

— ■ USHUL FIQH ■ —

Dari Nalar Kreatif
Menuju Nalar Progresif

Dr. Sofyan A. P. Kau, M. Ag
Dr. Zulkarnain Suleman, M.HI

■ USHUL FIQH ■

Dari Nalar Kreatif
Menuju Nalar Progresif

Penyunting:
Zulfitri Z. Suleman

Inteligensia Media
2020

USHUL FIQH

Dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif

Penulis:

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

Dr. Zulkarnain Suleman, M.HI

Cover: Rahardian Tegar Layout: Nur Saadah

ISBN: 978-623-6548-42-4

Copyright © November, 2020

Ukuran : 15,5 cm x 23 cm; Hal: xii + 204

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak dalam bentuk apapun tanpa ijin tertulis dari pihak penerbit.

Edisi I, 2020

Diterbitkan pertama kali oleh Inteligencia Media

Jl. Joyosuko Metro IV/No 42 B, Malang, Indonesia

Telp./Fax. 0341-588010

Email: inteligensiamedia@gmail.com

Anggota IKAPI No. 196/JTI/2018

Dicetak oleh **PT. Cita Intrans Selaras**

Wisma Kalimetro, Jl. Joyosuko Metro 42 Malang

Telp. 0341-573650

Email: intrans_malang@yahoo.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 = ṭ
ح = <u>h</u>	س = s	ع = ' (hamza)	م = m	ء = ' (dhamma)

â = Panjang

î = Panjang

û = Panjang

Pengantar Penulis

Ilmu yang membicarakan perihal cara dan teknik menemukan, mengeluarkan dan menetapkan hukum dinamakan Ushul Fikih. Sementara hasil, temuan dan rumusan opini hukum dinamakan Fikih. Jika cara dan teknik penggalian fikih menggunakan kaidah *ushûliyyah*, maka penemunya dinamakan *ushûliyyûn*. Sebaliknya, bila cara dan teknik penggalian fikih menggunakan kaidah *fiqhiyyah*, maka yang menemukannya disebut *fuqahâ*. Jadi fikih adalah hasil kreasi inovatif maksimal *ushûliyyûn* dan *fuqahâ*.

Secara etimologis, ushul fikih berarti pondasi fikih. Itu berarti, fikih dibangun di atas pondasi yang kokoh. Pondasi itu dinamakan metodologi. Karena itu, ushul fiqh sering juga disebut sebagai metodologi hukum Islam, yaitu ilmu yang membahas tentang sejumlah metode penemuan dan penetapan hukum Islam. Baik metode (ushul fiqh) maupun fikih (sebagai hasil dari penerapan metode), keduanya adalah upaya kreatif maksimal ulama ushul

(*ushûliyyûn*) dan fikih (*fuqahâ*). Itulah sebabnya, karya sederhana yang membicarakan metode penemuan hukum Islam (baca: ushul fiqh) ini diberi judul: “Ushul Fiqh dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif”. Buku ini membahas sejumlah metode-metode kreatif ulama ushul (*ushûliyyûn*) dan fikih (*fuqahâ*) dalam menggali, mengeluarkan, menemukan dan menetapkan hukum. Tentu tidak semua metode yang dibahas dalam ushul fiqh yang dituangkan dalam buku ini. Saya hanya memaparkan beberapa metode yang dipandang relevan.

Sementara sebutan “Nalar Progresif” merujuk kepada teori-teori Ushul Fiqh yang dirumuskan ulama kontemporer. Teori-teori tersebut tentu berbeda dari apa yang dirumuskan ulama klasik. Karena itu, boleh jadi teori-teori tersebut menuai kontroversi. Temuan atas teori-teori Ushul Fiqh kontemporer tersebut merupakan kemajuan pemikiran hukum Islam dalam bidang metodologi. Agaknya metode penemuan hukum Islam klasik (baca: nalar kreatif) tidak cukup memadai untuk menjawab persoalan global dan kontemporer sehingga diperlukan teori baru melalui *ijtihad fresh*. Tidak semua teori ushul fiqh progresif dipaparkan dalam buku ini, kecuali dua contoh sebagai sebuah pengantar, yaitu teori batas Muhammad Syahrur dan teori evolusi syariah Mahmud Thaha.

Kepada Dr. H. Zulkarnain Suleman, M.HI. yang ikut menulis secara bersama buku ini saya haturkan banyak terima kasih. Demikian juga saudari Zulfritri Z. Suleman, MH. yang telah mengedit dan menyunting naskah buku ini. Akhirnya, Penulis harus menyatakan penghargaan besar kepada istri tercinta, Wahyuni Tjipto atas ketulusannya membiarkan penulisan buku ini di tengah malam, yang seharusnya penulis berada di sampingnya. Demikian juga kepada keempat putri-putra tersayang (Wasma Sofiah, Najwa Nainawa, Najla Sya’wanah dan Mahdi Muntazhar), yang dengan cara mereka telah membantu Penulis menyelesaikan buku ini. Kepada penerbit Madani Malang yang sudi menerbitkannya disampaikan banyak terima kasih. Kiranya, buku kecil ini memberi manfaat bagi pembaca; dan menjadi bekal kecil Penulis (*zâd al-ma’âd*) pula di hari kemudian. *Amîn ya Allâh*.

Tenilo, 26 Oktober 2020

Penulis

Pengantar Penerbit

Manusia hidup secara sosial dan menjalankan kehidupannya dalam bentuk komunitas-komunitas baik dalam skala terkecil atau pun sebaliknya. Dalam kondisi seperti itu, dibutuhkan seperangkat aturan yang berfungsi sebagai pedoman manusia untuk menjalankan aktivitasnya, baik secara sosial, ekonomi, politik dan budaya. Sehingga potensi kehidupan yang stabil, adil dan sejahtera dapat tercapai. Seperangkat aturan itu umumnya kita sebut sebagai hukum formal atau pun hukum ketatanegaraan.

Selain hukum formal tersebut, dalam kehidupan ini juga terdapat beberapa hukum lain, salah satunya hukum yang secara spesifik diatur oleh agama. Pada titik ini, ia berkenaan tidak hanya secara sosial (antar manusia), melainkan juga menyangkut relasi manusia dengan Sang Penciptanya. Dalam Islam, pembahasan terkait persoalan hukum yang mengatur kompleksitas kehidupan

manusia—baik sebagai individu maupun sosial—hingga hubungan manusia dengan Tuhannya, dikenal sebagai ilmu fikih. Dan, upaya untuk menentukan satu ketetapan hukum secara mendalam dengan menggunakan metodologi tertentu kerap kali disebut dengan ushul fikih. Pada dasarnya, pendalaman hukum itu diperoleh melalui proses penggalian dalil-dalil al-Quran dan sunah.

Buku ini secara garis besar akan membawa Pembaca pada diskusi seputar hal-hal tersebut. Di dalamnya, Pembaca akan disuguhkan kesegaran berbagai pemikiran hukum Islam yang kontekstual dan sesuai dengan semangat zaman. Pada bab awal, pembahasan terlebih dahulu menyentuh pada makna, sejarah, objek kajian dan berbagai aliran ushul fikih. Memasuki bab selanjutnya, sumber penetapan hukum baik Sunni dan Syiah hingga dalil-dalil penetapan hukumnya dikuliti. Pertengahan isi buku ini kemudian juga mengetengahkan diskusi-diskusi terkait ijtihad hingga kaidah Ushûliyyah dan Fiqhhiyyah. Selain itu, dibahas pula berbagai metode penemuan hukum Islam dan metode *istinbâth* hukum di Indonesia. Sebelum akhirnya Penulis menutupnya dengan mengajukan pembahasan soal teori-teori usul fikih progresif. Akhir kata, semoga buku ini bermanfaat bagi pembaca, khususnya yang menggeluti kajian hukum Islam.

Selamat membaca ...

Daftar Isi

Transliterasi ...	v
Pengantar Penulis ...	vi
Pengantar Penerbit ...	viii
Daftar Isi ...	x

Bagian Satu:

Pengertian, Sejarah, Objek Kajian dan Aliran Ushul Fikih

1

-
- | | |
|---|----|
| A. Pengertian Ushul Fiqh ... | 1 |
| B. Ushul Fiqh Era Nabi Saw. dan Sahabat ra. ... | 2 |
| C. Obyek Kajian Ushul Fiqh ... | 7 |
| D. Aliran-Aliran Ushul Fiqh ... | 10 |

Bagian Dua:

Sumber dan Dalil Penetapan Hukum

13

-
- | | |
|--|----|
| A. Sumber Hukum Islam Sunni ... | 13 |
| B. Sumber Hukum Islam Syi'ah ... | 32 |
| C. Dalil-Dalil Penetapan Hukum ... | 40 |
| 1. <i>Istishhâb</i> ... | 40 |
| 2. <i>Istihsân</i> ... | 41 |
| 3. <i>Istishlâh</i> ... | 43 |
| 4. <i>Sadd al-Dzarî'ah</i> dan <i>Fath_h al-Dzarî'ah</i> ... | 45 |
| 5. <i>'Urf</i> ... | 48 |

Bagian Tiga:

Pengertian, Ruang Lingkup dan Syarat-Syarat Ijtihad

62

-
- | | |
|------------------------------|----|
| A. Pengertian Ijtihad ... | 62 |
| B. Ruang Lingkup Ijtihad ... | 63 |
| C. Syarat-Syarat Ijtihad ... | 65 |

Bagian Empat:**Kaedah Ushûliyyah dan Kaedah Fiqhhiyyah****70**

- A. Kaedah Ushûliyyah ... 70
- B. Kaedah Fiqhhiyyah ... 73

Bagian Lima:**Metode Penemuan Hukum Islam****93**

- A. Metode *Bayânî* ... 93
- B. Metode *Ta'lîlî* ... 106
- C. Metode *Istishlâhî* ... 112
- D. Metode Penyelesaian Teks Kontradiktif ... 115

Bagian Enam:**Metode *Istinbâth* Hukum****135**

- A. Metode *Istinbâth* Islam Syi'ah ... 135
- B. Metode *Istinbâth* MUI ... 147
- C. Metode *Istinbâth* Bahtsul Masa'il NU ... 159
- D. Metode *Istinbâth* Majlis Tarjih Muhammadiyah ... 163

Bagian Tujuh:**Teori-Teori Usul Fikih Progresif****172**

- A. Teori Batas Muhammad Syahrur ... 172
- B. Teori Evolusi Syariah Mahmud Thaha ... 181

Daftar Pustaka ... 194**Tentang Penulis ... 203**

Bagian Satu

PENGERTIAN, SEJARAH DAN ALIRAN USHUL FIQH

A. Pengertian Ushul Fiqh

Kata ushul fiqh terdiri atas dua kata, *ushul* dan *fiqh*. Gabungan dua kata ini dalam bahasa Indonesia dinamakan kalimat majemuk. Jika secara etimologis, terma *ushul* diartikan sebagai landasan hukum (*dalîl*), dasar atau fondasi (*qâ'idah*), maka ushul fiqh berarti landasan dan dasar hukum fikih. Dengan ungkapan lain, ushûl fiqh adalah satu disiplin ilmu yang membahas tentang dasar-dasar (*dalâil*) yang menjadi landasan hukum fikih. Itulah sebabnya, Ibnu al-Subkî (w. 771 H) mendefinisikan ushul fiqh sebagai kompilasi dasar-dasar fikih secara global.¹ Dasar-dasar fikih tersebut berfungsi sebagai alat untuk menggali hukum syara' dari dalil-dalilnya.²

Selain berkenaan dengan pengetahuan dasar dan kaidah fikih, ushûl fiqh juga membahas persoalan tentang metode dan perihal orang menggunakan metode tersebut. Karena itu, al-Baidhâwî mengartikan ushul fiqh sebagai:

¹Teks Arabnya: دلائل الفقه إجمالاً. Tâj al-Dîn 'Abdul Wahhâb al-Subkî, *Al-Asybah wa al-Nazhâir*, Juz I, (Mesir: Markas Buḥûts al-'Ilmî), h. 25.

²Karena itu, dalam terminologi Syekh Muḥammad al-Khudharî Beik, ushul fikih didefinisikan sebagai kumpulan kaidah-kaidah yang berfungsi sebagai alat untuk menemukan hukum syara' dari dalil-dalilnya (القواعد التي يتوصل بها إسقاط الأحكام الشرعية من أدلتها). Rahcmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 21.

مَعْرِفَةُ دَلَائِلِ الْفِقْهِ إِجْمَالًا وَكَيْفِيَّةً اِسْتِفَادَةً مِنْهَا وَحَالِ الْمُسْتَفِيدِ

"Pengetahuan tentang dalil fikih secara global, metode penggunaan dalil tersebut, dan keadaan obyektif orang menggunakan metode tersebut".³

Dalam terminologi *ushûliyyûn* lain, ushul fiqh didefinisikan sebagai ilmu yang membahas unsur-unsur umum dalam prosedur mendeduksikan hukum-hukum Islam.⁴ Dengan kata lain, bagaimana cara mengeluarkan ketetapan hukum adalah kerja intelektual ushul fiqh. Hasil atas pekerjaan itu dinamakan fikih. Karena itu, fikih adalah produk hukum yang dihasilkan ulama fikih (fakih atau fukaha) melalui penalaran intelektual secara maksimal. Upaya intelektual maksimal itu dalam istilah teknis dinamakan ijtihad. Sedangkan ulama yang memproduksi hukum disebut mujtahid. Tegasnya, upaya mengeluarkan hukum dari sumbernya hanya dilakukan oleh mujtahid. Bagaimana proses prosedural pengeluaran hukum fikih adalah cara kerja *ushûliyyûn*. Dengan demikian, ushul fiqh adalah kajian metodologi hukum Islam. Itulah sebabnya 'Abdul Wahab Khallâf, merumuskan ushul fiqh sebagai:

اَلْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ وَابْحُوثُ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اِسْتِفَادَةِ اَلْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ اَدْلَتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ. اَوْ مَجْمُوعَةُ الْقَوَاعِدِ وَابْحُوثُ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اِسْتِفَادَةِ اَلْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ اَدْلَتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ.

"Ilmu yang membahas tentang norma-norma dan metode penggalan hukum syara' yang bersifat praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci. Atau kompilasi tentang norma-norma dan metode penggalan hukum syara' yang bersifat praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci".⁵

B. Ushul Fikih pada Masa Nabi Saw. dan Sahabat ra.

Ilmu ushul fiqh sebagai ilmu yang mandiri lahir pada awal abad ke-III H, pasca penyusunan *al-Risâlah*, karya Imam al-Syâfi'î (150-204 H). Tetapi, sebagai metode *istinbâth*, ushul fiqh sudah ada sejak era Nabi. Hal ini dibuktikan dengan adanya kegiatan ijtihad yang dilakukan oleh Nabi Saw. dan para sahabatnya. Dalam

³Al-Baidhâwî, *Minhâj Ushûl 'Ilm al-Ushûl*, Juz I, (Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, 1326 H), h. 1.

⁴Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih*, (Bandung: Mizan, 2007), h. 104.

⁵'Abdul Wahab Khallâf, *'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1398 H), h. 12.

melakukan ijtihad, tentu Nabi Saw. menggunakan metode. Analogi (kias) adalah satu metode yang digunakan Nabi Saw. sebagaimana termaktub dalam riwayat berikut:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ هَشَشْتُ فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ قَالَ أَرَأَيْتَ لَوْ مَضْمَضْتَ مِنَ الْمَاءِ وَأَنْتَ صَائِمٌ قَالَ عَيْسَى بْنُ حَمَادٍ فِي حَدِيثِهِ قُلْتُ لَا بَأْسَ بِهِ ثُمَّ اتَّفَقَا قَالَ فَمَهُ

"Dari Jâbir ibn 'Abdillâh berkata, 'Umar ibn al-Khaththâb bertutur: "Aku mencium istriku, sementara aku dalam keadaan puasa. Lalu aku katakan kepada Nabi, 'Wahai Rasulullah hari ini aku telah melakukan perkara besar: Aku mencium istriku, sedang aku dalam keadaan berpuasa'. Rasulullah menjawab: 'Apa pendapatmu, bila kamu berkumur-kumur dalam keadaan puasa, apakah puasamu batal?'. 'Umar ibn al-Khaththâb menjawab: 'Tidak apa-apa [tidak batal]'. Lalu Rasulullah berkata: 'Karena itu, teruskan puasamu'".⁶

Hadis ini menunjukkan bahwa Rasulullah mengkiaskan hukum mencium istri dalam keadaan berpuasa dengan hukum berkumur-kumur bagi orang yang berpuasa. Jika berkumur-kumur tidak membatalkan puasa, maka mencium istri pun tidak membatalkan puasa.

Dengan penalaran dan metode yang sama Nabi Saw. menjawab pertanyaan seseorang perihal badal haji, sebagaimana termaktub dalam hadis berikut.

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بَشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحْجَّ فَلَمْ تَحْجَّ حَتَّى مَاتَتْ أَفَأَحُجُّ عَنْهَا قَالَ نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَةً أَقْضُوا اللَّهَ فَاللَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ

"Mûsa ibn Ismâîl menceritakan kepada kami, Abû 'Awânah menceritakan kepada kami dari Abî Bisyr dari Sa'îd ibn Jubair dari ibn 'Abbâs

⁶Imam Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Kitâb al-Shawm, Bâb al-Qublah li al-Shâim, Hadis ke-2037, h. 346.

radhiyallâhu ‘anhumâ bahwasanya seorang wanita dari suku Juhainah datang kepada Nabi Saw. bertanya: ‘Sesungguhnya ibuku pernah bernazar untuk haji, namun hingga wafat ia belum dapat memenuhi nazarnya. Apakah aku dapat menghajikannya?’. Nabi berkata: ‘Ya hajikanlah. Apa pendapatmu, bila ibumu berhutang, apakah kamu akan melunasinya?’. ‘Tentu’, jawab wanita itu. Jika hutang kepada manusia wajib dilunasi, terlebih hutang kepada Allah. Penuhilah nazar hajinya kepada Allah, karena memenuhi janji kepada Allah lebih patut ditepati”.⁷

Hadis di atas menunjukkan kebolehan haji badal, yaitu mengganti ibadah haji orang tua. Kebolehan badal haji, dikiaskan oleh Nabi dengan membayar hutang. Jika membayar hutang manusia adalah keharusan, maka melunasi hutang kepada Allah jauh lebih diharuskan. Nazar haji adalah hutang kepada Allah. Tentu hutang kepada Allah wajib dilaksanakan.

Adapun praktek ushul fiqh pada masa sahabat dapat dilihat dari—di antaranya—penalaran analogi yang dilakukan Alî ibn Abî Thâlib. Dalam al-Quran surat al-Nûr ayat 4 disebutkan bahwa hukuman atas pelaku *qazdaf* (menuduh orang berbuat zina) adalah 80 kali dera: “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik”.

Sementara sanksi hukum atas peminum khamar tidak ditegaskan oleh nash. Dalam ijtihad ‘Alî ibn Abî Thâlib, sanksi hukumnya adalah 80 kali dera; sama dengan sanksi pelaku *qazdaf*. Alasan ‘Alî ibn Abî Thâlib adalah bahwa seseorang yang mabuk karena meminum khamar akan mengigau. Jika ia mengigau, maka ucapannya sulit dikontrol, dan akan menuduh orang lain berbuat zina. Oleh karena itu, hukuman atas peminum khamar adalah disamakan (dikiaskan) dengan sanksi hukum pelaku *qadzaf*.⁸

Selain kias, metode lain adalah *takhshîsh*. *Takhshîsh* artinya pengkhususan atau spesifikasi. Dalam terminologi ushul fikih,

⁷Imam al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Ḥajj, Bâb al-Ḥajj wa al-Nudzur ‘an al-Mayyit wa al-Rajul Yahujju ‘an al-Mar’ah, Hadis ke-1720.

⁸Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* 1, (Jakarta: Logos, 1996), h. 8. Untuk mengetahui lebih jauh ijtihad Ali ibn Abi Thalib, baca M. Abdurrahim Muhammad, *Pengantar Ke Fiqih Imam Ali ra.*, (Jakarta: Arista Brahmatyasa, 1994).

takhshîsh merupakan penjelasan mengenai kandungan suatu lafaz yang umum menjadi hanya terbatas dan berlaku sesuai dengan lafaz yang dikhususkan saja. Artinya, dengan adanya *takhshîsh*, maka lafal yang tadinya bersifat umum, menjadi hanya berlaku sebatas yang dikhususkan tersebut. Karena itu, *takhshîsh* berfungsi sebagai pengkhususan sebagian kandungan hukum suatu lafal. Tegasnya, *takhshîsh* berfungsi untuk membatasi berlakunya hukum yang bersifat umum menjadi lebih khusus.⁹ Contoh *takhshîsh*-nya adalah pada penetapan masa iddah wanita hamil.

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ۚ وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۚ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti (*‘iddah*) itu, jika mereka (para suami) menghendaki *ishlah*. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang *ma’ruf*. Akan tetapi para suami mempunyai satu tingkat kelebihan daripada istrinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”. (Q. S. al-Baqarah: 228).

Ayat di atas menunjukkan bahwa masa iddah wanita yang diceraikan oleh suaminya adalah tiga kali suci. Ayat yang menjadi dasar pandangan mayoritas ulama atas kewajiban wanita menjalani masa *‘iddah* ini adalah bersifat umum. Sebab ayat ini tidak menegaskan apakah wanita yang diceraikan tersebut adalah cerai hidup atau cerai mati; diceraikan dalam keadaan hamil atau tidak dalam keadaan hamil.

Keumuman lafal yang dikandung ayat di atas, mendorong ‘Abdullâh ibn Mas’ûd melakukan pengkhususan (*takhshîsh*). Bahwa masa iddah wanita yang diceraikan dalam keadaan hamil

⁹ Abdul Azîz al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr*, Jilid II, h. 876.

adalah hingga ia melahirkan. Artinya masa iddahnya berakhir setelah ia melahirkan bayinya. Pendapat 'Abdullâh ibn Mas'ûd ini didasarkan kepada surat al-Thalaq ayat 4 berikut ini.

... وَأُولَتْ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ... ﴿٤﴾

“ ... Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu 'iddah mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungannya ... ”. (Q. S. al-Thalaq: 4).

Ayat ini menegaskan bahwa masa 'iddah bagi wanita hamil adalah sampai ia melahirkan kandungannya. Ketentuan ini tidak memandang jumlah hari; bisa lama dan bisa pula hanya beberapa saat. Jadi yang menjadi tolok ukurnya adalah kelahiran anak yang dikandung. Ketentuan hukum ini tidak diperdebatkan kalangan ulama hukum. Mereka sepakat bahwa masa 'iddah seorang wanita hamil adalah sampai ia melahirkan berdasarkan keumuman ayat di atas (Q. S. al-Thalaq: 4).

Berdasarkan penalaran hukum *takhshîsh* yang dilakukan oleh 'Abdullâh ibn Mas'ûd di atas, Muḥammad Abû Zahrah menyimpulkan bahwa kasus tersebut terkandung pemahaman ushul bahwa nash yang datang kemudian dapat menghapus (*nasakh*) atau men-*takhshîsh* yang datang terdahulu.¹⁰

Patut ditambahkan bahwa dalam diskursus fikih, diperdebatkan masa 'iddah wanita hamil yang ditinggal mati suaminya apakah ketentuan 'iddahnya itu adalah iddah hamil atau iddah cerai mati. Dalam hal ini terdapat beberapa pendapat. Pertama, jumhur ulama fikih menyatakan bahwa masa 'iddahnya sampai ia melahirkan, sekalipun kelahiran itu belum mencapai waktu empat bulan sepuluh hari ('iddah wanita kematian suami). Bahkan menurut mereka, sekalipun wanita itu melahirkan beberapa saat setelah kematian suami. Alasan mereka adalah ayat 4 surat al-Thalaq.

Kedua, pendapat Imam 'Alî ibn Abî Thâlib dan Ibnu 'Abbâs. Mereka berpendapat bahwa 'iddah wanita hamil yang kematian suami adalah 'iddah yang terlama dari 'iddah wafat, yaitu empat bulan sepuluh hari, dan 'iddah wanita hamil, yaitu sampai melahirkan. Apabila wanita itu melahirkan sebulan setelah suaminya wafat, maka 'iddah yang dipakai adalah empat bulan sepuluh hari. Apabila wanita itu telah melewati masa empat bulan sepuluh hari

¹⁰Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 11.

belum juga melahirkan, maka 'iddahnya sampai melahirkan. Alasan yang mereka kemukakan adalah firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 234 yang menyatakan bahwa 'iddah wanita-wanita yang kematian suaminya adalah empat bulan sepuluh hari, tanpa membedakan apakah wanita itu hamil atau tidak. Kemudian dalam surat al-Thalaq ayat 4, Allah SWT menyatakan bahwa wanita hamil itu 'iddah adalah sampai ia melahirkan. Ayat terakhir pun menurut mereka, bersifat umum untuk wanita hamil yang diceraikan hidup atau wanita hamil yang tercerai mati. Oleh sebab itu, menurut mereka kedua ayat tersebut harus dikompromikan dengan cara membatasi ayat kedua (Q. S. al-Thalaq: 4) hanya untuk wanita-wanita hamil yang diceraikan hidup dan anaknya belum juga lahir setelah menjalani waktu empat bulan sepuluh hari. Sedangkan ayat pertama tetap bersifat umum untuk wanita yang tidak hamil dan wanita hamil. Dengan demikian, menurut mereka, dengan cara ini kedua ayat di atas sama-sama bisa diamalkan.¹¹

Ketiga, pendapat 'Umar ibn al-Khaththâb. Menurut 'Umar bahwa 'iddah wanita semacam itu adalah dengan melahirkan bayinya. Walaupun mayat suaminya masih terbaring di rumah duka. Pendapat ini, tutur Dr. Ahmad al-Ghundur, dilaksanakan di Mesir dan Sudan.¹²

C. Obyek Kajian Ushul Fikih

Pengertian terminologi ushul fiqh di atas secara implisit menegaskan wilayah yang menjadi kajian ushul fiqh. Bila merujuk kepada makna definitif ushul fiqh yang dirumuskan al-Baidhâwî¹³, maka ada tiga wilayah kajian ushul fiqh, yaitu:

Pertama, dalil-dalil fikih yang bersifat global (دَلَالُ الْفِقْهِ إِجْمَالًا). Itu berarti fikih—sebagai produk hukum—dihasilkan dan dideduksi (*al-muktasab*) ulama (mujtahid) dari sumbernya yang otoritatif, yaitu al-Quran dan al-sunnah. Kedua sumber otoritatif ini dipandang sebagai sumber hukum. Keduanya juga dinilai sebagai dalil

¹¹Abdul Aziz Dahlan, (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 2, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 639.

¹²Ahmad al-Ghundur, *Al-Thalâq fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa al-Qânûn*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1967), h. 294.

¹³Rumusan definitif ushul fiqh yang dikemukakan al-Baidhâwî tersebut adalah sama dengan yang dirumuskan oleh al-Bannânî, *al-Hasyiah al-Bannânî 'alâ Syarh al-Mahallî 'ala Matn Jâmi' al-Jawâmi'*, Jilid I, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1402 H/1992 M), h. 25.

hukum. Artinya, penyimpulan hukum fikih harus mendasarkan kepada dalil yang otoritatif. Dalil otoritatif tersebut adalah al-Quran dan al-sunnah. Karena itu, kedua sumber tersebut menjadi dalil (bukti kuat) atas kekuatan argumentatif kedua sumber hukum tersebut. Dengan bahasa lain, kekuatan argumentatif hukum harus didasarkan kepada dalil yang kuat; dan dalil yang kuat itu adalah al-Quran dan al-sunnah.

Kedua sumber hukum di atas adalah sumber hukum yang disepakati ulama (*muttafaq 'alaihi*). Itu berarti terdapat sumber hukum lain yang diperdebatkan (*mukhtalaf fihî*). *Istiḥsân* dan *mashlahah mursalah* adalah diantara dua sumber hukum yang diperselisihkan ulama. Bahkan penalaran analogis (*qiyâs*) pun yang diakui sebagai sumber hukum yang disepakati, ditolak Ibnu Ḥazm al-Zḥahirî. Itu berarti, kias bukan sumber hukum yang disepakati, karena sebagian ulama ada yang menolaknya. Lebih dari itu, sebagian *ushûliyyûn* justru menilai kias, *istiḥsân* dan *mashlahah mursalah* hanya sebagai dalil hukum dan bukan sumber hukum. Sebab hukum tidak digali, ditemukan, disimpulkan dan dideduksi dari kias, *istiḥsân* dan *mashlahah mursalah*, melainkan dari al-Quran dan al-sunnah. Sebaliknya, cara penemuan dan penyimpulan hukum dari sumbernya menggunakan metode dan pendekatan. Banyak cara dan pendekatan ulama di dalam meng-*istinbâth* (mengeluarkan hukum dari sumbernya). Di antaranya dengan cara penalaran analogis (kias), *istiḥsân* dan *mashlahah mursalah*. Dengan demikian, apa yang diduga sebagai sumber hukum (seperti kias, *istiḥsân* dan *mashlahah mursalah*) adalah lebih tepat dinamakan sebagai dalil hukum, dan bukan sumber hukum. Karena itu, ada benarnya Imam al-Ghazâlî memasukkan ketiganya sebagai *adillah al-ahkâm* (dalil-dalil hukum).

Kedua, cara penggunaan dalil fikih (كَيْفِيَّةُ اِلِسْتِغَاذَةِ). Rumusan ini menunjukkan bahwa bagaimana cara menggali hukum dari sumbernya dan menggunakan dalil tersebut adalah wilayah kajian ushul fiqh. Dengan ungkapan lain, ilmu ushul fiqh adalah ilmu membahas metode-metode penemuan hukum dan bagaimana memfungsikan metode tersebut guna mengeluarkan hukum (*istinbâth*) dari sumbernya. Tegasnya, studi ushul fiqh adalah studi metodologi penemuan hukum Islam.

Ketiga, kondisi obyektif sang pengguna dalil fikih (حَالُ الْمُسْتَفِيدِ). Penemuan hukum Islam dilakukan oleh ahlinya, yang dalam istilah

teknis disebut mujtahid. Jika ijthad dipahami sebagai pengerahan daya intelektual secara maksimal untuk menemukan ketentuan legal dari al-Quran dan al-sunnah, maka orang yang melakukan itu dinamakan mujtahid. Dengan kata lain, mujtahid adalah orang yang merumuskan hukum. Sedangkan rumusan hukum dilakukan dengan cara mendayagunakan intelektual secara maksimal yang diistilahkan dengan ijthad.

Oleh karena upaya intelektual dilakukan secara serius, sungguh-sungguh dan maksimal dalam rangka menggali hukum, maka kegiatan ijthad bukan hal yang mudah dilakukan. Terdapat sejumlah syarat yang harus dipenuhi. Bagaimana syarat-syarat tersebut dan bagaimana metode penemuannya, itulah yang dibahas dalam ushul fikih. Itu pula yang dimaksud dengan ungkapan *hâl al-mustafid* (keadaan orang yang menggunakan dalil-dalil fikih). Dengan kata lain, selain membahas sumber hukum dan metode penemuan hukum dari sumbernya, ushul fiqh juga membahas persyaratan-persyaratan yang harus dimiliki oleh mereka yang berwewenang melakukan *istinbâth* (*mujtahid* atau *mustafid*).

Wilayah kajian ushul fiqh lainnya adalah kaidah-kaidah dan metode pengambilan hukum syara' (الشَّرْعِيَّةُ الْقَوَاعِدُ وَالْبُحُوثُ الَّتِي يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِقْدَادِ الْأَحْكَامِ). Hal ini dipahami dari rumusan ushul fiqh 'Abdul Wahhab Khallâf. Bahkan menurut Muhammad Abû Zahrah, kaidah-kaidah dan metode pengambilan hukum syara' tersebut merupakan hal yang substansial menjadi obyek kajian ushul fiqh.¹⁴

Kaidah-kaidah itu biasanya disebut dengan dalil fikih yang global (*dalâil al-fiqh ijmâliyyan*), sebagaimana dalam rumusan al-Baidhâwî dan al-Bannânî. Terkadang pula disebut dengan dalil syara' yang umum (*dalâil al-ahkâm al-syar'iiyyah kulliyyan*). Kias dan kehujjahannya, batasan-batasan 'âm (kata umum), perintah (*amr*) dan indikasinya, serta kaidah tentang larangan (*nahî*) termasuk kategori dalil syara' yang umum (*ijmâlî, kullî*). Itu berarti terdapat dalil syara' yang bersifat *juz'î* (khusus). Teks-teks al-Quran dan hadis adalah dalil syara'. Teks-teks itu ada dalam bentuk perintah (*amr*). Karena itu, *amr* dikategorikan sebagai dalil syara' yang *kullî* (global). Sedangkan teksnya yang dalam bentuk *amr* dikategorikan sebagai dalil syara' yang bersifat khusus (*juz'î*).

¹⁴Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* 1, h. 8.

Dalil syara' yang bersifat khusus (*juz'î*) bukan wilayah kajian ilmu ushul fiqh, melainkan menjadi obyek kajian ilmu fikih. Dengan kata lain, jika dalil syara' yang bersifat khusus (*juz'î*) merupakan kajian ilmu fikih, maka dalil syara' yang umum (*ijmâlî, kullî*) adalah wilayah kajian ilmu ushul fiqh.

D. Aliran-Aliran Ushul Fikih

Dalam sejarah perkembangan ushul fiqh dikenal dua aliran yang berbeda. Menurut Nasrun Haroen, perbedaan tersebut diakibatkan oleh perbedaan dalam membangun teori ushul fiqh masing-masing yang digunakan dalam menggali hukum Islam.¹⁵ Kedua aliran ushul fikih dimaksud adalah *mutakallimîn* dan *fuqahâ*. *Mutakallimîn* artinya para teolog.

Dikatakan aliran *Mutakallimîn* dikarenakan dua hal. Pertama, bangunan teoritik ushul fikihnya dirintis dan dikembangkan pertama kali oleh para teolog, seperti Abû al-Husain Muḥammad ibn 'Alî al-Bashri al-Mu'tazilî al-Syâfi'î (w. 463 H) dalam karyanya *al-Mu'tamad fî Ushûl al-Fiqh*; Abû al-Mâ'alî 'Abdul Mâlik ibn 'Abdillâh al-Juwainî (w. 478 H) dalam kitabnya *al-Burhân*; dan Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H) dalam karyanya *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*.

Kedua, karena metode yang digunakan mereka adalah metode kalam. Artinya, dalam upaya penemuan dan penggalian hukum Islam mereka mendasarkan pada rumusan kaidah yang dibangun di atas kekuatan argumentasi, logika dan dalil naqli. Rumusan kaidah mana lebih banyak dikembangkan oleh para pengikut Syâfi'î. Karenanya aliran ini disebut juga sebagai aliran Syâfi'iyyah.

Selain mendasarkan kepada kekuatan logika, argumentasi, dalil naqli dan aqli, aliran ini juga tidak terpengaruh oleh masalah-masalah partikuler (*furû'iyyah*) yang dihasilkan (baca: fikih) oleh para imam mazhab sebelumnya. Karena itu, bangunan teoritik ushul fikihnya ada yang sesuai dengan *furû'* (fikihyah) dan ada yang tidak. Setiap permasalahan yang dapat diterima oleh nalar (*'aqliyah*) dan didukung oleh dalil naqli dapat dijadikan kaidah, baik kaidah tersebut bersesuaian dengan furu mazhab maupun tidak, sejalan dengan kaidah yang telah ditetapkan oleh imam mazhab maupun tidak.¹⁶ Itulah sebabnya, karya-karya kesarjanaan ushul fikih yang

¹⁵*Ibid.*, h. 11.

¹⁶*Ibid.*, h. 12.

mereka susun bukan dimaksudkan sebagai pembelaan atas fikih imam mazhabnya, melainkan dimaksudkan sebagai acuan standar dalam *istinbâth*.¹⁷

Jika aliran *mutakallimîn* tidak terpengaruh oleh aspek *furû'iyah* (baca: fikih) produk imam mazhab, maka aliran fukaha tidak dapat membebaskan dirinya dari pengaruh mazhabnya. Artinya, penamaan aliran fukaha dikarenakan dominasi pengaruh produk fikih (*furû'*) dalam mazhab yang dianutnya. Dengan kata lain, mereka tidak membangun suatu teori penemuan hukum kecuali setelah melakukan analisis atas masalah-masalah *furû'* (partikuler) yang ada dalam mazhabnya. Mazhab yang dimaksud adalah mazhab Hanafi. Karena itu, aliran ini disebut pula sebagai aliran Hanafiyah; suatu aliran ushul fikih yang dianut oleh para pengikut mazhab Hanafi.

Demikian pembelaannya atas mazhabnya, maka rumusan teoritik kaidah ushul fikihnya pun disesuaikan dengan hukum *furû'* dalam mazhab Hanafi. Jika terdapat pertentangan, maka kaidahnya pun diubah dan disesuaikan dengan hukum *furû'* yang terdapat dalam mazhabnya. Karena itu, aliran ini berupaya agar kaidah yang mereka susun dan rumuskan sejalan dengan hukum-hukum *furû'* yang berlaku dalam mazhabnya, sehingga tidak satu pun kaidah yang tidak bisa diterapkan.

Kedua aliran di atas memiliki perbedaan. Jika kaidah dalam aliran fukaha bersesuaian dan disesuaikan dengan hukum-hukum yang ada dalam mazhabnya, maka aliran *mutakallimîn* sulit melakukan penyesuaian. Sebab mereka tidak terpengaruh dengan hukum-hukum *furû'* yang dihasilkan oleh imam mazhabnya. Akibatnya, sering terjadi pertentangan rumusan kaidahnya dengan hukum *furû'*. Terkadang pula kaidah yang dibangunnya sulit diterapkan sesuai dengan hukum-hukum *furû'* imam mazhabnya. Konsekuensinya adalah jika kaidah tersebut bertentangan dengan hukum *furû'*, maka mereka berusaha melakukan perubahan kaidah tersebut dan membangun kaidah lain yang sesuai dengan masalah *furû'* yang mereka hadapi. Misalnya, mereka merumuskan kaidah “dalil umum bersifat *qath'î*”. Akibatnya, jika terjadi pertentangan dalil umum dengan hadis *âhâd*, maka dalil umum yang diterapkan. Sebab hadis *ahad* hanya bersifat *zhannî* (relatif), sementara dalil

¹⁷Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 67.

umum bersifat *qath'î*. Tegasnya, dalil yang *qath'î* tidak dapat dikalahkan dan dikhususkan oleh dalil yang *zhannî*.

Dari perbedaan dua aliran ushul fikih di atas, lahirlah aliran yang mencoba memadukan keduanya. Aliran ini dinamakan aliran konvergensi (*tharîqah al-jam'an*). Bila aliran Syâfi'iyah-Mutakallimîn dikategorikan sebagai aliran tradisionalisme, maka aliran fukaha-Hanafiyah dikategorikan sebagai aliran rasionalisme. Sementara aliran yang berupaya menyatukan aliran tradisionalisme dan rasionalisme dinamakan aliran konvergensi. Aliran ketiga ini secara harmonis berusaha memadukan dua corak kajian ushul fikih, yakni dalam konteks tertentu mereka cenderung tradisional; sementara untuk kepentingan lainnya mengikuti cenderung pada aliran rasionalisme Hanafiyyah. Imam Kamal ibn al-Humam adalah salah seorang yang berupaya mengkompromikan kedua aliran tersebut (Syâfi'iyah-Mutakallimûn dan Hanafiyyah-Fukaha), meski ia sendiri berasal dari aliran fukaha. Upaya kompromi tersebut ia tuangkan dalam karyanya *al-Tahrîr*.¹⁸

¹⁸Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* 1, h. 15.

Bagian Dua

SUMBER DAN DALIL PENETAPAN HUKUM ISLAM

A. Sumber Hukum Islam Sunni

Dinamika hukum Islam dibentuk oleh adanya interaksi antara wahyu dan rasio. Itulah yang berkembang menjadi *ijtihâd* (upaya ilmiah dalam menggali dan menemukan hukum bagi hal-hal yang tidak ditetapkan hukumnya secara tersurat (*manshûsh*) dalam syari'ah (*al-kitâb wa al-sunnah*)).¹ Penemuan hukum tersebut didasarkan kepada *mashâdir al-ahkâm* atau *mashâdir al-tasyrî'* (sumber-sumber hukum Islam [fikih Islam]).

Kedua terma ini merupakan terminologi baru, dilihat dari perspektif sejarah perkembangan ushul fikih. Karena terma ini baru muncul sekitar abad 14 H atau pertengahan abad 20 M, saat mana bermunculan sejumlah karya ushul fiqh dengan memakai terma tersebut, seperti *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî fî mâ lâ Nashsh fih*, *Mashâdir al-Ahkâm al-Islâmiyyah*, dan *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî*. Yang pertama ditulis oleh 'Abdul Wahhab Khallâf, cetakan pertama tahun 1954. Sedangkan kedua dan ketiga ditulis Zakariyâ al-Birrî dan 'Abdurrahmân al-Shâbûnî. Buah pena Zakariyâ al-Birrî dicetak pertama kali tahun 1975 dan tulisan 'Abdurrahmân al-Shâbûnî tahun 1980.²

¹Ali Yafie, "Konsep-Konsep Istihâsân, Istishlâh dan Mashlahah al-Mursalah", dalam Budhy Munawar-Rachman (editor), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 362.

²Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 24.

Karena itu, kita tidak akan menemukan terma tersebut dalam wacana ushul fikih klasik. Yang kita dapati adalah istilah *adillah al-ahkâm* (dalil-dalil hukum [Islam atau fikih]). Meskipun kedua istilah tersebut dapat dibedakan, misalnya dari sisi etimologis dan semantik, tetapi keduanya menunjuk kepada pengertian yang sama yaitu sebagai sumber atau rujukan dalam penetapan hukum Islam. Karena itu, banyak ahli ushul fikih yang mengidentikkan keduanya, di antaranya 'Abdul Wahab Khallâf dan Zakīyuddīn Sya'bân.³

Terlepas keduanya identik atau tidak, yang jelas mereka membagi keduanya menjadi dua macam. Pertama, *wahyu matlûw*, berupa al-Quran dan Sunnah; dan kedua, *wahyu ghayr matlûw*, berupa *ijmâ'*, *qiyâs*, *istihsân* dan lain-lain. Sumber pertama bersifat *naqlî*, karenanya ia sering disebut sebagai sumber utama atau primer. Sedangkan sumber kedua bersifat *'aqlî*, dan karenanya ia menempati posisi sekunder.

Menurut Imam al-Ghazâlî (w. 505 H), al-Kitâb, al-Sunnah, *ijmâ'*, *istishhâb*, *istihsân* dan *istishlâh* termasuk bagian dari *adillah al-ahkâm*. Dalam terminologi Imam al-Ghazâlî (w. 505 H), tiga sumber pertama disebut *ushûl al-adillah*, sedangkan tiga yang terakhir disebut *dalîl al-'aql* (dalil yang digunakan melalui proses penalaran akal).⁴ Dengan demikian, dilihat dari perspektif teoritis, dalam pandangan Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) bahwa penemuan dan penetapan hukum dapat disandarkan kepada dua sumber: *naqlî* dan *'aqlî*. Pertama disebut sebagai sumber primer (*ushûl al-adillah*), sedangkan yang kedua merupakan sumber sekunder (*dalîl al-'aql*).

Sumber primer (*ushûl al-adillah*) dimaksud adalah al-Kitab dan as-Sunnah. Yang dimaksud dengan *al-Kitâb* adalah al-Quran.⁵ Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) mendefinisikan al-Quran secara sederhana, yaitu sebagai firman Allah SWT (*huwa qawl Allâh*).

³'Abdul Wahab Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1968), hlm. 20; Zakīyuddīn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ta'lîf, 1965), h. 29-30.

⁴Abû Hamid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jilid I, (Mesir: Maktabah al-Jundiyyah, 1971), h. 119-199 dan h. 230-250.

⁵Al-Quran, selain disebut sebagai al-Kitab, juga memiliki nama lain, di antaranya *al-Furqân*, *al-Kalâm*, *al-Hudâ*, *al-Dzîkr*, *al-Syifâ'*, *al-Hakîm*, *al-Hikmah*, *al-Habl*, *al-Shirâth al-Mustaqîm*, *al-'Azîz*, *al-Mau'izhah*, *al-Majîd*, *al-Balîgh*, *al-Bashâir*, *al-Bayân*, *al-Matsânî*, *al-Tanzîl*, *al-Wahyu*, *al-Nadzîr*, dan *al-Muhamaymin*. Penjelasan lebih lanjut lihat Dâwud al-Aththâr, *Perspektif Baru Ilmu Al-Quran*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 46-48.

Karena itu, al-Quran bukan perkataan Nabi Saw. Rasulullah Saw. hanya berfungsi sebagai penyampai apa yang diterima dari Allah SWT. Dia yang menetapkan hukum itu (*bal huwa mukhbirun 'an Allâh ta'âla annahu hukmun bi kadzâ kadzâ*).

Al-Quran sebagai sumber utama dalam pembinaan hukum Islam adalah sesuatu yang telah disepakati oleh seluruh ulama. Dilihat dari segi kebenarannya sebagai sumber, al-Quran merupakan sumber dari segala sumber. Dengan kata lain, al-Quran menempati posisi pertama dari tertib sumber hukum dalam berhujjah. Adapun sumber-sumber lainnya merupakan pelengkap dan cabang dari al-Quran, karena pada dasarnya sumber lain itu akan kembali kepada al-Quran.⁶ Sementara dilihat dari keotentikannya, ia diriwayatkan secara mutawatir yang meniscayakan kepastian (*qath'i al-tsubût*). Karena itu, secara aksiomatik umat Islam sepakat atas penerimaannya sebagai sumber dan dalil hukum yang paling asasi. Al-Quran sendiri memerintahkan agar menetapkan hukum atas dasar hukum Allah yang termaktub di dalamnya, sebagaimana ditegaskan dalam surat al-Mâidah ayat 48:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ
وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا
جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ... ﴿٥٨﴾

"Dan Kami telah turunkan kepadamu al-Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu Kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan sebagai timbangan terhadap Kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu ...".

Setelah al-Quran, sumber hukum kedua yang disepakati adalah sunnah, kecuali segelintir kaum Khawarij—yang kemudian memunculkan *inkarussunnah*—yang menolaknya. Dalam perspektif ulama ushul Ahlussunnah, sunnah adalah segala sesuatu yang bersumber dari Rasulullah Saw. baik perkataan, perbuatan maupun *taqrîr*. *Taqrîr* adalah diamnya Nabi Saw. atas suatu hal

⁶Abû Hamid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, h. 118.

tanpa ada pernyataan larangan atau perintah. Diamnya Nabi Saw. tersebut dimaknai sebagai persetujuan dan kebolehan. Tentu yang dikategorikan sunnah adalah ketika ketiga aspek tersebut berkenaan dengan hukum praktis (*tasyrî' al-ahkâm al-'amaliyah*).⁷

Dalam pandangan Imam al-Ghazâlî (w. 505 H), sunnah, selain sebagai *hujjah* atas sifat *shiddiq* yang melekat pada pribadi Nabi Saw., secara teologis Allah SWT memerintahkan kepada kita untuk mematuhi sabdanya. Sebab sabdanya diucapkan bukan atas dorongan hawa nafsu, melainkan atas dasar petunjuk wahyu Allah SWT.⁸ Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) membagi sunnah atau hadis Nabi Saw. Menjadi dua klasifikasi: *mutawâtir* dan *âhâd*. Hadis dapat dikategorikan *mutawâtir* bila memenuhi empat syarat: periwayatannya secara meyakinkan (*'ilm*), bersifat aksiomatik (*dharûrî*), seluruh *râwî* dari awal hingga akhir memenuhi syarat sebagai *râwî* hadis *mutawâtir* baik sifat dan jumlahnya, dan jumlah *sanad* yang meriwayatkan hadis tersebut mencapai jumlah yang disyaratkan untuk hadis *mutawâtir*.⁹

Secara definitif, Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) tidak memberikan kepastian jumlah *sanad* untuk kriteria hadis *mutawâtir*. Alasannya, terkadang dijumpai suatu hadis yang diriwayatkan oleh lima atau enam *sanad* tidak mencapai derajat *mutawâtir* (meyakinkan, *'ilm*). Karena itu, demikian Imam al-Ghazâlî (w. 505 H), yang terpenting bukan pada jumlah *sanad*-nya, tetapi pada pencapaian derajat *'ilm*-nya, yakni dapat diterima sebagai hadis yang diriwayatkan secara *mutawâtir*.¹⁰

Hadis yang tidak memiliki empat syarat tersebut dikategorikan sebagai hadis *âhâd*. Jika hadis *mutawâtir* bersifat *'ilm* (meyakinkan), maka hadis *âhâd* bersifat *zhannî*, karena kredibilitasnya dapat saja diragukan. Karena itu, dalam teologi hadis *âhâd* tidak dapat dijadikan sumber. Sebab hadis *âhâd* tersebut tidak dapat diterima secara *dharûrî*. Kecuali itu, teologi memerlukan pengetahuan yang meyakinkan. "Perkataan *âhâd* yang diriwayatkan oleh orang-orang yang tak sampai ke derajat *mutawâtir* tidak menghasilkan pengetahuan

⁷Ibn Amîr al-Hâjj, *al-Taqrîr wa al-Thabîr fî 'Ilm al-Ushûl*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1417 H/1996 M), h. 297.

⁸Abû Hamid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, h. 129.

⁹*Ibid.*, h. 134.

¹⁰*Ibid.*, h. 137.

kecuali bersifat dugaan (*zhannî*)", tegas Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) dalam *al-Fadhâih*.¹¹

Pendapat Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) ini sedikit berbeda dengan pendapat para ulama Ahlussunnah yang menerima kebenaran Nabi Muhammad sebagai utusan Allah bukan dengan pengetahuan *dharûrî*, tapi dengan pengetahuan *nazharî* yang memerlukan dalil. Meskipun mengenai kebenaran adanya Nabi Muhammad sebagai tokoh historis bisa mereka terima secara *dharûrî*, karena adanya berita *mutawâtir*. Mengenai kerasulan Muhammad mereka anggap diterima secara *nazharî*, yaitu adanya mukjizat.¹² Tetapi sebagai sumber hukum, Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) dapat menerima hadis *âhâd* dengan syarat hadis itu *shahîh* dan *sanad*-nya bersambung serta tidak bertentangan dengan akal. Dalam hal ini ia sependapat dengan jumhur ulama salaf yang terdiri dari kalangan para sahabat, tabi'in, *fuqahâ* dan *mutakallimîn* (para teolog) yang berpendapat bahwa bukanlah sesuatu hal yang mustahil melaksanakan ibadah berdasarkan hadis *âhâd*. Sebagaimana juga masuk akal jika tidak wajib melaksanakan ibadah yang didasarkan atas hadis *âhâd*.¹³

Patut ditambahkan bahwa hadis *âhâd* yang dimaksud adalah bukan hadis *mursal* (hadis yang terputus *sanad*-nya di tingkat tabi'in atau sahabat); kecuali *mursal*-nya itu dari kalangan tabi'in yang populer, seperti Sa'id ibn al-Musayyab di Madinah dan al-Hasan al-Bashrî di Irak. Karena mereka pada umumnya bertemu langsung dengan para sahabat Nabi.¹⁴

Adapun sumber sekunder (*dalîl al-'aql*) hukum Islam adalah ijmak. Secara bahasa ijmak berarti kesepakatan atau konsensus bersama. Dalam terminologi *ushûliyyûn* (ulama ushul fikih), ijmak diartikan sebagai kesepakatan para mujtahid dari kalangan umat Muhammad setelah beliau wafat, pada suatu masa atas suatu hukum syara'.¹⁵ Rumusan ini menunjukkan lima unsur penting

¹¹Abû Hamid al-Ghazâlî, *Fadhâih al-Bâthiniyyât wa Fadhâih al-Mustazhiriyyât*, 'Abdurrahman Badawî (Editor), (Kairo: Dâr al-Qawmiyyât li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1964), h. 140.

¹²Abû Manshûr 'Abdul Qâhir ibn Thâhir al-Baghdâdî, *Al-Farq bayn al-Firâq*, Muhyî al-Dîn 'Abdul Hamîd (Editor), (Maktabah Muḥammad 'Âli Shâbih, t. th.), h. 326.

¹³Abû Hamid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, h. 148.

¹⁴Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 111-112.

¹⁵Imâm al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 249; Wahbah al-Zuhaylî, Jilid I, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1986), h. 490; 'Abdul Wahab Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983), h. 45.

tentang ijmak, yaitu kesepakatan para mujtahid; mujtahid mana berasal dari kalangan umat Islam; kesepakatan itu terjadi pada satu masa; masa dimaksud adalah pasca wafat Nabi Saw.; dan kesepakatan itu berkenaan dengan hukum syara'.

Pertama, kesepakatan para mujtahid. Mujtahid artinya mereka yang mengerahkan dengan sungguh-sungguh kemampuan daya intelektual secara maksimal untuk menggali ketentuan hukum dari sumber primer: al-Quran dan al-Sunnah. Itu berarti, hanya kelompok tertentu yang dapat melakukan ijtihad. Kelompok tertentu yang dimaksud adalah mereka yang memenuhi sejumlah kriteria. Di antaranya pengetahuan dan penguasaan bahasa Arab, al-Quran, al-Sunnah, ushul fiqh, *maqâshid al-syarî'ah*, dan pengetahuan tentang manusia beserta lingkungan sekitarnya.

Kedua, dari kaum Muslim. Bahwa mujtahid yang dimaksud adalah mereka yang berasal dari umat Islam, atau lebih spesifik umat Muhammad, dalam terminologi Imam al-Ghazâlî (w. 505 H).¹⁶ Itu berarti kesepakatan di luar umat Islam, bukan termasuk ijmak. Dan karena itu, kesepakatan demikian adalah tidak sah.

"Umat Muḥammad Saw." sebagai bagian dari unsur ijmak dalam perspektif Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) di atas adalah sejalan dengan rumusan Syekh Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996 M) ketika ia mendefinisikan ijmak dengan:

إِتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي عَصَرٍ مَا عَلَى حُكْمٍ شَرْعِيٍّ

"Kesepakatan para ahli ijtihad umat Muhammad terhadap hukum syara' pada masa apa saja".

Yang dimaksud umat Muḥammad dalam kategori Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996 M) di atas meliputi dua hal: khusus dan umum. Yang bersifat khusus adalah kesepakatan para ahli pikir atau pakar hukum atas hukum syara'. Sedangkan yang bersifat umum adalah keputusan yang ditetapkan secara ijmak oleh *ûlil amri* atau *ahl al-hall wa al-'aqd*.¹⁷ Karena itu, ditetapkan

¹⁶Dalam terminologi al-Ghazâlî, ijmak didefinisikan sebagai kesepakatan khusus umat Muhammad dalam persoalan keagamaan (إِتِّفَاقُ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً عَلَى أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ الدِّينِيَّةِ). Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, h. 171.

¹⁷Syekh Muḥammad al-Ghazâlî, *Mi'ah Su'âl 'an al-Islâm*, (Kairo: Dâr Tsâbit, 1410 H/1989), Cet. IV, h. 261 dan Syekh Muḥammad al-Ghazâlî, *Laysa min al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1418 H/1998 M), h. 63.

hukum yang telah disepakati oleh umat Islam, maka setiap orang Islam harus menerimanya. Yang demikian itu merupakan suatu bentuk ketaatan kepada *ûlil amri*, sebagaimana yang diwajibkan oleh al-Quran surat al-Nisâ' ayat 59:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلٰى الْاَمْرِ مِنْكُمْ ... 

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu ...".

Yang dimaksud dengan *ûlil amri* di sini, demikian Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996 M), adalah sebagaimana yang dikatakan Muḥammad 'Abduh (w. 1905 M), yaitu *jamâ'ah al-muslimîn* (kumpulan orang-orang Islam) yang berwenang membuat perundang-undangan (*ahl al-hall wa al-'aqd*). Mereka itu adalah para gubernur, hakim, ulama, panglima, dan orang-orang terkemuka yang berwenang mengatur kemaslahatan umat. Jika seluruh aparat tersebut sudah sepakat dalam suatu hukum, maka hukum tersebut wajib ditaati dengan syarat mereka adalah golongan Muslimin serta tidak menyalahi hukum Allah dan hadis Rasul-Nya yang mutawatir.¹⁸ Tegasnya, rakyat harus mengikuti pemimpin. Kaum Muslimin harus mengikuti semua hukum yang sesuai dengan al-Quran dan sunnah serta yang dihasilkan dari konsensus bersama (ijmak) yang menyangkut kemaslahatan umat.¹⁹

Patut ditambahkan bahwa kesepakatan umat Islam, sebagaimana tertuang dalam rumusan Ghazâlain (Abû Ḥâmid al-Ghazâlî dan Syekh Muḥammad al-Ghazâlî) adalah kaum intelektual, bertakwa kepada Allah, bijaksana dan obyektif dalam memahami al-Quran dan hadis. Mereka yang memiliki kriteria semacam ini yang boleh diikuti jejaknya dan diterima ijmaknya. Siapa yang tidak mau mengikuti langkah mereka, adalah keluar dari Islam, tegas Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996 M).²⁰ Dengan demikian, ijmak yang terjadi di kalangan mereka yang tidak memiliki kriteria di atas adalah tidak sah, dan karenanya tidak wajib diikuti. Menurut Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996 M), hati yang kosong dari cahaya iman, perkataan dusta

¹⁸Syekh Muḥammad al-Ghazâlî, *Laysa min al-Islâm*, h. 62.

¹⁹*Ibid.*

²⁰*Ibid.*, h. 64.

dan perilaku amoral adalah contoh dari kategori bukan termasuk dalam kategori kaum Muslimin.²¹

Ketiga, kesepakatan itu terjadi dalam satu waktu. Yaitu, *keempat*—pasca wafat Nabi Saw. Itu berarti kesepakatan yang terjadi bukan dalam satu waktu tidak dikategorikan ijmak. Demikian pula, kesepakatan yang terjadi setelah wafat Nabi Saw. Bahkan menurut Imam al-Ghazâlî (w. 505 H), bila ada salah satu atau dua orang dari umat berbeda, maka ijmak tersebut tidak sah.²²

Unsur ketiga dan keempat di atas diperdebatkan ulama. Bahkan kedua unsur ini dinilai sulit untuk terjadi dan tidak mungkin terjadi. Karena wilayah dunia Islam demikian luas sehingga sulit untuk mengumpulkan semua mujtahid dalam satu waktu. Sama sulitnya untuk mengetahui siapa yang mujtahid dan siapa yang bukan mujtahid. Atas dasar itu, Imam al-Syâfi'î (w. 204 H) menolak dugaan adanya terjadi kesepakatan ulama setelah masa sahabat.²³ Bahkan Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H) menganggap sebagai kebohongan. Sebab, mungkin saja orang-orang yang berbeda pendapat, sedang ia tidak mengetahuinya dan belum sampai pengetahuannya ke situ. Karena itu, hendaklah ia mengatakan: "Kami tidak mengetahui ada perbedaan pendapat orang [tentang itu]".²⁴ Tegasnya, ijmak hanya mungkin terjadi di kalangan sahabat. Itu pun hanya pada masa Abû Bakar (w. 13 H) dan 'Umar ibn al-Khaṭṭab (w. 23 H), tegas Khudharî Beik. Sebab, pasca keduanya (Abû Bakar dan 'Umar) telah terjadi keretakan dalam tubuh umat Islam, sehingga tidak mungkin melakukan ijmak lagi.²⁵

Namun dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang, justru mempermudah para mujtahid untuk bertemu dan berkumpul. Karena itu, kemungkinan ijmak bukan hal yang mustahil, tegas M. Hasbi ash-Shiddiqiy (w. 1975 M). Maka ada benarnya, Syekh Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996 M) memasukkan "pada masa apa saja [*fî 'ashrin mâl*]" sebagai salah satu unsur ijmak, selain unsur "kesepakatan para ahli ijtihad umat Muhammad" dan

²¹*Ibid.*

²²Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, Jilid I, h. 171.

²³Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 157-158.

²⁴Imâm al-Syaukānî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 73.

²⁵Khudharî Beik, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 285.

"hukum syara".²⁶ Itu pula berarti setiap masa ada konsensus yang dihasilkan. Dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi sekarang telah memungkinkan terjadinya pertemuan para mujtahid, meskipun secara geografis mereka berjauhan. Namun kemajuan telekomunikasi yang canggih dengan adanya fasilitas internet, semua orang dari belahan dunia ini dapat melakukan komunikasi via e-mail. Bahkan di era virtual sekarang ini dapat dilakukan melalui *zoometing*.

Kelima, obyek dan ruang lingkup ijmak tersebut berkenaan dengan hukum syara' yang praktis. Atau hal-hal yang berkaitan dengan persoalan agama, sebagaimana dalam rumusan Imam Abû Hamid al-Ghazâlî; atau hal-hal yang berkaitan dengan mu'amalah, atau yang berkaitan dengan kemaslahatan umat, dan bukan masalah 'ubûdiyyah dan i'tiqâdiyyah (keimanan), tegas Muḥammad al-Ghazâlî.²⁷

Demikian penting ijmak sebagai sumber hukum Islam, sehingga Imam mazhab empat sunni sepakat bahwa ijmak dipandang sebagai hujjah yang mandiri (*mustaqil*) dan pasti (*qath'î*). Pengingkaran atasnya berimplikasi kepada kekufuran. Kehujjahan ijmak didasarkan pada sejumlah ayat al-Quran. Misalnya surat al-Syûrâ ayat 10 dan al-Nisâ' ayat 59:

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٥٩﴾

"Tentang sesuatu apapun kamu berselisih, maka putusannya (terserah) kepada Allah. (Yang mempunyai sifat-sifat demikian) Itulah Allah Tuhanku. Kepada-Nya lah aku bertawakal dan kepada-Nyalah aku kembali".

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٦٠﴾

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

²⁶Syekh Muḥammad al-Ghazâlî, *Laysa min al-Islâm*, h. 53.

²⁷*Ibid.*, h. 63.

Ayat pertama, memberikan pengertian bahwa apa saja yang kalian sepakati (ijmak) adalah sesuatu yang *haq* (benar). Sedangkan ayat kedua memerintahkan kita untuk mengikuti jalan yang ditempuh oleh umat Islam (ijmak). Karena itu, kesepakatan umat Islam menjadi bagian penting ijmak dalam terminology ijmak Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) dan Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996 M).²⁸

Selain ayat di atas, Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996 M) menunjukkan sejumlah hadis yang memuji konsensus bersama umat Islam (ijmak). Di antaranya sebagai berikut.

حَدَّثَنَا الْعَبَّاسُ بْنُ سُلَيْمَانَ الدَّمَشْقِيُّ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا مَعَاذُ بْنُ رَفَاعَةَ السَّلَامِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو خَلْفٍ الْأَعْمِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ مِنْ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ

"Al-'Abbâs ibn Sulaimân al-Dimasyqî telah menceritakan kepada kami, al-Walîd ibn Muslim telah menceritakan kepada kami, Mu'âdz ibn Rifâ'ah al-Salâmi telah menceritakan kepada kami, Abû Khalafî al-A'mâ telah menceritakan kepadaku, ia berkata: Aku pernah mendengar Anas ibn Mâlik berkata, bahwa ia pernah mendengar Rasulullah Saw. bersabda: 'Sesungguhnya umatku tidak akan bersepakat dalam soal kesesatan'".²⁹

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ شُعَيْبٍ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ بَشِيرٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَبِي أَسْمَاءَ الرَّحْيِيِّ عَنْ ثَوْبَانَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ مَنْصُورِينَ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ

"Hisyâm ibn 'Ammâr menceritakan kepada kami, Muḥammad ibn Syu'ayb menceritakan kepada kami, Sa'îd Ibn Basyîr menceritakan kepada kami dari Qatâdah, dari Abî Qalâdah, dari Abî Asmâ', dari Tsawbân, bahwasanya Rasulullah Saw. bersabda: 'Selama umatku konsisten dengan kebenaran, maka orang yang berbeda dengan mereka tidak akan mendatangkan mudarat, (sebaliknya) pertolongan Allah pasti datang'".³⁰

²⁸Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, h. 171.

²⁹Abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd al-Qazwainî, *Sunan Ibn Mâjah*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1995M/1415 H), hlm. 478, hadis ke 3950.

³⁰Abî 'Abdillâh Muḥammad ibn Yazîd al-Qazwainî, *Sunan Ibn Mâjah*, Kitâb al-Muqaddimah, Bâb Ittibâ' Sunnah Rasulillâh Shallalâhu 'alaihi wasallama, Jilid I, h. 19, hadis ke 10.

Menurut Muḥammad al-Ghazâlî (w. 1996 M), hadis-hadis di atas dapat menghindarkan pertentangan pribadi. Tetapi dapat pula menghilangkan keragu-raguan dalam berpikir dan berbuat, bahkan dapat menjadikan umat Islam bersatu dalam satu barisan penegak al-Quran dan sunah. Dengan demikian, ijmak berfungsi sebagai alat pemersatu. Di samping itu, hadis-hadis tersebut mengingatkan umat Islam agar menghindarkan diri dari kekeliruan. Tetapi secara implisit, ijmak merupakan wadah dan jalan yang paling mudah untuk menyadarkan umat dan membahas berbagai persoalan yang perlu diperbincangkan dengan seluas-luasnya. Konsekuensi logis dari ini adalah terbukanya ide, pemikiran, dialetika, dan lain-lain.³¹

Selain ijmak, sumber sekunder (*dalîl al-'aql*) hukum Islam lainnya adalah kias (*qiyâs*). Secara etimologi, kias berarti ukuran atau mengukur.³² Kias juga berarti menyamakan dan memastikan panjang, berat atau kualitas sesuatu. Itulah mengapa skala disebut dengan *miqyâs*. Karena itu ungkapan قست الثوب بالذراع bermakna “pakaian itu diukur dengan meteran”.³³ Kias dapat juga berarti membandingkan dalam rangka memberi kesan kesamaan atau kemiripan antara dua hal. Maka ungkapan زَيْدٌ يَقَاسُ إِلَى خَالِدٍ فِي عَقْلِهِ وَنَسَبِهِ berarti Zaid diperbandingkan dengan Khâlid dalam hal kemampuan intelektual dan keturunannya.³⁴

Sedangkan secara terminologi, terdapat banyak definisi yang diberikan oleh ulama ushul fiqh baik klasik maupun kontemporer. Sebagian ulama klasik merumuskan kias sebagai:

حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إثْبَاتِ حُكْمٍ لَهُمَا أَوْ نَقْيِهِ عَنْهُمَا بِأَمْرِ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ
إِثْبَاتِ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ أَوْ نَقْيِهِمَا عَنْهُمَا

³¹Syekh Muḥammad al-Ghazâlî, *Laysa min al-Islâm*, h. 67.

³²Majd al-Dîn Muḥammad ibn Ya'qûb al-Fairûz Abadî, *Al-Qamûs al-Muḥîṭ*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1995 M/1415 H), h. 512; Louis Ma'lûf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alâm*, (Beirût: Dâr al-Masyriq, t. th.), h. 665; Zaky al-Dîn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1965), h. 108; dan 'Umar 'Abdillâh, *Sullam al-Wushûl li al-'Ilm al-Ushûl*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1956), h. 205.

³³Saifuddîn al-Âmidî, *Al-Iḥkâm fi Ushûl al-Aḥkâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), h. 2; Muḥammad ibn 'Alî ibn Muḥammad al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fukhûl*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 173.

³⁴Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Terj. Noorhaidi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 277.

“Membawa (hukum) yang telah diketahui kepada hukum lain guna menetapkan adanya (kesamaan) hukum, atau tidak bagi keduanya, disebabkan sesuatu yang menyatukan (menghubungkan) keduanya, baik hukum maupun sifat”.³⁵

Sebagian lagi mengartikan dengan ungkapan:

تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ لِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ لَا تُدْرِكُ بِمُجَرَّدِ اللَّغَةِ

“Memberlakukan hukum asal kepada hukum furu’ disebabkan adanya kesatuan illat yang tidak dapat dicapai melalui pendekatan bahasa saja”.³⁶

Definisi pertama dikemukakan oleh Imam al-Ghazâlî, tokoh ulama Syafi’iyah, sedangkan definisi terakhir dari Sadr al-Syarî’ah, seorang tokoh ushul fiqh Hanafî. Sementara dari kelompok Hanâbilah, seperti Ibnu Qudâmah mendefinisikan *qiyâs* secara sederhana, namun padat isinya, yaitu:³⁷

حَمْلُ فَرْعٍ عَلَى أَصْلٍ فَيُحْكَمُ بِجَامِعٍ بَيْنَهُمَا

“Menghubungkan furu’ (kasus baru) kepada ashal dalam persoalan hukum karena ada hal (illat) yang menyatukan keduanya”.

Sementara Muḥammad Khudharî Beik dan Wahbah al-Zuhaylî dari ulama kontemporer mendefinisikan kias dengan ungkapan:

تَعْدِيَةُ الْحُكْمِ مِنَ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ بِعِلَّةٍ مُتَّحِدَةٍ

“Memberlakukan ketentuan hukum yang ada pada ashal (pokok) kepada furu’ (persoalan baru yang tidak disebutkan oleh nash) karena adanya kesamaan illat antara keduanya”.³⁸

إِلْحَاقُ أَمْرٍ غَيْرٍ مَنْصُوصٍ عَلَى شَيْءٍ بِأَمْرٍ مَنْصُوصٍ عَلَى شَيْءٍ لِإِشْتِرَاكِهِمَا فِي عِلَّةٍ الْحُكْمِ

“Menghubungkan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nash dengan sesuatu persoalan yang disebutkan hukumnya oleh nash, karena adanya kesatuan illat antara keduanya”.³⁹

³⁵ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, Jilid II, h. 96.

³⁶ Ubaidillâh ibn Mas’ûd al-Bukhârî Shadr al-Syarî’ah, *Tanqîḥ al-Ushûl*, Jilid II, (Maktabah al-Mukarramah: Maktabah al-Bâz), h. 52.

³⁷ Abdul ‘Azîz ibn ‘Abdurrahmân al-Sa’îd, *Ibnu Qudâmah wa Atsaruhu al-Ushûliyyah*, Juz II, (Riyâdh: Jâmi’ah al-Imâm Muḥammad ibn Sa’ûd al-Islâmiyah, 1987 M/1408 H), h. 275.

³⁸ Muḥammad Khudharî Beik, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 289.

³⁹ Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, h. 601.

Definisi Wahbah al-Zuhaylî ini hampir sama pula dengan apa yang dikemukakan Muḥammad Abû Zahrah:

إِلْحَاقُ أَمْرٍ غَيْرِ مَنْصُوصٍ عَلَى حُكْمِهِ بِأَمْرٍ آخَرَ مَنْصُوصٍ عَلَى حُكْمِهِ لِإِشْتِرَاكِهِمَا فِعْلِيَّةَ الْحُكْمِ

“Menghubungkan sesuatu persoalan yang tidak ada nash hukumnya kepada sesuatu persoalan yang ada nash hukumnya, disebabkan adanya kesatuan illat antara keduanya”.⁴⁰

Meskipun secara redaksional definisi kias di atas berbeda, tetapi tidak secara substansial. Mereka sepakat bahwa kias sebagai proses penetapan hukum untuk menyingkapkan dan menjelaskan hukum (*al-kasyf wa al-idzhâr li al-ḥukm*).⁴¹ Karena itu pula mayoritas ulama ushul fiqh mengakui kias sebagai satu *dalîl* atau metode *istinbâth* hukum, kecuali ulama-ulama Syi’ah, al-Nazzâm, Zhâhiriyyah dan ulama Mu’tazilah dari Irak.⁴²

Para ulama ushul fiqh ada yang membagi kias menjadi tiga bagian: *al-qiyâs al-awla*, *al-qiyâs al-musâwî* dan *al-qiyâs al-adnâ*. *Al-qiyâs al-awla* secara literal berarti *qiyâs* yang lebih kuat. Karena itu, secara teknis *qiyâs* jenis ini lebih jelas bagi kasus baru (*furû’*) ketimbang kasus *ashl* (pokok). Misalnya larangan mengatakan ‘uff terhadap orang tua seba-gaimana tersebut dalam surat al-Isrâ’ ayat 23.⁴³ Bila dibandingkan dengan misalnya larangan menghina atau memukul lebih jelas ketimbang hinaan lisan. Dengan ungkapan lain, larangan mengata-kan ‘uff merupakan pokok, kasus yang ada pada *ashl* (pokok). Tetapi bila dibandingkan (baca: dikiaskan) dengan larangan menghardik atau memukul (sebagai kasus baru, *furû’*), tentu yang disebut terakhir jauh lebih jelas dari pada yang disebut pertama. Kias semacam ini dalam terminologi ulama Syâfi’iyyah disebut *al-qiyâs al-awlâ*. Tetapi dalam terminologi Ḥanafiyah metode seperti itu tidak lebih dari pada *dalalâh al-nash* yang lebih tergolong sebagai sebuah interpretasi saja.⁴⁴

⁴⁰Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 173.

⁴¹‘Âlî al-Zafzaf, *Muhâdharât fî Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1970), h. 80.

⁴²Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 610.

⁴³Teks ayat dimaksud adalah:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَنْتَغِيَنَّ عَنْكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَلَبٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا.

⁴⁴Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 195-196.

Adapun yang dimaksud dengan *al-qiyâs al-musâwî* ialah baik 'illat yang ada pada kasus baru (*furû'*) maupun pokok (*ashl*) adalah sama (*musâwî*). Sementara yang dimaksud dengan *qiyâs al-adnâ* adalah kias yang terdapat pada kasus baru (*furû'*) lebih rendah dibandingkan dengan yang ada pada kasus *ashl* (pokok). Dengan kata lain, setiap kasus baru yang muncul dapat digolongkan ketentuan hukumnya ke dalam kasus *ashl* (pokok), meskipun yang baru itu lebih rendah.

Pembagian kias atas tiga bagian di atas adalah pembagian dari ulama Syâfi'iyah. Pembagian ini melihat kias dari aspek kuat lemahnya. Pembagian ini berbeda dengan kelompok *Hanafiyah* yang membaginya menjadi dua bagian dengan melihat dari sisi jelas tidaknya kias, yaitu *al-qiyâs al-jalî* dan *al-qiyâs al-khafi*. Demikian menurut Muhammad Hashim Kamali, seorang Guru Besar Ushul Fiqh Universitas Islam Antarabangsa Malaysia.⁴⁵

Kias sebagai metode penalaran logis-analogis dipandang sebagai bagian dari *ijtihad*. Meski diperselisihkan otoritasnya, tetapi ia disepakati sebagai upaya penyingkapan dan penemuan hukum pada suatu kasus baru yang belum jelas status hukumnya. Dengan demikian, kias mempunyai kedudukan penting dalam penyelesaian hukum baru. Mereka yang menerima otoritas (*hujjah*) kias yang dikenal dengan sebutan *mutsubit al-qiyâs* mendasarkan argumentasi dalil naqli. Di antaranya surat al-*Hasyr* ayat 2:

فَاعْتَبِرُوا يٰٓأَوَّلِيَ الْأَبْصِرِ ﴿٢﴾

"Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai pandangan".

Ayat ini berbicara tentang hukuman Allah kepada kaum kafir dari Bani Nadhir atas sikap buruk mereka terhadap Rasulullah Saw. Di akhir ayat, Allah memerintahkan kaum Muslimin agar menjadikan peristiwa ini sebagai pelajaran (*i'tibâr*). Mengambil pelajaran dari satu peristiwa, dalam pandangan mayoritas ulama merupakan bagian dari *qiyâs*. Oleh karena itu, penetapan hukum melalui *qiyâs* yang disebut oleh Allah dengan term *al-i'tibâr* adalah boleh, bahkan al-Quran memerintahkannya. Tetapi argumen ini dibantah oleh *Zhâhiriyyah*, kelompok *nufât al-qiyâs* (penolak *qiyâs*). Menurut mereka, ayat tersebut tidak memberi peluang terhadap penggunaan kias. Tidak

⁴⁵Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, h. 277 dan 279.

satu pun ilmu mengenai bahasa Arab sebagai bahasa al-Quran yang menjelaskan bahwa *al-i'tibâr* berarti kias (*qiyâs*).⁴⁶

Dengan demikian, ayat di atas ditujukan kepada umat Islam sesudah Allah mengisahkan kerusakan-kerusakan yang dilakukan oleh kaum yang fasik. Yang lebih tegas lagi adalah firman-Nya:

لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ... ﴿١١١﴾

"Sungguh pada kisah mereka itu merupakan suatu pelajaran buat orang-orang yang mau berpikir" (Q.S. Yûsuf: 111).

Dalam ayat ini, seolah-olah Allah menegaskan "samakanlah dirimu dengan mereka itu. Jika kamu berbuat seperti mereka, kamu akan mendapatkan hukuman seperti yang mereka derita", tegas Muhammad al-Ghazâlî.⁴⁷

Dalil naqli lain tentang kehujjahan *qiyâs* adalah surat Yâsin ayat 78:

... مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾

"... Siapakah yang akan menghidupkan kembali tulang-tulang yang sudah berantakan itu?".

Pertanyaan Allah ini, menurut Muhammad al-Ghazâlî ditujukan kepada orang-orang yang tidak memercayai adanya hari *ba'ats* (kebangkitan). Allah SWT menjawab pertanyaan tersebut dengan membuat perbandingan sebagaimana tersebut dalam ayat di bawah ini.

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾

"Katakanlah (Muhammad) yang akan menghidupkan tulang-tulang itu kembali ialah Zat yang membuatnya pada kali pertama. Dia Maha Mengetahui tiap-tiap kejadian". (Q.S. Yâsin: 79)

⁴⁶Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih*, (Jakarta: Logos), hlm. 153; Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos, 1996), h. 69. Selain Q.S. al-Hasyar: 2, ayat 59 surat al-Nisâ' juga dijadikan sandaran. Menurut kelompok pendukung *qiyâs*, ayat ini memerintahkan kaum muslimin agar mengembalikan persoalan yang diperselisihkan kepada Allah dan Rasul. Pengembalian tersebut menyangkut semua persoalan, baik yang mengandung isyarat untuk mengembalikan kepada kaidah syar'iyah yang umum, maupun yang tidak ada nashnya dengan cara menetapkan hukum yang sama atas dasar kesamaan *illat*. Menetapkan hukum berdasarkan kesamaan *illat* tidak hanya berpijak pada akal semata, tetapi juga menyandarkannya pada nash. Dan *qiyâs* pun didasarkan kepada *illat* ini. 'Abdul Wahab Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 31.

⁴⁷Syekh Muhammad al-Ghazâlî, *Laysa min al-Islâm*, h. 53.

Di sini, lanjut Muḥammad al-Ghazâlî, Allah SWT membuat perbandingan dan mengembalikan tulang-tulang itu sesuai dengan kejadian kali pertama.⁴⁸

Selain ayat, mayoritas ulama juga menyandarkan pendapatnya kepada hadis dan praktek aktual sahabat Nabi. Hadis yang sering dirujuk adalah hadis Mu'âdz bin Jabal yang berbunyi:

حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي عَوْنٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرِو ابْنِ
أَخِي الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَنَسٍ مِنْ أَهْلِ حِمَصَ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ
كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ قَالَ أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ
فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ تَجِدْ
فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا
أَلَوْ فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لَمَّا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ

"Hafshu ibn 'Umar menceritakan kepada kami, dari Syu'bah, dari Ibnu 'Awn, dari Hârits ibn 'Amri ibn Abî al-Mughîrah ibn Syu'bah, dari sekelompok penduduk Himsha, dari Mu'âdz ibn Jabal bahwasanya ketika Rasulullah Saw. mengutus Mu'âdz ke Yaman, beliau bertanya kepadanya: 'Bagaimana caramu [wahai Mu'âdz] memutuskan suatu perkara yang diajukan kepadamu?'. 'Saya akan mencari ketentuan hukumnya dalam al-Quran', jawab Mu'âdz. 'Jika tidak kamu temukan di dalamnya?', tanya Nabi Saw. Kata Mu'âdz, 'Saya akan mencarinya dalam sunnah Rasulullah'. Tetapi, 'jika tidak kamu dapati ketentuan hukumnya di dalamnya?' tanya Nabi kembali. 'Saya akan berijtihad sesuai dengan pendapat saya dan saya tidak akan berlebih-lebihan', jawab Mu'âdz. Mendengar jawaban itu, lalu Nabi Saw. mengusap dada Mu'âdz, seraya berkata: 'Alhamdulillah, tindakan utusan Rasulullah telah sesuai dengan kehendak Rasulullah'".⁴⁹

Hadis tersebut memuat rekomendasi Nabi Saw. kepada Mu'âdz untuk menetapkan hukum yang tidak disebutkan secara jelas dalam

⁴⁸Ibid., h. 54-55.

⁴⁹Imam Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Kitâb al-Aqdhiyah, Bâb Ijtihâd al-Ra'y fî al-Qadhâ, Hadis ke-3119. Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Ilâm al-Muwaqqi'în*, (Beirût: Dâr al-Jail, 1973), h. 56.

al-Quran dan hadis dengan jalan *al-ijtihâd bi al-ra'yî*, yaitu menggunakan kemampuan intelektual secara maksimal untuk menemukan hukum. Dan *qiyâs* merupakan bagian dari proses upaya penemuan hukum lewat pintu ijtihad. Tetapi hadis ini ditolak oleh kelompok *nufât al-qiyâs*. Mereka men-dhaif-kan hadis ini. Menurut mereka, hadis ini diriwayatkan oleh al-Harits ibn 'Amru dari orang-orang *ahlu himash*; mereka semua tidak diketahui indentitasnya (*majhûlûn*). Demikian dikatakan al-Tirmidzî.⁵⁰

Selain hadis, pendukung *qiyâs* memperkuat argumentasinya dengan contoh penggunaan *qiyâs* oleh Nabi. Ketika beliau ditanya oleh seseorang tentang bolehkah ia menghajikan orangtuanya? Dengan pendekatan analogis (*qiyâsi*) Nabi menjawab: "Jika orang-tuamu berutang, apakah kamu akan melunasinya?". Orang itu menjawab: "Ya". Kemudian Nabi Saw. berkata: "Jika hutang kepada manusia harus dilunasi, maka hutang kepada Allah tentu lebih dituntut". Hadis yang dimaksud selengkapnyanya sebagai berikut.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَمَاتَتْ فَأَتَى أَخُوهَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أُخْتِكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَاقْضُوا اللَّهَ فَهُوَ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ

"Dari Ibnu 'Abbas berkata: 'Sesungguhnya seorang wanita dari suku Juhaifah datang kepada Nabi dan bertanya: 'Ya Rasul, ibu saya pernah bernazar untuk menunaikan ibadah haji. Tetapi ia belum sempat memenuhi nazarnya itu sampai ia meninggal dunia. Bolehkah saya menghajikannya?'. 'Ya hajikan ia', jawab Nabi. Kemudian Nabi bertanya: 'Bagaimana pendapatmu, jika ibumu punya hutang, apakah kamu akan melunasinya'. 'Tentu saya akan melunasinya', jawab wanita itu'. Lunasi hutang kepada Allah, karena memang hutang kepada-Nya lebih berhak ditunaikan".⁵¹

Dalam hadis di atas, Rasulullah secara jelas melakukan *qiyâs*, yaitu meng-qiyâs-kan haji kepada kewajiban membayar hutang. Tradisi penggunaan analogi semacam ini dilanjutkan dan dilakukan pula oleh para sahabat beliau. Misalnya pemilihan Abû Bakar menjadi

⁵⁰ Abdul 'Azîz ibn 'Abdurrahmân al-Sa'îd, *Ibnu Qudâmah wa Atsaruhu al-Ushûliyyah*, Juz II, h. 268.

⁵¹ Al-Imâm Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Amîr al-Yamanî al-Shana'ânî, *Subul al-Salâm Syarḥ Bulûgh al-Marâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 369.

khalifah dengan meng-*qiyâs*-kan bahwa beliau sering menjadi Imam salat ketika Nabi Saw. tidak ada.⁵²

Dan satu hal lagi, dilihat dari aspek logika, penggunaan *qiyâs* adalah sesuatu yang niscaya. Sebab persoalan-persoalan baru setiap saat dan waktu banyak bermunculan, sementara al-Quran dan al-sunnah terbatas. Karena memang al-Quran dan al-sunnah tidak menjelaskan secara rinci semua persoalan. Keduanya hanya menjelaskan persoalan-persoalan pokok. Karena itu, *qiyâs* menjadi hal yang penting untuk menyelesaikan persoalan baru yang ketentuan hukumnya tidak ditemukan di dalam kedua sumber tersebut. Jika tidak, maka akan banyak persoalan hukum yang terabaikan. Karena itu, penggunaan *qiyâs* lewat ijtihad merupakan hal yang tidak dapat dihindari. Bahkan ‘Abdul Wahab Khallâf menyebutnya wajib.⁵³

Menurut Muḥammad al-Ghazâlî, *qiyâs* tidak lebih dari salah satu bentuk ijtihad dengan *ra’yu* untuk mencari kebenaran. Rasulullah Saw. sendiri ber-*istidlâl* dengan *qiyâs* terhadap hal yang tidak ditegaskan oleh wahyu. Hal semacam itu sebagai pelajaran atau anjuran atas umatnya, bukan berarti semata-mata untuk pribadi beliau.⁵⁴ Di antara metode *qiyâs* Nabi Saw. adalah termaktub dalam hadis berikut.

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ جُبَيْرٍ يُحَدِّثُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ امْرَأَةً نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَمَاتَتْ فَأَتَى أَخُوَهَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَخِيكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ قَالَ نَعَمْ قَالَ فَاقْضُوا اللَّهَ فَهُوَ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ

“Muḥammad ibn Basysyâr menceritakan kepada kami, ia berkata: Muḥammad menceritakan kepada kami ia berkata: Syu’bah menceritakan kepada kami, dari Abî Bisyrî ia berkata: ‘Aku mendengar Sa’îd ibn Jubair, ia meriwayatkan hadis dari Ibnu ‘Abbâs, bahwasanya seorang wanita pernah bernazar menunaikan haji sebelum meninggal dunia. Lalu saudaranya mendatangi Nabi Saw. Mempertanyakannya’. Nabi menjawab: ‘Bagaimana pendapatmu, jika saudaramu berhutang, apakah engkau akan membayar-

⁵²Zakariyâ al-Birr, *Mashâdir al-Aḥkâm al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Ittiḥâd, 1975), h. 97-98.

⁵³‘Abdul Wahab Khallâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 29-30.

⁵⁴Syekh Muḥammad al-Ghazâlî, *Laysa min al-Islâm*, h. 55.

nya?'. Ia menjawab: 'Tentu saja'. Lalu Nabi berkata: 'Hutang kepada Allah tentu lebih berhak untuk dibayar'''.⁵⁵

'Umar juga pernah bertanya kepada Nabi tentang orang berpuasa yang mencium istrinya dengan tidak keluar mani. Nabi menjawab dengan membuat perbandingan dengan orang yang berkumur-kumur sewaktu berpuasa. 'Bagaimana pendapatmu 'Umar jika kamu berpuasa kemudian berkumur?', tanya Nabi Saw. Umar menjawab: 'Tidak mengapa'. Lalu Nabi berkata: 'Begitu halnya dengan apa yang kau tanyakan itu'. Nabi Saw. menyamakan mencium tanpa *inzal* dengan berkumur. Dan hal itu tidak membatalkan puasa.

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa "Seorang laki-laki tidak mengakui anaknya karena anaknya hitam, ketika anak itu dibawa oleh ibunya. Hal itu kemudian diadukan kepada Nabi Saw. Lalu beliau bertanya kepada laki-laki itu: 'Apakah kamu punya unta?'. Laki-laki menjawab: 'Ya, saya punya'. 'Bagaimana rupanya?', tanya Nabi kembali. Laki-laki itu menjawab: 'warnanya merah'. Kemudian Nabi bertanya lagi: 'Apa ada sedikit warna kelabu?'. Jawab laki-laki itu: 'Ya, betul'. Tanya Nabi kembali: 'Dari mana warna itu?'. Jawab laki-laki itu: 'Mungkin dari pengaruh uratnya'. Lalu Nabi berkata: 'Anakmu ini kemungkinan besar juga dari pengaruh urat juga'''.⁵⁶

Riwayat di atas menunjukkan dan menegaskan keniscayaan praktek penalaran analogis Nabi Saw. Bila Nabi Saw. telah melakukan *qiyâs*, maka tidak ada halangan pula ulama mengikutinya.

Alasan terakhir, tentang penggunaan *qiyâs* adalah perbuatan sahabat. Diantaranya pengangkatan khalifah pertama sesudah Rasulullah. Peristiwa ini, lanjut pendukung *qiyâs*, merupakan contoh yang terbaik sebagai alasan penggunaan *qiyâs*. Sebagaimana diketahui, ketika Nabi Saw. sedang dirundung sakit, beliau memilih Abû Bakar untuk menggantikan beliau menjadi Imam salat. Kata para sahabat, ketika pada waktu pemilihan khalifah, "Kalau dalam soal agama, Rasul saja memilih dan setuju pada Abû Bakar, mengapa kita tidak menyetujuinya untuk mengurus soal dunia?". Dari sini,

⁵⁵Jalâluddîn 'Abdurrahmân al-Suyûthî, *Syarh Sunan al-Nasâi wa Hâsiyah al-Imâm al-Sindî*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Ihyâ' al-Turâts, t. th.), Kitâb al-Hajj, Bâb al-Hajj 'an al-Mayyit alladzî Nadzara an Yahujja, Hadis ke-2585, hlm. 116; Al-Shana'ânî, *Subul al-Salâm*, h. 369.

⁵⁶Syekh Muhammad al-Ghazâlî, *Laysa min al-Islâm*, h. 56.

tegas Muḥammad al-Ghazâlî, para sahabat menganalogikan (*qiyâs*) soal kepemimpinan dengan Imam salat.⁵⁷

Kias tidak diterapkan pada aspek ibadah. Wilayah yang bisa dimasuki kias adalah aspek muamalah dan hal-hal yang dapat diketahui ciri-cirinya oleh akal. Karena itu, aspek '*ubûdiyyah*', bukan obyek kias. Untuk hal yang disebut terakhir ini, yang dijadikan dasar pokok adalah nash. Ketentuan-ketentuan yang telah digariskan oleh agama, tidak dapat diijtihadi, seperti jumlah rakaat salat, hari-hari puasa, cara-cara tawaf, macam-macam kafarat, ukuran zakat, hukuman zina, hukuman menuduh wanita yang berbuat serong (*qadzaf*), dan melempar jumrah. Semua ini masuk kategori *ghayr ma'qûl li al-ma'nâ*.

Penggunaan kias hanya dapat dilakukan ketika tidak ada nash, baik dari al-Quran maupun hadis. Jika ada nash yang menjelaskannya, maka kias tidak boleh digunakan. Sebab aspek ibadah sudah ada ketentuan nashnya, misalnya tentang tata cara pelaksanaannya. Aspek ibadah adalah mutlak dan tidak dapat diubah sesuai dengan perubahan zaman. Menambah atau mengurangi aspek ibadah adalah tindakan menentang Allah SWT, tegas Muḥammad al-Ghazâlî.⁵⁸

B. Sumber Hukum Islam Syiah

Salah satu mazhab yang banyak dianut Muslim Syi'ah adalah mazhab Imamiyah.⁵⁹ Mazhab ini biasa disebut juga mazhab Ja'fârî,⁶⁰ dinisbatkan kepada perintisnya, Ja'far al-Shâdiq, Imam keenam di

⁵⁷*Ibid.*, h. 56-57.

⁵⁸*Ibid.*, h. 57.

⁵⁹Kata 'Imâmiyyah" dinisbatkan kepada orang yang mempercayai wajibnya adanya Imam, serta percaya pada ketetapan nash (teks) dari Rasulullah Saw. bahwa Imam 'Alî bin Abî Thâlib sebagai khalifah. Ada duabelas nama Imam *ma'shûm* yang dipercayai: dimulai dari oleh Imam Abu al-Ḥasan 'Âlî Murtadhâ dan diakhiri oleh al-Mahdi al-Ḥujjah, yang menurut pendapat mereka sekarang bersembunyi, dan dialah sekarang menjadi Imam kaum muslimin. Muhammad Jawad al-Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab*, Terjemahan Masykur A. B., Afif Muhammad dan Idrus al-Kafi, (Bandung: Lentera, 1999), h. xxii-xxiii.

⁶⁰Menurut Jawad al-Mughniyyah, penamaan mazhab atau fikih Ja'farî dengan fikih Imamiyah, karena murid-murid Imam Ja'far al-Shâdiq menulisnya dari beliau sebanyak 400 karangan, yang kemudian diberi nama *Al-Ushûl Al-Arba'umi'ah*, yang selanjutnya dihimpun dalam empat buah buku, yaitu *Al-Kâfi*, *Man la Yadhurruh al-Faqih*, *Al-Istibshâr*, dan *Al-Tahdzîb*. Buku-buku ini merupakan referensi yang paling penting untuk mengetahui hadis-hadis tentang hukum-hukum menurut Imamiyah. Muhammad Jawad al-Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab*, h. xxii-xxiii.

kalangan Syi'ah.⁶¹ Khusus masalah fikih, mayoritas kaum Syi'ah mengambil dari Imam Ja'far al-Shâdiq. Kecuali itu, mereka juga mengambil dari para Imam ahlul Bait yang lain. Menurut Muḥammad Kasyf al-Ghithâ dan Murtadhâ Muthahhârî, bahwa secara epistemologi mazhab Ja'farî mendasarkan pemikiran hukumnya kepada al-Quran, hadis, ijmak dan dalil akal.⁶²

Menurut mazhab Ja'farî, al-Quran merupakan sumber pertama hukum dan aturan Islam. Untuk menggali hukum dari al-Quran, ada dua hal yang perlu diperhatikan, yaitu makna lahiriyah dan makna batiniyah. Untuk mendapatkan makna batin itu, para pengikut mazhab Ja'fari harus mempunyai *marja'* (tempat meminta fatwa), yaitu para Imam.⁶³ Para Imam *marja'* ini dipandang sebagai *al-Qur'ân al-Nâthiq* (al-Quran yang berbicara). Sementara al-Quran yang berupa mushaf, mereka sebut sebagai *al-Qur'ân al-Shâmit* (al-Quran yang diam).

Karena itu, mereka berkeyakinan bahwa apa yang dikatakan para Imam adalah benar adanya dan tidak mungkin bertentangan dengan apa yang disebutkan oleh al-Quran. Oleh karena kandungan al-Quran bersifat *muḥmal*, maka pengikut mazhab Ja'farî harus berpegang pada pemahaman para Imam. Dengan kata lain, mereka tidak dapat mengetahui maksud al-Quran yang sebenarnya, kecuali berdasarkan petunjuk para Imam. Petunjuk itu diperoleh para Imam langsung dari Allah SWT, karena ketakwaan dan kebersihan hati mereka yang sudah mencapai maksimal. Pandangan ini didasarkan kepada al-Quran surat al-Aḥzâb ayat 33 berikut ini.

... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

"Sesungguhnya Allah hendak bermaksud menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul Bait, dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya".

⁶¹Nama lengkapnya adalah Ja'far bin Muḥammad al-Bâqir bin 'Alî Zainal 'Abidîn bin Ḥusain bin 'Alî bin Abî Thâlib. Beliau dilahirkan tahun 80 H/699 M. Muhammad Jawad al-Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab*, h. xxii-xxiii.

⁶²Muḥammad Kasyf al-Ghithâ, *Ashlu Syi'ah wa Ushûluha*, (Beirût: Mu'asasah A'lamî li al-Mathbû'a't, 1993), hlm. 83; Murtadha Muthahhari dan Muhammad Baqir al-Shadr, *Pengantar Ushul Fiqh dan Ushul Fiqh Perbandingan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), h. 142.

⁶³Asad Haidar, *Al-Imâm al-Shâdiq wa Madzâhib al-Arba'ah*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Arabî, 1971), h. 169.

Dalam perspektif Syi'ah, ayat ini secara implisit menegaskan otoritas para Imam *al-ma'shumîn* dari ahlul Bait atas pemahaman mendalam mereka tentang al-Quran. Pemahaman tersebut meliputi dua dimensi makna: lahir dan batin.

Adapun sumber hukum yang kedua, setelah al-Quran adalah sunah. Kaum Syi'ah menganggap bahwa sunah merupakan pelengkap al-Quran. Kebenaran sunah tidak bisa diragukan. Ia hampir tidak berbeda dengan al-Quran, karena Allah telah menyatakan bahwa Nabi tidak berbicara dari hawa nafsunya, melainkan atas dasar firman Allah yang diwahyukan kepadanya. Allah SWT berfirman:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٥٣﴾

"Dan tidaklah yang diucapkannya (Nabi Muhammad) itu (al-Quran) menurut kemauan hawa nafsu. Ucapannya itu tiada lain kecuali wahyu yang diwahyukan (kepadanya)." (Q.S. al-Najm, 53: 3-4)

Karena itu, pengamalan terhadap sunah sebagai sumber utama yang kedua, adalah menjadi kewajiban setiap Muslim. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah:

... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ

شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٧٩﴾

"... Apa yang diperintahkan; laksanakanlah, dan apa yang dilarang; jauhkanlah." (Q.S. al-Hasyr: 7)

Kedua sumber hukum pokok di atas dilaksanakan oleh orang Syi'ah sejak zaman sahabat dan sesudahnya. Dalam menetapkan hukum, kaum Syi'ah tetap mengutamakan kedua sumber pokok tersebut serta menggunakan akal dalam menggali hukumnya. Atas dasar itu, kaum Syi'ah menolak pendapat (ijtihad) 'Umar bin Khaththâb tentang pelarangan nikah *mut'ah* dan mengenai talak tiga yang diucapkan sekaligus tiga. Menurut Syi'ah, nikah *mut'ah* boleh dan talak tiga yang diucapkan sekaligus hanya jatuh sekali, hal itu Rasul sendiri yang mengatakannya. Adapun pengharaman nikah *mut'ah* dan talak tiga yang diucapkan sekaligus jatuh tiga talak adalah ucapan 'Umar bin Khaththâb. Dengan demikian,

menurut pandangan Mazhab Ja'farî, ucapan Rasul (sumber hukum kedua) lebih berhak untuk dipegang dari pada ucapan 'Umar.⁶⁴

Sunah menurut kaum Syi'ah adalah ucapan, tindakan, dan membenaran melalui diamnya Nabi Saw.,⁶⁵ dan para Imam ahlul Bait.⁶⁶ Ini berbeda dengan mazhab Sunni yang hanya menisbatkan sunah kepada Nabi Saw. Sedangkan mazhab Ja'farî memandang ucapan, tindakan dan membenaran melalui diamnya para Imam juga sebagai sunah. Oleh karena itu, segala sesuatu yang berasal dari Imam sama kedudukannya dengan apa yang berasal dari Nabi Saw.⁶⁷; dengan tetap memandang bahwa kesempurnaan para Imam mereka berada di bawah posisi kesempurnaan rasul dan di atas kesempurnaan manusia biasa.

Menurut mazhab Ja'farî, kedudukan para Imam maksum adalah sebagai pewaris Nabi Saw. dalam menyampaikan risalah Tuhan. Mereka tidak pernah bersalah dalam menyampaikan ajaran Islam.⁶⁸ Pandangan ini didasarkan kepada firman Allah SWT berikut.

... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

"... Sesungguhnya Allah hendak bermaksud menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul Bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya." (Q.S. al-Ahzâb: 33)

Alasan lain mengapa mereka menempatkan sunah Imam sebagai sumber hukum ialah hadis yang diriwayatkan oleh para Imam mereka juga diriwayatkan oleh ahli hadis Sunni, di antaranya dari Zaid bin Arqam.

⁶⁴Haidar Bagong, *Umar bin Khatab dalam Perbincangan: Penafsiran Baru*, (Jakarta: Yayasan Cipta Persada Indonesia, 1994), h. 272-273 dan h. 276; Sayyid Abdul Husain Syarafuddin al-Musawi, *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunnah Syi'ah*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 71-72 dan h. 96-97.

⁶⁵Muhammad al-Tijânî al-Samâwî, *Li Akuna Ma'a al-Shâdiqîn*, Terj. Abdullah Beik, (Jakarta: Yayasan al-Sajjad, 1997), h. 15.

⁶⁶Nâshir Makârim Syirâzî, *'Aqâ'idunâ*, Terj. Umar Shahab, (Jakarta: Islamic Center Jakarta Al-Huda), h. 55.

⁶⁷Syekh Muhammad al-Mudza'ffar, *Aqâ'id al-Imâmiyah*, (Beirût: Dâr al-Shafwah; 1992), h. 93-95.

⁶⁸Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î, *Islam Syiah; Asal Usul dan Perkembangannya*, Terjemahan Djohan Efendi, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), h. 212-213.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي رَكْتُ فِيكُمْ مَا إِن تَمَسَّكُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا : كِتَابَ اللَّهِ وَعِزَّتِي أَهْلِي بَيْتِي.

“Hai manusia, sesungguhnya aku tinggalkan padamu dua hal: kitabullah dan ahlul Bait (anak keturunanku)”.⁶⁹

Menurut al-Thabâthabâ’î, hadis ini dengan jelas menyebutkan bahwa kata-kata dan perbuatan para pewaris Nabi sama otoritasnya dengan kata-kata dan perbuatan Nabi Saw. Para pewaris Nabi tersebut adalah ahlul Bait, yakni keturunan ‘Âlî bin Abî Thâlib. Dan hadis yang bersumber dari ahlul Bait dapat diterima selama hadis tersebut diyakini benar-benar bersumber dari ahlul Bait. Hadis yang demikian dikategorikan sebagai sahih. Jika diragukan sembernya, maka kebenaran hadis tersebut juga diragukan kevalidannya.

Ada dua kriteria untuk menyeleksi kesahihan suatu hadis. Pertama, hadis tersebut didengar langsung dari Nabi Saw. Hadis untuk kriteria pertama ini memiliki kedudukan yang semisal al-Quran. Hadis yang demikian tidak dapat diragukan sedikit pun, baik dari segi sanad maupun matan. Sedangkan untuk kriteria kedua, berupa hadis yang diterima oleh kaum Syi’ah tidak langsung dari mulut Nabi Saw. atau dari para Imam yang ma’shum. Hadis semacam ini dapat diterima jika sanad penyampaiannya meyakinkan, dan adanya bukti yang pasti tentang kebenarannya.⁷⁰

Hadis-hadis yang memenuhi kedua syarat di atas diterima sebagai sumber hukum. Sedangkan hadis-hadis yang tidak diterima langsung dari Nabi, para Imam dan tidak pula dari kalangan ahlul Bait, maka hadisnya dapat diterima jika memenuhi syarat-syarat tersebut. Di samping itu, hadis tersebut tidak berlawanan dengan hadis dari kalangan ahlul Bait, demikian al-Thabâthabâ’î.⁷¹

Ketentuan di atas menegaskan bahwa para sahabat Nabi Saw. dari ahlul Bait menempati kedudukan lebih tinggi dibandingkan

⁶⁹Imâm Muslim, *Shahîh Muslim*, Juz IV, (Beirût: Dâr al-Ma’arif, t.th.), hlm. 123; Al-Imâm al-Hâfîz Abî ‘Abdillâh al-Hâkim al-Naisâbûrî, *al-Mustadrak*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Ma’arif, t.th.), h. 22, *Kitâb Ma’rifah al-Shahâbah*; Imâm Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Shâdir, t.th.), h. 14, 17, 26 dan 59. al-‘Allâmah ‘Alâuddîn ‘Alî al-Muttaqî ibn Hisyâmuiddîn al-Hindî, *Kanz al-Ummal fi Sunan al-Aqwâl wa al-Af’âl*, Juz I, (Beirût: Mu’assasah al-Risâlah, 1985), hlm. 172, hadis nomor 810, 871, 872 dan 873.

⁷⁰Muhammad Husayn al-Thabâthabâ’î, *Islam Syiah*, h. 102-103.

⁷¹Muhammad Husayn al-Thabâthabâ’î, *Islam Syiah*, h. 103.

dengan sahabat lainnya. Itu berarti, riwayat sahabat di luar ahlul Bait dapat diterima selama riwayat dari mereka tersebut bersesuaian dengan ucapan ahlul Bait.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ada tiga bentuk sunah dalam pandangan kaum Syi'ah, yaitu sunah yang bersumber langsung dari Nabi atau melalui perantaraan para Imam dan sunah yang diriwayatkan oleh ahlul Bait, tetapi bukan dari para Imam. Sunah tersebut dapat diterima jika sanadnya meyakinkan dan ada bukti yang membenarkannya, dan sunah yang dituturkan oleh para sahabat lain di luar ahlul Bait yang—kecuali—memenuhi dua syarat di atas, juga tidak bertentangan dengan riwayat dari ahlul Bait.

Sementara sumber hukum ketiga adalah *ijmak*. *Ijmak* berarti kesepakatan dengan suara bulat dari ulama atas suatu persoalan.⁷² Menurut pendapat ulama Syi'ah, *ijmak* merupakan *hujjah*. Karena jika semua Muslim memiliki kesatuan pandangan, ini merupakan bukti bahwa pandangan tersebut telah diterima dari Nabi. Tidak mungkin semua Muslim mempunyai pandangan yang sama atas suatu masalah, jika pandangan itu bersumber dari diri mereka sendiri. Oleh karena itu, konsensus (*ijmak*) di antara mereka merupakan bukti bahwa asal-usul pandangan itu berasal dari Nabi atau seorang Imam. Misalnya, jika jelas bahwa terhadap suatu persoalan, semua Muslim di zaman Nabi, tanpa terkecuali memiliki suatu pandangan tertentu dan melaksanakan suatu jenis tindakan tertentu, ini merupakan bukti bahwa mereka diajar oleh Nabi. Demikian juga, jika semua sahabat salah seorang Imam yang tidak mengambil perintah-perintah atau ajaran, kecuali dari para Imam, memiliki pandangan yang identik tentang sesuatu, ini merupakan bukti bahwa mereka memperoleh pandangan itu dari ajaran Imam mereka. Oleh karena itu, tegas Muthahhârî, dalam pandangan Syi'ah, *ijmak* itu kembali kepada *sunnah* Nabi.⁷³

Uraian di atas menegaskan dua hal, lanjut Muthahhârî: *pertama*, dalam pandangan Syi'ah, hanya *ijmak* ulama dari periode yang sama dengan periode Nabi atau para Imam yang merupakan *hujjah*. Karena itu, *ijmak* yang dihasilkan pada masa lampau tidak dapat dinyatakan *ijmak* yang berstatus *hujjah* untuk saat sekarang

⁷²Murtadhâ Muthahhârî, *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam: Ushul Fiqh, Hikmah Amaliah, Fiqh, Logika, Kalam, Irfan dan Filsafat*, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), h. 16.

⁷³*Ibid.*, h. 142.

ini. Meskipun demikian, ijmak yang terdahulu tersebut dapat dijadikan rujukan atau kerangka acuan untuk pembentukan hukum-hukum selanjutnya. *Kedua*, dalam pandangan Syi'ah, ijmak bukan *hujjah* sejati dalam dirinya sendiri, tetapi ia merupakan *hujjah* sejauh ia menjadi alat untuk menjelaskan hadis-hadis. Yang disebut pertama, sifatnya mengikat, sedangkan yang terakhir tidak mengikat.⁷⁴ Pandangan ini sejalan dengan penegasan Muhsin al-Amîn, bahwa menurut Mazhab Ja'farî, ijmak adalah konsensus ulama dari suatu mazhab di kalangan umat, dan ijmak itu sendiri bukan sebagai hujjah sejati yang mandiri, tetapi dipandang menjadi hujjah sejauh mana ijmak itu ada pendapat para Imam mereka yang maksum.⁷⁵

Selain itu, Syi'ah juga menganggap keabsahan ijmak sahabat. Ijmak sahabat wajib ditaati atau bisa dijadikan landasan hukum, apabila semua sahabat sepaham mengenai keputusan masalah tertentu. Jika masih ada sahabat yang berlainan pendapat mengenai keputusan itu, maka kesepakatan atau ijmak tersebut tidak bisa dianggap sebagai sumber hukum, meskipun yang membuat ijmak itu sahabat Nabi.

Orang-orang Syi'ah mengakui bahwa ahli-ahli fikih dan ahli-ahli hadis mereka dalam masa sahabat dan tâbi'-tâbi'în menyebut perkataan ijmak, tetapi ijmak yang dimaksud itu ialah ijmak yang disepakati oleh semua ulama atas suatu hukum, dan Imam 'Alî bin Abî Thâlib turut bersama mereka. Ijmak seperti itu tidak lain sifatnya melainkan suatu penjelasan dari kedua sumber hukum pertama, yaitu al-Quran dan sunah.

Golongan Syi'ah tidak mau berpegang selain kepada al-Quran dan sunah dalam menetapkan suatu hukum agama, karena agama itu adalah peraturan Tuhan. Oleh karena itu, peraturan Tuhan tersebut tidak boleh ditambah dengan peraturan yang ditetapkan oleh manusia. Dengan demikian, ijmak hanya merupakan manifestasi dari suatu hadis yang secara riwayat tidak ditemukan, padahal sebenarnya ia ada. Menurut mereka, kedudukan ijmak tidak lebih dari pengungkapan sekelompok ulama terhadap suatu hadis yang tidak ditemukan dalam riwayat yang tertulis atau didengar dari mulut ke mulut.

⁷⁴*Ibid.* h. 17.

⁷⁵Sayyid Muhsin al-Amîn, *A'yân al-Syi'ah*, Vol. I, (Beirut: t.p., 1962), h. 112.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kaum Syi'ah dapat menerima ijmak sebagai argumentasi (*hujjah*) dalam persoalan agama. Ijmak yang dimaksud adalah ijmak para Imam yang ma'sum dan para mujtahid yang menganut paham Syi'ah. Adapun yang diperoleh dari mazhab lain adalah ditolak.⁷⁶

Sedangkan sumber hukum keempat adalah *dalîl 'aqlî* atau argumen rasional. Yang dimaksud dengan *dalîl 'aqlî*, demikian Nâshir Makârim Syirâzî, adalah bahwa akal manusia mengetahui dengan pasti beberapa hal dan dapat melakukan penilaian terhadapnya. Maka, jika seandainya pun tidak ditemukan dalil yang tegas dalam al-Quran dan sunah, bahwa perbuatan zalim, khianat, dusta, membunuh, mencuri dan merampas hak orang lain adalah perbuatan terlarang, maka perbuatan-perbuatan tersebut tetap akan diharamkan, sebab demikianlah penilaian akal.⁷⁷

Dengan ungkapan lain, akal dinilai sebagai sumber hukum sejauh tidak bertentangan dengan apa yang diungkapkan oleh al-Quran dan sunah. Dalam hal ini, kedudukan akal hanya sebagai sarana untuk memahami, yang dengannya dapat ditemukan hukum-hukum tertentu yang sebenarnya dasarnya telah tersirat dalam al-Qur'an dan sunah.

Ulama ushul fiqh dan teologi dikalangan mazhab Ja'farî memandang akal dan syariat tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya. Mereka mengatakan bahwa hukum apa pun yang ditetapkan oleh akal juga ditetapkan oleh syariat. Pandangan demikian sesuai dengan prinsip teologi yang mereka pegangi, bahwa kebaikan dan keburukan itu dapat diketahui oleh akal, sekalipun tanpa bimbingan wahyu. Jika manusia telah mengetahui yang baik, ia wajib melaksanakannya. Demikian pula sebaliknya, bila manusia telah mengetahui yang buruk, maka ia wajib menjauhinya.⁷⁸

Uraian di atas menegaskan bahwa yang menjadi pegangan Syi'ah Imamiyah dalam sumber hukum hanyalah *dalîl 'aqlî qahti'î*. Adapun *dalîl 'aqlî zhannî*, ditolak karena argumen-argumennya yang didasarkan kepada perkiraan-perkiraan rasional. Karena itu, metode penalaran analogis (*qiyâs*) dan *istihsân*, tidak diterima oleh

⁷⁶Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif t.th.), h. 198.

⁷⁷Nâshir Makârim Syirâzî, *'Aqâ'idunâ*, h. 95.

⁷⁸Sayyid Muhammad Bâqir al-Shadr, *Durûs fî Ilmi al-Ushûl*, (Beirût: Dâr al-Muntazhar, 1985), hlm. 149, dan h. 193-194.

fikih Syi'ah dalam masalah apa pun. Maka betapa pun seorang pakar hukum (*faqîh*) melihat ada maslahat tertentu pada suatu masalah, tetapi karena tidak ada dasar hukumnya dalam al-Qur'an dan sunnah, Syi'ah Imamiyah tidak dapat menganggapnya sebagai hukum Allah.

Penolakan Syi'ah Imamiyah terhadap *dalîl 'aqlî zhannî*, selain *dalîl 'aqlî zhannî*, bersifat praduga, juga karena mereka meyakini bahwa riwayat-riwayat dalam Syi'ah, baik dari Nabi Saw. maupun dari para Imam yang suci, sudah lebih dari cukup untuk berbagai kebutuhan umat: ibadah, politik, ekonomi dan lain sebagainya. Bahkan Syi'ah yakin, persoalan-persoalan baru sekalipun telah termasuk dalam prinsip-prinsip dasar dan garis-garis besar, *kulliyât*, yang terdapat dalam al-Kitab, sunah Rasul dan sunah para Imam ma'shum. Sehingga mereka tidak perlu merujuk kepada dalil-dalil *zhannî*. Akan tetapi cukup dengan merujuk kepada *kulliyât*, garis-garis besar.⁷⁹

C. Dalil-Dalil Penetapan Hukum

1. *Istishhâb*

Secara etimologis, *istishhâb* berarti minta bersahabat, atau membandingkan sesuatu dan mendekatkannya.⁸⁰ Dalam terminologi Imam al-Ghazâlî (w. 505 H), *istishhâb* diartikan dengan "berpegang pada dalil akal atau syara'". Bukan didasarkan karena tidak mengetahui adanya dalil, tetapi setelah dilakukan pembahasan dan penelitian dengan cermat, diketahui tidak ada dalil yang mengubah hukum yang telah ada.⁸¹ Maksud al-Ghazâlî (w. 505 H) adalah apabila dalam suatu kasus yang telah ada hukumnya dan tidak diketahui tidak ada dalil lain yang mengubah hukum tersebut, maka hukum yang telah ada di masa lampau itu tetap berlaku sebagaimana adanya.

Selanjutnya al-Ghazâlî (w. 505 H) membagi *istishhâb* ke dalam dua bagian.⁸² Pertama, *istishhâb hukm al-ibâhah al-ashliyyah*. Maksudnya adalah menetapkan hukum sesuatu yang bermanfaat bagi manusia adalah boleh, selama belum ada dalil yang menunjukkan

⁷⁹Nâshir Makârim Syirâzî, *'Aqâ'idunâ*, h. 102.

⁸⁰Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 128.

⁸¹Abû Hamid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jilid I, (Mesir: Maktabah al-Jundiyyah, 1971), h. 128.

⁸²Abû Hamid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ*, h. 128-130.

keharamannya. Misalnya, seluruh pepohonan yang ada di dalam hutan merupakan milik bersama umat manusia dan masing-masing orang berhak menebang dan memanfaatkan pohon dan buahnya, sampai ada bukti yang menunjukkan bahwa hutan itu telah menjadi milik seseorang.

Kedua, istishhâb yang menurut akal dan syara' hukumnya tetap dan berlangsung terus. Misalnya hukum wudhu' seseorang dianggap berlangsung terus sampai adanya penyebab yang membatalkannya. Bila ia ragu apakah wudhu'nya masih ada atau sudah batal, maka berdasarkan *istishhâb*, wudhu'nya dianggap masih ada. Karena keraguan yang muncul terhadap batal atau tidaknya wudhu' tersebut, tidak dapat mengalahkan keyakinan seseorang bahwa ia masih dalam keadaan wudhu'. Prinsip ini sesuai dengan hadis Nabi Saw.:

شُكِّيَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلُ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ: لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا ، أَوْ يَجِدَ رِيحًا

"Nabi Saw. dikabari tentang seseorang yang merasakan angin (yang keluar dari perutnya) dalam shalatnya. Kemudian beliau bersabda: "Janganlah ia berhenti (dari shalatnya), hingga ia mendengar suara atau mencium baunya".⁸³

Kaitan dengan ini, al-Ghazâlî (w. 505 H) menegaskan bahwa *istishhâb* hanya dapat dijadikan sebagai hujjah apabila didukung oleh nash atau dalil, dan dalil itu menunjukkan bahwa hukum tersebut masih tetap berlaku dan tidak ada dalil lain yang membatalkannya. *Istishhâb*, lanjut al-Ghazâlî, tidak dapat dijadikan alasan berdasarkan anggapan bahwa tidak ada dalil lain yang membatalkan suatu hukum.

2. *Istiẖs̱ân*

Secara etimologis, *istiẖs̱ân* berarti menyamakan dan meyakini baiknya sesuatu.⁸⁴ Dalam terminologi ushul fiqh, secara redaksional terdapat perbedaan di kalangan para ulama ushul fiqh, tetapi secara substansial sama. Imam al-Sarakhsi (w. 483 H/1090 M), ahli ushul fiqh Hanafi mendefinisikan dengan, "meninggalkan *qiyâs* dan mengamalkan *qiyâs* yang lebih kuat dari itu, karena adanya

⁸³Imam al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, Kitâb al-Thahârah, Bâb al-Wudhû' min al-Rîḥ, Hadis ke-160.

⁸⁴Nasrun Haroen, *Ilmu Fiqhi I*, h. 104.

dalil yang menghendaknya serta lebih sesuai dengan kemaslahatan umat manusia”.⁸⁵ Dari mazhab Malikî, al-Syâthibî (w. 790 H), mengartikan *istihsân* dengan “memberlakukan kemaslahatan *juz’î* ketika berhadapan dengan kaidah *kullî*, (umum)”.⁸⁶ Dari kalangan Hanabilah mendefinisikan dengan, “memalingkan hukum suatu masalah dari yang sebanding dengannya karena ada dalil khusus dari al-Kitab atau sunah”.⁸⁷

Dari beberapa definisi di atas, ada dua hal yang dapat disimpulkan tentang pengertian *istihsân*. *Pertama*, menguatkan *qiyâs khafi* (tidak jelas) atas *qiyâs jalî* (jelas) didasarkan atas dalil. *Kedua*, mengecualikan masalah *juz’î* (parsial) dari kaidah umum didasarkan atas dalil khusus yang menghendaki demikian.⁸⁸ Pada umumnya para ulama ushul fiqh sepakat menjadikan *istihsân* sebagai dalil hukum,⁸⁹ kecuali Imam al-Syâfi’î (150-24H/767-820 M), Zhâhiriyyah, Syi’ah dan Mu’tazilah, juga menolak.⁹⁰ Penolakan Imam al-Syâfi’î tersebut, karena ia memandang *istihsân* lebih didasarkan kepada keinginan dan mencari enaknyanya saja (*taladzdzudz*), tanpa rujukan pada nash atau keluar nash. Secara tegas Imam al-Syâfi’î menyatakan: “Siapa yang menerapkan *istihsân*, sama dengan membuat-buat syara’, (*man istahsana faqad syarra’a*).”⁹¹

Berbeda dengan al-Syâfi’î, al-Ghazâlî (w. 505 H) termasuk di antara ulama yang menerima konsep *istihsân*. Dalam kitabnya *al-Mankhûl*, ketika membahas *istihsân* ia menyatakan bahwa berpaling

⁸⁵Imam al-Sarakhsî, *Ushûl al-Sarakhsî*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), h. 200.

⁸⁶Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari’ah*, Jilid IV, (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1975), h. 206 dan 208.

⁸⁷Ibnu Qudâmah, *Raudhah al-Nazhir wa Jannah al-Nazhâhir*, Jilid I, (Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1978), h. 407.

⁸⁸Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), h. 739.

⁸⁹Abd. al-Qâdir Aḥmad ibn Badran, *al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal*, (Mesir: Idarâh Thiba’âh al-Muniriyyah), h. 135-136; Ibnu Qudamah, *Raudhah al-Nazhir*, hlm. 407; Al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*, h. 748.

⁹⁰Muḥammad Taqî al-Ḥâkim, *Ushûl al-‘Âmmah li al-Fiqh al-Muqâran*, (Mesir: Dâr al-Andalus, 1963), h. 367; Ibnu Ḥazm, *al-Iḥkâm fi Ushul al-Aḥkâm*, Jilid IV, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t. th.), hlm. 196; Al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*, h. 739.

⁹¹Penolakan Syâfi’î tersebut didasarkan pada delapan argumentasi. Lebih lanjut lihat Imam al-Syâfi’î, *Al-Risâlah*, 14, 219, dan 220, dan *Al-Umm*, bagian *lithâl al-Istihsân*, Jilid IV, h. 103, h. 205, dan h. 208 serta Jilid VII, hlm. 233, hlm. 271 dan hlm. 278. Tetapi jika ada bentuk *istihsân* yang ditopang oleh dalil maka dalam pandangan Imam al-Syâfi’î, bahwa hal itu bukanlah *istihsân*. Dengan kata lain, pada substansinya Imam al-Syâfi’î, menerima konsep *istihsân*.

dari kehendak *qiyâs* kepada dalil lain tersebut, disepakati oleh seluruh ulama ushul fiqh, namun perpalingan itu tidak dinamakan *istihsân*.⁹² Dalam kaitan ini, al-Ghazâlî (w. 505 H) mengatakan bahwa *istihsân* yang dikemukakan oleh al-Sarakhsî mengandung empat bentuk: meninggalkan *qiyâs al-jalî* dan mengambil *qiyâs al-khafi*, karena ada indikasi yang menguatkannya; meninggalkan *qiyâs* karena mengikuti pendapat sahabat; meninggalkan *qiyâs* karena ada hadis yang lebih tepat; dan meninggalkan *qiyâs* karena adat kebiasaan (*'urf*) menghendakinya. Dari empat bentuk di atas, tiga bentuk pertama dapat diterima. Tetapi bentuk terakhir ditolak, karena itu termasuk kategori *istihsân al-bâthil* (*istihsân* yang batal). Dengan demikian, *istihsân* yang ditolak al-Ghazâlî (w. 505 H) adalah *istihsân al-'urfi*.⁹³

Dengan demikian, secara konsep apa yang dinamakan *istihsân* itu diterima oleh Imam al-Ghazâlî, tetapi penamaan konsep itu dengan *istihsân* tidak diterimanya, karena pemakaian istilah tersebut cenderung mengacu kepada membuat-buat syara' sendiri. Tegasnya, titik perbedaan dan penolakan terhadap *istihsân* terletak pada penamaan, dan bukan pada substansi konsep. Sebab, para ulama yang menolak konsep *istihsân* sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum, pada praktiknya berpendapat sama dengan ulama yang menerima ke-*hujjah*-an *istihsân*.⁹⁴

3. *Istishlâh*

Istishlâh adalah sebutan lain dari *mashlahah*. Secara etimologis, *mashlahah* sama dengan manfaat, baik dari segi lafal maupun makna. *Mashlahah* juga berarti manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Apabila dikatakan bahwa perdagangan dan menuntut ilmu itu suatu kemaslahatan, maka hal tersebut berarti bahwa perdagangan dan menuntut ilmu itu penyebab diperolehnya manfaat lahir dan batin.⁹⁵ Secara terminologis, ulama ushul tidak mencapai kata sepakat dalam memberikan batasan dan definisi

⁹²Imam Al-Ghazâlî, *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1980), h. 274-277.

⁹³Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* 1, h. 105.

⁹⁴Penjelasan lebih lanjut lihat, 'Abd. al-Wahab Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 83; Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh*, Jilid II, h. 736.

⁹⁵Husain Hamid Hasan, *Nazhariyyah al-Mashlahah fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1971), h. 3-4; Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, h. 6.

tentang apa sebenarnya itu *mashlahah*. Namun pada tataran substansinya, mereka boleh dibilang sampai pada satu titik temu penyimpulan. Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) mengemukakan bahwa pada prinsipnya *mashlahah* adalah mengambil manfaat dan menolak mudarat dalam rangka memelihara tujuan syara'.⁹⁶ Terma *mashlahah* merupakan kata kunci dalam upaya memfalsifikasi Islam dari segi pensyari'atan ajarannya. Al-Syâthibî misalnya, dalam karya monumentalnya *al-Muwâfaqât* menandakan, "disyariatkannya ajaran Islam tidak lain hanya untuk memelihara kemaslahatan umat di dunia dan akhirat".

Tolok ukur (*mi'yâr*) manfaat maupun mudarat, menurut al-Ghazâlî, tidak dapat dikembalikan pada penilaian manusia karena amat rentan akan pengaruh dorongan hawa nafsu. Sebaliknya, harus dikembalikan pada kehendak syara' (*maqâshid al-syar'*) yang pada hakekatnya bermuara pada dasar pemeliharaan yang lima: pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda. Maka segala hal yang mengandung kelima unsur itu disebut *mashlahah*. Sebaliknya, semua yang dapat menafikannya dapat disebut *mafsadah*.⁹⁷

Untuk dapat menjadikan konsep *mashlahah* sebagai dalil syara' dalam menetapkan hukum, Imam al-Ghazâlî (w. 505 H) mengajukan tiga syarat. *Pertama*, *mashlahah* itu harus sejalan dengan jenis tindakan syara' dan tidak bertentangan dengan dalil *qath'î*. *Kedua*, *mashlahah* itu dapat diterima oleh akal sehat; dan *ketiga*, *mashlahah* itu termasuk ke dalam kategori *dharûrî*, *qath'î* dan *kullî*.⁹⁸

Dharûrî, berarti bersifat primer, dalam hal ini ada tiga macam: *mashlahah dharûriyyah*, *mashlahah hâjiyyah*, dan *mashlahah tahsiniyyah*. *Mashlahah dharûriyyah* merupakan kemaslahatan yang berhubungan dengan kebutuhan pokok umat manusia di dunia dan di akhirat. Kemaslahatan ini meliputi lima hal: (1) memelihara agama, (2) memelihara jiwa, (3) memelihara akal, (4) memelihara keturunan, dan (5) memelihara harta. Kelima kemaslahatan ini disebut dengan *al-mashâlih al-khamsah*. *Mashlahah hâjiyyah*, yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan dalam menyempurnakan kemaslahatan pokok (mendasar) sebelumnya yang berbentuk keringanan untuk memperta-

⁹⁶Imam al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, Jilid I, h. 286.

⁹⁷*Ibid.*

⁹⁸*Ibid.*, h. 286-288; Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 226.

hankan dan memelihara kebutuhan mendasar manusia. *Mashlahah tahsiniyyah* yaitu kemaslahatan yang sifatnya pelengkap, berupa keleluasaan yang dapat melengkapi kemaslahatan sebelumnya.

Kullî, berarti menyeluruh. Maksudnya adalah bahwa *mashlahah* itu menyangkut kemaslahatan, baik pribadi maupun kemaslahatan orang banyak. Tegasnya, bersifat universal dan berlaku sama untuk semua orang. Sedangkan *qath'î*, berarti pasti. Maksudnya kemaslahatan itu dipastikan dapat menyampaikan kepada tujuan syara' yang *dharûriyah*.

Mashlahah yang memenuhi ketiga syarat (*dharûriyyât*, *kullî* dan *qath'î*) dapat dijadikan hujjah yang cukup untuk menetapkan hukum, meskipun tidak didukung oleh dalil syara' tertentu. Al-Ghazâlî (w. 505 H) memberi contoh dalam masalah *al-tatarrus* atau *al-turas*, yaitu jika musuh menyerang kaum Muslimin dengan cara membentengi dirinya dengan tawanan Muslim. Hal ini dilakukan agar kaum Muslimin tidak menyerang mereka. Menurut al-Ghazâlî (w. 505 H), dalam kondisi seperti ini menyerang musuh wajib dilakukan meskipun harus membunuh tawanan Muslim yang darahnya dipelihara berdasarkan nash. Jika tidak, musuh akan menyerang dan kaum Muslimin akan kalah, dan akhirnya mereka akan membunuh tawanan Muslim.⁹⁹

4. *Sadd al-Dzarî'ah dan Fath al-Dzarî'ah*

Sadd al-dzarî'ah artinya menutup jalan, yaitu jalan menuju kepada sesuatu. Kata *dzarî'ah* sendiri, selain berarti jalan menuju kepada sesuatu, juga berarti sebab atau perantara kepada sesuatu. Dengan demikian, menutup jalan, sebab dan perantara dinamakan *sadd al-dzarî'ah*. Secara konotatif, terminologi *sadd al-dzarî'ah* mengandung dua makna: boleh dan larangan. Sesuatu yang semula boleh dan dibolehkan, namun jika tujuan yang dicapai berakhir dengan kerusakan (*mafsadah*), maka jalan dan sarana yang menuju ke arah itu dilarang. Penutupan jalan dan sarana tersebut, disebabkan adanya *mafsadah*; meskipun semula perbuatan itu adalah boleh. Itulah sebabnya, dalam terminologi ulama ushul, *dzarî'ah*

⁹⁹Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Al-Istislâh wa al-Mashlahah al-Mursalah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Ushul al-Fiqh*, diterjemahkan oleh Ade Dedi Rohayana, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), h. 74.

didefinisikan sebagai: "sesuatu yang menjadi sarana kepada yang dihallowkan (boleh) atau dilarang (haram).¹⁰⁰

Imam al-Syâthibî mengartikan *dzarî'ah* sebagai upaya "melakukan sesuatu pekerjaan yang semula mengandung kemaslahatan kepada suatu kerusakan (*al-Tawassulu bima huwa mashlahatun ila mafsadat*)". Pengertian definitif al-Syâthibî ini sejalan dengan rumusan al-Syaukânî, "Masalah yang pada lahiriyahnya boleh, namun membawa kepada perbuatan yang terlarang". Makna definitif ini menunjukkan bahwa sesuatu sebab atau sarana yang membawa kerusakan adalah dihallowkan. Penghallowan tersebut sebagai upaya preventif untuk mencegah atau menutup jalan kerusakan (*mafsadah*). Tindakan preventif hukum ini dinamakan *sadd al-dzarî'ah*. Karena itu, terminologi *sadd al-dzarî'ah* berkenaan dengan sesuatu yang boleh, tetapi kemudian dilarang karena akibat buruk yang ditimbulkannya. Sebaliknya, sesuatu yang terlarang, tetapi bila tujuan akhirnya melahirkan kebaikan (manfaat dan maslahat), maka jalan, sebab dan perantara yang menghalanginya ditutup demi mencapai maslahat yang ditimbulkannya. Upaya ofensif ini dinamakan *fath al-dzarî'ah*.

Menurut Nasrun Rusli, kedua makna di atas (*sadd al-dzarî'ah* dan *fath al-dzarî'ah*) merupakan makna derivatif dari rumusan *dzarî'ah* Ibnu Qayyim al-Jauziyah, "sesuatu yang menjadi sarana (wasilah) dan jalan menuju kepada sesuatu yang lain". Sesuatu sarana tersebut bisa berupa keburukan dan kejahatan dan bisa pula berupa kemaslahatan dan kebaikan. Karena itu, menutup jalan dan sarana kepada kejahatan dinamakan *sadd al-dzarî'ah*. Sebaliknya, membuka jalan dan sarana kepada kemaslahatan diistilahkan dengan *fath al-dzarî'ah*.

Dalam diskursus ushul fiqh, posisi *sadd al-dzarî'ah* sebagai dalil dan hujjah diperdebatkan ulama. Imam Malik dan Ibnu Hanbal memandang *sadd al-dzarî'ah* sebagai salah satu dalil hukum. Demikian pula Imam al-Syâfi'î, Abû Hanifah dan Syi'ah. Hanya saja ketiganya menerapkannya dalam kondisi tertentu. Ini berbeda dengan al-Zhâhirî yang menolak sama sekali. Di antara dalil yang menjadi dasar atas keniscayaan penggunaan metode *sadd al-dzarî'ah* adalah surat al-An'âm ayat 108:

¹⁰⁰Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 35.

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدَوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴿٤٥﴾

“Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan”.

Ayat ini menegaskan larangan memaki sesembahan kaum musyrik, karena mereka akan memaki Allah dengan makian yang sama, bahkan lebih. Dengan ungkapan lain, cacian atas sesembahan kaum musyrik diharamkan, karena hal itu akan menjadi sarana dan sebab mereka mencaci Allah. Sementara cacian tersebut sebagai pembelaan kepada Allah.

Bagi mereka yang menjadikan *sadd al-dzari'ah* sebagai dalil hukum, telah menetapkan sejumlah kesimpulan hukum berdasarkan konsep ini. Contoh relevan adalah larangan atas perkawinan Muslim dengan wanita ahlul Kitab. Bahwa mayoritas ulama sepakat tentang kebolehan menikahi wanita ahlul Kitab. Mereka hanya berbeda dalam memaknai ahlul Kitab. Bahwa ahlul Kitab dimaksud adalah mereka yang hidup di era Nabi Saw. Karena itu, ada beberapa sahabat yang mengawini wanita ahlul Kitab. Kebolehan tersebut lebih bersifat darurat. *Pertama*, ketika para sahabat jauh dari istri-istrinya, saat mana mereka ikut perang. *Kedua*, secara kuantitatif jumlah wanita ahlul Kitab lebih banyak dibandingkan dengan wanita mukmin. *Ketiga*, pernikahan itu dimaksudkan sebagai upaya mengajak mereka masuk Islam. *Dan keempat*, secara teologis akidah wanita ahlul Kitab masih murni sebagai mana diajarkan Nabi Isa. Karena itu, ketika empat alasan tersebut hilang, maka dispensi itu hilang pula. Itulah sebabnya, 'Abdullâh ibn 'Umar termasuk sahabat yang mengharamkan menikahi wanita ahlul Kitab. Ketika ditanya alasannya, ia menjawab: “Aku tidak melihat kesyirikan yang lebih besar dari seorang wanita ketika ia mengatakan: ‘Isa adalah Tuhan’”. Dan ketika 'Umar ibn al-Khaththâb ditanya sebab melakukan hal sama, 'Umar menjawab: “Jika kalian menikahi wanita ahlul Kitab, maka siapa yang akan menikahi wanita mukmin”.

Pelarangan dan pengharaman di atas bukan didasarkan atas *sadd al-dzari'ah*. Tetapi di antara argumen ulama atas keharaman menikahi wanita ahlul Kitab adalah alasan kedua sahabat di atas. Kedua alasan di atas juga menjadi dasar ulama sekarang mengharamkannya. Dasar lainnya adalah dampak negatif terhadap

kehidupan agama anak. Bahwa anak yang lahir dari pernikahan ahlul Kitab lebih banyak mudaratnya. Di antaranya pilihan anak atas keyakinan teologis-idelogis ibunya. Itu berarti, untuk menghindari anak mengikuti agama ibunya, bahkan pindahanya sang ayah kepada agama istrinya, maka mayoritas ulama mengharamkannya. Itu berarti keharaman dan larangan lebih bersifat preventif, yang dalam istilah teknis dinamakan *sadd al-dzarî'ah*. Dengan demikian, keharaman tersebut bukan didasarkan atas bunyi literal teks, karena memang teks menghalalkannya, melainkan didasarkan atas *sadd al-dzarî'ah*.

Contoh lain adalah poligami. Mayoritas ulama membolehkan poligami. Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHI) dibolehkan dengan beberapa syarat. Di antaranya atas izin istri pertama, istri mandul, dan atau tidak mampu lagi melaksanakan kewajibannya, seperti lumpuh atau sakit menahun yang sulit disembuhkan. Sementara di Maroko, poligami diharamkan. Pengharaman ini didasarkan atas kenyataan bahwa poligami telah membawa derita panjang atas wanita dan anak-anak. Tegasnya, poligami telah berdampak buruk terhadap wanita dan anak-anak. Jadi, pengharaman ini bukan didasarkan atas nash. Karena nash sendiri justru membolehkannya. Tetapi akibat keburukan yang ditimbulkannya, maka Undang-Undang Perkawinan Maroko mengharamkannya. Dengan demikian, pelarangan dan pengharaman tersebut sebagai upaya untuk mencegah dampak negatif terhadap wanita dan anak-anak. Upaya preventif demikian dinamakan *sadd al-dzarî'ah*.

5. 'Urf

Secara etimologis, 'urf berarti sesuatu yang diketahui. Kata 'urf bersinonim dengan kata 'âdah (adat), yang berarti kebiasaan atau praktek.¹⁰¹ Itu berarti, kedua terma ini ('urf dan 'âdah) mempunyai

¹⁰¹ Ahmad Fahmi Abû Sinnah dan Muḥammad Mushthafâ Syalabî membedakan kedua kata ini (*al-urf dan al-âdah*). Terma 'âdah mengandung arti "pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan baik untuk kebiasaan individual ('âdah fardiyyah) maupun kelompok ('âdah jamâ'iyyah). Sementara 'urf berarti "praktek yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh seseorang yang mempunyai akal sehat". Itu berarti, 'urf lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara 'âdah lebih berhubungan dengan kebiasaan kelompok kecil orang tertentu saja. Ahmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-'Urf wa al-âdah fî Ra'yi al-Fuqahâ'*, (Mesir: Mathba'ah al-Azhâr, 1947), h. 7-13; Muḥammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabîyyah, 1986), h. 313-315. Dalam buku ini, kata 'urf dan adat digunakan secara bergantian dengan makna yang sama.

arti yang sama (*al-'urf wa al-'âdah bi ma'nâ wâhid*), yaitu sesuatu yang dibiasakan oleh rakyat umum atau golongan masyarakat.¹⁰² Menurut Muḥammad Abû Zahrah, *'urf* (*'âdah*) adalah sesuatu yang dibiasakan manusia dalam urusan muamalah.¹⁰³

Dilihat dari segi obyek atau bentuknya, *'urf* dibedakan kepada *al-'urf al-lafzhî* dan *al-'urf al-'amalî*. *Al-'urf al-lafzhî* adalah kebiasaan masyarakat dalam mempergunakan lafal atau ungkapan tertentu dalam mengungkapkan sesuatu, sehingga makna ungkapan itulah yang dipahami dan terlintas dalam pikiran masyarakat. Misalnya, ungkapan “daging” yang berarti daging sapi. Sedangkan kata-kata daging mencakup seluruh daging yang ada. Lafal “*walad*”, menurut bahasa berarti anak, termasuk di dalamnya laki-laki dan perempuan, namun lafal “*walad*”, dipahami sebagai anak laki-laki saja.¹⁰⁴ Sedangkan *al-'urf al-'amalî* adalah kebiasaan yang berupa perbuatan biasa atau muamalah keperdataan yang sudah dikenal dalam masyarakat. Misalnya kebiasaan jual beli tanpa mengucapkan *sîghat* jual beli (*îjâb qabûl*). Menurut nash, jual beli dianggap sah bila dilakukan dengan lafal *îjâb* dan *qabûl*. Akan tetapi, dalam realitas kehidupan sosial pada masa sekarang terdapat kebiasaan (*'urf*) dalam melakukan jual beli dengan tidak mengucapkan *îjâb* dan *qabûl*. Dalam hal ini tidak terdapat gugatan dari ahli hukum Islam terhadap keabsahan jual beli itu, karena sudah merupakan *'urf* masyarakat.¹⁰⁵

Sementara dilihat dari segi cakupan ruang lingkup keberlakuannya, *'urf* dapat dibedakan kepada *al-'urf al-'âm*, *al-'urf al-khâsh* dan *al-'urf al-syar'î*. *Al-'urf al-'âm* adalah *'urf* yang berlaku pada semua tempat, masa dan keadaan. Atau dengan kata lain, *'urf* yang berlaku pada masyarakat luas, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Misalnya pemesanan barang, mengucapkan salam, mengucapkan terima kasih kepada orang yang telah membantu kita, memberi hadiah kepada orang yang telah berjasa. Namun pengertian memberi hadiah ini dikecualikan bagi orang-orang

¹⁰²Subhi Mahatsani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1997), h. 190; Nizhamuddin 'Abdul Ḥâmid, *Mafhûm al-Fiqh al-Islâmî wa Tathawwuruha Asâlibatuhu wa Mashâdiruhu 'Aqliyyah wa Naqliyyah*, (Beirut: Mu'assasah Risâlah, 1983), h. 141.

¹⁰³Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 219.

¹⁰⁴Mushthafâ Ibrâhîm al-Zallî, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ fi al-Aḥkâm al-Syar'iyyah*, (T.tp: Dâr 'al-'Arabiyyah littibâ'ah, 1396 H/ 1976 M), h. 503.

¹⁰⁵Mushthafâ Aḥmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâmî fi Tsaubihi al-Jadîd*, Juz II, (Damaskus: Mathba'ah al-Tarabin, 1396 H/1976 M), h. 852.

yang memang bertugas dan kewajibannya memberi jasa, karena ia telah mendapat imbalan jasa berdasarkan aturan perundang-undangan yang berlaku, seperti hubungan penguasa (pejabat) dengan para pegawai dalam pemerintahan pada urusan yang menjadi tugas dan kewajibannya terhadap rakyat. Sebagaimana ditetapkan Nabi Saw. yang memberikan penjelasan tentang hubungan seorang sultan dengan rakyatnya. Rasulullah Saw. mengatakan, “Siapa yang telah memberi syafaat kepada saudaranya berupa jasa, lalu orang itu memberinya satu hadiah dan untuk kemudian diterimanya, maka perbuatannya itu berarti ia telah memasuki satu pintu yang besar dari pintu-pintu riba”.¹⁰⁶ Sedangkan *al-‘urf al-khâsh* adalah ‘urf yang hanya berlaku atau hanya dikenal di suatu tempat saja, sedangkan di tempat lain tidak berlaku.¹⁰⁷ Misalnya pemberian uang jemputan dan uang hilang dalam pelaksanaan perkawinan pada masyarakat Padang Pariaman, Sumatera Barat, atau pemberian uang hantaran bagi masyarakat Melayu Riau.

Adapun *al-‘urf al-syar’î* adalah lafal-lafal yang digunakan syara’ yang menghendaki makna khusus. Misalnya seperti kata salat merupakan ungkapan dari doa yang menghendaki kepada ibadah khusus. Haji adalah ungkapan dari hendak menziarahi Ka’bah pada bulan-bulan yang ditentukan.¹⁰⁸

Sementara dilihat dari segi keabsahannya sebagai dalil syara’, ‘urf dibedakan kepada yang *al-shahîh* dan *al-fâsid*. *Al-‘urf al-shahîh* adalah kebiasaan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat yang tidak bertentangan dengan nash (al-Quran dan al-Sunnah), tidak menghalalkan yang haram dan tidak menggugurkan kewajiban, tidak menghilangkan kemaslahatan, dan tidak pula membawa mudarat kepada masyarakat. Misalnya memberi hadiah berupa pakaian, perhiasan sekedarnya pada perempuan yang telah dipinang.¹⁰⁹ Pemberian ini tidak dipandang sebagai mahar. Sementara *al-‘urf al-fâsid* adalah adat kebiasaan yang bertentangan dengan ketentuan syara’, seperti menghalalkan yang haram atau menggugurkan kewajiban.¹¹⁰

¹⁰⁶Imâm Abû Dâwud, *Sunan Abi Dâwud*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Fikr , 1414 H/1994), h. 291-292.

¹⁰⁷Mushthafâ Aḥmad al-Zarqâ’, *Fiqh al-Islâmi fî Tsaubihî al-Jadîd*, Juz II, h. 848.

¹⁰⁸Aḥmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-‘Urf wa al-âdah fî Ra’yi al-Fuqahâ’*, h. 20.

¹⁰⁹Abdul Wahâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî’ fî mâ lâ Nashsha fîhi*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1960), h. 124.

¹¹⁰Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), h. 89.

Misalnya kebiasaan yang berlaku di kalangan pedagang dalam menghalalkan riba, seperti peminjaman uang antara sesama pedagang. Uang yang dipinjam-misalnya- sepuluh juta rupiah dalam tempo satu bulan, harus dibayar sebelas juta rupiah apabila jatuh tempo, dengan perhitungan bunganya 10%. Dilihat dari keuntungan yang diraih peminjam, penambahan utang sebesar 10% tidak memberatkan, karena keuntungan yang diraih dari uang sepuluh juta rupiah tersebut mungkin melebihi bunganya yang 10%. Akan tetapi praktek seperti ini bukanlah kebiasaan yang bersifat tolong menolong dalam pandangan syara', karena pertukaran barang sejenis, menurut syara' tidak boleh saling melebihkan (H.R. al-Bukhari, Muslim, dan Ahmad), dan praktek seperti ini adalah praktek peminjaman yang berlaku di zaman Jahiliyah, yang dikenal dengan sebutan *riba al-nasi'ah* (riba yang muncul dari hutang-piutang).¹¹¹ Oleh karena itu, kebiasaan seperti ini, menurut ulama ushul fikih termasuk dalam kategori *al-'urf al-fâsid*.

Para fukaha sepakat bahwa '*urf shahih*' baik dalam bentuk '*urf 'âm*' atau '*urf khâsh*' dapat dijadikan sebagai dalil syar'i. Yusuf al-Qardhawi menegaskan bahwa reaktualisasi hukum Islam merupakan kebutuhan yang bersifat kontinu karena realita kehidupan ini senantiasa berubah, begitu pun kondisi masyarakatnya yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan. Selama syari'at Islam itu tetap relevan bagi setiap tempat dan zaman, serta selama syari'at Islam itu menjadi "kata pemutus" atas setiap persoalan umat manusia, maka pemanfaatan '*urf*' masyarakat merupakan suatu keharusan untuk memelihara kemaslahatan dan menghindarkan mereka dari kesempitan.¹¹² Memberlakukan hukum sesuai dengan kemaslahatan dan '*urf*' manusia adalah salah satu asas dan prinsip syara' selama itu tidak merusak prinsip-prinsip asasi dari agama.¹¹³ Untuk dapat menjadikan '*urf*' sebagai dalil syar'i, dirumuskan syarat-syaratnya, yaitu:¹¹⁴ Pertama, '*urf*' itu (baik dalam bentuk '*urf 'âm*' atau '*urf khâsh*', perbuatan atau ucapan) berlaku secara umum.

¹¹¹Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâmi fî Tsaubihi al-Jadîd*, Juz II, h. 848-849.

¹¹²Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, Terj. Achmat Syatari, (Jakarta: Bulan Bintang 1987), h. 132; Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, terjemahan Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 6.

¹¹³Dahlan Idhami, *Karakteristik Hukum Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1994), h. 43.

¹¹⁴Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâmi fî Tsaubihi al-Jadîd*, Juz II, h. 873-849.

Artinya, *'urf* yang berlaku dalam mayoritas kasus yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dan keberlakuannya dianut oleh mayoritas masyarakat itu tersebut.

Kedua, *'urf* itu telah memasyarakat ketika persoalan yang akan ditetapkan hukumnya itu telah muncul. Artinya, *'urf* yang akan dijadikan sandaran hukum itu lebih dahulu ada sebelum kasus yang akan ditetapkan hukumnya. Dalam kaedah *ushûliyyah* disebutkan "*lâ 'ibrata li al-'urfi al-tharî* (*'urf* yang datang kemudian tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah lama)".¹¹⁵

Ketiga, *'urf* itu tidak bertentangan dengan yang diungkapkan secara jelas dalam suatu transaksi. Artinya dalam suatu transaksi, apabila kedua belah pihak telah menentukan secara jelas hal-hal yang harus dilakukan, seperti dalam membeli lemari es, disepakati oleh pembeli dan penjual secara jelas bahwa lemari es itu dibawa sendiri oleh pembeli ke rumahnya. Sekalipun *'urf* menentukan bahwa lemari es yang dibeli akan diantar oleh pedagang ke rumah pembeli, tetapi karena dalam akad secara jelas mereka telah sepakat bahwa pembeli akan membawa barang tersebut sendiri ke rumahnya, maka *'urf* itu tidak berlaku lagi.¹¹⁶

Keempat, *'urf* itu tidak bertentangan dengan nash, sehingga menyebabkan hukum yang dikandung oleh nash itu tidak bisa diterapkan. *'Urf* seperti itu tidak dapat dijadikan dalil syara', karena kehujahan *'urf* bisa diterima apabila tidak ada nash yang mengandung hukum permasalahan yang dihadapi.

Ibnu 'Âbidîn (1198-1252 H) juga menjelaskan tiga kriteria *'urf* yang dapat dipertimbangkan sebagai dalil syar'i:¹¹⁷

- a. *'Urf* tersebut merupakan *'urf* yang bersifat umum (*'urf 'âm*), dan bukan *'urf* khusus (*'urf khâsh*) yang hanya berlaku di daerah tertentu saja.
- b. *'Urf* tidak bertentangan dengan dalil syara' yang lain. Apabila *'urf* bertentangan apalagi menyalahi dalil syara' dan menyalahinya dari segala segi, maka *'urf* tersebut harus ditolak dan

¹¹⁵Zainal 'Âbidîn ibn Ibrahim ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir 'alâ Madzhâb Abî Hanîfah al-Nu'mân*, (Mesir: Mu'assasah al-Halabi wa Syurakâuh, 1968), h. 133.

¹¹⁶Izzuddin Ibn 'Abdussalâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Ânâm*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), h. 178.

¹¹⁷Ibnu 'Âbidîn, *Nasyr al-'Urf fî Binâ'i Ba'd al-Ahkâm 'alâ al-'Urf*, (Mesir: Mathba'ah Ma'ârif Suriah al-Jalîlah, 1301 H), h. 17-18.

tidak dijadikan sebagai dalil *tasyrî'* dalam pembentukan dan penetapan hukum. Akan tetapi, jika *'urf* tidak menyalahi dari segala segi, atau dalil syara' itu berupa kias, maka *'urf* dapat dijadikan sebagai dalil syara' sekalipun harus meniggalkan kias. Yang dimaksud dengan *'urf* yang dapat menafikan kias, menurut Ibnu 'Âbidîn, misalnya pemakaian fasilitas pemandian umum. Menurut kias, perjanjian itu batal. Sebab, penggunaan jasa pemandian umum termasuk ke dalam perjanjian sewa menyewa yang menghendaki suatu kepastian dan kejelasan, baik yang berkaitan dengan jumlah air yang digunakan serta lamanya waktu yang digunakan sebagai masa sewa. Dalam sewa menyewa, segala sesuatu seperti jumlah bayaran, lamanya masa pemakaian dan segala yang berkaitan dengan penggunaan fasilitas harus disebutkan secara jelas. Sebaliknya, jika tidak disebutkan, menurut kaidah umum sewa menyewa tidak sah. Namun karena perbuatan tersebut telah berlaku luas di tengah-tengah masyarakat, maka akad ini dianggap sah. Alasannya adalah adanya *'urf 'amalî* yang berlaku.¹¹⁸ Dengan demikian, kias dapat ditinggalkan dengan adanya *'urf* umum yang berlaku di masyarakat.

Di antara *'urf* yang menyalahi nash dari segala segi adalah minum khamar atau berjudi. Perbuatan tersebut secara tegas telah dilarang dan diharamkan Allah dalam firman-Nya, Q.S. al-Maidah ayat 90: "Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (me-minum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan".

Berdasarkan ayat ini, menurut Ibnu Abidin, kebiasaan masyarakat minum khamar dan berjudi harus ditolak. Sebab *'urf* tersebut menyalahi nash yang secara tegas mengharamkannya. Oleh karena itu, Ibnu 'Âbidîn mengatakan bahwa meskipun kebiasaan minum khamar dan berjudi umum dilakukan, terutama pada masyarakat pra Islam, tidak dapat dijadikan sebagai dalil syara' dalam penetapan hukum. Sebab dengan mengamalkan *'urf* tersebut berakibat meninggalkan *nash*.

¹¹⁸Ibnu 'Âbidîn, *Nasyr al-'Urf fi Binâ'i Ba'd al-Ahkâm 'alâ al-'Urf*, h. 142.

Demikian halnya harus ditolak, misalnya seperti 'urf tentang penetapan ahli waris di sebagian masyarakat Maroko. Menurut 'urf di sebagian kabilah masyarakat Maroko menganggap bahwa ahli waris hanya laki-laki saja. Bila perempuan yang dalam ikatan perkawinan meninggal, ahli warisnya hanya suami, tidak termasuk anak.¹¹⁹ Contoh lain misalnya, 'urf yang terdapat di Sudan. Menurut kebiasaan kabilah Kababish, harta turun kepada anak laki-laki dari seorang anak laki-laki. Bila tidak ada, kepada saudara laki-laki dan seterusnya kepada pihak laki-laki lainnya. Praktek pewarisan seperti ini, di samping tidak umum juga bertentangan dengan nash yang secara jelas mengatur hal ini. Allah berfirman:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

“Bagi laki-laki ada hak sebagian dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan”. (Q.S. al-Nisâ': 7)¹²⁰

Dalam hadis riwayat Imam al-Bukhârî dan Muslim, Rasulullah Saw. bersabda: “Berikanlah *faraidh* (bagian) yang telah ditentukan dalam al-Quran kepada yang berhak menerimanya, dan selebihnya berikanlah kepada keluarga laki-laki yang terdekat”.¹²¹ Akan tetapi, jika adat tidak menyalahi nash dari segala segi dan hanya menyalahi dalam sebagian satuan-satuannya atau dalil tersebut berupa kias, maka 'urf dianggap sah (sah dipakai) sebagai dalil syar'i dalam penetapan hukum Islam, dengan catatan 'urf tersebut 'urf umum. Karena 'urf yang bersifat umum dapat menjadi *mukhashshish* bahkan dapat menafikan kias. Misalnya, akad *istisnâ*¹²² yang telah menjadi kebiasaan di masyarakat

¹¹⁹Renben Levy, *Sociology of Islam*, Jilid 1, (London: Williams and Norgate Ltd., 1931) h. 162-163 dan h. 208.

¹²⁰Q.S. al-Nisâ':7.

¹²¹Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz VII, (Kairo: Mathba'ah al-Sya'bî, t.t.), h. 181.

¹²²*Istisnâ* adalah kebiasaan suatu masyarakat memesan barang pada tukang. Akad ini secara ekplisit dilarang dengan larangan jual beli yang tidak ada barangnya.

daerah Bukhara dan daerah-daerah lainnya. Akad ini dibolehkan, walaupun ada larangan Nabi terhadap jual beli yang tidak ada barangnya, sebagaimana sabdanya: “*Lâ tabi’ mâ laysa ‘indaka* (Janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak ada padamu)”.¹²³

Hadis tersebut bersifat umum dan berlaku umum untuk seluruh bentuk jual beli yang barangnya belum ada, kecuali dalam jual beli pesanan. Termasuk dalam larangan ini adalah akad *istisnâ’* tersebut. Akan tetapi, karena akad *istisnâ’* ini telah menjadi ‘urf dalam masyarakat di berbagai daerah dan negara, maka para ulama termasuk Ibnu Abidin membolehkannya sesuai dengan ‘urf yang berlaku.¹²⁴

- c. ‘Urf itu masih berlaku di masyarakat ketika diberlakukan hukum atas kasus atau persoalan yang ada. Artinya, menurut Ibnu Abidin adalah bahwa keberadaan ‘urf itu telah ada dan merupakan kebiasaan yang berlaku di masyarakat dan masih terus berlaku ketika terjadi pembentukan dan penetapan hukum atas suatu kasus. Hal ini sesuai dengan kaidah yang mengatakan ‘urf yang datang kemudian tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah lama. Dengan demikian, ‘urf yang baru berkembang di masyarakat sesudah terjadi hukum, tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah berlalu. Dalam arti bahwa ‘urf yang datang kemudian hanya dapat dijadikan sandaran terhadap pembentukan dan penetapan hukum atas kasus yang sedang berlangsung. Seperti penggunaan lafal ulama dalam suatu transaksi. Misalnya, pada tahun 1000 hijriyah seseorang mewakafkan sesuatu (barang) untuk ulama al-Azhar. Menurut ‘urf yang berlaku waktu itu, bahwa yang dimaksud ulama adalah mereka yang termasuk cerdik pandai dalam hal agama, sekalipun tidak ditunjang oleh pengakuan dari Universitas al-Azhar berupa ijazah. Kemudian terjadi ‘urf baru yang menghendaki pengertian ulama adalah mereka-mereka yang berijazah ilmiah bukan yang selainnya. Dengan demikian, bagi orang-orang yang tidak mempunyai persyaratan tersebut

¹²³Imâm al-Syaukânî, *Nail al-Awthâr*, Juz V, (t.tp. : Maktabah wa Mathba’ah Musthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî wa Awlâdihi, t.t), h. 175.

¹²⁴Nasron Haroen, *Usul Fiqh*, Jilid I, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 160.

bukanlah disebut ulama. Dalam hal ini, maka penafsiran kata “ulama” harus dilakukan dengan ‘urf yang sudah berlaku sebagaimana yang berlaku sewaktu terjadinya akad transaksi wakaf, dan bukan menurut ‘urf yang terjadi kemudian yang menghendaki adanya ijazah bagi ulama.¹²⁵

Terpenuhinya syarat dan kriteria tersebut berarti ‘urf dapat dijadikan dalil dalam menetapkan hukum. Kedudukan ‘urf atau ‘âdah bukan sebagai sumber primer dan sekunder hukum Islam, melainkan sebagai instrumen efektif untuk membangun hukum. Tegasnya, posisi ‘urf atau ‘âdah dapat diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer (al-Quran dan hadis) dan sekunder (ijmak dan kias) tidak memberikan jawaban terhadap masalah-masalah yang muncul. Karena itu, tidak mengherankan jika para Imam mazhab secara aplikatif telah mengakomodir ‘urf atau adat. Abû Hanîfah menggunakan ‘urf untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapinya. Misalnya perselisihan suami-istri tentang mahar yang dibebankan yang dijadikan dasar keputusannya adalah ‘urf.¹²⁶

Dalam hal ini, Abû Hanîfah memasukkan adat sebagai salah satu fondasi dari prinsip *istihsân*. Al-Sarakhsî dalam kitab *al-Mabsûth* mengabarkan bahwa Abû Hanîfah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat. Namun menurutnya keberlakuan adat tersebut harus ditolak jika bertentangan dengan nash.¹²⁷ Sebagai contoh, Nabi Saw. melarang menjual sesuatu yang tidak berada dalam kepemilikan seseorang. Akan tetapi telah terdapat ‘urf sejak lama yang membolehkan jual beli secara pesanan, yang berarti menjual sesuatu yang belum ada wujudnya, seperti memesan tempat tidur yang belum ada barangnya. ‘Urf ‘âm seperti ini merupakan pen-*takhsish* dari keumuman nash yang melarang menjual sesuatu yang belum berwujud. Dengan demikian, larangan tersebut ditujukan kepada jual beli selain jual beli pesanan yang telah merupakan adat.¹²⁸

¹²⁵ Ahmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-‘Urf wa al-âdah fî Ra‘yi al-Fuqahâ’*, h. 65.

¹²⁶ Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, h. 90.

¹²⁷ Abû Bakar Muḥammad ibn Ahmad ibn Abî Sahl al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Juz IX, (Kairo: Mathba‘at al-Sa‘âdah, 1331/1912M), h. 17.

¹²⁸ Muḥammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah Hayâtuhu wa ‘ashruhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1947), h. 358.

Imâm Mâlik mengakomodasi *'urf* dengan menjadikan adat *ahl al-Madînah* (adat penduduk Madinah) sebagai variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Sebagai contoh, hadis riwayat Imâm Mâlik yang menyebutkan bahwa Nabi Saw. memberikan kepada masing-masing pihak dalam suatu transaksi jual beli hak untuk memilih sepanjang mereka secara fisik belum berpisah. Imâm Mâlik sendiri secara jelas tidak mengamalkan hadis tentang *khiyar* (hak memilih) yang diriwayatkannya sendiri. Alasannya adalah karena hadis tersebut tidak dipraktekkan atau berbeda dengan praktek yang ada di kalangan masyarakat Madinah.¹²⁹ Lebih dari itu, Imâm Mâlik juga memandang praktek adat masyarakat Madinah sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit. Ungkapan-ungkapan seperti “praktek yang kita setuju” yang digunakan oleh Imâm Mâlik dalam kitab *al-Muwaththa'*-nya merupakan bukti dari pandangannya bahwa kebiasaan penduduk Madinah merupakan salah satu sumber hukum yang paling kuat. Bahkan, para pengikutnya kemudian lebih menekankan signifikansi praktek penduduk Madinah ini dan memberikan keputusan bahwa praktek penduduk ini dapat mengalahkan berita hadis yang hanya mempunyai perawi tunggal.

Menurut Imâm Mâlik, ada tiga macam praktek yang mempunyai kekuatan hukum. *Pertama*, praktek penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madînah*). *Kedua*, praktek para pakar di Madinah. *Ketiga*, praktek para pemegang otoritas politik. Atas dasar ini, maka Imâm Mâlik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan al-Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka. Sebab, adat para wanita yang mempunyai kedudukan tinggi di Madinah tidak menyusui bayi mereka.¹³⁰

Jika Abû Hanîfah memasukkan adat sebagai salah satu pondasi *istihsân*-nya, maka Imâm Mâlik memasukkannya sebagai landasan dari *mashlahah al-mursalah*-nya. Dalam mazhab Mâlikî, sebagaimana halnya dalam mazhab Abû Hanîfah terdapat suatu ketentuan yang dijadikan pegangan, yaitu bila suatu hukum ditetapkan berdasarkan *'urf*, maka hukum tersebut berubah dengan terjadinya perubahan *'urf* yang menjadi dasarnya. Di Madinah terdapat

¹²⁹Imam Mâlik ibn Anas, *Al-Muwaththa'*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1989), h. 434.

¹³⁰Muhammad Mushthafâ Syalabi, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid I, h. 321.

suatu *'urf* bahwa suami menyerahkan mahar sebelum menggauli istrinya. Kemudian, bila terjadi perselisihan antara suami-istri tentang apakah mas kawin telah diserahkan atau belum, maka Imâm Mâlik berpendapat bahwa keterangan suami yang diterima. Pada masa sekarang *'urf* tersebut telah berubah, dalam arti, terdapatnya kebiasaan suami melalaikan kewajiban menyerahkan maskawin kepada istrinya. Suami menggauli istrinya sebelum menyerahkan mahar. Oleh sebab itu, terjadi pula perubahan hukum dalam mazhab Mâlikî. Bila terjadi perselisihan antara suami-istri tentang mahar, maka pengakuan istri yang diterima serta diikuti dengan sumpah.¹³¹

Imâm al-Syâfi'î juga mengapresiasi *'urf*. Apresiasi Imâm al-Syâfi'î terlihat dalam *qawl-qadîm*-nya (pendapat lama: fatwa yang dikeluarkan ketika berada di Irak) dan *qawl al-jadîd*-nya (pendapat baru: fatwa yang dikeluarkan ketika berada di Mesir). Misalnya dalam masalah air yang kurang “dua kulah” yang sudah digunakan untuk berwudhu. Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal juga tak luput memerhatikan *'urf* masyarakat, meskipun banyak menggunakan perkataan sahabat sebagai dasar *istinbâth*. Dalam mazhab Hanbalî, *'urf* digunakan sebagai pembantu dalil bila tidak ada nash atau *atsar*. Ibnu Qayyim mengatakan, “Siapa yang memberi fatwa kepada manusia semata-mata berdasarkan kitab-kitab yang berlawanan dengan *'urf* atau kebiasaan masyarakat setempat, maka sesungguhnya orang yang memberi fatwa itu telah sesat dan menyesatkan”.¹³²

Peran adat yang ditunjukkan oleh para pembangun jurisprudensi Islam dilanjutkan oleh para pengikutnya secara lebih eksplisit. Dalam mazhab Hanafî, Abû Yusûf (w. 182 H), dari golongan Hanafiah mengatakan bahwa adat menjadi bahan pertimbangan yang utama dalam sistem hukum Hanafiah, terutama ketika nash yang jelas tidak dapat ditemukan. Bahkan Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaibânî (w. 189H) dalam *Siyâr al-Kabîr*, mengemukakan lima aturan interpretasi teoritis, sebagai berikut.

Pertama, al-Tsâbit bi al-'urf ka al-tsâbit bi al-nash, yaitu ketetapan hukum yang diderivasikan dari adat sama dengan ketetapan yang

¹³¹Muḥammad Abû Zahrah, *Mâlik Ḥayâtuhu wa 'Ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947), h. 353.

¹³²Muḥammad Abû Zahrah, *Ibn Ḥanbal Ḥayâtuhu wa 'Ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947), h. 370-371.

diambil dari teks-teks nash. Kedua, *al-‘âdah taj’al hukm idzâ lam yûjad tashrîh bi khilâfihi*, maksudnya adat menjadi hukum yang pasti jika tidak ada ketentuan yang lain dalam nash.

Ketiga, *al-muthlaq min al-kalâm yutaqayyad bi dalâlah al-‘urf*, yaitu teori yang umum dapat dispesifikkan oleh ketetapan adat. Keempat, *al-‘âdah mu’tabarah fi taqyîd muthlaq al-kalâm*, artinya adat bersifat valid untuk mempartikularkan ketentuan yang bersifat umum. Kelima, *al-ma’rûf bi al-‘urf ka al-masyrûth bi al-nash*, maksudnya pengetahuan yang diperoleh melalui adat sama dengan persyaratan yang dikemukakan oleh nash.¹³³

Karena itu, dalam mazhab Abû Hanîfah terdapat suatu prinsip bahwa sesuatu hukum pada masa lalu yang ditetapkan berdasarkan *‘urf*, hukum tersebut berubah bila *‘urf* yang menjadi dasar dari hukum tersebut telah berubah. Oleh sebab itu, di antara pengikut Abû Hanîfah banyak yang berbeda dengan Abû Hanîfah dalam masalah-masalah hukum yang telah ditetapkan oleh Abû Hanîfah berdasarkan *‘urf* tersebut. Misalnya tentang pengambilan sumpah terhadap saksi di pengadilan. Abû Hanîfah mengatakan bahwa tidak perlu mengambil sumpah terhadap saksi di pengadilan bila saksi tersebut dapat dipercaya. Hal tersebut didasarkan kepada sabda Nabi, “Umat Islam bersifat adil sebagiannya atas sebagian yang lain”. Akan tetapi, karena manusia telah banyak yang berani berbohong, maka Abû Yusûf dan Muḥammad al-Syaibânî berpendapat tidak cukup mengandalkan keadilan lahiriah pada kesaksian. Oleh sebab itu, saksi harus diambil sumpahnya terlebih dahulu. Demikian juga halnya dengan mengajarkan al-Quran untuk menegakkan syi’ar agama. Para ulama yang mengajarkan al-Quran pada waktu itu menerima bantuan yang diambilkan dari *baitul mâl* (kas negara). Akan tetapi, pada masa sekarang para ulama tidak menerima bantuan lagi dari *baitul mâl*. Oleh sebab itu, ulama Hanafiyah *muta’akhhirîn* membolehkan mengambil imbalan upah dalam mengajarkan al-Quran supaya al-Quran tetap terpelihara.¹³⁴

Dalam mazhab Mâlikî, Imâm al-Syâthibî (w. 790 H) berpendapat bahwa adat lokal yang tidak bertentangan dengan semangat Islam dapat menjadi penuntun dalam mengaplikasikan hukum. Ia

¹³³Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibânî, *Siyâr al-Kabîr*, Jilid I:194, 198; II: 296; 16, 23, 25 sebagaimana dikutip oleh Ratno Lukito, *Pergumulan*, h. 20.

¹³⁴Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 217-219.

membedakan adat kepada dua macam: *al-Qawâ'id al-syar'iyyah* dan *al-Qawâ'id al-Jâriyah*. Yang disebut pertama adalah adat yang disetujui oleh nash atau dalil syar'i lainnya, sedangkan yang kedua adalah berbagai macam bentuk adat yang didiamkan oleh syariah, dalam arti tidak menerima maupun menolak. Sementara penerimaan syariah terhadap kelompok yang pertama tergantung kepada kesesuaiannya dengan syariah itu sendiri. Kelompok yang kedua tidak bersifat mengikat dan dengan demikian bersifat mubah.¹³⁵ Ibnu Farhun, ahli hukum mazhab Mâlikî mengatakan bahwa peran adat dalam proses kreasi hukum tidak dapat dihindari. Seorang jurisdik atau mufti harus mempertimbangkan adat yang ada dalam masyarakat sebelum membuat suatu keputusan. Ketika menghadapi masalah makna suatu kata, terutama dalam kasus di mana mereka harus memilih antara makna literalnya dan makna umumnya dalam masyarakat, maka makna yang kedua inilah yang dipakai. Demikian pula, seorang mufti yang tinggal dalam suatu negara yang mempunyai adat istiadat yang berbeda harus memberikan perhatian kepada adat tersebut sebelum mengeluarkan suatu fatwa.¹³⁶

Sedangkan dalam mazhab Syâfi'î, Imam al-Mâwardî (w. 450 H) mengemukakan bahwa adat dan akal keduanya harus digunakan dalam menyelesaikan perkara-perkara. Pendapat senada juga diungkapkan oleh al-Khathîb al-Baghdâdî dan al-Suyûthî. Kedua ulama ini mengakui pengaruh adat dalam penetapan hukum. Al-Suyûthî mengatakan bahwa terdapat begitu banyak isu-isu hukum yang dapat dipecahkan dengan merujuk kepada adat. Bahkan, ada kecenderungan dia untuk menerima makna yang berasal dari adat ketimbang makna literal suatu kata, walaupun itu bertentangan dengan syariah.¹³⁷

¹³⁵Abû Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî al-Ushûl*, Jilid II, (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Muḥammad 'Alî Sâbiḥ, 1970), h. 209-210.

¹³⁶Ibnu Farhun, *Kitâb Tahrârât al-Hukâm fî Ushûl al-'Aqdîyyah wa Manâhiḥ al-Aḥkâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), h. 67, 69, 72.

¹³⁷Sebagai contoh misalnya dalam hal sumpah. Ketika seseorang bersumpah bahwa ia tidak akan memakan daging, maka ia tidak berarti melanggar sumpahnya bila ia memakan daging ikan karena masyarakat umumnya tidak terbiasa mengartikan kata daging kepada ikan. Hal ini terlepas dari kenyataan bahwa al-Qur'an sendiri memasukkan ikan dalam kategori daging. Lihat Q.S. al-Nahl ayat 14. Contoh lain misalnya dalam kasus transaksi. Kondisi khusus yang ada dalam suatu masyarakat tertentu yang berhubungan dengan transaksi sosial tertentu harus dipandang sebagai bagian dari transaksi tersebut meskipun mereka tidak menyebutkannya secara eksplisit.

Sementara dalam mazhab Hanbalî, Ibnu Qudâmah (w. 620 H) dalam kitab *al-Mughnî*, secara gamblang menganggap adat sebagai suatu sumber hukum dan ia menguatkan aturan-aturan fikihnya dengan merujuk kepada adat. Demikian juga dengan Ibnu Taimiyah. Ketika menjelaskan tentang seberapa besar kontribusi adat dalam Islam, dia mencontohkan tentang kasus salat yang dilakukan ketika dalam perjalanan. Ibnu Taimiyah mengatakan, bahwa “perjalanan” yang diperbolehkan untuk men-qasar salat harus merujuk ketentuan yang ditetapkan adat. Sebab, syari’ah tidak memberikan spesifikasi apa yang dimaksud dengan terma tersebut. Demikian halnya dengan “kaffârât” karena melanggar sumpah. Di sini, kewajiban untuk memberi makan sepuluh orang miskin dengan makanan secukupnya ditentukan melalui adat masyarakat setempat. Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa suatu kata ada yang ditentukan maknanya secara eksklusif oleh syariah, seperti salat, zakat, iman dan sebagainya. Bahkan, ada terma yang hanya dapat dipahami dalam konteks adat setempat, seperti terma “perjalanan” dan “kaffarah”, sebagaimana dijelaskan di atas. Di samping ada kata yang hanya memiliki arti literalnya saja, seperti bumi, langit, laut dan lain sebagainya.¹³⁸

Dengan demikian, ‘urf atau adat diakomodir oleh hukum Islam. Bahkan adat dapat memengaruhi terjadinya perubahan hukum. Hasbi Ash-Shiddieqi mengatakan bahwa sesungguhnya segala hukum itu berlaku menurut adat kebiasaan, sehingga berpindahlah seseorang ahli fikih dengan berpindah adat itu. Di antara kebodohan para mufti ialah kebekuannya atas nash yang terdapat dalam kitab-kitab yang telah ada tanpa berpaling pada perubahan ‘urf (adat kebiasaan). Dengan demikian, pada hakikatnya adat adalah tingkah laku yang dikukuhkan sebagai hukum.¹³⁹ Al-Qarafi mengatakan bahwa seseorang akan berada dalam kesesatan jika hanya mengikuti pendapat-pendapat hukum tanpa memerhatikan adat yang ada dalam masyarakat.¹⁴⁰

Lihat ‘Abdurrahmân al-Sayûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Mesir: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1938), h. 93, 95.

¹³⁸Ratno Lukito, *Pergumulan*, h. 23-24.

¹³⁹T.M. Hasbi Ash-Shieddieqy, *Falsafah*, h. 90.

¹⁴⁰Ahmad ibn Idrîs al-Qarafi, *al-Furûq*, Jilid I, (Kairo: Dâr Ihya’ al-Kutub al-‘Arabî, 1344H), h. 176-177.

Bagian Tiga

PENGERTIAN, RUANG LINGKUP DAN SYARAT-SYARAT IJTIHAD

A. Pengertian 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 Imam al-Ghazâlî.¹ Dengan demikian, ijtihad adalah pengerahan segala daya dan kemampuan² untuk aktivitas yang berat atau sulit.³

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 kegiatan fisik dinamakan *jihâd*, dan yang berkaitan dengan

¹Imam al-Ghazâlî, *al-Mushtasfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 350.

²Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, (Beirût: Dâr al-Shâdir, t. th.), h. 135.

³Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min Ilm al-Ushûl*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 250.

kegiatan 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. Bahwa secara konotatif, *mujâhadah* merujuk kepada usaha serius dan sungguh-sungguh dalam mendidik dan membina jiwa untuk 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* disebut kaum sufi. Karena itu, obyek 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 *ijtihâd* dibahas dalam ushul fiqh, karena *ijtihâd* adalah bagian dari penalaran rasional secara maksimal untuk menemukan hukum. Itulah sebabnya, dalam terminologi ushul fiqh, *ijtihâd* dimaknai sebagai pengerahan kemampuan secara maksimal untuk pengetahuan tentang hukum-hukum syara'.⁴ Hukum syara' dimaksud bersifat praktis dan *zhannî* yang diperoleh dengan menggunakan metode *istinbâth*.⁵ Pengertian *ijtihâd* ini menunjukkan bahwa kegiatan *ijtihâd* 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*). Dengan demikian, dalam konteks ini istilah *ijtihâd* merujuk kepada konteks hukum.

B. Ruang Lingkup Ijtihad

Secara terminologi, istilah *ijtihâd* secara spesifik berkenaan dengan persoalan penggalian dan penemuan hukum fikih. Secara etimologis, *ijtihâd* yang berarti upaya serius penggunaan intelektual secara maksimal, tentu tidak terbatas pada bidang fikih. Semua bidang keilmuan dan kehidupan membutuhkan pengerahan daya intelektual. Al-Dzarwi, Fakhruddin al-Razi, Ibnu

⁴Imam al-Ghazâlî, *al-Mushtasfâ*, Jilid II, h. 350.

⁵Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 250.

Taimiyah, Muhammad al-Ruwaih dan Harun Nasution adalah di antara ulama yang menggunakan ijtihad tidak terbatas dalam ruang lingkup fikih. Tegasnya, wilayah atau ruang lingkup ijtihad tidak terbatas pada bidang hukum atau fikih, melainkan dapat diterapkan dalam bidang kegiatan keilmuan lainnya.

Dalam istilah teknis fikih, ruang lingkup ijtihad adalah hal-hal yang bersifat partikuler (*furu'iyah*) dan bukan wilayah prinsipil (*ushûliyyah*) dan aksiomatik (*ma'lûm min al-dîn bi al-dharûrah*). Kewajiban salat lima waktu, kewajiban zakat, puasa Ramadhan dan haji, haramnya zina, mencuri, dan haramnya minuman keras, dan lain-lain adalah termasuk hal-hal prinsipil (*ushûliyyah*). Dalil yang pasti (*qath'iyah*) juga dikategorikan sebagai wilayah di luar ijtihad. Menurut 'Abdul Wahab Khallâf, dalil yang maknanya jelas dan tegas tidak mengandung interpretasi lain (*ta'wîl*), dan tidak ada jalan lain memahami artinya kecuali li dengan pengertian itu; ayat-ayat mawaris yang mengandung pembagian harta pusaka yang jelas bagi para ahli waris; dan ayat-ayat al-Quran yang menjelaskan kadar hukuman had yang telah tercantum jelas mengenai kuantitas dan kualitas hukumnya dikategorikan sebagai dalil yang pasti (*qath'î*) sehingga tidak perlu diijtihadi.⁶ Demikian juga hal-hal yang mengandung nilai akidah agama (iman kepada Allah, ke-Esaan-Nya, percaya kepada malaikat, kitab, dan rasul-Nya, serta percaya kepada hari pembalasan) dan nilai universal dan tidak bertentangan dengan prinsip moral utama (*al-akhlâq al-karîmah*), seperti menegakkan keadilan, berbuat baik kepada orang tua dan menepati janji.⁷

Selain hal-hal yang bersifat *zhannî*, hal lain yang termasuk wilayah ijtihad adalah persoalan yang hukumnya sama sekali belum disinggung baik oleh nash al-Quran, sunah maupun ijmak. Dalam terminologi Ibrahim Hosen, hal demikian dinamakan sebagai masalah baru atau hukum baru.⁸ Dengan kata lain, persoalan hukum baru yang belum ditegaskan oleh al-Quran, hadis dan ijmak adalah menjadi objek ijtihad. Peran ijtihad atas kasus

⁶ Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983), h. 35.

⁷ Muhammad Adîb Shâlih, *Tafsîr al-Nushûsh fî al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, (Beirût: al-Maktab al-Islâmî, 1986), h. 171.

⁸ Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam Jalaluddin Rahmat (Editor), *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 27.

baru ini menjadikan posisi ijtihad sangat strategis bagi penemuan dan penetapan hukum baru. Bahkan 'Alî Ḥasballâh menyebutnya (ijtihad) sebagai sumber ketiga dalam hukum Islam.⁹

C. Syarat-Syarat Ijtihad

Ijtihad adalah aktivitas intelektual maksimal optimal berkenaan dengan hukum syara'. Karena itu, kegiatan ijtihad hanya dilakukan oleh mujtahid atau *faqîh*. Tidak semua orang dapat melakukannya. Yang dapat berijtihad adalah mereka yang memenuhi syarat dan kualifikasi tertentu, di antaranya:

1. Pengetahuan dan Penguasaan terhadap Bahasa Arab

Al-Quran 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, pengetahuan bahasa Arab sebagai syarat pertama bagi seorang mujtahid dalam berijtihad.¹⁰

2. Pengetahuan al-Quran

Yang dimaksud dengan pengetahuan al-Quran adalah mengetahui dan menguasai ayat-ayat al-Quran yang berkenaan dengan hukum. Para ahli berbeda pendapat tentang jumlah ayat hukum dalam al-Quran. Dalam catatan Amin Suma, Thanthâwî Jauharî menyebut sebanyak 150 ayat. Ahmad Amîn mencatat sebanyak 200 ayat. Menurut 'Abdul Wahhâb Khallâf, ayat hukum sebanyak 228 ayat. Al-Ghazâlî, al-Râzî, Ibnu Jazzâî al-Kalbî dan Ibnu Qudâmah menyebut 500 ayat. Ibnu Mubârak dan Abû Yûsuf menyatakan jumlahnya sebanyak 900 dan 1.110 ayat.¹¹ Sementara menurut Harun Nasution, ayat hukum berjumlah 368, atau sekitar 5,8% dari seluruh ayat al-Quran.¹² Dengan demikian, secara nominal jumlah ayat hukum berkisar antara 200 hingga 1.110 ayat.

⁹Alî Ḥasballâh, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971), h. 79.

¹⁰'Abdul Wahab Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 218,

¹¹Mohammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), h. 31-32.

¹²Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: UI Press, 1984), Jilid II, h. 7-8.

Dalam pandangan Imam al-Syaukânî, batasan jumlah nominal ayat tersebut lebih bersifat lahiriah. Itu berarti, ditilik secara batiniah, 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.¹³ Dengan kata lain, ayat hukum tidak hanya ditunjuk-kan 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 muamalah. Yang pertama mengenai aturan formal berhubungan dengan Tuhan (*ḥablun minallâh*), sedangkan kedua berkaitan dengan interaksi antar sesama makhluk (*ḥablun minnâs*). Abû Zahrah dan 'Abdul Wahhâb Khallâf memerinci kedua aspek tersebut menjadi tujuh aspek, yaitu aspek ibadah; *kafârat* (tebusan atau denda akibat pelanggaran hukum seperti *zhihar* istri, sumpah, dll); muamalah; kehidupan rumah tangga; pidana; kehakiman dan pencarian keadilan; serta interaksi Muslim dengan non Muslim. Sementara Amir Syarifuddin menyederhanakan menjadi empat aspek, yaitu aspek *munakâhat* (pernikahan), *mawârits/farâidh* (warisan), *muraḥā'at/qadhâ'* (pengadilan), *dusturiyah* (kemasyarakatan dan kenegaraan), dan *duwwaliyah* (hubungan internasional).¹⁴

3. Penguasaan dan Pengetahuan tentang Hadis

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 3.000 hadis. Yang disebut pertama adalah pendapat yang dikutip Imam al-Syaukânî,¹⁵ dan yang kedua adalah pendapat Ibnu 'Arabî.¹⁶

¹³Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhul*, h. 250,

¹⁴Muḥammad 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.

¹⁵Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 250,

¹⁶Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih Untuk UIN, STAIN, PTAIS*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 105.

Ada juga yang berpendapat lebih dari itu. Dalam catatan Rachmat Syafe'i, Ahmad ibn Hanbal menyebut sebanyak 1.200 hadis.¹⁷ Bahkan Ibnu al-Dharîr menyaratkan sebanyak 500.000 hadis.¹⁸ Imam al-Ghazâlî 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 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).

4. Pengetahuan tentang Ilmu Ushul Fiqh

Seorang mujtahid dituntut pengetahuan ilmu ushul fiqh. Sebab, dasar-dasar dan cara-cara berijtihad dibahas dalam ilmu ushul fikih. Tidak ada perbedaan ulama dalam menjadikan ilmu ushul fiqh sebagai syarat yang harus dimiliki seorang mujtahid. Yang mereka perdebatkan adalah posisi dan tempatnya. Ibnu al-Hummam, al-Syâthibî, al-Ghazâlî, Ibnu Qayyim al-Jauzî dan al-Âmidî adalah di antara ulama ushul fiqh klasik yang menempatkan ushul fiqh sebagai bagian dari pengetahuan al-Qur'an dan hadis.¹⁹ Pendapat pertama ini diikuti pakar ushul fiqh kontemporer, seperti Muhammad al-Khudharî Beik dan 'Alî Hasballâh.²⁰ Itu berarti, pendapat pertama ini tidak menjadikan ilmu ushul fikih sebagai syarat

¹⁷*Ibid.*

¹⁸Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 88-89.

¹⁹Ibnu Amîr al-Hâjj, *Al-Taqrîr wa al-Tahrîr fî 'Ilm al-Ushûl*, Jilid III, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), h. 390; Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Jilid II, (Beirut: 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*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), h. 89; dan Abû Hasan Âlî ibn Abi Âlî ibn Muḥammad Saifuddîn al-Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid IV, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996), h. 309.

²⁰Muḥammad al-Khudharî Beik, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), h. 368 dan Âlî Hasballâh, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971), h. 95.

tersendiri. Ini berbeda dengan pendapat kedua yang menjadikan ilmu ushul fikih sebagai syarat tersendiri. Pendapat kedua ini dianut oleh Imam al-Syaukânî, Jalâluddîn al-Mahallî, Zakiyuddîn Sya'bân dan al-Zuhaylî.²¹

Berbeda dengan kedua pendapat di atas, Muḥammad Abu Zahrah dan 'Abdul Wahab Khallâf 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*.²² 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 al-Syâfi'î yang menyatakan bahwa *qiyâs* adalah metode ijtiḥad yang dipakai dalam mendapatkan hukum dari sumber-sumbernya.²³

Dengan demikian, pengetahuan tentang *qiyâs* secara mutlak harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Imam al-Ghazâlî 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.²⁴ *Qiyâs* sendiri hanya bagian dari kajian ushul fikih. Karena itu, memisahkan keduanya, seperti pendapat al-Zuhailî yang menyatakan bahwa pengetahuan tentang *qiyâs* adalah suatu syarat tersendiri dan pengetahuan ushul fikih merupakan suatu syarat lain yang berdiri sendiri²⁵ adalah pendapat yang kurang tepat. Nasrun Rusli menyebut pendapat

²¹Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 252; Jalâluddîn al-Mahallî, *Syarḥ Jâmi' al-Jawâmi'*, dalam al-Bannânî, *Hâsiyiyah al-'Allâmah al-Bannânî*, (Indonesia: Dâr Iḥyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, t. th.) h. 383; Zakiyuddîn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Ta'lîf, 1965), h. 412-143; dan Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1986), h. 1047.

²²Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 306 dan 'Abdul Wahhâb Khallâf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 219-220.

²³Nasrun Rusli, *Konsep Ijtiḥad Al-Syaukani*, h. 93.

²⁴Imam al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ*, Jilid II, h. 229.

²⁵Wahbah al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh*, Jilid II, h. 1047.

al-Zuhailî tersebut sebagai pendapat yang kurang efektif dan cenderung *over acting*.²⁶

5. Pengetahuan tentang *Nâsikh* dan *Mansûkh*

Seorang mujtahid dituntut untuk mengetahui *nâsikh* dan *mansûkh* baik yang terdapat dalam ayat-ayat al-Quran maupun hadis. Pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh* penting guna menghindari kesalahan. Misalnya menetapkan hukum, sementara hukum tersebut telah *mansûkh*.²⁷ Tentu pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh* tidak menuntut untuk menghafalnya, melainkan cukup dengan merujuk kepada karya di bidangnya, seperti karya Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hazm, Ibnu Jauzî dan Abû Ja'far al-Nuhâs.²⁸ Urgensi pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh*,²⁹ sama urgensinya dengan pengetahuan tentang permasalahan yang telah ditetapkan oleh ulama sebelumnya secara ijmak. Karena itu, pengetahuan tentang apa yang diputuskan melalui ijmak dipandang sebagai syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Manfaatnya adalah agar apa yang diputuskan melalui ijihad tidak akan bertentangan dengan keputusan ijmak. Untuk menghindari kesalahan tersebut, maka karya Ibnu Hazm, *Kitâb Marâtib al-Ijmâ'* dapat dijadikan rujukan. Karya ini memuat sejumlah persoalan yang diputuskan ulama berdasarkan kesepakatan kolektif dan konsensus bersama (*ijmâ'*).³⁰ Meskipun pengetahuan tentang ijmak adalah penting, namun ia bukan syarat yang mandiri, sebagaimana pendapat Imam al-Syaukânî.³¹ Akan tetapi, ia tetap sebagai bagian dari pengetahuan ushul fikih.

²⁶Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*, h. 93.

²⁷Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 252.

²⁸Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, h. 105.

²⁹Uraian lebih jelas tentang *nâsikh* dan *mansûkh*, dapat dibaca dalam buku ini bagian kelima "Studi Hukum Islam: Metode Penemuan Hukum", sub "Metode Penyelesaian Teks Kontradiktif", 3. Substitusi (*al-naskh*).

³⁰Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih*, h. 105.

³¹Imam al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 252.

Bagian Empat

KAEDAH USHULIYAH DAN KAEDAH FIQHHIYYAH

A. *Kâidah Ushûliyyah*

Dalam menetapkan ketentuan hukum, para ulama hukum Islam merumuskan dua kaedah, yaitu *qâidah fiqhhiyyah* dan *qâidah ushûliyyah*. *Qâidah ushûliyyah* adalah salah satu kaedah yang dirumuskan ulama dalam menetapkan ketentuan hukum. Ulama yang dimaksud adalah ulama ushul. Dengan ungkapan lain, *qâidah ushûliyyah* adalah kaedah yang dirumuskan ulama ushul. Rumusan kaedah tersebut dimaksudkan untuk membantu ulama fikih dalam mengeluarkan hukum dari sumbernya. Tegasnya, rumusan *qâidah ushûliyyah* ulama ushul dimaksudkan agar ulama fikih dapat melakukan *istinbâth* hukum syara' dari dalil-dalil yang terperinci. Dengan demikian, rumusan *qâidah ushûliyyah* berfungsi membantu ahli fikih agar tidak keliru dalam mengeluarkan sebuah hukum. Karena itu, sebagian ulama mendefinisikan *qâidah ushûliyyah* dengan "sekumpulan peraturan (*qanun*) yang harus digunakan para fakih guna menghindari dari kesalahan dalam ber-*istinbath*". Sebagai sebuah aturan dan penuntun bagi seorang faqih, maka ia bersifat global (*kullî*).

Qâidah ushûliyyah sering juga disebut *qâidah lughawiyyah* (kaedah kebahasaan). Dinamakan demikian, karena obyek kajiannya adalah teks; teks mana meniscayakan analisis linguistik. Itu berarti, rumusan *qâidah ushûliyyah* dibangun di atas pondasi linguistik. Secara aplikatif,

rumusannya berkaitan erat dengan analisis bahasa, seperti aspek 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 (*murâdif*) dan makna ganda (*musytaraq*); eksplisit (*manthûq*) dan *mafthûm* (implisit); dan tekstual (*zhâhir*) dan substansial (*mu'awwal*).

Aspek-aspek linguistik ini menjadi pertimbangan dasar dalam proses penemuan hukum (*istinbâth*). Sebab, sumber hukum (al-Quran dan hadis) juga menggunakan bahasa sebagai media komunikasinya. Karena itu, analisis bahasa adalah bagian integral dalam proses *istinbâth*. Sedemikian penting analisis bahasa, sehingga dirumuskan kaidah-kaidah sebagai pedoman *istinbâth*; kaedah mana dibangun di atas pertimbangan bahasa. Untuk memperjelas, saya ambilkan satu contoh rumusan berkenaan dengan perintah (*al-amr*), yaitu:

الْأَصْلُ فِي الْأَمْرِ لُجُوبٌ

“Perintah itu pada dasarnya adalah wajib”.

Kaidah ini menegaskan bahwa perintah menunjukkan wajib, karena itu meniscayakan untuk dilakukan dengan segera, kecuali kalau ada dalil lain yang menunjukkan kebalikannya. Itu berarti, perintah tidak selalu bermakna wajib. Ia bisa bermakna anjuran (*al-nadb*), boleh (*al-ibâhah*), ancaman (*al-tahdîd*), petunjuk (*al-irsyâd*), pemberian contoh (*al-imtitsâl*), pengajaran sopan santun (*al-ta'dîb*), peringatan (*al-indzâr*), menunjukkan kebaikan (*al-imtinân*), memuliakan (*al-ikrâm*), untuk menunjukkan paksaan dan hinaan (*litta'skhîr aw al-tadzlîl*), merendahkan (*al-imtihâz*), menunjukkan kekuasaan dalam menyatakan sesuatu (*al-takwîn*), untuk menunjukkan kelemahan atau melemahkan (*lita'jîz*), untuk menunjukkan hinaan (*liliahânah*), untuk menunjukkan kesamaan (*litaswiyah*), untuk menunjukkan doa atau permohonan (*liddu'â'*), untuk menunjukkan angan-angan atau cita-cita (*litamannî*), untuk menunjukkan nikmat dan kesenangan (*liin'âm*), untuk menunjukkan kepalsuan (*litakdzîb*), untuk merendahkan (*lihtiqa'r*), untuk pemberitaan (*lilakhabâr*), penyerahan (*al-tafwidh*), untuk memberi petunjuk dengan isyarat atau minta perhatian (*lilmasyûrah*) dan untuk pengajaran (*lil 'i'tibâr*).

Keduapuluh lima makna-makna perintah di atas 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. Makna lain dari empat kategori perintah ini disebabkan adanya indikasi (*qarînah*).

... وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ... 

“Tegakkan salat dan keluarkan zakat”. (Q.S. al-Nisâ’: 77)

Kata أَقِيمُوا dan آتُوا adalah bentuk kata kerja perintah, yaitu perintah melaksanakan salat dan membayar zakat. Dalam terminologi ushul fikih, perintah (*al-amr*) dimaknai sebagai tuntutan agar dilakukan dan ditunaikan.¹ Tuntutan tersebut lazimnya datang dari pihak yang lebih tinggi,² dan menuntut untuk segera dilaksanakan.³ Pelaksanaan perintah berkaitan erat dengan sarananya. Kaidahnya menyebutkan:

الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِوَسَائِلِهِ

“Perintah terhadap sesuatu berarti perintah pula terhadap sarananya”.

Salat adalah perintah. Salat tidak sah tanpa wudhu. Karena itu, wudhu menjadi wajib dilakukan. Haji adalah wajib. Haji adalah mendatangi tanah suci Mekah untuk melakukan ritual tertentu dalam waktu tertentu. Untuk dapat sampai ke tanah suci, dibutuhkan transportasi. Umumnya umat Islam Indonesia menggunakan jasa pesawat. Pesawat adalah sarana yang menyampaikan jamaah haji ke tanah suci. Tanpa pesawat, jamaah tidak akan sampai ke tanah suci. Karena itu, menggunakan jasa pesawat menjadi wajib. Perintah menggunakan pesawat tidak ditegaskan oleh teks, baik al-Quran maupun hadis. Yang ditegaskan adalah melaksanakan haji. Tetapi pelaksanaan haji membutuhkan pesawat, sebagai sarana (*wasilah*) untuk membawa jamaah haji. Karena itu, pesawat pun menjadi wajib, sebab tanpa sarana pesawat jamaah tidak akan sampai ke tanah suci.

Puasa Ramadhan adalah wajib. Untuk menentukan waktu Ramadhan dituntut melihat bulan untuk memastikan jatuhnya waktu

¹Teks Arabnya: “طَلَبُ الْفِعْلِ وَاقْتِضَاؤُهُ”. Imam al-Ghazâlî, *al-Mushtasfâ min ‘Ilm al-Ushûl*, (Mesir: Maktabah al-Jundiyyah, 1977), h. 290.

²Teks Arabnya: “طَلَبُ الْفِعْلِ عَلَى جِهَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ”. Mushthafâ Saïd al-Khin, *Atsar al-Ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Ushûliyyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, (Kairo: Mu'assasah al-Risâlah, 1969), h. 294.

³Teks Arabnya: “الْأَمْلُ فِي الْأَمْرِ يَفْتَحِي الْفَوْزَ”. Mushthafâ Saïd al-Khin, *Atsar al-Ikhtilâf*, h. 294.

Ramadhan. Dahulu orang melihat bulan dengan mata telanjang (*al-ru'yah bi al-'uyûn*). Sekarang mereka menggunakan alat teknologi, di samping melakukan perhitungan secara matematik (*al-ru'yah bi al-hisâb*). Baik melihat dengan mata telanjang maupun dengan perhitungan dan bantuan alat teknologi, ketiganya adalah media dan sarana untuk memastikan masuknya 1 Ramadhan. Karena itu, penggunaan alat teknologi menjadi wajib. Wajibnya penggunaan alat teknologi bukan karena adanya teks yang mengharuskan, melainkan karena ia sebagai sarana.

Kebalikan dari perintah adalah larangan. Jika perintah menunjukkan wajib, kecuali ada dalil yang memalingkannya, maka larangan menunjukkan haram, kecuali ada dalil lain yang memalingkannya. Jika perintah menuntut pelaksanaan, maka larangan menuntut untuk meninggalkannya. Dalam terminologi ushul fikih, larangan diartikan sebagai tuntutan untuk tidak melakukannya.⁴ Tuntutan untuk tidak berbuat tersebut datang dari pihak yang lebih tinggi.⁵

Larangan adalah kebalikan dari perintah. Perintah atas sesuatu berarti perintah atas kebalikannya.⁶ Perintah mengucapkan kata-kata yang baik kepada manusia (Q.S. al-Baqarah, 2:83) berarti larangan mengucapkan kata-kata buruk. Perintah berbuat baik kepada orang tua, berarti larangan durhaka kepada keduanya. Sebaliknya, larangan atas sesuatu berarti larangan atas kebalikannya.⁷ Memakan harta dan mengambil harta milik orang lain adalah terlarang (Q.S. al-Baqarah, 2:188), dan karena itu haram. Itu berarti, makna kebalikannya adalah perintah untuk memelihara dan menjaga harta miliknya. Dan hal itu adalah wajib hukumnya.

B. *Qâidah Fiqhhiyyah*

Bila *qâidah ushûliyyah* adalah kaidah yang dirumuskan ulama ulama ushul, maka *qâidah fiqhhiyyah* adalah hasil rumusan ulama fikih. *Qâidah ushûliyyah* merupakan penuntun bagi seorang fakih,

⁴Teks Arabnya: "طَلَبَ الْكَفِّ عَنْ فِعْلٍ".

Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. thlm.), h. 181.

⁵Teks Arabnya: "طَلَبَ الْكَفِّ عَنْ فِعْلٍ عَلَيْهِ الْإِسْتِعْلَاءُ". Muhammad al-Khudharî Beik, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998), h. 199.

⁶Kaedah ushulnya: "أَلْأَمْرُ بِالسَّيِّئِ أَمْرٌ بِضِدِّهِ".

⁷Kaedah ushulnya: "أَلْأَمْرُ بِالسَّيِّئِ نَهْيٌ بِضِدِّهِ".

dan bersifat global (*kullî*). Karenanya, *qâidah ushûliyyah* sering dinamakan juga sebagai kaidah *kulliyât*. Dinamakan kaidah *kulliyah* karena ia dapat diaplikasikan kepada seluruh unsur (*juz'î*); termasuk obyek kajiannya tanpa terkecuali. Ini karena sifatnya yang menyeluruh (*kullî*) dan mencakup semua unsur.

Sedangkan *qâidah fiqhhiyyah* lebih bersifat spesifik (*juz'î*), karenanya disebut juga sebagai kaidah *juz'iyât*. Ia merupakan petunjuk pelaksanaan (*juklak*) dan petunjuk teknis dari *qâidah ushûliyyah*. Disebut kaidah *juz'iyât*, karena ia lebih banyak (*aqhlabiyyah*) hanya dapat diaplikasikan pada aspek *juz'î*. Karena itu, dalam kaidah fikih terdapat wilayah pengecualian.⁸ Demikian perbedaan antara *qâidah fiqhhiyyah* dan *qâidah ushûliyyah*.

Perbedaan lainnya adalah *qâidah ushûliyyah* merupakan dalil-dalil umum, sementara *qâidah fiqhhiyyah* merupakan hukum-hukum umum.⁹ Meskipun keduanya dapat dibedakan, namun memiliki relasi kuat. Bahwa *qâidah fiqhhiyyah* merupakan petunjuk pelaksanaan (*juklak*) dan petunjuk teknis dari *qâidah ushûliyyah*.¹⁰ Yang disebut terakhir obyek kajiannya adalah teks. Sedangkan teks tidak terlepas dari aspek bahasa. Karena itu, *qâidah ushûliyyah* dinamakan juga sebagai *qâidah lughawiyah*.

Adapun obyek kajian *qâidah fiqhhiyyah* adalah perbuatan mukallaf. Kaidah yang dirumuskan di dalamnya merupakan sekumpulan kaidah yang mengikat masalah yang sama dalam satu ikatan. Kaidah fikih ini merupakan hasil koleksi beberapa masalah yang serupa atau hasil kodifikasi hukum-hukum *juz'î*. Kaidah yang mengikat ini oleh ulama fikih dinamakan *al-asybah wa al-nazhâir*.¹¹

Istilah *al-asybah wa al-nazhâir* mengingatkan kita nama sebuah kitab yang ditulis oleh Imam Jalâluddin 'Abdurrahmân al-Suyûthî.¹²

⁸Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 37.

⁹Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatawa*, Vol. XXXIX, (Riyadh: Mathba'ah al-Riyadh, t. th.), h. 167.

¹⁰Afifi Fauzi Abbas, *Konsep Baik dan Buruk Serta Pengaruhnya Terhadap Perumusan Kaidah-Kaidah Ushul*, Disertasi, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2007), h. 167.

¹¹Muhammah Hasbi Ash-Shdieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), h. 5.

¹²Selain al-Suyûthî, Ibnu al-Subkî menulis kitab dengan judul yang sama: *Al-Asybah wa al-Nazhâir*. Itu berarti, untuk judul kitab *Al-Asybah wa al-Nazhâir* terdapat dua pengarang. Hal ini mengingatkan kita kitab *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, yang ditulis oleh

Sebagaimana namanya, karya ini berisi sejumlah kaidah-kaidah fikih. Di dalamnya terdapat tidak kurang dari 65 kaedah: 5 sebagai kaidah pokok (*qâidah kubrâ*); 40 kaidah umum yang disepakati sebagai kaidah yang representatif (*qâidah aghlabiyah*); dan sisanya masih diperselisihkan oleh ulama (*qâidah mukhtalaf*).

Saya tidak akan menguraikan semua kaidah tersebut. Silahkan anda merujuk kepada karya di atas, dan atau karya relevan lainnya. Sebagai pengantar, saya hanya akan menguraikan kaidah pokok saja. Patut ditambahkan, meskipun kaidah pokok ini hanya terdiri atas lima kaidah, namun ia memiliki sub-sub kaidah.

Kaidah Pertama:

الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا

“Segala persoalan tergantung tujuannya”.

Sumber kaidah ini adalah hadis Nabi Saw., di antaranya:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

“Sesungguhnya nilai setiap perbuatan itu tergantung kepada niat”.¹³

Hadis ini menegaskan pentingnya niat dalam setiap aktivitas. Dan aktivitas yang bernilai adalah yang didasarkan kepada niat karena Allah SWT. Dalam *Shahîh al-Bukhârî* disebutkan hadis dari Sa’ad ibn Abî Waqqâsh:

إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِيَهَا وَجَهَ اللَّهُ إِلَّا أُجِرْتَ فِيهَا حَتَّى مَا تَجْعَلَ فِي فِي
أَمْرَاتِكَ

“Sesungguhnya kamu tidak akan menafkahkan suatu nafkah yang menuntut adanya keredaan Allah, kecuali diberi ganjaran pahala padanya sampai yang kau jadikan pada mulut istrimu”.¹⁴

dua ulama ushul: Ibnu Hazm al-Zhâhirî dan Saifuddîn al-Âmidî. Kitab *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, juga ditulis oleh dua penulis: Imam al-Mawârdî dan Imam al-Qaraffi.

¹³Hadis ini adalah hadis masyhur; diriwayatkan oleh para imam hadis dari jalur ‘Umar ibn al-Khaththâb. Uniknya, Imam Mâlik tidak meriwayatkan hadis ini dalam karyanya, *al-Muwaththa’*. Ibnu al-Asy’ats juga meriwayatkannya dalam *Sunan*-nya dari jalur ‘Alî ibn Abî Thâlib; al-Daruquthnî dalam *Gharâib Mâlik*; Abû Nu’aim dalam *al-Hilyah*, dari jalur Sa’îd al-Khudrî, dan Ibnu ‘Asâkir dalam *‘Amaliyah*, dari jalur Anas. Mereka semua meriwayatkan hadis dengan lafaz yang sama.

¹⁴Hadis ini adalah hadis masyhur; diriwayatkan oleh para imam hadis dari jalur ‘Umar ibn al-Khaththâb. Uniknya, Imam Mâlik tidak meriwayatkan hadis ini dalam karyanya, *al-Muwaththa’*. Ibnu al-Asy’ats juga meriwayatkannya dalam *Sunan*-nya dari jalur ‘Alî ibn Abî Thâlib; al-Daruquthnî dalam *Gharâib Mâlik*; Abû Nu’aim dalam *al-*

Menafkahi istri dan anak adalah kewajiban. Namun kewajiban ini tidak akan diberi pahala, kecuali didasari atas niat mencari keridaan Allah. Bahkan saat menikah pun meniscayakan niat karena Allah SWT. Dalam hadis yang diriwayatkan Imam al-Nasâ'î dari Abû Dzar al-Ghifârî Nabi Saw. 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 .

*“Seseorang yang mengawini wanita, sedang ia berniat tidak akan memberikan maharnya sedikit pun, 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”.*¹⁵

Hadis-hadis di atas menunjukkan urgensi niat dalam setiap amal perbuatan. Dalam terminologi ulama hukum, sebagaimana yang dirumuskan Ibnu Hajar, niat adalah sengaja melakukan suatu perbuatan bersamaan dengan pelaksanaannya.¹⁶ Definisi ini menunjukkan dua unsur penting niat.

Pertama, *qashd al-sya'i* (قَشْدُ الشَّيْءِ). *Qashd al-sya'i*, berarti sengaja melakukan sesuatu. Tidak dikatakan sengaja, kecuali perbuatan itu dilakukan dengan keinginan dan kehendak kuat. Kehendak kuat atau dorongan motivasi tersebut berasal dari dan atau berada dalam hati. Karena itu, disebutkan bahwa niat adalah pekerjaan hati. Dalam rumusan ulama disebutkan, *al-niyyah fî al-qalb*, yang berarti: niat letaknya di dalam hati. Penegasan niat dalam hati dan pekerjaan hati menunjukkan bahwa selain hati, ada juga pekerjaan akal. Berpikir, mengkhayal, dan cita-cita adalah bagian dari pekerjaan akal. Lalu, bagaimana membedakan pekerjaan akal dan hati? Untuk membedakannya, dapat dilihat dalam unsur kedua niat berikut.

Hilyah, dari jalur Sa'îd al-Khudrî, dan Ibnu 'Asâkir dalam 'Amaliyyah, dari jalur Anas. Mereka semua meriwayatkan hadis dengan lafaz yang sama.

¹⁵Dalam kitab *Mu'jam al-Thabrani*, disebutkan bahwa hadis ini bersumber dari Shuhaib.

¹⁶Teks Arabnya: “ قَشْدُ الشَّيْءِ مُتَعَيَّنٌ بِغَلْبِهِ ”. Abu al-Faydh Yasin ibn Isa al-Fadani, *al-Fawa'id al-Janiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), h. 112.

Kedua, *muqtarinan bi fi'lihi* (مُقْتَرِنًا بِفِعْلِهِ), yang berarti bersamaan dengan perbuatan atau pelaksanaannya. Anda berkeinginan salat. Anda juga sudah mendengar azan dikumandangkan sebagai panggilan salat. Namun, anda hanya duduk. Anda tidak melakukan wudhu, dan atau segera menuju masjid. Apa yang anda lakukan itu tidak dikategorikan sebagai niat. Karena anda tidak barengi dengan pelaksanaan salat. Keinginan anda itu hanya sebuah rencana.

Keinginan yang hanya sebatas rencana di atas, dinamakan *al-qashd*. *Al-qashd* artinya maksud atau tujuan. Di atas *al-qashd* adalah *al-'azm*, yaitu kehendak kuat untuk mewujudkan rencana tersebut. Keinginan anda untuk salat, kemudian anda wujudkan dengan berwudhu dan pergi ke masjid. Lalu, kapan niat terjadi? Niat dapat anda lakukan saat mana anda memulai salat. Dapat juga anda lakukan saat mengangkat tangan, membaca *takbiratul iḥrām*. Sebagian ulama berpendapat, niat dinyatakan antara lafal awal Allah dan akbar.

Dengan demikian, niat adalah gabungan unsur *al-qashd* dan *al-'azm*. Atau dengan kata lain, niat diawali dengan *al-qashd*, diikuti oleh *al-'azm* dan diwujudkan dengan perbuatan. Kebersamaan niat dengan perbuatan ini menegaskan hubungan erat antara kehendak hati dan perwujudan pelaksanaan suatu perbuatan. Itu berarti, kalimat *muqtarinan bi fi'lihi* mengandung makna bahwa ada keterikatan antara niat dengan perbuatan. Karena perbuatan berkaitan pula dengan waktu pelaksanaannya, maka *muqtarinan bi fi'lihi* juga berarti terdapat hubungan antara waktu niat dengan waktu pelaksanaan ibadah. Karena itu, kritik Ibrâhim al-Kurdi yang menyatakan bahwa niat dalam ibadah puasa yang tidak bersamaan puasa itu sendiri, tidak tercakup dalam makna definitif niat di atas¹⁷ adalah benar, jika niat dikaitkan dengan perbuatan. Jika puasa berarti menahan diri dari makan, minum dan hubungan seksual sejak terbit fajar hingga terbenam matahari, maka niat puasa jatuhnya, sebelum terbit fajar, atau sesudah waktu imsak; dan atau sebelum imsak berakhir. Karena itu, niat yang dilakukan pada malam hari dan atau saat makan sahur adalah tidak dikategorikan niat. Sebab niat menghendaki kebersamaan dengan pelaksanaan

¹⁷Abdul Haq (et. al), *Formulasi Nalar Fiqh Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*, (Surabaya: Khalista, 2006), h. 96-97.

puasa. Dengan kata lain, niat jatuh sesudah sahur atau menjelang terbit fajar. Namun, bila *muqtarinan bi fi'lihi* dimaknai keterikatan waktu, maka niat sudah dapat dilakukan sejak 1 Ramadhan hingga akhir Ramadhan. Karena itu, pendapat Imam Mâlik yang menyatakan bahwa cukup berniat sekali saja selama puasa Ramadhan adalah tidak keliru. Sebab, masuknya 1 Ramadhan adalah awal waktu dimulainya pelaksanaan puasa. Dengan kata lain, waktu puasa adalah satu bulan, dan awal bulan adalah awal berniat puasa. Pendapat Imam Syâfi'i juga benar, ketika beliau menyatakan boleh berniat puasa pada malam harinya. Sebab malam itu sudah masuk waktu puasa.

Kritik lain atas definisi niat di atas adalah karena definisi tersebut tidak mencakup niat sebuah pekerjaan yang tidak sampai atau tidak sempat terlaksana. Padahal jika ada orang yang menghendaki melakukan kebajikan dan tidak sampai terlaksana, maka syariat tetap memberi penghargaan padanya dengan menghadihkan satu pahala.¹⁸ Penghargaan tersebut diberikan atas niat yang terlepas dari mata rantai perbuatan itu sendiri. Mata rantai dimaksud adalah *al-qashd* dan *al-'azm*. Bahwa niat diawali dengan *al-qashd*, berupa kehendak kuat dalam hati dan lalu kehendak itu diwujudkan dengan upaya serius (*al-'azm*). Melepaskan niat dari dua unsur ini tidak dikategorikan niat, melainkan lebih tepat disebut rencana, dan atau keinginan belaka. Dengan ungkapan lain, niat yang tidak sampai terlaksana adalah niat yang diawali dengan *al-qashd* dan kemudian diikuti dengan *al-'azm*.

Kaidah Kedua:

الضَّرَرُ يُزَالُ

“Kemudaratan itu dihilangkan”.

Kaidah ini diambil dari hadis Nabi Saw.:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

“Tidak berbahaya (bagi diri sendiri), tidak pula membahayakan (orang lain)”.¹⁹

¹⁸Abdul Haq (et. al), *Formulasi Nalar Fiqh*, h. 97.

¹⁹Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Mâlik dalam *al-Muwaththa'*, dari jalur 'Umar ibn al-Khaththâb, Ibnu Yahyâ dari ayahnya secara *mursal*. Imam al-Hâkim juga meriwayatkannya dalam *al-Mustadrak*; Imam al-Baihaqî dan al-Daraquthnî, dari jalur Abû Sa'îd al-Khudrî; Ibnu Mâjah dari jalur Ibnu 'Abbâs dan 'Ubâdah ibn al-Shâmit.

Kata *dharar* (ضَرَرٌ) dan *dhirâr* (ضِرَارٌ), keduanya bermakna sama, yaitu berbahaya. Yang berbeda adalah obyeknya. Jika kata yang disebut pertama obyeknya adalah diri sendiri, maka yang disebut terakhir, obyeknya adalah orang lain. Dengan kata lain, perbuatan yang dilakukan seorang diri, dan hanya membahayakan diri sendiri, secara linguistik dinamakan *dharar* (ضَرَرٌ). Sebaliknya, bila perbuatan itu dilakukan baik sendiri maupun melibatkan orang lain dan mendatangkan bahaya baik terhadap diri sendiri maupun orang lain, dinamakan *dhirâr* (ضِرَارٌ). Sebagian ada yang memaknai bahwa *dharar* (ضَرَرٌ) adalah membahayakan orang lain, meskipun bermanfaat bagi diri sendiri. Sebaliknya, *dhirâr* (ضِرَارٌ) bermakna bermanfaat atas orang lain, tetapi membahayakan bagi diri sendiri.²⁰ Terlepas dari perbedaan kedua makna tersebut, yang pasti tindakan yang membahayakan baik terhadap diri sendiri maupun terhadap orang lain, keduanya sama-sama diharamkan.

Tindakan yang membahayakan tersebut, sebagaimana dinyatakan dalam teks hadis tersebut bersifat umum. Sebab baik kata *dharar* (ضَرَرٌ) maupun *dhirâr* (ضِرَارٌ), keduanya menggunakan *isim nakirah*. Yaitu kata benda yang memiliki cakupan arti yang sangat umum dan tidak terfokus pada satu obyek tertentu. Karena itu, makna “bahaya” memiliki banyak dimensi. Di antaranya “merasa sakit dan tidak enak”. Yang disebut pertama berkenaan dengan hati, sementara yang disebut kedua berkaitan dengan fisik. Itu berarti, sesuatu yang menimpa diri, baik menimbulkan rasa sakit atau mengusarkan perasaan serta ketidaknyamanan, dikategorikan sebagai *dharar* (bahaya). Tegasnya, bahaya (*dharar*) adalah hal yang menyakitkan fisik dan non fisik.

Dengan demikian, berdasarkan kaidah kedua ini, setiap perbuatan yang membahayakan fisik dan non fisik wajib dihilangkan. Wajib dihilangkan berarti segala bentuk bahaya, baik fisik maupun non fisik terhadap diri sendiri maupun orang lain, berkenaan dengan urusan dunia maupun akhirat, harus dihindari dan dijauhi. Upaya menghindarkan diri dari bahaya dapat dilakukan dengan tindakan preventif. Itu berarti, sebelum bahaya itu menimpa, sudah dilaku-

²⁰Taqiyuddîn Abû Bakar ibn Muḥammad ibn ‘Abdul Mu‘min al-Hishnî, *Kitâb al-Qawâ'id*, Jilid I, (Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 1997), h. 334.

kan upaya pencegahan secara dini (preventif). Upaya preventif ini, dalam istilah teknis *ushûliyyûn* dinamakan *sadd al-dzarî'ah*. Dalam kasus hukum, contoh yang relevan adalah pendapat ulama tentang larangan menikahi wanita ahlul kitab. Al-Quran tidak mengharamkan menikahi wanita ahlul Kitab, sebaliknya membolehkan. Larangan ulama ini didasarkan atas kenyataan, di antaranya bahaya yang ditimbulkan oleh pernikahan beda agama. Satu di antara bahaya tersebut adalah anak-anak mengikuti akidah atau agama ibunya. Bahaya lainnya adalah suami mengikuti agama istrinya. Kecuali itu, model perkawinan ini lebih banyak mendatangkan mafsadah daripada manfaat.

Contoh opini hukum ini menegaskan bahwa bahaya tersebut berkenaan dengan akidah. Sementara keselamatan akidah adalah hal yang esensial. Karena itu, meskipun dibolehkan pada asalnya, namun tindakan tersebut membahayakan, maka diharamkan. Jadi, pengharaman itu bukan karena adanya teks literal (*nash sharîh*), melainkan karena bahaya dan mafsadah yang ditimbulkannya.

Sebaliknya, sesuatu yang diharamkan menjadi dapat dibolehkan jika hal itu membahayakan keselamatan jiwa. Daging babi diharamkan. Namun memakannya dapat dibolehkan ketika tidak ada makanan, sementara perut dalam keadaan lapar. Jika tidak makan, maka keselamatan jiwa terancam. Untuk menyelamatkan jiwa, tidak ada pilihan lain kecuali memakan daging babi. Dalam konteks ini, berlaku kaidah:

الضَّرُورَاتُ تُبَيِّحُ الْمَحْظُورَاتِ

"Kondisi darurat membolehkan sesuatu yang terlarang".

Kaidah ini adalah bagian dari kaidah *al-dhararu yuzâlu*. Atau dengan ungkapan lain, kaedah *al-dhararu yuzâlu* memiliki beberapa sub kaidah. Dan kaidah *al-dharûriyât tubîhu al-mahzhûrât* merupakan sub kaidah dari kaidah pokok *al-dhararu yuzâlu*. Sub kaidah lainnya adalah *al-hâjah tanzilu manzilah al-dharûrah*, yaitu kebutuhan menempati posisi darurat. Itu berarti, kebutuhan mendasar dan mendesak setara posisinya dengan kondisi darurat. Dalam kasus kebolehan makan daging babi di atas menunjukkan bahwa makan adalah kebutuhan mendasar. Jika tidak ada makanan dan tidak makan, maka dapat mengakibatkan kematian. Dalam kondisi yang mendesak demikian, daging babi yang semula haram, dibolehkan. Tentu, mengkonsumsi daging babi tersebut hanya untuk menghilangkan

lapar. Karena itu, daging babi yang dikonsumsi bukan dengan maksud makan sepenuhnya, melainkan sekedar menghilangkan rasa lapar saja. Dalam konteks ini, sub kaidah lainnya menyebutkan:

مَا أُبِيحَ لِلضَّرُورَةِ يُقَدَّرُ بِقَدْرِهَا

“Sesuatu yang diperbolehkan karena kondisi darurat harus disesuaikan dengan kadar daruratnya”.

Karena itu, daging babi yang dibolehkan dikonsumsi tidak dalam rangka untuk menikmatinya atau memuaskan diri dengannya. Lagi pula, kebolehan atas hal yang diharamkan dikarenakan kondisi darurat. Kata “darurat”, berdasarkan contoh di atas, bermakna “tidak ada pilihan lain, kecuali jalan itu”. Jika ada alternatif lain, maka yang demikian bukan darurat. Anda dalam keadaan lapar. Di sekitar anda tidak ada makanan. Setelah anda berusaha, yang anda temukan hanya daging babi. Kondisi yang demikian dinamakan darurat. Darurat dapat juga berarti kondisi berbahaya. Dalam contoh di atas, yang berbahaya adalah keselamatan jiwa anda. Jika anda tidak makan, maka jiwa anda terancam kematian. Keselamatan jiwa, dalam terminologi ushul fikih adalah bagian dari lima unsur penting (*al-dharûriyât al-khamsah*) yang wajib dijaga. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa darurat berkenaan dengan *al-dharûriyât al-khamsah*, yaitu keselamatan agama, jiwa, harta, akal dan keturunan. Itu berarti, kondisi darurat yang tidak berkenaan dengan lima aspek penting ini tidak dikategorikan sebagai darurat.

Dalam contoh pertama (menikahi wanita ahlul Kitab) adalah bagian dari upaya pemeliharaan agama. Sedangkan dalam contoh kedua, berkaitan dengan upaya keselamatan jiwa. Dan kelima unsur penting di atas merupakan tujuan dari agama, yang disebut dengan *maqâshid al-syarî'ah*. Atau dengan kata lain, tujuan agama diturunkan adalah untuk memelihara keyakinan (agama), akal, jiwa, harta, dan keturunan. Karena itu, sesuatu yang dibolehkan dan diharamkan, bila mencederai kelima unsur penting di atas, maka agama dapat mengharamkannya dan atau membolehkannya.

Kaidah Ketiga:

الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ

“Keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan”.

Kaidah ini dibangun di atas pondasi al-Quran dan hadis. Di dalam surat Yûnus ayat 36, Allah SWT berfirman:

وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ
بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾

“Kebanyakan mereka tidak mengikuti, kecuali prasangka saja. Sesungguhnya prasangka itu tidak akan mengantarkan kepada kebenaran sedikitpun”.

Ayat ini menegaskan bahwa prasangka tidak mendatangkan kebenaran. Kebenaran lahir dari kepastian, dan bukan dari praduga. Kepastian akan kebenaran membawa kepada keyakinan. Keyakinan atas kebenaran niscaya tidak dapat dikalahkan oleh keraguan. Karena itu, apa yang diyakini tidak dapat dihilangkan oleh keraguan. Sebab keyakinan adalah hal pasti, sementara keraguan adalah ketidakpastian. Di antara contoh aplikatifnya dalam fikih adalah berkenaan dengan wudhu. Misalnya, anda berwudhu, lalu anda merasa ragu apakah telah keluar kentut atau tidak? Dalam konteks ini, yang dipegangi adalah bahwa anda masih dalam keadaan berwudhu. Wudhu anda tidak batal dengan keraguan anda telah kentut. Sebab, semula anda yakin bahwa anda telah berwudhu. Sementara status kentut anda masih diragukan. Dengan kata lain, yang pasti anda masih dalam keadaan berwudhu. Sementara perasaan anda bahwa keluar angin (kentut) adalah masih diragukan. Yang dipegangi adalah anda masih berwudhu, sebab itu yang pasti dan diyakini. Prinsip memegang keyakinan ini dijelaskan dalam hadis Nabi Saw. berikut ini.

إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ، أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَمْ لَا ؟ فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا

“Bila salah seorang dari kalian merasakan ‘sesuatu’ dalam perutnya, lalu ia ragu apakah telah keluar sesuatu dari perutnya, maka janganlah ia keluar dari masjid, sampai ia mendengar suara atau mencium baunya”.

شُكِّيَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلُ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ: لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا ، أَوْ يَجِدَ رِيحًا

"Nabi Saw. dikabari tentang seseorang yang merasakan angin (yang keluar dari perutnya) dalam shalatnya. Kemudian beliau bersabda: "Janganlah ia berhenti (dari shalatnya), hingga ia mendengar suara atau mencium baunya".²¹

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ الزُّهْرِيِّ ح وَ أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مَنْصُورٍ عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَعِيدٌ يَعْنِي ابْنَ الْمُسَيَّبِ وَعَبَادُ بْنُ تَمِيمٍ عَنْ عَمِّهِ وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ قَالَ شُكِّيَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّجُلُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ لَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَجِدَ رِيحًا أَوْ يَسْمَعَ صَوْتًا

"Qutaybah menceritakan kepada kami dari Sufyân, dari al-Zuhri, Muhammad ibn Manshûr menceritakan kepadaku dari Sufyân, ia berkata: al-Zuhri menceritakan kepada kami, ia berkata: Sa'îd ibn al-Musayyab dan 'Abbâd ibn Tamîm menceritakan kepadaku dari pamannya, yaitu 'Abdullâh ibn Zayd, ia berkata: Nabi Saw. dikabari tentang seseorang yang merasakan angin (yang keluar dari perutnya) dalam shalatnya. Kemudian beliau bersabda: "Janganlah ia berhenti (dari shalatnya), hingga ia mencium baunya atau mendengar suara".²²

Secara kontekstual, ketiga hadis di atas menegaskan dua hal. *Pertama*, keraguan tidak mempengaruhi keyakinan. Seseorang yang berwudhu, namun ia ragu apakah ia keluar angin (kentut) atau tidak, maka ia tidak perlu berwudhu kembali. Sebab, keraguan adalah hal yang baru timbul, sementara sebelumnya ia dalam keadaan berwudhu. Itu berarti, status keraguan yang baru muncul tidak dapat merubah status hukum sebelumnya, yaitu telah berwudhu. Dengan kata lain, prinsip yang dipegang adalah keyakinan awal, dan bukan keraguan sesudahnya. Prinsip ini melahirkan sub kaidah:

²¹Imam al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, Kitâb al-Thahârah, Bâb al-Wudhû' min al-Rîḥ, Hadis ke-160.

²²Imam al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, Kitâb al-Thahârah, Bâb al-Wudhû' min al-Rîḥ, Hadis ke-160.

الْأَصْلُ بَقَاءُ مَا كَانَ عَلَى مَا كَانَ

“Hukum asal adalah ketetapan yang telah dimiliki sebelumnya”.

Jadi, menurut sub kaidah ini, yang menjadi ukuran adalah kondisi sebelumnya. Jika anda ragu, apakah wudhu sudah batal atau belum? Jika sebelumnya anda sudah berwudhu, maka yang anda pegangi adalah bahwa anda sudah berwudhu. Sebaliknya, jika sebelumnya anda belum berwudhu, lalu ragu: apakah sudah berwudhu atau belum, maka yang dijadikan tolok ukurnya (*mi'yâr*) adalah anda belum berwudhu. Karena sebelumnya, anda memang meyakini belum berwudhu. Karena itu, solusi atas keraguan anda adalah berwudhu kembali. Sebab, pada asalnya, anda belum berwudhu.

Contoh lain, anda salat Jumat. Anda ragu, apakah salat yang anda lakukan sudah keluar waktu atau belum. Dalam hal ini, salat anda sah. Sebab, semula anda melakukan salat Jumat karena yakin bahwa sudah masuk waktunya. Sementara, keluarnya waktu adalah dugaan belakangan. Tegasnya, keraguan anda bersifat baru. Sedangkan keyakinan anda salat Jumat adalah bersifat lama, tetap dan sediakala (*baqâ*). Karena itu, kemungkinan yang bersifat baru (berupa keraguan atas keluar waktu salat Jumat) tidak dapat menghapus sesuatu yang bersifat sediakala (berupa waktu salat Jumat).

Kedua, solusi atas keraguan. Dalam kasus keraguan antara sudah kentut atau tidak—sebagaimana dalam hadis di atas—solusinya adalah indikasi kuat (*amârah*) bahwa wudhu telah batal. Indikasi kuat tersebut ada dua: mendengar suara kentut dan mencium baunya. Selama dua indikasi tersebut tidak ada, maka status wudhu tidak batal. Karena itu, tidak perlu lagi mengulangi wudhu.

Kedua indikasi tersebut, sebagai pembatal keraguan atas wudhu, dapat dikatakan sebagai ‘keyakinan kedua’. Keyakinan pertama adalah kondisi berwudhu. Karena memang semula dalam status berwudhu. Dan itu yang diperpegangi, sebagaimana ditegaskan oleh sub kaidah ketiga ini. Sedangkan keyakinan kedua dua indikator tersebut, dua indikator mana berfungsi membatalkan keyakinan pertama. Dengan kata lain, keberadaan wudhu semula dan sediakala (*baqâ*) yang diperpegangi menjadi batal karena adanya keyakinan baru, berupa dua indikasi: mencium bau kentut dan mendengar suaranya. Tegasnya, keyakinan hanya dapat dikalahkan

dengan keyakinan lain. Dan dalam konteks hadis di atas, keyakinan lain tersebut adalah kepastian keluarnya angin (kentut) yang ditandai oleh suara dan baunya. Kepastian keyakinan kedua ini berimplikasi hukum kepada kepastian batalnya salat. Itu berarti, jika anda salat, lalu ragu apakah keluar kentut atau tidak, maka pastikan anda mencium baunya atau mendengar suaranya. Bila mencium baunya dan atau mendengar suaranya, maka salat anda batal.

Solusi lain mengatasi keraguan adalah mengambil jalan sedikit dari yang banyak. Dalam hal ini, keraguan berkenaan dengan jumlah nominal. Atas keraguan demikian, yang diperpegangi adalah jumlah minimal, dan bukan jumlah maksimal. Lebih jelas, perhatikan hadis berikut.

وَرَوَى مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى أَثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا؟ فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ، وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ.

“Imam Muslim meriwayatkan dari Abî Sa’îd al-Khudrî, ia berkata, Rasulullah Saw. bersabda: Jika salah seorang dari kalian ragu di dalam salatnya, tidak tahu apakah sudah tiga atau empat rakaat, maka hendaklah ia membuang keraguannya untuk menetapkan apa yang diyakininya”.

وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا سَهَا أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرِ: وَاحِدَةً صَلَّى، أَمْ اثْنَتَيْنِ؟ فَلْيَبْنِ عَلَى وَاحِدَةٍ فَإِنْ لَمْ يَتَيَقَّنْ: صَلَّى اثْنَتَيْنِ، أَمْ ثَلَاثًا؟ فَلْيَبْنِ عَلَى اثْنَتَيْنِ، فَإِنْ لَمْ يَدْرِ: أَثَلَاثًا صَلَّى أَمْ أَرْبَعًا؟ فَلْيَبْنِ عَلَى ثَلَاثٍ، وَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ.

“Imâm al-Turmidzî meriwayatkan dari ‘Abdurrahmân ibn ‘Awf, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Jika salah seorang dari kalian lupa dalam salatnya, 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 tiga atau empat rakaat, maka hendaklah ia meyakini sebagai tiga rakaat. Dan hendaklah ia melakukan sujud (sahwi) dua kali sebelum salam”.

Kaidah Keempat:

المُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ

“Kesulitan itu membawa kemudahan”.

Kaidah ini diinduksi oleh ayat dan hadis Nabi Saw. Di dalam al-Quran disebutkan bahwa:

... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...

“ ... Allah menghendaki kemudahan dan bukan kesulitan ... ”. (Q.S. al-Baqarah: 185)

... وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...

“Dia tidak menjadikan agama itu sulit”. (Q.S. al-Hâjj: 78)

Sementara di dalam hadis, ditegaskan:

وَأَخْرَجَ أَحْمَدُ فِي مُسْنَدِهِ وَالطَّبْرَانِيُّ وَالْبَزَّازُ وَغَيْرُهُمَا عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : قِيلَ :
يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُّ الْأَدْيَانِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ، قَالَ : الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ : وَأَخْرَجَهُ
الْبَزَّازُ مِنْ وَجْهِ آخَرَ بَلْفَظٍ: أَيُّ الْإِسْلَامِ

“Imam Ahmad, al-Thabrânî dan al-Bazzâr meriwayatkan dalam Musnad-nya, dari Ibnu ‘Abbâs, bahwa Rasulullah Saw. pernah ditanya tentang beragama yang disukai Allah. Beliau menjawab: “Beragama secara hanif dan toleran”. Al-Bazzâr meriwayatkan dari jalur lain dengan lafazh lain: “Islam yang mana (yang disukai Allah)”.

وَرَوَى الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنَّ أَحَبَّ
الدِّينِ إِلَى اللَّهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ.

“Al-Thabrânî meriwayatkan hadis dari Abî Hurairah dalam al-Awsath-nya, bahwa Rasulullah Saw. bersabda: Sesungguhnya beragama yang disukai Allah adalah beragama secara hanif lagi toleran”.

Dalam hadis lain, Nabi Saw. menegaskan bahwa beliau diutus dengan membawa kemudahan:

بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ

"Aku diutus dengan membawa agama ini secara hanif dan toleran".²³

Hadis di atas menunjukkan bahwa salah satu karakteristik hukum agama adalah fleksibel. Fleksibel artinya tidak kaku dan rigid, melainkan menyediakan alternatif kemudahan dalam beragama. Karena itu, kesulitan dalam beragama dan tidak memberikan kemudahan adalah bukan watak agama yang benar. Sebab, agama itu sendiri adalah mudah, sebagaimana termaktub dalam hadis berikut.

وَرَوَى أَحْمَدُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا: إِنَّ دِينَ اللَّهِ يُسْرٌ - ثَلَاثًا

"Imam *Ahmad* meriwayatkan hadis secara *marfû'* dari *Abî Hurairah* bahwa *Nabi Saw.* bersabda: 'Sesungguhnya agama Allah itu mudah'. Pernyataan ini diulang sebanyak tiga kali".

Di dalam hadis lain, Nabi Saw. menegaskan bahwa: "Aku diutus kepada kalian dengan membawa kemudahan dan bukan kesulitan".²⁴ Karena itu, "Mudahkan dan jangan persulit".²⁵ Sebab yang dikehendaki Allah atas umat Islam adalah kemudahan, dan bukan kesulitan.²⁶ Karena itu, jika dihadapkan kepada dua pilihan sulit, maka beliau memilih yang mudah, selama tidak berdosa.²⁷ Dalam hadis yang diriwayatkan al-Thabrânî secara *marfû'* dari Ibnu 'Abbâs disebutkan bahwa Nabi Saw. menyatakan:

إِنَّ اللَّهَ شَرَعَ الدِّينَ فَجَعَلَهُ سَهْلًا سَمَحًا وَاسِعًا وَلَمْ يَجْعَلْهُ ضَيِّقًا.

"Sesungguhnya Allah SWT telah mensyariatkan agama dan menjadikan agama ini secara mudah, toleran dan luwes; dan bukan sempit".

²³Hadis ini diriwayatkan oleh Imam *Ahmad* ibn *Hanbal* dalam *Musnad*-nya dari *Jâbir ibn 'Abdullâh*, *Abû Umâmah* dan *al-Daylâmî*. Dalam *Musnad al-Firdaus*, hadis ini bersumber dari 'Aisyah ra.

²⁴Teks hadisnya:

"وَرَوَى الشَّيْخَانِ وَغَيْرُهُمَا مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَغَيْرِهِ: وَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ."

²⁵Teks hadisnya: "وَحَدِيث: وَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا".

²⁶Teks hadisnya:

وَرَوَى ابْنُ مَرْزُوقٍ مِنْ حَدِيثِ مِخْجَنِ بْنِ الْأَنْدَرِجِ مَرْفُوعًا: "إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ يَهْدِيَ الْأُمَّةَ الْيُسْرَ وَلَمْ يُرِدْ بِهِمُ الْعُسْرَ."

²⁷Teks hadisnya:

وَرَوَى الشَّيْخَانِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا "مَا خَيْرَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْ أَمْرَيْنِ، إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا، مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا."

Karena itu, bila kesulitan menghadang, maka terbuka pintu kemudahan. Dalam salat, orang sakit boleh bertayamum, jika air memperparah penyakit. Atau, tidak menemukan air untuk bersuci baik untuk wudhu atau janabah, maka tayamum dengan debu suci adalah gantinya. Tidak mampu salat berdiri, boleh duduk. Tidak sanggup duduk, bisa berbaring. Berbaring sulit, boleh dengan isyarat. Ketika melakukan perjalanan jauh, salat dapat dijamak dan diqasar. Dalam puasa, orang sakit, dalam perjalanan, tidak mampu karena usia lanjut, dan pekerja berat dibolehan untuk tidak puasa. Namun ia dapat menggantinya pada hari lain, kecuali usia lanjut atau yang tidak mampu menggantinya di hari lain. Kepada yang disebut terakhir diwajibkan bayar fidyah.

Kaidah Kelima:

الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ

"Adat menjadi dasar penetapan hukum".

Kata *al-'âdah* adalah bentuk mashdar dari kata *al-awd* dan *al-muâwadah*, yang berarti pengulangan kembali. Itu berarti, adat terbentuk akibat pengulangan akumulatif terhadap obyek tertentu. Pengulangan akumulatif bisa bersifat individu, dan bisa pula bersifat kolektif. Akibat pengulangan tersebut, sehingga diterima sebagai sebuah realitas yang rasional dan layak menurut penilaian akal sehat. Menurut Muḥammad Shidqî, proses terbentuknya adat akibat dari akumulasi pengulangan aktivitas yang berlangsung terus menerus. Proses pengulangan inilah yang disebut *al-'awd wa al-muâwadah*.

Kaidah di atas menunjukkan bahwa adat atau kebiasaan dapat dijadikan patokan hukum. Tentu adat yang dimaksud adalah yang memiliki syarat tertentu. Rachmat Syafe'i menyebut enam syarat: tidak bertentangan dengan syariat; tidak menyebabkan 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.²⁸

Sementara 'Abdul Karîm Zaydân menyebutkan empat syarat. *Pertama*, tidak bertentangan dengan salah satu nash syariat. Itu

²⁸Rachmat Syafe'i, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 291-292.

berarti adat yang dijadikan patokan hukum adalah adat yang tidak bertentangan dengan teks syariat. *Kedua*, berlaku dan atau diberlakukan secara umum dan konstan. Yang dimaksud dengan umum adalah adat tersebut dilakukan oleh kalangan mayoritas. Sedangkan yang dimaksud dengan konstan (*iththirâd*) adalah adat tersebut bersifat umum dan tidak berubah-ubah dari waktu ke waktu. Cara mengukurnya adalah diserahkan kepada penilaian masyarakat (*ahl al-urf*): apakah ia dianggap sebagai pekerjaan yang sangat sering mereka jalankan atau tidak. Sedangkan untuk mengukur adat itu bersifat umum dan menyeluruh adalah dengan mengembalikan penilaiannya kepada pelaku adat. Itu berarti, fikih tidak ikut campur dalam menilai adat apakah ia dianggap menyeluruh atau tidak. Di sini, asumsi masyarakat pelaku adat menjadi parameter, dan bukan kitab-kitab fikih.

Ketiga, sudah terbentuk bersamaan dengan saat pelaksanaannya. Keempat, tidak terdapat ucapan atau perbuatan yang berlawanan dengan nilai substansial yang dikandung oleh adat. Jika menurut adat pelemparan alat tukar (*tsaman*) dalam transaksi dipandang sebagai tanda bukti pembayaran tanpa melalui media ucapan adalah bentuk persetujuan transaksi, maka bentuk transaksi demikian adalah dipandang sah. Itu berarti, jika pembeli melemparkan uang hanya iseng, dan atau bertujuan untuk memancing penjual, maka transaksi demikian tidak sah. Model transaksi demikian sesuai dengan kaidah:

مَا يَثْبُتُ بِالْعُرْفِ بِدُونِ ذِكْرِ لَا يَثْبُتُ إِذَا نُصَّ عَلَى خِلَافِهِ

"Apa yang telah ditetapkan oleh adat, tanpa disebutkan, maka tidak bisa dilegalisasikan bila dilakukan kebalikannya".²⁹

Keniscayaan adat menjadi patokan hukum, sebagaimana kaidah di atas, didasarkan kepada hadis Nabi Saw., seperti hadis berikut.

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

"Apa yang dinilai baik kaum Muslimin, baik pula di sisi Allah".

Hadis ini merekomendasikan persepsi positif kaum Muslimin atas suatu persoalan. Bahwa apa yang dipandang baik kaum Muslimin, maka baik dan positif pula di sisi Allah SWT. Itu berarti,

²⁹ Abdul Karîm Zaydân, *Al-Wajîz, fî Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 2001), h. 256-257.

ia dapat dijadikan pijakan dalam mendesain produk hukum. Dan dalam hadis, contoh pijakan dalam desain hukum dinyatakan secara eksplisit. Hadis dimaksud adalah sebagai berikut.

الْمِكْيَالُ مِكْيَالُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَالْوَزْنُ وَزْنُ أَهْلِ مَكَّةَ

“Takaran adalah bagi penduduk Madinah, sementara timbangan adalah untuk penduduk Mekah”.

Hadis ini merekomendasi keabsahan alat ukur untuk masing-masing penduduk sesuai dengan adat yang berlaku. Bagi penduduk Madinah, alat ukur mereka adalah takaran. Karena memang, mereka biasa menggunakannya dalam transaksi jual beli. Lagi pula, rata-rata penduduknya berprofesi sebagai petani, yaitu petani kurma dan gabah. Sementara penduduk Mekah, profesi mereka kebanyakan adalah pedagang. Tentu timbangan merupakan alat ukur yang lazim atas penduduk Mekah sesuai dengan profesinya. Maka pernyataan verbal Nabi Saw., di atas adalah legitimasi atas tradisi penduduk Madinah dan Mekah yang menggunakan takaran dan timbangan sebagai alat ukur barang. Pernyataan legitimatif Nabi Saw. ini menunjukkan bahwa beliau tidak menegasikan tradisi kedua penduduk tersebut, melainkan menegaskan sebagai alat ukur yang sah dalam transaksi jual beli.

Tindakan Nabi Saw. di atas, dalam studi hadis digolongkan sebagai sunah *taqrîriyah*, yaitu baik dilakukan secara perseorangan maupun kolektif. Tradisi yang tercermin dalam hadis di atas adalah contoh sunah *taqrîriyah* kolektif. Sementara sunah *taqrîriyah* individual adalah diamnya Nabi Saw. atas perbuatan sahabat. Diamnya Nabi Saw. tersebut, sebagai pertanda atas persetujuannya (*al-taqrîrî*); dan karenanya boleh dilakukan, seperti institusi *bai' al-salam*. Dalam catatan *Shahîh al-Bukhârî*, karya Muḥammad ibn 'Ismâ'îl al-Bukhârî, *bai' al-salam* telah dipraktikkan di Madinah jauh sebelum hijrah.³⁰ Ketika Nabi Saw. melihat masyarakat mempraktekkannya dan menyetujui keberlakuannya, maka beliau membolehkannya, tulis Marginani dalam *The Hedaya*.³¹ Atas dasar ini, Subḥî Mahmatsânî dalam *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm*, berkesimpulan bahwa sesungguhnya

³⁰Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Bukhârî, *Jâmi' al-Shahîh*, Jilid III, (Kairo: Maktabah “Abdul Ḥamîd Aḥmad Ḥanafî, t. thlm.), h. 85-87.

³¹Marginani, *The Hedaya*, Terjemahan Charles Hamilton, (Lahore: Premier Book House, 1963), h. 377.

nya konsep sunah *taqrîriyah* merupakan bukti kuat bahwa Nabi Saw. membiarkan keberlakuan adat setempat³²; sepanjang hukum tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip yang fundamental, tegas Waliyullâh al-Dahlawî dalam *Hujjatullâh al-Bâlighah*.³³

Dengan demikian, kaidah *al-'âdah al-muhakkamah* di atas adalah satu kaidah hukum yang menegaskan adanya keabsahan tradisi sebagai sumber hukum Islam. Ini berarti hukum adat yang berbasis budaya lokal dapat diserap ke dalam hukum Islam. Pola pandang seperti ini, kata Abdurrahman Wahid, dalam buku *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*, “telah menjadikan fikih sebagai hukum positif masyarakat Indonesia di masa lampau menjadi sistem hukum nasional model Barat yang saat ini ditegakkan”. *Ta'liq talak*, harta bersama dalam perkawinan dan wasiat *wajibah*, yang terdapat dalam KHI (Kompilasi Hukum Islam) adalah contoh konkret dan bukti nyata adanya percampuran elemen-elemen yang diderivasikan dari hukum adat dan Islam. Walaupun pengaruh hukum Islam lebih dominan.

Atas kepentingan yurisprudensial dari adat ini, Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Syaibânî (w. 189 H), seorang ulama Hanafiyah, dalam *Si'yâr al-Kabîr* mengemukakan lima aturan interpretasi teoritis, sebagai berikut.

Pertama, al-tsâbit bi al-'urf ka al-tsâbit bi al-nash (الثَّابِتُ بِالْعُرْفِ كَالثَّابِتِ بِالنَّصِّ), yaitu ketetapan hukum yang diderivasikan dari adat sama dengan ketetapan yang diambil dari teks-teks nash. *Kedua, al-'âdah taj'al hukm idzâ lam yujad tashrîḥ bi khilâfihi* (الْعَادَةُ تَجْعَلُ الْحُكْمَ إِذَا لَمْ تَوْجَدْ تَصْرِيْحٌ بِخِلَافَتِهِ), maksudnya adat menjadi hukum yang pasti jika tidak ada ketentuan yang lain dalam nash.

Ketiga, al-muthlaq min al-kalâm yutaqayyad bi dalâlah al-'urf (الْمُطْلَقُ مِنَ الْكَلَامِ يُقَيَّدُ بِدَلَالَةِ الْعُرْفِ), yaitu teori yang umum dapat dispe-sifikkan oleh ketetapan adat. *Keempat, al-'âdah mu'tabarah fî taqyîd muthlaq al-kalâm* (الْعَادَةُ مُعْتَبَرَةٌ فِي تَقْيِيدِ الْمُطْلَقِ الْكَلَامِ), artinya adat bersifat valid untuk mempartikularkan ketentuan yang bersifat umum. *Kelima, al-ma'rûf bi al-'urf ka al-masyrûth bi al-nash* (الْمَعْرُوفُ بِالْعُرْفِ كَالْمَشْرُوطِ بِالنَّصِّ),

³²Subḥî Mahmatsânî, *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm*, (Beirût: Dâr al-Kasysyâf, 1952), h. 181.

³³Waliyullâh al-Dahlawî, *Hujjatullâh al-Bâlighah*, Jilid I, (Kairo: Dâr al-Turâts, 1185 H), h. 124-125.

maksudnya pengetahuan yang diperoleh melalui adat sama dengan persyaratan yang dikemukakan oleh nash.

Bagian Lima

METODE PENEMUAN HUKUM ISLAM

A. Metode *Bayânî*

Metode *bayânî* adalah metode interpretasi linguistik. Metode ini menekankan pendekatan analisis semantik sebagai bagian penting untuk melakukan penggalian hukum (*istinbath al-ahkâm*). Pendekatan analisis semantik dilakukan untuk memastikan kapan suatu lafal diartikan secara *majâzî*; bagaimana memilih salah satu arti dari lafal *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 larangan dan kapan pula bersifat makruh, dan seterusnya.¹

Dengan demikian, metode ini berupaya memahami teks al-Quran dan hadis secara tepat. Untuk itu, para ulama telah menyusun semacam “semantik” khusus yang mereka namakan *al-qawâ'id al-lughawiyah* (kaidah-kaidah kebahasaan)² atau *dilâlâh al-alfâzh*

¹Al Yasa Abu Bakar, “Fikih Islam dan Rekayasa Sosial”, dalam *Fikih Indonesia Dalam Tangan*, Ari Anshori dan Slamet Warsidi (Penyunting), (Surakarta: FIAI-UMS, 1991), h. 13-14.

²Alî Ḥasballâh, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1971), h. 173.

(makna-makna lafazh).³ Kajian makna lafal dibagi ke dalam empat bagian utama, sebagai berikut.

1. Cakupan Arti Aslinya

Dari cakupan arti aslinya, *lafazh* dibagi ke dalam tiga aspek: *lafazh khâsh* (spesifik), *‘âm* (general) dan *musytarak* (ambigiu).⁴ *Khâsh* adalah lafal yang menunjuk kepada suatu atau sebuah satuan yang tertentu. Ia hanya menunjuk kepada sesuatu yang terbatas dan diketahui jumlahnya. Sedangkan lafal *‘âm* adalah lafal yang menunjukkan tidak kepada bagian tertentu dari sesuatu, tetapi kepada seluruh “subyek” yang mungkin dicakup oleh lafal tersebut. Sementara lafal *musytarak* adalah lafal yang mempunyai dua arti yang berbeda atau lebih.

Menurut ulama ushul fiqh, lafal *khâsh* mempunyai *dilâlah* yang *qath’î* (pasti). Karena itu, hukum yang diambil daripadanya pun bersifat *qath’î*, kecuali kalau ada indikasi (*qarînah*) yang menyebabkan ia diartikan lain. Lafal *khâsh* meliputi empat bagian, yaitu: *al-muthlaq*, *muqayyad*, *al-amr* dan *al-nahy*. *Muthlaq* adalah lafal *khâsh* yang tidak dibatasi dengan lafal lain. Kebalikannya adalah *muqayyad*, yaitu lafal *khâsh* yang dibatasi cakupan artinya dengan lafal lain. Contohnya firman Allah dalam Q.S. al-Mujâdalah: 3 dan al-Nisâ’: 92. “Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami istri itu bercampur”, dan “Maka (hendaklah si pembunuh) memerdekakan hamba-sahaya yang Mukmin”.

Kata “hamba sahaya (*raqabah*)” pada ayat pertama bersifat *muthlaq*, sedangkan pada ayat kedua bersifat *muqayyad*. Sebab kata “hamba sahaya (*raqabah*)” dibatasi oleh kata *mu’minah* (yang Mukmin). Sementara pada ayat pertama tidak ada kata lain yang membatasinya. Mayoritas ulama berpendapat bahwa teks yang menggunakan lafal mutlak, tetap dalam kemutlakannya. Begitu pula sebaliknya, teks dengan lafal *muqayyad*, tetap dalam keterkaitannya, kecuali jika ada indikasi yang menyebabkan *nash muthlaq* tersebut dianggap terkait atau dibatasi oleh lafal lain. Penentuan ini

³Abû al-‘Ainain Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Iskandariyah: Syabâb al-Jâmi’ah, t. th.) h. 347.

⁴Mushthafâ Saïd al-Khin, *Atsar al-Ikhtilâf fi al-Qawâ’id al-Ushûliyyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ’*, (Kairo: Mu’assasah al-Risâlah, 1969), h. 195.

termasuk wilayah ijtihad dan karenanya menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama.⁵

Adapun *al-amr* (perintah) adalah lafal yang berisi tuntutan dari yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah kedudukannya untuk melakukan sesuatu. Setiap perintah bersifat wajib, kecuali kalau ada indikasi (*qar'inah*) yang mengalihkannya kepada arti sunah atau mubah. Karena itu, *al-amr* (perintah) tidak secara serta merta menuntut untuk segera dikerjakan atau harus dikerjakan berulang-ulang. Misalnya perintah dalam Q.S. al-Baqarah ayat 187: "Dan makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar".

Makan dan minumlah (*kulû wasyrabû*) dalam ayat ini adalah bentuk perintah (*al-amr*). Tetapi perintah ini tidak bermakna wajib, sehingga mengharuskan orang berpuasa agar makan dan minum pada malam hari. Perintah dalam ayat ini lebih bersifat boleh, yaitu dibolehkannya makan dan minum sampai terbit fajar. Kecuali itu, makan dan minum itu baik bagi orang yang berpuasa maupun tidak, hukumnya bukan wajib.

Kebalikan dari *al-amr* adalah *nahî* (larangan). *Al-Nahyu* adalah lafal yang berisi tuntutan dari yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah kedudukannya, untuk tidak mengerjakan sesuatu. Dalam al-Quran, bentuk larangan tersebut menggunakan *fi'il al-mudhâri'* (kata kerja yang menunjukkan perbuatan sedang berlangsung) yang didahului oleh *lâ nâhiyah*; perintah untuk menjauhi atau meninggalkan; atau kalimat berita yang mengandung larangan seperti kalimat yang mengandung kata *hurrîma* (diharamkan), *lâ yahillu* (tidak halal), atau *yanha* (melarang) atau kata lain yang sejenisnya.⁶

Jumhur ulama berpendapat bahwa bentuk *nahî* dalam dalil *nash* adalah menyatakan haram, kecuali kalau ada *qar'inah* yang mengalihkannya kepada arti lain. Tetapi kalau larangan tersebut mempunyai sangkut paut dengan pihak lain, atau merupakan ibadah yang boleh diulang lalu dilanggar, maka terjadi perbedaan pendapat di antara ulama tentang kedudukan hukum dari perbuatan tersebut. Mushthafâ Sa'îd al-Khin telah menyimpulkan

⁵Abû al-'Ainain Badrân, *Ushûl al-Fiqh*, h. 354.

⁶Mushthafâ Sa'îd al-Khin, *Aṣṣar al-Ikhtilâf*, hlm. 328. Lihat juga Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), h. 206 dst.

uraian para ulama tentang hal lain, yang ringkasnya sebagai berikut.⁷

1. Larangan tidak disertai *qarînah* tentang apakah perbuatan itu dilarang karena cacatnya atau karena hal lain yang melekat padanya.
2. Larangan disertai *qarînah* yang menyatakan bahwa perbuatan itu dilarang karena perbuatan itu sendiri atau suatu unsur esensial dari padanya, seperti zina (dilarang karena perbuatan zina itu sendiri).
3. Larangan disertai *qarînah* yang menyatakan bahwa perbuatan tersebut dilarang karena ada suatu sifat (keadaan) yang melekat padanya tetapi bukan unsur esensial, seperti larangan riba dan jual beli pada waktu salat Jumat.
4. Larangan disertai *qarînah* bahwa perbuatan tersebut dilarang karena ada suatu sifat (keadaan) yang menyertainya, tetapi tidak melekat dan juga bukan bagian esensial dari perbuatan itu sendiri, seperti larangan salat pada tanah yang dirampas.

Dalam keadaan pertama, kedua dan ketiga, jumhur ulama berpendapat bahwa perbuatan itu tidak sah (*buthlan*) dan tidak mempunyai akibat hukum. Sedang untuk yang keempat, perbuatannya sah tetapi pelakunya berdosa. Khusus untuk keadaan ketiga, sebagian ulama Hanafiah berpendapat bahwa perbuatan itu sah, tetapi para pelakunya berdosa. Dosa ini akan terhapus kalau sifat (keadaan) yang dilarang tersebut dihapuskan. Kebalikan dari pendapat di atas diberikan oleh ulama Zhâhiriyyah. Mereka tidak menerima perbedaan seperti itu dan menyatakan semua jenis larangan mengakibatkan ketidaksahan perbuatan yang dilarang.

Adapun lafal '*âm* yang digunakan di dalam *nash* antara lain adalah: lafal *kullî* (setiap) dan *jâmi'* (semua); *ism al-istifhâm* (kata benda untuk bertanya) seperti *man* (siapa) dan *ayna* (di mana); *ism al-mawshul* (kata ganti penghubung); kata tunggal yang di-*ta'rîf*-kan dengan *al-jinsiyyat* dan kata *jama'* yang di-*ta'rîf*-kan dengan *al* atau *idhâfah*. Jumhur ulama Syâfi'iyah, Mâlikiyah dan Hanâbilah, berpendapat bahwa *dilâlah* '*âm* adalah *zhannî* sedang ulama-ulama Hanafiyyah menganggapnya *qath'î*, kecuali kalau ada pen-*takhshîsh*-

⁷Mushthafâ Saïd al-Khin, *Atsar al-Ikhtilâf*, h. 339 dst.

an. Begitu pula terjadi perbedaan pendapat tentang arti *takhshîsh*. Jumhur ulama menganggap semua penjelasan dan pembatasan yang menyebabkan semua lafal ‘*âm* tidak lagi mencakup seluruh isi kandungannya, dianggap sebagai pen-*takhshîsh*-an. Sedangkan ulama-ulama Hanafiyah menganggap penjelasan atau pengecualian yang diberikan sebagai bagian dari kalimat asal bukanlah *takhshîsh*, melainkan hanyalah penjelasan biasa (*bayân*).⁸ Sedangkan pembatasan arti yang diberikan secara terpisah, misalnya dalam ayat al-Quran yang lain atau melalui hadits adalah *nasakh*.⁹ Yang dinamakan *takhshîsh* menurut ulama-ulama Hanafiyah hanyalah penjelasan melalui kalimat majemuk setara atau kalimat yang berbeda tetapi terletak langsung sesudah kalimat yang mengandung lafal ‘*âm* itu. Sebagai contoh dapat dikemukakan firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 185:

... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ
مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ

“Karena itu, barang siapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu, dan barang siapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain”.

Menurut tata bahasa Arab, *nash* di atas terdiri dari dua kalimat. Karenanya penjelasan dan izin tidak berpuasa merupakan *takhshîsh*. Contoh lain, ketentuan yang menyatakan bahwa orang yang menuduh orang lain berbuat zina harus menghadirkan empat orang saksi agar tuduhannya itu dianggap sah, adalah ketentuan ‘*am* yang berlaku untuk siapa saja (surat al-Nûr ayat 4). Sedangkan ketentuan yang menyatakan bahwa suami yang menuduh istrinya berzina cukup dengan mengajukan sumpah empat kali (surat al-Nûr ayat 6) sebagai alat bukti, merupakan pembatasan terhadap

⁸Muhammad Ma'rûf al-Dawâlibî, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1965), h. 197 dst.

⁹Yang dimaksudkan dengan *nasakh* adalah pembatalan hukum sesuatu masalah dengan hukum baru yang datang sesudahnya. Pembatalan tersebut mungkin secara keseluruhan tetapi mungkin juga hanya terhadap sebagian dari hukum awal. Al-Sarkhasî, *Ushûl al-Sarkhasî*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1372 H), h. 150.

ketentuan pertama di atas. Jumhur menganggap ketentuan terakhir ini sebagai *takhshîsh*, sedang ulama Hanafiah menganggapnya sebagai *nasakh*.

Selanjutnya, sesuai dengan arti *takhshîsh* yang demikian luas dan pendapat bahwa *dilâlah 'âm* adalah *zhannî*, maka jumhur ulama berpendapat boleh saja men-*takhshîsh* 'âm al-Quran dengan hadis *âhâd*, *qiyâs*, *'uruf*, bahkan ketentuan logika karena sama-sama *zhannî*.¹⁰ Tetapi ulama-ulama Hanafiyah yang membatasi arti *takhshîsh* demikian sempit, serta berpendapat bahwa *dilâlah 'âm* adalah *qath'î*. Maka menurut mereka, hadis *âhâd* tidak boleh membatasi 'âm al-Quran, karena itu merupakan *nasakh*. Sedangkan *nasakh* tidak boleh dengan dalil yang lebih rendah tingkatannya.¹¹ Perbedaan pendapat tentang hal ini merupakan salah satu sebab timbulnya perbedaan pendapat antara mazhab Hanafiyah dengan mazhab lainnya, khususnya dalam menerima atau menolak sesuatu hadis *âhâd*.

Sedangkan lafal *musytarak* adalah lafal yang memiliki arti lebih dari satu. Karena itu, perbedaan arti dalam lafal *musytarak* kebanyakannya bersifat *lughawî* (kebahasaan), seperti lafal *al-qur'* yang mempunyai arti masa suci atau masa haid. Selain perbedaan arti, juga karena perbedaan penggunaannya oleh bahasa (sebagai kata biasa) dan oleh *syara'* (sebagai suatu istilah teknis). Misalnya lafal shalat, yang berarti doa dalam penggunaan bahasa sedang dalam penggunaan *syara'* artinya adalah suatu ibadah—yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam.

Pemilihan terhadap salah satu dari arti tersebut dilakukan berdasar *qarînah* yang menyertai lafal *musytarak* itu. Menurut ulama Syâfi'iyah, lafal *musytarak* boleh digunakan untuk semua artinya secara bersama kalau ada *qarînah* yang mendukungnya. Tetapi ulama Hanafiyah berpendapat bahwa lafal *musytarak* hanya berlaku untuk salah satu artinya saja, tidak mungkin untuk seluruhnya secara bersamaan.¹²

¹⁰Muhammad Ma'rûf al-Dawâlibî, *Al-Madkhal*, h. 217 dst.

¹¹Menurut beberapa ulama Ushul, ulama Hanafiyah tidak ketat melaksanakan ketentuan ini. Ada 'âm al-Quran yang mereka *takhshîsh*-kan dengan hadits *âhâd*. Lebih lanjut lihat 'Âlî al-Khaffîf, *Muhâdharât fî Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, (Kairo: Ma'had al-Dirâsât al-'Arabîyyat al-'Âliyyat, 1956), h. 143 dst. Al-Sarkhasî, *Ushûl al-Sarkhasî*, h. 129, 133 dan 150.

¹²Abû al-Ainain Badrân, *Ushûl al-Fiqh*, h. 392.

2. Pemakaian Arti

Dari segi pemakaian arti, *lafazh* dibagi kepada *ḥaqîqat*, *majâz*, *sharîḥ* dan *kinâyah*. Keempat lafal ini tidak dapat diketahui artinya kecuali setelah berada dalam kalimat, bukan sebagai satu kata yang berdiri sendiri yang tidak mempunyai konteks. Hakikat (*ḥaqîqat*) adalah lafal yang digunakan menurut arti hakiki yang dikandungnya, baik hakiki secara *lughawî*, *syar'î* maupun menurut adat kebiasaan. Misalnya lafal *ruku'* (membungkukkan badan) dan sujud (meletakkan wajah di atas tanah) dalam surat al-Hâj ayat 77 adalah betul-betul dalam arti hakikatnya (hakiki menurut bahasa). Sedangkan *majâz* adalah lafal yang digunakan bukan menurut arti hakikinya, karena ada *qarînah* yang memalingkannya atau karena ada pertautan antara makna baru tersebut dengan makna hakikinya. Seperti halnya *ḥaqîqat*, *majâz* juga terbagi kepada *lughawî*, *syar'î* dan adat kebiasaan.

Contoh *majâz* adalah kata *lâmasa* (menyentuh), yang—misalnya terdapat dalam Q.S. al-Mâi'dah ayat 6—menjadi sebab batalnya wudhu. “Atau menyentuh (*lâmastum*) perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air”. Arti hakikat dari lafal *lâmastum* (berasal dari kata dasar *lamasa*) adalah menyentuh atau persentuhan kulit. Lafal *lâmastum* dalam ayat ini diartikan oleh sebagian ulama secara *majâzi*, yaitu hubungan sebadan suami istri. Alasannya, ada hadis yang menyatakan bahwa semata-mata persentuhan kulit tidaklah membatalkan wudu'. Menurut para ulama, semua lafal diartikan menurut arti hakikinya, kecuali kalau ada *qarînah* yang menunjukkan bahwa arti *majâz*-nya yang lebih tepat. Penentuan arti berdasarkan kategori ini tidak menghalangi penentuan lafal sebagai *'âm* atau *khâsh*. Kecuali ulama-ulama Syâfi'iyah yang berpendapat bahwa lafal *majâz* semuanya *khâsh*, tidak ada yang *'âm*. Alasannya, pengalihan sesuatu lafal kepada *majâz* adalah karena terpaksa dan karenanya harus dibatasi pada cakupan yang paling minimal.¹³

Penggunaan arti hakikat dan *majâz* terhadap suatu lafal dapat saja bersamaan, disesuaikan dengan *qarînah* yang ada. Boleh digabungkan sekiranya ada *qarînah* untuk itu dan tidak boleh digabungkan sekiranya *qarînah* menunjukkan ke arah itu. Penentuan arti sesuatu lafal kepada hakikat atau *majâz* atau bahkan dengan

¹³*Ibid.*, h. 396.

menggabungkan keduanya, merupakan bidang ijtihad dan karenanya sering menjadi sebab adanya perbedaan pendapat.

Adapun yang dimaksud dengan *sharîh* adalah lafal yang sudah jelas artinya karena pemakaian yang luas, baik secara hakikat maupun secara *majâz*. Sedang *kinâyah* adalah lafal yang berupa sindiran dan terselubung artinya, sehingga arti yang sebenarnya itu sangat tergantung kepada niat atau penjelasan lebih lanjut dari si pembicara. Di dalam praktek, pengkategorian yang terakhir ini tidak berpengaruh banyak kepada penggunaan metode *bayânî*. Sebab sejauh pengetahuan Penulis, tidak ada buku ushul fikih yang mengambil ayat al-Quran sebagai contoh ketika menjelaskan lafal *kinâyah* tersebut.

3. Jelas dan Samarnya Arti Suatu Lafazh

Ulama ushul membagi *lafazh* dari segi terang dan samarnya, artinya kepada *lafazh* yang mudah dipahami dan yang sulit dipahami. Lafal yang jelas penunjukannya adalah lafal yang langsung dapat dimengerti ketika didengar, sehingga tidak perlu kepada penjelasan tambahan. Sedang lafal yang samar penunjukannya adalah lafal yang tidak bisa dimengerti secara penuh kalau hanya mendengar bunyi lafal sendiri (teks semata), sehingga diperlukan adanya keterangan atau penjelasan lain.¹⁴

Lafal yang mudah dipahami terdiri atas lafal *zhâhir*, *nash*, *mufassar* dan *muhkam*. Keempat lafal ini berbeda tingkat kepastian artinya. Secara urut dari yang paling lemah kepada yang paling pasti adalah *zhâhir*, *nash*, *mufassar* dan *muhkam*. *Zhâhir* adalah lafal yang jelas artinya dan langsung bisa dipahami setelah didengar, tetapi bukan berarti itu yang dimaksudkan oleh konteksnya. Menurut para ulama, lafal *zhâhir* tersebut boleh di-*takhshîsh*, di-*ta'wîl* ataupun di-*tafsîr*-kan. Misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Baqarah ayat 275: “Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba”.

Arti *zhâhir*-nya adalah kehalalan jual beli dan keharaman riba. Adapun arti menurut konteksnya adalah perbedaan jual beli dengan riba. Karena ayat ini merupakan jawaban terhadap pernyataan orang musyrik yang menyamakan jual beli dengan riba. Selengkapnyanya ayat tersebut berbunyi: “Orang-orang yang makan (mengambil

¹⁴*Ibid.*, h. 399

riba) tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian ini adalah disebabkan mereka berkata, sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang sampai kepadanya larangan Allah, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu dan urusannya terserah kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka dan mereka kekal di dalamnya”.

Lafal *zhâhir* wajib diamalkan menurut makna teksnya tersebut (menurut apa adanya) selama tidak ada dalil yang *men-takhshîsh*, *men-ta'wîl* atau *men-tafsîr*-kannya.¹⁵

Sedangkan yang dimaksud dengan *nash* adalah lafal yang jelas artinya dan langsung bisa dipahami setelah didengar dan memang arti itulah yang dimaksudkan oleh konteks. Misalnya firman Allah SWT tentang pembagian warisan dalam surat al-Nisâ' ayat 12: “Setelah (ditunaikan) wasiat yang dia ucapkan atau utang (nya)...”. Arti yang terkandung dalam ayat ini merupakan arti yang langsung bisa dipahami ketika mendengar teks dan memang arti itu pulalah yang dimaksudkan oleh konteks. Lafal *nash* wajib diamalkan menurut makna teksnya, selama tidak ada dalil yang *men-takhshîsh*, *men-ta'wîl*, ataupun *men-tafsîr*-kannya.¹⁶

Sementara yang dimaksud dengan *mufassar* adalah lafal yang arti teksnya sesuai dengan konteks bahkan diberi penjelasan lebih lanjut oleh *syarî'*, sehingga tidak boleh lagi di-*takhshîsh*, di-*tafsîr*, ataupun di-*ta'wîl* dengan yang lain. Misalnya firman Allah SWT yang menyuruh melakukan salat: “Dirikanlah salat” (Q.S. al-Muzammil: 20). Perintah ini dijelaskan oleh hadis Rasulullah Saw. yang berbunyi: “Dan salatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku salat”.¹⁷ Dengan adanya hadis ini, maka perintah salat di atas menjadi *mufassar*, dan karenanya pelaksanaan salat tidak boleh berbeda dengan tuntunan Rasulullah Saw. Penafsiran tersebut boleh diberikan

¹⁵*Ibid.*, hlm. 402; 'Alî Ḥasballâh, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmî*, h. 233.

¹⁶Abû al-'Ainain Badrân, *Ushûl al-Fiqh*, h. 403.

¹⁷Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'îl Ibrâhîm al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Kitâb Akhbâr al-Âhâd, Bâb mâ Jâ'a fî Ijâzah Khabar al-Wâḥid al-Shadîq fî al-Âdzân wa al-Shalâh wa al-Shawm wa al-Farâidh wa al-Aḥkâm Hadis ke-6705.

langsung dalam satu rangkaian, tetapi boleh juga terpisah.¹⁸ Hanya saja menentukan mana yang ditafsirkan dan mana yang menafsirkan, banyak yang dilakukan berdasarkan ijtihad.

Sedangkan yang dimaksud dengan *muhkam* adalah lafal yang arti teksnya sesuai dengan konteks serta diberi penegasan bahwa isi teks (ketentuan) tersebut tidak akan berubah. Ia akan berlaku untuk selama-lamanya. Misalnya firman Allah SWT. dalam surah al-Nur ayat 4 tentang persaksian orang yang melakukan *qadzif* (menuduh seseorang berbuat zina) tidak boleh didengar untuk selama-lamanya: “Dan janganlah kamu terima kesaksian yang mereka buat selama-lamanya” (Q.S. al-Nûr: 4). Tambahan kata “selama-lamanya (*abadan*)” dalam ayat tersebut menyebabkan arti teks menjadi *muhkam*.¹⁹

Kegunaan praktis dari pengelompokan di atas antara lain adalah untuk mengetahui ayat atau hadis mana yang harus didahulukan bila untuk sesuatu masalah ada beberapa ayat atau hadis dengan tingkat kejelasan yang berbeda. Yang pertama harus diambil adalah *muhkam*, kemudian *mufassar*, sesudah itu *nash* dan yang terakhir sekali adalah *zhâhir*.

Sebagaimana lafal yang jelas penunjukannya terdiri atas lafal, maka lafal yang samar penunjukannya juga terdiri atas lafal *khafi*, *musykil*, *mujmal*, dan *mutâsyabih*. Keempat lafal yang disebut terakhir ini mempunyai tingkat ketidakjelasan yang berbeda. Secara urut dari yang paling ringan sampai ke tingkat yang sama sekali tidak bisa dipahami adalah *khafi*, *musykil*, *mujmal* dan *mutasyâbih*. *Khafi* adalah lafal yang sebenarnya mempunyai arti teks dengan jelas, tetapi penggunaannya dalam konteks menimbulkan kekaburan kandungannya, karena ada ciri atau penamaan khusus yang lain. Misalnya arti “pencuri” dalam surat al-Mâ'idah ayat 38: “Pencuri lelaki dan pencuri perempuan maka potonglah tangan-tangan mereka...”.

Secara umum, pengertian pencuri relatif jelas, yaitu orang yang mengambil barang milik orang lain secara sembunyi dari tempat penyimpanannya yang wajar. Lalu apakah pencopet yang secara lhai memanfaatkan kelengahan orang lain untuk mengambil barangnya atau orang menyambung kabel guna mengambil arus

¹⁸Abû al-Ainain Badrân, *Ushûl al-Fiqh*, h. 404.

¹⁹*Ibid.*, h. 406.

listrik secara tidak sah termasuk dalam pengertian pencuri menurut ayat di atas? Inilah yang menyebabkan kata “pencuri” di atas menjadi *khafi*. Perlu penelitian untuk mengamalkan lafal *khafi* terhadap kandungan atau yang diduga menjadi kandungannya tetapi mempunyai arti khusus tersebut. Masalah ini merupakan bidang ijtihad dan karenanya sering menimbulkan perbedaan pendapat.

Musykil adalah lafal yang tidak jelas artinya karena lafal itu sendiri tidak jelas artinya, tetapi masih mungkin diketahui melalui penelitian dan kontemplasi (*ta’ammul*). Biasanya yang menjadi lafal *musykil* ini adalah lafal *musytarak*.²⁰ Untuk menentukan arti yang tepat atas lafal *musykil*, seorang ulama mesti memerhatikan *qarînah* yang ada, kaidah-kaidah umum dalam syariat, bahkan hikmah dari syariat itu sendiri. Misalnya lafal *musykil* dalam al-Quran adalah *al-qur’u*. Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan arti bagi lafal ini kepada masa haid atau masa suci.

Mujmal adalah lafal yang tidak diketahui artinya secara tepat, kecuali setelah mendapat penjelasan dari *syâri’*. Sebab utama *ke-mujmal-an* adalah penggunaan lafal biasa sebagai kata istilah oleh al-Quran atau hadis. Untuk mengetahui arti yang tepat dari sesuatu lafal *mujmal*, para ulama mesti mencarinya dalam ayat atau hadis lain. Kalau penjelasan diberikan oleh *nash qath’î dilâlah*, maka lafal tersebut menjadi *mufassar*. Tetapi kalau diberikan oleh *dalîl zhannî dilâlah*, maka kedudukannya berubah menjadi *musykil*.²¹

Mutasyâbih adalah lafal yang tidak dapat diketahui artinya secara tepat dan tidak ada jalan untuk mengetahuinya. Tidak ada *qarînah* yang dapat membantu dan Allah SWT pun tidak menjelaskannya. Untungnya, tegas ‘Alî Hasbullâh, lafal *mutasyâbih* yang terdapat di dalam al-Quran tidak termasuk ke dalam ayat hukum dan karenanya tidak menjadi dalil.²²

4. Arti yang Dimaksudkan oleh Teks

Arti yang dimaksudkan oleh teks dapat dipahami secara tersurat dan tersirat, sesuai dengan keadaan teks atau *qarînah* yang mengitarinya. Untuk menemukan makna yang tepat baginya, ulama ushul telah merumuskan empat teknik, yaitu *ibârah al-nash*,

²⁰ ‘Alî Hasballâh, *Ushûl al-Tasyrî’ al-Islâmi*, h. 229.

²¹ Abû al-Ainain Badrân, *Ushûl al-Fiqh*, h. 229.

²² *Ibid.*, h. 228.

isyârah al-nash, *dilâlah al-nash* dan *dilâlah al-iqtidlâ*. ‘*Ibârah al-nash* sering juga disebut *dilâlah al-‘Ibârah* atau *al-manthûq al-sharîh*, yaitu penunjukan lafal kepada makna yang segera dapat dipahami dan makna itu memang dikehendaki oleh *siyâq al-kalâm* (rangkaian pembicaraan), baik maksud itu asli maupun tidak. Contohnya firman Allah dalam Q.S. al-Nisâ’ ayat 3: “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yang yatim, maka kawinilah wanita-wanita yang kamu senangi; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil maka seorang saja”.

Dengan memperhatikan ‘*ibârah al-nash* tersebut diperoleh tiga pengertian, yaitu diperbolehkan mengawini wanita-wanita yang disenangi, membatasi jumlah istri sampai empat orang saja dan wajib hanya mengawini seorang wanita saja jika dikhawatirkan berbuat khianat lantaran mengawini banyak wanita. Semua pengertian ini ditunjuk oleh lafal *nash* secara jelas dan seluruh pengertian itu dimaksudkan oleh *siyâq al-kalâm*. Akan tetapi, pengertian pertama bukan merupakan maksud yang *ashli*, sedang pengertian yang kedua dan ketiga merupakan maksud yang *ashli*. Sebab ayat tersebut dikemukakan kepada orang-orang yang khawatir berkhianat terhadap hak milik wanita-wanita yatim, sehingga harus dialihkan dari beristri yang tiada terbatas kepada terbatas kepada dua, tiga atau empat orang saja.

Sementara *isyârah al-nash* yang juga disebut sebagai *dilâlah al-isyârah* adalah makna tersirat yang diperoleh melalui perenungan, tetapi merupakan makna yang tidak boleh dipisahkan dari teks. Secara harfiah, makna tersebut ada dalam teks tetapi setelah direnungkan, makna itu harus ada dan malah tidak boleh dipisahkan. Contohnya firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 236: “Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan istri-istimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya”. Makna yang diperoleh melalui ‘*ibârah al-nash* adalah “izin mentalak istri sebelum *dukhûl* atau sesudah menentukan mahar”. Adapun makna yang diperoleh melalui *isyarâh al-nash* adalah sahnya akad nikah walaupun maharnya tidak ditentukan. Keabsahan nikah tanpa menentukan mahar adalah makna yang tidak terpisahkan dari izin menjatuhkan talak

sebelum menentukan mahar. Sebab talak tidak akan terjadi sebelum adanya akad nikah yang sah.

Sedangkan *dilâlah al-nash*, terkadang juga disebut *mafthûm al-muwâfaqat* adalah makna yang tidak disebut oleh teks, tetapi dapat dipahami karena mengandung unsur kesamaan yang diduga menjadi dasar dari makna tersurat (*ibârah al-nash*). Kesamaan tersebut cukup diketahui melalui pengetahuan bahasa tanpa perenungan atau kajian mendalam. Misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Isrâ' ayat 23: "Maka janganlah kamu berkata 'cis' pada keduanya". Hukum yang dipahami dari ayat ini menurut *dilâlah al-nash* ialah larangan menyebut "cis" kepada orang tua. Setiap ahli bahasa tentu mengetahui bahwa 'illat larangan tersebut ialah bahwa berkata "cis" itu menyakitkan hati kedua orang tua. Oleh karena itu, perbuatan atau perkataan yang menyakiti hati kedua orang tua adalah haram karena 'illat-nya sama. Dengan demikian, ayat tersebut melarang memaki-maki atau memukul kedua orang tua.

Adapun *dilâlah al-iqtidlâ'* adalah makna yang diperoleh dengan memberikan tambahan lafal. Sebab kalau tidak diberi tambahan lafal, pengertian teks akan terasa tidak betul. Misalnya firman Allah SWT dalam surat al-Mâidah ayat 3: "Diharamkan bagimu (memakan) bangkai". Makna tersurat (*ibârah al-nash*) dari teks adalah "diharamkan atas kamu bangkai dan darah". Pengertian ini menjadi jelas setelah ditambahkan kata atau beberapa kata lain, misalnya 'makan' atau 'memanfaatkannya'. Sebab keharaman tanpa hubungan dengan perbuatan manusia tidak ada manfaatnya. Menentukan kata apa yang harus ditambahkan untuk memperoleh arti yang tepat, termasuk bidang ijtihad dan karenanya sering menimbulkan perbedaan pendapat.

Dari keempat pemahaman makna di atas, menurut jumhur ulama ushul, yang paling kuat adalah *ibârat al-nash*, kemudian *isyârat al-nash*, lalu *dilâlah al-nash* dan yang paling rendah adalah *iqtidlâ' al-nash*. Sekiranya suatu *nash* mungkin dipahami dengan keempat cara di atas dan makna itu akan saling bertentangan, maka tertib penggunaannya menurut ulama-ulama Hanafiyah adalah seperti yang disebutkan di atas. Sedangkan menurut ulama-ulama Syâfi'iyah, *dilâlah al-nash* harus didahulukan atas *isyârah al-nash*.²³

²³Mushtafâ Saïd al-Khin, *Atsar al-Ikhtilâf*, h. 144.

B. Metode *Ta'lili*

Metode *ta'lili* (kausasi) adalah metode yang berupaya untuk menemukan '*illat* (kausa efektif atau alasan logis) yang terdapat di balik pensyariaan suatu hukum, baik itu perintah maupun larangan. Metode ini didasarkan pada asumsi bahwa terdapat alasan logis dan hikmah yang ingin dicapainya di balik 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-Quran atau hadis. Sebagian lagi diisyaratkan saja dan ada pula yang harus direnung dan dipikirkan terlebih dahulu.²⁴

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 ibadah. Alasan logis inilah dinamakan '*illat* (kausa efektif) atau *manâth al-hukm* (proses hukum). Tegasnya, metode *ta'lili* merupakan metode penalaran yang berupaya menggunakan '*illat* tersebut sebagai alat.²⁵

Secara definitif terdapat beberapa rumusan '*illat*. Inti dari keseluruhan rumusan tersebut menegaskan bahwa '*illat* adalah suatu keadaan atau sifat yang jelas, yang relatif dapat diukur dan mengandung relevansi. Sehingga kuat dugaan dialah yang menjadi alasan penetapan suatu ketentuan Allah SWT atau Rasulullah Saw.²⁶ Misalnya izin memendekkan (*qashar*) salat diberikan karena musafir, yaitu suatu keadaan yang jelas (tidak berada di desa tempat tinggal), dapat diukur (perjalanan sekian kilometer atau sekian jam) dan ada relevansi antara musafir dengan *qashar* salat,

²⁴Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, dengan *taḥqīq* Thâha 'Abd al-Raûf Sa'd, al-Hâjj 'Abd al-Salâm Ibn Muḥammad Ibn Syakrun, (Kairo: t. p, 1968), h. 196.

²⁵Istilah yang sering digunakan adalah ijtihad *qiyâsî*. Tetapi karena dalam tulisan ini '*illat* tersebut digunakan untuk tujuan yang lebih luas, maka penggunaan istilah metode *ta'lili* dirasakan lebih tepat. Lebih lanjut lihat Muḥammad Ma'rûf al-Dawâlibî, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-Jadid, 1965), h. 433.

²⁶Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), h. 84.

yaitu untuk memberi kemudahan. Suatu keadaan yang abstrak dan tidak dapat diukur, tidak dapat digunakan sebagai *'illat*. Misalnya, kesukaran dalam kasus *qashar* salat di atas tidak dapat dijadikan sebagai *'illat*, karena akan berbeda pada setiap orang dan relatif, tidak ada ukurannya. Kalau antara sesuatu keadaan dengan sesuatu ketentuan tidak diketahui relevansinya, maka dia tidak dinamakan *'illat*, tetapi sebab. Misalnya tergelincir matahari untuk kewajiban salat zuhur dinamakan sebab, karena tidak diketahui relevansinya.

Metode ini diterima secara luas di kalangan ulama Islam. Banyak ayat al-Quran serta hadis Rasulullah yang mendukung penggunaan metode ini dalam penalaran hukum.²⁷ Penolakan terhadapnya hanya diberikan oleh ulama-ulama Zhâhiriyyah, terutama Ibnu Hazm. Itu pun hanya terhadap *'illat-'illat* yang tidak tegas disebutkan oleh al-Quran dan hadis. Menurutny, mencari *'illat* yang tidak disebutkan secara tegas adalah mengada-ada terhadap firman Allah SWT dan sunnah Rasulullah Saw.²⁸

Banyak cara untuk menemukan *'illat*. Di antaranya karena sebagian dalil *nash* ada yang menyebutkannya secara langsung mengapa sesuatu ketentuan disyariatkan. Misalnya dalam Q.S. al-Hasyr ayat 7 yang menyatakan bahwa pembagian rampasan perang yang tidak bergerak (*al-fa'i*) adalah agar harta tersebut tidak menjadi milik orang-orang kaya.

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ
وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ
وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ

شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٧﴾

²⁷Muhammad Mushthafâ Syalabi telah menghitung berbagai ayat dan hadis yang memuat *'illat*. Lebih lanjut lihat karyanya, *Ta'lîl al-Ahkâm*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1981), h. 141-144. Ibn Qayyim al-Jawziyyah telah menghimpun ayat, hadis dan keputusan hukum sahabat-sahabat yang menggunakan *'illat*. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'in*, h. 196.

²⁸Ibnu Hazm, *Mulakhkhash Ibtihâl al-Qiyâs wa al-Istihsân wa al-Taqlîd wa al-Ta'lîl*, (Damaskus: Mathba'ah Jâmi'ah Dimasyq, 1960), h. 48.

"Apa saja harta rampasan (fai) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah dia. Apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya".

Cara lain adalah melalui isyarat (*al-ima'*), yaitu penyebutan suatu sifat (keadaan) beriringan dengan suatu ketentuan, sehingga kuat dugaan bahwa penyebutan itu adalah untuk '*illat*'. Dengan kata lain, kalau tidak dimaksudkan untuk '*illat*', tentu keduanya tidak akan diiringkan sedemikian rupa.²⁹ Misalnya larangan berjual beli ketika khotbah dan salat Jumat sedang berlangsung (Q.S. al-Jumat: 9). Diiringkannya penyebutan larangan jual beli dengan pelaksanaan salat Jumat memberi isyarat bahwa shalat Jumat itulah yang menjadi '*illat* larangan tersebut.

Sekiranya '*illat* tidak diperoleh dengan salah satu dari dua cara di atas, maka diperlukan perenungan dan penalaran logis untuk menentukan apa yang kira-kira menjadi alasan kuat pensyariaan sesuatu ketentuan. Mushthafâ Syalabî menegaskan bahwa penentuan '*illat* dengan cara ini sering disebut *al-munâsabah* atau *al-sabr wa al-taqâsim* dan *tahqîq al-manâth*, serta merupakan bidang ijtihad yang luas dan menjadi salah satu sumber kesuburan dan kekayaan pendapatan dalam fikih Islam.³⁰

Secara umum, para ulama membagi '*illat* berdasarkan fungsi dan kedudukannya ke dalam dua bagian, yaitu '*illat tasyrî'i*' dan '*illat qiyâsî*'. '*Illat tasyrî'i*' adalah '*illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah sesuatu ketentuan dapat terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena '*illat* yang mendasarinya telah bergeser. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah *qâ'idah kulliyah*: "Hukum ini tergantung dengan ada atau tidak adanya '*illat*'".³¹ Berdasarkan asas ini, banyak ketentuan fikih yang mengalami perubahan. Perubahan tersebut dapat dilihat dari dua segi. *Pertama*, pemahaman tentang

²⁹Muhammad Mushthafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm*, h. 158.

³⁰*Ibid.*, h. 239.

³¹Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum*, h. 550.

'*illat* hukum ini sendiri yang berubah, sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil *nash* yang menjadi landasannya. Misalnya pemahaman tentang '*illat* zakat hasil pertanian yang biasa dipahami sebagai '*illat*-nya adalah makanan pokok, atau dapat disimpan lama, atau dapat ditukar, atau ditimbang, atau hasil dari tanaman yang ditanam.³² Sekarang ini dipopulerkan pendapat bahwa '*illat* tersebut adalah *al-nama'* (produktif). Jadi, sesuatu tanaman yang produktif wajib dikeluarkan zakatnya.³³

Kedua, pemahaman terhadap '*illat* masih tetap seperti sedia kala, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik, sekiranya hukum yang didasarkan kepadanya diubah. Contoh populer untuk hal ini adalah pembagian tanah *al-fay'* (rampasan perang) di Irak pada masa Khalifah 'Umar ibn al-Khaththab. '*Illat* pembagiannya adalah agar tidak dimonopoli orang-orang kaya saja (Q.S. al-Hasyr: 7). Pada masa Rasul, kebun-kebun Yahudi yang kalah perang di Madinah dan Khaibar dibagi-bagikan kepada kaum Muslimin. Namun Umar tidak mau membagi lahan-lahan pertanian Irak yang demikian subur dan luas, setelah selesai perang. Menurutnya, pembagian itu akan melahirkan sekelompok orang kaya baru yang justru dihindari oleh al-Quran. Tanah tersebut harus menjadi milik negara dan disewakan kepada penduduk. Hasil sewa inilah yang dibagikan kepada orang-orang tidak mampu dan pihak-pihak yang memerlukan bantuan keuangan dari negara.³⁴

Mungkin dapat dimasukkan ke dalam kategori ini '*illat*-'*illat* yang namanya masih tetap, tetapi ukuran atau kandungannya telah berubah. Misalnya, '*illat* untuk melakukan salat *khawf* adalah rasa takut (Q.S. al-Baqarah: 239). Oleh jumhur ulama, '*illat* tersebut ditafsirkan sempit hanya mencakup takut karena perang atau binatang buas.³⁵ Tetapi pada masa sekarang beberapa ulama, di antaranya Hamka, menafsirkannya secara lebih luas, sehingga mencakup antara lain takut kehilangan tempat duduk di dalam

³²Yûsuf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Zakâh*, Jilid I, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1980), h. 349.

³³*Ibid.*, h. 355.

³⁴Muhammad 'Abd al-Jawwâd Muḥammad, *Milkiyyât al-Aradhi fî al-Islâm*, (Iskandariyyah: Masya'at al-Ma'ârif, 1972), h. 85 dan 117.

³⁵Muhammad 'Alî al-Sâyis, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*, Jilid I, (Kairo: Dâr Ibnu Katsîr, 1953), h. 159.

kereta api yang padat.³⁶ Untuk pergeseran ukuran, dapat diberikan contoh musafir sebagai *'illat meng-qashar* salat. Selama ini ukuran musafir ditentukan dengan jarak kilometer. Tetapi karena pada zaman modern ini alat transportasi telah sangat beragam dibanding dengan waktu tempuh.

Sedangkan yang dimaksud dengan *'illat qiyâsî* adalah *'illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah ketentuan yang berlaku terhadap suatu masalah yang dijelaskan oleh suatu dalil *nash* dapat diberlakukan pada ketentuan lain yang tidak dijelaskan oleh dalil *nash*, karena ada kesamaan *'illat* antara keduanya. Dengan kata lain, ketentuan pada masalah pertama yang ada dalil *nash*-nya karena mempunyai *'illat* yang sama.³⁷ Inilah yang dinamakan kias.

Untuk melakukan *qiyâs*, perlu dipenuhi tiga unsur dan persyaratan. *Pertama*, masalah pokok (*maqîs 'alaih*) harus mempunyai ketentuan yang berdasarkan kepada dalil *nash* dan tidak ada keterangan bahwa ketentuan tersebut berlaku khusus. Sehingga tidak boleh diberlakukan pada masalah lain, misalnya ketentuan khusus untuk Rasul Saw.

Kedua, masalah baru (*maqîs*) harus tidak ada ketentuan *nash* yang mengaturnya secara langsung. Dengan kata lain, masalah baru tersebut belum diketahui hukumnya. Terhadap masalah-masalah yang ketentuan pokoknya telah sama-sama diatur oleh dalil *nash* dan ingin dilakukan qiyas pada bagian (masalah) yang telah terperinci, para ulama menetapkan bahwa masalah baru (yang akan dikiaskan) tersebut tidak boleh disyariatkan lebih awal dari masalah pokok, misalnya mengkiaskan hukum membaca niat haji kepada membaca niat salat. Ketentuan haji disyariatkan lebih belakang dari salat. Membaca niat waktu haji sunah hukumnya. Tetapi ini tidak boleh dikiaskan kepada niat salat, sehingga membaca niat salat pun dianggap sunah, karena pensyariaan salat lebih awal dari haji tersebut.

Dan ketiga, bahwa *'illat* yang ada pada masalah pokok betul-betul ditemukan pada masalah baru dan relatif sama kualitasnya. Dikatakan relatif, karena sulit mencari dua keadaan yang betul-

³⁶Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid II, (Jakarta: Nurul Islam, 1984), h. 255.

³⁷Abû al-'Ainain Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Iskandariyah: Syabâb al-Jâm'ah, t. th.) h. 139.

betul sama. *'Illat* untuk *qiyâs* mempunyai persyaratan relatif lebih ketat daripada *'illat tasyrî'i*, yaitu harus merupakan keadaan yang konkret, harus dapat diukur sehingga menimbulkan kepastian hukum, harus mempunyai relevansi yang jelas sehingga terasa logis dan rasional. Dan syarat yang lebih penting adalah tidak ada halangan *syar'i* atau akal yang menyebabkan *'illat* pada masalah pokok tidak berlaku pada masalah baru.

Ketiga persyaratan dan ketentuan di atas harus dipenuhi dalam melakukan kias. Sebagian ulama masih menambahkan persyaratan lain, misalnya ketentuan pada masalah pokok bukan merupakan pengecualian dari kaidah umum. Contohnya, izin memakan ikan dan belalang tanpa disembelih adalah pengecualian dari kewajiban menyembelih semua hewan. Karenanya, ketentuan ini tidak boleh dikiaskan kepada hewan lain seperti kodok atau bekicot. Pendapat seperti ini dibantah oleh banyak ulama. Menurut mereka, sekiranya ketentuan untuk masalah pokok telah terpenuhi, maka kias boleh dilakukan, lepas dari kenyataan apakah dalil *nash* yang mengaturnya merupakan pengecualian atau tidak. Sebab, ketentuan khusus atau hukum pengecualian tersebut akan tetap berlaku selama kondisi dan persyaratan untuk itu ada ditemukan. Menurut Syalabi, kias tidaklah menghilangkan persyaratan dan kondisi khusus tersebut.³⁸

Dalam praktek untuk sebuah masalah sering ditemukan beberapa kemungkinan *'illat*, sehingga para ulama harus melakukan pilihan sebelum mengkiaskannya. Penentuan pilihan ini merupakan bidang ijtihad yang luas dan tetap terbuka, sehingga selalu merangsang para ulama untuk tetap memikirkan atau merenungkannya kembali. Sekiranya tingkat kekuatan *'illat* tersebut tidak sama, ada yang jelas dan ada yang tersembunyi, maka sebagian ulama memilih *'illat* tersembunyi, itu karena ada pertimbangan khusus. Pilihan seperti ini dinamakan *istihsân* atau *qiyâs khafi*. Contohnya adalah ketentuan tentang larangan masuk masjid bagi orang haid, yang di-*qiyâs*-kan kepada orang junub karena sama-sama hadas besar. Ada ulama yang merasa kias di atas kurang

³⁸Muhammad Mushthafâ Syalabi, *Al-Istihsân fi al-Fiqh al-Islâmî wa 'Alâqatuhu bi al-Istitsnâ'î fi al-Tasyri*, dalam *Al-Fiqh al-Islâmî Asas al-Tasyrî*; Buku I, (Editor), Muhammad Tawfiq 'Uwaidhah, (Kairo: Al-Majlis al-A'lâ li al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1971), h. 166.

tepat. Menurut mereka, ada unsur lain yang membedakan haid dengan junub, walaupun keduanya sama-sama hadas besar. Junub bersifat *ikhtiyârî* dan orang boleh bersuci secepat dia inginkan. Sedangkan haid bersifat fitri dan suci, tidak akan berhenti sebelum waktunya habis, yang relatif sangat panjang dibandingkan dengan junub. Karenanya, demikian al-Syaukânî, tidak pantas melarang perempuan haid memasuki masjid kalau hanya di-*qiyâs*-kan kepada junub.³⁹

C. Metode *Istishlâhî*

Yang dimaksud dengan *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.⁴⁰ Dari keempat imam mazhab yang dengan tegas menyebut dan menggunakan *istishlâhî* sebagai metode penalaran atau dalil hanyalah Imam Malik. 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.⁴¹

Dalam menggunakan metode *istishlâhî* ini ada dua hal yang harus diperhatikan. *Pertama*, kategori sasaran-sasaran (*maqâshid*) yang ingin dicapai dan dipertahankan oleh syariat melalui aturan-aturan yang dibebankan kepada manusia. Para ulama ushul fikih berkesimpulan bahwa ada tiga kategori sasaran yang ingin dicapai dan dipertahankannya, yaitu *dharûriyyât*, *hâjiyyât*, dan *tâhsîniyyât*.

Dimaksud dengan *dharûriyyât* adalah perlindungan terhadap hal-hal yang bersifat esensial bagi hidup manusia. Tidak terlindunginya hal-hal ini akan memberikan dampak negatif bahkan ancaman yang serius terhadap eksistensi manusia. Sementara yang dimaksud

³⁹Imam al-Syaukânî, *Nayl al-Awthâr*, Jilid I, (Beirût : Dâr al-Jayl, 1973), h.85.

⁴⁰Muhammad Ma'rûf al-Dawâlibî, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1965), h. 307.

⁴¹*Ibid.*, h. 311.

dengan *hâjiyyât* adalah pemenuhan hal-hal yang diperlukan dalam hidup manusia, akan tetapi bobotnya berada di bawah kadar kepentingan hal-hal yang bersifat esensial. Tidak tersedianya hal-hal yang termasuk dalam kategori ini, akan menyebabkan manusia hidup dalam kesulitan, tetapi tidak sampai mengancam eksistensinya. Sedangkan *tâhsîniyyât* dimaksudkan sebagai perwujudan hal-hal yang dapat menunjang peningkatan kondisi pribadi dan masyarakat sesuai dengan tuntunan tempat dan waktu, selera dan rasa kepatutan, agar dapat lebih mampu mengelola persoalan-persoalan kemasyarakatan. Kategori pertama disebut primer. Sedangkan kategori kedua dan ketiga disebut sekunder dan komplementer.

Hal-hal yang dianggap esensial atau *dharûriyyât* adalah agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*al-nasl*) atau kehormatan diri (*al-'irdh*), akal (*al-'aql*) dan harta benda (*al-mal*). Misalnya perintah berusaha mencari nafkah agar dapat mempertahankan hidup (jiwa); larangan mencuri demi melindungi harta benda; perintah kawin untuk menjaga ketentraman kehidupan dan berlanjutnya keturunan manusia, dan seterusnya. Mengenai tertib prioritas terhadap lima hal di atas, tidak dibahas para ulama. Kelihatannya, sekiranya ada pertentangan, maka seseorang bebas memilih salah satu daripadanya selama tidak merugikan orang lain; atau sekiranya dalam keadaan terpaksa, disarankan untuk memilih yang paling kecil resikonya.

Kategori sekunder, antara lain termasuk kebutuhan kepada lembaga jual beli, penentuan akte sebagai alat bukti, kantor-kantor pelayanan umum, tertib lalu lintas dan sebagainya. Adalah sulit menciptakan kehidupan kemasyarakatan yang baik, tanpa kehadiran lembaga-lembaga tersebut. Walaupun harus diakui bahwa ketiadaannya itu tidak akan sampai mengancam eksistensi manusia. Karena masih mungkin membayangkan kehidupan tanpa adanya lembaga-lembaga di atas, seperti dalam masyarakat bersahaja yang semua anggotanya menghasilkan sendiri seluruh kebutuhan hidupnya. Dalam keadaan mendesak, kebutuhan atau perlindungan terhadap kategori ini dapat dianggap setingkat dengan kategori *dharûriyyât* (primer).

Untuk kategori komplementer, dapat diberikan contoh kebutuhan kepada beberapa potong dan model pakaian, kebutuhan akan

rumah yang nyaman dan indah, berbagai aturan tata krama, alat-alat dan gedung olahraga, sarana hiburan, komunikasi dan seterusnya.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa perbedaan ketiga kategori ini hanyalah berdasarkan bobot dan prioritas kepentingannya. Syariat menginginkan agar kebutuhan-kebutuhan ini dapat terpenuhi, karena memang tujuannya adalah kebahagiaan dan keselamatan manusia di dunia dan akhirat. Seharusnya tidak boleh ada pertentangan antara ketiga kategori ini, karena yang lebih rendah diperlukan untuk menunjang yang tinggi. Tetapi di dalam kenyataannya, karena kesempitan dan perbedaan pandangan antara sesama manusia, sering muncul pertentangan antara ketiga kategori di atas. Menghadapi hal itu, maka kategori pertama harus ditinggalkan, bahkan kalau perlu dengan mengorbankan yang kedua dan ketiga. Demikian pula halnya antara yang kedua dan ketiga.

Kedua, persyaratan-persyaratan yang harus ada ketika menggunakan metode ini. Seperti telah disebutkan, bahwa metode ini digunakan ketika sesuatu dalil khusus tidak ditemukan. Misalnya yang ingin diketahui kedudukan hukumnya, dikembalikan kepada dalil-dalil umum yang biasanya merupakan gabungan makna dari beberapa ayat al-Quran, hadis Rasulullah atau kedua-duanya. Menurut jumhur ulama, *dilâlah* gabungan dalil-dalil tersebut adalah *zhannî*, karena hanya merupakan kesimpulan dari seorang mujtahid. Tetapi Imam al-Syâthibî menganggapnya *qath'î*, karena ayat-ayat atau hadis tersebut akan saling kuat menguatkan, sehingga makna yang disimpulkan itu hampir mencapai tingkat kepastian mutlak dan karenanya bernilai *qath'î*.⁴²

Ulama ushul sepakat bahwa kemaslahatan yang mempunyai nilai untuk diperhatikan adalah kemaslahatan hakiki yang menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak. Kemaslahatan yang semata-mata berdasar penilaian dan keinginan pribadi ataupun kepentingan kelompok atau hanya bersifat semu dan sementara, tidak boleh menjadi dasar pertimbangan dalam metode *istishlâhî* ini. Karenanya, kesimpulan yang diambil tersebut, tidak boleh secara tegas bertentangan dengan al-Quran dan hadis mutawatir.

⁴²Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Jilid IV, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1975), h. 37.

Di dalam praktek sering terjadi perbedaan pendapat antara ulama, dalam menentukan kemaslahatan yang paling baik, dan dalam menentukan apakah kesimpulan yang diambil berdasarkan *istishlâhî* itu adalah bertentangan dengan al-Quran dan hadis mutawattir atau tidak. Begitu pula karena keumuman dasarnya serta keluasan jangkauan metode ini, maka ia mudah terselewengkan dan relatif paling sukar mengujinya. Karena itu, Fathî al-Dârimi menyarankan agar metode ini tidak digunakan oleh orang perorang secara pribadi, melainkan secara kolektif (kelompok ulama secara bersama-sama).⁴³

D. Metode Penyelesaian Teks Kontradiktif

Dalam ushul fikih, teks kontradiktif diistilahkan dengan *al-ta'ârudh*. Terma *al-ta'ârudh* berasal dari kata *al-i'rdh* yang berarti saling berhadapan.⁴⁴ Dalam terminologi ushul fiqh, *al-ta'ârudh* didefinisikan sebagai adanya pertentangan hukum yang dikandung satu dalil dengan hukum yang dikandung dalil lain, yang kedua dalil tersebut berada dalam satu derajat.⁴⁵ Misalnya pertentangan antara Q.S. al-Baqarah ayat 234 ("Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber-'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis 'iddah-nya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat") dengan Q.S. al-Thalaq ayat 4 ("Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (*monopause*) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa *iddah*-nya), maka masa *iddah* mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu *iddah* mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barang siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya").

⁴³Fathî al-Dârimî, *Al-Manhaj al-Ushûliyyât fî al-Ijtihâd bi al-Ra'yî fî al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Damaskus: Dâr al-Kitâb al-Hadîts; 1975), h. 19.

⁴⁴Abdul Aziz Dahlan (ed.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997), h. 100.

⁴⁵Muhammad ibn Abu Bakar al-Râzi, *Mukhtâr al-Shhâhhâh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1981), h. 425.

Dalam ayat yang disebut pertama, disebutkan bahwa masa *iddah* atas wanita-wanita yang ditinggal mati suami adalah empat bulan sepuluh hari. Ayat ini berlaku secara umum, baik wanita tersebut dalam kondisi hamil maupun yang tidak hamil. Sedangkan pada ayat yang kedua, disebutkan masa *iddah* atas wanita hamil adalah sampai melahirkan kandungannya. Ayat ini juga berlaku umum, baik bagi wanita yang dicerai mati maupun cerai hidup. Dengan demikian, terdapat pertentangan kandungan kedua ayat tersebut untuk kasus wanita hamil yang ditinggal mati suaminya.

Menurut Abdul Wahhab Khallaf, adanya pertentangan antara kedua dalil atau hukum, seperti yang terdapat dalam kedua ayat di atas sebenarnya hanya dalam pandangan akal dan bukan pertentangan yang hakiki. Karena tidak mungkin Allah SWT yang menurunkan aturan yang saling bertentangan dalam waktu yang sama.⁴⁶ Untuk menyelesaikan adanya pertentangan ini, ulama ushul fiqh merumuskan tiga metode, yaitu kompromi (*al-tawfiq*), seleksi (*al-tarjih*), dan substitusi (*al-naskh*).

1. Kompromi (*al-Tawfiq*)

Al-tawfiq adalah metode yang mengkompromikan dua dalil yang bertentangan. Dalam melakukan kompromi, terdapat paling tidak tujuh persyaratan yang harus dipenuhi dalam mekanisme kompromi. *Pertama*, kedua teks yang saling berkontradiksi harus berupa dalil yang valid dalam hukum Islam. Sebab, jika salah satunya berupa dalil yang tidak valid, misalnya hadis *dha'if*, maka sejatinya tidak terjadi kontradiksi antara hadis yang *shahih* dengan hadis yang *dha'if*. Sebab hadis *shahih* yang dijadikan pegangan dalil, bukan hadis *dha'if*.

Kedua, upaya kompromi yang dilakukan tidak serta merta dapat membatalkan teks syar'i atau sebagian dari kandungan teks syar'i. Jika kedua dalil tampak berkontradiksi, lalu seorang mujtahid coba mengkompromikannya dengan cara menakwil salah satunya dan ternyata hasil kompromi yang dilakukan berimbas pada batalnya sebuah teks atau sebagian kandungan hukumnya, maka upaya kompromi seperti ini tidak dapat dibenarkan.

⁴⁶ Abdul Wahab Khallâf, *ʿIlm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983), h. 230.

Ketiga, kedua dalil yang saling berkontradiksi harus sederajat sehingga bisa diterapkan metode kompromi. Sebaliknya, jika salah satunya lebih kuat validasinya maka ia langsung dimenangkan mengungguli dalil yang dinilainya lebih lemah kehujjahannya.

Keempat, upaya kompromi yang dilakukan tidak boleh berupa *ta'wîl ba'id* (penakwilan yang jauh). Dengan demikian, mekanisme takwil yang dikembangkan tidak boleh keluar dan kaidah-kaidah kebahasaan yang sudah baku, tidak boleh bertentangan dengan tradisi syariat yang bersifat abadi, serta tidak boleh keluar dari nilai-nilai kepantasan bagi firman syar'i yang bijaksana.

Kelima, upaya kompromi tidak boleh bertentangan secara diametral dengan teks syar'i yang valid. Jika terdapat hasil kompromi ternyata bertentangan dengan sebuah hadis *shahîh*, maka yang dimenangkan adalah indikasi hukum yang terdapat dalam hadis *shahîh*.

Keenam, pihak yang melakukan kompromi harus seorang ahli dan pakar dalam persoalan disiplin ilmu ini. Dengan demikian, pekerjaan ini harus dilakukan oleh seseorang yang memang berprofesi dalam persoalan mengkompromikan dalil-dalil yang dikesankan berkontradiksi satu sama lain. Sebab mendasarkan hukum-hukum operasional kepada hasil kompromistik dari teks-teks atau dalil-dalil tadi merupakan pekerjaan berat yang tidak mungkin bisa dilakukan oleh semua orang.

Ketujuh, pihak yang melakukan kompromi tidak boleh keluar pembahasannya dari koridor hikmah disyariatkannya ajaran suci serta tidak bertentangan dengan hukum-hukum syar'i yang telah disepakati para ulama atau hukum-hukum yang telah ditunjukkan oleh teks suci secara pasti atau persoalan-persoalan dalam agama yang telah diketahui umum secara pasti.⁴⁷

Secara teknis, dalam melakukan kompromi ada tiga cara atau mekanisme kompromi yang ditempuh. *Pertama*, jika antara dalil yang satu sama lain mempunyai hubungan subordinasi, yakni salah satunya merupakan bagian dari yang lain. Yang pertama kemudian lazim disebut dalil khusus (*al-khâsh*), sedangkan yang kedua disebut dalil umum (*al-'âm*). Atau yang pertama disebut dalil *muthlaq*

⁴⁷Muhammad al-Hafnawî, *al-Ta'ârudh wa al-Tarjîh 'inda al-Ushûliyyîn wa Atsaruhâ fi al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Wafâ', 1985), hl. 263-270.

(tanpa ada batasan), sedang yang kedua disebut dalil *muqayyad* (dibatasi oleh keadaan tertentu). Dalam kondisi seperti ini upaya kompromi dapat dilakukan dengan cara menakwil atau mengalihkan pengertian dalil yang umum dan *muthlaq* kepada sesuatu yang tidak bertentangan dengan pengertian dalil yang khusus dan *muqayyad*.⁴⁸ Dengan demikian, tidak lagi terjadi kontradiksi antara indikasi hukum dalil yang umum dengan yang khusus karena pengertian dalil umum tidak merambah kepada pengertian dalil khusus yang sangat spesifik. Begitu juga dengan pengertian dalil *muthlaq* dan yang *muqayyad*. Sebagai contoh adalah dalil-dalil berupa kedua teks ayat al-Qur'an berikut.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ
وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (ber-'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis iddah-nya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat". (Q.S. al-Baqarah: 234)

... وَأُولَئِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ^{٤٩} وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

"(Jika mereka yang ditinggal mati suami itu) adalah perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barang siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya". (Q.S. al-Thalaq: 4)

⁴⁸ Al-Imam Jalaluddin al-Asnawî, *Nihâyah al-Sul fî Syarh Minhaj al-Ushûliyyât*, Juz IV, (T. tp.: 'Alam al-Kutub, t. th.) h. 463.

Dalam teks ayat pertama disebutkan bahwa *iddah* perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah empat bulan sepuluh hari. Ini berlaku secara umum tanpa ada batasan, baik perempuan tersebut dalam keadaan hamil maupun tidak. Sementara dalam ayat kedua dikatakan bahwa *iddah* perempuan yang ditinggal mati suaminya dalam keadaan hamil adalah sampai ia melahirkan. Untuk mengkompromikan kandungan hukum kedua teks, maka teks pertama diarahkan kepada perempuan yang tidak sedang dalam keadaan hamil, berbeda dengan teks ayat kedua yang secara khusus diarahkan kepada perempuan yang sedang hamil.⁴⁹

Kedua, jika antara dalil yang satu dengan yang lain tidak mempunyai hubungan subordinasi. Artinya, walaupun yang satu bersifat umum dan yang lain bersifat khusus, namun yang bersifat khusus tersebut bukan merupakan bagian integral dari yang bersifat umum. Dalam kondisi seperti ini, masing-masing dari kedua dalil dapat diarahkan kepada pengertian hukum tertentu sehingga tidak bertentangan indikasi hukumnya dengan dalil yang lain.⁵⁰ Sebagai contoh adalah dalil-dalil teks hadis berikut.

أَخْبَرَنَا عِمْرَانُ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ حَدَّثَنَا أَيُّوبُ عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ. (رواه النسائي).

“Imrân ibn Mûsa menceritakan kepada kami, ia berkata, ‘Abdul Wârits menceritakan kepada kami, ia berkata, Ayyûb meriwayatkan kepada kami dari Ikrimah berkata: Ibnu ‘Abbâs berkata, bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “Siapa yang menukar agamanya, maka bunuhlah”.⁵¹

⁴⁹Muhammad al-Hafnawî, *al-Ta'ârudh wa al-Tarjîh*, h. 179.

⁵⁰*Ibid.*, h. 271-272.

⁵¹Imam al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, Kitâb al-Hukmu fî al-Murtadd, Bâb Tahrim al-Damm, Hadis ke-3991. Redaksi hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam al-Bukhârî dan Abû Dâwud. Lihat Abî Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'îl Ibrâhîm al-Imâm Al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Kitâb al-Hudûd Bâb Istatâbah al-Murtaddîn wa al-Mu'âdinîn wa Qitâlihîm, Hadis ke-4611; Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, komentar dan taḥqîq Muḥammad 'Abdul Qâdir 'Abdul Khair, Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz IV, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999 M/1420 H), Kitâb al-Hudûd, al-Hukmu fî man Itradda, Hadis ke- 3787.

وَقَدْ وَرَدَ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّبِيُّ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ لَمَّا رَأَى الْمَرْأَةَ
مَقْتُولَةً " مَا كَانَتْ هَذِهِ لِتُقَاتِلَ " ثُمَّ نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ. (رواه البخارى)

"Dan terdapat keterangan dari Rasulullah Saw. tentang larangan membunuh wanita. Bahwa, tatkala beliau melihat seorang wanita yang terbunuh, beliau bersabda: Kenapa wanita ini dibunuh? Kemudian beliau melarang membunuh wanita".⁵²

Dalam teks pertama disebutkan bahwa seseorang yang mengganti agamanya dianjurkan untuk dibunuh. Teks ini bersifat umum dari satu segi, yakni mencakup pelaku laki-laki atau perempuan dan bersifat khusus dari segi yang lain, yakni khusus bagi orang yang murtad atau mengganti agamanya dengan agama lain. Demikian juga dengan teks kedua, bersifat umum dari satu sisi dan bersifat khusus dari sisi yang lain. Dikatakan umum karena mencakup perempuan murtad atau perempuan dalam medan pertempuran. Sebaliknya dikatakan khusus karena spesifik menyangkut pelaku perempuan, bukan laki-laki. Kompromi terhadap kedua teks ini dilakukan dengan dua cara:

- a. Keumuman teks pertama dibatasi indikasi hukumnya oleh kekhususan teks kedua. Dengan cara kompromi seperti ini maka klausul hukumnya adalah: "Boleh membunuh orang murtad yang laki-laki, bukan yang perempuan. Membunuh perempuan secara mutlak tidak boleh, baik dalam medan pertempuran maupun dalam keadaan perempuan tersebut pindah agama".
- b. Keumuman teks kedua dibatasi indikasi hukumnya oleh kekhususan teks pertama, sehingga klausul hukumnya berbunyi: "Tidak boleh membunuh perempuan dalam medan pertempuran dan boleh membunuhnya ketika ia pindah agama atau murtad".⁵³

⁵²Al-Fadhl Ahmad Ibn Âlî Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Juz VIII (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H), Kitâb Istatâbah al-Murtaddîn wa al-Mu'âdinîn wa Qitâlihîm, Bâb Hukm al-Murtad wa al-Murtaddah waistatâbatihîm, Hadis ke-6411.

⁵³Muhammad al-Hafnawî, *al-Ta'ârudh wa al-Tarjîh*, h. 190-191.

Dua model kompromi di atas sebaiknya dilakukan dengan dukungan dalil lain, sehingga opsi penggunaannya tidak serta merta atas dorongan atau kemauan perorangan secara subyektif.

Ketiga, hukum yang terdapat dalam kedua dalil yang bertenangan bersifat umum dan mencakup satuan-satuan yang sangat banyak jumlahnya. Dalam kondisi seperti ini, hukum yang terdapat dalam kedua dalil dapat diberlakukan kepada semua satuan-satuan yang ada. Dengan demikian, kandungan hukum yang terdapat dalam salah satu dalil berkaitan erat dengan apa yang ada pada dalil yang lain. Sebaliknya, jika hukum yang terdapat dalam kedua dalil tersebut bersifat khusus, maka kandungan hukum salah satu dalil diarahkan pada keadaan tertentu, sedangkan hukum dalil yang lain diarahkan pada keadaan yang lain pula.⁵⁴ Sebagai contoh adalah kedua teks hadis riwayat Imam Abu Dawud berikut: "Barang siapa yang tidak mengumpulkan niat puasa sebelum terbit fajar maka puasanya tidaklah sah", dan "Sesungguhnya Rasulullah Saw. memasuki rumah sebagian istrinya kemudian berkata: 'Apakah punya makanan?'. Jika mereka mengatakan tidak punya, maka Rasulullah berkata: 'Sesungguhnya saya berpuasa'".

Kedua hadis tersebut sama-sama bersifat umum tetapi mempunyai kandungan hukum berbeda. Hadis pertama mempunyai kandungan hukum bahwa ibadah puasa harus dibarengi niat di malam harinya, tidak boleh melakukan rukun puasa pada siang hari. Sebaliknya dalam hadis kedua boleh hukumnya berniat puasa di siang hari. Dalam kondisi kontradiksi seperti ini, maka masing-masing hadis diarahkan kepada salah satu satuan pengertiannya yang berbeda sehingga tidak lagi terjadi pertentangan. Dalam konteks ini, hadis pertama diarahkan kepada puasa wajib, sedangkan hadis kedua dimaksudkan untuk puasa sunah. Dengan pola seperti ini, maka kedua hadis tadi dapat dikompromikan sehingga tidak lagi terjadi kontradiksi.

Adapun contoh kontradiksi dua teks yang sama-sama bersifat khusus adalah sebagai berikut. "Sesungguhnya Nabi Saw. berwudu dan membasuh kedua kakinya" (HR Ibnu Syahin); "Sesungguhnya Nabi Saw. berwudu dan memerciki kedua kakinya yang ada dalam sepatunya dengan air" (HR Imam al-Syafi'i). Kedua hadis ini

⁵⁴*Ibid.*, h. 272; Al-Imam Jalaluddin al-Asnawî, *Nihâyah al-Sul*, Juz III, h. 159.

bersifat khusus mengindikasikan adanya kontradiksi satu sama lain. Yang pertama menyatakan bahwa dalam wudu itu harus membasuh kedua kaki, sementara dalam hadis kedua cukup memercikkan air, bukan membasuh. Untuk mengkompromikan kedua hadis tersebut, maka hadis pertama diarahkan untuk wudu pertama kali (*ibtida' al-wudhu'*), sementara hadis kedua dimaksudkan untuk memperbaharui wuhu (*tajdid al-wudhu'*).⁵⁵ Namun demikian, mazhab Syafi'iyah tetap tidak membolehkan memperbaharui wudu dengan cara memercikkan air ke kedua kaki. Sebaliknya, mereka lebih condong menakwil hadis kedua dengan praktik wudu bagi pengguna khauf (sejenis sepatu) sehingga ia cukup memercikkan air tanpa membasuh kedua kaki.⁵⁶

2. Seleksi (*al-Tarjîh*)

Metode *tarjîh* adalah metode dengan menguatkan salah satu dalil berdasarkan indikator atau dalil yang mendukungnya. Secara etimologi, *al-tarjîh* berarti mengunggulkan atau memenangkan. Artinya, dari proses seleksi yang dilakukan kemudian diunggulkanlah salah satu dalil sehingga dalil tersebut dapat digunakan.⁵⁷ Sedangkan secara terminologi, *al-tarjîh* adalah upaya seorang mujtahid untuk mendahulukan salah satu dalil yang saling bertentangan dengan dalil-dalil yang lain. Skala prioritas tersebut dilakukan karena terdapat keutamaan dalil yang dipilih sehingga menggunakannya dianggap lebih baik.⁵⁸

Para jurus Islam berbeda pendapat dalam penggunaan metode *al-tarjîh* ini. Mayoritas ulama menganggap wajib hukumnya melakukan metode *al-tarjîh* pada saat terjadi kontradiksi antara dalil yang satu dengan yang lain.⁵⁹ Sedangkan pendapat lain menolak. Pendapat mayoritas ini dapat dimengerti karena jika tidak dilakukan upaya seleksi dengan mengembangkan metode *tarjîh*, maka akan terjerembab meninggalkan dalil yang unggul (*rajîh*) dan pada akhirnya menggunakan dalil yang lemah (*marjûh*). Hal demikian

⁵⁵Muhammad al-Hafnawî, *al-Ta'ârudh wa al-Tarjîh*, h. 170.

⁵⁶Ahmad ibn 'Abd. al-Lathîf al-Khathîb, *Hâsiyah al-Nafahât 'alâ Syarh al-Waraqât*, (T. tp.: Mushthafâ al-Halabî, 1357), h. 119.

⁵⁷Al-Imam Jalâluddîn al-Asnawî, *Nihâyah al-Sul*, h. 444.

⁵⁸Muhammad al-Hafnawî, *al-Ta'ârudh wa al-Tarjîh*, h. 282.

⁵⁹*Ibid.*, h. 290.

ini tidaklah dapat diterima oleh akal sehat. Sebab dalam praktiknya, para sahabat bersepakat untuk menggunakan metode seleksi seperti ini. Ketika terjadi kontradiksi antara sebuah hadis yang diriwayatkan Aisyah ra. dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah ra., maka para sahabat melakukan upaya seleksi dan pada akhirnya mereka cenderung untuk mengunggulkan hadis Aisyah ra.⁶⁰ Misalnya, dalam riwayat Aisyah ra. disebutkan: “Jika bertemu dua kemaluan maka sungguh wajiblah mandi besar. Saya dan Rasulullah Saw. telah berbuat demikian kemudian kami berdua mandi besar”. Sementara dalam riwayat Abu Hurairah dinyatakan: “Sesungguhnya air mani dari air mani”.⁶¹

Hadis yang diriwayatkan ‘Aisyah menyebutkan persenggamaan, baik disertai keluarnya air mani atau tidak, dapat menyebabkan wajibnya seseorang melakukan mandi besar. Sedangkan hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah ra. menuturkan bahwa apa yang menyebabkan wajibnya mandi besar adalah persenggamaan yang disertai keluarnya air mani. Dalam kondisi kontradiksi seperti ini para sahabat bersepakat untuk menganggap hadis riwayat ‘Aisyah sebagai dalil yang lebih utama dan lebih unggul. Sebab posisi ‘Aisyah yang tak lain adalah istri Nabi dianggap lebih paham tentang apa yang sesungguhnya diperbuat Nabi menyangkut materi hadis tersebut.⁶²

Dengan metode *tarjîh* ini seorang mujtahid bisa menetapkan hukum berdasarkan dalil yang menurutnya lebih kuat. Untuk mengetahui kuatnya salah satu dalil *nash* yang saling bertentangan bisa dilihat dari empat segi. *Pertama*, dari segi sanad. *Tarjîh* dari

⁶⁰ Al-Imam Jalâluddîn al-Asnawî, *Nihâyah al-Sul*, h. 446.

⁶¹ Al-Imâm Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâjl-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim* (Al-Azhar: Dâr al-Bayân al-‘Arabî, 2006 M), Kitâb al-Thahârah Bab al-Mâu min al-Mâ’, Hadis ke-343, dan 3444, h. 195.

⁶² Al-Imam Jalâluddîn al-Asnawî, *Nihâyah al-Sul*, hlm. 444. Contoh lain, Aisyah ra menyebutkan: “Sesungguhnya Nabi saw pernah junub di pagi hari dalam keadaan berpuasa”. (HR Imam al-Bukhari dan Muslim), sementara riwayat Abu Hurairah menyatakan bahwa Nabi bersabda: “Barangsiapa berada di waktu subuh dalam keadaan junub maka puasanya tidak sah”. (HR Imam al-Bukhari dan Muslim). Hadis ‘Aisyah menunjukkan boleh hukumnya orang yang bersenggama di malam hari bulan Ramadan dan melakukan mandi besar setelah terbit fajar. Sebaliknya hadis Abu Hurairah ra menyebutkan batal puasa orang yang melakukan demikian. Para sahabat mengunggulkan hadis ‘Aisyah karena pertimbangan yang sama, yakni ‘Aisyah dianggap lebih paham ketimbang Abu Hurairah tentang seluk beluk keseharian Nabi.

segi sanad dapat dilihat dari jumlah rawi. Dalil diriwayatkan oleh banyak rawi, diduga kuat bahwa dalil tersebut lebih kuat dibanding dengan dalil yang diriwayatkan oleh rawi yang sedikit. Sebab jumlah rawi yang banyak, lebih kecil resiko kesalahannya dibanding dengan jumlah rawi yang sedikit. Selain jumlah rawi, dilihat juga kualitas rawi. Rawi yang hafalannya lebih banyak dan lebih tahu tentang apa yang diriwayatkan, harus lebih diprioritaskan dibanding perawi yang sedikit hafalan dan pengetahuannya. Sebab hafalan dan pengetahuan itu membawa nilai kepada seseorang dalam penguasaan periwayatan dan penguasaan hukum.

Selain kualitas rawi, posisi seorang rawi saat meriwayatkan sebuah hadis juga perlu dipertimbangkan. Seorang rawi yang terkait langsung tentang suatu peristiwa, riwayatnya harus lebih didahulukan dari yang lain. Misalnya, hadis dari Maimunah ra., istri Rasulullah Saw. yang menceritakan bahwa Rasulullah Saw. mengawininya dalam keadaan bukan ihram.⁶³ Hadis ini bertentangan dengan riwayat dari Ibnu Abbas ra. yang menyatakan bahwa Rasulullah Saw. mengawini Maimunah dalam keadaan ihram.⁶⁴ Dalam kasus seperti ini jumbuh ulama berpendapat bahwa hadis Maimunah ra. lebih kuat dibanding dengan hadis Ibnu Abbas ra., sebab Maimunah ra. terkait langsung dengan peristiwa tersebut.⁶⁵

Kedua, dari segi matan. *Tarjîh* dari segi matan antara lain dapat dilakukan dengan mendahulukan dalil yang khusus dari dalil yang bersifat umum. Misalnya firman Allah pada Q.S. al-Taubah ayat 5: “Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrik di mana saja kamu jumpai mereka”. Ayat ini secara umum memerintahkan untuk membunuh orang-orang musyrik pada waktu peperangan. Ayat ini bertentangan dengan hadis riwayat dari Anas ibn Malik ra. yang menyatakan bahwa Rasulullah Saw. bersabda: “Berangkatlah kalian (berperang) dengan menyebut asma Allah, karena dan atas agama Rasulullah.

⁶³ Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy’ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Jilid II, (Kairo: Dâr al-Hadits, 1999), Kitâb al-Manâsik, Bâb al-Muhrim Yatazawwaju, Hadis ke-1843, h. 795.

⁶⁴ Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Kitâb al-Manâsik, Bâb al-Muhrim Yatazawwaju, Hadis ke-1844, h. 795.

⁶⁵ Abd. Al-Lathîf Abd’ al-’Azîz al-Barzanjî, *al-Ta’ârudh wa al-Tarjîh bayn al-Adillah al-Syarî’ah*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), h. 209.

Dan janganlah kalian membunuh orang tua renta, anak kecil dan penempunan”⁶⁶ (HR. Abu Dawud). Hadis ini secara khusus melarang untuk membunuh orang tua, anak-anak dan perempuan dalam peperangan, sehingga nampak bertentangan dengan dalil umum Q.S. al-Taubah ayat 5 tersebut. Sesuai dengan ketentuan *tarjih* yang harus lebih menguatkan dalil khusus daripada dalil umum, maka yang harus dikuatkan dalam kasus ini adalah hadis yang melarang membunuh tiga orang tersebut.

Tarjih dari segi matan dapat juga dilakukan dengan mendahulukan makna hakikat dari makna majaz, mendahulukan teks yang sifatnya perkataan dari teks yang sifatnya perbuatan, mendahulukan teks yang mengandung larangan dari teks yang mengandung perintah, dan mendahulukan teks yang mengandung perintah dari teks yang menunjukkan kebolehan saja.

Ketiga, dari segi hukum. *Tarjih* dari segi hukum antara lain bisa dilakukan dengan mendahulukan teks yang mengandung hukum menghindarkan hukuman dari teks yang mewajibkan hukuman.⁶⁷ Sebab jika dua kemungkinan itu terjadi, maka hukuman tersebut termasuk kategori syubhat, sedangkan hukuman yang syubhat harus dihindarkan, sesuai dengan riwayat hadis dari Ibnu Mas’ud ra.: “Hindarkanlah hukum-hukum had karena adanya syubhat”.⁶⁸ Selanjutnya, termasuk juga dalam *tarjih* dari segi hukum menurut jumhur ulama adalah dengan mendahulukan dalil yang mengandung hukum haram dari dalil yang mengandung hukum mubah.⁶⁹ Hal ini sesuai dengan kaidah: “Jika berkumpul antara yang halal dan yang haram, maka dimenangkan yang haram”.⁷⁰ Misalnya, pertentangan hadis yang diriwayatkan Abu Dawud dari Hisyam ibn Hakim dan pamannya, sesungguhnya dia bertanya kepada Rasulullah Saw.: ‘Apa yang boleh aku lakukan terhadap istriku yang sedang haid? Rasulullah Saw. menjawab: ‘Segala yang berada di atas kain pinggang’, dengan hadis dari Anas ra., dia berkata,

⁶⁶Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Jilid III, Kitâb Jihâd, Bâb fî Duâ al-al-Musyrikîn, Hadis ke-2614, h. 1132.

⁶⁷Muhammad ibn Ismâ’il al-Shana’âni, *‘Ilm al-Ushûl*, (Beirût: Mu’assasah al-Risâlah, 1988), h. 428.

⁶⁸Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Jâmi’ al-Shaghîr*, Jilid I, (Bandung : Al-Maarif, t.thlm.), h. 14.

⁶⁹Abd. al-Lathîf Abd’ al-‘Azîz al-Barzanjî, *al-Ta’ârudh wa al-Tarjih*, Jilid II, h. 209.

⁷⁰Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996), h. 139.

Rasulullah Saw. bersabda: “Perbuatlah segala sesuatu (terhadap istrimu yang sedang haid) selain persetubuhan”.⁷¹ Hadis pertama menunjukkan haram hukumnya berbuat sesuatu di antara pusat dan lutut terhadap istri yang sedang haid. Sedangkan hadis yang kedua membolehkannya asal tidak bersetubuh. Dalam menghadapi pertentangan seperti ini, jumhur ulama mentarjih dalil yang mengandung hukum haram.

Dan terakhir, dari segi faktor lain di luar nash. *Tarjih* dengan faktor lain di luar nash antara lain dapat dilakukan dengan mendahulukan dalil yang mendapat dukungan dalil lain, baik al-Quran, al-Sunnah, ijmak maupun kias. Juga mendahulukan dalil yang didukung oleh amalan al-Khulafaurrasyidun.⁷² Misalnya, pertentangan hadis riwayat Abu Dawud dari Samurah, dia berkata, Rasulullah Saw. bersabda: “Barang siapa yang mandi pada hari Jumat, maka dia lebih utama”,⁷³ dengan hadis riwayat dari Abu Sa’id al-Khudri ra., sesungguhnya Rasulullah Saw. bersabda: “Mandi pada hari Jumat adalah wajib bagi setiap orang dewasa”.⁷⁴ Hadis pertama menunjukkan bahwa mandi hari Jumat adalah sunah, sedangkan hadis yang kedua menunjukkan bahwa mandi hari Jumat hukumnya wajib. Hadis pertama dinilai lebih kuat dibanding hadis kedua, karena sahabat Utsman ra. tidak melakukan mandi pada hari Jumat dan tidak ditegur oleh Umar ra. ketika hal itu diketahuinya.⁷⁵

Pada prinsipnya, mekanisme *al-tarjih* dapat dilakukan ketika mengamalkan kedua dalil yang saling berkontradiksi secara bersamaan sudah tidak memungkinkan lagi. Sebaliknya, jika masih mungkin mengamalkan keduanya, misalnya, dengan cara mengompromikannya (*al-taufiq*), maka *al-tarjih* tidak bisa diterapkan. Sebab, mengamalkan kedua dalil itu lebih utama ketimbang mengabaikan salah satunya dengan cara *al-tarjih*. Selain itu, tidak semua

⁷¹Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Jilid I, Kitâb al-Thahârah, Bâb fî Muâkalah al-Hâidh wa Mujâma’atihâ, Hadis ke-258, h. 134.

⁷²Al-Imâm Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Kitâb al-Jum’ah, Jilid I, h. 158.

⁷³Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Jilid I, Kitâb al-Thahârah, Bâb fî al-Ghushl Yawm al-Jum’ah, Hadis ke-340, h. 181.

⁷⁴Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Jilid I, Kitâb al-Thahârah, Bâb fî al-Ghushl Yawm al-Jum’ah, Hadis ke-341, h. 182.

⁷⁵Abd. al-Lathîf Abd’ al-‘Azîz al-Barzanjî, *al-Ta’ârudh wa al-Tarjih*, Jilid II, h. 231-232.

dalil yang mengalami kontradiksi dapat diselesaikan melalui mekanisme *al-tarjîh*. Sebaliknya, metode *al-tarjîh* dapat difungsikan dengan disertai paling tidak lima persyaratan cukup ketat, yaitu:

- a. Kedua dalil yang saling bertentangan tidak boleh sama-sama terdiri dari dalil *qath'i* (pasti). Sebab jika sama-sama *qath'i*, maka tidak bisa dilaksanakan proses seleksi lantaran keduanya memiliki kekuatan seimbang. Sementara mekanisme *al-tarjih* tidak lain merupakan upaya seleksi sehingga ditemukan mana dalil yang lebih valid.⁷⁶
- b. Kedua dalil yang saling berkontradiksi tidak boleh yang satunya *qath'i*, sedangkan yang lain *zhanni*. Sebab jika demikian, maka yang *qath'i* dengan sendirinya yang dipilih mengungguli yang *zhanni*, sehingga tidak memerlukan lagi adanya proses *al-tarjih*. Sebagai contoh, ketika terjadi kontradiksi antara dalil al-Qur'an dan dalil hadis *ahad*, maka yang dipilih adalah yang pertama dan tidak perlu dilakukan upaya *al-tarjîh*.⁷⁷
- c. Kedua dalil harus menunjukkan hukum yang tunggal serta mempunyai persamaan waktu, tempat dan arah di mana hukum itu dimaksudkan. Sebaliknya, jika keduanya menunjukkan hukum dan waktu tidak sama, misalnya, maka tidak perlu dilakukan upaya *al-tarjîh* karena pada kenyataannya masing-masing dalil sudah menunjukkan indikasi hukumnya yang berbeda.⁷⁸ Hal demikian seperti tercermin dalam contoh kedua teks berikut: "Wahai orang-orang beriman, jika ada panggilan salat di hari Jumat, maka berangkatlah untuk zikir kepada Allah dan tinggalkanlah transaksi jual beli (Q.S al-Jum'ah:9)". Rasulullah Saw. pernah ditanya, kasab apa yang paling baik? Beliau menjawab: "pekerjaan seorang laki-laki dengan tangannya sendiri dan semua transaksi jual beli yang bagus (HR. Imam Ibnu Majah)". Teks pertama menunjukkan adanya larangan jual beli di saat azan salat Jumat dikumandangkan. Sedangkan teks kedua mengindikasikan diperbolehkannya jual beli di luar waktu azan Jumat. Kedua teks tersebut, dengan demikian, memiliki perbedaan baik dari segi

⁷⁶Al-Imam Jalâluddîn al-Asnawî, *Nihâyah al-Sul*, Juz IV, h. 444-446.

⁷⁷*Ibid.*, h. 448-449.

⁷⁸*Ibid.*, h. 447.

- hukum maupun waktu diterapkannya hukum, sehingga tidak boleh dan tidak perlu diterapkan mekanisme *al-tarjîh*.⁷⁹
- d. Mekanisme *al-tarjîh* harus diterapkan pada dalil-dalil, bukan pada ungkapan-ungkapan atau ketetapan-ketetapan lain, misalnya berita acara yang dikeluarkan hakim pengadilan dan lain-lain.⁸⁰
 - e. Harus terdapat dalil atau argumentasi atas diterapkannya upaya *tarjîh*. Persyaratan seperti ini sering dikemukakan oleh para pakar ushul fiqh (*ushuliyyun*). Sementara para pakar fiqh (*fuqaha*) lebih menekankan persyaratan lain menyangkut mungkin tidaknya diterapkan *tarjîh*. Menurut *fuqaha*, jika sudah tidak mungkin lagi mengamalkan kedua dalil secara bersamaan baru boleh dilakukan *tarjîh*. Sebaliknya, jika masih memungkinkan mengamalkan keduanya, maka tidak diperbolehkan melakukan *tarjîh*.⁸¹

Keempat segi *tarjîh* di atas berkenaan dengan kontradiksi nash. Tegasnya, kedua dalil yang saling berkontradiksi sama-sama berupa dalil naqli (teks). Itu berarti, kontradiksi tidak terjadi atas dalil 'aqli. Yaitu keduanya sama-sama berupa dalil 'aqli (kreativitas nalar). Dalil 'aqli (nalar) yang sering terjadi kontradiksi satu sama lain adalah berupa dalil kias (analogi), yaitu mempersamakan hukum sesuatu yang tidak disebutkan dalilnya dalam teks dengan hukum sesuatu yang lain yang terdapat ketentuannya dalam teks. Upaya penyamaan itu dilakukan lantaran terdapat persamaan '*illat* (*reasoning*) antara hukum pertama dengan hukum kedua. Jika *reasoning* atau alasan sebuah ketentuan hukum disebutkan secara lugas dalam teks, maka tidak ada potensi terjadinya kontradiksi antara dalil kias yang satu dengan yang lain. Persoalannya menjadi lain ketika apa yang menjadi *reasoning* dalam ketentuan hukum tidak disebutkan secara eksplisit dalam teks. Maka dalam kondisi seperti ini, kontradiksi antara dalil kias yang satu dengan yang lain tidak bisa dielakkan lagi sehingga perlu dicari instrumen penyelesaiannya. Dalam konteks ini, kias yang *reasoning*-nya mempunyai indikator lebih kuat layak dipilih dan diunggulkan sebagai dalil

⁷⁹*Ibid.*, h. 444.

⁸⁰Muhammad al-Hafnawî, *al-Ta'ârudh wa al-Tarjîh*, h. 297.

⁸¹*Ibid.*

dalam ketentuan sebuah hukum. Sebagai contoh adalah *'illat* diperbolehkannya meng-qasar salat dalam perjalanan. Sebagian ulama mengatakan bahwa *'illat* hukum melakukan salat qasar di sini adalah safar (perjalanan), sedang menurut ulama lain adalah *masyaqqah* (terjadinya kesulitan). Ketika terjadi kontradiksi seperti ini para juris Islam terdahulu lebih memilih pendapat pertama karena terjadinya kesepakatan ulama atas kebolehan menetapkan *'illat* hukum kias berdasar *mazhannah* (dugaan). Dalam hal ini terjadinya safar (perjalanan) menjadi dugaan kuat adanya kesulitan dan kesempitan melakukan ibadah. Sementara, menetapkan hikmah, atau terjadinya kesulitan dalam contoh di atas, masih diperselisihkan di kalangan ulama.⁸²

Namun, melihat realitas perkembangan sarana transportasi di abad kita sekarang, tampaknya pendapat kedua lebih layak diunggulkan. Sebab, seringkali perjalanan jarak jauh bisa ditempuh tanpa terjadinya kesulitan apa pun untuk melakukan ibadah salat. Hal seperti ini sering kita temukan dalam perjalanan dengan pesawat terbang. Sebaliknya, tidak jarang kita temukan perjalanan yang jarak tempuhnya tidak mencapai batas minimal salat qasar tetapi terdapat kesulitan luar biasa untuk melakukan salat di perjalanan. Hal demikian seperti dalam perjalanan darat, khususnya di kawasan padat kendaraan semisal kota-kota besar atau daerah-daerah industri.

Selain kontradiksi antara sesama dalil naqli dan dalil *'aqli*, kontradiksi bisa jadi antara dalil naqli dengan dalil *aqli*; antara dalil teks dan dalil nalar. Dalam kondisi demikian, maka ada dua kemungkinan. *Pertama*, dalil yang berupa teks (naqli) berbentuk khusus; *dan kedua*, berbentuk umum. Jika berbentuk khusus maka dipilah menjadi dua kemungkinan. Kemungkinan pertama, dalil naqli menunjukkan indikasi hukumnya secara tersurat atau melalui pendekatan *manthûq*. Dalam konteks ini, dalil naqli layak diunggulkan atas dalil nalar (*'aqli*). Sebab, hukum yang diperoleh melalui *manthûq* merupakan asal dan lebih valid ketimbang hukum yang berasal dari dalil *'aqli*. Kemungkinan kedua, dalil teks yang berbentuk khusus tadi memberikan indikasi hukumnya secara tersirat, bukan secara *manthûq*. Dalam hal ini, ia mempunyai

⁸²*Ibid.*, h. 382-383.

kekuatan seimbang dengan dalil 'aqli sehingga untuk menentukan mana yang mesti diunggulkan memerlukan perangkat analisis mendalam dan sangat bergantung pada sudut pandang pengamatan seseorang dalam memberikan penilaian.⁸³

Sebaliknya, jika dalil yang berupa teks (naqli) berbentuk umum, maka ketika terjadi kontradiksi dengan dalil 'aqli keduanya memiliki kekuatan sebanding. Karenanya, pendapat para ulama dalam menyikapi masalah ini terfragmentasi pada beberapa titik penyimpulan. Ada yang cenderung mendahulukan dalil 'aqli, ada pula yang berpendapat sebaliknya, yakni mendahulukan dalil naqli yang berbentuk umum, dan ada pula yang menyatakan *deadlock* atau *mauqûf*.⁸⁴

3. Metode Substitusi (*al-Nasakh*)

Metode *nasakh* adalah metode yang membatalkan salah satu dalil hukum. Karena itu, metode *nasakh* digunakan jika dalil yang kontradiktif tidak dapat diselesaikan dengan jalan *tarjih*. Secara etimologi, *nasakh* berarti menghilangkan. Secara terminologi, *nasakh* adalah dihilangkannya hukum yang melekat pada teks syar'i oleh teks syar'i lain yang datang kemudian.⁸⁵ Definisi ini mengandung empat komponen yang dapat mendukung penggunaan metode *nasakh*, yaitu: penghapusan hukum (*nasakh*); pihak yang melakukan *nasakh* yang tak lain adalah Allah SWT (*nâsikh*); hukum yang dihilangkan (*mansûkh*); dan mukallaf yang dibebani melaksanakan hukum hasil *nasakh* (*mansûkh 'anhu*).⁸⁶

Terjadinya proses *nasakh* dalam Islam sangat dimungkinkan dan dibenarkan karena beberapa pertimbangan pemikiran. Pertama, segala titah Tuhan tidak dapat dibatasi oleh maksud-maksud tertentu yang dapat membatasi ruang gerak kehendak-Nya. Karenanya, Tuhan bebas memberi perintah tertentu dalam suatu waktu, tetapi kemudian me-*nasakh*-nya dengan melarang apa yang pernah diperintahkan sebelumnya demi pertimbangan kemaslahatan si

⁸³*Ibid.*, h. 397-398.

⁸⁴*Ibid.*, h. 398.

⁸⁵Ahmad ibn 'Abd. al-Lathîf al-Khathîb, *Hâsyiyah al-Nafahât*, h.119.

⁸⁶Imam Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Juz I (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), h.107.

hamba karena Tuhan Maha Tahu tentang soal itu.⁸⁷ Kedua, secara lugas terdapat sejumlah teks yang menengarai terjadinya proses nasakh yang tak dapat lagi dielakkan. Hal ini seperti tercermin dalam Q.S. al-Nahl ayat 101: “Dan jika aku ganti sebuah ayat di tempat ayat yang lain” dan Q.S. al-Baqarah ayat 106: “Apa-apa yang aku ganti berupa ayat atau aku hapuskan maka aku datangkan dengan yang lebih baik atau yang sepadan dengannya”.

Proses nasakh dapat dilakukan jika memenuhi beberapa persyaratan teknis, yaitu hukum yang dihapus mesti berupa hukum syar’i. Penghapusan hukum mesti dilakukan oleh teks syar’i. Dengan demikian, penghapusan hukum yang terjadi karena meninggalnya mukallaf bukanlah nasakh, melainkan terhapus dengan sendirinya. Teks syar’i yang hukumnya dihapus tidak dibatasi berlakunya oleh waktu tertentu. Sebab, jika dibatasi demikian maka terhapusnya hukum terjadi dengan sendirinya di saat berakhirnya batas waktu yang ditentukan, bukan karena proses nasakh. Teks syar’i yang menghapus mesti turun belakangan dari teks syar’i yang dihapus hukumnya.⁸⁸

Terdapat empat macam nasakh dalam tradisi pemikiran Islam. *Pertama*, me-nasakh teks al-Qur’an dengan teks al-Qur’an yang lain. Para ulama dan juris Islam tidak ada yang menyingkari adanya penghapusan hukum teks al-Qur’an oleh hukum teks yang lain. Di antara contoh nasakh jenis ini yang sering mereka ketengahkan adalah teks-teks al-Qur’an berikut.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَعًا إِلَى

الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ

“Dan mereka yang meninggal dunia dan meninggalkan istri maka hendaknya berwasiat dan memberikan nafkah dan pakaian selama setahun tanpa keluar rumah”. (Q.S. al-Baqarah: 240)

⁸⁷Mannâ ‘al-Qaththân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qurân*, (Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, 1990), h. 236.

⁸⁸Imam Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ*, h. 120.

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا ... 

“Dan mereka yang meninggal dunia dan meninggalkan istri maka istri tersebut menunggu (beriddah) selama empat bulan sepuluh hari ... ”. (Q.S. al-Baqarah: 234)

Kedua, menasakh teks al-Qur'an dengan teks hadis. Jenis nasakh ini dibagi lagi menjadi dua macam, yaitu menasakh al-Qur'an dengan hadis ahad dan menasakh al-Qur'an dengan hadis mutawatir. Mayoritas ulama tidak memperbolehkan terjadinya nasakh jenis pertama, karena al-Qur'an bersifat mutawatir yang tidak dapat terbantahkan lagi aspek kewahyuannya, sementara hadis ahad masih bisa dibantah keberadaannya sebagai wahyu. Sementara nasakh jenis kedua, ulama berbeda pendapat. Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan sebagian riwayat pendapat Imam Ahmad memperbolehkan terjadinya nasakh jenis kedua ini. Pertimbangannya, hadis mutawatir dari segi datangnya dari Tuhan memiliki derajat *qath'i* seperti halnya al-Qur'an. Dengan begitu, baik al-Qur'an maupun hadis mutawatir sama-sama memiliki derajat kewahyuan yang sama sehingga yang satu bisa menasakh atau menghapus hukum yang lain.⁸⁹ Sebaliknya, Imam al-Syafi'i, kalangan mazhab Zahiriyyah dan sebagian riwayat Imam Ahmad tidak memperbolehkan terjadinya nasakh jenis ini. Dasar pertimbangannya, sungguh pun hadis mutawatir memiliki nilai kepastian wahyu, tetapi ia tetap di bawah derajat kewahyuan al-Qur'an.⁹⁰

Ketiga, menasakh teks hadis dengan teks al-Qur'an. Secara umum para jurus Islam memperbolehkan terjadinya nasakh model ini karena teks yang menasakh mempunyai derajat kewahyuan lebih tinggi ketimbang teks yang dinasakh. Namun demikian, al-Syafi'i dalam salah satu riwayat menyangsikan terjadinya proses nasakh hadis oleh al-Qur'an ini lantaran keduanya selalu berjalan beriringan.⁹¹ Contoh nasakh jenis ini adalah bahwa ketentuan menghadap ke Baitul Maqdis dalam salat semula terdapat dalam

⁸⁹Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith*, h. 236.

⁹⁰*Ibid.*, h. 236-237.

⁹¹*Ibid.*, h. 237.

teks hadis sebelum dinasakh oleh teks al-Qur'an yang mengharuskan orang salat menghadap ke Ka'bah. Bunyi teks tersebut sebagai berikut.

... فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ... 

"... Maka palingkanlah wajahmu ke arah Masjid al-Haram ...". (Q.S. al-Baqarah: 144)

Keempat, menasakh teks hadis dengan teks hadis yang lain. Praktik dari nasakh jenis ini bisa berupa empat macam, yaitu menasakh hadis mutawatir dengan hadis mutawatir; menasakh hadis ahad dengan hadis ahad; menasakh hadis ahad dengan hadis mutawatir; dan menasakh hadis mutawatir dengan hadis ahad. Untuk tiga macam pertama dapat disepakati kebolehan karena didasarkan pada teks yang menasakh sebanding atau bahkan lebih kuat ketimbang teks yang dinasakh. Sedangkan macam keempat mayoritas ulama masih menyangsikan terjadinya proses nasakh seperti ini karena teks yang menasakh (hadis) ahad lebih lemah derajat kewahyuan ketimbang teks yang dinasakh (hadis mutawatir).⁹²

Di dalam al-Qur'an terjadi beragam nasakh yang dapat disimpulkan ke dalam tiga format atau bentuk sebagai berikut.

Pertama, menasakh teks dan hukumnya secara bersamaan. Ragam nasakh ini seperti tercermin dalam perkataan 'Aisyah ra.: "Dalam ayat yang turun bahwa sepuluh kali susuan dapat mengharamkan mereka, lalu ayat ini dinasakh dengan lima kali susuan. Kemudian Rasulullah Saw. wafat dan ayat ini termasuk apa yang dibaca dalam al-Qur'an (HR Imam Muslim)". Teks ini mulanya adalah teks al-Qur'an yang dibacakan Rasulullah menjelang wafatnya. Bahkan, ungkapan Aisyah, "Ita termasuk sesuatu yang dibaca berupa al-Qur'an", menyiratkan seolah teks tersebut tidak dinasakh. Padahal sesungguhnya ayat tersebut tidak lagi terdapat dalam mushaf Utsmani karena sudah dinasakh. Ayat ini tidak sampai kepada seluruh umat manusia, kecuali beberapa orang saja yang sempat membacanya beberapa saat setelah Rasulullah wafat.⁹³

Kedua, menasakh hukumnya saja, sementara teksnya masih tetap berlaku. Bentuk nasakh ini seperti tercermin dalam Q.S. al-

⁹²Ibid.

⁹³Ibid., h. 238.

Baqarah ayat 240 yang menyatakan bahwa idah perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah satu tahun. Teks ini kemudian dinasakh hukumnya oleh Q.S. al-Baqarah ayat 234 yang menegaskan bahwa idah perempuan tadi adalah 4 bulan 10 hari. Sedangkan bunyi teks Q.S. al-Baqarah ayat 240 tetap seperti sedia kala lantaran yang dinasakh adalah hukumnya, bukan teksnya.

Ketiga, menasakh teksnya saja sedang hukumnya tetap berlaku. Nasakh dalam bentuk ini seperti tercermin dalam ayat rajam sebagai berikut: “Orang tua laki-laki dan perempuan jika berbuat zina maka rajamlah keduanya secara pasti sebagai hukuman dan Allah, dan Allah Maha Mulia dan Bijaksana”. Ayat ini dinasakh teksnya sehingga tidak terdapat dalam mushaf Utsmani. Namun demikian, kandungan hukum dan teks ayat ini masih berlaku sampai sekarang karena apa yang dinasakh terbatas pada teksnya, bukan hukumnya.

Bagian Enam

METODE *ISTINBATH* HUKUM ISLAM

A. Metode *Istinbâth* Islam Syiah

Bagian ini akan membahas tentang metode *istinbath* Islam Syiah tentang kehalalan mut'ah. Mut'ah dimaknai sebagai bentuk perkawinan yang bersifat sementara, kebalikan dari perkawinan permanen. Yang disebut terakhir disepakati sebagai perkawinan yang halal. Sementara yang disebut pertama, diharamkan oleh mayoritas ulama Sunni,¹ meskipun pada masa awal Islam diperkenankan karena kondisi tertentu. Sedangkan Syiah membolehkan dan menghalalkannya. Kebolehan dan kehalalannya didasarkan kepada tiga sumber hukum, sebagai berikut.

1. Al-Quran

Di antara dalil al-Quran yang dijadikan dasar Syiah atas kebolehan dan kehalalan mut'ah adalah surat al-Nisâ' ayat 24:

... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ... 

“Dan untuk kenikmatan yang kamu peroleh dari mereka, berikanlah maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban”.

¹Secara terminologi terdapat perbedaan pengertian mut'ah antara Sunni dan Syiah. Perbedaan terminologi ini juga berimplikasi kepada perbedaan status hukumnya. Lebih lanjut baca: “Ikhtilaf Sunni Syiah”, dalam Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013).

Secara *bayânî*, terdapat dua terma sebagai indikasi kuat bahwa ayat ini berkenaan dengan pernikahan mut'ah, yaitu *istamta'tum* (اسْتَمْتَعْتُمْ) dan *ujûr* (أُجُور). Terma mut'ah seakar kata dengan kata *istamta'tum*. Bila terma *nikâh* merujuk kepada bentuk pernikahan permanen, maka istilah mut'ah menunjuk kepada bentuk pernikahan sementara. Dan dalam ayat ini ditegaskan kehalalannya, setelah membayar maskawin atau mahar. Istilah mahar yang digunakan oleh ayat ini adalah *ujûr* (أُجُور), bentuk plural (jamak) dari kata *ajr*, yang berarti upah. Ini berbeda dengan istilah yang digunakan oleh surah al-Nisâ' ayat 4, yang menggunakan terma *shaduqât*, bentuk plural dari kata *shadaqah*; terma mana merujuk kepada bentuk pernikahan permanen. Dengan kata lain, jika kata *nikâh* dan *shaduqât* (mahar) merujuk kepada perkawinan permanen, maka terma mut'ah dan *ujûr* merujuk kepada makna perkawinan sementara, yang dalam istilah teknisnya dinamakan mut'ah.

Bentuk penafsiran *bayânî* Syiah ini diperkuat oleh adanya bacaan (*qirâ'ah*) sahabat. Bahwa sahabat Ibnu Mas'ud, 'Ubai Ibnu Ka'ab dan Ibnu Jubair saat membaca ayat tersebut (al-Nisâ', 4: 24), memberi tambahan atau sisipan kalimat: *إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى* (*ilâ ajalin musammâ*: sampai pada waktu yang ditentukan) setelah kalimat: *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ*, sehingga redaksi ayat tersebut berbunyi:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

"Dan untuk kenikmatan yang kamu peroleh dari mereka, sampai pada waktu yang ditentukan, berikanlah maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban".

Model bacaan ini diakui Syiah bukan bacaan yang mutawatir. Namun tidak seorang sahabat pun yang membantahnya. Itu berarti—tegas Syiah—pertanda bahwa bentuk pernikahan sementara (mut'ah) adalah hal dibenarkan.

Kebenaran asumsi ini, diperkuat dengan analisis korelasi ayat (*munâsah al-âyah*). Dalam perspektif Syiah ayat 24 surah al-Nisâ' tidak dapat dipisahkan dengan ayat sebelumnya. Tegasnya, ayat sebelumnya memiliki relasi kuat dengan ayat 24 surah al-Nisâ'. Relasi ayat dimaksud adalah jika ayat sebelumnya berbicara tentang perkawinan permanen dan perkawinan dengan budak, maka ayat sesudahnya (Q.S. al-Nisâ', 4: 24) adalah berkenaan

dengan mut'ah. Jika tidak dipahami demikian, atau dipahami ayat 24 surah al-Nisa' berkenaan dengan perkawinan permanen, maka itu berarti terjadi pengulangan. Dan dalam pandangan Syiah, bentuk pemahaman demikian adalah menyalahi ke-*balaghâh*-an ayat.

Secara kontekstual, ayat 24 surah al-Nisâ' termasuk dalam kategori ayat Madaniyyah (turun pada periode Madinah). Sementara mut'ah yang dilakukan para sahabat, terjadi di Madinah dan pada waktu itu mut'ah berlaku di kalangan mereka.

Tentu pandangan ulama Syiah ini ditolak ulama Sunni. Ulama Sunni melihat bahwa ayat yang menjadi hujjah Syiah atas keabsahan nikah mut'ah di atas adalah *mansûkh*. Tegasnya, ayat tersebut telah dihapus (*mansûkh*). Dalil yang menghapusnya adalah surah al-Mu'minûn ayat 5-7 dan hadis yang mengharamkannya.

Pendapat mayoritas ulama Sunni di atas ditolak ulama Syiah. Menurut mereka ayat 24 surah al-Nisâ' kedudukannya lebih tinggi daripada hadis. Hadis yang posisinya berada di bawah ayat tidak dapat menghapus ketentuan hukum dari sumber yang lebih tinggi darinya. Kecuali itu, dari kalangan ahlul Bait tidak ada pendapat yang menegaskan ke-*mansûkh*-annya. Jika ada, maka keluarga Nabi (ahlul Bait) pasti ada yang tahu. Sementara itu, riwayat Sunni tentang ke-*mansûkh*-an ayat tersebut beragam dan proses ke-*mansûkh*-annya terjadi beberapa kali. Adalah sesuatu yang sulit diterima akal sehat bahwa satu ketentuan hukum, tetapi penghapusannya berbeda-beda dan berganti-ganti.

Demikian pula dengan pendapat Sunni tentang dugaan bahwa ayat 24 surah al-Nisâ' telah *mansûkh* oleh ayat 5-7 surah al-Mu'minûn, atau telah di-*nasakh* oleh ayat 'iddah (Q.S. al-Thalâq: 1), *mirâts* (Q.S. al-Nisâ': 12), dan ayat *tahrîm* (Q.S. al-Nisâ': 23), serta ayat poligami (Q.S. al-Nisâ': 3). Penolakan Syiah atas dugaan *mansûkh* didasarkan atas argumen bahwa ayat 24 surah al-Nisâ' adalah ayat Madaniyah, sementara ayat 5-7 surah al-Mukminûn adalah ayat Makkiyah. Ayat Makkiyah tidak dapat membatalkan ayat Madaniyyah.

Adapun ayat 24 surah al-Nisâ' di-*naskh* oleh ayat idah adalah juga tidak dapat diterima. Alasan Syiah adalah karena hukum 'iddah juga berlaku dalam nikah mut'ah, sekalipun berbeda dalam masa 'iddahnya. Dan itu lebih cenderung kepada pengkhususan, dan bukan *nasakh*.

Sementara *mansûkh* dengan ayat *tahrîm* adalah pernyataan yang aneh. Sebab satu ayat berbicara tentang *tahrîm*, dan satu lagi berbicara tentang nikah mut'ah. Ayat *tahrîm* merupakan lanjutan penjelasan dari pada ayat mut'ah. Kedua ayat ini merupakan kesatuan sisi yang tidak dapat dipisahkan. Bukan malah sebaliknya, yaitu relasi *nâsikh-mansûkh*. Bagaimana mungkin bisa terjadi ayat yang datang kemudian, di-*mansûkh* oleh ayat yang datang sebelumnya. Kecuali itu, ayat *tahrîm* tersebut hanya menjelaskan macam-macam wanita yang haram dinikahi.

Sedangkan *mansûkh* dengan ayat *mirâts*, talak dan poligami, maka relasi ayat-ayat tersebut dengan ayat mut'ah adalah bukan relasi *nâsikh-mansûkh*. Relasi keduanya adalah relasi antara ayat yang umum dengan yang khusus, antara ayat yang mutlak (*muthlaq*) dengan yang tidak mutlak (*muqayyad*). Ayat tentang warisan (*mirâts*) adalah meliputi semua bentuk perkawinan, baik perkawinan permanen maupun sementara.

2. Hadis

Selain ayat al-Quran di atas, Syiah juga memperkuat pendapatnya dengan merujuk kepada hadis mutawatir dari ahlul Bait. Di antara riwayat yang menegaskan kehalalan mut'ah adalah riwayat dari Muhammad bin Abi Muslim, dari Ja'far as. berkata: "Jâbir bin 'Abdullâh dari Rasulullah Saw. berkata: 'Sesungguhnya mereka para sahabat berperang bersama Rasulullah Saw. Maka Rasulullah Saw. menghalalkan nikah mut'ah dan tidak mengharamkannya''. Imam 'Âlî bin Abî Thâlib as. berkata: "Seandainya Ibnu al-Khaththâb ('Umar) tidak melarang nikah mut'ah, maka tidak akan ada orang yang berzina, kecuali orang-orang yang benar-benar celaka". Ibnu 'Abbâs berkata: "Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, [sampai batas yang ditentukan] berikanlah maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban. [Mereka mengetahui ayat ini], akan tetapi mereka menyembunyikannya, padahal Rasulullah Saw. membolehkan nikah mut'ah dan tidak melarangnya".

Selain riwayat di atas, hadis lain dari kalangan ahlul Bait yang dijadikan dalil atas keabsahan mut'ah adalah:

عن زرارة قال: جاء عبد الله بن عمير الليث إلى أبي جعفر عليه السلام فقال له: ماتقول في متعة النساء؟ فقال: أحلها الله في كتابه وعلى لسان نبيّه فهي حلال إلى يوم القيامة، فقال: يا أبا جعفر مثلك يقول هذا وقد حرّمها عمر ونهى عنها؟ فقال: وإن كان فعل. فقال: إنّي أعيدك بالله من ذلك أن تحل شيئاً حرّمه عمر. قال: فقال له: فأنت على قول صاحبك، وأنا على قول رسول الله صلى الله عليه وسلّم، فهلّم الألعنك أنّ القول ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم.

"Zurarah berkata: 'Abdullâh bin 'Umairah al-Layts mendatangi rumah Imam Bâqir as., kemudian ia bertanya kepadanya tentang nikah mut'ah. Beliau menjawab: 'Allah menghalalkan nikah mut'ah seperti yang disebut dalam kitab suci-Nya dan seperti yang diucapkan oleh Nabi Saw., dan nikah mut'ah halal sampai hari kiamat'. Kemudian Zurarah berkata: 'Hai ayah Ja'far, orang seperti anda mengatakan demikian, sedangkan 'Umar telah melarang dan mengharamkannya'. Imam as. menjawab: 'Walaupun ia melarangnya'. Zurarah berkata: 'Hati-hati anda, menghalalkan sesuatu yang sudah diharamkan 'Umar'. Imam as. menjawab: 'Engkau dengan pendapat temanmu, dan aku tetap dengan sabda Nabi Saw. Mari kita bersumpah. Kebenaran pasti di tangan Rasulullah'.²

عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سمعت أبا حنيفة يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن المتعة. فقال: أى المتعتين تسأل؟ قال: سألتك عن متعة الحجّ فأنبئني عن متعة النساء أحق هي؟ فقال: سبحان الله أما قرأت كتاب الله عزّ وجلّ؟ "فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة"، فقال: والله كأنّها أية لم أقرأها قط.

"Dari 'Abdurrahmân bin Abî 'Abdillâh, ia berkata: Aku mendengar Abû Hanifah bertanya kepada Abû 'Abdillâh [Imam Ja'far al-Shâdiq] tentang mut'ah. Beliau berkata: 'Mut'ah yang mana yang hendak kamu tanyakan?'. Abû Hanifah menjawab: 'Saya telah bertanya kepada anda mut'ah haji. Kini beritahukan tentang mut'ah wanita, benarkah itu?'.²

²Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*, Juz V, (Beirût: Mu'assas al-'Alamî li al-Mathbû'ât, 1991), h. 296.

Imam Ja'far menjawab: 'Subhanallah, tidakkah kamu membaca kitab Allah 'Azza wa Jalla: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً. Kemudian Abu Hanifah berkata: 'Demi Allah, seolah-olah aku belum membaca ayat ini sama sekali'''.³

عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنهم غزوا معه فأحلّ لهم المتعة ولم يحرمها، وكان على يقول: لولا ما سبقني به ابن الخطاب-يعني عمر- ما زينا لآل شقي، وكان ابن عباس يقول: "فما استمتعتم به منهن (إلى أجل مسمى) فآتوهن أجورهن فريضة"، وهؤلاء يكفرون بها، ورسول الله صلى الله عليه وسلم أحلّها ولم يحرمها

"Dari Muhammad bin Abi Muslim, dari Ja'far as. berkata: Jâbir bin 'Abdullâh dari Rasulullah Saw. berkata: 'Sesungguhnya mereka para sahabat berperang bersama Rasulullah Saw. Maka Rasulullah Saw. menghalalkan nikah mut'ah dan tidak mengharamkannya'. Imam 'Alî as. berkata: 'Seandainya Ibnu al-Khaththâb (Umar) tidak melarang nikah mut'ah, maka tidak akan ada orang yang berzina, kecuali orang-orang yang benar-benar celaka'. Ibnu 'Abbâs berkata: 'Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, [sampai batas yang ditentukan] berikanlah maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban. [Mereka mengetahui ayat ini], akan tetapi mereka menyembunyikannya, padahal Rasulullah Saw. membolehkan nikah mut'ah dan tidak melarangnya'''.⁴

Selain hadis di atas, Ja'far Murtadhâ al-Amilî, dalam *Al-Zawâj al-Mu'qqat fî al-Islâm*, memuat hadis dari ahlul Bait tentang kehalalan nikah mut'ah. Di antaranya ialah sebagai berikut.

"Abi Bashir berkata dalam *shahîh*-nya: 'Aku bertanya kepada Imam Baqir as. tentang halalnya nikah mut'ah'. Beliau as. menjawab: 'Halalnya nikah mut'ah tercantum dalam al-Quran yang berbunyi:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ.

³Ibid., h. 296-297.

⁴Ibid., h. 297.

"Imam Ridhâ as. berkata: 'Rasulullah Saw. menghalalkan nikah mut'ah dan tidak mengharamkannya sampai beliau wafat'".

"Imam Ja'far al-Shâdiq ketika menafsirkan Q. S. Fâthir ayat 2:

"مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا" (Apa saja yang Allah anugerahkan kepada manusia berupa rahmat, maka tidak seorang pun yang dapat menahannya), beliau berkata: 'Nikah mut'ah termasuk dari rahmat itu'".

"Imam Ja'far al-Shâdiq meriwayatkan dari ayah-ayahnya as., bahwa Imam 'Alî bin Abî Thâlib as. pernah berkata: 'Farji wanita bisa menjadi halal dengan tiga cara, yaitu nikah dâim (permanen), nikah mut'ah dan dengan memilikinya sebagai budak'".⁵

Menurut Ja'far Subhânî, hadis-hadis tentang kehalalan dan kebolehan nikah mut'ah, selain termaktub dalam kitab-kitab Syiah juga terdapat di dalam kitab-kitab Sunni. Ia menukil beberapa hadis dimaksud, di antaranya adalah sebagai berikut.⁶

Imam Muslim dalam *Shahîh Muslim* meriwayatkan hadis dari Abû Nadhrah:

حَدَّثَنَا حَامِدُ بْنُ عُمَرَ الْبَكْرَاوِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ يَعْنِي ابْنَ زِيَادٍ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ فَأَتَاهُ آتٍ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَابْنُ الزُّبَيْرِ اخْتَلَفَا فِي الْمُتَعَتَيْنِ فَقَالَ جَابِرٌ فَعَلْنَاهُمَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ نَهَانَا عَنْهُمَا عُمَرُ فَلَمْ نَعُدْ لَهُمَا

"Hâmid ibn 'Umara al-Bakrâwiyu menceritakan kepada kami, 'Abdul Wâhid, yaitu Ibnu Ziyâd menceritakan kepada kami dari 'Âshim dari Abî Nadhrah ia berkata: 'Aku berada di samping Jâbir bin 'Abdullâh. Lalu seseorang datang kepadanya dan berkata, Ibnu 'Abbâs dan Ibn Zubair berselisih pendapat tentang dua mut'ah'. Maka Jâbir menjawab, 'Kami melaksanakan kedua mut'ah itu bersama Rasulullah Saw. Kemudian 'Umar melaksanakan keduanya, lalu kami pun tidak pernah melakukannya lagi'".⁷

⁵Ja'far Murtadhâ al-Amilî, *Nikah Mut'ah dalam Islam*, h. 100-101.

⁶Syeikh Ja'far Subhânî, *Al-I'tishâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah: Dirâsah Mubassatah fi Masâil Fiqhiyyah Muhimmah*, diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan dengan judul, *Yang Hangat dan Kontroversial dalam Fiqh*, (Jakarta: Lentera Basritama, 1999), h. 138-139.

⁷Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Kitâb al- Nikâh, Bâb Nikâh al-Mut'ah wa Bayan annahu Ubîha tsumma Nusikha stumma Ubîha tsumma Nusikha wastaqarra Tahrimuhu ilâ Yawm al-Qiyâmah, Hadis ke-2498.

Hadis di atas juga diriwayatkan oleh Imam al-Baihaqî meskipun dari jalur yang berbeda, namun dengan sumber yang sama, yaitu dari Abû Nadhrah:

(أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ أَنْبَأَ أَبُو الْفَضْلِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْمُرِّيُّ ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سَلَمَةَ ثَنَا حَامِدُ بْنُ عُمَرَ الْبَكْرَاوِيُّ ثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ يَعْنِي ابْنَ زِيَادٍ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَاتَاهُ آتٍ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَابْنُ الزُّبَيْرِ اخْتَلَفَا فِي الْمُتَعَتَيْنِ فَقَالَ جَابِرٌ فَعَلْنَاهُمَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ نَهَانَا عَنْهُمَا عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَلَمْ نَعُدْ لَهُمَا - رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي الصَّحِيحِ عَنْ حَامِدِ بْنِ عُمَرَ الْبَكْرَاوِيِّ

"Abû 'Abdullâh menceritakan kepada kami, Abû al-Fadhl ibn Ibrâhîm al-Mazkiyy mengabarkan kepada kami, Ahmad ibn Salamah meriwayatkan kepada kami, Hâmid ibn 'Umar al-Bakrâwiyu meriwayatkan kepada kami, 'Abdul Wâhid, yaitu Ibnu Ziyâd meriwayatkan kepada kami, dari 'Ashim dari Abî Nadhrah ia berkata: 'Aku berada di samping Jâbir bin 'Abdullâh. Lalu seseorang datang kepadanya dan berkata, Ibnu 'Abbâs dan Ibn Zubair berselisih pendapat tentang dua mut'ah'. Maka Jâbir menjawab, 'Kami melaksanakan kedua mut'ah itu bersama Rasulullah Saw. Kemudian 'Umar melarang keduanya, lalu kami pun tidak pernah melakukannya lagi'".⁸

Imam al-Baihaqî dalam kitab yang sama, *Al-Sunan al-Kubrâ*, meriwayatkan hadis dari jalur yang sama, yaitu dari Abû Nadhrah:

(أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ أَنْبَأَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَيُّوبَ أَنْبَأَ مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ ثَنَا هَمَامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قُلْتُ إِنْ ابْنُ الزُّبَيْرِ يَنْهَى عَنِ الْمُتْعَةِ وَإِنْ ابْنُ عَبَّاسٍ يَأْمُرُ بِهَا قَالَ عَلَى يَدَيَّ جَرَى الْحَدِيثُ تَمَتُّعْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَعَ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَلَمَّا وَلِيَ عُمَرُ خُطِبَ النَّاسَ فَقَالَ إِنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا الرَّسُولُ وَإِنْ هَذَا الْقُرْآنُ هَذَا الْقُرْآنُ وَانْهَمَا كَانَتَا مُتَعْنَانِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنِّي أَنْهَى عَنْهُمَا

⁸Al-Imâm al-Hâfizh al-Jalîl Abî Bakr Ahmad ibn al-Husain ibn 'Alî al-Baihaqî, *Al-Sunan al-Kubrâ*, Juz VII, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 206.

واعقاب عليهما احدهما متعة النساء ولا اقدر على رجل تزوج امرأة إلى اجل
الا غيبته بالحجارة والاخرى متعة الحج - اخرجہ مسلم في الصحيح من وجه
آخر عن همام

"Muhammad ibn 'Abdullâh al-Hâfiz menceritakan kepada kami, 'Abdullâh ibn Muhammad ibn Mûsa mengabarkan kepada kami, Muhammad ibn Ayyûb' meriwayatkan kepada kami, Mûsa ibn Ismâ'il mengabarkan kepada kami, Hammâm meriwayatkan kepada kami dari Qatâdah dari Abî Nadhrah dari Jâbir ra. Ia berkata: 'Aku katakan (kepada Jabir) bahwa al-Zubair melarang mut'ah, sedangkan Ibnu 'Abbâs memerintahkannya'. Jâbir berkata: 'Di hadapan kami berlaku hadis. Kami melakukan mut'ah pada masa Rasulullah Saw. dan Abû Bakar ra. Namun, ketika 'Umar menjadi khalifah, ia berpidato di hadapan orang-orang. Rasul Allah adalah Rasul ini dan al-Quran adalah al-Quran ini. Keduanya menghalalkan dua mut'ah tetapi aku melarangnya dan menghukum siapa saja yang melakukannya. Yang pertama adalah mut'ah dalam pernikahan. Aku tidak akan membiarkan seorang laki-laki menikahi perempuan hingga batas waktu tertentu, melainkan aku akan merajamnya dengan lemparan batu. Sedangkan yang kedua adalah mut'ah dalam haji (hadis ini juga diriwayatkan Imam Muslim dari jalur lain dari Hammâ)'"⁹

Imam Ahmad meriwayatkan melalui sanadnya, hadis dari para perawi yang semuanya *tsiqqah* bahwa:

قَالَ عِمْرَانُ بْنُ حُصَيْنٍ تَمَتَّعْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأُنْزِلَ فِيهَا
الْقُرْآنُ قَالَ عَفَّانُ وَنَزَلَ فِيهِ الْقُرْآنُ فَمَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا وَلَمْ يَنْسَخْهَا شَيْءٌ

"'Imrân bin Hushain berkata: 'Kami melakukan mut'ah bersama Rasulullah Saw. sementara turun ayat tentang mut'ah dalam al-Quran'. 'Affân berkata: 'Ayat al-Quran tentang mut'ah turun. Dan sampai Nabi wafat, beliau tidak pernah melarangnya dan tidak ada ayat lain pun yang menghapusnya'" (Musnad Imam Ahmad Ibn Hanbal, IV/436)¹⁰

⁹Al-Imâm al-Baihaqî, *Al-Sunan al-Kubrâ*, Juz VII, h. 206.

¹⁰Imam Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Awwal Musnad al-Bashriyîn, Hadîts 'Imrân bin Hushain Radhiyallâhu 'anhumâ, Hadis ke-19006.

Abû Ja'far al-Thabarî, melalui sanad-sanadnya yang shahih dalam tafsirnya, meriwayatkan hadis dari Syu'bah dari al-Hakam:

حدثنا محمد بن المثنى قال، حدثنا محمد بن جعفر قال، حدثنا شعبة، عن الحكم قال: سألته عن هذه الآية: "والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم" إلى هذا الموضع: "فما استمّعتن به منهن"، أمنسوخة هي؟ قال: لا = قال الحكم: وقال علي رضي الله عنه: لولا أن عمر رضي الله عنه نهى عن المتعة ما زنى إلا شقيّ.

"Muhammad ibn al-Mutsannî menceritakan kepada kami, ia berkata: Muhammad ibn Ja'far menceritakan kepada kami, ia berkata: Syu'bah menceritakan kepada kami dari al-Hakam, ia berkata: Aku bertanya kepada al-Hakam tentang ayat ini: 'Dan [diharamkan pula kamu menikahi] perempuan-perempuan yang bersuami, kecuali hamba sahaya perempuan [tawanan perang]'...sampai dengan ayat, 'Maka karena kenikmatan yang kamu dapatkan dari mereka (al-Nisâ': 24)', apakah sudah dimansukh (dihapus hukumnya)?'. Ia menjawab, 'Tidak'. Selanjutnya al-Hakam berkata: Alî ra. berkata: 'Sekiranya 'Umar ra. tidak melarang nikah mut'ah, tentu tidak akan ada yang berzina kecuali orang yang celaka'". (Tafsîr al-Thabarî, V/9)¹¹

Keempat hadis di atas adalah sebagian dari contoh hadis dari kalangan Sunni yang menunjukkan kebolehan nikah mut'ah. Tentunya, lanjut Subhânî, masih banyak hadis-hadis semacam itu yang dimuat dalam kitab-kitab Sunan dan Musnad, yang menegaskan bolehnya nikah mut'ah secara syariat pada masa Rasulullah Saw., dan hal itu tetap berlaku sebagaimana asalnya.¹² Atas dasar itu, ulama Syiah menyepakati (ijmak) kehalalan mut'ah sebagai bentuk perkawinan legal.

3. Ijmak

Dalam *Al-Fushul al-Muhimmah fî al-Ta'lîf al-Ummah*, Sayyid 'Abdul Husain Syarafuddîn al-Musâwî menulis: "Mengenai disyariatkannya kedua mut'ah ini [haji tamattu' dan nikah mut'ah]—

¹¹Ibnu Jarîr al-Thabarî, *Tafsîr al-Thabarî*, (8:178), Hadis ke-9042.

¹²Syeikh Ja'far Subhânî, *Al-I'tishâm*, h. 139.

sampai batas tertentu—telah merupakan ijmak kaum Muslim berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah”.¹³

Adapun ijmak ulama, lanjut al-Musâwî, ialah karena segenap kaum Muslim sepakat bahwa Allah SWT telah mensyariatkan kedua mut’ah ini dalam agama Islam. Ahlu Tauhid dari umat ini secara keseluruhan telah bersatu padu mengenai hal itu, sehingga tidak seorang pun dari mereka meragukannya, baik dari kalangan orang-orang terdahulu maupun kemudian. Bahkan mungkin hal itu, di kalangan orang-orang berilmu, termasuk dalam hal yang bersifat *dharurî* (aksiomatis) yang bersumber—tanpa keraguan sedikit pun—dari Rasulullah Saw. Oleh sebab itu, tidak diingkari oleh mazhab Islam yang mana pun juga.¹⁴

Dalam al-Quran terdapat dua kategori ayat: *muhkamât* dan *mutasyâbihât*. Suatu ayat yang tidak terang dan tegas maksudnya tergolong ayat *mutasyâbihât*. Sedangkan ayat yang terang dan tegas maksudnya adalah termasuk ayat *muhkamât*. Menurut al-Musâwî, ayat tentang haji tamattu’ dan nikah mut’ah adalah ayat yang muhkam. Yang pertama termaktub dalam surat al-Baqarah ayat 196, dan yang terakhir tertuang dalam surah al-Nisâ’ ayat 24.¹⁵

Secara metodologis, cara pandang Syiah tentang kebolehan mut’ah di atas lebih mengedepankan dalil *qath’î* atas dalil *zhannî*. Surah al-Nisâ’ ayat 24 adalah dalil *qath’î*, sementara riwayat tentang ke-*mansûkh*-an dan keharamannya, statusnya *zhannî*. Dalil *zhannî* tidak dapat memansukh dalil yang sifatnya *qath’î*. Karena itu, jika ada riwayat yang bertentangan dengan nash al-Quran, maka mereka menolaknya. Karena itu, sejumlah riwayat tentang keharaman dan ke-*mansûkh*-an mut’ah dalam kitab-kitab Sunni ditolak oleh Syiah. Sebaliknya mereka mengambil hadis yang menunjukkan kehalalan dan kebolehannya, dan hal itu terdapat dalam banyak riwayat ahlu Bait. Bahkan menurut mereka tidak ada dalil dari al-Quran yang secara tegas mengharamkannya, terutama dari jalur ahlu Bait. Jika memang benar Rasul Saw. telah melarangnya, maka pasti mereka ahlu Bait, khususnya Imam ‘Alî as., akan

¹³Sayyid ‘Abdul Husain Syarafuddîn al-Musâwî, *Al-Fushul al-Muhimmah fi al-Ta’lif al-Ummah*, diterjemahkan oleh Mukhlis BA, dengan judul *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunni Syiah*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 87.

¹⁴Sayyid ‘Abdul Husain Syarafuddîn al-Musâwî, *Al-Fushul al-Muhimmah*, h. 87.

¹⁵*Ibid.*, h. 87-89.

mengetahui larangan tersebut, karena penghuni rumah akan lebih tahu tentang apa yang terjadi di dalam rumah. Tetapi yang dapat dibuktikan adalah bahwa pelarangan terhadap nikah mut'ah tersebut datang dari khalifah kedua, 'Umar bin Khaththâb. Hal mana yang demikian merupakan ijtihad 'Umar sendiri. Karena itu, riwayat yang memberitakan bahwa Khalifah Umar ra. telah melarang nikah mut'ah itu menurut Syiah tidak dapat dijadikan alasan atas keharaman mut'ah, sebab bertentangan dengan ayat tersebut di atas. Sementara Rasulullah Saw., menghalalkannya, bahkan telah dipraktekkan pada masa beliau, bahkan masa sesudahnya, yaitu masa khalifah kedua, Umar bin Khaththâb. Bukti konkret pernyataan ini adalah lahirnya 'Abdullâh bin Zubair dan 'Urwah bin Zubair dari praktik pernikahan mut'ah.

Bila disimpulkan penemuan dan penyimpulan hukum atas kebolehan nikah mut'ah di atas, maka terdapat tiga metode pendekatan, sebagai berikut.

Pertama, pendekatan *bayânî*, pendekatan mana menekankan pada pola analisis terhadap lafal dan makna dari sebuah nash. Pola ini tercermin ketika mereka menjelaskan ayat 24 surah al-Nisâ' sebagai dalil atas keabsahan nikah mut'ah. Di mana mereka menyimpulkan bahwa secara literal, teks ayat di atas menggunakan term *istimtâ'*. Secara semantik, kata *istimtâ'* seakar kata dengan *tamatta'a*. Secara bahasa, kata tersebut berarti menikmati atau bernikmat-nikmat dengan sesuatu. Tetapi menurut pengertian syara', terma itu berubah menjadi istilah lain dari nikah mut'ah. Contoh lainnya ketika mereka memperbedakan istilah nikah dan mut'ah; serta istilah ujah dan mahar. Jika terma nikah dan mahar berkaitan dengan perkawinan yang bersifat permanen, maka terma mut'ah dan ujah berkenaan dengan pernikahan sementara. Dengan kata lain, istilah nikah bersifat umum dan istilah mut'ah bersifat khusus, yaitu nikah mut'ah. Oleh karena ayat 24 surah al-Nisâ' di atas tidak menggunakan terma nikah dan mahar, melainkan terma mut'ah dan ujah, maka jelas ayat tersebut berbicara tentang nikah mut'ah.

Kedua, *munâsabah âyah* (korelasi ayat dengan ayat sebelumnya). Hal ini terlihat ketika mereka membedakan tiga jenis perkawinan: perkawinan permanen, perkawinan dengan budak dan perkawinan sementara. Ketiga jenis perkawinan tersebut telah ditegaskan dalam masing-masing ayat. Jika ayat tentang perkawinan sementara

(nikah mut'ah) ditegaskan dalam surah al-Nisâ' ayat 24, maka pernikahan permanen dijelaskan pada ayat sebelumnya. Sedangkan pernikahan dengan wanita-wanita budak dijelaskan dalam sesudahnya (ayat 25 surah al-Nisâ', "*min mâ malakat aymânukum* [dari budak-budak yang kamu miliki]"). Jenis perkawinan yang disebut terakhir juga ditegaskan dalam surah al-Mu'minûn ayat 6.

Ketiga, pendekatan kontekstual. Yaitu dengan cara merujuk kepada latar belakang historis turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) tersebut. Bahwa ayat 24 surah al-Nisâ' ayat ini turun berkenaan dengan mut'ah dan bukan nikah permanen. Demikian disebutkan dalam kitab *al-Kâfi* dengan sanad dari Abû Bashir, ia berkata: "Aku bertanya kepada Abû Ja'far [Muhammad al-Bâqir] tentang mut'ah?. Ia mengatakan bahwa mut'ah itu diturunkan melalui ayat al-Quran (al-Nisâ': 24)".

B. Metode *Istinbâth* MUI

Majelis Ulama Indonesia (selanjutnya disebut MUI) lahir pada tanggal 27 Juli 1975 dengan ditandatangani oleh 26 ulama utusan daerah tingkat I (propinsi), 10 ulama unsur organisasi Islam tingkat pusat, 4 orang dari Dinas Kerohanian Islam TNI/Polri, dan 13 ulama undangan perorangan.¹⁶ 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 antar umat beragama.¹⁷

Berdasarkan hasil Musyawarah Nasional I MUI, dijelaskan bahwa fungsi MUI antara lain memberi fatwa dan nasihat mengenai

¹⁶Sekretariat MUI, *15 Tahun Majelis Ulama Indonesia, Wadah Musyawarah Para Zu'ama dan Cendekiawan Muslim* (Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, t.t.), h. 49. Sebelum MUI lahir, telah ada Majelis Ulama di beberapa daerah. Diantaranya 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 tigapuluhan 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.

¹⁷*Ibid.*, h. 116.

masalah keagamaan dan kemasyarakatan kepada pemerintah dan umat Islam umumnya, sebagai amar ma'ruf nahi munkar.¹⁸ 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. 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.¹⁹

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.²⁰ Dalam perspektif ini 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

¹⁸Fungsi MUI lainnya adalah memperkuat Uhkuwah (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 menyukseskan 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. A. Hafizh Anshary Az, et all., *Ensiklopedi Islam*, Jilid 3, h. 122.

¹⁹Majelis Ulama Indonesia (MUI), *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: MUI 1995), h. 20.

²⁰M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, h. 78-80.

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 penetapan fatwa. Pada periode 1975-1980 dan 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 ditanfikkan oleh Dewan Pimpinan MUI dalam bentuk Surat Keputusan (SK) yang ditandatangani oleh Ketua Umum dan Sekretaris Umum serta Ketua Komisi Fatwa MUI.²¹ 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 hierarkis, 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 fukaha dan tidak ada dalil yang lebih kuat, maka dilakukan ijtihad berupa ijtihad kolektif (*jamâ'î*).²²

²¹Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa MUI*, (Jakarta: Sekretariat MUI Masjid Istiqlal, t.th.), h. 15.

²²Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa MUI*, (Jakarta: Sekretariat MUI Masjid Istiqlal, tt), 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 istinbâth al-fatâwâ*) merupakan instrumen untuk menetapkan fatwa yang mengikat bagi komisi fatwa baik di tingkat pusat maupun daerah, dan diharapkan mampu memberikan jawaban terhadap setiap persoalan yang muncul. Metode (*manhaj*) ini juga dimaksudkan agar tidak timbul

Sementara pendekatan yang digunakan MUI dalam menetapkan fatwa adalah pendekatan *nashsh qath'î*, *qawli* dan *manhajî*. Ketiga pendekatan ini dilakukan secara integratif.²³ Pendekatan *nashsh qath'î* dilakukan dengan berpegang kepada nash (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*.²⁴ 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-'amal*) 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 terpaku terhadap teks-teks 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*.²⁵

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

pemberian jawaban tanpa pedoman, atau membiarkan ketidakjelasan suatu masalah karena tidak ada *nash qath'î* 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.

²³Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II Tahun 2006*, h. 75.

²⁴Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, h. 76. Lihat juga Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 268.

²⁵Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, h. 76.

ijtihad secara kolektif (*jamâ'î*), dengan menggunakan metode *al-jam'u wa al-tawfiq*, *tarjîh* 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*.²⁶ Jika *al-jam'u wa al-tawfiq* tidak berhasil, maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjîh* (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 *râjîh* (kuat) merupakan satu keharusan.²⁷ Dengan demikian, 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. Jika pun terdapat perbedaan pendapat di kalangan 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*.²⁸ 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 memerhatikan kemaslahatan umum.²⁹

Uraian di atas menunjukkan langkah-langkah prosedural MUI dalam penetapan fatwa. *Pertama*, fatwa MUI didasarkan kepada

²⁶Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, hlm. 78. Bandingkan dengan KH. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 269.

²⁷ KH. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 269.

²⁸ Lihat 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. 73. Lihat juga Muflihah Wijayati, *Kawin Beda Agama*, h. 87-86.

²⁹ Lihat 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. Lihat juga Muflihah Wijayati, *Kawin Beda Agama*, h. 86-88.

empat sumber hukum yang disepakati ulama (*al-muttafaq 'alihâ*), yaitu al-Qur'an, sunah (hadis), ijmak dan kias.³⁰ Penetapan fatwa dilakukan oleh Komisi C yang membidangi fatwa. Fatwa yang dikeluarkan bersifat responsif, pro aktif dan antisipatif. Kedua, membedakan antara masalah yang bersifat *qath'î* dan *zhannî*. Jika masalah yang difatwakan telah jelas hukumnya (*al-ahkâm al-qath'iyah*), 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 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 *qawlî*. Keempat, jika masalah yang difatwakan bersifat partikuler (*al-ahkâm al-furû'iyah*) dan diperdebatkan ulama (*ikhtilâf*) 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 *muqâranah al-mazhâhib* dengan menggunakan kaidah-kaidah *ushûl fiqh muqârin*. 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 *ilhâq*, yaitu suatu metode penetapan fatwa dengan jalan menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam *al-kutub al-mu'tabarah*.³¹ Bila metode *ilhâq* tidak bisa diterapkan disebabkan tidak adanya padanan pendapat (*mulhaq*

³⁰Lihat 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. Lihat juga Muflihah Wijayati, *Kawin Beda Agama*, h. 87. Lihat juga Ibrahim Hosen, "Sekitar Masalah Fatwa Majelis Ulama Indonesia", h. 4.

³¹Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama*, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006, h. 79. Bandingkan dengan KH. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 270-271.

bihi) dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, maka ditempuh metode *istinbâthî* dengan cara memberlakukan metode *qiyâsî*, *istishlâhî* *istihṣânî* dan *sadd al-zdarî'ah*.³² Di samping itu, dengan tetap mempertimbangkan aspek kemaslahtan umum (*mashalih al-'âmmah*) dan intisari ajaran agama (*maqâshid al-syari'ah*).³³

Bila dicermati fatwa-fatwa yang dikeluarkan MUI, maka ditemukan bahwa tidak semua fatwa MUI merujuk kepada empat sumber penetapan hukum (al-Qur'an, sunah [hadis], ijmak dan kias). Misalnya fatwa tentang aliran teologi Syiah, yang dikeluarkan pada tahun 1984. Dalam fatwa tersebut disebutkan agar umat Islam Indonesia yang beraliran *Ahlussunnah waljama'ah* menjaga diri agar tidak terpengaruh dari ajaran (doktrin) Syiah, terutama ajaran *imamah*.³⁴ Fatwa ini tidak didasarkan kepada keempat sumber penetapan hukum tersebut, melainkan kepada lima argumen. *Pertama*, Syiah menolak hadis-hadis yang diriwayatkan oleh orang selain dari ahlul Bait, sementara golongan Sunni tidak mengadakan diskriminasi terhadap hadis mana pun selama sanad dapat dipercaya. *Kedua*, Syiah menganggap bahwa seorang imam *ma'shum*, sedangkan di mata Sunni ia seorang manusia biasa yang bisa saja berbuat kesalahan. *Ketiga*, Syiah tidak mengakui ijmak tanpa persetujuan seorang imam, sementara bagi Sunni ijmak adalah konsensus bebas di antara fukaha tanpa membutuhkan persetujuan apa pun dari seorang imam. *Keempat*, pembentukan kepemimpinan Islam atau pemerintahan, bagi Syiah adalah salah satu prinsip Islam. Tetapi bagi Sunni tidak ada kewajiban memilih kepemimpinan politik mana pun, asal saja dapat melayani dan melindungi kepentingan umum. *Terakhir*, Syiah tidak mengakui kepemimpinan Abu Bakar, Umar dan Usman, sementara bagi kaum Sunni mereka itu, termasuk Ali bin Abi Thalib diakui sebagai *khulafâ'urrâsyidin*. Kelima argumen di atas merupakan argumen yang didasarkan kepada perdebatan

³²Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, h. 79-80. Lihat juga KH. Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, h. 271.

³³Tim Penyusun Majelis Ulama Indonesia, *Keputusan Ijtima' Ulama, Komisi Fatwa MUI II tahun 2006*, h. 74.

³⁴Majelis Ulama Indonesia, *Kumpulan Fatwa MUI*, (Jakarta: Pustaka Panjimasayarakat, 1984), h. 133.

klasik atas perbedaan interpretasi. Sebuah argumen lama yang memang terekam dalam sejarah pemikiran kalam.

Mengapa MUI merasa perlu mengeluarkan fatwa tersebut pada tahun 1984 dan mengulangi peninjauan terhadap dalil-dalil klasik mengenai perbedaan-perbedaan interpretasi teologis antara Sunni dan Syiah? Menurut M. Atho Mudzhar, bahwa hal itu tidak dapat dilepaskan dari perkembangan sosial politik. Bahwa sejak revolusi Iran (yang menjatuhkan pemerintahan sekuler Shah) menang, terdapat desas-desus bahwa beberapa pemuda Islam yang sudah menjadi sasaran pengeksporan gagasan revolusi Islam Iran. Maka berkaitan dengan itu, pemerintah lalu menganggap perlu untuk mengambil tindakan pencegahan berkembangnya gagasan revolusi Islam semacam itu di dalam negeri. Jadi, selain diharapkan dapat memelihara keutuhan umat Islam Indonesia dari segi doktrin, fatwa itu juga bermaksud untuk menjaga keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Di sini bertemulah maksud fatwa MUI itu dengan kebijakan pemerintah.³⁵

Contoh lain fatwa MUI tentang perkawinan beda agama tahun 2005.³⁶ Dalam fatwa ini ditegaskan bahwa perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah.³⁷ Fatwa ini didasarkan kepada al-

³⁵M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa MUI: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 133.

³⁶K.H. Ma'ruf Amin (et. all.), *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 477-482.

³⁷Terma haram adalah istilah teknis fikih yang menegaskan bahwa bentuk perkawinan campuran dan atau perkawinan beda agama adalah berdosa. Sementara terma tidak sah adalah bahasa undang-undang yang menegaskan bahwa bentuk perkawinan campuran dan atau perkawinan beda agama tidak memperoleh pengakuan dari negara. Dengan kata lain, perkawinan demikian, dianggap tidak pernah ada meskipun ada dan terjadi. Dalam Undang-Undang Perkawinan Nomor 1 tahun 1974, Pasal 2 Ayat 1 disebutkan: "*Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu*". Itu berarti, perkawinan beda agama tidak mendapat tempat dalam tatanan hukum di Indonesia. Lebih tegas lagi disebutkan dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 40 (c) dan Pasal 44. Pasal 40 (c) mengatur larangan melangsungkan perkawinan antara seorang pria muslim dengan wanita yang beragama Islam. Pasal 44 mengatur bahwa seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria yang tidak beragama Islam. Larangan kedua pasal ini mengandung konsekuensi bahwa terhadap perkawinan dilangsungkan dengan berbeda agama tidak dapat dicatatkan baik pada Kantor Catatan Sipil maupun pada Kantor Urusan Agama. Dengan demikian, bila terjadi perkawinan semacam itu, maka tidak mendapat pengakuan secara hukum dan tidak dilindungi oleh hukum, sebab mereka yang melakukan perkawinan tersebut telah melakukan penyeludupan hukum. M. Anshary

Quran dan hadis. Al-Quran yang dirujuk adalah Q.S. al-Nisâ', 4: 3; al-Rûm, 30: 21; al-Tahrîm, 66: 6; al-Mâidah, 5: 5; al-Baqarah, 2: 221; al-Mumtahanah, 60: 10; dan al-Nisâ', 4: 25.

Secara tekstual, tiga ayat yang disebut pertama, dan ayat yang disebut terakhir tidak berkenaan langsung dengan perkawinan beda agama. Q.S. al-Nisâ', 4: 3, berbicara tentang poligami dan monogami dengan titik tekan pentingnya keadilan dalam rumah tangga. Sedangkan Q.S. al-Rûm, 30: 21 terkait dengan lembaga perkawinan sebagai wadah sakral untuk mengimplementasikan cinta dan kasih sayang terhadap lawan jenis sebagai salah satu tanda kekuasaan Allah.

Sementara Q.S. al-Tahrîm, 66: 6 berisi tentang kewajiban dan tanggung jawab suami-istri atas kehidupan keluarga secara ukhrawi. Adapun Q.S. al-Nisâ', 4: 25 berbicara tentang pilihan terhadap wanita Mukmin yang dinikahi: merdeka atau budak. Ayat ini menegaskan bahwa laki-laki merdeka yang tidak memiliki cukup perbelanjaan dapat menikahi budak yang beriman. Itu berarti, konteks ayat ini perbudakan, sedangkan perbudakan sekarang sudah dihapuskan. Karena itu, secara tekstual ayat ini tidak relevan dengan perkawinan beda agama. Agaknya, pilihan MUI atas ayat ini lebih didasarkan atas landasan normatif perkawinan. Bahwa perkawinan dipahami sebagai kegiatan ibadah yang bersifat teologis. Itu berarti, pertimbangan teologis merupakan landasan normatif bagi pembentukan rumah tangga. Karena itu, suami-istri yang hidup dalam agama yang berbeda dipandang bertentangan dengan nilai ibadah dan teologi.

Sedangkan tiga surah lainnya Q.S. al-Mâidah ayat 5, al-Baqarah ayat 221 dan al-Mumtahanah ayat 10 secara jelas terkait dengan perkawinan beda agama. Mereka yang berbeda agama dengan Islam, diistilahkan oleh ketiga ayat tersebut dengan *terma ahlul Kitâb, musyrik, dan kâfir*. Surah al-Mumtahanah ayat 10 berisi tentang larangan suami-istri hidup dalam keyakinan agama yang berbeda. Karena itu, para istri yang telah masuk Islam pasca hijrah, dilarang kembali dan dikembalikan kepada suami mereka yang masih dalam kekafiran.

Sementara surah al-Baqarah ayat 221 dengan tegas melarang menikahi wanita musyrik dan menikahkan wanita Mukmin dengan laki-laki musyrik. Ini berbeda dengan surat al-Mâidah ayat 5 yang membolehkan menikahi wanita ahlul Kitab. Semua ulama tafsir sepakat bahwa yang dimaksud dengan ahlul Kitab adalah Yahudi dan Nasrani. Itu berarti, secara tekstual, surat al-Mâidah ayat 5 membolehkan pernikahan pria Muslim dengan wanita yang beragama Yahudi dan Nasrani.³⁸ Akan tetapi, dalam fatwa MUI justru dilarang dan pernikahan dengan mereka dinilai tidak sah.

Sedangkan hadis yang dirujuk oleh fatwa MUI hanya satu, yaitu hadis yang berisi tentang empat hal menjadi pertimbangan dalam memilih pasangan hidup: harta, keturunan, kecantikan dan agama. Yang disebut terakhir direkomendasikan menjadi pilihan utama. Agaknya terma agama dipahami oleh MUI sebagai agama formal, yaitu Islam. Sehingga pilihan atas calon istri yang non Muslim dinilai bertentangan dengan hadis ini.

Untuk memperkuat fatwa tersebut, MUI menggunakan kaidah fikih: "Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) dari pada menarik kemaslahatan" dan kaidah *sadd al-dzarî'ah*. Berdasarkan kaidah ini, MUI memandang bahwa perkawinan beda agama berdampak negatif, dan karena itu harus dicegah. Upaya pencegahan tersebut dinamakan *sadd al-dzarî'ah*. Kaidah ini

³⁸Diantara yang berpendapat demikian adalah Sa'îd Ibn al-Musayyab, Ibnu 'Abbâs, Hanâbilah dan, al-Hasan. Menurut mereka ayat di atas (Q.S. al-Mâidah, 5:5) mencakup pada seluruh jenis ahlul Kitab baik yang *zhimmî* maupun *harbî*, karena itu umat Islam boleh menikah dengan mereka. Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid Jilid XI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M), h. 151. Menurut Rasyîd Ridhâ pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahlul Kitab adalah sah, sebagaimana dijelaskan ayat al-Quran di atas. Hal ini, karena Tuhan orang Islam dan ahlul Kitab adalah satu. Begitu juga kitab yang menjadi pegangan keduanya pada hakekatnya adalah satu; di dalam kitab suci masing-masing terkandung ajaran untuk beriman dan mengesakan Tuhan, percaya kepada hari akhir dan melakukan amal saleh. Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999 M), h. 286. Ulama tafsir lain yang membolehkan adalah Imam al-Qurthubî dan al-Thabâthabâ'î. Menurut Imam al-Qurthubî boleh menikahi perempuan ahlul Kitab ketika dalam suasana damai, tidak boleh dalam suasana peperangan. Menurut al-Thabâthabâ'î –dengan mungutip tafsir al-Qumî- kebolehan tersebut jika Ahlul Kitab membayar jizyah. Karena itu, jika mereka tidak membayar jizyah, maka umat Islam dilarang menikahinya. Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshârî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* al-Qurthubî, Juz III, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967), h. 451-452; Muḥammad Husain al-Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qur'ân*, Juz V (Beirût: Mu'assas al-'Alamî li al-Mathbû'ât, 1991), h. 220.

menegaskan bahwa jalan atau sarana yang mengarah kepada kerusakan harus dicegah demi mencapai kemaslahatan.

Dengan demikian, fatwa MUI 2005 di atas merujuk kepada al-Quran, hadis, dan kaidah fikih. Itu berarti, sesuai dengan Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI yang merujuk secara hierarkis kepada al-Quran, hadis, ijmak, dan kias tidak ditempuh MUI. Sebab, dalam penetapan fatwa tersebut, yang dirujuk oleh MUI hanya al-Quran dan hadis, sedangkan ijmak dan kias tidak digunakan. Agaknya MUI sulit menerapkan ijmak, karena ulama—baik penafsir maupun fukaha—berbeda pendapat tentang perkawinan beda agama.³⁹ Dengan kata lain, tidak terjadi konsensus ulama (ijmak) terhadap perkawinan beda agama. Itu berarti, terjadi inkonsistensi metodologis dalam penerapan prosedur fatwa. Inkonsistensi lainnya adalah obyek fatwa. Dalam Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa disebutkan, “apabila masalah yang difatwakan tidak terdapat pendapat mazhab dan fuqaha dan tidak ada dalil yang lebih kuat, maka dilakukan ijtihad berupa ijtihad kolektif (*jamâ’i*)”. Sementara di dalam tafsir dan fikih para ulama berbeda pendapat

³⁹Mazhab *Ḥanafī*, *Mālikī*, *Syāfi’ī*, dan *Ḥanbalī* membolehkan seorang muslim menikah dengan orang kafir yang tidak memiliki kitab samawi, seperti Yahudi dan Nasrani. Namun mereka tidak membolehkan muslimah menikah dengan mereka. Muḥammad Ibrāhīm Jannatī, *Durūs fi al-Fiqh al-Muqāran*, terj. Ibnu Alwi Bafaqih, et.al., *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, Jilid III, (Jakarta: Cahaya, 2007), h. 354. Sejarah mencatat sejumlah sahabat Nabi yang menikah dengan para perempuan ahli *dzimmah*. ‘Usmān ibn ‘Affān menikah dengan Na’ilah binti Faradhah al-Kalbiyyah yang merupakan seorang perempuan Nasrani yang kemudian masuk Islam. Khudzaifah menikah dengan seorang perempuan Yahudi yang merupakan salah seorang penghuni al-Madā’in. Sahabat Jābir pernah ditanya mengenai pernikahan seorang muslim dengan perempuan Yahudi dan Nasrani. Dia menjawab: “Kami menikah dengan mereka pada zaman invasi kota Kuffah bersama Sa’ad ibn Abī Waqqāsh”. Menurut Wahbah al-Zuhailī kebolehan menikah dengan perempuan ahlul Kitab dan larangan menikah dengan perempuan musyrik, karena pernikahan dengan ahlul Kitab terdapat kesamaan keimanan pada beberapa prinsip asasi. Yang dimulai dengan pengakuan terhadap Tuhan. Keimanan kepada rasul dan hari kiamat, dengan segala hisab dan siksaan yang ada di dalamnya. Adanya titik temu ini menyebabkan adanya komunikasi berlandaskan landasan ini, yang menjamin terciptanya kehidupan perkawinan yang biasanya lurus dengan mengharap keislaman perempuan tersebut karena secara general dia beriman dengan kitab-kitab para nabi dan rasul. Wahbah al-Zuhailī, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid IX, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), h. 148-149.

tentang perkawinan beda agama. Mereka sepakat atas keharaman pernikahan dengan kaum musyrik dan kafir, tetapi tidak dengan wanita ahlul Kitab. Ulama tidak berbeda pendapat tentang kebolehan menikahi wanita ahlul Kitab. Mereka hanya berbeda dalam hal kriteria ahlul Kitab. Yaitu apakah ahlul Kitab yang dimaksud terbatas pada masa Nabi Saw. atau sesudahnya; khusus yang hidup di tanah Arab atau selain Arab. Untuk menengahi perbedaan pendapat ini, menurut Pedoman dan Prosedur Penetapan Fatwa, MUI menempuh metode *tarjih*, yaitu memilih dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan meninggalkan dalil yang lebih lemah. Tetapi prosedur ini tidak ditegaskan oleh MUI secara implisit, melainkan secara eksplisit dengan mengatakan bahwa keharaman dan ketidaksahan perkawinan beda agama adalah didasarkan kepada pendapat yang muktamad (*qawl mu'tamad*).

Bila dicermati pendekatan yang digunakan MUI sesuai dengan Pedoman Penetapan Fatwa, yaitu pendekatan *nash qath'î*, *qawli* dan *manhajî*, maka nampak pendekatan kedua tidak digunakan oleh MUI. Sebab MUI tidak memaparkan pendapat-pendapat ulama mengenai perkawinan beda agama antara pria Muslim dengan wanita ahlul Kitab, sebagaimana terdapat dalam wacana tafsir dan fikih. Sedangkan secara prosedural, "Sebelum fatwa ditetapkan, hendaklah ditinjau terlebih dahulu pendapat para imam mazhab tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara seksama berikut dalil-dalilnya". Kalau pun disebutkan pendapat yang dipilih adalah pendapat muktamad, maka sejatinya disebutkan ulama mana yang berpendapat demikian untuk menghindari klaim subyektivitas. Itu berarti, proses dan prosedur penetapan fatwa MUI tidak bersifat kumulatif, melainkan bersifat hierarkis. Pendekatan *nash qath'î*, dipandang MUI telah memadai sehingga tidak membutuhkan pendekatan *qawli*. Agaknya, pendekatan *qawli* dan *manhajî* dalam pandangan MUI lebih bersifat penguat yang tidak harus ada dalam keputusan.

Pendekatan *nash qath'î* MUI di atas mencerminkan dua model pembacaan, yaitu tekstual dan kontekstual. Pembacaan tekstual berarti memahami teks sesuai bunyi universalnya (*al-ibarah bi 'umûm al-lafzh*) seperti terlihat dalam pencantuman Q.S. al-Baqarah, 2: 221 dan al-Mumtahanah, 60: 10, tetapi tidak terhadap Q.S. al-Mâ'idah, 5: 5. Sebaliknya ayat yang disebut terakhir dipahami

secara kontekstual, bahwa konteks pembolehan tersebut secara khusus berlaku pada masa Nabi Saw. dan secara spesifik terhadap ahlul Kitab yang hidup di Arab (*al-'ibarah bi khushûsh al-sabab*). Secara *ushûlî*, model pembacaan ini didasarkan atas kaidah *mashlahah mursalah*. Yaitu masalah yang tidak ditegaskan secara internal oleh teks. Karena teks justru membolehkan menikahi wanita ahlul Kitab. Tetapi kebolehan ini dilarang karena secara realitas kebolehan tersebut berdampak buruk bagi kehidupan rumah tangga, yang dalam bahasa MUI, menimbulkan keresahan. Secara historis, praktik metodik ini bukan hal baru dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Sebab, 'Umar ibn al-Khatthâb adalah sahabat Nabi yang dikenal meninggalkan bunyi teks ayat, jika bunyi tekstualnya bertentangan dengan kemaslahatan. Itu berarti, model pembacaan MUI dapat dikategorikan progresif dan liberal.

C. Metode *Istinbâth* Bahtsul Masa'il NU

Bahtsul Masa'il NU merupakan salah satu *lajnah* (komisi) dalam organisasi NU yang berfungsi melaksanakan program organisasi di bidang hukum.⁴⁰ 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.⁴¹ Dalam musyawarah alim ulama Syuriah NU tingkat nasional, ditegaskan bahwa komisi Bahtsul Masa'il mempunyai tugas amat penting. Selain meneliti, membahas dan memilih jawaban yang relevan dari pendapat-pendapat mazhab, juga menetapkan keputusan untuk masalah yang memerlukan hukum. Keputusan tersebut merupakan fatwa sebagai bimbingan bagi warga NU dalam mengamalkan agama sesuai dengan paham ahlussunnah waljama'ah.⁴²

⁴⁰Selain Lajnah Bahtsul Masa'il al-Diniyyah, NU juga mempunyai beberapa lajnah lain diantaranya Lajnah Falakiyah (Lembaga Falak), Lajnah al-Ta'lif wa an-Nasyr (Lembaga Penerbitan dan Publikasi), Lajnah Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (LAKPESDAM), Lajnah Waqfiyyah (Lembaga wakaf), Lajnah Penyuluhan dan Bantuan Hukum, Lajnah Zakat, Infak, dan Sedekah. Lihat Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. III, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 346.

⁴¹*Ibid.*, Vol. I, h. 175.

⁴²*Ibid.*

Secara historis, Bahtsul Masa'il lahir jauh sebelum MUI terbentuk. Menurut K.H. Sahal Mahfudh, forum Bahsul Masail telah ada sebelum NU berdiri. Saat itu sudah ada tradisi diskusi di kalangan pesantren yang melibatkan kiai dan santri yang hasilnya diterbitkan dalam buletin LINO (*Lailatul Ijtima' Nahdlatul Oelama*). Selain memuat Bahtsul Masa'il, LINO juga menjadi ajang diskusi interaktif jarak jauh antar para ulama. Seorang kiai menulis kemudian ditanggapi kiai lain. Demikian seterusnya. Karena itu, tidak jarang terjadi polemik di antara para ulama (kiai). Misalnya polemik antara Kiai Murtadlo dari Tuban dengan Kiai Mahfudh dari Jawa Tengah tentang hukum menerjemahkan khotbah Jumat ke dalam bahasa Jawa. Pada saat itu, khotbah biasa dilakukan dalam bahasa Arab. Menurut Kiai Murtadlo, tidak diperbolehkan khotbah Jumat diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa dan harus menggunakan bahasa Arab. Sedangkan kiai Mahfudh memperbolehkan menerjemahkan khotbah dalam bahasa Jawa.⁴³ Namun secara permanen, keberadaan lembaga Bahsul Masail diperkuat dengan rekomendasi hasil keputusan Mukhtar NU ke-28 di Pondok Pesantren al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta, tanggal 26-28 November 1989. Salah satu keputusan terpenting dalam muktamar tersebut adalah lahirnya rekomendasi kepada PBNU (Pengurus Besar NU) untuk membentuk Lajnah Bahtsul Masa'il Diniyyah yang bersifat permanen dengan tujuan membahas masalah-masalah yang *mauquf* dan masalah-masalah *wâqi'iyyah* yang harus segera mendapatkan kepastian hukumnya. Keputusan hasil Mukhtar ke-28 tersebut kemudian dilanjutkan dalam keputusan Munas Alim Ulama di Bandar Lampung pada tanggal 21-25 Januari 1992, tentang sistem pengambilan keputusan hukum dalam Bahtsul Masa'il di lingkungan NU.⁴⁴

Sejak lahirnya organisasi NU, 31 Januari 1926 di Surabaya, hampir semua keputusan Mukhtar NU merupakan fatwa ulama NU terhadap berbagai persoalan aktual yang dimintai jawabannya oleh warga NU atau masyarakat umum pada masanya. Sebab, ada

⁴³Sahal Mahfudh, "Bahsul Masail dan Istibath 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. x-xi.

⁴⁴*Ibid.*, h. 467.

juga fatwa hukum yang dibahas dalam forum lain di kalangan NU, misalnya fatwa yang dihasilkan oleh keputusan Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriah NU ke-1 di Jakarta tahun 1960. Kemudian Keputusan Rapat Dewan Partai Nahdatul Ulama (PNU) di Salatiga pada 25 Oktober 1961, tentang perempuan menjadi kepala desa; Keputusan Munas Alim Ulama di Kaliurang Yogyakarta, tanggal 30 Agustus 1981, tentang bayi tabung, cangkok mata, ginjal, jantung dan sebagainya; dan beberapa keputusan Bahtsul Masa'il Diniyyah NU lainnya.⁴⁵

Proses penetapan hukum dalam Bahtsul Masa'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.⁴⁶ 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 (mazhab Syâfi'î, Mâlikî, Hanbalî, dan Hanafi). Meskipun selalu dirujuk kepada pendapat ulama, kondisi masyarakat selalu dijadikan bahan pertimbangan.⁴⁷

Kecenderungan memilih mazhab dapat dilihat dari kitab-kitab rujukan yang dipakai oleh Lajnah Bahtsul Masa'il. Selama lebih setengah abad sejak lahirnya NU (31 Januari 1926), kitab-kitab referensi Komisi Bahtsul Masa'il adalah kitab-kitab yang beraliran mazhab Syâfi'î.⁴⁸ Di antaranya *I'ânah al- Thâlibîn* karya Sayyid Abu

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. I, h. 175.

⁴⁷*Ibid.*

⁴⁸*Ibid.*

Bakar Syatta, 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*.

Dalam bermazhab, dua cara yang ditempuh yaitu *qawlî* dan *manhajî*. Cara yang disebut pertama dengan mengikuti pendapat-pendapat yang sudah 'jadi'. Sedangkan cara kedua dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab. Karena itu, dibedakan pendapat antara imam pendiri mazhab dengan ulama yang mengikuti mazhab tertentu. Misalnya Imam al-Syâfi'î adalah pendiri aliran Syâfi'iyah, sementara Imam al-Ghazâlî adalah ulama yang mengikuti aliran Syâfi'î. Pendapat imam mazhab disebut *qawl*, sedangkan pendapat ulama mazhab disebut *wajah*. Jika ulama berbeda pendapat tentang hukum tertentu, ulama sesudahnya dapat melakukan *taqrîr jamâ'î*, yaitu upaya secara kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu antara beberapa *qawl* atau *wajah*.⁴⁹

Prosedur pengambilan keputusan hukum baik *qawl* maupun *wajah* dilakukan: (a) apabila masalah atau pertanyaan telah terdapat jawabannya dalam kitab-kitab standar dan dalam kitab-kitab tersebut hanya terdapat satu *qawl* atau *wajah*, maka *qawl* atau *wajah* tersebut dapat digunakan sebagai jawaban atau keputusan; (b) apabila masalah atau pertanyaan telah terdapat jawabannya dalam kitab-kitab standar, akan tetapi dalam kitab-kitab tersebut terdapat beberapa *qawl* atau *wajah*, maka yang dilakukan adalah *taqrîr jamâ'î*, untuk menentukan pilihan salah satu *qawl*. Prosedur pemilihan salah satu pendapat dilakukan dengan cara mengambil pendapat yang lebih maslahat atau yang lebih kuat, atau sedapat mungkin melakukan pemilihan pendapat dengan menimbang tingkatan sebagai berikut.

1. Pendapat yang disepakati oleh al-Syakhânî (Imam Nawawî dan Râfi'î).
2. Pendapat yang dipegangi oleh al-Nawawî saja

⁴⁹Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002), h. 180.

3. Pendapat yang dipegangi oleh al- Râfi'î saja
4. Pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama
5. Pendapat ulama yang terpandai
6. Pendapat ulama yang paling wara'⁵⁰

Dalam mengeluarkan hukum syara' dari dalilnya (*istinbâth* hukum), Bahtsul Masa'il menggunakan metode atau kaidah-kaidah *ushûliyyah* (ushul fikih) dan kaidah-kaidah *fiqhiyyah* (fikih). Sedangkan dalam berijtihad ditempuh metode *ilhâq*, yaitu mempersamakan hukum suatu kasus masalah yang dijawab oleh ulama (dalam kitab-kitab standar) terhadap masalah atau kasus 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 qiyas yang di dalamnya terdapat unsur atau rukun).⁵¹ Dengan ungkapan lain, *ilhâq* ditempuh jika masalah atau pertanyaan tidak terdapat jawabannya sama sekali dalam kitab-kitab standar (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 *istinbath* secara kolektif dengan prosedur bermazhab secara *manhajî* oleh para ahlinya.⁵² Dengan demikian, *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 memungkinkan (ulama) untuk melakukan *ilhâq* karena tidak ada *mulhaq bih* dan *wajh al-ilhâq*. *Istinbâth* dilakukan secara *jamâ'î* dengan mempraktekkan (mengaplikasikan) kaidah usul dan kaidah fikih.

D. Metode *Istinbâth* 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

⁵⁰*Ibid.*; Lihat juga keputusan Mukhtamar NU pertama tahun 1926, dalam Sahal Mahfudh, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, h. 3.

⁵¹Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad*, h. 181.

⁵²*Ibid.*

salah 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.

Secara historis, kemunculan Majelis Tarjih Muhammadiyah merupakan implikasi dari Mukhtar Muhammadiyah ke-16 pada tahun 1927 di Pekalongan, Jawa Tengah. K.H. Mas Mansur (1896-1946), salah seorang tokoh Muhammadiyah pada saat itu mengusulkan agar Muhammadiyah membentuk sebuah lembaga khusus guna mengkaji persoalan-persoalan hukum Islam, yang akan dipedomani oleh warga Muhammadiyah pada khususnya, dan masyarakat Islam Indonesia pada umumnya. Mukhtar menerima usul K.H. Mas Mansur tersebut dan menyetujui pendirian lembaga tersebut dengan nama Majelis Tarjih. Keputusan ini kemudian disahkan pada Mukhtar Muhammadiyah ke-17 pada tahun 1928 di Yogyakarta, sekaligus menunjuk K.H. Mas Mansur sebagai ketuanya.⁵³

Pada mulanya, Majelis Tarjih lebih banyak mencurahkan perhatian pada persoalan-persoalan khilafiyah dalam masalah ibadah, seperti perlu atau tidaknya membaca doa qunut dalam salat subuh dan apakah perlu *talafuzh al-niyyât* dalam memulai salat. Sampai tahun 1953, Majelis Tarjih Muhammadiyah baru membahas dan mengkaji persoalan-persoalan khilafiyah yang menyangkut persoalan ibadah, mulai dari persoalan bersuci sampai persoalan haji dan beberapa masalah praktis yang berhubungan dengan warga Muhammadiyah, seperti batas aurat bagi laki-laki dan sebaliknya. Tahun 1954-1955, pokok bahasannya mulai berkembang, yaitu mengkaji sumber ajaran Islam secara global yang sebenarnya telah dirintis sejak tahun 1935. Kemudian pada tahun 1960, Majelis Tarjih Muhammadiyah, sesuai dengan hasil Mukhtar Muhammadiyah di Pekalongan, lembaga fatwa tersebut mulai membahas berbagai persoalan hukum kontemporer sesuai dengan dinamika perkembangan hukum Islam di Indonesia. Majelis Tarjih mulai membahas persoalan hukum kontemporer, baik yang telah dibahas oleh ulama klasik, maupun yang sama sekali belum terjadi dan belum

⁵³Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. III, h. 1064.

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.⁵⁴ 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: (a) menyelidiki dan memahami ilmu agama Islam untuk memperoleh kemurniannya, (b) menyusun tuntunan akidah, akhlak, ibadah dan muamalah duniawi, (c) memberi “fatwa” dan nasihat baik atas permintaan maupun atas inisiatif Majelis Tarjih Muhammadiyah sendiri jika dipandang perlu, (d) menyalurkan perbedaan pendapat/paham dalam bidang keagamaan ke arah yang lebih maslahat, (e) mempertinggi mutu ulama, dan (f) hal-hal lain dalam bidang keagamaan yang ditugaskan oleh PP Muhammadiyah.⁵⁵

Tugas pokok ini diemban oleh mereka yang memiliki kualifikasi tertentu tanpa membedakan ulama laki-laki dan perempuan. Kualifikasi yang dimaksud adalah kemampuan bertarjih atau kemampuan untuk melakukan kegiatan ijtihad. Untuk memenuhi kualifikasi tersebut, diupayakan pendidikan khusus ke-tarjih-an yang pelaksanaannya dilimpahkan pada PP Pemuda Muhammadiyah. Atas dasar ini, antara lain PP Pemuda Muhammadiyah telah beberapa kali latihan kader *tarjih*. Di samping itu, yang lebih khusus ditempuh dengan mengadakan pendidikan khusus yang disebut Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah (PTUM). Sedangkan dalam perspektif struktur organisasi Majelis Tarjih Muhammadiyah adalah satu lembaga di bidang keagamaan yang dibentuk pada tingkat pusat, wilayah (provinsi), dan daerah (kabupaten).⁵⁶

⁵⁴*Ibid.*

⁵⁵*Ibid.*

⁵⁶Majelis Tarjih Muhammadiyah terdiri atas sekurang-kurangnya 9 orang, dengan susunan ketua, wakil ketua, sekretaris, wakil sekretaris, bendahara dan anggota. Untuk

Majelis Tarjih Muhammadiyah mempunyai beberapa prinsip menetapkan hukum. Majelis Tarjih Pusat telah menetapkan beberapa dasar yang menjadi pedoman dalam menetapkan suatu hukum, sebagai berikut.

- a. Merujuk terutama kepada al-Qur'an dan sunah (hadis sahih ber-*istidlâl*;
- b. Menetapkan suatu keputusan dalam musyawarah;
- c. 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;
- d. Terbuka, toleran dan tidak menganggap bahwa hanya keputusan Majelis Tarjih Muhammadiyah yang paling benar;
- e. Menggunakan hanya dalil-dalil yang mutawatir (hadis mutawatir) dalam masalah akidah (tauhid);
- f. Tidak menolak ijmak sahabat sebagai dasar keputusan;
- g. 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 *tarjîh* (menguatkan salah satu dalil) kalau tidak bisa menempuh cara tersebut;
- h. Menggunakan asas *sad al-dzarî'ah* (menolak segala jalan yang membawa kepada kemudharatan) untuk menghindari adanya fitnah;
- i. Menggunakan dalil dalam menetapkan suatu hukum secara komprehensif, utuh, bulat tidak terpisah-pisah;⁵⁷
- j. Mentakhsis dalil-dalil al-Qur'an (dikhususkan) dengan hadis *âhâd*, kecuali dalam bidang aqidah;

tingkat wilayah sekurang-kurangnya 7 orang, dan untuk tingkat daerah sekurang 5 orang. Struktur organisasi untuk tingkat wilayah dan daerah prinsipnya sama dengan struktur yang ada di tingkat pusat, dengan penyesuaian berdasarkan kebutuhan dan kemampuan setempat. Anggota Majelis Tarjih diangkat dan ditetapkan oleh PP Muhammadiyah dan anggota Lajnah Tarjih Pusat (untuk muktamar) diangkat oleh PP-Muhammadiyah atas dasar usulan dari Pimpinan Wilayah Muhammadiyah (PW-Muhammadiyah) dan untuk masing-masing wilayah sekurang-kurangnya 1 orang dan sebanyak-banyaknya 10 orang. Sedangkan untuk anggota Majelis Tarjih di tingkat wilayah diangkat dan ditetapkan oleh PW-Muhammadiyah atas dasar usulan dari pimpinan daerah Muhammadiyah (PD-Muhammadiyah), berjumlah sekurang-kurangnya 10 orang. Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. III, h. 1064.

⁵⁷*Ibid.*

- k. Menggunakan prinsip *al-taysîr* (kemudahan) dalam mengamalkan ajaran Islam;
- l. 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 *nashsh* di atas akal bersifat fleksibel dalam menghadapi perubahan situasi dan kondisi;⁵⁸
- m. Menggunakan akal demi tercapainya kemaslahatan umat dalam hal-hal yang termasuk *al-umûr al-dunyawiyyah* (persoalan-persoalan duniawi yang tidak termasuk tugas Nabi Muhammad Saw.);
- n. Menerima paham sahabat untuk memahami nash yang musytarak;
- o. Mendahulukan makna *zhâhir* (*nashsh* dan *zhâhir*) dari takwil dan menerima takwil para sahabat dalam masalah aqidah;
- p. Menempuh cara ijtihad yang meliputi ijtihad *bayânî*, ijtihad *qiyâsî*, dan ijtihad *istishlâhî*.⁵⁹

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 Saw.); (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 Saw.; (d) hadis *dha'îf* yang saling menguatkan tidak dapat dijadikan hujjah, kecuali jika jalur periwayatannya banyak dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an; (e) perawi hadis (mengemukakan

⁵⁸*Ibid.*

⁵⁹Ijtihad *bayânî* yaitu ijtihad terhadap *nashsh* yang *mujmal* (samar, *mujmal* dan *mubayyan*), baik karena makna lafal yang dimaksudkan belum jelas maupun karena lafal itu mengandung makna ganda, arti musytarak, mutasyabihat, atau kurang atau karena adanya dalil yang bertentangan. Sedangkan ijtihad *qiyâsî*, yaitu menyamakan hukum yang telah ditentukan oleh nash terhadap kasus yang hukumnya tidak ditentukan oleh nas atas dasar kesamaan illat kedua kasus tersebut. Sementara, ijtihad *istishlâhî*, yaitu menetapkan hukum atas dasar kemaslahatan terhadap kasus yang hukumnya tidak ditentukan secara khusus oleh nas, melainkan ditetapkan atas dasar illat. Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. III, h. 1064.

kecacatan perawi); dan (f) periwayatan oleh orang yang melakukan *tadlīs* (menyembunyikan cacat hadis, *mudallis*) dapat diterima apabila ada petunjuk bahwa hadis itu *muttasil* (sanadnya bersambung sampai kepada Nabi Saw.).⁶⁰

Kini sebutan Majelis Tarjih berubah menjadi Manhaj Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MT-PPI). Perubahan 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.⁶¹ Itu berarti lembaga ini membidangi dua hal: manhaj ijtihad hukum dan manhaj pengembangan pemikiran Islam.

Dalam penetapan hukum, MT-PPI menjadikan al-Quran dan al-Sunah *al-maqbûlât* sebagai sumber hukum. Obyek ijtihad yang dilakukan adalah masalah-masalah yang terdapat dalam dalil *zhannî*, dan masalah-masalah yang secara eksplisit tidak terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunah. Dalam proses ijtihad dilakukan metode, pendekatan dan teknik penyimpulan hukum. Metode ijtihad (MT-PPI) adalah metode *bayânî* (semantik), *ta'lîlî* (rasional) dan *istishlâhî* (filosofis). Metode *bayânî* (semantik) adalah metode *istinbâth* hukum yang menekankan kepada pendekatan kebahasaan. Sedangkan metode *ta'lîlî* (rasional) adalah metode *istinbâth* hukum yang menekankan kepada pendekatan berfikir logis (nalar). Sementara metode *istishlâhî* (filosofis) adalah metode *istinbâth* hukum dengan menekankan kepada pendekatan kemaslahatan sebagai pertimbangan dalam penyimpulan hukum.⁶²

Sedangkan pendekatan MT-PPI dalam berijtihad adalah pendekatan sejarah (*târikhiyah*), sosiologi, antropologi, dan hermeneutika. Sementara teknik yang digunakan dalam berijtihad adalah

⁶⁰*Ibid.*

⁶¹Masukan 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".

⁶²Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad*, h. 176.

ijmak, kias, *mashâlih mursalat*, dan *al-'urf*. Bila terjadi pertentangan beberapa dalil yang masing-masing menunjukkan ketentuan hukum yang berbeda-beda (*ta'ârudh al-adillat*), maka langkah yang ditempuh adalah sebagai berikut.

- 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-tarjîh*, 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.⁶³

Dalam melakukan *tarjîh* terhadap nash, MT-PPI memperhatikan aspek sanad dan matan. Tarjih terhadap sanad dilakukan dengan memerhatikan aspek kualitas dan kuantitas rawi, bentuk dan sifat periwayatan, *sighat* penerimaan dan pemberian hadis (*kayfiyyât al-tahammul wa al-'ada*). Sedangkan tarjih terhadap matan dilakukan dengan memerhatikan bentuk matan yang bersifat cegahan (*sighat al-nahyî*). Bentuk matan yang bersifat cegahan (*sighat al-nahyî*) lebih diutamakan daripada matan yang menggunakan bentuk perintah (*sighat al-amr*). Hal lain yang diperhatikan adalah matan yang menggunakan bentuk khusus (*sighat al-khâsh*). Bentuk khusus (*sighat al-khâsh*) lebih diutamakan atas matan yang digunakan bentuk umum (*sighat al-'âmm*).⁶⁴

Uraian di atas menunjukkan bahwa secara komparatif, masing-masing lembaga fatwa baik Bahtsul Masa'il dan Majelis Tarjih mempunyai konsep yang berbeda dalam ijtihadnya. Bahtsul Masa'il sebagai lembaga fatwa Nahdlatul Ulama mempunyai dasar-dasar pengambilan hukum yang khas, yakni mengedepankan pelestarian tradisi empat mazhab dalam fikih Islam, terutama mazhab Syâfi'î. Sedangkan Majelis Tarjih Muhammadiyah lebih mengutamakan ijtihad langsung dengan merujuk pada pengkajian langsung dari sumber ajaran Islam, yaitu al-Qur'an dan hadis, dan menempatkan

⁶³*Ibid.*, h. 177.

⁶⁴*Ibid.*

pendapat imam mazhab sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum, tanpa terikat pada mazhab tertentu.

Perbedaan metodologi pengambilan hukum dalam penetapan fatwa-fatwa yang dikembangkan oleh lembaga fatwa Bahsul Masail dan Majelis Tarjih, sebenarnya lebih merepresentasikan perbedaan mendasar di antara organisasi induknya, yaitu Muhammadiyah dan NU. Pendirian Muhammadiyah pada tahun 1912 dan Nahdlatul Ulama tahun 1926 menandai diakuinya dua haluan yang berbeda dalam teologi dan ajaran agama Islam. Menurut M. Atho' Mudzhar, perbedaan tersebut sesungguhnya mewakili perbedaan antara dua kelompok, yakni kelompok reformis dan konservatif. Muhammadiyah yang dipengaruhi oleh anjuran-anjuran pembaharu Mesir; Muhammad Abduh dan gerakan Wahabi di Arab Saudi, bertujuan memajukan pengajaran Islam dan membangun badan-badan pendidikan modern, masjid-masjid, rumah-rumah yatim-piatu, menerbitkan buku-buku dan brosur-brosur tentang Islam, serta membicarakan soal-soal keagamaan. Pembentukan Muhammadiyah sebagian juga telah didorong oleh kebutuhan untuk bersaing menghadapi para penyebar agama Kristen, yang didukung oleh pemerintah Kolonial Belanda. Dari segi agama dimaksudkan untuk melakukan pemurnian Islam dari tindakan-tindakan bid'ah dan khurafat dengan jalan kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Dalam hal yang berkaitan dengan hukum Islam, Muhammadiyah menganjurkan keluwesan untuk memilih salah satu dari empat mazhab dari pada hanya terpaku pada mazhab Syâfi'î.⁶⁵

Anjuran Muhammadiyah tersebut mendapatkan dukungan kaum Muslimin di perkotaan dan kaum pedagang, akan tetapi bertentangan dengan kedudukan Nahdatul Ulama (NU) yang cenderung memperoleh dukungan penduduk daerah pedalaman yang biasanya berkumpul di sekeliling tokoh sufi setempat yang berwibawa dan mempunyai ajaran yang campur baur. Banyak pemimpin sufi yang memegang pimpinan Nahdatul Ulama setempat dan juga membuka pesantren-pesantren sebagai pusat pengajaran dan penulisan kitab-kitab agama Islam. Dengan demikian, di lingkungan NU terdapat usaha menggabungkan skripturalisme

⁶⁵M. Atho' Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia :Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), h. 24.

dan sinkterisme sekaligus dan hasilnya adalah aliran konservatif yang berlawanan dengan aliran pembaruan Muhammadiyah. Meskipun sejak tahun 1970-an, jarak pemisah antara dua kubu itu mulai menciut karena NU sedikit demi sedikit memodernisasi diri, namun perbedaan masih tampak jelas antara kubu Muhammadiyah maupun NU.⁶⁶

Meskipun demikian, dua lembaga fatwa di kalangan NU (Bahtsul Masa'il) dan Muhammadiyah (Majelis Tarjih) merupakan dua lembaga fatwa yang mempunyai otoritas tertentu dalam mengeluarkan fatwa dan berpengaruh dalam memberikan penjelasan yang dibutuhkan oleh masyarakat umum, dengan tingkat kepercayaan yang tinggi di kalangan komunitas NU dan Muhammadiyah, bahkan masyarakat Muslim pada umumnya.

⁶⁶*Ibid.*, h. 25.

Bagian Tujuh

TEORI-TEORI USHUL FIQH PROGRESIF

A. Teori Batas Muhammad Syahrur

Teori batas (*nazhariyyât al-hudûd*) adalah salah satu teori hukum Islam yang dicetuskan oleh Muhammad Syahrur dalam karya kontroversialnya, *Al-Kitâb wa al-Qurân: Qirâ'ah Mu'âshirah*.¹ Teori ini menegaskan bahwa dalam ketentuan legal (hukum Islam) yang tertuang dalam al-Quran memiliki sifat elastis, fleksibel dan dinamis. Sifat elastisitas, fleksibilitas dan dinamistik hukum Islam dalam al-Quran 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 Syahrur, yang disebut pertama dinamakan *al-hadd al-adnâ*, sedang yang kedua disebut *al-hadd al-'alâ*. Yang dimaksud dengan batas minimal (*al-hadd al-adnâ*) adalah suatu hukum yang ketentuan legalnya tidak boleh dikurangi, tetapi boleh dilampaui. Sedangkan batas maksimal (*al-hadd al-'alâ*) adalah

¹Lebih lanjut sketsa biografi Muhammad Syahrur dapat dibaca dalam Peter Clark, "The Shahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syiria", 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 al.] *Islam Garda Depan Mozaik Pemikiran Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 237-238.

kebalikan dari yang disebut pertama, yaitu suatu hukum yang ketentuan legalnya boleh dikurangi, tetapi tidak boleh dilampaui.²

Secara epistemologis, teori batas ini didasarkan kepada al-Quran, di antaranya surah al-Nisa' ayat 13-14:

تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿١٤﴾

"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 Syahrur, penggalan ayat: *تلك حدود الله* (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 Saw., beridentitas sebagai Nabi dan Rasul, tetapi otoritas penetapan hukum (*haqq at-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: *و يتعدّد حدوده* (dan melanggar batas ketetapan hukum-Nya). Kata ganti (*dhamîr*) "*hu*" pada kata *حدوده* (*hudûduhu*) dalam penggalan ayat di atas merujuk kepada Allah saja. Dengan demikian, penggalan ayat tersebut secara lengkap mengandung makna: "Dan 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

²Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qurân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, (Damaskus: Al Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 1990), h. 454-455.

berbunyi: “وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُمَا”, 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 Saw. 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 Syahrur, letak keutamaan Muhammad sebagai Nabi. Beliau adalah *uswah hasanah* dalam pengertian teladan dalam berijtihad dan penerapannya. Syahrur mengajukan motivasi kepada para cendekiawan Muslim untuk tidak ragu berijtihad meskipun masalah-masalah hukum tersebut telah diklaim memiliki justifikasi nash hadis Nabi. Bagi Syahrur, kondisi masyarakat yang dinamis dan selalu berubah sesuai tuntutan situasi dan kondisi yang dilatarbelakangi kemajuan ilmu pengetahuan merupakan alasan utama pemberlakuan ijtihad.

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Syahrur menyimpulkan adanya enam bentuk dalam teori batas. *Pertama, al-hadd al-adnâ*, yaitu ketentuan hukum yang hanya memiliki batas minimal.³ Contohnya larangan tentang wanita yang dikawini dalam Q.S. al-Nisa' ayat 22-23:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ
فَجِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ
وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ
الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهُنَّ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ
الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ
بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ

³*Ibid.*, h. 454.

تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢﴾
 وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ
 فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿١٣﴾ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ
 وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ
 اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضْعَةِ وَأُمَّهُتِ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ
 اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ
 بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَلْتُمُ آبَنَاءَكُمْ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ
 تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٤﴾

“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 istrimu (mertua), anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri (anak tiri), tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan telah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya, (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan menghimpun (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara kecuali yang telah terjadi pada masa lampau”.

Menurut ayat di atas, ada empat belas kelompok wanita yang haram dikawini, yaitu mantan istri ayah kandung, ibu kandung, anak perempuan kandung, saudara kandung perempuan, bibi (dari saudara perempuan bapak), bibi (dari saudara perempuan ibu), keponakan (anak perempuan saudara laki-laki), keponakan (anak perempuan saudara perempuan), ibu yang menyusui kamu,

saudara perempuan yang sepersusuan, ibu istri (mertua), anak tiri, istri anak kandung (menantu), dan dua perempuan yang bersaudara yang dihimpun dalam satu perkawinan. Keempatbelas kelompok wanita ini adalah jumlah batas minimal yang telah diharamkan al-Quran. 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 memfatwakan larangan pernikahan dengan wanita tersebut, dan atau mengajukan rekomendasi kepada pemerintah untuk membuat aturan yang melarang pernikahan tersebut.

Hal lain yang masuk dalam kategori ini adalah berbagai jenis makanan yang diharamkan (Q.S. al-Maidah ayat 3, al-An'am ayat 119 dan 145), hutang-piutang (Q.S. al-Baqarah ayat 283-284) dan tentang pakaian wanita (Q.S. al-Nur ayat 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.⁴ Ketentuan batasan hukumnya yang telah digariskan oleh al-Quran. Ketentuan tersebut tidak boleh 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-Maidah ayat 38 disebutkan ketentuan hukumnya sebagai berikut.

⁴*Ibid.*, h. 457-462.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ

عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“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”.

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 obyektif 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.⁵ Contohnya hukum waris (dalam Q.S. al-Nisa': 11-14, 176) dan poligami (Q.S. al-Nisa': 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

⁵*Ibid.*, h. 463-464.

minimal bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi obyektif 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 Syahrur, prinsip yang berlaku dalam masalah waris adalah *al-taqrīb*, 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-‘alâ ma‘an ‘alâ nuqthah wâḥidah*, yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas minimal dan maksimal sekaligus berada pada satu titik koordinat (garis lurus).⁶ 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, ketentuan batas hukumnya tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Misalnya sanksi seratus kali jilid atas pelaku zina dalam surat al-Nur 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 surat yang sama ayat 3-10.

Kelima, *al-hadd al-‘alâ wa al-adnâ bi khathth muqârib limustaqim yataqârabâ 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.⁷ Maksudnya adalah bahwa terdapat ketentuan hukum yang memiliki batas atas (maksimal).

⁶*Ibid.*, h. 464.

⁷*Ibid.*, h. 464-478.

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 *hadd* (hukuman) zina belum dijatuhkan. Selain itu, harus ada keterangan dari empat orang saksi. Dalam hal ini, Syahrur 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-fākhisyah*, yang pertanggungjawabannya lebih bersifat moral individual antara pribadi pelaku dan Tuhan dengan cara beristighfar dan bertaubat.

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.⁸ 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, Syahrur 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, Syahrur menyimpulkan adanya empat hal yang perlu diperhatikan dalam membicarakan riba, yakni riba dikaitkan

⁸*Ibid.*, h. 469, 471.

dengan sedekah (Q.S. al-Baqarah: 276), riba dikaitkan dengan zakat (Q.S. Ali Imran: 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 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 Syahrur, 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 وَيُزَيِّدُ الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾

“Allah akan hapuskan riba dan tumbuhkan sedekah”.

Di samping itu, terdapat juga ayat-ayat lain yang mengutuk keras praktek riba (seperti dalam surah al-Baqarah ayat 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 رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾

“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 ayat 280.

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 Ali Imran ayat 130:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا اَلرِّبَاۤ اَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ... 

“Hai orang-orang Mukmin, jangan makan riba yang berlipat ganda”.

Berdasarkan pertimbangan berbagai kondisi obyektif yang melingkupi tiga kategori riba di atas, Syahrur 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 dibatasi hingga bunganya melebihi batas maksimal yang dibolehkan. Jika hal ini terjadi, maka pihak debitur berhak menolak membayar bunga yang melebihi batas atas tersebut.

B. Teori Evolusi Syariat Mahmud Thaha

Evolusi syariat berarti penerapan syariat Islam mengalami evolusi, dari satu teks wahyu ke teks wahyu yang lain (*innama huma intiqaal min nashsh ila nashsh*), dari teks ayat-ayat madaniyah ke teks ayat-ayat makiyah, yaitu dari teks wahyu yang sesuai untuk abad ke tujuh yang telah diberlakukan, kemudian pindah ke teks wahyu lain yang pada saat itu dipandang terlalu maju sehingga kemudian di-*nash*.⁹ Pengertian ini menunjukkan bahwa syariat dalam konsepsi Mahmud Thaha berbeda dengan konsepsi ulama pada umumnya. Syariat dalam konsepsi Mahmud Thaha agaknya sama dengan fikih dalam konsepsi ulama fikih dan ushul.

Dalam terminologi ulama, fikih dibedakan dengan syariat. fikih merupakan olahan dan garapan manusia (*al-muktasab*). Fikih merupakan hasil optimal ulama (mujtahid) atas penggalian hukum dari al-Quran dan sunah, namun ia bersifat *ijtihadî* atau *zhannî*. Watak fikih adalah dinamis dan fleksibel, dapat berubah sesuai dengan

⁹Agus Moh. Najib, *Evolusi Syari'ah Ikhtiar Mahmoud Taha bagi Pembentukan Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesee Press, 2007), h. 49.

perubahan waktu dan tempat.¹⁰ Ini berbeda dengan syariat, yang sering diidentikkan dan dirancukan dengan fikih. Syariat adalah ketentuan Allah yang disyariatkan kepada hamba-hamba-Nya.¹¹ Ketentuan itu meliputi akidah, ibadah, akhlak dan mu'amalah,¹² yang tertuang dalam kitab suci. Syariat lebih bersifat umum, sedangkan fikih bersifat khusus, berkenaan dengan aspek hukum. Dalam al-Quran syariat identik dengan agama. Sedangkan fikih merupakan pemahaman mendalam tentang agama.¹³ Karena itu, syariat sifatnya *ilâhiyât*, permanen, sakral, dan tingkat kebenarannya pasti (*qath'îyyât*). Sedangkan fikih sifatnya *insâniyât*, berubah, profan, dan tingkat kebenarannya relatif *debatable*.¹⁴ Itulah sebabnya fikih kaya dengan perbedaan pendapat (*ikhtilâf*), bahkan identik dengannya.

Asaf A. A. Fyzee, sebagaimana dikutip Ahmad Hasan, membuat perbedaan antara syariat dan fikih. Yang pertama 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-Quran 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 tidak. Dengan demikian, fikih merupakan terminologi tentang hukum sebagai salah satu ilmu, sementara syariat lebih merupakan perintah Ilahi yang harus diikuti.¹⁵

¹⁰Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 9.

¹¹Fârûq Nabhân, *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Shadr, t. th.), h. 13.

¹²Mannâ' al-Qaththân, *Al-Tasyrî' wa al-Fiqh fi al-Islâmî*, (Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, t. th.), h. 14.

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

¹⁴Juhaya S. Praja, "Dinamika Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Rosda Karya, 2000), h. vii.

¹⁵Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Terj. Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 8-9.

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-Quran 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.¹⁶

Sementara syariat dalam konsepsi ulama fikih dan ushul lebih bermakna agama dalam konsepsi Mahmud Thaha. Karena itu, Mahmud Thaha membedakan antara syariat dan agama (*al-dîn*). Menurut Mahmud Thaha, syariat bersifat dinamis, fleksibel, nisbi, profan, historis, dan terikat oleh ruang dan waktu sesuai dengan kemajuan pemikiran dan peradaban manusia; sedangkan agama bersifat absolut yang berada di sisi Allah. Syariat adalah sebagai perantara dan penghubung bagi agama yang berada di sisi Allah, sehingga manusia harus berjalan di atas syariat untuk mendekati dan menuju agama. Atas dasar itu, agama (*al-dîn*) yang diridai Allah dan yang dibawa oleh para Nabi semenjak Adam as. sampai dengan Muhammad Saw. hanyalah satu, yaitu Islam, yang tercermin dalam kalimat tauhid *lâ ilâha illa Allâh*. Sedangkan syariat masing-masing Nabi tidaklah satu, tetapi berbeda-beda sesuai dengan tingkat kemampuan dan kemajuan umat mereka. Namun demikian, antara *al-dîn* dan syariat hanya berbeda pada tingkatan, tidak pada esensi. Syariat adalah satu tingkatan tertentu dari *al-dîn* yang ditujukan kepada manusia, berdasarkan tingkat pemahaman,

¹⁶Umar Sulaimân, *Târikh al-Fiqh al-Islâmî* (Kuwait: Maktabah al-Falâh, 1982), h. 21; Mun'in A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 18.

kapasitas intelektual dan kemajuan peradaban yang mereka miliki.¹⁷ Dengan demikian, konsepsi Mahmud Thaha tentang syariat sama dengan fikih dalam konsepsi ulama hukum dan ushul. Konsepsi Mahmud Thaha tentang agama sama dengan syariat dalam konsepsi ulama hukum dan ushul.

Sedangkan ayat Makiyah dan Madaniyah dalam konsepsi teori klasik merujuk kepada waktu. Bahwa ayat yang turun pada periode Mekah atau sebelum Nabi hijrah dikategorikan sebagai ayat Makiyah dan ayat yang turun pada periode Madinah atau sesudah hijrah digolongkan sebagai ayat Madaniyah. Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat-ayat Makiyah adalah ayat-ayat yang diturunkan di kota Mekah walaupun Nabi sudah hijrah, dan sebaliknya. Sebagian lainnya lagi menentukan dari segi isi dan tujuannya, sasaran pembicaraannya yang ditandai ucapan “wahai manusia” bagi ayat Mekah dan “wahai orang-orang yang beriman”.¹⁸

Menurut Mannâ' al-Qaththân bahwa periode Mekah merupakan periode awal penurunan wahyu dan penanaman pondasi dasar keimanan. Karena itu, ayat-ayat Makiyah memiliki karakteristik yang tidak ada pada ayat-ayat Madaniyah, baik irama maupun maknanya. Ayat-ayat Makiyah penuh dengan ungkapan-ungkapan yang mengajak seseorang ke jalan tauhid dan menghindari jalan buruk.¹⁹ Sementara periode Madinah adalah periode yang dianggap matang, yaitu masa penurunan ayat-ayat Madaniyah yang bertujuan membentuk masyarakat Islam. Ayat-ayat Madaniyah ini membicarakan masalah-masalah hukum Islam, mengajak berjihad, menerangkan dasar-dasar perundang-undangan, memberikan kaidah-kaidah dalam kehidupan sosial, menentukan hubungan personal dan hubungan internasional. Di samping itu, ayat-ayat Madaniyah juga menyingkap isi hati orang-orang munafik dan berdialog dengan *Ahl al-Kitab*.²⁰

Karena itu, penting untuk mengetahui penurunan al-Qur'an dan daerahnya, dan urutan Mekah dan Madinah. Sebab, ada

¹⁷Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat Ikhtiar Mohamed Taha bagi Pembentukan Hukum Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), h. 44-45. Mahmud Thaha, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, h. 3-4.

¹⁸Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qurân*, (T.t.: Mathbu'ah Mansyurat al-'Ashr al-Hadîts; t. th.), h. 65.

¹⁹*Ibid.*, h. 51-53.

²⁰*Ibid.*, h. 52-53.

problem tumpang tindih, selain keseragaman, dalam ayat-ayat al-Qur'an, yaitu ayat-ayat yang diturunkan di Mekah tetapi hukumnya *madanî* dan yang diturunkan di Madinah tetapi hukumnya *makkî*, yang diturunkan di Mekah mengenai penduduk Madinah dan yang diturunkan di Madinah mengenai penduduk Mekah, dan yang serupa dengan yang diturunkan di Mekah tetapi termasuk *madanî* dan yang serupa dengan yang diturunkan di Madinah tetapi termasuk *makkî*. Ayat-ayat Madaniyah dari surat-surat Makiyah, ayat-ayat Makiyah dalam surat-surat Madaniyah; yang dibawa dari Madinah ke Mekah; yang dibawa dari Madinah ke Abisinia, yang diturunkan dalam bentuk global dan yang terperinci, serta yang diperdebatkan sehingga sebagian orang mengatakan madani dan sebagian lainnya mengatakan *makkî*.²¹

Sementara dalam konsepsi Mahmud Thaha, kategori Makiyah dan Madaniyah merujuk kepada audiens yang menjadi sasaran ayat (*khithâb*). Karena itu, perbedaan ayat-ayat Makiyah dan ayat-ayat Madaniyah bukan karena perbedaan waktu dan tempat pewahyuan, melainkan karena perbedaan kelompok sasarannya (*mukhâthab*). Misalnya kalimat "*Yâ Ayyuha al-ladzîna âmanû* (Hai orang-orang yang beriman)" —sering digunakan dalam ayat-ayat periode Madinah—ditujukan bagi umat tertentu, yaitu hanya untuk umat beriman, sedangkan kalimat "*Yâ Ayyuha an-Nâs* (Wahai manusia)" —ciri ayat periode Mekah—berbicara pada seluruh manusia.

Perbedaan antara kelompok ayat-ayat Madaniyah dan ayat-ayat Makiyah ini antara lain terlihat dari contoh dua ayat berikut. Q.S. al-Tawbah ayat 128 menyatakan: "Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang yang beriman". Sementara Q.S. al-Baqarah ayat 143 menyatakan: "Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada umat manusia". Dua ayat tersebut memperlihatkan perbedaan kelompok penerima atau audiens yang dituju oleh al-Qur'an. Pada ayat pertama, kasih sayang ditujukan hanya

²¹*Ibid.*, h. 53-54.

kepada orang-orang beriman, sedangkan pada ayat kedua kasih sayang itu ditujukan untuk seluruh umat manusia.²²

Mahmud Thaha menyatakan, sebagaimana dikutip oleh muridnya Abdullah an-Na'im, bahwa: "Isi (pesan) al-Quran dan sunah melahirkan dua level, yang pertama merupakan periode awal di Mekah, dan bagian berikutnya periode Madinah. Pesan Mekah sebenarnya merupakan pesan abadi dan fundamental dalam Islam, yang menekankan (pemeliharaan) martabat seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan keagamaan, ras dan lainnya".²³ Pesan yang tertuang dalam ayat-ayat Madaniyah adalah pesan pertama Islam (*al-Risâlah al-Ûlâ min al-Islâm/the first message of Islam*), sedangkan yang tertuang dalam pesan kedua Islam (*al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm/the second message of Islam*) terkandung dalam ayat-ayat Makiyah.

Menurut Mahmud Thaha, syariat Islam yang diterapkan Nabi pada abad 7 adalah syariat yang berpijak pada ayat-ayat Madaniyah. Nabi Saw. menanggukuhkan penerapan ayat-ayat Makiyah karena dinilai sangat maju untuk kondisi saat itu. Dikatakan maju, karena pesan-pesan yang terkandung dalam ayat-ayat Makiyah bersifat inklusif dan egaliter, sementara ayat-ayat Madaniyah bersifat eksklusif dan diskriminatif. Karena sekarang adalah masa di mana kebebasan dan persamaan menjadi tolok ukur, maka yang perlu diaktualisasikan dan dikontekstualisasikan adalah pesan-pesan ayat Makiyah, dan bukan ayat-ayat Madaniyah. Sebab ayat-ayat Madaniyah bersifat diskriminatif dan karenanya tidak relevan untuk masa sekarang. Menurut Mahmud Thaha, ayat-ayat Madaniyah hanya relevan untuk abad 7 M, tetapi tidak untuk abad 20 M. Yang relevan untuk abad 20 M adalah ayat-ayat Makiyah.

Menurut Mahmud Thaha, ciri utama ayat Madaniyah adalah partikuler (*âyah furû'iyah*), transisional, subsider dan diskriminatif. Sedangkan ayat-ayat Makiyah bersifat fundamental (*âyah ushûliyyah*), universal, inklusif, murni dan egaliter. Ayat-ayat Makiyah adalah ayat-ayat yang memuat pesan Islam yang abadi dan fundamental, yang menekankan nilai-nilai keadilan, persamaan yang fundamental

²²Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat*, h. 55. Mahmud Thaha, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, h. 110.

²³Abdullah an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1990), h. 52.

dan martabat yang melekat pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan agama, ras dan lain-lain. Pesan yang ada pada ayat-ayat Makiyah ini ditandai dengan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan dan kebebasan penuh untuk memilih dalam beragama dan keimanan. Ayat-ayat seperti ini kebanyakan turun selama periode Mekah. Sementara ayat-ayat Madaniyah adalah ayat-ayat yang memuat ajaran-ajaran praktis dan dapat segera diterapkan pada masa wahyu diturunkan, sehingga karena menyesuaikan dengan kondisi masyarakat ketika itu, pesan ajarannya masih mengandung diskriminasi, baik dalam masalah gender maupun keyakinan agama. Ayat-ayat seperti ini kebanyakan turun selama periode Madinah.²⁴

Menerapkan syariat partikuler pada saat ini, di mana masalah kesamaan dan hak asasi manusia menjadi tolok ukurnya, maka bisa dipastikan hukum Islam itu akan ditolak dengan sendirinya. Lalu bagaimana caranya umat Islam modern menampilkan kembali hukum Islam sebagai *authentic rule* mereka? Menurut Mahmud Thaha, dilakukan reformasi terhadap formulasi hukum Islam. Caranya dengan mengaktualisasikan ayat-ayat periode Mekah (ayat-ayat yang diturunkan sebelum hijrah) sebagai bahan bakunya, karena ayat-ayat yang terkandung pada era itu sangat menghargai perbedaan, persamaan, egaliter dan non-diskriminatif.²⁵

Menurut Mahmud Thaha, ayat-ayat yang terdapat dalam periode Mekah memiliki karakteristik yang dibutuhkan bagi umat Islam pada saat ini. Proses reaktualisasi itu melalui jalur *nâsikh wa mansûkh*, yang dalam tradisi keilmuan keislaman klasik (*ushûl al-fiqh*)²⁶ telah diakui sebagai satu medium untuk meleraikan ketegangan

²⁴Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat*, h. 61. Mahmud Thaha, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, h. 7.

²⁵Lihat, misalnya, Q.S. 2:256; 3: 64; 10: 99; dan 18: 29, tentang kebebasan beragama; dan Q.S. 4:1 dan 17:70, tentang persamaan martabat manusia tanpa menghiraukan agama atau jenis kelamin.

²⁶Eksistensi *naskh* diakui oleh para mufassir dan ahli hukum Islam berdasarkan firman Allah surat al-Baqarah ayat 106: “Ayat mana saja yang Kami nasakhkan atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tiadakah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu” dan firman Allah surat al-Nahl ayat 101: “Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: “Sesungguhnya kamu adalah orang yang mengada-adakan saja. Bahkan kebanyakan mereka tiada mengetahui”.

antara dua atau lebih ayat yang seolah bertentangan. Kecuali Abu Muslim al-Ishfahani yang menolak. Ulama dari golongan Mukta-zilah dan pengarang tafsir al-Quran *Jâmi' at-Ta'wîl* menyatakan tidak ada *naskh* dalam al-Quran. *Naskh* sama dengan *ibthâl* (pembatalan atau menjadikan sesuatu tidak sah). Tentu *ibthâl* semacam ini tidak mungkin terdapat dalam al-Quran sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. Fushshilat ayat 42: "Tidak ada kebatilan yang dapat mendatangnya dari arah mana pun". Semua contoh *naskh* yang dikemukakan sebenarnya tidak lebih dari sekedar penjelasan atau *takhshîsh* (pengkhususan) dari satu ayat kepada ayat yang lain. Semua contoh *naskh* yang terdapat dalam al-Quran, menurutnya lebih merupakan sesuatu yang hanya tampak bertentangan padahal sesungguhnya tidak, dan sebenarnya dapat dikompromikan.²⁷

Abdul Hamid Abu Sulaiman mengambil jalan tengah dengan menyerukan pemahaman baru dan komprehensif tentang teknik *naskh* secara sistematis dan konseptual, tidak dengan pendekatan yang bersifat legalistik semata. Menurut Abu Sulayman, *naskh* merupakan fenomena historis daripada yuridis, dan harus dipahami dalam konteks itu. Itu berarti, fakta-fakta *naskh* mengenai ayat perang misalnya, merupakan fenomena sejarah dan terutama ditetapkan berdasarkan pola hubungan antara Muslim dan non-Muslim (orang-orang musyrik) yang sedang bermusuhan pada waktu itu. Namun konsep klasik yang masih diikuti sampai sekarang, tidak memandang konsep *naskh* sebagai fenomena sejarah, tetapi mengarahkannya pada doktrin yuridis yang validitasnya bersifat permanen. Konsep klasik *naskh* seperti ini mengabaikan unsur ruang dan waktu, yang jika dipertimbangkan akan membatasi penerapan *naskh* kepada satu keadaan saja.²⁸

Hal ini terjadi misalnya pada ayat-ayat pedang (ayat *al-sayf*) yang antara lain menyatakan: "Dan perangilah orang-orang musyrik itu seluruhnya sebagaimana mereka memerangi kamu semua, dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa" (Q.S. al-Tawbah: 36). Banyak ulama mengambil posisi yang ekstrem ketika menginterpretasikan ayat ini dan mengklaim bahwa ayat ini me-*naskh* semua ayat sebelumnya (sekitar 140 ayat) yang

²⁷Subhî al-Shâlih, *Mabâhith fi 'Ulum al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), h. 262.

²⁸Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat*, h. 53.

mengajarkan kesabaran, toleransi dan menghargai hak orang lain untuk menentukan pilihannya. Para ulama yang cenderung menekankan aspek agresif jihad hanya dapat melakukannya dengan menetapkan *naskh* terhadap banyak ayat al-Qur'an dengan cara seperti ini. Hal ini, menurut Abu Sulaiman, di samping mempersempit pengalaman dan muatan al-Quran, juga membuang substansi egaliter ajarannya.

Dalam banyak ayatnya, al-Quran menyerukan perdamaian, kesediaan untuk memaafkan, dan menengahkan nilai-nilai moral seperti kemoderatan, kerendahan hati, kesabaran, dan toleransi yang lingkungannya tidak dapat dikatakan terbatas pada hubungan antar umat Islam saja.²⁹ Karena itu, menurut Abu Sulayman, penting untuk meletakkan konsep *naskh* pada konteks yang tepat dan membatasi penerapannya hanya pada kasus yang benar-benar jelas, seperti perubahan arah kiblat dari Yerusalem ke Ka'bah. Mengenai bagian-bagian lainnya, semua aturan dan ajaran al-Qur'an pada dasarnya adalah valid dan dapat diterapkan dengan kombinasi-kombinasi yang tak terbatas, sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan umat manusia, dengan tetap berpegang pada kerangka nilai dan tujuan-tujuan yang dijunjung tinggi oleh al-Qur'an dan al-Sunnah.³⁰

Terlepas dari perbedaan eksistensi *naskh*, dalam pandangan Mahmud Thaha, reaktualisasi ayat-ayat periode Mekah sebenarnya didasarkan kepada kebutuhan situasi dan kondisi yang tidak lagi sesuai dengan semangat ayat-ayat periode Madinah, maka ayat-ayat periode Madinah tersebut di-*mansûkh* oleh ayat-ayat periode Mekah. *Mansukh* yang dimaksud dalam konsepsi Mahmud Thaha adalah bukan penghapusan dan pembatalan yang final dan konklusif, melainkan penangguhan pemberlakuan sampai datang waktu yang sesuai. Ketika waktunya tiba, maka ayat-ayat yang ditangguhkan tersebut diberlakukan dan diterapkan, sehingga terjadi evolusi basis syariat dari ayat-ayat Madaniyah ke ayat-ayat Makiyah.³¹ Itu berarti, teori *naskh* Mahmud Thaha berbeda dengan teori *naskh* klasik.

²⁹*Ibid.*, h. 53-54.

³⁰*Ibid.*, h. 54. Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 117.

³¹Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat*, h. 52.

Pada teori *naskh* klasik, *naskh* dipahami sebagai penghapusan yang berindikasi pada tidak berlakunya lagi kekuatan hukum suatu ayat karena datangnya ayat yang baru. Selain itu, dalam teori *naskh* klasik, *nâsikh wa mansûkh* bersifat kasuistik. Sedangkan teori *nasakh* dalam pemikiran Mahmud Thaha, tidak dipahami sebagai penghapusan yang berarti ada ayat yang tidak lagi memiliki kekuatan hukum karena sudah tergantikan oleh ayat yang turun kemudian, melainkan dipahami sebagai penundaan dalam hal aplikasinya. Itu berarti, ayat-ayat periode Mekah tidak diaplikasikan pada era kenabian sebagai bentuk penundaan karena kondisi khusus masyarakat Madinah dan Arabia pada waktu itu, yang dekat dengan zaman Jahiliyah.

Nabi sengaja tidak memberlakukan ayat-ayat Makiyah yang bersifat universal, tanpa membedakan gender, suku, bangsa dan agama, sampai datang satu masa di mana kondisi masyarakat sudah memungkinkan, pada waktu itu ayat-ayat Makiyah diberlakukan lagi. Ayat-ayat Madaniyah misalnya, menghitung kesaksian dua orang perempuan sebagai satu kesaksian seorang pria, memandang bagian perempuan dalam hukum kewarisan sebagai setengah bagian laki-laki, ketentuan jizyah (pajak non-Muslim) dan lain-lain. Dalam ayat-ayat Makiyah tidak ditemukan perbedaan seperti ini. Kondisi berlaku dan tidak berlaku antara ayat-ayat Makiyah dan Madaniyah ini akan selalu berputar sampai akhir zaman, bila masyarakat berada pada kondisi tertentu. Pada zaman sekarang, yang mengenal prinsip-prinsip hak-hak asasi manusia, persamaan derajat antara laki-laki dan perempuan, Muslim dan non-Muslim, menurut Mahmud Thaha, adalah zaman yang cocok untuk pemberlakuan hukum-hukum Makiyah yang universal dan pemberhentian hukum-hukum Madaniyah yang sebagiannya tidak sesuai dengan prinsip-prinsip hak-hak asasi manusia dan persamaan manusia di depan hukum tanpa perbedaan gender, agama dan suku.

Aktualisasi dan kontekstualisasi ayat-ayat Makiyah di era sekarang ini diistilahkan oleh Mahmud Thaha dengan *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm/the second message of Islam* (pesan kedua Islam). Yaitu pesan Islam—yang terkandung dalam ayat Makiyah—lebih relevan dengan konteks zaman modern. Sedangkan pesan pertama Islam (*al-Risâlah al-Ullâ min al-Islâm/the first message of Islam*) adalah ajaran Islam yang telah ada selama ini, yang pada hakikatnya

berpijak pada ayat-ayat Madaniyah. Mahmud Thaha menyebut ayat-ayat Madaniyah sebagai ayat-ayat cabang. Ayat-ayat tersebut telah dirinci dan dielaborasi oleh Nabi pada Risalah Pertama. Sementara ayat-ayat Makiyah disebut sebagai ayat-ayat dasar. Ayat-ayat dasar ini baru Nabi kemukakan secara global. Ayat-ayat tersebut merupakan pesan dan ajaran Islam yang murni dan fundamental. Namun, karena ayat-ayat Makiyah itu ditolak dengan keras dan secara umum masyarakat belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan dan ajaran dasar tersebut di-*naskh* (ditanggihkan pemberlakuannya) dan diganti dengan ajaran-ajaran cabang dan sub-sider yang lebih realistik untuk masyarakat ketika itu, sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat Madaniyah.³²

Karena itu, untuk masyarakat modern saat ini, menurut Mahmud Thaha, harus ada evolusi syariat, yaitu berpindah dari syariat yang didasarkan pada ayat-ayat cabang menuju ke syariat yang didasarkan pada ayat-ayat dasar. Dengan demikian, ayat-ayat Madaniyah yang merupakan ayat-ayat subsider dan transisional sekarang harus di-*naskh* karena sudah tidak sesuai lagi untuk diterapkan, dan diganti dengan ayat-ayat Makiyah yang merupakan ayat-ayat dasar dan fundamental. Oleh karena itu, syariat Islam modern, yang merupakan Risalah Islam Kedua, adalah syariat yang didasarkan pada ayat-ayat Makiyah.³³

Atas dasar pandangan tersebut, menurut Mahmud Thaha, banyak ajaran dari syariat Islam yang berlaku selama ini sesungguhnya bukan ajaran dan tujuan murni dalam Islam. Ajaran itu pada dasarnya hanyalah merefleksikan suatu penerapan untuk suatu waktu tertentu dan bersifat transisional karena keterbatasan kemampuan masyarakat. Ajaran dan ketentuan syariat yang subsider dan bersifat transisional tersebut, mulai saat ini dan seterusnya harus diganti dengan ajaran dan ketentuan syariat yang didasarkan pada prinsip-prinsip yang mengacu pada ajaran dasar dan murni Islam, sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat Makiyah.³⁴ Misalnya, prinsip murni dalam Islam adalah tidak ada pemisahan antara komunitas laki-laki dan perempuan, dan dengan pakaian yang

³²*Ibid.*, h. 71.

³³*Ibid.*, h. 72.

³⁴*Ibid.*, h. 72; Mahmud Thaha, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, h. 123.

dapat menutupi aurat, karena tujuan utama dalam Islam adalah ketakwaan sehingga dapat menjaga kehormatan diri, bukan dengan cara menutup pintu rapat-rapat dan memakai jubah panjang. Namun ajaran murni Islam tersebut tidak dapat dicapai kecuali dengan pendidikan dan disiplin, sehingga diperlukan masa transisi dengan diberlakukan aturan hijab, yaitu pakaian wanita yang menutupi seluruh tubuhnya dan mereka dipisahkan dari pergaulannya dengan komunitas laki-laki, yang pada dasarnya untuk mencapai ketakwaan sehingga dapat menjaga kehormatan diri.³⁵

Dengan demikian, ajaran murni Islam adalah *al-sufûr* (pakaian yang dapat menutup aurat) dan tidak memisah-misahkan antara komunitas laki-laki dan perempuan, bukan aturan *al-hijâb*, karena tujuan Islam adalah ketakwaan masing-masing individu. Hal ini ditunjukkan oleh Q.S. al-A'raf ayat 26 yang menyatakan: "Hai anak cucu Adam, sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. Dan pakaian takwa itulah yang lebih baik".³⁶ Sementara itu, *hijâb* merupakan hukuman yang diberikan akibat penyalahgunaan kebebasan *as-sufûr*, baik oleh perempuannya atau masyarakat secara umum, sehingga ia hanya merupakan aturan transisi dan bersifat preventif (*sadd adz-dzari'ah*).³⁷ Hikmah dari aturan *hijâb* ini terlihat dari Q.S. al-Nisa' ayat 15: "Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kamu. Kemudian apabila mereka telah memberi kesaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajal, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepada mereka". Ayat ini berarti bahwa perempuan-perempuan yang terbukti melakukan perbuatan asusila, maka kebebasannya dibatasi dengan pencabutan haknya atas *al-sufûr*, dan dia dikurung

³⁵ Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat*, h. 81.

³⁶ Pakaian takwa yang merupakan ajaran murni Islam ini digambarkan oleh Mahmud Thaha sebagaimana pakaian yang dikenakan dalam pergaulan antara Adam dan Hawwa sebelum mereka berdua tergoda oleh rayuan Iblis, sehingga aurat keduanya terbuka dan diturunkan ke bumi (Q.S. al-A'raf: 19-27). Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat*, h. 81; Mahmud Thaha, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, h. 131-133.

³⁷ Ayat hijab ini antara lain dinyatakan oleh Q.S. al-Ahzab ayat 59: "Hai Nabi katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

dalam rumah sampai meninggal dunia (diberlakukan hijab yang sangat ketat), kecuali jika perempuan itu bertaubat mengakui kesalahannya dan memulai berlaku baik, maka kebebasannya menggunakan *al-sufûr* akan diberikan kembali.³⁸

Contoh implementasi teori syariat di atas menegaskan pentingnya perbedaan antara ajaran dasar dan ajaran cabang dalam Islam. Ajaran cabang yang diimplementasikan dalam Risalah Pertama berada di bawah standar Risalah Kedua, karena menyesuaikan dengan waktu dan kebutuhan masyarakat ketika itu. Bila Risalah Kedua yang memiliki standar yang lebih tinggi itu dahulu ditanggihkan pemberlakuannya (*naskh*) dan diturunkan standarnya menjadi Risalah Pertama—yang didasarkan pada ayat-ayat cabang (ayat-ayat Madaniyah)—karena kondisi zaman dan kemampuan masyarakatnya, maka sekarang harus meningkatkan standar syariat Islam ke Risalah Kedua dengan cara mengevolusikannya, yaitu dengan mendasarkannya pada ayat-ayat dasar (ayat-ayat Makiyah).³⁹

Dengan didasarkan pada ayat-ayat dasar, maka ajaran dan tujuan murni dalam Islam, menurut Mahmud, pada dasarnya adalah hendak mewujudkan kesetaraan ekonomi, kesetaraan politik dan kesetaraan sosial. Sehingga terbentuk masyarakat moralis yang makmur dan sejahtera secara merata, tegaknya keadilan dalam bidang politik dan tidak adanya pertentangan kelas sosial dan diskriminasi, baik berdasarkan warna kulit, kepercayaan agama, ras, ataupun jenis kelamin.⁴⁰

³⁸Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat*, h. 82; Mahmud Thaha, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, h. 131.

³⁹Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat*, h. 82; Mahmud Thaha, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, h. 133 dan 135.

⁴⁰Agus Moh. Najib, *Evolusi Syariat*, h. 83; Mahmud Thaha, *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, h. 142-143.

Daftar Pustaka

- ‘Abd. al-‘Azîz Îsâ Abû al-Nashr, *Ijtihâd al-Rasûlullâh shallallâhu ‘alaihi wassalam*, diterjemahkan oleh Wawan Djunaedi Soffandi dengan judul *Ijtihad Rasulullah Saw.*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001).
- ‘Abd. al-Qâdir Aḥmad ibn Badran, *al-Madkhal ilâ Madzhab al-Imâm Aḥmad ibn Ḥanbal*, (Mesir: Idarâh Thiba’âh al-Muniriyyah).
- ‘Abdul Wahab Khallâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Jakarta: Al-Dakwah al-Islâmiyyah, 1972).
- ‘Abdul Wahab Khallâf, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983).
- ‘Âlî al-Khafîf, *Muhâdharât fî Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ’*, (Kairo: Ma’had al-Dirâsât al- ‘Arabiyyat al-‘Âliyyat, 1956).
- ‘Alî Ḥasballâh, *Ushûl al-Tasyrî’ al-Islâmi*, (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, 1971).
- ‘Umar Sulaimân. *Târikh al-Fiqh al-Islâmî*, (Kuwait: Maktabah al-Falâḥ, 1982).
- Abd. Al-Lathîf Abd’ al-‘Azîz al-Barzanjî, *al-Ta’ârudh wa al-Tarjîḥ bayn al-Adillah al-Syar’îah*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993).
- Abdul Aziz Dahlan, (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. II, III, (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1996).
- Abdul Haq (et. al), *Formulasi Nalar Fiqh Telaah Kaidah Fiqh Konseptual*, (Surabaya: Khalista, 2006).
- Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, (Jakarta: Kencana, 2008).

- Abdullah an-Na'im. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- Abdullahi Ahmed An-Na'im. *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1994).
- Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anshârî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* al-Qurthubî, Juz III, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967).
- Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Ismâ'il Ibrâhîm al-Imâm Al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Jilid III. Kairo: Lajnah Ih'yâ' Kutub al-Sunnah, 1990 M/1410 H.
- Abû al-'Ainain Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Iskandariyah: Syabâb al-Jâmi'ah, t. th.).
- Abû al-Faydh Yâsin ibn 'Îsâ al-Fadanî, *al-Fawâ'id al-Janiyyah*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1997).
- Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *al-Mushtafâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.).
- Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Jilid I, (Mesir: Maktabah al-Jundiyyah, 1971).
- Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Ushûl*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1980).
- Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *Fadhâih al-Bâthiniyyât wa Fadhâih al-Mustazhhiriyyât*, 'Abdurrahmân Badawî (Editor), (Kairo: Dâr al-Qawmiyyât li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1964).
- Abû Ḥasan Âlî ibn Abi Âlî ibn Muḥammad Saifuddîn al-Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid IV, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996).
- Abû Ishâq al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Jilid II, IV, (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1975).
- Abû Manshûr 'Abdul Qâhir ibn Thâhir al-Baghdâdî, *Al-Farq bayn al-Firâq*, Muhyî al-Dîn 'Abdul Ḥamîd (Editor), (Maktabah Muḥammad 'Âli Shâbih, t. th.).
- Afifi Fauzi Abbas, *Konsep Baik dan Buruk Serta Pengaruhnya Terhadap Perumusan Kaidah-Kaidah Ushul*, Disertasi, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2007).
- Agus Moh. Najib. *Evolusi Syari'ah Ikhtiar Mahmoud Taha bagi Pembentukan Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007).

- Ahmad al-Ghundur, *Al-Thalâq fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa al-Qânûn*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1967).
- Ahmad Hasan. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Terj. Agah Garnadi. Bandung: Pustaka, 1984.
- Ahmad ibn 'Abd. al-Lathîf al-Khathîb, *Hâsiyah al-Nafahât 'alâ Syarh al-Waraqât*, (T. tp.: Mushthafâ al-Halabî, 1357).
- Al Yasa Abu Bakar, "Fikih Islam dan Rekayasa Sosial", dalam *Fikih Indonesia Dalam Tantangan*, Ari Anshori dan Slamet Warsidi (Penyunting), (Surakarta: FIAI-UMS, 1991).
- Al-Baidhâwî, dalam al-Bannânî, *al-Hasyiah al-Bannânî 'alâ Syarh al-Mahallî 'ala Matn Jâmi' al-Jawâmi'*, Jilid I, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1402 H/1992 M).
- Al-Baidhâwî, *Minhâj Ushûl 'Ilm al-Ushûl*, Juz I, (Mesir: al-Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, 1326 H).
- Al-Fadhl Ahmad Ibn Âlî Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Juz VIII (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, 1379 H).
- Ali Yafie, "Konsep-Konsep Istisân, Istishlâh dan Mashlahah al-Mursalah", dalam Budhy Munawar-Rachman (editor), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994).
- Al-Imâm Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâjl-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim* (Al-Azhar: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006 M).
- Al-Imâm al-Hâfizh Abî Abdillâh al-Hâkim al-Naisâbûrî, *al-Mustadrak*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Ma'arif, t.th.).
- Al-Imâm al-Hâfizh Abî Dâwud Sulaimân al-Asy'ats Al-Sajastânî, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II dan IV. ditahqiq dan dita'liq oleh Muḥammad 'Abdul 'Azîz al-Khâlidî, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996 M/1416 H).
- Al-Imâm al-Hâfizh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, komentar dan tahqîq Muḥammad 'Abdul Qâdir 'Abdul Khair, Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz II, IV, (Kairo: Dâr al- Hadîts, 1999 M/1420 H).
- Al-Imam Jalaluddîn al-Asnawî, *Nihâyah al-Sul fî Syarh Minhaj al-Ushûliyyât*, Juz IV, (T.tp.: 'Alam al-Kutub, t. th.).
- Allâmah Alâuddîn Âlî al-Muttaqî ibn Hisyâmuddîn al-Hindî, *Kanz al-Ummal fî Sunan al-Aqwâl wa al-Af'âl*, Juz I, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1985).

- Al-Sarkhasî, *Ushûl al-Sarkhasî*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1372 H).
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fikih I*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1417 H/1997).
- Asad Haidar, *Al-Imâm al-Shâdiq wa Madzâhib al-Arba’ah*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Arabî, 1971).
- Daud al-Aththar, *Perspektif Baru Ilmu Al-Quran*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).
- Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid Jilid XI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994 M).
- Fârûq Nabhân. *al-Madkhal li al-Tasyrî’ al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Shadr, t. th.).
- Fathî al-Dârimî, *Al-Manhaj al-Ushuliyyât fî al-Ijtihâd bi al-Ra’yî fî al-Tasyrî’ al-Islâmî*, (Damaskus: Dâr al-Kitâb al-Hadîts; 1975).
- Fathî al-Dârimî, *Al-Manhaj al-Ushuliyyât fî al-Ijtihâd bi al-Ra’yî fî al-Tasyrî’ al-Islâmî*, (Damaskus: Dâr al-Kitâb al-Hadîts; 1975).
- Fathurrahman Djamil. *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999).
- Haidar Bagong, *Umar bin Khatab dalam Perbincangan: Penafsiran Baru*, (Jakarta: Yayasan Cipta Persada Indonesia, 1994).
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jilid II, (Jakarta : Nurul Islam, 1984).
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: UI Press, 1984).
- Husain Hamid Hasan, *Nazhariyyah al-Mashlahah fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabiyyah, 1971).
- Ibn Amîr al-Hâjj, *al-Taqrîr wa al-Thabîr fî ‘Ilm al-Ushûl*, Jilid II-III, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1417 H/1996 M).
- Ibnu Hazm, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid IV, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t. th.).
- Ibnu Hazm, *Mulakhkhash Ibtihâl al-Qiyâs wa al-Istihâsân wa al-Taqlîd wa al-Ta’lîl*, (Damaskus: Mathba’ah Jâmi’ah Dimasyq, 1960).
- Ibnu Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, (Beirût: Dâr al-Shâdir, t. th.).
- Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I’lâm al-Muwaqqîn*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996).
- Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *I’lâm al-Muwaqqi’in*, dengan *tahqîq* Thâha ‘Abd al-Raûf Sa’d, al-Hâjj ‘Abd al-Salâm Ibn Muḥammad Ibn Syakrun, (Kairo: t. p, 1968).

- Ibnu Qudâmah, *Raudhah al-Nazhir wa Jannah al-Nazhâhir*, Jilid I, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1978).
- Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwa*, Vol. XXXIX, (Riyâdh: Mathba'ah al-Riyâdh, t. th.).
- Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru", dalam Jalaluddin Rahmat (Editor), *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1991).
- Imam Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Juz I, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.).
- Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad Ibn Ḥanbal*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Shâdir, t.th.).
- Imam al-Sarakhsî, *Ushûl al-Sarakhsî*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993).
- Imâm al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuḥûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t. th.).
- Imam al-Syaukânî, *Nayl al-Awthâr*, Jilid I, (Beirût : Dâr al-Jayl, 1973).
- Imâm Muslim, *Shahîḥ Muslim*, Juz IV, (Beirût: Dâr al-Ma'arif, t.th.).
- Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2002).
- Jalâluddîn al-Maḥallî, *Syarḥ Jâmi' al-Jawâmi'*, dalam al-Bannânî, *Hâsiyyah al-'Allâmah al-Bannânî*, (Indonesia: Dâr Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t. th.).
- Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996).
- Jalâluddîn al-Suyuthî, *al-Jâmi' al-Shaghîr*, Jilid I, (Bandung : Al-Maarif, t.th.).
- Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih*, (Bandung: Mizan, 2007).
- Juhaya S. Praja, "Dinamika Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Rosda Karya, 2000).
- K.H. Ma'ruf Amin (et. all.), *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, (Jakarta: Erlangga, 2011).
- 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).

- M. Abdurrahim Muhammad, *Pengantar Ke Fiqih Imam Ali ra.*, (Jakarta: Arista Brahmatyasa, 1994).
- M. Anshary MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia Masalah-Masalah Krusial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- M. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa MUI: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia (MUI), 20 Tahun Majelis Ulama Indonesia, (Jakarta: MUI 1995).
- Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Keputusan dan Fatwa MUI*, (Jakarta: Sekretariat MUI Masjid Istiqlal, t.th.).
- Majelis Ulama Indonesia, *Kumpulan Fatwa MUI*, (Jakarta: Pustaka Panjimasasyarakat, 1984).
- Majlis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Dirjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003).
- Mannâ 'al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qurân*, (Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, 1990).
- Mannâ' al-Qaththân. *Al-Tasyrî' wa al-Fiqh fî al-Islâmî*. Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, t. th.
- Mannâ' al-Qaththân. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qurân*. Mathbu'ah Mansyurat al-'Ashr al-Hadîts, t. t., t. th.
- Mohammad Amin Suma, *Pengantar Tafsir Ahkam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2002).
- Muhammad 'Abd al-Jawwâd Muhammad, *Milkiyyât al-Aradhi fî al-Islâm*, (Iskandaryyah: Masya'at al-Ma'ârif, 1972).
- Muhammad 'Alî al-Sâyis, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*, Jilid I, (Kairo: Dâr Ibnu Katsir, 1953).
- Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif t.th.).
- Muhammad Adîb Shâlih, *Tafsîr al-Nushûsh fî al-Fiqh al-Islâmî*, Juz I, (Beirût: al-Maktab al-Islâmî, 1986).
- Muhammad al-Hafnawî, *al-Ta'ârudh wa al-Tarjîh 'inda al-Ushûliyyîn wa Atsaruhâ fî al-Fiqh al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Wafâ', 1985).
- Muhammad al-Khudharî Beik, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998).
- Muhammad al-Tijânî al-Samâwî, *Li Akuna Ma'a al-Shâdiqîn*, Terj. Abdullah Beik, (Jakarta: Yayasan al-Sajjad, 1997).

- Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î, *al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*, Juz V, (Beirût: Mu'assasah al-'Alamî li al-Mathbû'ât, 1991).
- Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î, *Islam Syi'ah; Asal Usul dan Perkembangannya*, Terjemahan Djohan Efendi, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989).
- Muhammad ibn Abu Bakar al-Râzi, *Mukhtâr al-Shhâhhâh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1981).
- Muhammad ibn Ismâ'il al-Shana'âni, *"Ilm al-Ushûl*, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1988).
- Muhammad Ibrâhim Jannatî, *Durûs fî al-Fiqh al-Muqâran*, terj. Ibnu Alwi Bafaqih, et.all., *Fiqh Perbandingan Lima Mazhab*, Jilid III, (Jakarta: Cahaya, 2007).
- Muhammad Jawad al-Mughniyyah, *Fiqh Lima Mazhab*, Terjemahan Masykur A. B., Afif Muhammad dan Idrus al-Kafi, (Bandung: Lentera, 1999).
- Muhammad Kasyf al-Ghithâ, *Ashlu Syi'ah wa Ushûluha*, (Beirût: Mu'assasah A'lamî li al-Mathbua't, 1993).
- Muhammad Ma'rûf al-Dawâlibî, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1965).
- Muhammad Mushthafâ Syalabî, *Al-Istihâsan fî al-Fiqh al-Islâmî wa 'Alâqatuhu bi al-Istitsnâ'î fî al-Tasyri*, dalam *Al-Fiqh al-Islâmî Asas al-Tasyrî'*; Buku I, (Editor), Muhammad Tawfîq 'Uwaidhah, (Kairo: Al-Majlis al-A'lâ li al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1971).
- Muhammad Mushthafâ Syalabî, *Ta'lîl al-Ahkâm*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1981).
- Muhammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M).
- Muhammad Taqî al-Hâkim, *Ushûl al-'Âmmah li al-Fiqh al-Muqâran*, (Mesir: Dâr al-Andalus, 1963).
- Muhammah Hasbi ash-Shdieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997).
- Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986).
- Mun'in A. Sirry. *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).
- Murtadha Muthahhari dan Muhammad Baqir al-Shadr, *Pengantar Ushul Fiqh dan Ushul Fiqh Perbandingan*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003).

- Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Al-Istishlâh wa al-Mashlahah al-Mursalâh fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Ushûl al-Fiqh*, diterjemahkan oleh Ade Dedi Rohayana, (Jakarta: Riora Cipta, 2000).
- Mushthafâ Saïd al-Khin, *Atsar al-Ikhtilâf fî al-Qawâ'id al-Ushûliyyah fî Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, (Kairo: Mu'assasah al-Risâlah, 1969).
- Mushthafâ Saïd al-Khin, *Atsar al-Ikhtilâf fî al-Qawâ'id al-Ushûliyyah fî Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, (Kairo: Mu'assasah al-Risâlah, 1969).
- Nâshir Makârim Syirâzî, *'Aqâ'idunâ*, Terj. Umar Shahab, (Jakarta: Islamic Center Jakarta Al-Huda).
- Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1996).
- Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani Relevansinya Bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999).
- Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih Untuk UIN, STAIN, PTAIS*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007).
- 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).
- Sayyid 'Abdul Husain Syarafuddîn al-Musâwî, *Al-Fushul al-Muhimmah fî al-Ta'lif al-Ummah*, diterjemahkan oleh Mukhlis BA, dengan judul *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunni Syiah*, (Bandung: Mizan, 1991).
- Sayyid Muḥammad Bâqir al-Shadr, *Durûs fî 'Ilmi al-Ushûl*, (Beirût: Dâr al-Muntazhar, 1985).
- Sayyid Muḥsin al-Amîn, *A'yân al-Syî'ah*, Vol. I, (Beirût: t.p., 1962).
- Sekretariat MUI, *15 Tahun Majelis Ulama Indonesia, Wadah Musyawarah Para Zu'ama dan Cendikiawan Muslim* (Jakarta: Sekretariat Majelis Ulama Indonesia, t.th.).
- Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, (Gorontalo: Sultan Amai Gorontalo, 2008).
- Subḥî al-Shâlih. *Mabâhits fî 'Ûlum al-Qur'ân*. Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- Syeikh Ja'far Subhânî, *Al-I'tishâm bi al-Kitâb wa al-Sunnah: Dirâsah Mubassathah fî Masâil Fiqhiyyah Muhimmah*, diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan dengan judul, *Yang Hangat dan Kontroversial dalam Fiqh*, (Jakarta: Lentera Basritama, 1999).

- Syekh Muḥammad al-Ghazâlî, *Laysa min al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 1418 H/1998 M).
- Syekh Muḥammad al-Ghazâlî, *Mi'ah Su'âl 'an al-Islâm*, (Kairo: Dâr Tsâbit, 1410 H/1989).
- Syekh Muḥammad al-Mudzaffar, *Aqâid al-Imâmiyah*, (Beirût: Dâr al-Shafwah; 1992).
- Tâj al-Dîn 'Abdul Wahhâb al-Subkî, *Al-Asybah wa al-Nazhâir*, Juz I, (Mesir: Markas al-Buḥûts al-'Ilmî).
- Taqiyuddîn Abû Bakar ibn Muḥammad ibn 'Abdul Mu'min al-Hishnî, *Kitâb al-Qawâ'id*, Jilid I, (Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 1997).
- Wahbah al-Zuhailî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid IX, (Jakarta: Gema Insani Press, 2011).
- Wahbah al-Zuhaylî, Jilid I-II, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1986).
- Yûsuf al-Qardhâwî, *Al-Fatwa bayn al-Indhbâth wa al-Tasayyub*, diterjemahkan oleh Setiawan Budi utomo dengan judul *Konsep dan Praktek Fatwa Kontemporer: Antara Prinsip dan Penyimpangan*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998).
- Yûsuf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Zakâh*, Jilid I, (Beirût: Mu'assasah al-Risâlah, 1980).
- 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 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995), S2 di IAIN Walisongo Semarang (2000) dan S3 di 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. Ia pernah diamanahi menjadi Direktur Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2013-2017. Tetapi, sebelum berakhir masa tugasnya, ia dipercayai sebagai Dekan Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2015-2017. Dan sejak November 2017, ia dibebani amanah untuk menjadi Wakil Rektor I Bidang Akademik dan Pengembangan Lembaga.

Buku *Ushul Fiqh dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif* ini merupakan salah satu dari 22 buku yang pernah ditulisnya sejak 22 tahun menjadi dosen IAIN Sultan Amai Gorontalo. Empat bukunya diterbitkan oleh Pustaka Pelajar Yogyakarta, yaitu: *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014); *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013); *Tafsir Hukum: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013); *Fikih Alternatif* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2013); dan lima bukunya diterbitkan oleh Intelegensia Media Malang Jawa Timur, yaitu: *Akulturas Islam dan Budaya Lokal Studi Islam atas Ritus-Ritus*

Kehidupan dalam Tradisi Muslim Gorontalo (Malang: Intelegensia Media: 2017); *Beati Tradisi Gorontalo: Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal* (Malang: Intelegensia Media: 2018); *Tafsir Islam atas Adat Gorontalo: Menyingkap Argumen Filosofis-Teologis* (Malang: Intelegensia Media: 2019); *Islam dan Budaya Lokal Adat Gorontalo: Makna Filosofis, Normatif, Edukatif dan Gender* (Malang: Intelegensia Media: 2020); dan *Catatan Pinggir Seorang Santri 70 Tahun K.H. Drs. Rizali M. Noor* (Malang: Intelegensia Media: 2020).

H. Zulkarnain Suleman, lahir di Gorontalo, 19 November 1967. Ia menyelesaikan Pendidikan S1 (1992), S2 (2004) dan S3 (2014) pada IAIN 'Alauddin Makassar, dengan yudisium *Amat Baik*. Sekarang ia dipercayai sebagai Ketua Wilayah NU Provinsi Gorontalo.

Selain buku *Ushul Fiqh dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif*, ia juga telah menulis buku lainnya bersama Sofyan A.P. Kau, di antaranya *Fikih Kontemporer: Isu-Isu Aktual* (Gorontalo: Sultan Amai Press IAIN, 2010); *Dialog Studi Kritis Pemikiran Hadis* (Gorontalo: Sultan Amai Press IAIN, 2012); *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013) dan *Metodologi Studi Islam Kontemporer* (Gorontalo: Sultan Amai Press IAIN, 2018). Secara mandiri menulis buku *Fikih antara Pemikiran Liberal dan Tradisional* (Makassar: Indobis Publishing, 2006).