinsip dasar *mashlahah*, yaitu:²⁰⁰ Pertama, akal manusia secara independen dapat menemukan *mashlahah* dan *mafsadah* (*Istiqlâl al-‘uqûl bi idrâk al-mashâlih wa al-mafâsid*). Prinsip pertama ini menegaskan kebebasan akal untuk memastikan kemaslahatan dan kemudharatan dalam aspek mu’amalah dan adat. Itu berarti, untuk menentukan suatu kemaslahatan dan kemudharatan cukup dengan akal tanpa harus melalui wahyu. Akal dipercayai mampu mengetahui kebaikan dan keburukan, meskipun terbatas pada aspek mu’amalah dan adat istiadat. Prinsip pertama ini jelas bertolak belakang dengan pendapat mayoritas ulama. Sebab dalam perspektif mayoritas ulama, kemaslahatan dan kemudharatan meski dapat dicapai oleh akal, tetapi harus memperoleh justifikasi dari *nash* dan ijmak, baik bentuk, sifat maupun jenisnya.

Kedua, *mashlahah* merupakan dalil *syar’î* mandiri yang kehujahannya tidak tergantung pada konfirmasi *nash* (*al-mashlahah dalîlun syar’iyyun mustaqillun ‘an al-nashsh*). Prinsip kedua ini menegaskan kemandirian akal dalam menetapkan hukum. Kehujahan akal tidak tergantung pada konfirmasi *nash*. Itu berarti, kehujahan *mashlahah* tidak memerlukan dalil pendukung dari *nash*. Dengan ungkapan lain, untuk menyatakan sesuatu itu *mashlahah* atas dasar adat istiadat dan eksperimen, maka tidak dibutuhkan *nash*.

¹⁹⁹Al-Hâfîzh Abî ‘Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd Al-Qazwainî, *Sunan Ibn Mâjah*, Juz II, (Beirût: Dâr Ihya’ al-Turâts al-‘Arabî, 1975 M/1395 H), *Kitâb al-Aḥkâm Bâb man banâ fî ḥaqqihî mâ yadburru bi jārihî*, Hadis ke-2341, h. 784.

²⁰⁰Mushthafâ Zayd, *Al-Mashlahah fî al-Tasyrî‘ al-Islâmî wa Najmuddîn al-Thûfî*, h. 127-132.

Ketiga, mashlahah merupakan dalil *syar'i* di mana objek penggunaannya terbatas dalam bidang mu'amalah dan adat (*mashlahah dalil syar'i li al-mu'amalah wa al-'adah*). Itu berarti, *mashlahah* sebagai dalil *syar'i* hanya berlaku dalam bidang mu'amalah dan adat kebiasaan. Adapun bidang ibadah (*mahdah*) dan ukuran-ukurannya harus didasarkan kepada ketetapan syara', seperti salat Zhuhur empat rakaat, puasa bukan Ramadhan selama sebulan, tawaf itu dilakukan tujuh kali. Dengan kata lain, aspek ibadah tidak termasuk objek *mashlahah*. *Mashlahah* tidak dapat dijadikan dalil untuk bidang ibadah. Dalam bidang ibadah yang menjadi referensi untuk diikuti adalah *nash* dan ijmak. Sebab aspek ibadah merupakan hak prerogatif Allah. Karena itu, hal yang terkait dengan cara, jumlah, waktu dan tempat ibadah tidak mungkin diketahui, kecuali atas dasar penjelasan resmi langsung dari Allah. Tegasnya, dalam masalah ibadah Allah lebih mengetahui dan karenanya kita harus mengikuti *nash* dan ijmak dalam bidang ini. Adapun masalah hubungan sosial, manusia lebih mengetahui *mashlahah* umumnya. Karenanya mereka harus berpegang pada *mashlahah* ketika *mashlahah* itu bertentangan dengan *nash* dan ijmak.

Keempat, kemaslahatan merupakan dalil syara' paling kuat (*al-mashlahah aqwâ adillah al-syar'i*). Karena itu, jika *nash* dan ijmak bertentangan dengan *mashlahah*, maka yang didahulukan adalah *mashlahah*. Mendahulukan *mashlahah* dilakukan dengan cara *takhsîs* dan *bayân nash*. Itu berarti, jika *nash* dan ijmak bertentangan dengan kemaslahatan, maka dilakukan *bayân* dan *takhsîs nash*. Itu berarti, *nash* tidak diabaikan atau ditinggalkan sama sekali.

Keempat prinsip dasar di atas menunjukkan adanya supermasi *mashlahah*. Sebab, jika *mashlahah* atau kemaslahatan tidak sesuai dengan *nash*, ijmak dan dalil-dalil syari'at lainnya, maka *nash*, ijmak dan dalil-dalil syari'at dapat dianulir. Dengan kata lain, teks dan ijmak yang bertentangan dengan *maslahah*, maka teks dan dalil-dalil

syara' dapat dianulir dengan cara *bayân* dan *takhsîs*. Pandangan Najmuddîn al-Thûfî (w. 716 H) ini didasarkan pada tiga argumen. *Pertama*, mereka yang menolak kehujahan ijmak mereka mengakui kehujahan *mashlahah*, sebab *mashlahah* merupakan sesuatu yang tidak diperselisihkan. Sedangkan ijmak merupakan sesuatu yang masih diperselisihkan. Oleh karena itu, berpegang pada sesuatu yang disepakati (*mashlahah*) lebih utama dari pada berpegang pada sesuatu yang diperselisihkan (ijmak).

Kedua, *nash-nash* itu sendiri saling bertentangan dan berselisih, dan dari itulah muncul sumber dari segala bentuk pertikaian dalam menetapkan hukum syari'at. Sedangkan memelihara *mashlahah* merupakan sesuatu yang hakiki dan tidak diperselisihkan. Dengan demikian, titik temu hanya ada pada mashlahat dan mengikuti mashlahat lebih baik dari pada menolaknya. *Ketiga*, dalam kenyataannya terjadi kontradiksi antara *nash* dan *mashlahah* dalam beberapa hal. Dalam pandangan Najmuddîn al-Thûfî (w. 716 H) sesungguhnya telah terjadi pertentangan antara *nash* dengan *mashlahah*.

B. Teori Perubahan Hukum Ibnu Qayyim al-Jawziyyah

Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) termasuk salah seorang ulama yang berpandangan bahwa hukum Islam bersifat dinamis-transformatif; bukan statis melainkan elastis.²⁰¹ Dikatakan dinamis-transformatif karena hukum Islam merespons dinamika perkembangan masyarakat. Jika masyarakat berubah, maka hukumnya juga mengalami perubahan. Perubahan hukum terjadi disebabkan oleh perbedaan situasi dan kondisi. Opini hukum Imam al-Syâfi'î (w. 204

²⁰¹Biografi dan pemikiran Ibnu Qayyim al-Jawziyyah lebih lanjut dapat dibaca diantaranya dalam Ahmad Syalabi, *Mansû'ah al-Târikh al-Islâmî wa al-Hayah al-Islâmiyyah*, (Mesir: al-Nahdhah, 1979); 'Abdul'adzîm Abdussalam Syarafuddîn, *Ibnu Qayyim al-Jawziyyah 'Ashrubu wa Manhajuhu wa Âra'uhu fî al-Fiqh wa al-'Aqâid wa al-Tashannuf*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1984).

H) ketika berada di Irak berbeda dengan di Mesir. Yang disebut pertama dikenal sebagai pendapat versi lama (*qawl qadim*). Sementara pendapat versi baru disebut *qawl jadid*.²⁰² Dua versi opini hukum Imam al-Syâfi'î (w. 204 H) ini menunjukkan bahwa putusan hukum Islam tidak dapat dilepaskan dari situasi dan tempat. Situasi dan tempat berpengaruh pada keputusan hukum.

Hal yang sama, juga pernah dilakukan 'Umar ibn Khaththâb (w. 23 H). Pada masa kepemimpinannya, para muallaf (mereka yang baru masuk Islam) tidak lagi diberi bagian zakat. Sementara menurut surah al-Taubah ayat 60, mereka termasuk salah satu golongan (*ashnâf*) penerima zakat (*mustahiq*). Pada Era Nabi *shallallâhu 'alayhi wa sallama* dan Abû Bakar al-Shiddîq (w. 13 H), para muallaf tersebut mendapat bagian zakat. Zakat diberikan kepada mereka untuk menarik dan menjinakkan hati mereka kepada Islam, disebabkan imannya yang masih lemah, atau untuk membuang perilaku jahat mereka yang masih tersisa. Namun tiba era kepemimpinan 'Umar ibn Khaththâb (w. 23 H), para muallaf tidak lagi menerima zakat. 'Umar ibn Khaththâb (w. 23 H) tidak memberikan zakat karena alasan pemberian zakat kepada mereka sudah tidak relevan lagi. Sebab posisi Islam sudah sangat kuat sehingga tidak perlu membutuhkan dukungan atau mengambil hati para muallaf. Karena itu, kepada para muallaf 'Umar ibn Khaththâb (w. 23 H) berkata: "Sekarang Allah sudah meninggikan dan memenangkan agama ini (Islam) dan Allah tidak memerlukan dukungan kalian. Kalian harus tetap pada Islam. Jika tidak, maka di antara kami dan kalian adalah pedang. Kami tidak akan memberikan sesuatupun (zakat) atas keislaman kalian. Siapa yang tetap dalam

²⁰² Subhî Mahmassânî, *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm*, diterjemhakan oleh Ahmad Soedjono dengan judul *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1976), h. 216.

keislaman, berimanlah. Sebaliknya, siapa yang mau kafir (kembali kepada agama sebelum Islam), silahkan menjadi kembali kafir.²⁰³

Dengan demikian, konsep dinamika dan transformasi hukum Islam bukan hal baru dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Agaknya teori perubahan hukum Islam yang dirumuskan oleh Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) tidak dapat dilepaskan dari pemikiran ‘Umar ibn Khaththâb (w. 23 H) dan Imam al-Syâfi‘î (w. 204 H). Adapun teori transformasi hukum Islam yang dirumuskan oleh Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) adalah sebagai berikut:

تَغْيِيرُ الْفَتَوَى، وَاخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ

Artinya: “Perubahan dan perbedaan fatwa berdasarkan perubahan zaman, tempat, kondisi, niat, dan adat”.²⁰⁴

Teori perubahan hukum Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) di atas menunjukkan lima faktor yang memengaruhi keputusan hukum, yaitu:

Pertama, zaman dan waktu

Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) memberi contoh penerapan hukuman atas kasus pencurian pada masa perang atau masa paceklik. Hukuman pidana atas pelaku pencurian pada masa perang atau masa paceklik adalah tidak sama pada masa atau kondisi normal. Sejatinya pidana pencurian adalah hukuman potong tangan. Namun hukuman potong tangan tidak dapat diterapkan pada situasi perang atau masa paceklik. Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallama* sendiri melarang pelaksanaan hukuman pidana potong tangan atas pelaku pencurian pada waktu perang. Disebutkan dalam hadis:

²⁰³*Ibid.*, h. 221-222.

²⁰⁴Muhammad ibn Abî Bakr ibn Ayûb ibn Sa‘d Syamsuddîn Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *l‘âm al-Muwaqq‘în ‘an rabb al-‘Âlamîn*, tahqîq Muhammad ‘Abdussalâm Ibrâhîm, Juz III, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991 M/1411 H), h. 11.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ لَهْيَعَةَ، عَنْ عَيَّاشِ بْنِ عَبَّاسٍ الْمِصْرِيِّ، عَنْ شَيْمٍ بْنِ بَيْتَانَ، عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ، عَنْ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاةَ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تُقَطِّعُ الْأَيْدِي فِي الْعَزْوِ.

Artinya: “Qutaibah mengabarkan kepada kami, ia berkata Ibnu Lahîbah mengabarkan kepada kami dari ‘Ayyâs dari Ibnu ‘Abbâs al-Mishri dari Syuyaiyim ibn Baitân dari Junâdah ibn Abî Umayyah dari Busr ibn ‘Arthâh, ia berkata saya mendengar Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallama* bersabda: “Jangan potong tangan pencuri pada masa perang”.²⁰⁵

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَخْبَرَنِي حَيْوَةُ بْنُ شُرَيْحٍ، عَنْ عَيَّاشِ بْنِ عَبَّاسٍ الْقُتَيْبَانِيِّ، عَنْ شَيْمٍ بْنِ بَيْتَانَ، وَزَيْدِ بْنِ صُبْحٍ الْأَصْبَحِيِّ، عَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ، قَالَ: كُنَّا مَعَ بُسْرِ بْنِ أَرْطَاةَ فِي الْبَحْرِ، فَأُتِيَ بِسَارِقٍ يُقَالُ لَهُ: مُصَدَّرٌ، قَدْ سَرَقَ بُخَيْتَةً، فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا تُقَطِّعُ الْأَيْدِي فِي السَّفَرِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَقَطَعْتُهُ.

Artinya: “Ahmad ibn Shâlih menceritakan kepada kami, ‘Abdullâh ibn Wahb menceritakan kepada kami, Haywah ibn Syuraih mengabarkan kepada saya dari ‘Ayyâs al-Qitbâni dari Syuyaiyim ibn Baitân dan Yazîd ibn Shubhi al-Ashbahî dari Junâdah ibn Abî Umayyah ia berkata kami pernah bersama Busr ibn ‘Arthâh membawa seorang perajurit yang mencuri sebuah perisai, ia berkata seandainya saya tidak mendengar Nabi *shallallâhu ‘alaihi wa sallama* bersabda: “Jangan potong tangan pencuri pada masa perang niscaya saya akan potong tangannya”.²⁰⁶

Tidak dilaksanakan *had* (pidana pencurian) demi kemaslahatan agar pelaku tindak pencurian tidak murtad dan kafir. Jika

²⁰⁵Al-Imâm al-Hâfîzh Abî ‘Îsâ Muḥammad Sawrah ibn Mûsa al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî*, Juz II, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1975/1395 H), *Kitâb al-Ḥudûd Bâb mâ jā’a an lâ tuqtha’u al-aydî fî al-Gharwâ*, Hadis ke-1450, h. 53.

²⁰⁶Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, taḥqîq Muḥammad Muḥyiddîn ‘Abdul Ḥamid, Juz IV, (Beirût: Maktabah al-Mishriyyah, t.th.), VI, *Kitâb al-Ḥudûd Bâb al-Rajulu Yasruqu fî al-Gharwâ a yuqtha’u? al-aydî*, Hadis ke- 4408, h. 458.

dilaksanakan hukuman tersebut, dikhawatirkan merembet kepada sesuatu yang lebih dibenci Allah Swt dengan dimurtadkan oleh sahabat-sahabat pencuri dari kalangan kaum musyrik dengan alasan untuk melindunginya dan atau karena kemarahan mereka, seperti yang dikemukakan oleh ‘Umar ibn Khatthâb (w. 23 H), Abû Dardâ’ (w. 652 M), Hudzaifah (w. 656 M) dan lain-lain.²⁰⁷

‘Umar ibn Khatthâb (w. 23 H) pernah tidak menerapkan hukuman potong tangan atas pelaku pencurian pada masa paceklik. Dalam kondisi kelaparan mereka mencuri sekadar untuk memenuhi kebutuhan perutnya. Agaknya pencurian tersebut dilakukan karena terpaksa; karena mereka kelaparan.²⁰⁸

Dua contoh di atas menunjukkan bahwa terjadi perubahan hukum. Sejatinya tidak pidana pencurian dihukum potong tangan. Tetapi ketentuan hukum ini berubah karena adanya perubahan situasi dari normal kepada situasi perang dan paceklik. Pada masa perang dan paceklik tidak diberlakukan hukuman potong tangan. Karena itu perbedaan masa dan situasi menjadikan hukum pun berbeda dalam penerapannya.

Kedua, tempat dan ruang

Ketentuan zakat fitrah –sebagaimana dalam hadis- berupa kurma dan gandum. Kurma dan gandum merupakan bahan makanan pokok umumnya penduduk Madinah. Karena itu mereka mengeluarkan zakat fitrah dengan yang lazim mereka konsumsi, yaitu kurma dan gandum. Daerah lain –selain Madinah- yang bahan makanan pokok bukan kurma dan gandum, tentu tidak dapat melaksanakannya, sebagaimana bunyi tekstual hadis. Karena itu, mereka dapat membayarkan zakat fitrah sesuai dengan bahan makanan pokok yang lazim mereka konsumsi, seperti jagung dan

²⁰⁷Muhammad ibn Abî Bakr ibn Ayûb ibn Sa’d Syamsuddîn Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *‘Ilâm al-Muwaqq’in ‘an rabb al-‘Âlamîn*, h. 13.

²⁰⁸*Ibid.*, h. 17.

beras. Lagi pula tujuan zakat fitrah adalah melepaskan kesusahan orang-orang miskin pada hari raya 'Idul Fitri (*saddu khullati al-masâkin yawm al-îd*) dan memberi keluasan kepada mereka untuk membayar zakat fitrah sesuai dengan bahan makanan pokok penduduk negaranya (*muwâsatuhum min jinsi mâ yaqtâtuhu ahlu baladiahim*).²⁰⁹

Menurut Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) perubahan dari penunaian zakat fitrah dari kurma dan gandum kepada makanan pokok suatu daerah (seperi jagung dan padi) didasarkan kepada keluwesan dan kemanfaatan. Sebab jika diterapkan sebagaimana bunyi teks hadis, niscaya akan menyulitkan suatu penduduk yang bahan makanan pokok mereka –misalnya- bukan kurma dan gandum. Tentu hal ini tidak memberi manfaat kepada orang-orang miskin.

Ketiga, kondisi dan keadaan

Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) memberi contoh untuk konteks ini tentang larangan Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallama* bagi wanita haid melakukan tawaf. Hadis yang dimaksud adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شَرِيكٌ، عَنْ جَابِرٍ وَهُوَ ابْنُ يَزِيدَ الْجُعْفِيُّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: حَضْتُ فَأَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَقْضِيَ الْمَتَاسِكَ كُلَّهَا، إِلَّا الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ.

Artinya: “‘Alî ibn Hajar menceritakan kepada kami, ia berkata Syarik mengabarkan kepada kami dari Jâbir yaitu ibn Yazîd al-Ju‘fî dari ‘Abdurrahmân ibn al-Aswad dari ayahnya dari ‘Âisyah ia berkata saya mengalami haid, lalu Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallama*

²⁰⁹*Ibid.*, h. 18.

menyuruh saya melaksanakan seluruh rangkaian manasik haji, kecuali tawaf”²¹⁰

Berdasarkan hadis ini ulama berpendapat bahwa wanita haid dapat melaksanakan seluruh rangkaian ibadah haji, kecuali tawaf *ifâdhah*. Dengan kata lain, wanita haid terlarang melakukan tawaf *ifâdhah*. Namun menurut Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) jika terjadi perubahan keadaan, maka wanita yang sedang dalam keadaan haid pun diperbolehkan melaksanakan tawaf. Tawaf wanita haid dalam keadaan seperti ini tetap dinilai sah tanpa harus membayar dam (denda). Perubahan keadaan yang dimaksud adalah adanya sejumlah kesulitan yang timbul dari pelarangan tawaf tersebut. Ada delapan kemungkinan yang terjadi. *Pertama*, wanita haid tersebut niscaya akan tetap tinggal di Makkah sementara kendaraan yang ia tumpangi sudah berangkat. *Kedua*, tawaf *ifâdhah* gugur karena tidak mampu memenuhi syarat. *Ketiga*, jika dikhawatirkan akan datang haid, maka ia boleh mengawalkan dari waktunya. *Keempat*, jika diketahui berdasarkan adat haidnya datang pada hari-hari haji dan kalau melakukan haji akan haid, maka gugur kewajibannya sehingga putus haid (menopause). *Kelima*, ia tetap melakukan haji, namun kalau haid dan tidak memungkinkan melakukan tawaf, maka ia kembali dalam keadaan *ihram* dengan tetap menjaga segala hal yang dilarang bagi muhrim seperti nikah, bersetubuh dan lainnya. *Keenam*, melakukan *tahallul* sebagaimana mu'sir. *Ketujuh*, mengangkat pengganti. *Kedelapan*, mengerjakan yang mampu dan gugur dari syarat dan kewajiban yang tidak mampu seperti gugurnya tawaf wada', menutup aurat dan gugurnya kewajiban karena tidak ada air.²¹¹

²¹⁰Al-Imâm al-Hâfîzh Abî 'Îsâ Muḥammad Sawrah ibn Mûsa al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî*, Juz II, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1975/1395 H), *Abwâb al-Ḥajj Bâb mâ jā naqdhî al-Hâ'idh min al-Manâsik*, Hadis ke-945, h. 273.

²¹¹Muḥammad ibn Abî Bakr ibn Ayûb ibn Sa'd Syamsuddîn Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqq'în 'an rabb al-'Âlamîn*, h. 13.

Dari kedelapan kemungkinan tersebut yang dipilih adalah yang kedelapan yaitu thawaf dalam keadaan haid. Penetapan atas pilihan tersebut dilandasi oleh keadaan darurat yang oleh Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) secara konseptual dirumuskan dalam suatu kaidah ‘tidak ada kewajiban dalam syariah dalam kondisi lemah dan tidak ada keharaman bersamaan dengan kondisi darurat (*lâ wâjiba fi al-syarî’ah ma’a ‘ajzin wa lâ harâma ma’a dharurah*).²¹²

Keempat, niat dan motivasi

Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) memberi contoh dalam kasus pemberian kelebihan uang atau barang dari kreditur kepada debitur, jika niat dan motivasinya sebagai ungkapan rasa terima kasih tanpa ada transaksi dari kedua belah pihak terlebih dahulu sebelum akad kredit. Dengan kata lain, pemberian tersebut boleh bagi pemberi dan halal bagi penerima. Sebaliknya jika niat dan motivasinya sebagai pemberian wajib yang ditransaksikan sebelumnya, maka hukumnya berubah menjadi haram baik bagi pemberi maupun penerima. Secara sosiologis, motivasi seseorang atau masyarakat untuk melakukan sesuatu tindakan hukum ada beberapa kemungkinan. Tindakan itu dilakukan untuk penyesuaian diri, mendapatkan imbalan atau menghindari sanksi. Untuk menjaga hubungan baik dengan anggota masyarakat lainnya, kepentingan pribadi yang menguntungkan dan faktor penjiwaan dan penghayatan nilai dari tindakan hukum itu sendiri sebagai motivasi tertinggi dan termulia.²¹³

Dengan demikian, motivasi pelaku suatu perilaku tertentu karena perbuatan itu sendiri yang secara inheren memiliki nilai esensial baik atau buruk. Namun demikian, menurut persepsi hukum Islam, nilai perbuatan dan perilaku itu ditentukan oleh

²¹²*Ibid.*, h. 23.

²¹³Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), h. 237-40.

panduan wahyu, dalam hal ini panduan wahyu selaras dengan panduan nalar dan panduan indrawi. Oleh karena itu, motivasi perilaku karena perbuatan itu sendiri juga tercakup perambahan jaringan religius ilahiah.²¹⁴

Niat merupakan faktor penentu sah atau batalnya sebuah ibadah. Niat lebih penting daripada ucapan bahkan perbuatan. Seseorang yang menahan diri dari segala hal yang membatalkan puasa baik yang disengaja maupun yang tidak disengaja, tetapi dia tidak berniat untuk ibadah, maka tidak dianggap sebagai orang yang berpuasa. Demikian juga orang yang tawaf dengan niat untuk mencari sesuatu yang terjatuh, maka dia tidak termasuk orang yang sedang melakukan tawaf. Seseorang yang memberi hibah atau hadiah kepada orang fakir, tetapi dia tidak berniat mengeluarkan zakat, maka dia tidak termasuk orang yang mengeluarkan zakat. Seseorang yang duduk di masjid, tetap dia tidak berniat itikaf, maka ia tidak termasuk orang yang sedang beritikaf. Dengan demikian, niat membedakan ibadah dengan perbuatan biasa.

Dalam aspek mu'amalah pun meniscayakan niat. Suatu akad dapat berubah kehalalan dan keharamannya seketika sesuai dengan perubahan niat. Contohnya dalam hal penyembelihan hewan. Hewan yang disembelih menjadi halal jika dengan niat untuk dimakan dengan menyebut nama Allah *Subhânahu wa ta'âlâ*. Sebaliknya menjadi haram dengan niat atas nama selain Allah *Subhânahu wa ta'âlâ*. Binatang buruan yang diburu oleh orang yang sedang melaksanakan ihram adalah haram. Namun menjadi halal jika dilakukan selesai melaksanakan ihram.²¹⁵

²¹⁴Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: UI Press, 2002), h. 85.

²¹⁵Muhammad ibn Abî Bakr ibn Ayûb ibn Sa'd Syamsuddîn Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I'âm al-Muwaqq'în 'an rabb al-'Âlamîn*, h. 89-90.

Boleh jadi niat sama namun tujuan berbeda, maka hukumnya pun berbeda. Misalnya seseorang yang memeras anggur dengan niat membuat khamar (minuman keras). Perbuatan ini termasuk maksiat dan dilaknat berdasarkan hadis.²¹⁶

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَعِيدٍ بْنُ يَزِيدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التُّسْتَرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنْ شَيْبٍ، سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، أَوْ حَدَّثَنِي أَنَسٌ، قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ: عَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَالْمَعْصُورَةَ لَهُ، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةَ لَهُ، وَبَائِعَهَا، وَالْمَبْيُوعَةَ لَهُ، وَسَاقِيَهَا، وَالْمُسْتَقَاةَ لَهُ.

Artinya: “Muhammad Ibn Sa’id ibn Yazid ibn Ibrahim al-Tustari menceritakan kepada kami ia berkata Abu ‘Ashim menceritakan kepada kami dari Asyib, saya mendengar Anas ibn Malik atau Anas menceritakan kepadaku, ia berkata: Rasulullah *shallallâhu ‘alayhi wasallama* melaknat sepuluh pelaku terkait minuman keras, yaitu: pembuat, orang yang meminta dibuatkan, pemilik, pembawa, orang yang minta dibawakan, penjual dan orang yang minta dijualkan, peminum dan orang minta diminumkan”.²¹⁷

Namun jika niatnya untuk dijadikan cuka atau manisan anggur, maka hal itu dibolehkan. Menjual pedang adalah boleh. Namun jika pedagang mengetahui bahwa pedang itu digunakan oleh pembeli untuk membunuh, maka hal itu batil, sebab ia telah membantu orang untuk melakukan dosa. Sebaliknya jika ia mengetahui bahwa pedang itu dijual kepada seseorang yang akan digunakan berjihad di jalan Allah, maka hal itu bagian dari ketaatan, yang dapat dikategorikan sebagai pendekatan diri kepada Allah.²¹⁸

Demikian juga dengan kalimat talak baik penggunaannya secara jelas maupun sindiran. Jika niatnya untuk menalak, maka sesuai

²¹⁶*Ibid.*, h. 91.

²¹⁷Al-Hâfizh Abi ‘Abdillâh Muḥammad ibn Yazid Al-Qazwaini, *Sunan Ibn Mâjah*, Juz II, (Beirût: Dâr Iḥyâ’ al-Turâts al-‘Arabî, 1975 M/1395 H), *Kitâb al-Asyribah Bâb Lu’inatil Khamru ‘alâ ‘asyrati anjubi*, Hadis ke-3381, h. 1122.

²¹⁸Muḥammad ibn Abi Bakr ibn Ayûb ibn Sa’d Syamsuddîn Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I’lâm al-Muwaqq’in ‘an rabb al-‘Âlamîn*, h. 90.

dengan apa yang diniatkannya. Sebaliknya jika niatnya bukan untuk menalak, maka tidak jatuh talak. Sama juga dengan perkataan yang ditujukan kepada istri, “*Bagiku kamu itu seperti ibuku*” (*anti ‘indî mitsl ummî*). Jika perkataan ini diniatkan untuk menyamakannya dengan maksud memuliakannya (*al-karâmah*), maka perempuan (istri) tersebut tidak haram baginya.²¹⁹

Kelima, adat dan kebiasaan tradisi masyarakat

Setiap daerah memiliki adat dan kebiasaan yang tidak sama, baik dalam aspek penggunaan bahasa maupun tradisi. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) memberi contoh penggunaan kata *dâbbah*. Daerah tertentu kata ini digunakan untuk arti unta atau kuda. Sementara daerah lain digunakan untuk arti keledai. Jika seseorang bersumpah tidak akan menggunakan *dâbbah* (*lâ râkibtu dâbbatan*), maka arti *dâbbah* dikembalikan sesuai dengan kebiasaan mana kata *dâbbah* itu diperuntukan. Dengan kata lain, pengetahuan tentang tradisi penting sebagai dasar pertimbangan putusan hukum. Setiap keputusan hukum sejatinya didasarkan atas kebiasaan yang berlaku pada setiap daerah (*yuftâ fî kulli baladin biḥasbin ‘urfî ahlihi* atau *yuftâ kullu aḥadin biḥasbin ‘âdatihi*).²²⁰

Demikian penting pengetahuan tentang tradisi, sehingga Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 697 H) menegaskan:

إِذَا جَاءَكَ رَجُلٌ مِنْ غَيْرِ إِقْلِيمِكَ يَسْتَفْتِيكَ فَلَا تُجِرْهُ عَلَى عُرْفِ بَلَدِكَ، وَسَأَلَهُ عَنْ عُرْفِ بَلَدِهِ فَأَجَرَهُ عَلَيْهِ وَأَفْتِيَهُ بِهِ، دُونَ عُرْفِ بَلَدِكَ

Artinya: “Jika seseorang datang dari daerah yang berlainan dengan daerahmu meminta keputusan hukum, maka tanyakan terlebih dahulu ‘urf (adat) yang berlaku di daerahnya. Lalu beri keputusan hukum berdasarkan ‘urf (adat) yang berlaku di daerahnya; bukan berdasarkan ‘urf (adat) yang berlaku di daerahmu”.²²¹

²¹⁹*Ibid.*, h. 90.

²²⁰*Ibid.*, h. 45.

²²¹*Ibid.*, h. 66.

Kelima faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan hukum di atas berorientasi kepada kepentingan publik. Sebab syariat dibangun di atas kemaslahatan manusia (*al-syarī‘atu mabniyyatun ‘alā mashâlih al-‘ibâd*).²²²

C. Teori Ijtihad Kontemporer Yûsuf al-Qardhâwî

Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) dikenal sebagai ulama kontemporer moderat dan produktif.²²³ Ia menulis banyak buku terkait dengan isu-isu fikih kontemporer baik secara teoritik-metodologis maupun aplikatif. *Hadyu al-Islâm: Fatâwi Mu‘âshirah* salah satu karyanya yang membahas isu-isu aktual kontemporer sebagai bentuk aplikatif atas teori ijtihad kontemporer.²²⁴ Di antara teori ijtihad kontemporer yang diperkenalkannya adalah ijtihad *intiqâ’î* dan *insyâ’î*, serta integrasi atas keduanya. Teori ijtihad ini sebagai panduan ulama kontemporer dalam merespons persoalan kontemporer (*al-qadhâyâ al-Mu‘âshirah*).

1. Ijtihad *intiqâ’î*

Ijtihad *intiqâ’î* adalah ijtihad yang dilakukan seorang mujtahid dengan cara memillih salah satu pendapat yang terkuat di antara beberapa pendapat yang terdapat dalam warisan fikih Islam.²²⁵ Ijtihad ini dilakukan secara selektif dan komparatif dengan cara

²²²*Ibid.*, h. 11.

²²³ Biografi Yûsuf al-Qardhâwî dapat dibaca diantaranya dalam Ishom Talimah, *Al-Qardhâwî Faqîhan*, diterjemahkan oleh Samson Rahman dengan judul *Manhaj Fikih Yûsuf al-Qardhâwî*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001 M) dan Amru ‘Abdul Karim Sa’dawi, *Qadhâyâ al-Mar’ah fî Fiqh Al-Qardhâwî*, diterjemahkan oleh Muhyidin mas Rida dengan judul *Wanita dalam Fikih al-Qardhâwî*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009 M).

²²⁴Karya yang terdiri atas tiga jilid ini kemudian diterjemahkan oleh As’ad Yasin dengan judul, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, dan diterbitkan oleh Gema Insani Press Jakarta.

²²⁵Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Ijtihâd al-Mu‘âshir Bayn al-Indibâth wa al-Infirâth*, diterjemahkan oleh Abu Barzani dengan judul *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Penyimpangan*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995 M/1416 H), h. 24.

melakukan penelitian dan telaah ulang atas dalil-dalil yang digunakan untuk kemudian memilih pendapat yang terkuat dalil dan argumentasinya sesuai dengan prinsip *tarjih*. Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) mengajukan empat standarisasi alat pengukur *tarjih*, yaitu pendapat itu lebih cocok dengan orang zaman sekarang; pendapat itu lebih banyak mencerminkan rahmah kepada manusia; pendapat itu lebih dekat dengan kemudahan yang diberikan oleh syara'; dan pendapat itu lebih utama dalam merealisasikan maksud-maksud syara', maslahat manusia, dan usaha untuk menghindari kerusakan dari manusia.²²⁶

Karena itu, model ijthad *intiqâ'î* sering disebut dengan metode *tarjih*. Secara substantif, model ijthad *intiqâ'î* sama dengan metode *tarjih*. Yang berbeda, penerapan metode *tarjih* hanya dilakukan terhadap hasil ijthad ulama dalam mazhab tertentu dan memilih pendapat yang terkuat. Sementara ijthad *intiqâ'î* dilakukan terhadap berbagai mazhab atau lintas mazhab dengan titik tekan pada kekuatan dalil, sesuai dengan prinsip *maqâshid al-syarî'ah*, kepentingan masyarakat dan relevan dengan perkembangan zaman.²²⁷

Misalnya dalam kasus keharusan meminta izin untuk menikahkan anak gadis. Mayoritas ulama Mâlikî, Syâfi'î dan Hanbali berpendapat bahwa orang tua berhak memaksakan anak gadisnya yang sudah akil balig untuk menikah dengan calon suami pilihan orang tua, meskipun tanpa persetujuan sang anak. Alasan yang digunakan adalah orang tua lebih tahu tentang kemaslahatan anak gadisnya. Apakah alasan ini masih relevan untuk era sekarang?

Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) menilai bahwa alasan tersebut tidak relevan untuk era sekarang. Sebab para gadis sekarang telah

²²⁶ Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Ijtihâd fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah ma'a Nazharât Tablîgiyyah fî al-Ijtihâd al-Mu'âshir*, diterjemahkan oleh Achmad Syathori dengan judul *Ijthad dalam Syari'at Islam Beberapa Pandangan Analisis tentang Ijthad Kontemporer*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987 M), h. 151.

²²⁷ Yûsuf al-Qardhâwî, *Ijthad Kontemporer Kode Etik dan Penyimpangan*, h. 24.

memperoleh kesempatan secara luas belajar dan bekerja. Mereka juga telah berinteraksi dengan lawan jenis. Alasan tersebut hanya relevan diterapkan pada seseorang yang belum mengenal sedikitpun tentang kondisi dan latar belakang calon suami. Karena itu, pendapat yang relevan dipilih adalah pendapat Imam Abû Hanîfah (w. 150 H). Menurut Imam Abû Hanîfah (w. 150 H) untuk urusan pernikahan, calon mempelai wanita berhak untuk dimintai izin dan persetujuannya.²²⁸

Contoh lain adalah adanya Bank ASI (bank air susu ibu) di era sekarang. ASI yang terhimpun dalam Bank ASI berasal dari banyak wanita donatur, dan dapat bercampur dengan susu lainnya atau dengan zat sejenis lainnya. Dengan demikian dapat dipastikan, seorang bayi dapat meminum susu dari banyak wanita. Yang menjadi pertanyaan adalah apakah seorang bayi yang meminum air susu dari banyak wanita tersebut, serta seluruh bayi yang mempunyai nasab dengan ibu susuan itu, baik secara vertikal maupun horisontal, dapat dikategorikan sebagai saudara sepersusuan (*radhâ'ah*) yang menyebabkan keharaman pernikahan?

Menurut mayoritas ulama (Hanafiyah, Mâlikiyah dan Syâfi'iyah), penyusuan yang menyebabkan haramnya pernikahan adalah setiap air susu yang sampai ke perut bayi melalui kerongkongan baik dengan cara menghisap puting susu maupun melalui cara lain, seperti memasukan air susu melalui lubang hidung (*al-sa'ûth*) atau melalui suntikan di dubur atau menuangkannya ke dalam kerongkongan (*al-wajûr*). Menurut Imam al-Nawawî (w. 676 H) bahwa penyusuan yang menyebabkan haramnya pernikahan

²²⁸*Ibid.*, h. 34-35.

adalah jika air susu tersebut sampai ke perut bayi dan mengenyangkannya.²²⁹

Sementara pendapat Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H), terdapat dua riwayat. *Pertama*, pendapat yang paling *shahîh* bahwa *al-wajûr* dan *al-sa'ûth* termasuk bentuk penyusuan yang menyebabkan haramnya pernikahan. Pendapat ini didasarkan atas hadis berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ، أَنَّ سُلَيْمَانَ بْنَ الْمُغِيرَةَ، حَدَّثَهُمْ عَنْ أَبِي مُوسَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: لَا رِضَاعَ إِلَّا مَا شَدَّ الْعِظْمَ وَاتَّيَبَتِ اللَّحْمُ.

Artinya: “Abdussalâm ibn Muthahhar menceritakan kepada kami bahwa Sulaimân ibn al-Mughîrah menceritakan kepada mereka dari Abû Mûsâ dari ayahnya dari putra Ibn Mas'ûd dari Ibn Mas'ûd, ia berkata: “Tidak ada penyusuan yang menyebabkan haramnya pernikahan, kecuali penyusuan yang mengembangkan tulang dan menumbuhkan daging”.²³⁰

Kedua, memasukkan air susu ke kerongkongan (*al-wajûr*) atau melalui hidung (*al-sa'ûth*) tidak menyebabkan haramnya pernikahan. Sebab kedua cara ini tidak sama dengan menyusu melalui puting susu. Kedua cara tersebut sama dengan memasukkan sesuatu ke dalam tubuh melalui luka yang ada dalam tubuh.

Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) tidak sependapat dengan pendapat Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H) dalam riwayat pertama dan pendapat mayoritas ulama. Menurut Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M), jika 'illat keharamannya karena membesarkan tulang dan menumbuhkan daging, dengan cara apa pun air susu

²²⁹ Abû Zakariyâ Yahyâ bin Syaraf al-Nawawî, *Al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, Jilid VII, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 51; Abû al-Walîd Muḥammad ibn Ahmad ibn Muḥammad ibn Ahmad Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, (Semarang: Toha Putra, t. th.), h. 28.

²³⁰ Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, taḥqîq Muḥammad Muhyiddîn 'Abdul Ḥamîd, Juz II, (Beirût: Maktabah al-Mishriyyah, t.th.), *Kitâb al-Nikâh, Bâb fî Ridhâ'ah al-Kabîr*, Hadis Ke-2059, hadis ke-2059, h. 222.

dapat dimasukkan ke dalam perut bayi, maka transfusi darah seorang wanita kepada seorang bayi pun akan menyebabkan haramnya pernikahan. Karena itu, Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) memilih pendapat Ibnu Hazm al-Zhâhirî (w. 456 H/1064 M) yang menyatakan bahwa yang dinamakan *radhâ'ah* adalah apabila seorang bocah menyedot air susu dengan mulutnya dari puting susu (tetek) si ibu yang menyusuinya (ibu susuan). Adapun bocah yang meminum air susu dari ibu susuan lewat sebuah dot atau botol, atau air susu sudah diletakkan di mulutnya baru kemudian ditelannya, atau dicampurkan dengan roti, atau dicampurkan dengan makanan lain, atau dituangkan di mulutnya, hidungnya, telinganya, atau lewat suntikan, maka meskipun hal tersebut dilakukan secara rutin selama setahun, dan air susu tersebut merupakan makanan pokok bagi balita tersebut, tetap tidak dapat menjadikan hubungan sepersusuan.

Pandangan Ibnu Hazm (w. 456 H/1064 M) ini didasarkan pada ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi *shallallâhu 'alayhi wasallama* sebagai berikut:

وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ

Terjemahnya: "Dan diharamkan juga atasmu mengawini ibu yang menyusukanmu, dan saudaramu yang sesusuan". (Q.S. al-Nisâ': 23).
 أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ عَمْرَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ.

Artinya: "Muhammad ibn Basysyâr mengabarkan kepada kami, ia berkata Yahyâ ibn Sa'îd mengabarkan kepada kami ia berkata Mâlik mengabarkan kepada kami dari 'Abdillâh ibn Abî Bakri dari 'Amrah dari 'Âisyah dari Nabi *shallallâhu 'alayhi wasallama* beliau bersabda:

“Sesuatu yang diharamkan dengan sebab persusuan, sama dengan yang diharamkan sebab nasab”.²³¹

Dalam ayat dan hadis di atas ditekankan, haramnya menikahi seorang perempuan dikarenakan adanya hubungan persusuan dengan syarat *irtidhâ‘*, *radhâ‘ah* dan *radhâ‘*. Dikatakan *irtidhâ‘* apabila seorang ibu susuan meletakkan puting payudaranya di mulut balita yang disusui. *Radhâ‘ah* dan *radhâ‘* dapat terjadi apabila balita yang disusui tersebut, menyedot air susu dengan mulutnya secara langsung dari puting susu ibu susuannya. Dengan demikian, persusuan yang terjadi dengan tidak adanya syarat-syarat di atas, maka sepersusuan tersebut tidak dapat menjadikan hubungan *tahrîm* (terlarang). Persusuan tersebut dianggap batal dan tidak menimbulkan dampak baru dalam mengubah hukum syara’.²³²

Berdasarkan pendapat ini, Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) dalam bukunya *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, membolehkan pendirian Bank Susu, tanpa harus khawatir dapat menimbulkan dampak baru dalam hukum syara’.²³³

2. Ijtihad *insyâ‘î*

Ijtihad *insyâ‘î* adalah ijtihad yang dilakukan seorang mujtahid dengan cara mengambil konklusi hukum baru dalam suatu permasalahan, di mana permasalahan itu belum pernah dikemukakan oleh ulama terdahulu, baik masalah itu baru maupun lama.²³⁴ Ijtihad *insyâ‘î* disebut pula *ijtihâd kreatif-inovatif* karena berupaya

²³¹Abdurrahmân Ahmad ibn Sya‘bi ibn ‘Alî al-Khurâsânî al-Nasâî, *Sunan al-Kubrá al-Nasâî*, Juz V, (Beirût: Mu‘assas al-Risâlah, 2001 M/1421 H), *Kitâb al-Nikâh*, *Bâb mâ Yahrumu min al-Radhâ‘*, Hadis ke-5411, h. 191.

²³²Yûsuf al-Qardhâwî, *Hadyu al-Islâm: Fatâwa Mu‘âshirah*, diterjemahkan oleh As‘ad Yasin dengan judul, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid III, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), h. 420.

²³³*Ibid.*, Jilid II, h. 782-791. Lihat juga Yûsuf al-Qardhâwî, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Penyimpangan*, h. 29-30.

²³⁴Yûsuf al-Qardhâwî, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Penyimpangan*, h. 43; Yûsuf al-Qardhâwî, *Ijtihad dalam Syari‘at Islam Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, h. 169.

menemukan dan merumuskan ketentuan hukum baru atas suatu permasalahan lama, tetapi belum ada ketetapan hukumnya. Lalu ulama kontemporer menetapkan ketentuan hukumnya dengan pendapat baru. Dengan ungkapan lain, bahwa apa yang diijtihadi ulama kontemporer secara *insyâ'i* adalah masalah lama yang sudah pernah dibahas ulama klasik, hanya saja hasil keputusan mereka tidak sesuai lagi dengan situasi dan kondisi kontemporer dewasa ini. Contohnya zakat tanah sewaan. Apakah yang wajib membayar zakat penyewa tanah atau pemilik tanah?

Menurut Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) keduanya diwajibkan membayar zakat. Bagi penyewa tanah, zakat yang dikeluarkan, adalah zakat tanaman atau buah yang dihasilkan dari tanah sewaan tersebut jika telah mencapai nisab setelah dikurangi harga sewa tanah. Sebab harga sewa tanah tersebut dianggap sebagai hutang yang menjadi beban penyewa. Dengan kata lain, penyewa tanah hanya mengeluarkan zakat hasil bersih dari tanaman tersebut. Sementara bagi pemilik tanah, zakat yang dikeluarkan, adalah zakat dari pembayaran sewa tanah jika jumlahnya mencapai satu nisab dengan mengurangi pajak tanah. Pendapat tentang kewajiban zakat atas penyewa tanah atau pemilik tanah adalah pendapat baru yang belum pernah diutarakan oleh ulama fikih terdahulu. Pendapat mayoritas ulama sebelumnya mewajibkan zakat tanaman dan buah-buahan dari bumi atas penyewa saja. Sebaliknya Abu Hanifah membebaskan kewajiban zakat hanya kepada pemilik tanah.²³⁵

Menurut Kasuwi Saiban, pendapat Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) ini termasuk produk hukum baru yang berbeda dengan keputusan ulama fikih sebelumnya. Sebab ulama sebelumnya hanya mewajibkan zakat kepada salah satu antara penyewa atau pemilik

²³⁵Yûsuf al-Qardhâwî, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Penyimpangan*, h. 44-45.

tanah. Agaknya pandangan Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) tersebut didasarkan atas masalah sehingga hasilnya lebih adil, baik bagi penyewa maupun pemilik tanah.²³⁶

Ijtihad *insyâ'i* disebut juga ijtihâd kreatif-inovatif karena ulama kontemporer berupaya merumuskan ketentuan hukum baru atas permasalahan kontemporer, dimana persoalan itu belum pernah dibahas sama sekali oleh ulama klasik karena belum terjadi pada masa mereka. Contohnya tentang mîqat bagi jamaah haji dan umrah yang naik pesawat. Menurut Syaikh 'Abdullah Ibn Zaid al-Mahmud (Kepala Peradilan Agama Qatar), mîqat bagi jamaah haji dan umrah yang naik pesawat dari Jeddah. Pendapat ini merupakan keputusan hukum fikih baru, karena pada zaman dulu belum ada pesawat. Adapun ditetapkannya mîqat haji pada tempat tertentu sebagaimana tersebut dalam hadis -mîqat penduduk Madinah di Dzul Hulaifah; penduduk Syam di al-Juhfah, penduduk Yaman di Yalamlam, dan penduduk Najd di Qarn-, karena tempat-tempat tersebut berada di jalan masuk ke Makkah dan semuanya terletak di pinggir Hijaz. Sementara realitas sekarang ini, semua orang yang hendak menuju Makkah dengan mengendarai pesawat harus lewat Jeddah. Tentu sangat sukar bagi penumpang pesawat mengetahui posisi miqat yang ada di daratan. Selain itu, jika miqat yang ada merupakan keharusan bagi orang yang hendak haji atau umrah agar memulai ihramnya, maka akan menimbulkan kesulitan bagi pengendara pesawat untuk ganti baju dan mandi dengan niat ihram. Berdasarkan kondisi demikian, maka diperbolehkan mîqat di Jeddah. Hal ini diqiyâskan

²³⁶Kasuwi Saiban, "Metode Intiqâ'i dan Insyâ'i Sebuah Solusi Pembentukan Madzhab Fiqh Kontemporer di Indonesia", Jurnal *Ulumuddin*, Vol. VI, Tahun IV, Januari-Juni 2010, h. 508.

juga dengan penetapan Umar bin Khatthab tentang mîqat bagi penduduk Iraq di Dzâtu Irqin.²³⁷

3. Konvergensi Ijtihad *intiqâ'i* dan *insyâ'i*

Konvergensi ijtihâd *intiqâ'i* dan *insyâ'i* adalah integrasi antara ijtihad *intiqâ'i* dan *insyâ'i*, yaitu perpaduan antara kedua bentuk ijtihâd tersebut dengan cara menyeleksi pendapat-pendapat mujtahid terdahulu yang dipandang lebih cocok dan lebih kuat, kemudian menjelaskan atau menambahkan hal-hal baru yang belum dijelaskan oleh ulama sebelumnya. Misalnya dalam hal hukum bersikat gigi pada saat puasa. Ada dua pendapat ulama tentang masalah ini. *Pertama*, bersikat gigi pada saat puasa adalah makruh mengingat ada hadis yang menyatakan Allah menyukai bau mulut orang yang berpuasa.²³⁸ *Kedua*, bersikat gigi hukumnya sunat mengingat ada hadis yang menyatakan bahwa bersikat gigi adalah

²³⁷Yûsuf al-Qardhâwî, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Penyimpangan*, h. 46; Yûsuf al-Qardhâwî, *Ijtihad dalam Syari'at Islam Beberapa Pandangan Analisis tentang Ijtihad Kontemporer*, h. 172; Kasuwi Saiban, "Metode Intiqâ'i dan Insyâ'i Sebuah Solusi Pembentukan Madzhab Fiqh Kontemporer di Indonesia", h. 509.

²³⁸Hadis dimaksud diantaranya adalah:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَائِعٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ الرَّيَّانِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ لَهُ إِلَّا الصِّيَامَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، وَالصِّيَامُ جَنَّةٌ، فَإِذَا كَانَ يَوْمٌ صَوْمِ أَحَدِكُمْ، فَلَا يَرْفُثُ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَسْتَحَبُّ، فَإِنْ سَاءَ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ، فَلْيَقُلْ: إِنِّي امْرُؤٌ صَائِمٌ" وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ، يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ »

Artinya: "Muhammad ibn Râfi' menceritakan kepadaku, 'Abdurrazaq menceritakan kepada kami, Ibn Juraij mengabarkan kepada kami, 'Athâ' mengabarkan kepadaku dari Abû Shâlih al-Zayyât bahwasanya ia mendengar Abû Hurairah berkata: Rasulullah saw bersabda: "Allah berfirman: "Setiap amal anak Adam (manusia) adalah untuknya, kecuali puasa; karena sesungguhnya puasa itu untuk-Ku, dan Aku yang akan membalasnya. Puasa itu adalah perisai (dari api neraka). Jika salah seorang kamu berpuasa, maka jangan berkata keji dan jangan berteriak-teriak. Jika ia dicaci atau diajak berkelahi, hendaklah ia katakan: 'Saya sedang berpuasa'. Demi Allah yang jiwa Muhammad dalam genggamannya, sungguh bau mulut orang yang berpuasa kelak pada hari kiamat, lebih harum dari minyak wangi. Orang yang berpuasa mendapat dua kegembiraan: ketika berbuka dan ketika bertemu dengan Tuhannya, karena pahala puasanya". Al-Imâm Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, (Al-Azhâr: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006 M), *Kitâb al-Shiyâm Bâb Fadhl al-Shiyâm*, Hadis ke-1151, h. 532.

membersihkan mulut dan menjadi wadah mendapatkan keridhaan Allah²³⁹ di samping terdapat hadis lain yang menyatakan bahwa Rasul bersiwak saat berpuasa.²⁴⁰

Terhadap dua pendapat ini, Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) menguatkan hadis kelompok kedua mengingat Rasul tidak memberikan batasan waktu bersiwak. Selain itu, makna dan muatan hukum hadis pertama tidak jelas. Karena itu, Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) menghukumi bersikat gigi (bersiwak) sunah. Hal tersebut merupakan tarjih. Kemudian Yûsuf al-Qardhâwî (l. 1926 M) menambahkan bahwa apabila bersikat gigi menggunakan pasta, maka hendaklah seseorang berhati-hati menggunakannya agar tidak masuk ke dalam perut. Bila seorang yang berpuasa telah berhati-hati menggunakannya, dan sebagian pasta gigi tertelan, maka hukumnya

²³⁹Hadis dimaksud di antaranya adalah:

أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرِ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْحَافِظُ، أَنَا أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَصْبَهَانِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ خُزَيْمَةَ، ثنا الْحَسَنُ بْنُ قُرْعَةَ بْنِ عُثَيْبٍ الْهَاشِمِيُّ، ثنا سُفْيَانُ بْنُ خَيْبٍ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ، عَنْ عُثَيْبِ بْنِ مَحْمُودٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْبِتْوَالُ مَطْهَرَةٌ لِلَّهِ مَرْصَادٌ لِلرَّبِّ"

Artinya: "Abû Bakar Ahmad ibn 'Alî al-Hâfîzh mengabarkan kepada kami, Abû Ishâq Ibrâhîm ibn 'Abdullâh al-Ashbahânî mengabarkan kepada kami, Muhammad ibn Ishâq ibn Khuzaimah menceritakan kepada kami, al-Hasan ibn Qaza'ah ibn Ubaid al-Hâsyimî menceritakan kepada kami, Sufyân ibn Habib menceritakan kepada kami dari Juraih dari 'Utmân ibn Abi Sulaimân dari 'Ubaid ibn 'Umais dari 'Âisyah, ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Bersiwak itu membersihkan mulut dan memperoleh keridaan Tuhan". 'Abdurrahmân Ahmad ibn Sya'bi ibn 'Alî al-Khurâsânî al-Nasâî, *Sunan al-Kubrâ al-Nasâî*, Juz I, (Beirût: Mu'assas al-Risâlah, 2001 M/1421 H), *Jummâ' Abwâb al-Siwâk, Bâb fî Fadhl al-Siwâk*, Hadis ke-140, h. 56.

²⁴⁰Hadis dimaksud di antaranya adalah:

حَدَّثَنَا شَرِيكَ، حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ غَاثِمِ بْنِ عُثَيْبِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ غَابِرِ بْنِ زَيْعَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَسْتَاكُ وَهُوَ صَائِمٌ»

Artinya: "Muhammad ibn al-Shabbâh menceritakan kepada kami, Syarik menceritakan kepada kami, Musaddad menceritakan kepada kami, Yahyâ menceritakan kepada kami dari Sufyân dari 'Âshim ibn 'Ubaidillâh dari 'Abdullâh ibn 'Âmir ibn Rabî'ah dari ayahnya, ia berkata: Saya melihat Rasulullah saw. bersiwak sedang beliau berpuasa". Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, taḥqîq Muḥammad Muḥyiddîn 'Abdul Ḥamid, Juz III, (Beirût: Maktabah al-Mishriyyah, t.th.), *Kitâb al-Shiyâm Bâb al-Siwâk li al-Shâim*, Hadis Ke-2364, h. 307.

tetap tidak membatalkan puasa. Ini adalah pendapat baru yang tidak diungkapkan oleh ulama terdahulu. Karena itu, ijtihad yang ia lakukan adalah ijtihad tarjih kreatif.²⁴¹

Contoh lain tentang fatwa abortus yang dikeluarkan oleh Lajnah Fatwa di Kuwait. Fatwa yang keluar pada 1984/9/29 menyebutkan dua pendapat antara membolehkan dan yang mengharamkan. Setelah dilakukan tinjauan atas kedua pendapat tersebut, dan seleksi atas sejumlah para pakar fikih atas hukum abortus, maka Lajnah Fatwa menambahkan unsur-unsur baru. Untuk lebih jelas, berikut fatwa yang dimaksud:

“Seorang dokter dilarang menggugurkan kandungan seorang wanita jika telah mencapai usia 120 hari sejak berbentuk segumpal darah, kecuali demi menyelamatkan kehidupan wanita hamil tersebut dari bahaya yang ditimbulkan oleh kandungannya”

“Seorang dokter diperbolehkan melakukan abortus terhadap wanita hamil jika usia kehamilan tersebut tidak melebihi 40 hari dengan syarat kedua pasangan suami istri setuju adanya aborsi. Apabila masa hamil sudah melebihi 40 hari, tetapi tidak melebihi 120 hari, maka tidak diperbolehkan aborsi kecuali dalam dua kondisi:

- a. Jika kandungan itu dipertahankan, maka akan menimbulkan bahaya bagi kesehatan ibu, di mana bahaya tersebut sulit dihilangkan. Justru bahaya tersebut akan terus menerus berlangsung hingga pasca kelahiran;
- b. Jika sudah dapat dipastikan bahwa bayi yang lahir akan cacat fisik atau akalnya tidak sempurna, sedangkan kedua hal tersebut tidak mungkin dapat disembuhkan.

²⁴¹Yûsuf al-Qardhâwî, *Hadîy al-Islâm: Fatâwî Mu'âshirah*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin dengan judul, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jilid I, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995 M), h. 426-428.

Adapun unsur baru yang ditambahkan dalam fatwa tersebut adalah bahwa pelaksanaan aborsi harus di rumah sakit umum. Aborsi tidak boleh dilakukan apabila melebihi dari 40 hari kecuali setelah mendapatkan persetujuan dari 3 dokter spesialis, minimal salah satunya spesialis kewanitaan dan kehamilan dan dua dari 3 dokter itu harus muslim yang kredibel”.²⁴²

D. Teori Batas Muḥammad Syahrûr

Pencetus teori batas (*nazhariyyât al-ḥudûd*) adalah Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) dalam karya kontroversialnya, *Al-Kitâb wa al-Qurân: Qirâ'ah Mu'ashirah*.²⁴³ Teori ini menegaskan bahwa ketentuan legal (hukum Islam) yang tertuang dalam Al-Qur'an memiliki sifat elastis, fleksibel, dan dinamis. Sifat elastisitas, fleksibilitas dan dinamistik hukum Islam dalam Al-Qur'an tersebut, karena ketentuan formalnya berada antara wilayah minimal dan maksimal. Dengan ungkapan lain, teori batas adalah teori hukum Islam yang ketentuan legalnya diawali dari batas minimal dan diakhiri dengan batas maksimal. Dalam terminologi Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M), yang disebut pertama dinamakan *al-ḥadd al-adnâ*, sedang yang kedua disebut *al-ḥadd al-'alâ*. Yang dimaksud dengan batas minimal (*al-ḥadd al-adnâ*) adalah suatu hukum yang ketentuan legalnya tidak boleh dikurangi, tetapi boleh dilampaui. Sedangkan batas maksimal (*al-ḥadd al-'alâ*) adalah kebalikan dari

²⁴²Yûsuf al-Qardhâwî, *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Penyimpangan*, h. 53-54.

²⁴³Biografi Muhammad Syahrur dapat dibaca dalam Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. 7, No. 3, 1996; Charles Kurzman, [editor], *Liberal Islam: A Sourcebook*, (New York: Oxford University Press, 1998); dan M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufik, "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur'an: Tinjauan Terhadap Pemikiran M. Shahrur dalam 'Bacaan Kontemporer'", dalam M. Aunul Abied Shah, [et all.] *Islam Garda Depan Mozaik Pemikiran Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 237-238.

yang disebut pertama, yaitu suatu hukum yang ketentuan legalnya boleh dikurangi, tetapi tidak boleh dilampaui.²⁴⁴

Secara epistemologis, teori batas ini didasarkan kepada al-Qur'an, di antaranya surah al-Nisâ' ayat 13-14:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ . وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ .

Terjemah: “Itu batas-batas (ketentuan hukum-hukum tersebut) dari Allah. Barang siapa taat kepada Allah dan Rasul-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di dalamnya sungai-sungai, sedang mereka kekal di dalamnya, dan itulah kemenangan yang besar. Dan barang siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya serta melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam api neraka, sedang ia kekal di dalamnya, dan baginya siksa yang menghinakan”.

Menurut Muhammad Syahrûr (w. 2019 M), penggalan ayat: تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ (itu batas-batas ketentuan hukum Allah) menegaskan bahwa pihak yang memiliki otoritas untuk menetapkan batasan-batasan hukum adalah hanya Allah semata. Dengan demikian, meskipun Muhammad *shallallâhu ‘alayhi wa sallama*, beridentitas sebagai Nabi dan Rasul, tetapi otoritas penetapan hukum (*haqq al-tasyrî*) hanya dimiliki Allah. Karena itu, Muhammad bukan seorang penentu hukum otoritatif penuh (*asy-syâri*), melainkan seorang pelopor ijtihad dalam Islam. Pendapat ini didasarkan pada pemahaman penggalan ayat setelahnya: وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ (dan melanggar batas ketentuan hukum-Nya”.

Kata ganti (*dhamîr*) “*hu*” (هُ) pada kata حُدُودَهُ (*hudûdahû*) dalam penggalan ayat di atas merujuk kepada Allah saja. Dengan demikian, penggalan ayat tersebut secara lengkap mengandung makna: “Dan

²⁴⁴Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qurân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Damaskus: al-Ahali li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1990), h. 454-455.

barang siapa yang durhaka kepada Allah dan Rasul-Nya serta melanggar batas-batas ketetapan hukum-Nya (Allah) niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam api neraka....". Ayat ini harus dipahami bahwa otoritas penetapan hukum hanya ada pada Allah saja. Seandainya Nabi Muhammad berhak atau memiliki otoritas *tasyrî'* tentulah ayat tersebut akan berbunyi: "وَيَسَعِدُ حُدُودَهَا", yang artinya: "dan melanggar batas-batas penetapan hukum keduanya (Allah dan Rasul-Nya)".

Dengan demikian, dapat mudah dipahami bahwa ketetapan hukum yang bersumber dari Nabi *shallallâhu 'alayhi wasallama* tidak semuanya identik dengan penetapan hukum dari Allah. Hukum yang ditetapkan Nabi lebih bersifat temporal-kondisional sesuai dengan derajat pemahaman, nalar zaman dan peradaban masyarakat waktu itu. Karena itu, ketetapan hukum tersebut tidak bersifat mengikat hingga akhir zaman. Di sinilah menurut Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M), letak keutamaan Muhammad sebagai Nabi. Beliau adalah *uswatun ḥasanah* dalam pengertian teladan dalam berijtihad dan penerapannya. Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) mengajukan motivasi kepada para cendekiawan Muslim untuk tidak ragu berijtihad meskipun masalah-masalah hukum tersebut telah diklaim memiliki justifikasi *nash* hadis Nabi. Bagi Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) kondisi masyarakat yang dinamis dan selalu berubah sesuai tuntutan situasi dan kondisi yang di latar belakang kemajuan ilmu pengetahuan, merupakan alasan utama pemberlakuan ijtihad.

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) menyimpulkan adanya enam bentuk dalam teori batas.

Pertama, al-hadd al-adnâ, yaitu ketentuan hukum yang hanya memiliki batas minimal.²⁴⁵ Contohnya larangan tentang wanita yang dikawini dalam Q.S. al-Nisâ' ayat 22-23:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا . حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا .

Terjemah: “Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, kecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan sangat dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan yang ditempuh. Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara perempuan yang sepersusuan, ibu-ibu isterimu (mertua), anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri (anak tiri), tetapi jika kamu belum campur dengan isterimu itu (dan telah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya, (dan diharamkan bagimu) isteri-isteri anak kandungmu (menantu), dan menghimpun (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara kecuali yang telah terjadi pada masa lampau”.

Menurut ayat di atas ada 14 (empat belas) kelompok wanita yang haram dikawini, yaitu: mantan isteri ayah kandung; ibu kandung; anak perempuan kandung; saudara kandung perempuan; bibi, (dari saudara perempuan bapak); bibi (dari saudara perempuan

²⁴⁵*Ibid.*, h. 454.

ibu); keponakan (anak perempuan saudara laki-laki); keponakan (anak perempuan saudara perempuan); ibu yang menyusui kamu; saudara perempuan yang sepersusuan; ibu isteri (mertua); anak tiri; isteri anak kandung (menantu); dan dua perempuan yang bersaudara, yang dihimpun dalam satu perkawinan. Keempat belas kelompok wanita ini adalah jumlah batas minimal yang telah diharamkan Al-Qur'an. Mengurangi jumlahnya adalah tidak boleh, sebab itu sudah merupakan jumlah batas minimum. Akan tetapi penalaran intelektual secara maksimal (ijtihad) dapat dilakukan untuk menambahnya. Misalnya berdasarkan penemuan ilmiah kedokteran, ditemukan bahwa menikahi perempuan yang memiliki hubungan kerabat cukup dekat seperti anak perempuan paman atau bibi adalah berakibat buruk bagi keturunan. Berdasarkan hasil temuan ilmiah tersebut, maka lembaga pengambil keputusan hukum (seperti MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Bahstul Masail Nahdhatul Ulama dan Dewan Hisbah Persatuan Islam) dapat saja memfatwakan larangan pernikahan dengan wanita tersebut, dan atau mengajukan rekomendasi kepada pemerintah untuk membuat aturan yang melarang pernikahan tersebut.

Hal yang lain yang masuk dalam kategori ini adalah berbagai jenis makanan yang diharamkan (Q.S. al-Mâidah: 3; al-An'âm: 119 dan 145), hutang-piutang (Q. S. al-Baqarah: 283-284) dan tentang pakaian wanita (Q.S. al-Nûr: 31). Ketentuan tentang tiga hal tersebut adalah batasannya sudah ditentukan, dan karenanya tidak dapat dikurangi. Namun peran ijtihad ulama untuk mengembangkan (menambah) ketentuan legalnya dapat saja dilakukan sesuai dengan temuan-temuan ilmiah modern.

Kedua, al-hadd al-'alâ, yaitu ketentuan hukum yang hanya memiliki batas maksimal.²⁴⁶ Ketentuan batasan hukumnya yang telah digariskan oleh Al-Qur'an. Ketentuan tersebut tidak boleh

²⁴⁶*Ibid.*, h. 457-462.

dilampaui atau ditambah, namun dapat dikurangi. Upaya pengurangan tersebut dilakukan dengan studi kelayakan yang memadai. Di sini peran ijtihad sangat menentukan untuk melakukan kajian tentang upaya-upaya intelektual untuk mengurangi ketentuan hukumnya. Contohnya tentang kasus tindak pidana pencurian. Di dalam surah al-Mâidah ayat 38 disebutkan ketentuan hukumnya sebagai berikut:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

Terjemah: “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”. (Q.S al-Mâidah: 38)

Menurut ayat di atas, sanksi hukuman bagi pencuri adalah potong tangan. Sanksi hukuman tersebut merupakan hukuman yang paling berat sehingga tidak boleh memberikan hukuman yang lebih berat dari itu, tetapi bisa memberikan hukuman yang lebih rendah. Kata-kata kunci dalam ayat tersebut adalah “*nakâlâ*” yang berkonotasi adat; kondisi yang ada dalam suatu negeri. Harus dibedakan antara seorang yang mencuri satu kali karena kondisi tertentu dengan seseorang yang berprofesi sebagai pencuri. Bentuk *isim fâ’il*, dalam ayat *al-sâriq wa al-sâriqah*, harus dimaknai sebagai profesi pencuri. Dengan demikian, menjadi kewajiban para mujtahid hanya mendefinisikan, menurut kenyataan objektif di masyarakat, bahwa bentuk pencurian seperti apa yang pantas diberikan hukuman berat tersebut, dan pencurian seperti apa pula yang tidak pantas dihukum berat, serta hukuman apa yang dijatuhkan pada setiap tindak pencurian pada umumnya.

Ketiga, *al-hadd al-adnâ wa al-hadd al-‘a’lâ ma’an*, yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal dan minimal sekaligus.²⁴⁷

²⁴⁷*Ibid.*, h. 463-464.

Contohnya hukum waris (dalam Q.S. al-Nisâ': 11-14, 176) dan poligami (Q.S. al-Nisâ': 30). Batas maksimal hukum waris adalah untuk ahli waris laki-laki. Sedangkan batas minimalnya adalah untuk perempuan. Maksudnya, bila didasarkan pada ayat bagian laki-laki dan perempuan menganut prinsip 2:1, maka bagian 66,6% bagi laki-laki merupakan batas maksimal. Sedangkan bagian 33,3% bagi perempuan merupakan batas minimal. Oleh karena itu jika pada suatu ketika laki-laki hanya diberi bagian 60% dan anak perempuan diberi 40% maka hal ini dibolehkan.

Wilayah ijtihad terletak pada daerah antara batas maksimal bagi laki-laki dan batas minimal bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi objektif masyarakat untuk mendekatkan di antara kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan hingga sampai pada titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan, tentu saja dengan mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat. Karena itu, menurut Syahrûr, prinsip yang berlaku dalam masalah waris adalah *al-taqrîb*, yaitu kecenderungan untuk saling mendekat hingga pada batas perbandingan yang seimbang antara laki-laki dengan perempuan, yakni 1:1 atau masing-masing mendapat bagian persentase 50%.

Keempat, *al-hadd al-adnâ wa al-hadd al-'a'lâ ma'an 'alâ nuqthah wâhidah*, yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas minimal dan maksimal sekaligus berada pada satu titik koordinat (garis lurus).²⁴⁸ Itu berarti, ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal dan minimal bersamaan (*ma'an*) juga bisa menjadi batas sebaliknya. Dengan kata lain, ketentuan batas maksimalnya juga menjadi batas minimalnya, sehingga ijtihad tidak mungkin mengambil hukum yang lebih berat dan atau lebih ringan. Itu berarti, model teori batas keempat ini menegaskan bahwa tidak ada alternatif hukum lain atas suatu ketentuan legal yang sudah ditegaskan oleh *nash*. Artinya

²⁴⁸*Ibid.*, h. 464.

ketentuan batas hukumnya tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Misalnya sanksi seratus kali jilid atas pelaku zina dalam surah al-Nûr ayat 2. Sanksi hukuman ini merupakan batas maksimal dan sekaligus minimal, karena dalam ayat tersebut ada kata: “*ra’fah*” yang berarti tidak ada keringanan.

Lalu di mana letak peluang dispensasi hukumannya? Tidak ada ruang ijtihad untuk keringanan hukumannya, kecuali dalam hal saksi. Yaitu adanya empat orang saksi atau melalui *li’an*. Ketentuan legal terakhir ditegaskan dalam surah yang sama ayat 3-10.

Kelima, al-hadd al-‘alâ wa al-adnâ bi khathth muqârib limustaqim yataqâraba wa lâ yamass, yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal dan minimal yang cenderung mendekati garis lurus tetapi tidak boleh disentuh, karena dengan menyentuhnya berarti telah terjatuh pada larangan Tuhan.²⁴⁹ Maksudnya adalah bahwa terdapat ketentuan hukum yang memiliki batas atas (maksimal). Namun karena tidak ada persentuhan dengan batas maksimal, maka hukuman belum dapat diterapkan. Misalnya dalam batasan hubungan pria dan wanita. Batasan atas (maksimal) yang telah ditetapkan oleh *nash* adalah hukuman zina. Tetapi, jika pergaulan antara laki-laki dan wanita tersebut tidak terjadi persentuhan secara maksimal berupa hubungan kelamin (*coitus*), maka *had* (hukuman) zina belum dijatuhkan. Selain itu, harus ada keterangan dari empat orang saksi. Dalam hal ini, Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) memahami zina sebagai hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan disertai empat orang saksi. Jika tidak disertai dengan empat orang saksi, maka hal itu bukan dinamakan zina, melainkan disebut *al-fâkhisyah*, yang pertanggungjawabannya lebih bersifat moral individual antara pribadi pelaku dan Tuhan dengan cara beristighfar dan bertaubat.

²⁴⁹*Ibid.*, h. 464-478.

Keenam, al-hadd al-'alâ mujabun mughlaqun lâ yajuzu tujawizuhu, wa al-hadd al-adnâ sâlibun yajuzu tujawizuhu, yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal positif dan tidak boleh dilampaui, batas minimal negatif boleh dilampaui.²⁵⁰ Maksudnya ketentuan hukum yang memiliki batas maksimal dan batas minimal; di mana batas maksimalnya bernilai positif (+) dan karenanya tidak boleh dilampaui. Sedangkan batas minimalnya bernilai negatif (-) dan karenanya boleh dilampaui. Contohnya dalam masalah riba dan zakat. Riba masuk dalam batas maksimal yang bernilai positif (+). Sementara zakat sebagai batas minimalnya yang bernilai negatif (-). Batas minimal ini boleh dilampaui yaitu dengan berbagai bentuk sedekah, di samping zakat. Adapun posisi di tengah-tengah antara batas maksimal yang positif dan batas bawah yang negatif adalah nilai nol (*zero*) yakni dalam bentuk pinjaman kebajikan (*al-qardh al-hasan*), memberi pinjaman tanpa memungut bunga (riba).

Melalui bentuk keenam dari teori batas ini, Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) menjelaskan pandangannya tentang riba, yang berbeda dengan pendapat ulama pada umumnya. Secara etimologis, tidak ada perbedaan makna riba ini dengan makna yang umum dikenal. Bahwa riba secara *lughawi* berarti “tambahan” dan “tumbuh”.

Setelah mengemukakan sejumlah ayat di mana kata riba terdapat, Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) menyimpulkan adanya empat hal yang perlu diperhatikan dalam membicarakan riba, yakni riba dikaitkan dengan sedekah (Q.S. al-Baqarah: 276), riba dikaitkan dengan zakat (Q.S. Âlî ‘Imrân: 130), batas atas bagi bunga/riba dan bunga nol persen (Q.S. al-Baqarah: 279). Dalam hal ini, menurutnya zakat sama dengan sedekah karena zakat merupakan batas bawah dari

²⁵⁰*Ibid.*, h. 469, 471.

sedekah yang wajib dilakukan (zakat). Jadi, zakat adalah bagian dari sedekah (Q.S. al-Taubah: 60).

Berdasarkan surah al-Taubah ayat 60, fakir dan miskin adalah termasuk orang-orang yang berhak menerima zakat. Menurut Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M), fakir adalah orang yang menurut kondisi ekonomi dan sosial yang ada tidak dapat menutup hutangnya. Oleh karena itu, harta yang disalurkan kepada mereka bukan dalam bentuk hutang, tetapi dalam bentuk sedekah (hibah) atau pahalanya terserah kepada Allah. Dalam konteks ini ayat 276 surah al-Baqarah yang diberlakukan:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيهِ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ.

Terjemah: “Allah akan hapuskan riba dan tumbuhkan sedekah”

Di samping itu, terdapat juga ayat-ayat lain yang mengutuk keras praktik riba (seperti dalam surah al-Baqarah: 275, 278 dan 279). Demikian keadaan pertama dari riba.

Keadaan riba yang kedua terjadi pada orang yang hanya mampu menutup hutang pokok tetapi tidak mampu membayar bunga. Terhadap orang ini harta disalurkan melalui pinjaman yang bebas bunga, yakni dalam bentuk *al-qardh al-hasan*. Nash yang diberlakukan adalah surah al-Baqarah ayat 279:

فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

Terjemah: “Kalian hanya berhak terhadap harta pokok yang kalian pinjamkan. Jangan kamu berlaku zalim dan dizalimi”.

Akan tetapi jika pihak kreditur mau membebaskan piutangnya, maka hal itu akan lebih baik. Demikian ditegaskan dalam surah al-Baqarah: 280.

وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ .

Terjemah: “Dan jika (orang berutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan

(sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui”.

Adapun riba dalam keadaan ketiga terjadi pada pelaku bisnis (pengusaha) yang mana mereka ini tidak berhak menerima zakat. Pinjaman yang diberikan kepada mereka boleh dipungut bunganya asal tidak melampaui batas maksimal, yakni jumlah beban bunga sama dengan pinjaman pokok. Dalam hal ini, *nash* diberlakukan adalah surah Âli ‘Imrân: 130:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

Terjemah: “Hai orang-orang mukmin jangan makan riba yang berlipat ganda”.

Berdasarkan pertimbangan berbagai kondisi objektif yang melingkupi tiga kategori riba di atas, Muḥammad Syahrûr (w. 2019 M) mengajukan tiga prinsip dasar bank Islam.

1. Mereka yang berhak menerima zakat tidak diberi (pinjaman), tetapi diberi hibah (sedekah).
2. Dalam kondisi tertentu dibuka kemungkinan untuk memberikan pinjaman yang bebas bunga, yakni bagi mereka yang pantas diberi sedekah.
3. Dalam bank Islam tidak boleh ada kredit (pinjaman) yang tempo pembayarannya tidak dibatas hingga bunganya melebihi batas maksimal yang dibolehkan. Jika hal ini terjadi, maka pihak debitur berhak menolak membayar bunga yang melebihi batas atas tersebut.

Daftar Pustaka

- ‘Abdul Hamîd al-Hakîm, *al-Bayân*, Juz III, (Bukit Tinggi: Nusantara, 1954).
- ‘Abdul Karîm Zaydân, *Al-Wajîz, fî Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Mu’assasah al-Risâlah, 2001).
- ‘Abdul Wahhab Khallâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Jakarta: Al-Dakwah al-Islâmiyyah, 1972).
- ‘Abdul‘adzîm Abdussalam Syarafuddîn, *Ibnu Qayyim al-Jauziyyah ‘Ashruhu wa Manhajuhu wa ‘Âra’uhu fî al-Fiqh wa al-‘Aqâid wa al-Tashawwuf*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1984).
- ‘Abdurrahmân Aḥmad ibn Sya‘bi ibn ‘Alî al-Khurâsânî al-Nasâi, *Sunan al-Kubrâ al-Nasâi*, Juz V, (Beirût: Mu’assah al-Risâlah, 2001 M/1421 H).
- ‘Abdurrahmân ibn Muḥammad ibn Husain ‘Umar Ba’alawî, *Bughyah al-Mustarsyidîn*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th.).
- ‘Âlî Hasballâh, *Ushûl al-Tasyrî‘ al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Ma‘ârif, 1971).
- ‘Amru ‘Abdul Karim Sa‘dawi, *Qadhâyâ al-Mar’ah fî Fiqh Al-Qardhâwî*, diterjemahkan oleh Muhyidin mas Rida dengan judul *Wanita dalam Fikih al-Qardhâwî*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009 M).
- ‘Umar ‘Abd. Al-Karîm, *Dhawâbith al-Ushûliyyah li al-Ijtihâd fî Siyâsah Syar‘iyyah*, (Libanon: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971).
- Abdul Aziz Dahlan, (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. II, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996),

- Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. III, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996).
- Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ‘îl Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Juz I dan II, (Mesir: Al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1311 H).
- Abû al-Qâsim Sulaimân ibn Aḥmd ibn Muthîr al-Lakhmî al-Syâmî al-Thabrânî, *al-Mu’jam al-Kabîr li al-Thabrânî*, Juz VIII, (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, 1994/1415).
- Abû al-Walîd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Juz II, (Semarang: Toha Putra, t. th.).
- Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *al-Mushtasfâ min ‘Ilm al-Ushûl*, Jilid I, II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983).
- Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *al-Mushtasfâ min ‘Ilm al-Ushûl*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.).
- Abû Ḥasan Âlî ibn Abi Âlî ibn Muḥammad Saifuddîn al-Âmidî, *Al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm*, Jilid IV, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996).
- Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-I’tishâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Ma’rifah, t. th.).
- Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî’ah*, Jilid I, II, (Beirût: Dâr al-Ma’rifah, 1975).
- Abu Yasid, *Metodologi Penafsiran Teks Memahami Ilmu Ushul Fiqh sebagai Epistemologi Hukum*, (Jakarta: Erlangga, 2012).
- Abû Zakariyâ Yahyâ bin Syaraf al-Nawawî, *Al-Majmû‘ Syarḥ al-Muhadzdzab*, Jilid VII, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.).
- Agus Mahfudin, “Metodologi *Istinbath* Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama”, *Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Volume 6, Nomor 1, April 2021.
- Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984).
- Aḥmad ibn al-Syaikh Aḥmad al-Razzâq, *Syarḥ Qawâ‘d al-Fiqhiyyah*, (Damaskus-Suria: Dâr al-Qalam, 1989 M/1409 H).
- Ahmad Muhtadi Anshor, *Bahts al-Masail Nahdlatul Ulama: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis*, (Yogyakarta: Teras, 2012).

- Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001).
- Ahmad Syalabî, *Mawsû'ah al-Târikh al-Islâmî wa al-Hayah al-Islâmiyyah*, (Mesir: al-Nahdhah, 1979).
- Ainun Mardia, "Hukum Merokok Menurut Ormas Islam NU, Muhammadiyah, Persis dan MUI (Studi Perbandingan)", *Skripsi*, (Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarifhidayatullah, 2020).
- Al Yasa Abu Bakar, "Fikih Islam dan Rekayasa Sosial", dalam Ari Anshori dan Slamet Warsidi (Penyunting), *Fikih Indonesia Dalam Tantangan* (Surakarta: FIAI-UMS, 1991).
- Al-Fairuz Abadi, *Qâmus al-Muhîth*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.).
- Alfian Risfil Auton, "Fatwa Haram Merokok Majelis Tarjih Muhammadiyah", *IN RIGHT*, Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia, Vol. 1, No. 2, Mei 2012.
- Al-Hâfîzh Abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd Al-Qazwainî, *Sunan Ibn Mâjah*, Juz I, II, (Beirût: Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabî, 1975 M/1395 H).
- Al-Imâm Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, (Al-Azhâr: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006 M).
- Al-Imâm Abû al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, Muḥaqqiq Muḥammad Fu'âd 'Abdul Bâqî, Juz I, III, (Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1955/1374 H).
- Al-Imâm al-Hâfîzh Abî 'Îsâ Muḥammad Sawrah ibn Mûsa al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî*, Juz II, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1975/1395 H).
- Al-Imâm al-Hâfîzh Abû 'Îsâ Muḥammad Sawrah ibn Mûsal al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî*, Taḥqîq Basysyâr 'Awwâd Ma'rûf, Juz I, (Beirût: Dâr al-Garbi al-Islamî, 1996 M).
- Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, taḥqîq Muḥammad Muḥyiddîn 'Abdul Hamîd, Juz II, III, (Beirût: Maktabah al-Mishriyyah, t.th.).
- Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, komentar dan taḥqîq Dr. al-Sayyid Muḥammad Sayyid, Dr. 'Abdul Qâdir 'Abdul Khair dan Al-

- Ustâdz Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz IV, (Kairo: Dâr al- Hadîts, 1999 M/1420 H).
- Al-Syarif ‘Ali ibn Muhammad al-Jurjani, *Kitaab al-Ta’rifat*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988).
- Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993).
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1417 H/1997).
- Asjmuni A. Rahman, *Metode Penetapan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).
- Asymuni Abdurrahman, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999).
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980).
- Departemen Kesehatan, Fakta Tembakau Indonesia: Data Empiris untuk Strategi Nasaional Penanggulangan Masalah Tembakau, 2004
- Departemen Kesehatan, Fakta Tembakau Indonesia: Data Empiris untuk Strategi Nasional Penanggulangan Masalah Tembakau, 2004.
- Fârûq Nabhân, *al-Madkhal li al-Tasyrî‘ al-Islâmî* (Beirût: Dâr al-Shadr, t. th.).
- Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995).
- Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah. No.6/SM/MTT/III/2010, tentang Hukum Merokok
- Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago-London: Chicago University Press, 1979).
- Haidar Bagir dan Syafiq Basri, *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1996).
- Hammudah Abdul ‘Ati, *The Family Structure in Islam*, Terj. Anshari Thayyib (Surabaya: Bina Ilmu, 1984).
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, Jilid II, (Jakarta: UI Press, 1984).

- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: UI Press, 2002).
- Hasbi ash-Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001).
- <https://www.PERSIS.or.id/bagaimana-putusan-dewan-hisbah-pp-PERSIS-tentang-hukum-rokok>
- Husain Hamid Hasan, *Nazhariyyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1971).
- Ibnu Amîr al-Hâjj, *Al-Taqrîr wa al-Tahrîr fi ‘Ilm al-Ushûl*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996).
- Ibnu Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Jilid II, (Beirût: li al-Thibâ ‘ah wa al-Nasyr, 1955).
- Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min Ilm al-Ushûl*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.).
- Ishom Talimah, *Al-Qardhâwî Faqîhan*, diterjemahkan oleh Samson Rahman dengan judul *Manhaj Fikih Yûsuf al-Qardhâwî*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001 M).
- Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002).
- Jalâluddîn ‘Abdurrahmân al-Suyuthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983 M/1403 H).
- Jalaluddîn ‘Abdurrahmân al-Suyuthî, *al-Kaukab al-Sâthî Nazhm Jam‘î al-Jawâmi‘*, (Arab Saudi: Dâr Ibn al-Jawzî, 1431).
- Jalâluddîn al-Mahallî, *Syarh Jâmi’ al-Jawâmi‘*, dalam al-Bannânî, *Hâsiyyah al-‘Allâmah al-Bannânî*, (Indonesia: Dâr Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t. th.).
- Joseph Schacht, *An Intoduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Juhaya S. Praja, “Dinamika Hukum Islam”, dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Rosda Karya, 2000).
- Kasuwi Saiban, “Metode Intiqâ’i dan Insyâ’i Sebuah Solusi Pembentukan Madzhab Fiqh Kontemporer di Indonesia”, *Jurnal Ulumuddin*, Vol. VI, Tahun IV, Januari-Juni 2010.
- Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman

- Yasin dengan judul *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).
- Khoiruddin Nasution, *Pengantar Studi Islam*, (Yogyakarta: ACAdemia+TAZZAFA, 2004).
- Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta: INIS, 2002).
- Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, (Jakarta: Kata Kita, 2007).
- M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998).
- M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993).
- M. Imdadun Rahmat, *Kritik Nalar Fikih NU: Transformasi Paradigma Bahsul Masail*, (Jakarta: LAKPESDAM, 2002).
- M. Isa Anshori, *Manifes Perjuangan Persatuan Islam*, (Bandung: Pasifik, 1958).
- M. Quraish Shihab, "Era Baru, Fatwa Baru" Kata Pengantar dalam MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Teraju, 2002).
- Mahmûd Syaltût, *Al-Fatâwâ*, Vol. III, (Mesir: Dâr al-Qalam, t.th.).
- Mahmûd Syaltût, *Al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1966).
- Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa MUI*, (Jakarta: Sekretariat MUI Masjid Istiqlal, t. th.).
- Majelis Ulama Indonesia, *Ijma' Ulama, Keputusan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia Ke-III Tahun 2009*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2009).
- Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003).
- Mannâ' al-Qaththân, *Al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâmî* (Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, t. th.).
- Mannâ' al-Qaththân, *Târikh al-Tasyrî' al-Islâmî: Al-Tasyrî' wa al-Fiqh* (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, 1422 H).

- Mohammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Abkam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002).
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1985).
- Muhammad al-Khudharî Beik, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998).
- Muhammad ibn Abî Bakr ibn Ayûb ibn Sa’d Syamsuddîn Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *l’lâm al-Muwaqq’în ‘an rabb al-‘Âlamîn*, tahqîq Muhammad ‘Abdussalâm Ibrâhîm, Juz III, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991 M/1411 H).
- Muhammad Ihsan, “Merokok Dalam Perspektif Muhammadiyah dan Nahdhatul Ulama” *AL-QADHA*, Jurnal Hukum Islam dan Perundang-undangan, Vol. 4 No. 1 Tahun 2017.
- Muhammad Ma’rûf al-Dawâlibî, *Al-Madkhal ilâ ‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1965).
- Muhammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1986).
- Muhammad Muslihuddin, *Philosophy of Islamic Law and Orientalist: A Comparative Study of Islamic Legal System*, (Lahore, Pakistan: Islamic Publication, t.th.).
- Muhammad Nâshiruddîn al-Bânî, *Dha’îf al-Targhib wa al-Tarhib*, Juz I, (Riyâdh: Maktabah al-Mâ’rif al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Sa’ûdiyyah, 1421 H/2000M).
- Muhammad Sa’îd Ramadhân al-Bûthî, *Dhawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî‘ah al-Islâmiyyah*, (Beirût: Mu’assasah al-Risâlah, 1990).
- Muhammad Thâhir ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî‘ah al-Islâmiyyah*, (Beirût: Mu’assasah Fuâd, 2004).
- MUI, *Keputusan Ijtima’ Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2009).
- Mun’in A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).
- Mushthafâ Saîd al-Khin, *Atsar al-Ikhtilâf fî al-Qawâ’id al-Ushûliyyah fî Ikhtilâf al-Fuqahâ’*, (Kairo: Mu’assasah al-Risâlah, 1969).
- Mushthafâ Zayd, *Al-Mashlahah fî al-Tasyrî‘ al-Islâmî wa Najmuddîn al-Thûfî*, (Beirût: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t. th.).

- Najmuddîn al-Thûfi, *Al-Intishârah al-Islâmiyyah fî Muqâranah al-Adyân*, Tahqîq Ahmad Hujazî al-Sâqî, (Mesir: Dâr al-Bayân, t. th.).
- Najmuddîn al-Thûfi, *Syarh Mukhtashar al-Rawdhah*, (Arab Sa'udi: Mamlakah al-'Arabiyyah al-Sa'udiyyah, 1998).
- Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1996).
- Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999).
- PERSIS, *Kumpulan Kaifiyyah dan Pedoman Jam'iyah Persatuan Islam*, (Bandung, 2006).
- PERSIS, *Qanun Asasi Persatuan Islam*, (Bandung: Sekretaris PP. PERSIS, 1968).
- PERSIS, *Qanûn Asasi-Qanun Dakhili, Penjelasan Qanun Asasi-Qanun Dakhili*, (PERSIS: Pedoman Kerja, Program Jihad 2005-2010).
- PERSIS, *Thuruqul Istinbat Dewan Hisbah Persatuan Islam*, (Bandung: PERSIS, 2009).
- PP. Muhammadiyah Majlis Tarjih, *Qaidah Lajnah Muhammadiyah*, (Yogyakarta: PP. Muhammadiyah Majlis Tarjih, 1971).
- PP. Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (t.t.: PP. Majlis Tarjih Muhammadiyah, t.th.).
- Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih Untuk UIN, STAIN, PTAIS*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007).
- Rafid Abbas, "Ijtihad Dewan Hisbah Persatuan Islam dalam Hukum Islam", *AL-DAULAH*, Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam Volume 6, Nomor 1, April 2016.
- Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia: Perspektif Muhammadiyah dan NU*, (Jakarta: Universitas YARSI Jakarta, 1999).
- Rumadi (et all.) dkk, *Hasil-Hasil Mukhtar ke-33 Nahdlatul Ulama*, (Jakarta: LTN PBNU, 2016).
- Sahal Mahfudh, "Bahsul Masail dan Istinbath Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek" dalam *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukatamar, Munas dan Konber Nahdlatul Ulama 1926-1999 M*, (Surabaya: Lajnah Ta'lif Wan Nasyr (LTN) NU Jatim, 2005).

- Saifuddîn al-'Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid I, (Kairo: Muassasah al-Halabî, 1967).
- Satria Efendi, *Ushul Fiqhi*, (Jakarta: Kencana, 2005).
- Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003).
- Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2010).
- Sofyan A. P. Kau, *Metode Penelitian Hukum Islam*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2009).
- Sofyan A.P. Kau, *Isu-Isu Aktual Kontemporer Fikih Keluarga*, (Malang: Media Intelegnsia, 2021).
- Subhî Mahmassânî, *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm*, diterjemahkan oleh Ahmad Soedjono dengan judul *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1976), h. 216.
- Syamsul Hidayat, *Tafsir Dakwah Muhammadiyah: Respon terhadap Pluralitas Budaya*, (Surakarta: Kafilah, 2012).
- Tahir Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World*, (New Delhi: The Indian Law Institute, 1979).
- Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text The Muslim and Comparative Analysis*, (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987).
- Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*.
- Wahbah al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Jilid VI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1409 H/1989 M).
- Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1986).
- Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: Al-Qur'an, Muwaththa', dan Praktik Madinah*, (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2003).
- Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir Bayn al-Indibâth wa al-Infirâth*, diterjemahkan oleh Abu Barzani dengan judul *Ijtihad Kontemporer Kode Etik dan Penyimpangan*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995 M/1416 H).
- Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Ijtihâd fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah ma'a Nazharât Tabhliliyyah fî al-Ijtihâd al-Mu'âshir*, diterjemahkan oleh Achmad Syathori dengan judul *Ijtihad dalam Syari'at Islam*

Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer,
(Jakarta: Bulan Bintang, 1987 M).

Yûsuf al-Qardhâwî, *Hadyu al-Islâm: Fatâwa Mu'âshirah*,
diterjemahkan oleh As'ad Yasin dengan judul, *Fatwa-Fatwa
Kontemporer*, Jilid I, III, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002).

Zakiyuddîn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Ta'lîf,
1965).

Tentang Penulis



Sofyan A. P. Kau, lahir di Gorontalo. Menyelesaikan pendidikan S1 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995), S2 IAIN Walisongo Semarang (2000) dan S3 UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2008). Sebelumnya, ia *nyantri* 6

tahun di Pondok Karya Pembangunan Manado (1982-1988) dan belajar di “Lembaga Pendidikan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA) Jakarta” (1990).

Ketua MUI Kabupaten Gorontalo ini juga aktif di Lembaga Pengembangan Tilawatil Quran (LPTQ) Kabupaten Gorontalo dan Provinsi Gorontalo, di samping sebagai dosen IAIN Gorontalo. Suami dari Wahyuni Tjipto, S.Ag ini, pernah diamanahi menjadi Direktur Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2013-2017; Dekan Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2015-2017; dan Wakil Rektor I Bidang Akademik dan Pengembangan Lembaga periode 2017-2021.

Di tengah kesibukan akademik dan kemasyarakatan baik sebagai Dosen dan Penceramah, ayah dari empat anak (Wasma Shofiyah, Najwa Nainawa, Najla Sya’wanah dan Mahdi Muntazhar) ini masih

berusaha untuk menulis buku. Berpegang pada somboyan *wa lâ tamûtunnna illâ wa antum kâtibûn* (Jangan meninggalkan dunia ini kecuali meninggalkan karya tulis) ia telah menulis 25 judul buku. Buku *Ragam Metode dan Pendekatan Permusan Hukum Islam dari Klasik hingga Kontemporer* ini merupakan buku ke-26, sejak dua puluh lima tahun menjadi dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo. Adapun 25 buku dimaksud adalah sebagai berikut:

1. *Hukum Zakat di Indonesia*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2006);
2. *Etika Kenabian Pesan Moral Nabi Saw. dalam Hadis*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2007);
3. *Ijtihad Irfani Pemikiran Fikih Sufistik Imam al-Ghazali*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2008);
4. *Nalar Kreatif Metode Penetapan Hukum Islam*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2009);
5. *Fikih Kontemporer Isu-Isu Aktual*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2010);
6. *Membaca Kehendak Tuhan Menemukan Hakekat di Balik Syariat*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2010);
7. *Dialog Studi Pemikiran Hadis*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2011);
8. *Masailul Fiqhiyyah al-Mu'ashirah Isu-Isu Fikih Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2012);
9. *Islam Responsif*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2012);
10. *Metode Penelitian Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013);
11. *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013);
12. *Fikih Alternatif*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013);
13. *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014);

14. *Potret dan Peran Tokoh Islam Gorontalo*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2014);
15. *Cara Mudah Menulis Proposal Penelitian Skripsi dan Tesis*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2016);
16. *Akulturasasi Islam dan Budaya Lokal Studi Islam atas Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Muslim Gorontalo*, (Malang: Inteligencia Media: 2017);
17. *Metodologi Studi Islam Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press: 2018);
18. *Beati Tradisi Gorontalo: Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal*, (Malang: Inteligencia Media: 2018);
19. *Tafsir Islam atas Adat Gorontalo: Menyingkap Argumen Filosofis-Teologis*, (Malang: Inteligencia Media: 2019);
20. *Islam dan Budaya Lokal Adat Gorontalo: Makna Filosofis, Normatif, Edukatif dan Gender*, (Malang: Inteligencia Media: 2020);
21. *Catatan Pinggir Seorang Santri 70 Tahun K.H. Rizali M. Noor*, (Malang: Inteligencia Media: 2020);
22. *Ushul Fikih dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif*, (Malang: Inteligencia Media: 2020);
23. *Argumen Islam Ramah Budaya*, (Malang: Inteligencia Media: 2020);
24. *Pelangi Fikih Kontemporer Ragam Perspektif dan Pendekatan*, (Malang: Inteligencia Media: 2021);
25. *Isu-Isu Aktual Fikih Keluarga Kontemporer*, (Malang: Inteligencia Media: 2021)

Beberapa karya-karya di atas dapat Anda akses melalui internet, dengan cukup mengetik namanya: Sofyan A.P. Kau.



Zulfetri Zulkarnain Suleman, lahir di Gorontalo, 5 Maret 1995. Alumnus Pesantren Hubulo (2006-2009) dan MAN Model Kota Gorontalo (2009-2012). Pendidikan S1 diselesaikan di Universitas Ichsan Gorontalo Tahun 2017. Sementara S2 ditempuh pada Program Magister Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo tahun

2019. Tahun 2021 diangkat sebagai Dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo. Ia juga mengajar di Universitas Nahdhatul Ulama Gorontalo.

152

Tesis S2-nya dipublikasikan pada *Jurnal al-Mizan*, Jurnal Pemikiran Hukum Islam IAIN Gorontalo, Vol. 15, No. 1, tahun 2019, dengan judul: "Kritik Terhadap Fikih Poligami: Studi Atas Pemikiran Siti Musdah Mulia". Ia sudah beberapa kali menjadi penyunting karya Sofyan A. P. Kau diantaranya buku *Ushul Fiqh dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif*, (Malang: Inteligensia Media: 2020); *Argumen Islam Ramah Budaya*, (Malang: Inteligensia Media: 2021) dan *Pelangi Fiqh Kontemporer Ragam Perspektif dan Pendekatan*, (Malang: Inteligensia Media: 2021).

Di tengah penelitian Disertasi Program Pascasarjana S3 pada Universitas Islam Negeri Makassar, ia masih meluangkan waktu untuk secara bersama menjadi penulis buku ini dengan Sofyan A. P. Kau, yang kini dipercaya untuk kedua kalinya menjadi Wakil Rektor I Periode 2021-2024.