

ADLINA, LC. - AUFA NURA, S.H. - HERI SAFRIJAL, S.H.
JUNAIDI, S.H. - KHAIRUL YASIR. S.H. - MUHAMMAD AGUS
ANDIKA, S.H. - MUHAMMAD HABIBI, S.H. - RAHMIADI, LC. -
YUSRIZAL, S.H - NUR HANIFAH, LC.

METODOLOGI PENALARAN
HUKUM ISLAM

USŪL
FIQH

EDITOR:
DR. HUSNI MUBARRAK A. LATIEF, LC., MA

LKKI 2021

Metodologi Penalaran Hukum Islam

UŞUL FIQH

LKKI

viii + 200 hlm. 14,5 x 21 cm.

Cetakan Pertama, April 2021

ISBN. 978-623-94467-8-9

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

All rights Reserved

Penulis : Adlina, Lc. - Aufa Nura, S.H. - Heri Safrijal, S.H.
Junaidi, S.H. - Khairul Yasir. S.H. - Muhammad
Agus Andika, S.H. - Muhammad Habibi, S.H.
Rahmiadi, Lc. - Yusrizal, S.H - Nur Hanifah, Lc.

Editor : Dr. Husni Mubarrak A. Latief, Lc., MA

Proofreader : Muhammad Habibi, S.H

Tata Letak Isi : Muhammad Sufri

Desain Cover : Syah Redha

Diterbitkan oleh:

LEMBAGA KAJIAN KONSTITUSI INDONESIA (LKKI)

Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry

Jl. Syekh Abdul Rauf, Kopelma Darussalam, Banda Aceh,

Provinsi Aceh. Kode Pos: 23111 Telp/Fax: 0651-7557442

Email: ikki@ar-raniry.ac.id

UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19 TAHUN 2002 TENTANG HAK CIPTA PASAL 72

KETENTUAN PIDANA SANKSI PELANGGARAN

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Pedoman TRANSLITERASI

Arab	Latin	Ket.	Arab	Latin	Ket.
ا	-		ط	ṭ	t dengan titik di bawahnya
ب	b		ظ	ẓ	z dengan titik di bawahnya
ت	t		ع	'	
ث	ṯ	s dengan titik di atasnya	غ	G	
ج	j		ف	F	
ح	ḥ	h dengan titik di bawahnya	ق	Q	
خ	Kh		ك	K	
د	D		ل	L	
ذ	Ẓ	z dengan titik di atasnya	م	M	
ر	R		ن	N	
ز	Z		و	W	
س	S		هـ	H	
ش	Sy		ء	'	
ص	ṣ	s dengan titik di bawahnya	ي	Y	
ض	ḍ	d dengan titik di bawahnya			

a panjang	Ā ā
i panjang	Ī ī
u panjang	Ū ū

Sambutan Ketua Prodi Ilmu Agama Islam Pascasarjana UIN Ar-Raniry

Segala puji hanya milik Allah Swt. semata. Shalawat beriring salam dihaturkan ke haribaan Nabi Besar Muhammad Saw. yang telah membawa umatnya dari alam kegelapan ke dunia pengetahuan yang terang-benderang.

Ilmu *uṣūl fiqh* merupakan salah satu disiplin ilmu terpenting dalam kajian hukum Islam serta merupakan ilmu pokok yang dipelajari pada Program Studi Ilmu Agama Islam (IAI) Konsentrasi Fiqh Modern, Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh. Ilmu ini penting bukan hanya dalam mengemukakan dalil hukum syariat, melainkan juga pada menjelaskan alasan serta penalaran (*reasoning*) hukum Islam.

Buku ini merupakan hasil kumpulan makalah belajar mahasiswa pascasarjana S2 Prodi IAI Konsentrasi Fiqh Modern dalam mata kuliah Ushul Fiqh-II. Saya menyambut baik dan berterima kasih atas usaha, ikhtiar dan ketekunan semua rekan mahasiswa dalam penyiapan makalah hingga perbaikannya. Demikian pula terima kasih yang tak terhingga

kepada Dosen Pengasuh mata kuliah yang dengan tekun membimbing dan mensupervisi hingga karya mahasiswa ini dapat dihasilkan dan diterbitkan.

Semoga ikhtiar ilmiah ini memberi manfaat bagi para pengkaji dan pemerhati studi hukum keislaman khususnya dan khalayak pembaca umumnya.

Banda Aceh, 20 Februari 2021

Dr. Luziana Uce, S. Ag, M. Ag

Pengantar

Direktur Pascasarjana

UIN Ar-Raniry

Segala puji dan syukur dipanjatkan ke hadirat Allah Swt. atas segala nikmat yang telah dianugerahkan-Nya. Shalawat beserta salam tak lupa disanjung sajikan kepada Baginda Rasulullah Saw. beserta keluarga dan Shahabatnya sekalian.

Dalam studi ilmu keislaman, disiplin ilmu *uṣūl fiqh* menempati posisi mulia di antara pelbagai disiplin ilmu lainnya, sebab ilmu ini mengkaji tentang dalil hukum syariat yang semuanya berpulang pada dua sumber utama, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah.

Tidak hanya terbatas pada penemuan dalil hukum syariat, ilmu ini selanjutnya juga menjelaskan pada proses penggalan hukum dari dalil (lebih dikenal dengan istilah *istinbāṭ*) serta prasyarat yang mesti dipenuhi oleh seorang mujtahid agar bisa melakukan proses *istinbāṭ* dan *ijtihād* tersebut. Melalui proses ilmu *uṣūl fiqh* lah, penetapan produk hukum *fiqh* dapat dihasilkan.

Buku ini penting bukan saja memuat tentang persoalan dalil hukum syariat (*qaṭ'ī* dan *ẓannī*); juga permasalahan

tentang pengertian hukum *syara'*; pengertian dan batasan *ijtihād*, *ittibā'* dan *taqlīd*; serta penalaran dalam *uṣūl fiqh*, baik berupa *al-bayāni*, *al-ta'līliyy* dan *al-istiṣlāhiyy*. Untuk melengkapinya, buku ini turut menghadirkan pula contoh dari *al-maṣlahah al-mursalah* dan *sadd al-dzarā'* beserta diskusi mengenainya.

Kehadiran buku ini sangat penting, bukan saja memuat isu-isu utama dalam kajian ushul fiqh, melainkan juga dibahas secara runut dan sistematis, sehingga mudah dipahami bagi yang ingin mempelajari dan mendalaminya.

Di samping itu, penyiapan buku ini juga telah melalui proses diskusi dan pembahasan mendalam selama pembelajaran pada mata kuliah Ushul Fiqh. Buku yang ditulis oleh mahasiswa pascasarjana S2 Prodi Ilmu Agama Islam (IAI) Konsentrasi Fiqh Modern Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh tahun 2020 ini diharapkan dapat mengisi senarai kepustakaan kajian *uṣūl fiqh*, khususnya bagi kampus Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) di Aceh, dan di Indonesia pada umumnya.

Atas segenap usaha, semangat dan ikhtiar yang telah dilakukan, semoga menjadi amal jariyah yang tetap memberikan kemanfaatan bagi pengembangan keilmuan, kelembagaan dan tentu bagi kemanusiaan.

Banda Aceh, 22 Februari 2021

Prof. Dr. Mukhsin Nyak Umar, MA

Pengantar EDITOR

Dr. Husni Mubarrak A. Latief Lc., MA

Ilmu yang Mempertanyakan *Apa dan Bagaimana*

Bila kita ditanyai orang, apa yang khas dari ilmu *uṣūl fiqh* itu? Apa pula yang menjadi fokus kajiannya? Mengapa disiplin ilmu ini memiliki arti begitu penting dalam senarai tradisi keilmuan Islam klasik? Sederet jawaban mungkin akan dengan mudah diberikan untuk menjawab berbagai pertanyaan sederhana ini, walau menukik. Namun kerap pula jawaban yang diberikan itu lebih sering “mengaburkan” ketimbang “menjelaskan”. Sebab penjelasan mengenai apa *uṣūl fiqh* itu acap bercampur dengan pengertian *fiqh*, padahal masing-masing disiplin ilmu ini memiliki ranah dan objek kajiannya masing-masing yang saling berkait satu sama lain, namun tetap berbeda wilayah domainnya.

Salah satu warisan penting yang diajarkan oleh ilmu logika (*manṭiq*)—walau hal ini kerap diabaikan pada masa sekarang—adalah bagaimana kita sebisanya memberikan definisi atau takrifan atas suatu istilah (terminologi) itu dalam bahasa singkat, padat dan lugas, atau lebih dikenal dengan is-

tilah *jāmi' māni'* (*inclusive-exclusive*). Begitu pula halnya dengan pendefinisian *uṣūl fiqh* itu. Sejatinya, dalam bahasa yang cerdas dan lugas, bisa mendefinisikan hal tersebut dengan “memasukkan unsur yang memang dirasa perlu” (*jāmi'*) serta “mengeluarkan hal-hal yang tak penting” (*māni'*).

Tentang definisi *uṣūl fiqh* sendiri, ada banyak takrifan yang telah diberikan. Dari sekian takrifan itu, barangkali definisi yang diberikan oleh Al-Qādhi Al-Bayḍāwi (*w. 685 H./1292 M.*) *sesuatu yang sangat boleh dianggap jāmi' māni'* untuk menggambarkan pengertian dan ruang lingkup *uṣūl fiqh*. Dalam karyanya yang tersohor, *Minhāj al-Wuṣūl ila 'Ilm Uṣūl*, Al-Bayḍāwi *mentakrifkan uṣūl fiqh* itu sebagai “pengetahuan akan dalil fiqh secara global, memahami proses penggalian hukum dari dalil (*istinbāt*)-nya, serta mengetahui prasyarat kualifikasi yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid (untuk berijtihad)” (*ma'rifat dalā'il al-fiqh ijmālan, wa kayfiyyatul istifādati minhā, wa ḥāl al-mustafid*). Karenanya, *uṣūl fiqh* sering diartikan sebagai *Islamic legal reasoning*.

Lewat pengertian di atas, Al-Bayḍāwi *sebenarnya ingin menerangkan bahwa apa yang diurusu uṣūl fiqh* tidak akan keluar dari proses pencarian dalil, Metodologi *istinbāt*-nya serta kualifikasi yang harus dipenuhi oleh mujtahid yang melakukannya. Secara sederhana, tidaklah berlebihan, bila dikatakan *uṣūl fiqh* itu senantiasa mempertanyakan “apa” (dalilnya) dan “bagaimana” (*istinbāt*-nya). Di sini, selain berfungsi untuk mencari, menfasirkan dan menganalisa dalil, *uṣūl fiqh* juga berperan sebagai ilmu *how to* dalam menerangkan Metodologi apa yang dipakai dalam penetapan hukum oleh seorang mujtahid. Begitu lebih kurang sederhananya.

Karena *uṣūl fiqh* itu memiliki arti yang sedemikian penting dalam menjelaskan jalan dan Metodologi yang dipakai dalam membangun logika hukum Islam, Khaled M. Abou El-Fadl, seorang Guru Besar dan ahli Hukum Islam asal Kuwait di Kampus UCLA, California, Amerika Serikat, pernah secara mendalam mengkritisi fatwa-fatwa keagamaan yang dihasilkan oleh lembaga fatwa keagamaan, namun acap kesimpulan hukum fatwa yang dibuatnya tanpa dibekali proses penalaran mendalam. Seakan cukup dengan mengutip beberapa ayat atau potongan hadits Nabi Saw. untuk dijadikan sebagai hujjah dan dalil, maka selesai perkara! Penafsiran yang cenderung *litterlijk* ini pun kian mengemuka, pada gilirannya kesimpulan hukum yang dibuat cenderung miskin analisa (*tahlīl*) dan kurang menghiraukan pembacaan dalil secara utuh dan menyeluruh.

Abou El-Fadl sendiri melakukan penelitian itu dalam masa yang tidak terbilang singkat, selama lebih kurang lima tahun lamanya hingga beliau kemudian berhasil menerbitkan hasil pemikiran melalui serangkaian karyanya.¹ Intinya, Abou El-Fadl mengkritisi sikap lembaga fatwa atau otoritas keagamaan lainnya yang dengan mudah dan serampangan, bahkan menjurus kepada penafsiran otoritarian, jauh dari pemahaman yang otoritatif. Abou El-Fadl menaruh perhatian besar pada pemikiran hukum Islam, khususnya terkait penafsiran ayat atau hadits mengenai gender. Dalam temuan penelitiannya, didapati banyak fatwa keagamaan yang dihasilkan oleh otoritas keagamaan tidak cukup otoritatif, karena hanya bersandarkan pada ayat atau hadits Nabi Saw. yang dijadikan sebagai dalil, tanpa perlu melalui suatu proses nalar berfikir

mendalam guna memahami dalil dan menjelaskannya dengan konteks di mana hukum diterapkan. Lebih disayangkan lagi, penafsiran yang dihasilkan cenderung otoriter ketimbang otoritatif, terutama terkait penafsiran ayat atau hadits gender. Singkatnya, dalam bahasa Abou El-Fadl, kelemahan metodologis (*uṣūl fiqh*) secara umum sedang mewabah dalam diskursus hukum Islam kontemporer.

Sisi kelemahan metodologis ini pula yang membuat Abou El-Fadl gusar dan geram. Bagaimana bisa suatu dalil syariat menunjukkan makna kepada suatu persoalan secara langsung (*direct*), pasti dan tertentu. Bukankah wilayah syariat adalah *divine*, sementara pemahaman dan penafsirannya adalah *human*; hasil ijtihad; bisa jadi benar dan boleh jadi salah. Namun banyak fatwa yang dikeluarkan oleh otoritas maupun lembaga keagamaan terkait persoalan gender itu mengabaikan hal ini, bahkan cenderung mengklaim demikian penfasiran yang dimaksudkan dan begitu yang pasti diharapkan.

Persoalan penafsiran yang cenderung otoriter, simplistis, dan mudah menyederhanakan ini sepertinya memang sedang mewabah dan menjadi fenomena jamak yang bisa dijumpai dalam kehidupan keagamaan kita sekarang. Acap-kali jika terjadi suatu peristiwa tertentu, maka dengan mudah tinggal langsung mengutip ayat atau hadits berkenaan untuk dijadikan sebagai pembenaran (justifikasi). Mimbar ceramah dan panggung *tawsiyah* pun mendapatkan tempatnya. Bahkan tidak jarang untuk menguatkan pandangannya ini, dibenarkan lagi dengan menambahkan unsur pendukung peristiwa lain yang mirip, dan bukannya didasarkan pada jalan Metodologi ilmiah maupun penafsiran analitik mendalam.

Pada gilirannya, hal tersebut lebih mirip upaya cocoklogi ketimbang berdasarkan suatu upaya metodologis yang bisa dipertanggungjawabkan.

II

Terkait perlunya kehati-hatian dalam memahami dalil syariat yang tidak boleh dipahami secara *litterlijk*, apalagi serampangan, bahkan harus didukung dengan landasan metodologis yang kuat dan bisa dipertanggungjawabkan, tokoh pemikir sekaligus ulama maqāṣid asal Maroko, Ahmad Raisuniy, sudah mengingatkan sejak lama bahwa dalam membaca dalil syariat (ayat Al-Qur'an atau hadits Nabi Saw.) tidaklah cukup dipahami secara zahir semata. Memang pemahaman dan pemaknaan kebahasaan adalah langkah awal yang membantu kita dalam memahami dalil, tapi masih ada tahapan lain berikutnya: berupaya mencari *'illat* (rasio legis) di balik penetapan hukum, bahkan lebih dari itu, kemampuan menangkap pesan dan prinsip umum yang dikandung dalil syariat untuk kemudian memulangkannya kepada prinsip bahwa hukum yang ditetapkan itu mestilah memenuhi kemaslahatan dan menghindari kemudaratan.

Raisuniy (2014: 12-17) dalam hal ini kemudian mencontohkan ayat Al-Qur'an mengenai pelarangan memakan riba (*aklu al-ribā*). Apa makna dari memakan riba di sini? Apa pula yang dimaksud dengan makan riba? Sebab jika perhatian kita hanya tertumbuk pada makna zahir lafadz, riba bukanlah sesuatu yang dimakan, dan tidak bisa pula dimakan layaknya bahan makanan lain. Maka di sini, pemaknaan secara kebahasaan tidaklah memadai, melainkan butuh kepada *tadabbur*, memahami *qarīnah*, bahkan penting pula mengerti konteks (*siyāq*) tentang hal dan situasi apa kala dibicarakan.

Maka ayat pelarangan memakan riba tadi, bisa diturunkan penjelasannya ke dalam sejumlah pemaknaan: *pertama*, jangan kamu memakan dan jangan pula memperoleh makananmu dari harta yang ditempuh dengan jalan riba; *kedua*, penyebutan “makan” adalah ungkapan lain dari konsumsi (*istihlāk*), maka di sini berarti jangan kamu konsumsikan seluruh nafkah hidupmu dari harta riba, baik makanan, minuman, tempat tinggal, kendaraan dan lainnya; *ketiga*, janganlah kamu mengusahakan sedikitpun kebutuhanmu dari harta riba: tidak mengelolanya, tidak bertransaksi dengannya, tidak berbelanja dengannya, dsbnya.

Begitu pula halnya dengan pemahaman dan penafsiran ayat Al-Qur’an yang lain, seperti penegasan firman Allah Swt., “Diharamkan (*ḥurrimat*) bagi kamu bangkai, darah, daging babi” (Q.S. Al-Maidah: 3). Apa maksud dari kata diharamkan di sini? Sebab ketika memahami kata “diharamkan”, boleh jadi dipahami menjadi haram melihatnya; haram menyentuhnya; haram menggunakannya; haram memilikinya; maka haram bagaimana yang dimaksud? Bagaimana pula kita menjelaskan makna diharamkan (*ḥurrimat*) dalam firman Allah Swt. yang lain, “Diharamkan (*ḥurrimat*) bagi kamu ibu kamu, anak perempuanmu, saudara perempuanmu...” (Q.S. An-Nisa’: 23).

Sekali lagi, pemaknaan secara zahir *naṣ* di sini tidaklah cukup, melainkan butuh kepada *tadabbur*, memahami *qarīnah*, bahkan penting pula mengerti konteks (*siyāq*) tentang hal dan situasi apa kala dibicarakan. Dengan kata lain, dalam bahasa Raisuniy, penting untuk memahami terlebih dahulu menangkap maksud makna ayat atau hadits (*maqāṣid al-khiṭāb*) sebelum menangkap maksud hukumnya (*maqāṣid al-aḥkām*).

Sejurus setelah penggunaan pemaknaan kebahasaan atas dalil syariat dilakukan, barulah kemudian ditempuh upaya mencari alasan atau *'illat* (rasio legis) dari penetapan suatu hukum. Dalam konteks dalil hadits Nabi Saw. mengenai *isbāl* (memakai pakaian atau celana yang tidak melewati mata kaki): apakah pelarangannya itu memang harus sesuai bunyi teks hadits, artinya tidak boleh sama sekali pakaian menutupi mata kaki? ataukah ada alasan lain yang melatari pelarangan hal tersebut, misalkan karena adanya faktor sombong dan angkuh? Jadi dalam konteks ini terang diperlukan penelaahan lebih mendalam untuk tidak memahami dalil syariat secara sederhana dan apa adanya.

Demikian pula halnya dalam konteks hadits Nabi Saw. yang lain, di mana disebutkan bahwa praktik berbekam (*ḥijāmah*) dapat membatalkan puasa. Satu pertanyaan mesti diajukan di sini: apakah berbekam ketika berpuasa itu yang dilarang karena hal demikian memang dapat membatalkan puasa? Ataukah ada faktor lain yang melatari terbitnya hadits tersebut sehingga kenapa kemudian dinyatakan berbekam dapat membatalkan puasa? Hal ini penting disebutkan, sebab tidak cukup hanya mengerti harfiyah hadits, melainkan juga mesti telaten memahami *sabab wurūd* hadits untuk mendapatkan gambaran luas akan konteks kenapa berbekam, seperti disebutkan dalam hadits Nabi Saw. itu, dapat membatalkan puasa.

Di sinilah letak penting dan mulianya ilmu *uṣūl fiqh* agar kita tidak mudah-mudah memahami dan menafsirkan dalil syariat secara *litterlijk* atau pemaknaan harfiah saja, lalu secara tergesa dan buru-buru kemudian menetapkan suatu hukum. Sebab melalui *uṣūl fiqh*, akan ditempuh beberapa

langkah penalaran terlebih dahulu: mulai dari mencari pe-maknaan secara kebahasaan (*al-bayānī*). Bila tidak tertam-pung dengan penalaran kebahasaan ini, dilanjutkan dengan upaya mencari ‘*illat* (rasio legis) di sebalik penetapan suatu hukum (lebih dikenal dengan penalaran *al-ta’līlī*). Dalam upa-ya mencari ‘*illat* hukum itu pun, harus lebih berhati-hati, se-bab ada beberapa hal yang mirip dengan ‘*illat*, seperti *sabab*, *ḥikmah*, *maqāṣid*, dan *maṣlaḥat*, yang masing-masing istilah ini memiliki muatan dan konsekuensinya tersendiri secara logika (baca: memiliki pengertian dan cakupan masing-ma-sing yang *jāmi’ māni’* dalam *uṣūl fiqh*, berbeda satu dan lain-nya).

Manakala upaya mencari rasio legis sudah dilakukan, terhadap permasalahan hukum yang tidak memiliki sandaran *naṣ* syariat yang bisa dikaitkan secara langsung, maka baru ditempuh upaya memulangkannya kepada prinsip umum syariat bahwa hukum syariat Islam pada dasarnya bertujuan mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemudaratatan (penalaran *al-istiṣlāḥī*). Maka dalam konteks ini, diusahakan sebisanya menetapkan hukum yang berlandaskan kepada keadilan, hikmah dan kemaslahatan serta menjauhi kemuda-ratan (Al-Duwaitliby, 1995).

Setelah melalui pergumulan pencarian dalil syariat, proses penalarannya dan *istinbāt*-nya, barulah kemudian kesimpulan hukum fiqh dapat dihasilkan. Karenanya pula, tidaklah mengherankan, jika keputusan hukum fiqh berbeda satu dan lainnya, karena berbedanya jalan, Metodologi *uṣūl fiqh* dan ijtihad yang dilakukan. Dengan kata lain, fiqh, seperti didefinisikan oleh Imam Asy-Syairādzī (393-476 H.) dalam karyanya, *al-Luma’ fī Uṣūl Fiqh*, adalah pengetahuan tentang

hukum syariat praktis yang diperoleh dengan jalan ijtihad (*ma'rifat al-aḥkām al-syar'iyyah al-'amaliyyah al-latī ṭarīquhā al-ijtihād*).

III

Bagi yang ingin serius mendalami dan menekuni perdebatan hukum fiqh Islam dengan tinjauan pendapat dan pandangan beragam madzhabnya, barangkali karya agung Ibnu Rusyd (520-595 H./1126-1198 M.) yang bertajuk *Bidāyatul Mujtahid wa Nihāyatul Muqtaṣid* merupakan salah satu karya penting yang sangat layak untuk direkomendasikan. Selain ditulis dalam bahasa yang mudah dipahami, Ibnu Rusyd juga menuliskan karyanya itu secara runut dan sistematis.

Dalam menjelaskan perdebatan hukum Islam atau hukum fiqh pada umumnya, satu hal yang kerap luput dari perhatian bersama adalah pada menjelaskan penalaran hukum (*legal reasoning*) yang melatari penetapan suatu hukum oleh seorang *faqīh* dalam satu madzhab tertentu. Akibatnya, proses pemahaman dan pembelajaran kerap tertumbuk pada menghafal atau mengingat pendapat atau ijtihad ulama tertentu saja, tanpa sanggup menjelaskan latar belakang atau alasan pertimbangan, maupun argumen yang dipakai dalam penetapan hukum tersebut. Lebih jauh, jadilah pembelajaran studi hukum Islam yang sebenarnya menarik untuk terus dikaji dan ditelaah, terhenti hanya pada mengingat putusan atau pendapat ulama dalam madzhab tertentu, bukan pada penjelasan dan peninjauan alasan hukum rasional yang melatarinya.

Terkait hal ini, karya Ibnu Rusyd tadi, sangat layak dijadikan contoh bagaimana dalam menyelesaikan masalah hukum Islam adalah terlebih dahulu dengan mengidentifikasi

kasi masalah yang dihadapi secara baik dan tepat (*taṣawwur mas'alah*); lalu menjelaskan duduk perkara yang disepakati (*tahrīr maḥall wifāq* dan perkara yang diperselisihkan (*tahrīr maḥall nizā'*) dalam hal pendapat di antara *fuqaha*; sebab terjadinya perbedaan pendapat (*asbāb ikhtilāf*); menjelaskan dalil yang dipakai masing-masing madzhab; hingga menjelaskan buah atau dampak yang ditimbulkan dari perbedaan pendapat *fuqaha* dalam suatu masalah tertentu (*al-atsar al-mutarattab*).

Penjelasan mengenai dalil, indikasi dalil (*wajhu dalālah*) serta cara berhujjah dan ber-*istidlāl* yang dipakai masing-masing madzhab itulah yang membuat karya Ibnu Rusyd itu menjadi penting, sehingga siapapun yang membacanya akan sangat terbantu dan mudah memahami hal-ihwal perbedaan pendapat di kalangan *fuqaha* madzhab. Sungguhpun secara afiliasi, Ibnu Rusyd lebih condong mengikuti madzhab Maliki, sebagaimana yang ramai dianut dan diikuti masyarakat Muslim di Andalusia dan Afrika Utara pada masanya, namun Ibnu Rusyd berhasil merangkum pendapat dari berbagai madzhab sehingga karyanya itu berkontribusi besar dalam pengenalan apa yang kemudian dikenal dengan istilah *fiqh muqāran* (fikih perbandingan madzhab), suatu genre penulisan kitab fikih yang juga ramai ditekuni oleh ulama yang hidup semasa dengannya, seperti ditunjukkan oleh Imam al-Kāsānī (w. 578 H./ 1191 M.) dari madzhab Hanafi, melalui karyanya, *Badā'i' ṣanā'i' fī tartīb al-syarā'i'*; ataupun yang ditulis oleh ulama sesudahnya, seperti Ibnu Qudāmah (541-620H./1147-1223 M.) dari madzhab Hanbali dalam karyanya, *al-Mughnī*.

Usaha Ibnu Rusyd dalam merangkum (*talkhīs*)

pendapat semua madzhab tersebut sangat membantu kita dalam memahami dalil dan Metodologi yang dipakai ulama madzhab dalam mendasarkan pendapatnya. Pada gilirannya, perbedaan pendapat antar madzhab sudah barang tentu merupakan suatu hal yang lumrah, wajar terjadi dan mudah dimaklumi, akibat adanya perbedaan Metodologi *uṣūl fiqh* yang melandasi pendapat dari masing-masing madzhab. Karenanya, memahami dalil dan Metodologi penalaran yang melatari penetapan hukum fiqh itulah, ilmu *uṣūl fiqh* menjadi kian penting untuk dipelajari. Sebab secara rasional dapat dibuktikan, tidak akan mungkin bisa sampai pada satu penetapan hukum *fiqh*, tanpa melalui proses *uṣūl fiqh*. Dari situ, penerbitan buku mengenai ilmu *uṣūl fiqh* menemukan signifikansinya dan memiliki arti penting dalam menjelaskan dan memahamkan Metodologi penalaran dalam penetapan hukum Islam.

IV

To Publish or To Perish...

Berangkat dari pemikiran akan pentingnya memahami metodologi *uṣūl fiqh* secara komprehensif sebelum menetapkan produk hukum fiqh, risalah sederhana ini pun secara serius digarap dan diikhtiarkan.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini mulanya hanyalah kumpulan makalah yang dipresentasikan dan didiskusikan bersama per minggu selama pembelajaran dan pengajaran mata kuliah Ushul Fiqh II yang kami asuh pada Program Studi Ilmu Agama Islam (IAI), Konsentrasi Fiqh Modern, Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh tahun 2020. Dalam proses penyiapan itu, ada banyak tahapan yang telah dilalui: mulai dari penentuan

tema, pencarian bahan, penulisan, diskusi, hingga perbaikan makalah kembali.

Alhasil, jadilah ia sekumpulan makalah yang membahas tema besar dalam kajian ilmu *uṣūl fiqh*, mulai dari pembahasan mengenai hukum *syara'*, dalil hukum hingga Metodologi penalarannya. Secara Metodologi penulisan, semua makalah buku ini bersandarkan kepada studi kepustakaan (*library research*) sebagai bahan primer, sebab menyangkut pemahaman dan mengenai pemikiran hukum Islam.

Buku yang berisi kumpulan makalah ini terdiri dari sepuluh judul artikel, ditulis oleh sepuluh orang berbeda secara serius, yang selanjutnya dibagi menjadi empat bab, masing-masing: hukum syariat dan Metodologi ijtihad; permasalahan *qaṭ'i* dan *ẓanni* dalam dua sumber hukum utama, Al-Qur'an dan Sunnah; Metodologi penalaran dalam *uṣūl fiqh*; serta dalil hukum yang diperselisihkan, namun berlandaskan pada teori kemaslahatan, seperti *sadd az-ẓarī'ah* dan *al-maṣlaḥah al-mursalah*.

Memang dari berbagai sisi, ada banyak kelebihan dan kelemahan yang didapati dalam berbagai tulisan makalah ini, baik menyangkut *content* maupun hal teknis penulisan lainnya. Namun segala tahapan yang telah dijalani tadi, tentu, amat sangat layak untuk diapresiasi. Sangat disayangkan kemudian, bila hasil usaha sungguh penuh serta kerahan pemikiran mendalam mahasiswa pascasarjana ini hanya menjadi setumpuk kumpulan makalah yang tersimpan, baik di dalam *laptop/PC*, maupun dalam lemari terkunci. Sekali lagi, karya apik mahasiswa pascasarjana ini terlalu sayang jika hanya diposisikan demikian.

Dihadapkan pada situasi begitu, kita pun seperti

mendapat isyarat pembenaran lewat ungkapan: *to publish or to perish?* Kumpulan makalah ini, dengan segala kerendahan hati, memang jauh dari kata sempurna. Namun ikhtiar gigih para mahasiswa pascasarjana Fiqh Modern dalam penyiapan makalah hingga perbaikan dan penerbitan karya ini, sekali lagi, amat layak untuk diapresiasi, setidaknya pada ikhtiar mereka dalam memperkenalkan isu dan tema-tema besar dalam ranah kajian ilmu *uṣūl fiqh*.

Sedianya, keberanian untuk mempublikasi karya ini juga diharapkan mendapat apresiasi hangat dan tegur sapa pembaca sekalian berupa masukan perbaikan dan kritikan membangun, yang memang tentunya sangat kita harapkan untuk penyempurnaan di masa mendatang.

Kepada Allah Swt. jualah kita serahkan segala usaha dan amal terbaik yang dilakukan. Kepada-Nya pula kita mohon semua ampunan. *Wallāhu yahdī ila sawā'ī al-sabīl*.

Lhokseumawe, 15 Februari 2021

Dr. Husni Mubarrak A. Latief Lc., MA

Pengantar **Penulis**

Segala puji hanya milik Allah Swt. yang senantiasa melimpahkan rahmat dan taufik-Nya, Shalawat serta salam selalu tercurahkan kepada Rasulullah Saw. suri tauladan dan cahaya petunjuk bagi umat sedunia. Semoga syafa'atnya mengiringi kita di hari akhirat nanti. Amin.

Berkat limpahan rahmat Allah Swt, penulis mampu menyelesaikan buku ini untuk memahami dan mendalami khazanah pemikiran ulama ushul fiqh secara proporsional di satu sisi, dan juga guna menyelesaikan tugas pada mata kuliah Ushul Fiqh II di Pasca Sarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh.

Naskah yang ada di hadapan pembaca ini, mulanya adalah kumpulan tugas para mahasiswa/i S2 Program Studi Ilmu Agama Islam, Konsentrasi Fiqh Modern, Pasca Sarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh pada mata kuliah Ushul Fiqh II. Para mahasiswa yang tergabung dalam penulisan karya ini terdiri dari: Aufa Naufa, Rahmiadi, Junaidi, Khairul Yasir, Muhammad Agus Andika, Muhammad Habibi, Yusrizal, Nur Hanifah, Adlina, dan Heri Safrijal. Kumpulan makalah itu kemudian dikembangkan secara komprehensif dan menyeluruh serta utuh di bawah bimbingan Dr. H. Husni Mubarrak. A. Latief Lc.,

MA. (pengasuh mata kuliah Ushul Fiqh II).

Tujuan penulisan ini ialah untuk menjelaskan Ushul Fiqh secara keseluruhan, maka di dalamnya memuat tentang Metodologi penalaran yang ada dalam ushul fiqh, baik itu penalaran *bayani*, penalaran *ta'lili* dan penalaran *istislahi*. Di dalamnya juga memuat pembahasan tentang dalil-dalil dan pembahasan yang berkaitan dengan *al-hukm al-syar'iy*.

Lebih lanjut, kumpulan tulisan ini diharapkan dapat mengisi kekosongan dan memberikan dorongan kepada para sarjana khususnya, masyarakat secara umum yang peduli dengan ushul fiqh agar dapat terus memikirkan hingga menghasilkan kaidah-kaidah ushul fiqh yang berkonteks kebaruaran, serta diharapkan buku ini dapat menjadi alternatif kekinian dalam kajian ilmu ushul fiqh bagi para mahasiswa/i di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI). Karena itu, meskipun tulisan ini masih dalam bentuk yang relatif sederhana, penulis berharap tulisan ini dapat memberikan manfaat bagi para pembaca, terutama para mahasiswa/i yang sedang melakukan kajian ilmu ushul fiqh, sehingga dapat memancing minat mahasiswa/i untuk terus meneliti dan mengkaji, serta memberikan sumbangan pemikiran yang dapat menyebabkan adanya pembaharuan fiqh, begitu juga ilmu ushul fiqh akan terus berakrelarasi hingga nanti memperoleh momentumnya tersendiri.

Banyak pihak yang telah membantu dalam penyiapan buku ini, yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu, utamanya para mahasiswa Pasca Sarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh, dan dosen pengampu mata kuliah Ushul Fiqh II (Dr. H. Husni Mubarrak A. Latief, Lc. MA). Juga kepada semua pihak yang telah membantu sejak penyiapan tulisan,

melalui diskusi dan pertanyaan-pertanyaan baik di dalam kelas maupun diskusi lepas, sampai ketika telah disusun dan dituangkan dalam bentuk tulisan, melalui kritik dan koreksi keredaksian, maupun berbagai saran dan usul untuk kesempurnaan, penulis haturkan banyak terima kasih secara tulus dari sanubari yang paling dalam.

Kemudian, kritik dan saran sangat penulis harapkan dari para pembaca, dengan senang hati dan lapang dada diterima, serta Insya Allah akan penulis gunakan untuk perbaikan dan penyempurnaan pada cetakan dan edisi yang akan datang.

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt lah penulis memohon ampun, serta memohon hidayah dan petunjuk-Nya untuk mencerahkan hati dan nurani, sebab hanya Allah Swt lah sebaik-baik Zat untuk mempersembahkan segala amal dan bakti, serta kepada-Nya pula lah diminta perlindungan, keteguhan, kesungguhan dan ketetapan hati. Amin Ya Allah!

Pascasarjana UIN Ar-Raniry, 5 Februari 2021

Penulis

Daftar ISI

Pedoman Transliterasi - iii

**Sambutan Ketua Prodi Ilmu Agama Islam Pascasarjana
Uin Ar-Raniry - v**

Pengantar Direktur Pascasarjana Uin Ar-Raniry - vii

Pengantar Editor - ix

Pengantar Penulis - xxii

Daftar Isi - xxv

BAB SATU: HUKUM SYARIAT DAN Metodologi IJTIHAD / 1

- **KONSEP AL-ḤUKM AL-SYAR'I DALAM KAJIAN UŞŪL
FIQH - *Junaidi, S.H.* / 2**
- **IJTIHAD SEBAGAI Metodologi PENEMUAN HUKUM
ISLAM - *Aufa Nura, S.H.* / 22**
- **KEDUDUKAN ITTIBĀ' DAN TAQLĪD DALAM KAJIAN
HUKUM ISLAM - *Heri Safrijal, S.H.* / 43**

BAB DUA: PERMASALAHAN QAṬ'Ī DAN ḌANNĪ / 65

- **AL-QUR'AN SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM (Analisis
Qaṭ'i dan Ḍannī Ayat-Ayat Al-Qur'an) - *Adlina, Lc.* / 66**
- **HADIS SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM (Analisis**

Qaṭ'i dan Ḍannī Hadis Rasulullah Saw) - Rahmiadi, Lc.
/ 83

BAB TIGA: Metodologi PENALARAN DALAM UṢŪL FIQH/
103

- **Metodologi PENALARAN AL-BAYĀNI (Menetapkan Hukum Sesuai Teks Al-Qur'an dan Hadis) - Khairul Yasir, S.H | 104**
- **EPISTEMOLOGI PENALARAN TA'LILĪ (Landasan Filosofis-Sosiologis dalam Penemuan Hukum Islam) - Muhammad Agus Andika, S.H | 121**
- **KAIDAH PENEMUAN HUKUM ISLAM KONTEMPORER MELALUI Metodologi PENALARAN ISTIṢLĀḤIAH - Muhammad Habibi, S.HI | 147**

BAB EMPAT: DALIL HUKUM MUKHTALAF FĪHĀ | 161

- **TEORI AL-MAṢLAḤAH AL-MURSALAH - Yusrizal, S.H. | 162**
- **DALIL HUKUM SADD AḌ-ḌARĀ 'I DAN FATHĀ AḌ-ḌARĀ' - Nur Hanifah, Lc. | 181**

BIODATA PENULIS | 195

Bab Satu
**HUKUM SYARIAT DAN
Metodologi IJTIHAD**

KONSEP AL-ḤUKM AL-SYAR'Ī DALAM KAJIAN UṢŪL FIQH

Junaidi, S.H.

191009002@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Tulisan ini mengkaji persoalan hukum *syar'ī* dalam *uṣul fiqh* berikut pembagian dan klasifikasinya. Hukum *syar'ī* sebagaimana takrifan yang disepakati mayoritas ulama diartikan sebagai *khiṭab* (firman) Allah yang mengatur amal perbuatan orang mukallaf, baik berupa *iqtida* (perintah, larangan, anjuran untuk melakukan atau anjuran untuk meninggalkan), *takhyīr* (kebolehan bagi mukalaf untuk memilih antara melakukan atau tidak melakukan), atau *waḍ'ī* (ketentuan yang menetapkan sesuatu sebagai sebab, syarat, atau *māni'*/penghalang). Untuk mendukung pembahasan tersebut, dalam makalah ini turut disertakan pula pengkajian mengenai *ḥākim* sebagai penetap dan pembuat hukum syariat; serta *maḥkūm fīh* atau perbuatan mukallaf yang dikenai hukum *syar'ī*. Dengan menggunakan Metodologi deskriptif analisis, tulisan ini memakai pendekatan *library research* serta bahan lain yang mendukung.

Kata Kunci: *Al-Ḥukm Al-Syar'ī*, *Taklīfi* dan *Waḍ'ī*

PENDAHULUAN

Pembahasan tentang hukum *syara'* merupakan bagian dari objek kajian terpenting dalam ilmu *uṣul fiqh*. Bahkan di antara tujuan utama studi *uṣul fiqh* adalah berupaya menyimpulkan hukum *syara'* dari sumber utamanya. Dikarenakan begitu pentingnya kedudukan hukum *syara'*

dalam pembahasan ini, maka terlebih dulu perlu dijelaskan hakikat hukum *syara'* itu sendiri serta berbagai macam kategorinya. Istilah hukum *syara'* bermakna hukum-hukum yang digali dari syariat Islam. Berbicara mengenai hukum *syara'* berarti turut melibatkan pula diskusi tentang segala hal yang berkaitan dengannya, seperti tentang pembagian hukum *syar'i*: kepada hukum taklifi dan hukum *wad'i*. Berikutnya pembicaraan tentang *ḥākim*, *al-maḥkūm fīh*, dan *al-maḥkūm 'alaih*. Tulisan ini akan menguraikan konsep hukum *syara'* dalam kajian *uṣul fiqh* secara lebih lengkap dan komprehensif.

PEMBAHASAN

Definisi *al-Ḥukm*

Secara etimologi, kata hukum (*al-ḥukm*) berarti “mencegah” atau “memutuskan”. Menurut terminologi *uṣul fiqh*, hukum (*al-ḥukm*) berarti:

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين باقتضاء أو وضع.

Khiṭab (kalam) Allah yang mengatur amal perbuatan seorang mukallaf, baik berupa *iqtida* (perintah, larangan, anjuran untuk melakukan atau anjuran untuk meninggalkan), *takhyīr* (kebolehan bagi orang mukalaf untuk memilih antara melakukan dan atau meninggalkan), atau *Wad'i* (ketentuan yang menetapkan sesuatu sebagai sebab, *syaraṭ*, atau *māni'*/ penghalang).¹

Wahbah Az-Zuhaili memasukkan *ṣaḥīh*, *fāsid* (batal), *'azīmah* dan *rukḥṣah* ke dalam hukum *wad'i*.²

1 Saipuddin Shidiq, *Uṣul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2014), cet. ke-2, hlm. 121.

2 *Ibid.*, hlm. 122.

Ayat-ayat atau hadis-hadis hukum dapat dikategorikan kepada beberapa macam:

1. Perintah untuk melakukan suatu perbuatan. Perbuatan mukalaf yang diperintahkan itu sifatnya *wajib*.
2. Larangan melakukan suatu perbuatan. Perbuatan mukalaf yang dilarang itu sifatnya *haram*.
3. Anjuran untuk melakukan suatu perbuatan, dan perbuatan yang dianjurkan untuk dilakukan itu sifatnya *mandub*.
4. Anjuran untuk meninggalkan suatu perbuatan. Perbuatan yang dianjurkan untuk ditinggalkan itu sifatnya *makruh*.
5. Memberi kebebasan untuk memilih antara melakukan atau tidak melakukan. Perbuatan yang diberi pilihan untuk dilakukan atau ditinggalkan itu sifatnya *mubah*.
6. Menetapkan sesuatu sebagai sebab.
7. Menetapkan sesuatu sebagai syarat.
8. Menetapkan sesuatu sebagai *māni'* (penghalang).
9. Menetapkan sesuatu sebagai kriteria sah dan *fasād/batal*.
10. Menetapkan sesuatu sebagai kriteria *'azimah* dan *rukhsah*.

Pembagian Hukum Syara'

Secara garis besar, para ulama *uṣul fiqh* membagi hukum kepada dua macam, yaitu hukum *taklifi* dan hukum *waḍ'ī*. Hukum *taklifi* menurut para ahli *uṣul fiqh* adalah *ketentuan-*

ketentuan Allah dan Rasul-Nya yang berhubungan langsung dengan perbuatan orang mukalaf, baik dalam bentuk perintah, anjuran untuk melakukan, larangan, anjuran untuk tidak melakukan atau dalam bentuk memberi kebebasan memilih untuk berbuat atau meninggalkannya.

Sedangkan yang dimaksud dengan hukum *waq'i* adalah: *ketentuan-ketentuan hukum yang mengatur tentang sebab, syarat dan māni' (sesuatu yang menjadi penghalang kecakapan untuk melakukan hukum taklifi).*

Ada dua perbedaan mendasar antara hukum *taklifi* dan hukum *waq'i*:

1. Hukum *taklifi* adalah hukum yang mengandung perintah, larangan atau memberi pilihan terhadap seorang mukalaf, sedangkan hukum *waq'i* berupa penjelasan terhadap hubungan suatu peristiwa dengan hukum *taklifi*. Misalnya, hukum *taklifi* menjelaskan bahwa salat lima waktu wajib dilaksanakan oleh umat Islam; dan hukum *waq'i* menjelaskan bahwa waktu matahari tergelincir di tengah hari menjadi sebab tanda bagi wajibnya seseorang menunaikan salat zuhur.
2. Hukum *taklifi* dalam berbagai macamnya selalu berada dalam batas kemampuan seorang mukalaf. Sedangkan hukum *waq'i* sebagiannya ada yang di luar kemampuan manusia dan bukan merupakan aktivitas manusia. Misalnya seperti dalam contoh di atas tadi, keadaan tergelincir matahari bukan dalam kemampuan manusia dan bukan pula merupakan aktivitasnya. Hubungannya dengan perbuatan manusia hanyalah karena Allah menjadikannya (tergelincir matahari) sebagai sebab dan tanda bagi masuknya waktu salat zuhur.

Penjelasan terhadap dua model hukum sebagaimana disebutkan di atas akan dijelaskan di bawah ini:

1. Hukum *Taklifi*

Hukum yang berupa perintah, larangan, dan alternatif untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan. Hukum *taklifi* dapat dilihat dari dua aspek yang meliputi aspek tuntutan dan aspek pilihan. Pembagian hukum *taklifi* berdasarkan aspek tuntutan terbagi menjadi dua yaitu, hal apa yang dituntut serta bagaimana bentukuntutannya. Dari aspek apa yang dituntut, hukum *taklifi* terbagi menjadi dua: yaitu hal yang dituntut untuk dilakukan dan hal yang dituntut untuk ditinggalkan. Dilihat dari bentuk tuntutan, hukum *taklifi* dibagi menjadi dua: yaitu tuntutan pasti dan tuntutan tidak pasti. Dan hukum *taklifi* dilihat dari aspek pilihan terbagi pula menjadi dua bagian: yaitu pilihan untuk melakukan suatu perbuatan atau meninggalkan perbuatan tersebut.³ Atau berdasarkan pendapat jumhur ulama, hukum *taklifi* dilihat dari bentuk tuntutan dapat dibedakan menjadi empat jenis:

- a. Perintah melakukan perbuatan secara tegas dan pasti atau biasa disebut *ijab*, perbuatannya disebut dengan *wajib* dan pengaruh perbuatannya disebut *wujūb*. Hukum yang bersifat wajib yaitu perbuatan yang menghasilkan pahala bagi yang melakukan dan menghasilkan dosa bagi yang tidak melakukan atau melanggarnya. Sebagai contoh, perintah mengerjakan salat wajib lima waktu.⁴ Perkara yang bersifat wajib

3 Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqih & Uşul fiqh*, (Yogyakarta:Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 111.

4 Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Uşul Fiqh*, (Jakarta:Kencana, 2012), hlm. 7.

ini dibedakan menjadi empat jenis, yaitu:

Pertama, Wajib dari segi tuntutan yang pasti dan tidak pasti:

- 1) Wajib *mu'ayyan*, yaitu perbuatan yanguntutannya sudah jelas. Sebagai contoh, kewajiban membaca *Al-Fatihah* dalam setiap rakaat salat.
- 2) Wajib *mukhayyar*, yaitu kebolehan memilih satu tuntutan dari tuntutan yang telah diberikan. Sebagai contoh, memilih kafaratnya orang yang melanggar sumpah di mana ada tiga (tiga) opsi yang ditawarkan yaitu memberi makan sepuluh fakir miskin, memberi pakaian sepuluh orang miskin atau memerdekakan budak.

Kedua, Wajib dilihat dari segi ketersediaan waktu untuk melaksanakannya:⁵

- 1) Wajib *mudayyaq*, manakala waktu yang dibutuhkan untuk melaksanakan perkara wajib sama dengan waktu yang telah ditentukan untuk melaksanakan perbuatan tersebut. Sebagai contoh, kewajiban menunaikan puasa Ramadan selama sebulan penuh.
- 2) *Wajib muwassa'*, manakala tersedianya waktu lebih banyak untuk melaksanakan perkara wajib daripada waktu yang dibutuhkan. Hal ini memungkinkan mukalaf untuk memilih waktu melaksanakan perkara wajib selagi masih ada

5 Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Uşul Fiqh*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006), hlm. 44.

batas waktu. Sebagai contoh, salat Asar.

Ketiga, Wajib dilihat dari orang yang dibebani perkara:⁶

- 1) *Wajib 'ain*, yaitu perkara wajib yang harus dilaksanakan oleh semua mukalaf. Misalnya, kewajiban melaksanakan puasa Ramadan.
- 2) *Wajib kifayah*, yaitu perkara wajib yang berlaku secara kolektif. Apabila ada di antara mukalaf yang sudah melaksanakan kewajiban tersebut maka mukalaf yang lain kewajibannya ikut gugur. Misalnya, kewajiban mengurus jenazah.

Keempat, Wajib dilihat dari kadarnya.⁷

- 1) *Wajib Muḥaddad*, yaitu perkara wajib yang telah ditentukan jumlah dan kadarnya. Sebagai contoh, jumlah rakaat salat wajib.
- 2) *Wajib Ghayru Muḥaddad*, perkara wajib yang tidak ada ketentuan jumlah dan kadarnya. Sebagai contoh, kewajiban menuntut ilmu.

Berkaitan dengan kewajiban dalam hukum *taklifi*, mayoritas ulama *uṣul fiqh* tidak membedakan antara perintah yang *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. Keduanya dikelompokkan dalam hal wajib atau fardu. Namun, ulama mazhab Hanafi membedakannya, di mana mereka berpendapat bahwa perintah yang *qaṭ'ī* disebut fardu sedangkan yang *ẓannī* disebut wajib.⁸

- b. Perintah melakukan perbuatan yang dilakukan secara tidak tegas dan pasti atau disebut dengan

6 *Ibid*, hlm. 45.

7 *Ibid*.

8 Achmad Yasin, *Ilmu Uṣul Fiqh (Dasar-Dasar Istinbath Hukum Islam)*, (Fakultas Syariah UIN Sunan Ampel Surabaya), hlm. 132.

nadab. Perbuatannya disebut dengan *mandūb* atau *sunnah* atau *mustahab*. Pengaruh perbuatannya disebut dengan *nadab* juga. Perkara yang *mandūb* ini merupakan perkara yang tidak mengikat, sehingga pelakunya akan mendapat pahala, sedangkan pelanggar perbuatannya juga tidak mendapat apa-apa. Sama seperti wajib, *mandūb/sunnah* juga dibagi kepada empat bagian, yaitu:⁹

Pertama, Sunnah 'ain, yaitu perkara yang dianjurkan bagi setiap mukalaf. Misalnya, sunahnya salat sunah rawatib.

Kedua, Sunnah kifayah, yaitu perkara sunah yang dianjurkan dengan cukup dipenuhi oleh salah seorang dari semua mukalaf. Sebagai contoh, mendoakan orang yang bersin.

Ketiga, Sunnah muakkad, yaitu sunah yang banyak dikerjakan Rasulullah dan hampir tidak pernah ditinggalkan sehingga sangat dianjurkan bagi setiap mukalaf. Sebagai contoh, salat Idul Fitri.

Keempat, Sunnah ghayru muakkad, yaitu *sunnah* yang biasa dikerjakan Rasulullah Saw., namun tidak selalu dikerjakan, sebagai contoh, bersedekah kepada fakir miskin.

- c. Perintah menghindari suatu perbuatan yang dilakukan secara tegas dan pasti yang disebut *tahrim*. Perbuatannya disebut *haram* dan pengaruh perbuatannya disebut *hurmah*. Perkara yang haram menimbulkan dosa bagi pelakunya dan menimbulkan

9 Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Uşul Fiqh*, hlm. 47.

pahala bagi yang menjauhinya.¹⁰ Perkara haram dapat dibedakan menjadi dua, yaitu:

Pertama, haram yang bersifat mutlak dikarenakan perbuatan itu sendiri. Sebagai contoh membunuh, mencuri dan lain sebagainya.

Kedua, haram karena ada penyebab yang membuat perbuatan tersebut menjadi haram. Sebagai contoh, jual beli dengan sistem riba.¹¹

- d. Perintah untuk meninggalkan suatu perbuatan, tetapi tuntutan tersebut tidak bersifat pasti dan tegas. Perkara ini biasa disebut dengan *karāhah*, pengaruh perbuatannya juga disebut *karāhah*, sedangkan perbuatannya disebut *makrūh*.¹² Perkara yang makruh ini dibedakan menjadi dua yaitu:

Pertama, Makrūh tanzīh, semua perbuatan yang lebih dianjurkan untuk meninggalkannya daripada melakukannya. Sebagai contoh: merokok.

Kedua, Makrūh taḥrīm, yaitu semua perbuatan yang larangannya tidak pasti atau berasal dari dalil yang *ẓanni*. Misalnya, memakan daging ular.

- e. Perkara yang oleh Allah *Ta'ala* tidak diperintahkan untuk dilaksanakan dan tidak pula dilarang jika mengerjakannya. Perkara seperti ini disebut dengan *ibāḥah*, pengaruh perbuatannya juga disebut dengan *ibāḥah* dan perbuatannya disebut dengan *mubāḥ*. Perbuatan ini tidak menimbulkan pahala ataupun dosa bagi pelakunya.¹² Secara garis besar, perkara

10 Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Uṣul Fiqh*, hlm. 7.

11 Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Uṣul Fiqh*, hlm. 47.

12 Amir Syarifuddin, *Garis-garis...* hlm. 8.

mubah dapat dibedakan menjadi:

Pertama, Segala perbuatan yang kebolehan secara pasti dijelaskan dalam dalil *syara'*. Sebagai contoh, kebolehan mengucapkan sumpah dengan tanpa disengaja, hal ini sebagaimana tersebut dalam *Al-Qur'an* Surah Al-Baqarah ayat 225:

Artinya: Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja (untuk bersumpah) oleh hatimu. dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.

Kedua, Segala perbuatan yang kebolehan tidak disebutkan secara pasti oleh dalil *syara'*, tapi ada perintah untuk melaksanakannya berdasarkan *qarīnah* (bersifat boleh, bukan wajib). Misalnya, perintah berburu sesuai melaksanakan haji. Terdapat dalam *Al-Qur'an* Surah Al-Maidah ayat 2, bahwa:

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syi'ar-syi'ar Allah, dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) binatang-binatang had-ya, dan binatang-binatang qalā-id, dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari kurnia dan keredhaan dari Tuhannya dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, Maka bolehlah berburu. dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidil haram, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-

menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, Sesungguhnya Allah Amat berat siksa-Nya.

Ketiga, Segala perbuatan yang tidak dijelaskan kebolehan dan ketidakbolehannya secara jelas dan pasti dalam dalil *syara'*. Hukumnya dikembalikan pada hukum *bar ā'at al-aşliyyah* (bebas menurut asalnya) selagi tidak ada dalil yang melarangnya. Sebagai contoh: jual beli.¹³

2. Hukum *Wađ'i*

Hukum *wađ'i* adalah segala hal yang berkaitan dengan pelaksanaan hukum *taklifi*, sehingga dapat dikatakan bahwa *hukum wađ'i* tidak berhubungan langsung dengan tuntutan Allah (*hukum taklifi*), melainkan terkait dengan pelaksanaannya baik mencakup sebab, syarat, *māni'*, *şah* dan batal. Beberapa ulama *uşul fiqh* memasukkan *rukħşah* dan *'azīmah* ke dalam pembahasan *hukum wađ'i*.¹⁴ Hukum *wađ'i* dapat timbul ketika ada keterikatan antara dua subjek. Dua subjek tersebut antara lain *sabab-musabbab*, syarat dan yang disyaratkan, *māni'-mamnū'*, dan *'azīmah-rukħşah*.

Penjelasan tentang hukum *wađ'i* dapat dibagi ke dalam beberapa kategori, yaitu:

a. Sebab

Sebab adalah segala sesuatu yang menjadikan ada atau tidaknya suatu hukum. *Sebab*: yaitu tanda atau tolak ukur atau

13 Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih*,... hlm. 47-48.

14 Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar...*, hlm. 18.

waktu pelaksanaan hukum *taklifi*. Sebagai contoh, datangnya Idul Fitri ditandai dengan kemunculan hilal.

Mazhab Hanafi membedakan sebab kepada enam (6) macam, yaitu:

Pertama, Sebab di luar kemampuan mukalaf, atau dalam hal ini seperti keadaan darurat. Sebagai contoh: kebolehan memakan bangkai karena tidak memiliki makanan lagi.

Kedua, Sebab di dalam kemampuan mukalaf.

Ketiga, Menghendaki keterikatan *sebab-musabbab*. Sebagai contoh: menikah menimbulkan munculnya kewajiban kepada suami atau istri.

Keempat, Mengerjakan sebab dan secara otomatis mengerjakan *musabbab* baik sengaja maupun tidak sengaja. Seperti: hukuman *qissas* dalam pembunuhan.

Kelima, Orang yang mengerjakan sebab beserta syarat dan ketiadaan penghalang, maka tidak dapat mengelak dari *musabbab*-nya. Adanya hak milik melalui jual beli. Meskipun tidak mau memiliki, ia tidak bisa lepas dari hak tersebut.

Keenam, Sebab yang dilarang akibat menimbulkan *muḍarat* atau tidak menghendaki kemaslahatan.¹⁵

b. Syarat

Syarat adalah sesuatu yang keberadaannya tidak selalu menimbulkan hukum. Jadi, syarat dan sebab dapat dikatakan sama, yaitu sama-sama menimbulkan hukum, tapi syarat tidak dapat selalu menimbulkan hukum. Sebagai contoh, terlihatnya hilal merupakan sebab datangnya Idul fitri tapi

15 Muhammad Nur Ali, "Perbuatan dan Tanggung Jawab Hukum Dalam Konsep Uṣul Fiqh", *Jurnal An-Nahdhah*, (Jambi: STAIN Maarif), hlm.6.

setelah melaksanakan wudhu, seseorang belum dikatakan bahwa shalatnya sah karena untuk melaksanakan shalat juga harus menghadap kiblat. Dari segi peletakannya, syarat itu sendiri dibedakan menjadi dua, yaitu:

Pertama, Rukun adalah segala sesuatu yang dipenuhi saat melaksanakan suatu hukum atau masuk dalam rangkaian hukum tersebut. Sebagai contoh, membaca Surat *Al-Fātihah* dalam shalat.

Kedua, Syarat adalah segala sesuatu yang dipenuhi sebelum melaksanakan suatu hukum dan dilakukan diluar pelaksanaan hukum tersebut. Sebagai contoh, melaksanakan wudhu sebelum shalat.¹⁶

c. Sah dan Batal

Sah dan batal merupakan hasil pelaksanaan hukum *taklīfi* yang dikaitkan dengan hukum *waḍ'ī*. Manakala dalam melaksanakan hukum *taklīfi*, hukum *waḍ'ī*-nya telah dipenuhi atau tidak terdapat *māni'*, maka pelaksanaan hukum *taklīfi* tersebut dihukumi sah. Sebaliknya apabila dalam melaksanakan hukum *taklīfi*, hukum *waḍ'ī*-nya tidak dipenuhi seluruhnya atau adanya *māni'*, maka pelaksanaan hukum *taklīfi* tersebut dihukumi batal.

d. 'Azīmah dan Rukhṣah

Istilah '*azīmah* diartikan sebagai sesuatu yang berlaku secara umum tanpa melihat situasi dan kondisi. Sebagai contoh: kewajiban shalat bagi seluruh mukalaf. Sedangkan *rukḥṣah* diartikan sebagai sesuatu yang menimbulkan adanya pengecualian dikarenakan suatu uzur tertentu. Sebagai contoh, kebolehan meng-*qaṣar* shalat bagi musafir. Adanya *rukḥṣah*

16 Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar...*, hlm. 20.

ini dilatarbelakangi oleh kaidah “kesulitan menyebabkan adanya kemudahan”. *Azīmah* dan *rukḥṣah* berkaitan dengan hukum *taklīfi* dan hukum *wad’i* didasarkan pada kesesuaian pelaksanaannya dan dalil awal yang berkaitan dengannya.

Bentuk-bentuk *rukḥṣah* di antaranya: 1) Adanya pembatalan kewajiban. Contoh: kebolehan tidak melaksanakan salat jumat bagi laki-laki yang sakit. 2) Adanya pengurangan kewajiban. Contoh: kebolehan meng-*qasar* salat. 3) Kebolehan mengganti kewajiban. Contoh: kebolehan mengganti puasanya orang tua dengan fidiah. 4) Penangguhan kewajiban. Contoh: salat jamak *ta’khīr*. 5) Pendahuluan pelaksanaan kewajiban. Contoh: salat jamak *taqdīm*.

1. *Al-Ḥākim*

Kata hakim secara etimologi adalah “orang yang memutuskan hukum”. Dalam kajian *uṣul fiqh*, *Al-Ḥākim* adalah zat yang mengeluarkan hukum. Dialah yang menyuruh, melarang, mewajibkan, mengharamkan dan memberi pahala atau siksa. Dengan demikian, *Al-Ḥākim* adalah Allah *Ta’ala*. Imam mujtahid sepakat akan hal ini dan tidak ada perselisihan. Tidak ada hukum kecuali apa yang diputuskannya, tidak ada syariat kecuali apa yang disyariatkannya. Hal tersebut didasarkan pada *Al-Qur’an* Allah *Ta’ala*, berfirman dalam surah al-An’am ayat 57 sebagai berikut:

Artinya: Katakanlah: “Sesungguhnya aku berada di atas hujjah yang nyata (Al-Qur’an) dari Tuhanku, sedang kamu mendustakannya. tidak ada padaku apa (azab) yang kamu minta supaya disegerakan kedatangannya. menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. Dia menerangkan yang sebenarnya dan Dia pemberi keputusan yang paling baik”.

Berdasarkan dalil di atas, tidak ada kekuasaan mengeluarkan hukum selain Allah *Ta'ala*. Tugas Rasul hanya menyampaikan hukum-hukum Allah *Ta'ala*. Hal yang menjadi perselisihan antara umat Islam terletak pada cara bagaimana hukum Allah *Ta'ala* itu bisa diketahui. Apakah hukum Allah *Ta'ala* dapat diketahui dengan sendirinya melalui akal tanpa perlu ada perantara Rasulullah? Ataukah hukum Allah *Ta'ala* hanya akan diketahui melalui rasul, dengan kata lain akal tidak dapat mengetahui hukum Allah *Ta'ala*. Dalam hal ini para ulama terbagi menjadi beberapa pendapat:

- a. Kalangan Mu'tazilah berpendapat bahwa perbuatan dapat dibagi menjadi dua: *Pertama*, Perbuatan yang sifat baik dan buruknya bersifat esensial. Berkata benar sepanjang esensialnya baik adalah baik, dan sebaliknya berbohong sepanjang esensialnya adalah buruk. Demikianlah halnya sifat-sifat terpuji, sepanjang esensialnya adalah baik sehingga akal pikiran manusia mampu menyatakan bahwa hal itu baik setiap kali menyaksikannya. Sebaliknya sifat tercela sepanjang esensialnya adalah buruk sehingga akal pikiran manusia mampu menyatakan bahwa hal itu buruk setiap kali menyaksikannya. Akal pikiran manusia menurut aliran ini mampu mengenal baik dan buruk ada yang tanpa memerlukan renungan dan ada yang membutuhkan renungan (*nazary*). *Kedua*, Perbuatan-perbuatan yang tidak dapat diketahui oleh akal, nilai baik dan buruknya, seperti ibadah dan cara-caranya. Dan memerlukan wahyu untuk mengetahui baik dan buruknya.

Sejalan dengan pernyataan di atas, Abu al-Husein al-

Basri (w.436 H/1044 M), seorang tokoh Mu'tazilah, dalam bukunya *al-Mu'tamad* (Juz 1/370), membagi akal perbuatan manusia menjadi dua: *Pertama*, perbuatan *'aqliyah*, yaitu perbuatan yang hukumnya dapat diketahui dengan akal pikiran. *Kedua*, perbuatan *syar'iyah*, yaitu perbuatan di mana *syara'* ikut menentukan hukum dan bentuknya. Perbuatan dalam hal ini terdiri dari dua macam: 1) Perbuatan di mana hanya dengan syariat dapat diketahui hukum, bentuk, dan kedudukannya sebagai ibadah bagi pelakunya. Misalnya, ibadah salat. 2) Perbuatan di mana *syara'* berperan mengubah, menambah, atau mengurangi persyaratan-persyaratannya yang telah diketahui akal pikiran. Dalam hal ini syariat memodifikasi suatu perbuatan, sehingga disebut sebagai perbuatan yang bersifat *syar'i*.

- b. Kalangan *Maturidiyah* berpendapat bahwa sesuatu itu ada yang baik dan ada pula yang buruk menurut esensinya. Di samping itu, ada pula hal-hal yang tidak diketahui oleh akal baik dan buruknya. Menurut pendapat ini, meskipun akal pikiran bisa mengetahui baik dan buruk suatu perbuatan, namun umat manusia tidak wajib dalam arti tidak berpahala mengikuti kesimpulan akal pikirannya itu. Jadi, menurut aliran ini, masalah dosa dan pahala, mutlak hanya dapat diketahui dengan wahyu. Menurut aliran ini akal semata tidak dapat dijadikan landasan hukum. Setiap ketetapan hukum haruslah bereferensi kepada wahyu.
- c. Kalangan *Asyā'irah* berpendapat tidak ada yang

bersifat baik dan buruk menurut esensinya. Baik dan buruk bagi sesuatu adalah sifat yang datang kemudian, bukan bersifat esensial. Yang membuat sesuatu baik atau buruk adalah perintah atau larangan Allah. Akal tidak punya wewenang untuk menetapkan baik atau buruknya sesuatu. Sesuatu dikatakan baik karena wahyu menilainya baik, sebaliknya sesuatu dikatakan buruk karena wahyu menilainya buruk. Oleh sebab itu, sebelum turun wahyu, tidak ada beban taklif bagi manusia dan oleh karena itu belum ada pertimbangan dosa dan pahala bagi suatu tindakan.

Dari keterangan di atas, jelaslah bahwa menurut kalangan *Maturidiyah* dan *Asyā'irah* bahwa yang menjadi sumber hukum hanyalah wahyu Allah *Ta'ala* semata, dan bahwa akal tidak punya wewenang dalam hal tersebut. Meskipun demikian, menurut dua aliran ini bukan berarti akal tidak berfungsi sama sekali dalam hal ini. Dalam kedua aliran ini, akal hanya berfungsi sebagai alat untuk memahami wahyu Allah. Sedangkan menurut Mu'tazilah akal menjadi sumber hukum dalam hal-hal yang tidak disebutkan dalam *Al-Qur'an*.

2. *Al-Maḥkūm Fīh*

Al-Maḥkūm Fīh adalah perbuatan mukalaf yang berhubungan dengan hukum *syara'*. Misalnya dalam firman Allah: "*Hai orang-orang yang beriman, penuhilah akad-akad itu*". (QS. al-Maidah ayat 1).

Kewajiban yang diambil dari *khiṭab* ini adalah berhubungan dengan perbuatan mukalaf, yaitu memenuhi janji yang kemudian dijadikan hukum wajib. Syarat-syarat sah

tuntutan dengan perbuatan yaitu:

Pertama, Tuntutan perbuatan itu harus diketahui mukalaf secara jelas, sehingga ia mampu melaksanakannya sebagaimana yang dituntutkan. Misalnya firman Allah *Ta'ala*: “*Dirikanlah salat...*”, (QS. al-Baqarah: 43). Oleh karena nas tersebut masih global, Rasulullah menjelaskannya dengan sabda beliau: “*Salatlah kalian, sebagaimana kalian melihatku melaksanakan salat*”.

Kedua, Hendaknya diketahui bahwa tuntutan itu keluar dari orang yang punya kekuasaan menuntut dan dari orang yang hukumnya wajib diikuti mukalaf. Karena dengan pengetahuan ini, keinginan mukalaf akan mengarah untuk mengikuti tuntutan itu.

Ketiga, Perbuatan yang dibebankan kepada mukalaf harus berupa sesuatu yang mungkin, atau mampu dilakukan atau dihindari oleh mukalaf. Dari sini ada dua cabang: 1) tidak sah menurut *syara'* pembebanan yang mustahil, baik mustahil sebab perbuatan itu sendiri atau mustahil sebab yang lain. 2) tidak sah menurut *syara'* membebani seorang mukalaf agar orang lain berbuat atau meninggalkan suatu perbuatan. Karena melakukan atau meninggalkan perbuatan orang lain itu tidak mungkin bagi dirinya sendiri.

PENUTUP

Dari pembahasan sebagaimana dijelaskan di atas, dapatlah ditarik beberapa kesimpulan bahwa *Al-Hākim* adalah pembuat hukum, yang menetapkan hukum, yang memunculkan hukum dan yang membuat sumber hukum atau yang menemukan hukum, yang menjelaskan hukum,

yang memperkenalkan hukum dan yang menyingkap hukum. *Al-Hākim* yang *muṭlaq* hanyalah Allah Swt. Namun, dengan adanya manusia maka untuk menegakkan hukum-Nya, Allah mengutus Rasulullah untuk menyampaikan risalah tersebut. Kemudian setelah Nabi Muhammad Saw. tiada, tugas itu menjadi tugas para mujtahid, ulama, serta umat muslim itu sendiri untuk menegakkan hukum Allah Swt. *Maḥkūm fih* adalah perbuatan seorang mukalaf yang berhubungan dengan perintah *syara'*, baik itu tuntutan untuk mengerjakan atau meninggalkan, maupun memilih pekerjaan yang bersifat syarat, sebab, halangan, *'azīmah*, rukhṣah, sah dan batal.

Maḥkūm fih ialah objek hukum yaitu perbuatan mukalaf yang berhubungan dengan hukum *syar'i*, yang bersifat tuntutan mengerjakan, meninggalkan suatu pekerjaan, memilih suatu pekerjaan dan yang bersifat syarat, sebab, halangan, *'azīmah*, *rukḥṣah*, serta halangan. *Maḥkūm 'alaih* ialah seorang mukalaf yang perbuatannya berhubungan dengan hukum *syara'*. *Maḥkūm 'alaih* adalah seseorang yang perbuatannya dikenai titah Allah, yaitu mukalaf atau manusia yang menjadi objek tuntutan hukum *syara'*. *Maḥkūm 'alaih* berarti orang mukalaf (orang yang layak dibebani hukum *taklīfi*).

DAFTAR PUSTAKA

Achmad Yasin, *Ilmu Usul Fiqh: Dasar-Dasar Istinbath Hukum Islam*, Fakultas Syariah UIN Sunan Ampel Surabaya.

Alaidin Koto, *Ilmu Fiqih dan Uṣul fiqh*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2006.

Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Uṣul fiqh*, Jakarta: Kencana, 2012.

Muhammad Nur Ali, "*Perbuatan dan Tanggung Jawab Hukum dalam Konsep Uşul Fiqh*", *Jurnal An-Nahdhah*. Jambi: STAIN Maarif.

Saipuddin Shidiq, *Uşul fiqh*, Jakarta:Prenada Media Group, 2014.

Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqih & Uşul fiqh*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.

IJTIHAD SEBAGAI Metodologi PENEMUAN HUKUM ISLAM

Aufa Nura, S.H.

191009001@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Artikel ini mengkaji tentang pengertian ijtihad, ruang lingkup ijtihad yang boleh dilakukan serta tujuan dari ijtihad itu dilaksanakan. Melalui pendekatan studi kepustakaan (*research library*) atas pelbagai rujukan dan referensi yang otoritatif di bidang *uṣūl fiqh*, studi ini menyimpulkan bahwa untuk menjalankan ijtihad, setidaknya mesti memiliki beberapa unsur yang harus terpenuhi, antara lain: mengerahkan kemampuan nalar secara maksimum; menggunakan Metodologi *istinbāt* (penggalan hukum) yang dikenal dalam *uṣūl fiqh*; serta yang menjadi objek ijtihad adalah dalil-dalil *syara'* yang terperinci dengan tujuan untuk menemukan hukum *syara'* yang bersifat *ẓannī* (kuat dugaan; relative; mendekati kebenaran), berkaitan dengan masalah-masalah *'amaliyah* (bukan yang berkaitan dengan masalah akidah atau akhlak).

Kata Kunci: *Ijtihad, Istinbāt, ẓannī*

PENDAHULUAN

Permasalahan kehidupan yang ada di sekitar kita sangat mungkin untuk terus dikaji, diteliti dan dikritisi, terlebih hal-hal yang berhubungan dengan *al-ḥukm al-syar'ī* (hukum syara') terutama dalam kaitan ibadah dan muamalah.

Dalam upaya mencari jalan keluar penyelesaian masalah itu, lazimnya para ulama biasanya menggunakan serangkaian dalil yang bisa memecahkan masalah tersebut, antara lain dengan menggunakan *Al-Qur'an*, *Sunnah*, *Ijmā'* dan *Qiyās*. Di samping itu, mereka juga terkadang melakukan ijtihad untuk memecahkan sebuah problematika. Biasanya, serangkaian terobosan langkah untuk melakukan ijtihad sebagai solusi penyelesaian masalah-masalah yang dihadapi umat Islam.

Sekarang, banyak ditemui perbedaan-perbedaan mazhab dalam hukum Islam yang disebabkan dari ijtihad. Misalnya, muncul aliran seperti Islam liberal, fundamental, ekstremis, moderat dan lain sebagainya. Itu semua tidak lepas dari hasil ijtihad dan sudah tentu masing-masing mujtahid berupaya untuk menemukan hukum yang terbaik. Justru dengan ijtihad, Islam menjadi luwes, dinamis, fleksibel sesuai dengan dinamika zaman. Dengan ijtihad pula, syariat Islam menjadi “tidak bisu” dalam menghadapi problematika kehidupan yang kian kompleks.

Oleh karena itu, sesungguhnya ijtihad adalah suatu cara untuk mengetahui hukum sesuatu melalui dalil-dalil agama, yaitu *Al-Qur'an* dan *al-ḥadīṣ* dengan jalan istinbat. Adapun mujtahid itu ialah ahli fikih yang menghabiskan atau mengerahkan seluruh kemampuannya untuk memperoleh persangkaan kuat terhadap sesuatu hukum agama. Sudah sepatutnya kita berterima kasih kepada para mujtahid yang telah mengorbankan waktu, tenaga dan pikiran untuk menggali hukum tentang masalah-masalah yang dihadapi oleh umat Islam baik yang sudah lama terjadi di zaman Rasulullah maupun yang kekinian.

Ijtihad dalam pandangan agama Islam merupakan dalil

terkuat, karena agama Islam adalah agama yang lurus, komplit, kekal dan satu-satunya agama yang mengawal peradaban manusia dari masa ke masa dan dari generasi ke generasi.¹ Ijtihad juga memiliki kedudukan yang tinggi dan mulia dalam pandangan Islam, umat membutuhkan ijtihad pada saat ini, karena hukum syariat dapat menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang berkembang dalam kehidupan manusia. Syariat Islam juga merupakan penutup semua syariat-syariat Ilahi, karena *ṣaliḥun likulli az-zamáni wa al-makáni*, yaitu mengikuti perkembangan zaman dan tempat selama tidak bertentangan dengan *Al-Qur'an* dan *Sunnah*.²

Pada saat ini dibutuhkan sebuah ijtihad yang berbeda dengan lainnya, karena ijtihad *fardi* (Ijtihad Individu) memiliki persyaratan yang cukup berat untuk dipenuhi oleh seorang ulama. Maka ulama kontemporer membuat terobosan baru ijtihad, yaitu ijtihad *jamá'i* (ijtihad kolektif), karena pendapat kolektif atau bersama lebih mendekati kepada kebenaran daripada pendapat individu atau perseorangan.³ Perkembangan zaman dan munculnya aneka ragam persoalan adalah sebagai salah satu sebab dibutuhkannya pemecahan masalah hukum yang komprehensif.

Sampai saat ini para ulama belum berani melakukan perubahan secara signifikan terkait konsep *ijtihad fardí* (ijtihad individu) yang dirumuskan oleh ulama pendahulunya. Karena itu, menciptakan kreativitas baru sebagai upaya

1 Aṣ-Ṣan'ani, *Irsyad al-Niqad ila Taisir al-Ijtihad*, (Kuwait: al-Dar al-Salafiyah, 1985).

2 Ghalib, G. G., *al-Majami' al-Fiqhiyyah wa Asáruha fi al-Ijtihád al-Mu'aṣir wa al-Taṭalu'at li Majma' Fiqhi Mansyud*, (Palestina: t.p., 2007).

3 Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1996).

mengatasi keterbatasan dan untuk menjawab perkembangan zaman yang terus berubah serta dengan persoalan hukum Islam sudah tidak bisa terelakkan lagi. Sebagai sebuah tawaran dalam upaya mengatasi peliknya kebutuhan atas persoalan yang semakin berkembang, maka membuat formula ijtihad *jama'i* (ijtihad kolektif) diperlukan untuk dikaji dan diuji. Maka penulis tertarik untuk membahas tentang pengertian ijtihad, dasar hukum Ijtihad dan macam-Macam ijtihad yang di dalamnya termasuk ijtihad *farḍi* (ijtihad individu) dan ijtihad *Jama'i* (ijtihad kolektif).

Dari latar belakang masalah di atas, maka dapat disimpulkan beberapa perumusan masalah berkaitan dengan bagaimana konsep ijtihad dan ruang lingkup kajiannya dalam kajian *uṣul al-fiqh*? Untuk menjawab rumusan masalah di atas, maka dalam tulisan ini, penulis menggunakan Metodologi penelitian kualitatif. Jenis penelitian ini hanya berbentuk kata-kata, yang dalam hal ini penulis tidak menggunakan data berupa angka secara langsung. Kemudian dilanjutkan dengan Metodologi pengumpulan data yang penulis gunakan adalah Metodologi penelitian pustaka (*Library Reaserh*), maksudnya adalah penulis mengumpulkan data dengan cara membaca buku, jurnal, atau bentuk karya ilmiah lainnya. Langkah selanjutnya dengan cara menganalisis data sebagai upaya mencari dan menata secara sistematis catatan hasil observasi, wawancara, dan dokumentasi, untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang temuan-temuan yang berdasarkan pemahaman.

Sebagai deskripsi untuk memahami tulisan ini, mka akan dijelaskan deskripsi dari pembahasan ini sebagai berikut: Makalah ini akan diuraikan dalam tiga subbab utama, yaitu

subbab pertama tentang pendahuluan yang memuat tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penulisan, Metodologi penulisan dan sistematika penulisan. Selanjutnya pada subbab kedua akan diuraikan tentang pembahasan yang hendak dibahas yaitu berkaitan dengan pengertian Ijtihad, Dasar hukum Ijtihad kemudian selanjutnya macam-macam Ijtihad. Kemudian subbab selanjutnya akan diakhiri dengan penutup untuk diuraikan kesimpulan terhadap jawaban-jawaban rumusan masalah dan saran terhadap kajian-kajian selanjutnya, akan menjadi suatu pengkajian yang komprehensif.

PEMBAHASAN

Definisi Ijtihad

Ditinjau dari segi etimologi (*lughawiy*), kata ijtihad (إِجْتِهَادٌ)⁴ bersumber dari akar kata “*ijtihada-yajtahidu-ijtihadan*” yang artinya mengerahkan segala kemampuan dalam menanggung beban. Kata Ijtihad berasal dari kata “*jahada*”, yaitu: *pertama*, kata “*jahd*”, yang mengandung arti kesungguhan. *Kedua*, kata “*juhd*” dengan arti adanya kemampuan yang di dalamnya terkandung makna sulit, berat dan susah.

Perubahan kata dari *jahada* menjadi *ijtihada* mengandung beberapa arti, di antaranya ialah: *li al-mubālahah*, yaitu menunjuk penekanan arti. Dengan demikian, dari kedua bentuk kata *maṣḍar* di atas terdapat kandungan makna kesungguhan atau kemampuan yang maksimum. Dengan kata lain, ijtihad dilakukan ketika ada pekerjaan yang sulit untuk

4 Akbar Syamsul Arifin, *Hafal 3000 + Kata Bahasa Arab* (Yogyakarta: Diva Press, 2016), hlm. 51; Ahmad Warson Munawwir, *Al Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), hlm. 217.

dilakukan.

Sedangkan secara terminology, kata *ijtihad* memiliki beberapa definisi yang dikemukakan oleh para ulama yang saling berhubungan dan menunjukkan pemaknaan yang hampir sama. Defenisi-defenisi tersebut, antara lain:

1. Menurut Ibnu as-Subkti:⁵

استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل الظنّي بحكم شرعيّ

Pengerahan kemampuan oleh seorang ahli *fiqh* untuk menemukan hukum *syara'* yang bersifat *zanní*.

2. Menurut asy- Syaukani:⁶

بذل الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الإستنباط

Pengerahan kemampuan di dalam menemukan hukum *syara'* yang bersifat *amaliyyah* dengan menempuh jalan *istinbāt* (menggali dalil)".

3. Menurut Muhammad Abu Zahrah:⁷

بذل الفقيه في استنباط الأحكام العمليّة من أدلتها التفصيليّة

Pengerahan kemampuan seseorang ahli di dalam *istinbāt* (menggali hukum *syara'*) yang bersifat *amaliyyah* dari dalil-dalil yang terperinci".

4. Menurut Abdul Wahab Khalaf:⁸

5 Tajuddin Abdul Wahab bin as-Subki, *Jam'ū al-Jawāmi'* (Semarang: Toha Putra, t.th), hlm. 379.

6 Muhammad bin Ali bin Muhammd asy-Syaukani, *Irsyād al-Fuḥul ila Taḥqīq al-Haqq min 'Ilmi Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Fikri, t.t), hlm. 250.

7 Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, (Qāhirah: Dār al-Fikri al-Arabi, t.t), hlm. 357.

8 Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: Dar al-Kutub, 2010), hlm. 188.

بذل الجهد للوصول إلى الحكم الشرعيّ من دليل تفصيليّ شرعيّ

Mengerahkan kesungguhan untuk menggali dasar hukum *syara'* dari dalil-dalil terperinci yang bersifat *syara'*.

Dari berbagai pengertian di atas, ijtihad dapat diartikan sebagai jalan oleh seseorang yang bersungguh-sungguh (*mujtahid*) untuk menggali hukum *syara'* yang bersifat masalah-masalah *amaliyah* (bukan masalah akidah dan akhlak) dengan menggunakan Metodologi *istinbāt* (menggali hukum) melalui dalil-dalil yang terperinci dengan *lafaz zanni*.⁹

Yusuf al-Qaradhawi, seorang ulama kontemporer mengatakan, bahwa tidak membatasi lapangan ijtihad, tetapi ijtihad dapat berbentuk perundang-undangan, fatwa dan penelitian ilmiah. Ijtihad dalam bentuk fatwa dilakukan secara kolektif dengan melibatkan beberapa individu dan pakar-pakar yang memiliki disiplin ilmu yang beragam, seperti masalah-masalah kontemporer. Sedangkan ijtihad dalam masalah penelitian muncul melalui tesis, disertasi dan buku-buku ilmiah.¹⁰

Abdul Wahhab Khallaf dalam bukunya mengatakan bahwa objek ijtihad adalah setiap peristiwa, baik yang sudah ada ketentuan *naṣṣ*-nya yang bersifat *ẓannī*, maupun belum ada *naṣṣ*-nya sama sekali. Bagi peristiwa yang sudah ada *naṣṣ*-nya, cara ijtihad adalah dengan jalan memahami *naṣṣ* dan meneliti apakah *naṣṣ* tersebut bersifat khusus atau bersifat umum. Jika dia bersifat umum, apakah dibatasi keumumannya atau tidak? Bagi peristiwa yang tidak ada *naṣṣ*-nya, maka objek ijtihad adalah meneliti hukumnya dengan memakai

9 Abd. Rahman Dahlan, *Ushul fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2014), hlm. 340.

10 Yusuf al-Qardawi, *Al-Ijtihad al-Mu'asir Bayna al-Indibat wa al-Infirat*, Cet. I; (Kairo: Dar al-Tawzi wa al-Nasyr al-Islami, 1994), hlm. 34-36.

qiyās, istihsān, ‘urf atau dalil-dalil hukum yang lain.¹¹

Dari beberapa definisi yang dikemukakan di atas, pada gilirannya para ahli *uṣūl fiqh* bersepakat bahwa lapangan ijtihad hanya berlaku dalam kasus yang tidak terdapat *naṣṣ*-nya,¹² atau yang terdapat dalam teks *Al-Qur’an* dan hadis yang bersifat *ẓanni ad-dalālah*. Oleh karena itu, pendapat yang menyatakan bahwa ijtihad adalah mencari hukum suatu kasus yang sudah terdapat dalam *naṣṣ qat’i* tidaklah diterima. Jika pun ditelusuri lebih jauh mengenai ijtihad ahli fikih dari zaman ke zaman, dapatlah ditemui bahwa mereka tidaklah melakukan ijtihad pada lapangan atau lahan yang sudah diatur secara jelas dalam *Al-Qur’an* atau hadis.

Inilah beberapa pengertian ijtihad, yang menurut Wahbah Zuhaili merupakan nafasnya bagi hukum Islam, yakni bila ijtihad terhenti, maka dinamika hukum Islam juga terhenti, dan akan tertinggal oleh perkembangan budaya kehidupan manusia yang semakin hari semakin melahirkan persoalan-persoalan baru yang segera membutuhkan dan menuntut jawaban-jawaban yuridis dari para hukum Islam.¹³

Dasar Hukum Ijtihad

Sebagai salah satu dasar penetapan hukum *syara’*, keberadaan ijtihad ditopang oleh banyak dalil, baik ayat-ayat *Al-Qur’an* maupun *sunnah*, baik secara langsung maupun tidak langsung yang mendukungnya. Dari *Al-Qur’an* Surah An-

11 Abdul Wahab Khallaf, *Maṣādir al-Tasyrī’ al-Islāmi fī Mā Lā Naṣ Fīh*, Cet. III, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), hlm. 7; Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Cet. V, (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), hlm. 162.

12 Muhammad Abu Zahra, *Uṣūl Fiqh* (Damaskus: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.th.), hlm. 121.

13 Wahbah al-Zuhaili, *Al-Wasiṭ fī Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Kutub, 1978), hlm. 529.

Nisa' ayat 59 menjelaskan bahwa:

Artinya: 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.

Pada ayat di atas, Allah memerintahkan untuk setiap masalah yang menjadi objek perbedaan pendapat untuk mengembalikan kepada dalil-dalil *Al-Qur'an* dan *as-Sunnah*. Cara mengembalikan permasalahan tersebut kepada sumbernya tentu melalui sebuah jalan yang disebut dengan ijtihad.¹⁴ Di ayat yang lain, Allah berfirman mengenai perihal *Al-Qur'an* sebagai sumber untuk dijadikan patokan dalam berijtihad dan menjadi sumber utama dalam rujukan para mujtahid, sebagaimana yang termaktub dalam *Al-Qur'an* Surah An-Nisa' ayat 105 yang berbunyi:

Artinya: Sesungguhnya Kami telah menurunkan kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu, dan janganlah kamu menjadi penantang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang-orang yang khianat.¹⁵

14 Abd Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh,...*, hlm. 343.

15 Ayat ini dan beberapa ayat berikutnya diturunkan berhubungan dengan pencurian yang dilakukan Ṭu'mah dan ia menyembunyikan barang curian itu di rumah seorang Yahudi. Ṭu'mah tidak mengakui perbuatannya itu malah menuduh bahwa yang mencuri barang itu orang Yahudi. Hal ini diajukan oleh kerabat-kerabat Ṭu'mah kepada Nabi Saw., dan mereka meminta agar Nabi membela Ṭu'mah dan menghukum orang-orang Yahudi, kendatipun mereka tahu bahwa yang mencuri barang itu ialah Ṭu'mah. Nabi sendiri Hampir-hampir

Masih banyak dalil-dalil yang memberi peluang kepada mujtahid (orang-orang untuk bersungguh-sungguh) agar menggunakan akal dan pikiran sebagai alat untuk mendorong melakukan ijtihad. Hal ini senada firman Allah yang berbunyi:¹⁶

Artinya: dan Dia-lah Tuhan yang membentangkan bumi dan menjadikan gunung-gunung dan sungai-sungai padanya. dan menjadikan padanya semua buah-buahan berpasang-pasangan,¹⁷ Allah menutupkan malam kepada siang. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan.

Dari penghujung ayat di atas, memberikan keleluasan untuk menggunakan akal pikiran, bukan hawa nafsu, untuk selalu berijtihad memahami dalil-dalil yang bersifat *ẓannī* yang Allah telah ciptakan.

Sebagaimana yang disampaikan oleh Al-Imam Jalaluddin al- Mahalli dan al-Imam Jalaluddin Aṣ-Ṣuyuṭi di dalam tafsirnya, *Tafsir Jalālayn*, menjelaskan bahwa “yang demikian itu terdapat tanda-tanda” merupakan bukti-bukti kekuasaan Allah “bagi kaum yang berfikir” tentang ciptaan Allah.¹⁸

Adapun yang menjadi landasan ijtihad yang berasal dari hadis, sebagaimana dari ‘Amr bin ‘Aṣ Ra., bahwa ia mendengar Rasulullah Saw., bersabda: “*apabila seseorang hakim menghukum dan dengan kesungguhannya ia memperoleh kebenaran, maka baginya dua pahala; apabila ia menghukum*

membenarkan tuduhan Ṭu'mah dan kerabatnya itu terhadap orang Yahudi.

16 Q.S. Ar-Radd [13]: 3.

17 Yang dimaksud berpasang-pasangan, ialah jantan dan betina, pahit dan manis, putih dan hitam, besar kecil dan sebagainya.

18 Imam Jalaluddin al-Mahalli dan Iman Jalaluddin as-Suyuti, *Tafsir Jalālayn*, Jilid. I, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2017), hlm. 937.

dan dengan kesungguhannya ia salah; maka baginya satu pahala". (HR. Bukhari dan Muslim).¹⁹

Kandungan hadis di atas menurut Muhammad Luqman as-Salafi dalam kitab *Syarḥ Bulūghul Marām*, yaitu:

1. Hukum pada setiap peristiwa hanya satu menurut Allah, hukum itu terkadang ditemukan oleh orang-orang yang mencurahkan kemampuannya dan mengarahkan seluruh kekuatannya. Apabila berhasil menemukan kebenaran itu akan memperoleh dua pahala: pahala ijtihad dan pahala benar. Adapun orang yang salah memperoleh satu pahala, yaitu pahala ijtihad.
2. Wajib mengarahkan kemampuan dan mencurahkan akal pikiran bagi hakim untuk mencari hukum. Jika hakim mengambil keputusan tanpa berfikir dan mencari kebenaran, maka perlu diingat, ia akan berdosa.
3. Firman Allah dan sabda Rasul lebih mudah dipahami dan lebih dekat dengan kebenaran daripada uraian ulama-ulama mazhab, itu sebaiknya mempelajari *Al-Qur'an* dan Hadis untuk memutuskan kasus yang terjadi dan tidak perlu untuk memusingkan perselisihan ulama fikih yang taklid dan ikut-ikutan.²⁰

Dari dalil-dalil di atas, bisa dipahami bahwa adanya

19 Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulūghul Marām Min Adillatil Ahkām*, Terj. Ahmad Najieh, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2018), hlm. 391-392. Nomor. 1411; at-Tarmīzi, *Sunan at-Tarmīzi: Babu ma Jaa fil Qaḍi Yuṣību wa Yukhta*, Jilid.II, (Baerut: Dar al-Fikri, 1794), hlm. 393. Nomor Hadis. 1341.

20 Muhammad Luqman as-Salafi, *Tuḥfatul Kirām Syarḥ Bulūghul Marām*, Terj. Achmad Sunarto, (Surabaya: Kartika Utama, 2006), hlm. 496-497.

keleluasaan yang diberikan oleh Allah dan Rasul-Nya kepada seseorang (*mujtahid*) untuk mengeluarkan hukum atau memutus sebuah perkara melalui ketetapan hukum dengan cara berusaha sekuat tenaga, akal dan pikiran menggali sumber-sumber *naṣṣ*, baik *Al-Qur'an* maupun *al-Hadis* agar mencapai sebuah kebenaran bersifat adil.

Macam-macam Ijtihad

Imam Syafi'i membatasi ijtihad hanya dalam pengertian menggali hukum dari *naṣṣ Al-Qur'an* dan *sunnah* melalui cara *qiyās* saja, bukan yang lain. Ketika ada yang bertanya kepadanya, apakah yang dimaksud dengan *qiyās*? Apakah ia sama dengan ijtihad atautkah keduanya berbeda? Ia menjawab: '*humā ismān li-ma'na wāḥid* (keduanya adalah dua nama untuk satu pengertian).²¹ Dengan demikian, Imam Syafi'i membatasi istilah ijtihad pada pengertian *qiyās* saja dan tidak memakai Metodologi penalaran hukum yang berdasarkan Metodologi *al-istiḥsān* atau *al-maṣlaḥah al-mursalāh*.

Akan tetapi, para imam mazhab lainnya memaknai ijtihad untuk menggambarkan penalaran hukum (*ar-ra'y*) melalui Metodologi *qiyās* dan Metodologi *istinbāt* hukum lainnya. Dalam hal ini mereka memahami penalaran hukum tidak terbatas hanya pada pengertian *qiyās*, yaitu adanya kasus-kasus hukum yang memiliki *naṣṣ* yang dapat dijadikan landasan hukum terhadap kasus-kasus yang tidak ada *naṣṣ*-nya dengan cara menyamakan hukum keduanya, karena adanya kesamaan '*illah*.

Menurut mereka, penalaran hukum juga dapat dilakukan terhadap kasus-kasus yang sama sekali tidak ada acuan *naṣṣ*-

21 Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risālah*, (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, tt), hlm. 477.

nya. Dengan demikian, menurut para imam mazhab selain Imam Syafi'i, yang disebut ijthad menggunakan penalaran hukum ialah, melakukan penemuan hukum yang dipandang paling dapat menghasilkan kemaslahatan dan yang paling mendekati semangat pensyariatian hukum Islam. Oleh karena itu, ditinjau dari segi Metodologinya, sebagaimana yang dirumuskan ad-Duwaitibi, ijthad dapat dibagi kepada tiga macam, yaitu sebagai berikut:

1. *Al-Ijthad al-Bayāni*, yaitu suatu kegiatan ijthad yang bertujuan untuk menjelaskan hukum-hukum *syara'* yang terdapat dalam *naṣṣ Al-Qur'an* dan *Sunnah*.
2. *Al-Ijthad al-Qiyāsi*, yaitu kegiatan ijthad untuk menetapkan hukum-hukum *syara'* atas peristiwa-peristiwa hukum yang tidak ada *naṣṣ Al-Qur'an* maupun hadisnya, dengan cara meng-*qiyās*-kannya kepada hukum-hukum *syara'* yang ada *naṣṣ*-nya.
3. *Al-Ijthad al-Istiṣlāḥi*, yaitu suatu kegiatan ijthad untuk menetapkan hukum *syara'* atas peristiwa-peristiwa hukum yang tidak ada *naṣṣ*-nya, baik dari *Al-Qur'an* maupun *Sunnah*, melalui cara penalaran berdasarkan prinsip *al-istiṣlāḥi* (kemaslahatan).

Adapun Ijthad ditinjau dari segi jumlah pelakunya, maka akan terbagi menjadi dua kategori, yaitu: ijthad *fardi* dan ijthad *jamā'ī*. Menurut aṭ-Ṭayyibi Khuderi as-Sayyid, adapun yang di maksud dengan ijthad *fardi* yaitu: ijthad yang dilakukan oleh perorangan atau hanya beberapa mujtahid. Misalnya ijthad yang dilakukan oleh para imam mujtahid besar: Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal.

Ijtihad *fardi* atau perseorangan ialah ijtihad yang dilakukan secara mandiri oleh seseorang yang mempunyai keahlian dan hasil ijtihad-nya sebelum mendapat persetujuan ulama atau mujtahid lain. Ijtihad ini diakui dalam Islam dan merupakan hak setiap muslim yang memiliki keahlian dalam menganalisis dan mengkaji suatu masalah secara mendalam. Ijtihad semacam ini tidak merupakan kewajiban bagi orang lain untuk mengikutinya. Pengamalan ijtihad *fardi* hanya menjadi kewajiban bagi orang yang menghasilkannya.²²

Ijtihad *fardi* itulah yang dibenarkan Rasulullah kepada Mu'az. Dan ijtihad inilah yang ditekankan Umar kepada Abu Musa al-Asy'ariy kepada Syuraih. Umar mengatakan kepada Syuraih: "Dan apa yang tidak nyata kepada engkau dalam *as-sunnah*, maka berijtihadlah dengan menggunakan daya pikir engkau".

Lebih lanjut bahwa yang masuk dalam ijtihad ini, seperti pendapat Ibn Mas'ud tentang wanita yang suaminya meninggal sebelum disetubuhi dan ditentukan jumlah mahar. Sudah sebulan lamanya Ibn Mas'ud berfikir, beliaupun menetapkan bahwa jumlah mahar wanita itu adalah sejumlah mahar yang biasa diterima oleh wanita-wanita yang setara dan wanita itu mendapat pusaka serta harus ber-*'iddah*.²³

22 Kebutuhan terhadap adanya orang-orang tertentu yang terlatih dan mampu melakukan ijtihad secara mandiri (*ijtihad fardiy*) sangat penting, tetapi bila dilihat dari segi dampaknya terhadap kepentingan kehidupan bersama, *ijtihad fardiy* belum efektif. Mungkin karena faktor inilah, Mu'ammad al-Gazaliy menilai *ijtihad fardiy* yang berlebihan dan tidak terkontrol dan akan menimbulkan kekacauan. Muhammad al-Gazaliy, *Mi'ah 'u'al 'an al-Islam*, terjemahan Muhammad Tohir dan Abu Laila, *Al-Gazali Menjawab 40 Soal Islam Abad 20*, (Bandung: Mizan, 1989), h.156-157.

23 T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Semarang: PT. Pustaka Putra, 1997), hlm. 163-164.

Sedangkan ijtihad *jamā'i* atau lebih dikenal dengan *ijmak* di dalam kitab-kitab *uṣūl fiqh*, yaitu: kesepakatan para mujtahid dari umat Rasulullah setelah beliau wafat dalam menjawab masalah-masalah hukum tertentu.²⁴ Dalam perkembangannya, ijtihad *jamā'i* hanya melibatkan ulama-ulama tertentu dalam berbagai disiplin ilmu, meskipun ilmu *fiqh* menjadi salah satu permasalahan yang dibahas. Hal yang perlu diingat, bahwa semakin jauh perubahan zaman, maka masalah-masalah baru semakin bermunculan, ada berkaitan dengan selain ilmu *fiqh* atau membutuhkan ilmu lain yang dalam hal ini membutuhkan jawaban berkaitan hukum *syara'*. Misalnya dengan menentukan hukum *syara'* berkaitan dengan rekayasa genetika seperti, *cloning* dan aborsi. Persoalan ini membutuhkan alasan ilmiah dari sisi ilmu lainnya sebelum menentukan hukum *syara'* yang ditetapkan oleh para mujtahid²⁵.

Ijtihad *jamā'i* berasal dari dua suku kata, yaitu ijtihad dan *jamā'i*. Ijtihad secara etimologi (bahasa) menurut Ibnu Manẓūr adalah mengerahkan segenap tenaga dan kemampuan. Ijtihad merupakan *maṣḍar* (derivat kata) dari *ijtahada*.²⁶ Menurut al-Raghib al-Aṣfahani, ijtihad adalah memulai aktivitas diri dengan mengerahkan segenap kemampuan serta sabar dalam menahan kesulitan.²⁷ Menurut al-Asnawi yang merupakan ulama bermazhab Syafi'i, ijtihad secara bahasa diibaratkan sebagai pengerahan segenap tenaga untuk meraih sesuatu dan tidak digunakan kecuali dalam permasalahan yang di

24 Sebagaimana dikutip oleh Satria Efendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Prenada Media Group, 2015), hlm. 258.

25 Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh,...*, hlm. 349.

26 Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Shadir, t.th).

27 Al- Raghib Al- Ashfahani, *al-Mufradāt fi Gharib al-Qur'an*, (Lebanon: Dar al-Ma'rifah, t.th).

dalamnya mengandung beban dan kesulitan.²⁸

Jamā'i secara etimologi (bahasa) menurut Ibnu Manzur adalah berasal dari kata *jama'a*, yaitu mengkompilasikan sesuatu yang terpisah dan menggabungkan sesuatu dengan mendekatkan sebagian kepada sebagian lainnya. Sedangkan *jamā'i* secara terminologi (istilah) menurut al-Fayyumi adalah dinisbahkan kepada *jamā'ah*, yaitu perkumpulan di antara manusia baik jumlahnya, sedikit maupun banyak, yang terkandung di dalamnya kerukunan di antara mereka.²⁹ Jadi *jamā'i* dinisbahkan kepada jamaah yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah kolektif, maka ijtihad *jamā'i* adalah ijtihad jamaah atau dikenal dengan istilah ijtihad kolektif.

Adapun ijtihad *jamā'i* (ijtihad kolektif) menurut ulama kontemporer, yaitu: Menurut Khalid Husein al-Khalid, ijtihad *jamā'i* (ijtihad kolektif) adalah usaha pengerahan ijtihad sekumpulan ulama dalam pembahasan dan musyawarah untuk mengistinbatkan hukum syariat di dalam permasalahan *ẓanni* atau usaha pengerahan ijtihad sekumpulan dari para fukaha muslim yang adil dalam pembahasan dan pandangan mereka sesuai dengan Metodologi ilmu *uṣūl fiqh*, kemudian mereka bermusyawarah di dalam satu majelis khusus untuk ber-*istinbāt* atau mengambil kesimpulan hukum syariat dalam permasalahan syariat yang *ẓannī*.³⁰

Menurut Taufiq al-Syawi, ijtihad *jamā'i* (ijtihad kolektif) adalah proses pembahasan dan *istinbāt* hukum oleh

28 Al-Asnawi, *Nihāyah al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wuṣūl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999).

29 Al-Fayyumi, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977).

30 H. Al-Khalid, *al-Ijtihād al-Jamā'i fī al-Fiqh al-Islāmi*, (Dubai: Markaz Jam'ah al-Majid li al-Ṣāqafah wa al-Turāṣ, 2009).

sekumpulan ulama, para pakar dan spesialis, baik dengan jalan perundingan jarak jauh atau dalam satu majelis di mana mereka bermusyawarah dan tukar pikiran hingga sampai pada pendapat yang mereka sepakati, atau yang mayoritas dari mereka memilihnya, keputusan mereka dihasilkan lewat permusyawaratan akan tetapi dalam bentuk fatwa.

Menurut Abdul Majid as-Sausah asy-Syarafi, ijtihad *jamā'i* (ijtihad kolektif) adalah sebuah upaya optimal dari mayoritas ahli fikih untuk sampai pada sebuah kesimpulan sementara terhadap hukum Islam tertentu melalui proses *istinbāṭ* dan telah menemukan titik kesepahaman kolektif atau mayoritas dari mereka telah melakukan elaborasi pendapat untuk menghasilkan kesepakatan hukum secara bersama.³¹

Menurut Wahbah Zuhaili, ijtihad *jamā'i* (ijtihad kolektif) adalah kesepakatan hukum para ulama atas suatu permasalahan tertentu berdasarkan atas hasil putusan hukum ulama terdahulu dengan cara mendistribusikan dalil-dalil yang dijadikan pijakan hukum oleh mereka dan memilih dalil yang paling kuat dan memiliki relevansi kemaslahatan terkini dan nyata. Ijtihad *jamā'i* (ijtihad kolektif) berbeda dengan ijmak karena ijmak mengharuskan kesepakatan ulama secara bersama dan semasa. Sedangkan ijtihad *jamā'i* (ijtihad kolektif) tidak harus disepakati secara masif, sehingga sebagian sudah memenuhi kategori.³²

Menurut Yusuf al-Qaradhawi, ijtihad *jamā'i* (ijtihad kolektif) adalah tukar pendapat dari para ahli ilmu (ulama) atas kasus yang menyangkut permasalahan umum dan

31 M. Abdul al-Syarafi, *al-Ijtihād al-Jamā'i fī al-Tasyrī' al-Islāmi*, (Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Syuun al-Islamiyyah, 1998).

32 Wahbah aZ-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986).

memiliki dampak kemaslahatan bagi halayak umat.³³ Maka ijihad *jamā'i* (ijihad kolektif) adalah aktivitas ilmiah yang sistematis dan terarah yang dilakukan oleh sekelompok orang yang memiliki kemampuan berijihad pada satu masa, demi sampai kepada maksud Allah pada sebuah perkara yang memiliki karakteristik umum yang menyentuh kehidupan penduduk sebuah negara, regional atau umat, atau demi sampai kepada aplikasi maksud Allah yang benar atas kenyataan hidup masyarakat, negara dan umat.³⁴ Dengan kata lain ijihad *jamā'i* (ijihad kolektif) erat kaitannya dengan persoalan kepentingan sosial dengan prioritas permasalahan skala besar.

PENUTUP

Dari pembahasan di atas, maka dapatlah ditarik beberapa kesimpulan, yaitu:

Ijihad memiliki beberapa unsur yang mesti dipenuhi, yaitu: 1) Pengerahan kemampuan nalar secara maksimum dari orang yang berpredikat sebagai mujtahid. 2) Menggunakan Metodologi *istinbāt* (penggalan hukum). 3) Objek ijihad adalah dalil-dalil *syara'* yang terperinci. 4) Tujuan ijihad adalah untuk menemukan hukum *syara'* yang berkaitan dengan masalah-masalah *'amaliyah* (bukan yang berkaitan dengan masalah akidah atau akhlak). 5) Hukum *syara'* yang ditemukan tersebut bersifat *ẓannī* (kuat dugaan; relatif), bukan yang bersifat *qaṭ'i* (pasti benar; absolut).

Ijihad dapat diklasifikasikan kepada beberapa macam, yaitu: 1) Ijihad *fardi*, yaitu ijihad yang dilakukan oleh seorang

33 Yusuf al-Qaradhawi, *al-Ijtihād fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1996).

34 Siti. Hanna, "Urgensi Ijihad Kolektif dalam Permasalahan Kontemporer", *Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2, 2012.

atau beberapa orang untuk menemukan hukum *syara'* dari suatu peristiwa hukum yang belum diketahui ketentuan hukumnya. 2) Ijtihad *jamā'i*, yaitu kegiatan ijtihad yang dilakukan oleh seluruh mujtahid untuk menemukan hukum suatu peristiwa yang terjadi, di mana ijtihad ini menghasilkan kesepakatan bersama. Ijtihad model inilah yang kerap disebut dengan "Ijmak Ulama".

DAFTAR PUSTAKA

- Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2014.
- Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣūl Fiqh*, Jakarta: Dār al-Kutub, 2010.
- _____, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmi fī Mā Lā Naṣ Fīh*, Cet. III, Kuwait: Dār al-Qalam, 1972.
- Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Cet. V, Jakarta: Bulan Bintang, 1970.
- Akbar Syamsul Arifin, *Hafal 3000 + Kata Bahasa Arab*, Yogyakarta: Diva Press, 2016.
- al-Asnawi, *Nihāyah al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wuṣūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- al-Fayyumi, *al-Miṣbah al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1977.
- al-Khalid, *al-Ijtihād al-Jamā'i fī al-Fiqh al-Islāmi*, Dubai: Markaz Jam'ah al-Majid li al-Ṣaqafah wa al-Turaṣ, 2009.
- Al-Raghib Al-Ashfahani, *al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur'an*, Lebanon: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- al-Ṣan'ani, *Irsyād al-Niqād ila Taysīr al-Ijtihād*, Kuwait: al-Dār al-Salafiyah, 1985.

- at-Tarmizi, *Sunan at-Tarmizi: Babu ma Jaa fil Qaḍi Yuṣību wa Yukhṭa*, Jilid.II, Bairut: Dar al-Fikri, 1794.
- Ghalib, G., *al-Majāmi' al-Fiqhiyyah wa Asaruhā fī al-Ijtihād al-Mu'āṣir wa al-Taṭallu'āt li Majma' Fiqhi Mansyud*, Palestina: t.p., 2007.
- Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulūghul Marām Min Adillatil Aḥkām*, Terj. Ahmad Najieh, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2018.
- Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al-Shadir, t.th.
- Imam Jalaluddin al-Mahalli dan Iman Jalaluddin as-Suyuti, *Tafsir Jalālayn*, Jilid. I, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2017.
- M. Abdul al-Syarafi, *al-Ijtihād al-Jamā'i fī al-Tasyrī' al-Islāmi*, Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Syuun al-Islamiyyah, 1998.
- Muhammad Abu Zahra, *Uṣūl Fiqh*, Damaskus: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.th.
- Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Fiqh*, Qahirah: Dār al-Fikri al-Arabi, t.t.
- Muhammad al-Gazaliy, *Mi'ah Su'āl 'an al-Islām*, terjemahan Muhammad Tohir dan Abu Laila, *Al-Gazali Menjawab 40 Soal Islam Abad 20*, Bandung: Mizan, 1989.
- Muhammad bin Ali bin Muhammd asy-Syaukani, *Irsyād al-Fuḥūl ila Taḥqīq al-Haqq min Ilmi al-Uṣūl*, Beirut: Dār al-Fikri, t.t.
- Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *ar-Risālah*, Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, t.th.

- Muhammad Luqman as-Salafi, *Tuḥfatul Kirām Syarḥu Bulūghul Marām*, Terj. Achmad Sunarto, Surabaya: Kartika Utama, 2006.
- Satria Efendi, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Prenada Media Group, 2015.
- Siti. Hanna, “Urgensi Ijtihad Kolektif dalam Permasalahan Kontemporer”, *Media Syariah*, Vol. XIV, No. 2. 2012.
- T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Putra, 1997.
- Tajuddin Abdul Wahab bin as-Subki, *Jam‘u al-Jawāmi’*, Semarang: Toha Putra, t.th.
- Wahbah al-Zuhaili, *Al-Wasīṭ fi Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: Dar al-Kutub, 1978.
- Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.
- Warson Munawwir, *Al Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Yusuf al-Qaradhawi, *Al-Ijtihād al-Mu’āsir bayna al-Inḍibāṭ wa al-Infirāṭ*, Cet. I; Kairo: Dār al-Tawzī’ wa al-Nasyr al-Islāmi, 1994.
- _____, *al-Ijtihād fī al-Syarī’ah al-Islamiyyah*, Kuwait: Dār al-Qalam, 1996.

KEDUDUKAN *ITTIBĀ'* DAN *TAQLĪD* DALAM KAJIAN HUKUM ISLAM

Heri Safrijal, S.H.

30183762@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Artikel ini mengkaji tentang persoalan *ittibā'* dan *taqlīd* berikut batasan-batasannya dalam tinjauan hukum Islam. Manusia dalam perannya sebagai *mukallaf* di muka bumi setidaknya dapat bertindak sebagai *creator* (perumus) hukum, di mana hasil dari rumusan tersebut lahirlah produk hukum, yang kemudian diikuti dan diamalkan; sedangkan peran lainnya adalah sebagai *implementator* (pelaksana) hukum, baik melalui pelaksanaan yang memiliki pertimbangan, maupun pelaksanaan yang dilakukan secara ketat. Untuk yang pertama menjadi ranah kajian *ijtihād*, sedangkan yang terakhir adalah bagian dari pembahasan *ittibā'* dan *taqlīd*. Dengan menggunakan pendekatan studi kepustakaan, artikel ini berupaya mendiskusikan secara mendalam kriteria dan batasan daripada *ittibā'* dan *taqlīd* itu dalam perspektif hukum Islam.

Kata Kunci: *Ittibā', Taqlīd, Hukum Islam*

PENDAHULUAN

Proses ijtihad yang kerap dilakukan ulama dalam upaya menalar dan menggali hukum dari dalil (*istinbāt*) pada dasarnya bertujuan untuk melahirkan produk hukum yang sering dikenal dengan istilah *fikih*. Produk hukum tersebut (*fikih*) kemudian menjadi pedoman bagi setiap mukalaf, di

mana setiap produk hukum yang dihasilkan oleh mujtahid, kemudian diikuti dan diamalkan oleh setiap *mukallaf* dalam kehidupan sehari-hari, baik dengan pengamalan secara ketat, maupun pengamalan dengan berbagai pertimbangan.

Perlu diketahui, bahwa aktivitas ijtihad bukanlah aktivitas serampangan yang dapat dilakukan oleh setiap orang. Para ulama memberi batasan yang ketat terkait prasyarat ijtihad ini, sehingga tidak sembarangan orang bisa melakukannya sesuka hati. Bagi orang yang memenuhi kualifikasi ijtihad, para ulama bersepakat akan kewajiban orang tersebut berijtihad, sedangkan bagi kalangan awam yang tidak memenuhi kualifikasi tersebut, diwajibkan untuk mengambil sikap *taqlid*. Kendati demikian, realita dari sikap *taqlid* masih menyisakan persoalan. Pasalnya, sebagai akibat dari *taqlid*, paling tidak akan berimbas pada dua hal: *Pertama*, melemahnya nalar kritis umat Islam, terlebih dalam persoalan informasi keagamaan. *Kedua*, memudarnya daya kreativitas seseorang, terkait dengan strategi penerapan hukum Islam.¹

Kendati proses ber-*taqlid* mempunyai kelemahan, namun tidak berarti menjadikan *taqlid* sebagai penyebab pintu ijtihad tertutup. Terdapat banyak faktor yang membentuk dan menjadikan pintu ijtihad tertutup. Sedangkan *taqlid* adalah proses di mana seseorang yang tidak mampu melakukan tugas-tugas untuk berijtihad, maka diperbolehkan hanya mengikuti hasil-hasil ijtihad dari *mujtahid*. Namun, yang kemudian menjadi permasalahan adalah apakah Islam hanya mengklasifikasi umatnya sebatas sebagai kreator dan

1 Alfa Syahriar dan Ahmad Fauzan Mubarak, "Analisis Kritis Implementasi *Taqlid* dalam Beragama dalam Tinjauan Ushul Fiqh Empat Mazhab dan Pengaruhnya terhadap Nilai-Nilai Kebangsaan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)", *Yudisia*, Vol. 9, No.1, Januari-Juni 2018, hlm. 102.

implementator hukum saja? Perlu ditegaskan di sini, bahwa terdapat ayat-ayat *Al-Qur'an* yang mengedepankan fungsi akal untuk mengungkapkan berbagai hikmah dan aturan yang terdapat di dalam ayat-ayat *kawuniyah* dan *qauliyah*. Dalam hal ini, sudah sepatutnya proses berijtihad terus dilakukan terhadap ayat-ayat *kawuniyah* dan *qauliyah* tersebut, terutama terhadap penggalian hukum-hukum Islam. Di sinilah letak proses *Ittibā'* berada, dalam artian ketika seseorang belum mencapai kemampuan menjadi seorang *mujtahid* yang mampu menggali hukum, maka tidak harus dengan menjadi seorang *muqallid*. Namun, dapat menjadikan posisinya sebagai seorang *muttabi'*, yang prosesnya mengetahui seluk-beluk terbentuknya hukum yang diamalkannya. Antara *Ittibā'* dan *taqlid* mempunyai kedudukan yang tidak setara dan sama, hal inilah yang kemudian menentukan pada posisi manakah yang layak diamalkan oleh setiap *mukallaf*.

Kendati demikian, terdapat permasalahan yang prinsipil terhadap keberadaan *ittibā'* dan *taqlid* tersebut, yaitu ketika dihadapkan kepada pihak-pihak yang mempunyai peran khusus di dalam kehidupan masyarakat, dalam hal ini seperti hakim dalam lingkungan peradilan. Hakim mempunyai peran khusus dalam kehidupan masyarakat, yaitu sebagai otoritas yang diberi kewenangan menyelesaikan permasalahan yang terjadi pada masyarakat. Atas dasar tersebut kemudian menjadi pertanyaan, apakah hakim dapat melakukan ijtihad terhadap kasus-kasus yang dihadapkan kepadanya? Atau peran hakim dalam kajian hukum Islam hanya sebatas sebagai *muttabi'* maupun *muqallid* terhadap hukum-hukum yang telah ada dalam kitab-kitab *fiqh* klasik? Menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, tentu membutuhkan kajian yang mendalam terhadap eksistensi hakim dan perannya

dalam ranah peradilan dan pengembangan hukum.

Berdasarkan gambaran di atas, artikel ini mengajukan beberapa pertanyaan sebagai berikut: sejauh mana seseorang dapat menjadi *muttabi'* maupun *muqallid*? Dalam hal apa saja *ittibā'* maupun *taqlīd* boleh dilakukan seseorang? Untuk mendiskusikan masalah tersebut, perlu ditelaah terlebih dahulu mengenai kedudukan *ittibā'* dan *taqlīd* dalam ranah kajian hukum Islam. Adapun tujuan pembahasan tersebut agar dapat mengetahui pihak-pihak yang layak diklasifikasikan sebagai *muttabi'* dan *muqallid*, serta terhadap hal-hal yang boleh untuk ber-*ittibā'* dan ber-*taqlīd*.

PEMBAHASAN

Definisi Operasional

1. Pengertian *Ittibā'* dan *Taqlīd*

a. *Ittiba'*

Secara bahasa, *ittibā'* berasal dari bahasa Arab dari bentuk *maṣḍar* dari kata (اتَّبَعَ) yang berarti menurut atau mengikuti. Menurut istilah agama, berarti menerima ucapan atau perkataan orang serta mengetahui alasan-alasannya (dalil), baik dalil itu *Al-Qur'an* maupun Hadis yang dapat dijadikan *hujjah*.²

Secara istilah, *ittibā'* adalah mengambil atau menerima perkataan seorang *faqih* atau *mujtahid*, dengan mengetahui alasannya serta tidak terikat pada salah satu mazhab dalam mengambil suatu hukum berdasarkan alasan yang dianggap lebih kuat dengan jalan membanding.³ *Ittibā'* bukanlah mengikuti pendapat ulama tanpa alasan agama. Adapun

2 Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, cet. 4 (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003), hlm. 60.

3 A. Basiq Djalil, *Ilmu Ushul Fiqh Satu dan Dua*, (Jakarta: Kencana, 2010), hlm. 195.

orang yang mengambil atau mengikuti pendapat ulama dengan disertai alasan-alasan, dinamakan dengan *muttabi'*.⁴ Terhadap kata *ittibā'* itu sendiri, dalam *Al-Qur'an* disebutkan sebanyak 124 kali yang tersebar dalam 40 surat dan 111 ayat.⁵

Banyaknya jumlah ayat dan surah yang menyebut term *ittibā'* dan derivasinya tersebut mengindikasikan besarnya perhatian *Al-Qur'an*, sekaligus menunjukkan urgensi *ittiba'*. Dalam *Al-Qur'an*, term *ittibā'* sendiri dipergunakan untuk menunjukkan tujuh makna instrinsik yang saling terkait, yaitu: (1) menemani (*ṣuḥbah*); (2) mengikuti (*iqtidā' wa mutāba'ah*); (3) tegar dan konsisten (*ṣabāt wa istiḳāmah*); (4) memilih dan mensinergikan keharmonisan (*ikhtiyār wa muwāfaqah*); (5) mengamalkan (*'amal*); (6) menghadap ke Ka'bah atau ke arah Baitul Maqdis saat salat (*tawajjuh ila al-Ka'bah aw ila Bait al-Muqaddas fi al-ṣalāh*), dan (7) menaati (*tā'ah*).⁶

b. *Taqlīd*

Kata *taqlīd* (تقليد) berasal dari *fi'il māḍi* (kata dasar) تقلد dan قلد yang secara bahasa berarti “mengalungkan” atau “menjadikan kalung”. Kata *taqlīd* mempunyai hubungan rapat dengan kata *qalādah* (قلادة) sedangkan *qalādah* itu sendiri berarti kalung. Menurut asalnya, قلادة (kalung) itu digunakan untuk sesuatu yang diletakkan membelit leher seekor hewan; dan hewan yang dikalungi itu mengikuti sepenuhnya ke mana

4 Apit Hidayat, dkk., *Ushul Fiqh 'Ittiba' Taqlid dan Talfiq*, Makalah Fakultas Ushuluddin dan Adab, (Banten: UIN Sultan Maulana Hasanuddin, 2019), hlm. 2.

5 Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzh al-Qur'an al-Karim*, (Cairo: Dar al-Hadīṣ, 1988), hlm. 153-154.

6 Rahendra Maya, “Konsep *Al-Ittibā'* dalam Perspektif *Al-Qur'an* dan Hadits”, *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol 1, No 01, Tahun 2014, hlm. 14.

saja kalung itu ditarik orang. Kalau yang dijadikan “kalung” itu adalah “pendapat” atau “perkataan” seseorang, maka berarti orang yang dikalungi itu akan mengikuti “pendapat” orang itu, tanpa mempertanyakan lagi kenapa pendapat orang tersebut demikian.⁷

Sedangkan *taqlid* menurut terminologi pakar *uṣul fiqh* adalah mengamalkan pendapat seseorang yang tidak dianggap sebagai *hujjah*, dengan tidak mengetahui dalil (yang dipegangnya itu). Sebagian pakar *uṣul fiqh* mendefinisikan *taqlid* adalah dengan mengamalkan pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil yang dijadikan pegangan olehnya.⁸

- 1) Abdul Hamid Hakim mendefinisikan *taqlid* sebagai:

التَّقْلِيدُ: قَبُولُ قَوْلِ الْقَائِلِ وَ أَنْتَ لَا تَدْرِي مِنْ أَيْنَ مَا خُذُهُ

“*Taqlid* adalah menerima pendapat seseorang, sedangkan engkau tidak tahu dari mana pendapat itu diambil”⁹

- 2) Imam al-Ghazali memberikan definisi:¹⁰

قَبُولُ قَوْلٍ بِلاَ حُجَّةٍ

“Menerima ucapan tanpa *hujjah*”

Pada dasarnya, terdapat beberapa pengertian yang diberikan oleh pakar *uṣul fiqh*. Namun, secara umum

7 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, Cet. 6, (Jakarta: Kencana, 2011), hlm. 431.

8 Abdul Wahhab Khallaf, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, Terj. Rohidin Wahid, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), hlm. 78.

9 Muhammad Al-Amin al-Sinqithi, *Muzakarah fi Uṣul al-fiqh*, (Madinah KSA: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, 2001), hlm. 314. Selengkapnya lihat, Agus Miswanto, *Ushul Fiqh Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Jilid 2, (Magelang: Unimma Press, 2019), hlm. 242.

10 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 434.

pengertian tersebut mengarah kepada suatu makna bahwa *taqlīd* adalah menerima pendapat orang lain dengan tidak mampu mengemukakan alasannya.¹¹

Perlu diketahui, bahwa menerima pendapat orang lain sangat berbeda pemaknaannya dengan menerima perkataan Rasulullah Saw., atau perkataan ulama yang telah disepakati menjadi *ijmā'*, karena dalam hal ini menerima perkataan Rasulullah Saw. atau *ijmā'* tidak dikategorikan sebagai bentuk *taqlīd*, sebab perkataan tersebut merupakan *ḥujjah*.¹² Sebaliknya, pendapat *mujtahid* secara perseorangan adalah bukan *ḥujjah*, maka apabila seseorang mengikuti pendapat *mujtahid* itu tanpa mengetahui dalilnya, disebut *taqlīd*.¹³

Hukum *Ittibā'* dan *Taqlīd*

1. Hukum *Ittibā'*

Dasar hukum dari *ittibā'* adalah wajib, dalam artian bagi orang yang mempunyai kesanggupan untuk mengadakan penelitian terhadap nas-nas dan mengistinbatkan hukum daripadanya adalah tidak layak mengikuti pendapat orang lain tanpa mengemukakan *ḥujjah*-nya. Sebab banyak didapatkan nas-nas yang memerintahkan agar *ittibā'*, mengikuti pendapat orang lain dengan menemukan argumentasi-argumentasi dari pendapat orang yang diikuti dan mencela *taqlīd* bagi orang-orang yang memiliki syarat untuk ijtihad.¹⁴

Kewajiban ber-*ittibā'* ini merupakan perintah dari Allah

11 A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 176. Lihat juga, Alaidin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 132.

12 Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Gazzali, *al-Mustasfa*, (Beirut: Dar al Ihya' Turas 'Arabi, 1993), hlm. 389.

13 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2*, hlm. 435

14 Miftahul Arifin dan Ahmad Faisal Haq, *Ushul Fiqh Kaidah-Kaidah Penetapan Hukum Islam*, (Surabaya: Citra Media, 1997), hlm. 164

sendiri, melalui firman-Nya dalam *Al-Qur'an* Surah al-A'raf ayat 3:

Artinya: ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti pemimpin-pemimpin selain-Nya.¹⁵ Amat sedikitlah kamu mengambil pelajaran (daripadanya).

Ayat tersebut memerintahkan untuk mengikuti perintah-perintah Allah dan merupakan suatu kewajiban dan tidak terdapat dalil yang merubahnya.¹⁶ Selain ayat tersebut, terdapat beberapa ayat lainnya yang memiliki nada yang sama, yaitu perintah untuk mengikuti Allah dan bahkan kepada Rasul-Nya. Seperti dalam *Al-Qur'an* surah al-Baqarah ayat 38 dan ayat 170; kemudian surah Ali Imran ayat 31, dan 174; al-Maidah ayat 16, dan lain sebagainya. Adapun perintah mengikuti Rasulullah dapat dilihat dalam *Al-Qur'an* surah Al-Hasyr ayat 7; surah al-Baqarah ayat 143; Ali-Imran ayat 20, dan lain sebagainya.

Perintah tersebut sebagai bentuk penggunaan akal yang telah diberikan Allah kepada manusia, dengan mengetahui apa yang diperintahkan dan siapa yang memerintahkan. Terhadap hal ini sudah sewajarnya, proses ber-*ittibā'* merupakan proses mengenali terhadap apa-apa yang diikuti.

Proses ber-*ittibā'* bukanlah proses serampangan yang dapat dilakukan pada apa saja. Setidaknya ada beberapa cara ber-*ittiba'*, yaitu sebagai berikut:¹⁷

1) Melakukan penggalian hukum secara mendalam;

15 Maksudnya: pemimpin-pemimpin yang membawamu kepada kesesatan.

16 A. Basiq Djalil, *Ilmu Ushul Fiqh...*, hlm. 196

17 Beni A. Saebani dan Januri, *Fiqh Ushul Fiqh*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2009), hlm. 292.

- 2) Mempelajari dasar-dasar pijakan hukum Islam;
- 3) Menguasai bahasa Arab sebagai bahasa yang dipergunakan oleh *Al-Qur'an*;
- 4) Memahami hadis serta seluk-beluknya;
- 5) Mengenali lebih dalam tentang ulama mazhab;
- 6) Menghargai pendapat orang lain;
- 7) Selalu bertanya kepada ahlinya (ulama) jika tidak mengetahui urusan agama;

2. Hukum *Taqlīd*

Terhadap keberadaan *taqlīd* ini, terdapat perbincangan yang meluas dari kalangan ulama, terutama mengenai keabsahan *taqlīd* itu sendiri: apakah *taqlīd* itu diperbolehkan atau dilarang dalam syariat? Hal ini disebabkan perbedaan pemahaman para ulama terhadap beberapa ayat dalam berbagai surat yang termaktub di dalam *Al-Qur'an*, yaitu seperti firman Allah dalam surah Luqman ayat 21:

Artinya: dan apabila dikatakan kepada mereka: "ikutilah apa yang diturunkan Allah". mereka menjawab: "(Tidak, tapi Kami (hanya) mengikuti apa yang Kami dapati bapak-bapak Kami mengerjakannya." dan Apakah mereka (akan mengikuti bapak-bapak mereka) walaupun syaitan itu menyeru mereka ke dalam siksa api yang menyala-nyala (neraka)?

Ayat tersebut mengisyaratkan larangan bagi umat Islam untuk ikut-ikutan dalam menjalankan agama, yaitu dengan ber-*taqlīd* kepada ajaran nenek moyang terdahulu. Terhadap ayat ini dapat dipahami bahwa ber-*taqlīd* merupakan sesuatu yang dilarang. Namun, terdapat ayat lain yang mengisyaratkan untuk sebagian orang mendalami pengetahuan yang telah diberikan oleh Allah, seperti dalam *Al-Qur'an* Surah at-Taubah

ayat 122:

Artinya: tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.

Secara tekstual, dapat dipahami bahwa sudah sepatutnya bagi sebagian mukminin untuk memperdalam pengetahuan agama dan setelah pendalaman dilakukan, tidak lupa untuk berbagai pengetahuan yang telah didapatkan. Ayat ini mengisyaratkan *taqlīd* bukanlah sesuatu yang dilarang, mengingat Allah yang memerintahkan kaum muslimin untuk menuntut ilmu, kata sebagian menunjukkan tidak semua orang dapat menuntut ilmu. Hal ini senada dengan ayat lainnya dalam surah an-Nahl ayat 43, yang memerintahkan bagi yang tidak mengetahui untuk bertanya kepada yang mengetahui:

Artinya: dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka; Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan¹⁸ jika kamu tidak mengetahui,

Oleh karena adanya isyarat-isyarat *Al-Qur'an* yang di satu segi melarang ber-*taqlīd* dan dari segi lain mengisyaratkan menyuruh untuk ber-*taqlīd*, maka terdapat perbincangan yang meluas di kalangan ulama tentang *taqlīd* tersebut. Perbincangan ulama dalam hal ini adalah:¹⁹

Pertama, tentang apakah *taqlīd* itu dapat menghasilkan

18 *Yakni: orang-orang yang mempunyai pengetahuan tentang Nabi dan kitab-kitab.*

19 Beni A. Saebani dan Januri, *Fiqh Ushul Fiqh...*, hlm. 437-445.

suatu ilmu yang membawa kepada tingkat yakin?

- 1) Al-Gazzáli menjelaskan bahwa *taqlīd* itu bukanlah suatu cara yang dapat membawa kepada ilmu yang meyakinkan, baik dalam hal-hal yang berkenaan dengan *uṣul al-din*, maupun dalam bidang syariah;
- 2) Golongan *Hasyawiyah* dan *Ta'limiyah* berpendapat bahwa cara untuk mendapatkan yang hak atau kebenaran itu hanyalah melalui *taqlīd*. Karena itu wajib ber-*taqlīd* dan haram hukumnya berijtihad dengan menggunakan nalar.

Kedua, tentang boleh tidaknya *taqlīd* dalam bidang usuluddin atau hal-hal yang bersifat '*aqliyat*, karena usuluddin ('*aqidah*) itu sendiri harus didasarkan pada keyakinan. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama:

- 1) Kebanyakan ulama berpendapat tidak boleh ber-*taqlīd* dalam bidang usuluddin. Hal ini dikuatkan oleh al-Razi. Ketidakbolehan ber-*taqlīd* dalam bidang ini berlaku untuk kalangan *mujtahid* dan berlaku untuk orang awam. Maksudnya seorang mukmin tidak diperbolehkan mengambil pendapat seseorang dalam hal-hal tersebut tanpa mengetahui dalil yang dijadikan patokan olehnya.²⁰
- 2) Pendapat kedua dianut oleh al-Anbari dan lainnya yang mengatakan bahwa boleh ber-*taqlīd* dalam bidang usuluddin dan tidak wajib berijtihad. Al-Anbari memberi alasan bahwa untuk mengetahui bidang usuluddin atau '*aqidah* cukup dengan akad *jāzim* (ikatan yang telah pasti). Karena Nabi sendiri telah mencukupkan tentang imannya seseorang

20 Abdul Wahhab Khallaf, *Ijtihad dalam Syariat...*, hlm. 83.

A'rabi (Arab pinggiran) dengan hanya semata mengucapkan syahadat, dan mereka bukan termasuk orang yang mampu berijtihad dengan nalar.

- 3) Pendapat ketiga menyatakan bahwa berijtihad dalam bidang usuluddin haram hukumnya. Alasannya bahwa berijtihad dalam bidang ini menimbulkan dugaan yang kuat akan mendatangkan keraguan dan kesalahan karena akan munculnya beraneka ragam hasil pemikiran dan pendapat; lain halnya kalau menempuh cara *taqlid*. Oleh karena itu, seorang mukalaf wajib menguatkan akadnya (syahadah).

Ketiga, taqlid dalam bidang *furū' fiqhiyyah*. Pembahasan ulama tentang masalah ber-*taqlid* dalam bidang *furū' fiqhiyyah* semakin luas karena banyak seginya, seperti dari segi siapa yang melakukan *taqlid* dan kepada siapa ia ber-*taqlid*. Dari segi orang yang melakukan *taqlid*, Ibnu Subki mengelompokkan umat kepada empat kelompok, yaitu:

- 1) Orang awam yang tidak mempunyai keahlian sama sekali;
- 2) Orang alim namun belum sampai ke tingkat *mujtahid*;
- 3) Orang yang mampu melakukan ijtihad namun baru sampai tingkat dugaan kuat (*zan*);
- 4) *Mujtahid*.

Keempat, tentang ber-*taqlid* nya orang yang telah mencapai derajat *mujtahid* dalam masalah yang belum diijtihadinya. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat:

- 1) Kebanyakan ulama berpendapat bahwa haram hukumnya *mujtahid* melakukan *taqlid* secara mutlak.

Hal ini disebabkan orang yang telah mencapai derajat *mujtahid* disuruh untuk melakukan ijtihad, dan ijtihad itu merupakan asal bagi *taqlid*. Oleh karena itu, selagi memungkinkan untuk melakukan yang asal (ijtihad), maka tidak boleh berpindah kepada penggantinya, yaitu *taqlid*.

- 2) Kalangan ulama yang terdiri dari Ahmad ibn Hambal, Ishaq ibn Rahawaih dan Sufyan al-Tsauri berpendapat boleh seorang *mujtahid* melakukan *taqlid* secara mutlak. Alasannya: orang yang tidak tahu tentang suatu masalah harus bertanya kepada orang yang sudah tahu. Seorang *mujtahid* meskipun mampu melakukan ijtihad, namun karena ia belum berijtihad dalam masalah itu, berarti ia belum mengetahui. Oleh karena itu ia harus bertanya kepada yang telah terlebih dahulu mengetahui.
- 3) Sebagian ulama tidak berpendapat secara mutlak-mutlakan sebagaimana dikemukakan dua pendapat tersebut di atas, mereka memilahnya kepada beberapa kemungkinan:
 - a) Imam al-Syafi'i dalam *Qaul Qadim*-nya berpendapat bahwa seorang *mujtahid* boleh ber-*taqlid* kepada *mujtahid* lain bila *mujtahid* tempat ia ber-*taqlid* itu adalah dalam level sahabat, bukan *mujtahid* dari kalangan generasi sesudahnya. Alasannya karena *mujtahid* sahabat itu mempunyai kelebihan disebabkan karena selalu berada di bawah bimbingan Nabi Saw.
 - b) Muhammad ibn Hasan al-Syaibani berpendapat bahwa seorang *mujtahid* boleh ber-*taqlid*

terhadap suatu kepada *mujtahid* lain bila *mujtahid* yang diikutinya itu lebih tahu dalam masalah itu.

- c) Ulama lainnya mengatakan seorang *mujtahid* boleh ber-*taqlīd* kepada *mujtahid* yang lain sekadar hanya untuk diamalkan sendiri; bukan untuk difatwakan kepada orang lain.
- d) Ibnu Sureij berpendapat sebagai tambahan terhadap pendapat ketiga di atas bahwa *mujtahid* boleh ber-*taqlīd* kepada *mujtahid* lain untuk dirinya sendiri, seandainya menghadapi keterbatasan waktu (sempit), sehingga kalau ia berijtihad dahulu pada waktu itu, maka masalah yang akan diijtihadinya itu akan luput. Imam al-Ḥaramaīn menguatkan pendapat ini dan mencontohkannya dengan ijtihad dalam menetapkan arah kiblat untuk melakukan shalat wajib, sedangkan waktu shalat yang akan dilakukannya hampir habis. Seandainya ia berijtihad dahulu, maka shalat itu akan luput. Dalam hal ini, ia boleh ber-*taqlīd* kepada *mujtahid* lain.
- e) Ulama lainnya lagi mengatakan *mujtahid* boleh ber-*taqlīd* kepada *mujtahid* lain bila yang ber-*taqlīd* itu sedang menduduki jabatan *qādhi*, karena waktu luangnya untuk berijtihad sangat sempit mengingat kesibukannya untuk menyelesaikan perkara dan tugas peradilan.

Kelima, tentang kebolehan seorang alim yang belum mencapai derajat *mujtahid* untuk ber-*taqlīd*. Dalam hal

inipun menimbulkan perbedaan pendapat. Sebagian ulama berpendapat bahwa seorang alim tidak boleh melakukan *taqlīd* karena ia mempunyai kemampuan untuk menggali hukum dari dalil-dalilnya. Lain halnya seorang awam yang tidak mempunyai kemampuan sama sekali. Sebagian ulama dari kalangan *Mu'tazilah* mengatakan bahwa orang alim boleh saja melakukan *taqlīd* dengan syarat jelas baginya kesahihan sandaran ijtihad yang dilakukan oleh *mujtahid* yang diikutinya.

***Ittibā'* dan *Taqlīd* dalam Sorotan Sejarah**

Berbicara mengenai *ittibā'* dan *taqlīd* bukanlah suatu hal yang baru dalam ranah kajian hukum Islam. Setidaknya, kemunculan *ittibā'* dan *taqlīd* turut memperkaya pembahasan dalam hukum Islam. Dalam konteks peran mukallaf terhadap pengamalan dan pengembangan hukum Islam, setidaknya ada tiga peran yang turut dibahas dalam ranah uşul fiqh, yaitu: mukallaf yang secara kemampuan memiliki hak dan kewajiban untuk menemukan hukum melalui proses *istinbāt* hukum, yang kemudian dikenal sebagai *mujtahid*. Selain peran sebagai *mujtahid*, terhadap mukallaf terdapat peran yang tidak mencapai tahap *mujtahid*, namun mengetahui dari mana sumber hukum dan proses *istinbāt* dilakukan oleh *mujtahid*, sehingga produk hukum yang dihasilkan oleh *mujtahid* layak untuk diamalkan, hal ini dikenal sebagai *muttabi'*. Peran yang ketiga merupakan peran yang kurang mempunyai pengaruh besar sebagai pengembangan hukum, namun ketat dalam pengamalan terhadap produk hukum yang diketahuinya, bahkan secara intelektualitas cenderung eksklusif, tidak berusaha mempertanyakan dan mencari tahu terhadap sumber atau Metodologi yang digunakan oleh

mujtahid sehingga dapat melahirkan produk hukum tertentu. Hal ini kemudian dikenal sebagai muqallid.

Secara historis, taqlīd dan ittibā' tidak lahir dalam ruang hampa, akan tetapi beriringan dengan perkembangan fiqh itu sendiri. Dapat dikatakan bahwa kemunculan taqlīd dan ittibā' secara formalitas dimulai pada era pasca terbentuknya mazhab-mazhab fiqh. Ittibā' lahir dari proses di mana ketika intelektualitas manusia mempertanyakan mengenai sumber dan metodologi produk hukum itu sendiri. Setiap mazhab melahirkan produk hukum dari berbagai sumber dan metodologi yang digunakannya, dan di antara pengikut mazhab tersebut memiliki kemampuan untuk memahami sumber dan metodologi yang digunakan dalam menghasilkan produk hukum tersebut. Dapat dikatakan proses ittibā' adalah proses di mana ketika seseorang tidak mampu melakukan ijtihad, maka kemampuannya hanya pada batas memahami sumber dan metodologi pada suatu produk hukum yang dilahirkan oleh mujtahid tertentu. Terhadap keberadaan ittibā' ini sendiri dalam ranah hukum Islam sepanjang penelusuran literatur, belum banyak ulama yang mengistilahkan dan mengkonfigurasi konsep ittibā' secara komprehensif.²¹

Berbeda halnya dengan *ittiba'*, kemunculan *taqlīd* disebabkan adanya gejala fanatisme dan membela mazhabnya masing-masing yang sudah menjalar di kalangan umat khususnya para ulamanya, berangsur-angsur *fiqh* mengalami stagnasi dan kejumudan. Kebebasan berpendapat mengalami pembatasan-pembatasan, pintu ijtihad dinyatakan telah tertutup, sehingga daya kritis ulama mengalami penurunan drastis. Mereka merasa cukup dan mencukupkan diri dengan mazhab sudah ada. Gejala *taqlīd* dan fanatisme mazhab

21 Rahendra Maya, *Konsep Al-Ittiba'...*, hlm. 13

menjadi pemandangan umum hampir di seluruh negeri-negeri muslim. Pendapat dan fatwa dari ulama mazhab mereka terdahulu dianggap sudah final dan harus diikuti tanpa boleh mengajukan kritikan apalagi koreksi.²²

Keadaan ini dapat ditemukan pada pertengahan abad ke-3 H atau 9 M dengan munculnya gagasan bahwa hanya ulama-ulama besar masa lampau yang berhak melakukan ijtihad. Sementara pada permulaan Abad ke-4 H tercapai titik krisis, di mana para sarjana hukum Islam (fukaha) dari berbagai mazhab Sunní memandang bahwa seluruh permasalahan yang esensial telah dibahas secara tuntas. Semacam konsensus secara gradual memapankan dirinya yang kurang lebih bermakna bahwa mulai saat itu tidak seorangpun yang boleh mengklaim bahwa ia memiliki kualifikasi untuk melaksanakan ijtihad mutlak, dan seluruh aktivitas di masa mendatang harus dibatasi pada penjelasan, aplikasi dan penafsiran doktrin yang telah dirumuskan.²³

Pernyataan tersebut muncul akibat adanya “fatwa” khusus yang disebutkan Masyfu’ Zuhdi sebagai “pintu ijtihad tertutup”, yang terjadi pada akhir abad 4 H.²⁴ “Fatwa” khusus tersebut dapat dilihat bentuknya ketika Ali Sayis mengatakan, bahwa tidak ada lagi orang yang memiliki kemampuan tinggi dalam berijtihad setelah Muhammad bin Jabir Aṭ-Ṭabari (w. 310 H), yang memberanikan diri dalam berijtihad, ber-

22 Rasyad Hasan Khalil, *Madkhal li Fiqh Islami: Tarikh Tasyri’ Adwaru Tatawuruhu, Masadiruhu Madhahib al-Fiqhiyah*, (Cairo: Ikhwah Asyqiya’i, 1994), hlm. 156. Selengkapnya, Muhammad Zuhdi Karimuddin, Kedudukan Mazhab, *Taqlid*, dan Ijtihad Dalam Islam, *Al-Qadha*, Vol. 6, No. 1, Januari 2019.

23 Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 35.

24 Masyfu’ Zuhdi, *Ijtihad dan Problematikanya*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1981), hlm. 27.

istinbāt dan berfatwa memutuskan hukum-hukumnya langsung dari *Al-Qur'an* dan *as-Sunnah* tanpa terkait oleh satu pendapat pun dari imam-imam *mujtahid*.²⁵ Maka, dengan berakhirnya proses berijtihad seperti itu, tidak ada lagi ijtihad yang digunakan kecuali kepada ijtihad dalam bentuk penjelasan, pengaplikasian, dan penafsiran doktrin yang telah dirumuskan oleh para *mujtahid* mutlak.

Keadaan demikian, kemudian memunculkan sikap *taqlīd* oleh pihak-pihak yang secara kualifikasi tidak memenuhi untuk melakukan proses ijtihad mutlak. Akibatnya, tidak sedikit para ulama yang membatasi dirinya kepada ijtihad *fil masa'il* atau *fi al-mazhabi*. Hal ini cenderung memunculkan sikap *taqlīd* para ulama terhadap Metodologi dan sumber hukum yang telah ada. Demikian juga terhadap pihak-pihak yang sama sekali tidak memiliki pengetahuan tentang ijtihad, seperti orang awam. Sikap *taqlīd* yang muncul pada orang awam cenderung meningkat akibat pembatasan ijtihad, bahkan memunculkan sikap baru, yaitu fanatisme ekstrem terhadap pendapat-pendapat tertentu.

Sehubungan dengan tertutupnya pintu ijtihad, penulis mengajukan kritik historis. *Pertama*, pada satu sisi, "fatwa" pintu ijtihad tertutup benar adanya secara aplikatif. Dalam artian, hanya orang-orang tertentu yang dapat melakukan ijtihad, dan terhadap ijtihad tertentu seperti ijtihad *fil masa'il* dan ijtihad *fil mazhab*, bukan pada ijtihad mutlak. Namun, pembagian semacam ini menurut Fazlul Rahman bersifat formalistik dan agak artifisialis. Rahman memang mengakui bahwa seorang mungkin hanya merupakan ahli dalam suatu masalah dan bukan pemikir yang menjulang dalam

25 Muhammad Ali Sayis, *Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Fiqh*, (Jakarta: Rajawali, 1995), hlm. 112.

keseluruhan masalah hukum, tetapi hal ini bukanlah masalah yang penting, karena jika ia mengemukakan aplikasi yang tepat, maka ia juga bisa menjadi ahli dalam cabang hukum-hukum lainnya. Hal yang teramat penting adalah kaliber intelektualnya, yang secara relatif sedikit sekali disinggung dalam literatur-literatur Yuridis kita.²⁶

Kedua, keberadaan pintu ijtihad telah tertutup dengan banyaknya muncul sikap *taqlīd*, dapat dikatakan pernyataan semacam ini adalah sebuah kontradiksi, mengingat tidak mungkin pintu ijtihad tertutup, akan tetapi proses berijtihad masih terjadi dan produk hukum yang dihasilkan juga banyak. Hal ini dapat dilihat misalnya, pada periode yang dikatakan *jumud* tersebut, banyak ulama-ulama besar yang lahir dan mengembangkan proses ijtihadnya, sehingga banyak produk hukum yang dihasilkan.²⁷

PENUTUP

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa *ittibā'* adalah mengambil atau menerima perkataan seorang *faqih* atau *mujtahid*, dengan mengetahui alasannya serta tidak terikat pada salah satu mazhab dalam

26 *Ibid.* Lihat pula, Saifuddin Mujtaba, Membuka Pintu Ijtihad (Studi Pemikiran Fazluurrahman), *Jurnal Falasifa*, Vol. 1, No.1, Maret 2010, hlm. 91

27 Terhadap hal ini, misalnya ada Imam Ibn Hazm (384-456 H), Imam al-Ghazali (1058-1111 M), Imam Ibn Taimiyyah (Lahir 661/1263 M). Keberadaan mereka menunjukkan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup, justru pintu ijtihad semakin berkembang di bawah kendali mereka. Sesungguhnya secara kualitatif memenuhi kriteria mujtahid mutlak, kalau dilihat dari metodologi pemikiran mereka, khususnya dalam masalah hukum Islam. Namun, karena sikap ketawaduannya, mereka mengikatkan diri dengan mazhab tertentu. Selengkapannya, Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri' Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, (Depok: Gramata Publishing, 2010), hlm. 141

mengambil suatu hukum berdasarkan alasan yang dianggap lebih kuat dengan jalan membandingkan (komparasi). Sedangkan *taqlīd* adalah menerima pendapat orang lain dengan tidak mampu mengemukakan alasannya.

Antara *ittibā'* dan *taqlīd* terdapat perbedaan yang mendasar. *Ittibā'* sering digunakan dalam masalah mengikuti paham-paham, yakni mengambil hukum berdasarkan Metodologi-Metodologi yang digunakan oleh *mujtahid* yang diikutinya. Sedangkan *taqlīd* merupakan sikap mengikuti perbuatan-perbuatan yang telah ditetapkan oleh mutjahid melalui produk ijtihadnya.

Hukum *ittibā'* adalah wajib bagi setiap mukalaf. Hal ini merupakan perintah Allah sendiri untuk mengikuti Allah dan Rasul-Nya dengan mengetahui apa yang diikuti. Namun pada masalah yang bersifat *furū'iyah*, hukum *ittibā'* adalah keharusan, sebagai bentuk penghormatan kepada akal agar menggunakannya sebaik mungkin, hal ini senada sesuai dengan prinsip yang ada dalam *Al-Qur'an*. Adapun *taqlīd*, terjadi perdebatan para ulama, ada ulama yang mengharamkan *taqlīd* dan ada ulama yang membolehkan *taqlīd*.

Secara historis, kedudukan *ittibā'* dalam kajian hukum Islam berada pada pembahasan ushul fiqh, terutama terhadap pihak-pihak yang tidak mencapai kemampuan *mujtahid*, namun mengetahui cara kerja *mujtahid*. Sehingga dalam hal ini, proses kemunculan *ittibā'* didasarkan kepada kemampuan intelektual seseorang dalam memahami sumber dan metodologi yang digunakan oleh *mujtahid*. Sedangkan *taqlīd* muncul semenjak terbentuknya mazhab-mazhab *fiqh*, yang kemudian memiliki Metodologi dan sumber hukum yang digunakan oleh setiap *mujtahid* dalam berbagai mazhab

tersebut. Hal ini kemudian menimbulkan sikap fanatisme mazhab yang berujung kepada sikap *taqlid*, terutama dilakukan oleh mereka yang awam terhadap proses berijtihad.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Basiq Djalil, *Ilmu Ushul Fiqh Satu dan Dua*, Jakarta: Kencana, 2010.
- A. Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Abdul Wahhab Khallaf, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, terj. Rohidin Wahid, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfa*, Beirut: Dar al Ihya' Turas 'Arabi, 1993.
- Agus Miswanto, *Ushul Fiqh Metodologi Ijtihad Hukum Islam, Jilid 2*, Magelang: Unimma Press, 2019.
- Alaiddin Koto, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid 2, Cet. 6*, Jakarta: Kencana, 2011.
- Beni A. Saebani dan Januri, *Fiqh Ushul Fiqh*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2009.
- Masyfu' Zuhdi, *Ijtihad dan Problematikanya*, Surabaya: Bina Ilmu, 1981.
- Miftahul Arifin dan Ahmad Faisal Haq, *Ushul Fiqh Kaidah-Kaidah Penetapan Hukum Islam*, Surabaya: Citra Media, 1997.
- Muhammad Al-Amin al-Sinqithi, *Mudzakarah fi Ushul al-fiqh*, Madinah KSA: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam, 2001.
- Muhammad Ali Sayis, *Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Fiqih*, Jakarta: Rajawali, 1995.

- Muhammad Fu'ad "Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fazh Al-Qur'an al-Karim*, Cairo: Dar al-Hadits, 1988.
- Nazar Bakry, *Fiqh dan Ushul Fiqh*, cet. 4, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003.
- Rasyad Hasan Khalil, *Madkhal li Fiqh Islami: Tarikh Tasyri' Adwaru Tatawuruhu, Masadiruhu Madhahib al-Fiqhiyah*, Cairo: Ikhwah Asyqiya'i, 1994.
- Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Mizan, 1994.
- Yayan Sopyan, *Tarikh Tasyri' Sejarah Pembentukan Hukum Islam*, Depok: Gramata Publishing, 2010.
- Alfa Syahriar dan Ahmad Fauzan Mubarak, "Analisis Kritis Implementasi *Taqlid* Dalam Beragama Dalam Tinjauan Ushul Fiqh Empat Mazhab Dan Pengaruhnya Terhadap Nilai-Nilai Kebangsaan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)", *Jurnal Pemikiran Hukum dan Hukum Islam, Yudisia*, Vol. 9, No.1, Januari-Juni 2018.
- Apit Hidayat, dkk., *Ushul Fiqh "Ittiba' Taqlid dan Talfiq"*, Makalah Fakultas Ushuluddin dan Adab, Banten: UIN Sultan Maulana Hasanuddin, 2019.
- Muhammad Zuhdi Karimuddin, "Kedudukan Mazhab, *Taqlid*, dan Ijtihad dalam Islam", *Al-Qadha*, Vol. 6, No. 1, Januari 2019.
- Rahendra Maya, "Konsep Al-*Ittiba'* dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadits", *Al-Tadabbur: Jurnal ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol 1, No 01, 2014.
- Saifuddin Mujtaba, "Membuka Pintu Ijtihad (Studi Pemikiran Fazluurrahman)", *Jurnal Falasifa*, Vol. 1, No.1, Maret 2010.

Bab Dua
PERMASALAHAN QAT'I
DAN ZANNI

AL-QUR'AN SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM (Analisis *Qaṭ'ī* dan *Zannī* Ayat-Ayat Al-Qur'an)

Adlina, Lc.

191009008@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Makalah ini membahas tentang makna ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat *Qaṭ'ī* dan *Zannī* secara *ad-dalālah* (kandungan makna). Dengan menggunakan pendekatan kepustakaan, tulisan ini berupaya menghadirkan diskusi mengenai makna *Qaṭ'ī* dan *Zannī* secara *ad-dalālah* dalam ayat-ayat Al-Qur'an, serta memberikan definisi yang tepat dan akurat mengenai batasan keduanya, berikut contoh-contohnya. Sebagai salah satu isu yang telah lama menyita perhatian dan perdebatan di kalangan ahli *uṣul fiqh*, tema mengenai *Qaṭ'ī* dan *Zannī* tetap terbuka dalam memberikan definisinya, berikut kriteria dan batasan-batasannya.

Kata Kunci: *Al-Qur'an; Qaṭ'ī; Zannī*

PENDAHULUAN

Al-Qur'an adalah kitab samawi yang terakhir diturunkan oleh Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. untuk mengeluarkan manusia dari kegelapan ke masa yang terang benderang, melalui perantaraan Jibril, berisi pedoman dan petunjuk kepada umat manusia, agar manusia dapat memperoleh kehidupan yang bahagia di dunia dan akhirat.

Sebagai kitab Samawi yang merupakan kalam Allah, tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan umat Islam

menyangkut kebenaran sumbernya. Dalam kajian terhadap *Al-Qur'an*, ada dua hal penting yang mutlak diperhatikan, yaitu *as-ṣubut* (kebenaran sumber) dan *ad-dalālah* (kandungan makna). Dari sisi *as-ṣubut* *Al-Qur'an*, tidak ada perbedaan pandangan di kalangan umat Islam tentang kebenaran sumbernya (*qaṭ'ī as-ṣubut*) karena berasal dari Allah hingga diriwayatkan kepada umat Islam secara *mutawātir* sehingga berkualitas sampai pada tahapan yakin.

Sementara dari sisi *dalālah* atau kandungan redaksi ayat-ayat *Al-Qur'an* yang berkaitan dengan hukum, dapat dibedakan atas ayat-ayat yang *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. Kajian mendalam terhadap ayat-ayat *Al-Qur'an* menunjukkan bahwa adanya ayat-ayat yang *qaṭ'ī* dan *ẓannī* merupakan ciri *Al-Qur'an* tersendiri dalam menjelaskan hukum (*aḥkām*). Atas dasar ini, yang menjadi pertimbangan dalam pengkajiannya adalah tabiat ayat itu sendiri. Dalam hal ini, Allah memang secara sengaja menempatkan suatu ayat *qaṭ'ī* dan yang lain *ẓannī* dengan maksud dan makna tertentu.

Pembahasan *qaṭ'ī* dan *ẓannī* hanya dapat ditemukan di kalangan ahli *uṣul fiqh* ketika mereka menganalisis kebenaran sumber suatu dalil atas tiga bentuk, yaitu *naṣ*, *ẓahir*, dan *mujmal*. Dalil dalam kategori *naṣ* diartikan oleh oleh jumbuh ulama *uṣul fiqh* sebagai dalil yang tidak memiliki kemungkinan makna lain. Sedangkan dalil dalam kategori *ẓahir* dan *mujmal* termasuk dalil yang bersifat *ẓannī*, karena makna dalil dalam kategori ini masih mengandung kemungkinan makna lain.

Ulama *uṣul fiqh* ada yang menegaskan bahwa sifat dalil itu adalah menunjukkan kepada hukum *syar'ī* secara konklusif (*qaṭ'ī*), kalau tidak menunjukkan kepada hukum *syar'ī* secara konklusif (*qaṭ'ī*), melainkan hanya dugaan kuat

(*ẓannī*) maka disebut dengan '*amārah* (tanda-tanda hukum). Akan tetapi pengertian yang umum di kalangan para ulama *uṣul fiqh* adalah: dalil-dalil itu meliputi semua sumber hukum (*maṣādir al-aḥkām*) yang menunjukkan kepada *ḥukmu asy-syar'i*, baik secara *qaṭ'ī* maupun secara *ẓannī*.

Konsep *qaṭ'ī* dan *ẓannī* menurut pandangan ulama *uṣuliyyun* salaf (era klasik) sebagai konsepsi umum yang wajar dipakai dan dianggap final, tetapi di era modern, konsep ini menjadi perbincangan yang serius. Gugatan dan kegelisahan ulama *uṣuliyyun* khalaf (era kontemporer) dengan lebih banyak mereka mendasarkan pada penolakan terhadap cara berpijak atas teks yang mengabaikan substansi dari suatu teks.

PEMBAHASAN

Definisi *Qaṭ'ī* dan *Ẓannī*

1. *Qaṭ'ī*

Secara Bahasa, yang dimaksud dengan *qaṭ'ī* adalah putus, pasti, atau diam. *Qaṭ'ī* dan *ẓannī* merupakan salah satu bahasan yang cukup rumit di kalangan *uṣuliyyun* atau ulama ahli *uṣul fiqh*, terlebih ketika mereka berhadapan dengan kekuatan suatu hukum (*ḥujjah* suatu dalil) atau sumber suatu dalil. Menurut Muhammad Hasim Kamali, *qaṭ'ī* secara etimologi bermakna yang definitif (pasti), sedangkan *ẓannī* bermakna yang spekulatif (sangkaan).

Menurut Abdul Wahab Khallaf, *qaṭ'ī* adalah sesuatu yang menunjukkan kepada makna tertentu dari suatu teks (ayat atau hadis). *Qaṭ'ī* tidak mengandung kemungkinan takwil serta tidak dapat memaknai selain makna dari teks tersebut.¹ Hal ini

1 Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Uṣul al-Fiqh*, Cet. xii. (Kuwait: Dar al-Fikr, 1398 H./1978M), hlm.

sebagaimana firman Allah *ta'ala* dalam Surah An-Nisa' (4) ayat 12:

Artinya: "dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak"...

Penunjukkan makna (*ad-dalālah*) ayat tersebut adalah *qaṭ'ī*, yaitu jelas dan pasti, sehingga tidak boleh ditakwil dan dipahami selain yang ditunjukkan oleh ayat tersebut. Dengan demikian, bagian seorang suami dalam mewarisi harta peninggalan istrinya yang meninggal dengan tanpa ada anak adalah setengah dari harta peninggalannya.

Menurut Muhammad Haşim Kamali, nas *qaṭ'ī* adalah nas yang jelas dan tertentu yang hanya memiliki satu makna dan tidak terbuka untuk makna lain atau hanya memiliki satu penafsiran dan tidak terbuka untuk penafsiran lain. Dalil *qaṭ'ī* yang dirumuskan Asy-Syaṭibi yaitu suatu dalil yang asal usul historisnya (*al-wurūd*), penunjukkan kepada makna (*ad-dalālah*) atau kekuatan argumentatif maknanya itu sendiri (*al-ḥujjiyah*) bersifat pasti dan meyakinkan, seperti kepastian kita tentang adanya seseorang yang bernama Hatim, yang kita ketahui dari banyaknya kejadian-kejadian dan laporan-laporan mengenainya. Atau seperti kepastian kita tentang adanya kota Makkah dan negara Mesir karena kemutawatiran berita mengenainya sehingga seakan-akan kita melihatnya langsung.

Menurut Asy-Syaṭibi, ke-*qaṭ'ī*-an makna yang ditunjukkan oleh dalil tidak selalu lahir dari kekuatan dalil itu sendiri. Dengan kata lain, suatu dalil tidak secara berdiri sendiri menunjukkan kepada makna *qaṭ'ī*, sebagaimana yang disebutkan oleh Asy-Syaṭibi: "adanya ke-*qaṭ'ī*-an dalam

pengertian yang umum dipakai pada dalil-dalil *syar'i* secara satu-persatu adalah mustahil atau amat langka. Ketidak-*qaṭ'ī*-an itu dapat disebabkan oleh kemungkinan-kemungkinan historis, misalnya asal-usul dalil tersebut secara historis (*al-wurūd*) memang belum meyakinkan dan apabila asal usul historisnya telah terbukti sah dan *qaṭ'ī*, maka dalil tersebut masih akan diliputi oleh berbagai kemungkinan gramatikal dan semantik, misalnya pada perbedaan bacaan (*qirā'ah*) yang disebabkan oleh perbedaan analisis sintaksis, adanya makna ganda (*musytarak*), dan lain sebagainya.

2. *Zanní*

Menurut Muhammad Haşim Kamali, ayat *Al-Qur'an* yang bersifat *zanní* (spekulatif) adalah kebalikan dari ayat yang bersifat *qaṭ'í* (definitif), ia terbuka bagi pemaknaan, penafsiran dan ijtihad. Penafsiran yang terbaik adalah penafsiran yang dijumpai secara keseluruhan dalam *Al-Qur'an* dan mencari penjelasan yang diperlukan pada bagian yang lain dalam konteks yang sama atau bahkan berbeda. Adapun *zanní* menurut kesepakatan ulama adalah dalil (ayat atau hadis) yang menunjuk kepada suatu makna yang mengandung pengertian lain.

Dalil *zanní* adalah suatu dalil yang asal-usul historisnya (*al-wurūd*), penunjukkan kepada maknanya (*ad-dalālah*), atau kekuatan argumentatif maknanya itu sendiri (*al-ḥujjiyah*) diduga kuat sebagai benar, seperti keputusan hakim yang didasarkan atas keterangan para saksi yang tidak mustahil melakukan kekeliruan.

Menurut Asy-Syaṭibi, dalil *zanní* ini dibagi dalam 3 (tiga) kategori:

Pertama, Dalil *ẓanní* yang dinaungi oleh suatu prinsip universal yang *qaṭ'í* (*Aṣl al-qaṭ'í*). Dalil ini tidak diragukan lagi keabsahannya untuk dipegangi, sebagaimana hadis:

عن ابن عباس رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار. (رواه احمد وابن ماجة).

Hadis ini bersifat *ẓanní* karena kesahihan asal-usul historisnya (*al-wurūd*) tidak mencapai derajat mutawatir, akan tetapi hadis ini dinaungi oleh prinsip universal (*syari'ah*), yaitu segala yang merugikan (*maḍarat*) dihindari. Prinsip ini disimpulkan dari sejumlah dalil *juz'i* atau kasus-kasus detail, seperti larangan bertindak merugikan dan berbuat *maḍarat* terhadap istri (QS. Aṭ-Ṭalaq [65] ayat 6), terhadap mantan istri yang dirujuk (QS. Al-Baqarah [2] ayat 233), larangan bertindak merugikan dalam penulisan dan pemberian saksi hutang piutang (QS. Al-Baqarah [2] ayat 282), dan larangan agar ibu dan ayah jangan sampai menderita karena anaknya (QS. Al-Baqarah [2] ayat 233). Dari sinilah disimpulkan prinsip di atas dan prinsip tersebut memperkuat dan menaungi hadis *ẓanní* di atas.

Kedua, dalil *ẓanní* yang bertentangan dengan suatu prinsip yang *qaṭ'í*. Dalil ini secara umum ditolak, karena segala yang bertentangan dengan dasar-dasar syariat adalah tidak sah dan tidak dapat dipegangi. Contoh yang biasanya dikemukakan mengenai hal ini adalah penggunaan pertimbangan masalah oleh beberapa ulama untuk memberi fatwa seorang raja yang menggauli istrinya di siang hari bulan Ramadan, bahwa hukumnya adalah membayar kafarat berupa puasa selama dua (2) bulan berturut-turut. Sebenarnya menurut hadis Rasulullah saw. hukuman tersebut bersifat *kulliy*, yaitu orang yang menggauli istrinya di

siang hari bulan Ramadan harus membayar kafarat berupa; membebaskan budak, jika tidak ada budak, maka berpuasa dua (2) bulan berturut-turut, dan jika tidak mampu maka memberi makan 60 (enam puluh) orang miskin.

Para ulama tersebut mempertimbangkan kemaslahatan, yaitu tujuan hukuman yang dimaksud adalah untuk mencegah seseorang agar jangan mengulangi perbuatannya. Menurut para ulama tersebut, apabila seorang raja dihukum dengan kafarat membebaskan budak, hal itu tidak memenuhi tujuan hukuman, yaitu mencegah pengulangan perbuatan, sebab raja itu kaya dan berapapun harga budak dapat dibelinya, untuk kemudian dibebaskannya. Oleh karena itu, demi kemaslahatan raja tersebut diberi hukuman kafarat puasa dua (2) bulan berturut-turut agar dia merasa jera dan tidak mengulangi perbuatannya karena puasa dua (2) bulan berturut-turut adalah berat. Cara berargumentasi (*istidlāl*) demikian, menurut al-Ghazali adalah batal, karena bertentangan dengan nas yang menegaskan bahwa hukumannya adalah membebaskan budak, baru kalau tidak ada, kafarat puasa dua (2) bulan berturut-turut diterapkan.

Argumentasi para ulama yang diwakili oleh Asy-Syatibi dengan menghukum raja tersebut dengan puasa dua bulan berturut-turut berlandaskan kemaslahatan untuk pribadi raja itu sendiri, karena kalau hukumannya membebaskan budak itu dapat mudah dilaksanakan oleh seorang raja. Sedangkan argumentasi Al- Ghazali terlihat sangat tradisional (tekstual) terhadap pemahaman nas, sehingga ia membatalkan seandainya hukuman bagi raja itu puasa selama 2 (dua) bulan berturut-turut, menurutnya, karena tidak mengikuti urutan hukuman dalam nas tersebut di atas.

Ketiga, dalil *ẓanní* yang tidak bertentangan dengan suatu prinsip yang *qaṭ'í*, tetapi tidak pula dinaungi oleh suatu prinsip yang *qaṭ'í*. Menurut Asy-Syaṭibi, dalil ini dapat diterima atas dasar bahwa pada dasarnya segala yang berada pada tingkat *ẓanní* dalam syari'ah dapat diterima.²

Dalam subbab berikutnya akan dijelaskan beragam contoh ayat yang sifatnya *Qaṭ'í* dan *Ẓanní* dalam *Al-Qur'an*.

Ayat-ayat *Qaṭ'í* dan *Ẓanní*

1. Ayat *Qaṭ'í*

a. Berkaitan dengan Salat

Artinya: "dirikanlah salat..."

Jika perhatian hanya ditunjukkan kepada nas *Al-Qur'an* yang berbunyi *Aqimú Aṣ-Ṣalah*, maka nas ini tidak pasti menunjuk kepada wajibnya salat, walaupun redaksinya berbentuk perintah, sebab banyak ayat *Al-Qur'an* yang menggunakan redaksi perintah tapi dinilai bukan sebagai perintah wajib. Kepastian tersebut datang dari pemahaman terhadap nas-nas lain yang walaupun dengan redaksi atau konteks berbeda-beda, disepakati bahwa kesemuanya mengandung makna yang sama. Dalam contoh di atas, ditemukan selain banyak ayat atau hadis yang menjelaskan antara lain hal-hal berikut: 1) Pujian kepada orang-orang yang salat. 2) Celaan dan ancaman bagi yang meremehkan atau meninggalkannya. 3) Perintah kepada mukalaf untuk melaksanakannya dalam keadaan sehat atau sakit, damai atau perang dalam keadaan berdiri atau -bila *'uzur*- duduk atau berbaring atau bahkan dengan isyarat. 4) Pengalaman-pengalaman yang telah diketahui secara turun temurun dari Rasulullah saw., sahabat beliau dan generasi sesudahnya,

² Abu Ishaq Asy-Syaṭibi, *Al-Muwafaqat Fí Uṣul Asy-Syari'ah*, hlm. 12.

yang tidak pernah meninggalkannya.

Kumpulan nas yang memberikan makna-makna tersebut, yang kemudian disepakati oleh umat melahirkan pendapat bahwa penggalan ayat *Aqimú Aş-Şalah* secara pasti atau *qaṭ'í* mengandung makna wajibnya salat. Juga disepakati bahwa tidak ada kemungkinan arti lain yang dapat ditarik darinya. Di sini, kewajiban salat yang ditarik dari *Aqimú Aş-Şalah*, menjadi aksioma. Di sini berlaku *ma'lūm min ad-dīn bi aḍ-ḍarūrah*. Biasanya, ulama *uşul fiqh* menunjuk kepada *ijma'* untuk menetapkan sesuatu yang bersifat *qaṭ'í*. Sebab jika mereka menunjuk kepada nas (dalil *naqli*) secara berdiri sendiri, maka akan dapat terbuka peluang -bagi mereka yang tidak mengetahui *ijma'* itu- untuk mengalihkan makna yang dimaksud dan telah disepakati itu ke makna yang lain. Maka, guna menghindari hal inilah mereka langsung menunjuk kepada *ijma'*.

b. *Al-Qur'an* Surah An-Nisa' (4) ayat 11

Artinya: "Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, Maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, Maka ia memperoleh separo harta...."

Menurut ulama *uşul fiqh* ayat di atas mengandung hukum yang *qaṭ'í* dan tidak bisa dipahami dengan pengertian lain.

c. *Al-Qur'an* Surah An-Nisa' (4) ayat 12:

Artinya: “dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. jika isteri-isterimu itu mempunyai anak...”

Ayat ini adalah *qaṭʿī dalālah*-nya bahwa bagian suami (bila ditinggal mati istri) adalah seperdua atau separuh, tidak bisa lainnya (yakni yang lain dari seperdua) atau dipahami dengan versi lain.

d. *Al-Qurʿan* Surah An-Nur (24) ayat 2:

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

Kata “seratus kali” tidak mengandung kemungkinan takwil atau pemahaman lain. Dengan demikian ayat ini bersifat *qaṭʿī ad-dalālah* maksudnya bahwa *ḥadd* zina itu seratus kali dera, tidak lebih dan tidak kurang.

e. *Al-Qurʿan* Surah An-Nur (24) ayat 4:

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

Bahwa seorang yang menuduh wanita baik-baik berbuat zina, sedangkan ia tidak memiliki empat (4) orang saksi, maka ia didera sebanyak 80 kali deraan sebagai hukuman telah menuduh. Kata “*delapan puluh*” merupakan kata yang sudah jelas dan tidak mungkin kata tersebut ditakwil menjadi

kalimat lain, dengan demikian ayat ini bersifat *qaṭ'ī ad-dalalah*.

f. *Al-Qur'an* Surah Al-Maidah ayat 89:

Artinya: "...barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, Maka kaffaratnya puasa selama tiga hari..."

Puasa tiga hari untuk kafarat sumpah, menurut para ulama *uṣul fiqh* mengandung hukum yang *qaṭ'ī* dan tidak bisa dipahami dengan pengertian lain.

2. Ayat *Zannī*

a. *Al-Qur'an* Surah Al-Baqarah (2) ayat 228:

Artinya: "wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'..."

Lafaz *quru'* dalam bahasa arab adalah *musytarak* (satu kata dua artinya atau lebih). Di dalam ayat tersebut bisa berarti bersih (suci) dan kotor (masa haid) pada nas tersebut memberitahukan bahwa wanita-wanita yang ditalak harus menunggu tiga kali *quru'*. Dengan demikian, akan timbul dua pengertian yaitu tiga kali bersih atau tiga kali kotor. Karena adanya kemungkinan itu, maka ayat tersebut tidak dikatakan *qaṭ'ī*. Oleh karenanya, dalam hal ini para imam mujtahid berbeda pendapat tentang masa menunggu (*'iddah*) bagi wanita yang diceraikan, ada yang mengatakan tiga kali bersih dan ada yang mengatakan tiga kali haid.

b. *Al-Qur'an* Surah Al-Maidah (5) ayat 3:

Artinya: "diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah[394], daging babi..."

Lafaz *Al-Maitatu* di dalam ayat tersebut bersifat *'Am*, yang mempunyai kemungkinan mengharamkan setiap bangkai

atau keharaman itu dikecualikan selain bangkai binatang laut/air. Karenanya nas yang dimaksud ganda atau lafaz *ʿAm mutlak* dan yang seperti itu maka disebut *ẓannī ad-dalālah*-nya. Hal ini disebabkan karena lafaz tersebut mempunyai suatu arti tetapi juga memungkinkan terdapat makna lain.

c. *Al-Qurʿan* Surah Al-Maidah (5) ayat 38:

Artinya: "laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

Kata tangan dalam ayat ini mengandung kemungkinan yang dimaksudkan adalah tangan kanan atau kiri, di samping juga mengandung kemungkinan tangan itu hanya sampai pergelangan saja atau sampai siku.

Penjelasan untuk yang dimaksud tangan ini ditentukan dalam hadis Rasulullah saw. Kekuatan hukum kata-kata yang seperti ini menurut para ulama *uṣul fiqh* bersifat *ẓannī* (relatif benar) oleh sebab itu para mujtahid boleh memilih pengertian yang terkuat menurut pandangannya serta yang didukung oleh dalil lain.

3. Satu Ayat mempunyai sifat *Qaṭʿī* dan *Ẓannī*

Suatu ayat dapat menjadi *qaṭʿī* dan *ẓannī* pada saat yang sama sebagaimana tersebut dalam *Al-Qurʿan* Surah A-Maidah (5) ayat 6, yang berbunyi:

Artinya: "...dan sapuluh kepalamu..."

Ayat ini adalah *qaṭʿī ad-dalālah* menyangkut wajibnya menyapu kepala dalam berwudu. Tetapi ia *ẓannī ad-dalālah*

dalam hal batas atau kadar kepala yang harus dibasuh. Ke-*qaṭʿī*-an dan ke-*ẓannī*-an tersebut disebabkan karena seluruh ulama ber-*ijmaʿ* (sepakat) menyatakan kewajiban membasuh kepala dalam berwudu berdasarkan berbagai argumentasi. Namun mereka berbeda pendapat tentang arti dan kedudukan *baʿ* pada lafaz *biruʿūsikum*. Dengan demikian, kedudukan ayat tersebut menjadi *qaṭʿī bi iʿtibār wa ẓannī bi iʿtibār ākhar* (di suatu sisi *qaṭʿī* dan di sisi lain *ẓannī*), di satu sisi ia menunjuk kepada makna yang pasti dan di sisi lain ia memberi berbagai alternatif makna.

Konsep *Qaṭʿī* dan *Ẓannī* menurut Ulama

Dalam konsep *qaṭʿī* dan *ẓannī* ini, pandangan ulama dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu kelompok *uṣuliyyūn* klasik dan pemikir kontemporer. Konsep *qaṭʿī* dan *ẓannī* dalam fikih dan *uṣul fiqh* berlaku dalam kaitannya dengan kemungkinan adanya perubahan ijtihad dalam suatu kasus hukum tertentu. *Qaṭʿī* dan *ẓannī* dalam *uṣul fiqh* digunakan untuk menjelaskan teks sumber hukum Islam, baik itu *Al-Qurʿan* maupun *Al-ḥadīṣ* dalam dua hal, yaitu *aṣ-ṣubūt* (eksistensi) atau *al-wurūd* (kedatangan kebenaran sumber), dan *ad-dalālah* (interpretasi). Menurut Safi Hasan Abu Ṭalib yang dimaksud dengan *qaṭʿī al-wurūd* atau *aṣ-ṣubūt* adalah nas-nas yang sampai kepada kita secara pasti, tidak diragukan lagi karena diterima secara *mutawātir*.³

Dalam hal ini, *Al-Qurʿan* dari segi keberadaannya adalah *qaṭʿī al-wurūd* atau *aṣ-ṣubūt*, karena *Al-Qurʿan* itu sampai kepada kita dengan cara *mutawātir* yang tidak diragukan keberadaannya. Sedangkan *ẓannī al-wurūd* atau *aṣ-ṣubūt*

3 Safi Hasan Abū Thālib, *Tatbiq al-Syarīʿah al-Islāmiyah fi al-Bilād al-ʿArabiya*, (Kairo: Dar al Nahḥah al-ʿArabiyyah, 1990), hlm. 62.

adalah nas-nas yang akan dijadikan sebagai dalil, kepastiannya tidak sampai ketingkat *qaṭ'ī*. Safi Hasan Abu Ṭalib mengatakan *ẓannī al-wurūd* atau *aṣ-ṣubūt* adalah nas-nas yang masih diperdebatkan tentang keberadaannya karena tidak dinukil secara *mutawātir*.⁴ Dalam hal ini, ulama mengatakan bahwa *sunnah* dari segi keberadaannya ada yang bersifat *qaṭ'ī al-wurūd* atau *aṣ-ṣubūt* dan ada yang bersifat *ẓannī al-wurūd* atau *aṣ-ṣubūt*.

Menurut Abdul Karim Zaidan dan Abdul Wahab al-Khallaf, *sunnah* yang digolongkan kepada *qaṭ'ī al-wurūd* atau *aṣ-ṣubūt* adalah hadis-hadis *mutawātir*, sebab hadis-hadis yang demikian tidak diragukan kebenaran bahwa ia pasti bersumber dari Nabi Muhammad Saw. Dengan kata lain, hadis *mutawātir* dilihat dari segi penukilannya dilakukan oleh jumlah rawi yang banyak dan secara logika tidak mungkin jumlah rawi yang banyak itu melakukan kedustaan.⁵ Sementara *sunnah* yang digolongkan kepada *ẓannī al-wurūd* atau *aṣ-ṣubūt* adalah hadis-hadis *masyhūr* dan *aḥad*, sebab kedua hadis ini dari segi penukilannya dari Nabi Saw. tidak mencapai tingkat *mutawātir*.⁶

Dari sisi *ad-dalālah* (interpretasi), jika suatu ayat *Al-Qur'an* atau teks *Al-ḥadīṣ* hanya mengandung satu makna yang jelas dan tidak membuka kemungkinan interpretasi lain, ia disebut sebagai teks yang *qaṭ'ī ad-dalālah*. Abu Zahrah dalam bukunya *uṣūl al-fiqh* mengatakan *qaṭ'ī ad-dalālah* adalah lafaz

4 *Ibid.*

5 Manna' al-Qaṭṭan, *Pengantar Studi Hadis*, Terj. Mifdhol Abdurrahman, (Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2004), hlm. 110.

6 Abdul Karim Zaidan, *al-Wajīz fi Uṣūl al-fiqh*, (Bagdad: Dar al-Arabiyyah, 1977), hlm. 174. Lihat Juga Abdul Wahab Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyyah, 1990), hlm. 42.

nas yang menunjukkan kepada pengertian yang jelas, tegas serta tidak perlu lagi penjelasan lebih lanjut.⁷

Wahbah az-Zuhaili mengatakan *dalālah qat'ī* adalah lafaz yang terdapat dalam *Al-Qur'an* yang dapat dipahami dengan jelas dan mengandung makna tunggal.⁸ Nas-nas dalam *Al-Qur'an* maupun hadis yang dikategorikan kepada *qat'ī ad-dalālah* adalah lafaz dan susunan kata-katanya menyebutkan angka, jumlah, bilangan tertentu, sifat atau nama dan jenis. Misalnya, tentang pembagian warisan, *ḥudūd*, *kaffārat*, dan lain-lain.

Sementara *ẓannī ad-dalālah*, baik *Al-Qur'an* maupun Hadis adalah teks atau lafal yang membuka kemungkinan lebih dari satu makna. Abdul Wahab Khallaf mengatakan *ẓannī ad-dalālah* adalah lafaz yang menunjukkan suatu makna, tetapi makna itu mengandung kemungkinan sehingga dapat ditakwil dan dipalingkan dari makna itu kepada makna lain. Menurut Safi Hasan, nas-nas yang dikategorikan *ẓannī ad-dalālah* adalah lafaz-lafaz yang diungkapkan dalam bentuk umum atau *'amm*, *musytarak* dan *muṭlaq*. Ketiga bentuk lafaz ini menurut kaidah *uṣūliyah* mengandung makna atau pengertian yang banyak dan tidak tegas.

Dari uraian di atas, menurut penulis suatu ayat dikatakan *qat'ī* apabila lafaz ayat itu mengandung makna tunggal dan tidak dapat dipahami selain yang ditunjukkan lafaz itu. Sedangkan ayat *ẓannī* apabila ayat tersebut mengandung lebih dari satu makna sehingga memungkinkan untuk ditakwil. Selanjutnya, dari dua bentuk *ad-dalālah* di atas, ulama sepakat

7 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th) hlm. 35.

8 Wahbah al Zuhaili, *Uṣūl al-fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001) hlm. 441.

tidak membolehkan kegiatan ijtihad terhadap nas yang menjelaskan hukum secara tegas dan pasti (*dalālah qaṭ'ī*). Seperti pembagian warisan, hukuman membunuh, kewajiban salat, zakat, puasa dan lain-lain. Sebaliknya membuka lebar ijtihad terhadap ayat-ayat yang bersifat *ẓannī* atau tidak pasti menunjukkan hukumnya.

PENUTUP

Dari penjelasan yang disampaikan di atas, maka dapat penulis simpulkan bahwa: *Al-Qur'an* sebagai kalam Allah, tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan umat Islam menyangkut kebenaran sumbernya, yaitu dari Allah Swt. Juga umat Islam mempunyai keyakinan yang sama bahwa redaksi ayat-ayat *Al-Qur'an* yang terhimpun dalam mushaf adalah sama tanpa sedikit pun perbedaan dengan yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw., Dari Allah Swt., melalui Malaikat Jibril.

Letak perbedaan pandangan di kalangan umat Islam adalah dalam hal kandungan makna redaksi ayat-ayat *Al-Qur'an*. Ulama *uṣul fiqh* membagi nas *Al-Qur'an* kepada dua komponen, yaitu *qaṭ'ī* dan *ẓannī ad-dalālah*. *Qaṭ'ī ad-dalālah* adalah nas yang jelas dan tertentu yang hanya memiliki satu makna dan tidak terbuka untuk makna lain. Sedangkan *ẓannī ad-dalālah* adalah kebalikan dari *qaṭ'ī ad-dalālah*, ia terbuka untuk pemaknaan, penakwilan dan penafsiran. Lain dengan ulama tafsir, ia tidak membuat klasifikasi tentang nas *Al-Qur'an*, bahwa ada yang *qaṭ'ī* dan ada yang *ẓannī ad-dalālah*, sebab menurutnya dengan cara yang demikian itu berarti membatasi pemaknaan, penakwilan dan penafsiran terhadap *Al-Qur'an*. Padahal *Al-Qur'an* itu mampu mengandung banyak interpretasi.

Dengan konsep *qaṭ'í ad-dalālah* oleh ulama *uṣul fiqh* tentunya merupakan hal yang kurang baik di kalangan ulama tafsir, sebab dengan konsep itu berarti membatasi upaya pemaknaan, penakwilan dan penafsiran terhadap nas-nas *Al-Qur'an* itu sendiri. Namun dari konsep *ẓanní ad-dalālah* oleh ulama *uṣul fiqh*, terbuka peluang lebar-lebar untuk memaknai, mentakwilkan dan menafsirkan nas-nas *Al-Qur'an* itu, dalam arti mempunyai pengaruh besar dan pengaruh positif terhadap lahirnya para mufasir dan para mujtahid.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Karim Zaidan, *al-Wajīz fi Uṣūl al-fiqh*, Bagdad: Dar al-Arabiyyah, 1977.
- Abdul Wahab Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyyah, 1990.
- Abu Ishaq Asy-Syaṭibi, *Al-Muwafaqat Fī Uṣūl Asy-Syari'ah*.
- Manna' al-Qaṭṭan, *Pengantar Studi Hadis*, Terj. Mifdhol Abdurrahman, Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2004.
- Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.
- Safi Hasan Abū Thālib, *Tatbi al-Syari'ah al-Islāmiyyah fi al-Bilād al-'Arabiyyah*, Kairo: Dar al Nahḥah al-'Arabiyyah, 1990.
- Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 2001.

HADIS SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM (Analisis *Qaṭ'ī* dan *Zannī* Hadis Rasulullah Saw)

Rahmiadi, Lc.

191009015@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Artikel ini membahas tentang konsep *qaṭ'ī* dan *zannī* dalam *As-Sunnah (Hadis)*. Nas yang *qaṭ'ī ad-dalālah* adalah nas (ayat/hadis) yang memiliki makna tunggal, yang tidak mungkin menerima interpretasi baik berupa *ta'wīl*, *takhṣīs* maupun *tabdīl* dan lain-lain. Adapun lafaz *zannī* adalah kebalikan dari yang *qaṭ'ī*, baik *zannī* dari segi *dalālah*-nya maupun *wurūd*-nya. Dengan mengacu pada berbagai rujukan utama, melalui studi kepustakaan, makalah ini mencoba menghadirkan diskusi dan peninjauan kembali pengertian berikut batasan dari masing-masing *qaṭ'ī* dan *zannī* yang terdapat dalam hadis Nabi Saw. sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Al-Qur'an.

Kata Kunci: *al-ḥadis*; *Qaṭ'ī*; *Zannī*

PENDAHULUAN

Al-Qur'an menempati posisi sentral dalam kajian keislaman, bukan saja dalam perkembangan dan pengembangan keilmuannya, melainkan juga merupakan inspirator dan pemandu gerakan-gerakan umat Islam. Dalam hal ini, pemahaman terhadap ayat-ayat *Al-Qur'an* melalui pelbagai penafsirannya mempunyai peranan penting dan besar bagi maju dan mundurnya umat. Selain tentunya penafsiran-penafsiran yang berkembang dalam memahami Al-Qur'an itu sekaligus mencerminkan juga perkembangan

serta corak pemikiran yang ada.

Setelah *Al-Qur'an*, sumber berikutnya adalah hadis Nabi Muhammad Saw. Secara sederhana, hadis merupakan ucapan, perbuatan dan persetujuan Nabi Muhammad Saw. Maknanya adalah wahyu Allah Swt., sedang lafaznya dari Nabi Saw. Hal ini dapat dilihat dalam firman Allah Swt., dalam *Al-Qur'an* Surah An-Najm ayat 3-4 yang berbunyi: “*Dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya).*”

Penggunaan istilah *qaṭ'í* dan *ẓanní* telah lazim diketahui terdiri dari bagian masing-masing, yaitu yang menyangkut *aś-šubut* (kebenaran sumber) dan *ad-dalálah* (kandungan makna). Terhadap teks-teks hukum yang *qaṭ'í* tidak timbul perbedaan pemahaman dikalangan *fuqaha*, sedangkan terhadap teks-teks hukum yang *ẓanní* telah timbul perbedaan pemahaman di kalangan *fuqaha*. Teks-teks hukum yang menunjuk ketentuan secara terinci bernilai *qaṭ'í*, sedang teks-teks hukum yang menunjuk ketentuan hukum secara garis besar, hanya berupa kaidah-kaidah pokok, memungkinkan penggunaan akal untuk melakukan rincian.

Ayat-ayat *Al-Qur'an* atau *Sunnah* khususnya yang bersifat *qaṭ'í* (pasti atau hanya mempunyai satu makna tertentu) tidak dapat diabaikan walaupun dengan dalih kemaslahatan, karena di setiap ada teks agama yang sifatnya *qaṭ'í*, di sana pula terdapat kemaslahatan. Namun demikian harus diakui bahwa teks yang bersifat *qaṭ'í* sangat sedikit dan boleh jadi satu ayat atau sebagian penggalannya bersifat *qaṭ'í* dan penggalan lainnya tidak demikian (*ẓanní*). Dengan kata lain, hukum Islam ada yang diperoleh melalui ketentuan *Al-Qur'an*

dan *Sunnah*, ada pula yang diperoleh ketentuannya melalui jalur ijtihad seperti penggunaan *qiyās*, *istiṣlāḥ*, *istiḥsān*, *istishāb* atau pengukuhan terhadap adat (*'uruf*). Terma *qaṭ'ī* dan *ẓannī* sering dikaitkan dengan kedudukan *Al-Qur'an* dan *Sunnah* ditilik dari aspek *Aṣ-ṣubūt* atau *Al-wurūd* (kebenaran sumber/konstansi) dan *ad-dalālah* (kandungan makna/indikasi hukum).

Di sini nantinya akan diuraikan empat pokok pembahasan utama, yaitu: 1) Istilah *qaṭ'ī* dan *ẓannī* di dalam hadis. 2) Macam-macam dan syarat *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. 3) Contoh Hadits *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. 4) Pandangan para Ulama tentang konsep *qaṭ'ī* dan *ẓannī*.

PEMBAHASAN

Definisi *Qaṭ'ī* dan *Ẓannī*

1. *Qaṭ'ī*

Menurut pengertian bahasa, *qaṭ'ī* secara etimologi bermakna yang definitif (pasti). Sedangkan *ẓannī* secara etimologi bermakna spekulatif atau sangkaan. Sedangkan secara istilah ada beberapa pandangan yang diberikan oleh para ulama, seperti yang dikemukakan oleh Abdul Wahab Khallaf,¹ maksud *qaṭ'ī* adalah sesuatu yang menunjukan kepada makna tertentu dari suatu teks (ayat atau hadits). *Qaṭ'ī* tidak mengandung kemungkinan takwil serta tidak dapat memaknai selain makna dari teks tersebut.² Hal ini sebagaimana firman Allah *ta'ala* dalam Surah An-Nisa' (4) ayat 12:

- 1 Abdul Wahhab Khallaf adalah pengarang Kitab '*Ilm Uṣul al-Fiqh* yang menjadi buku diktat wajib di setiap kampus Fakultas Syari'ah. Selain pakar di bidang *Uṣul al-Fiqh*, beliau adalah pakar hukum tata negara, bahasa Arab dan yurisprudensi.
- 2 Abdul Wahhab Khallaf, '*Ilm Uṣul al-Fiqh*, Cet. xii. (Kuwait: Dar al-Fikr, 1398 H./1978M), hlm.

Artinya: “dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak”...

Adapun contoh hadis yang *qaṭ’ī ad-dalālah* adalah sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh Ibnu Umar *radīyallāhu ‘anhuma* berkata: “*Rasulullah ṣallallahu ‘alaihi wa sallam, mewajibkan zakat fitrah sebanyak satu ṣā’ kurma, atau gandum bagi seorang muslim baik dari hamba sahaya, orang yang merdeka, laki-laki, perempuan, anak kecil maupun orang dewasa. Dan beliau menyuruh agar ditunaikan sebelum orang-orang pergi menuju tempat salat hari raya idul fitri*”. (HR. Bukhari: 1503 dan Muslim: 984)

Hadis yang *muttafaq ‘alaihi* di atas dengan jelas menunjukkan akan wajibnya zakat fitrah, oleh karenanya tidak ada perbedaan di antara para ulama akan wajibnya zakat fitrah.

2. *Zanní*

Ayat *Al-Qur’an* yang bersifat *zanní* (spekulatif) adalah kebalikan dari ayat yang bersifat *qaṭ’í* (definitif), ia terbuka bagi pemaknaan, penafsiran dan ijtihad. Penafsiran yang terbaik adalah penafsiran yang dijumpai secara keseluruhan dalam *Al-Qur’an* dan mencari berbagai penjelasan yang diperlukan pada bagian yang lain dalam konteks yang sama atau bahkan berbeda-beda.³

Adapun *zanní* menurut kesepakatan ulama adalah dalil (ayat atau hadis) yang menunjuk kepada suatu makna yang mengandung pengertian lain. Dalil *zanní* adalah suatu

3 Muhammad Haṣim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Terj. Noorhaidi dengan judul: “*Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*” (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 26.

dalil yang asal-usul historisnya (*al-wurūd*), penunjukkan kepada maknanya (*ad-dalālah*), atau kekuatan argumentatif maknanya itu sendiri (*al-ḥujjiyah*) diduga kuat sebagai benar, seperti keputusan hakim yang didasarkan atas keterangan para saksi yang tidak mustahil melakukan kekeliruan.⁴

Adapun contoh hadis *ẓanní* sebagaimana sabda Nabi berikut ini: “Rasulullah *ṣallallahu ‘alaihi wa sallam* menyeru kepada kami pada hari se usai perang Ahzab dan bersabda: “*Janganlah seorang dari kalian mendirikan Salat Asar kecuali setelah sampai pada Bani Quraizah*”. Manakala sebagian orang merasa khawatir waktu Asar habis, maka mereka mendirikan salat Asar sebelum sampai pada bani Quraizah. Sedangkan sebagian yang lain berkata: “*Kami tidak akan mendirikan salat kecuali sebagaimana perintah Rasulullah ṣallallahu ‘alaihi wa sallam, meskipun waktu Asar sudah habis*”. Perawi berkata: “Maka beliau tidak berlaku keras kepada kedua belah pihak”.

Menurut Asy-Syaṭibi, dalil *ẓanní* ini dibagi dalam 2 (dua) kategori:

- a. Dalil *ẓanní* yang dinaungi oleh suatu prinsip universal yang *qaṭ‘í*.

Dalil ini tidak diragukan lagi keabsahannya untuk dipegangi, sebagaimana hadis:

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار. (رواه احمد وابن ماجه).

Hadis ini adalah *ẓanní* karena kesahihan asal-usul historisnya (*al-wurūd*) tidak mencapai derajat *mutawātir*, akan tetapi hadis ini dinaungi oleh prinsip universal (syariah),

⁴ Abu Ishaq Asy-Syaṭibi, *Al-Muwafaqat: Fī Uṣul Asy-Syari‘ah*, (t.tmp:t.pt, t.th), hlm. 14.

yaitu segala yang merugikan (mudarat) dihindari. Prinsip ini disimpulkan dalil sejumlah dalil *juz'i* atau kasus-kasus detail, seperti larangan bertindak merugikan dan berbuat mudarat terhadap istri (QS. Al- Talaq, [65]: 6), terhadap mantan istri yang dirujuk (QS. Al-Baqarah [2]: 233), larangan bertindak merugikan dalam penulisan dan pemberian saksi hutang piutang (QS. Al-Baqarah [2]: 282), dan larangan agar ibu dan ayah jangan sampai menderita karena anaknya (QS. Al-Baqarah [2]: 233). Dari sinilah disimpulkan prinsip di atas dan prinsip tersebut memperkuat dan menaungi hadis *ẓannī* di atas.

b. Dalil *ẓannī* yang bertentangan dengan prinsip yang *qaṭ'ī*.

Dalil ini secara umum ditolak, karena segala yang bertentangan dengan dasar-dasar syariat adalah tidak sah dan tidak dapat dipegangi. Contoh yang biasanya dikemukakan mengenai hal ini adalah penggunaan pertimbangan *maṣlahah* oleh beberapa ulama untuk memberi fatwa seorang raja yang menggauli istrinya di siang hari bulan Ramadan, bahwa hukumnya adalah membayar kafarat berupa puasa 2 (dua) bulan berturut-turut. Sebenarnya menurut hadis Rasulullah saw, hukuman tersebut bersifat fakultatif,⁵ yaitu orang yang menggauli istrinya di siang hari bulan Ramadan harus membayar kafarat berupa: membebaskan budak, jika tidak ada budak, maka berpuasa 2 (dua) bulan berturut-turut dan jika tidak mampu maka memberi makan 60 (enam puluh) orang miskin.⁶

5 Fakultatif berarti bersifat pilihan; boleh memilih salah satu bidang ilmu yang sesuai dengan bakat atau minat (tentang jurusan bidang ilmu). Dikutip dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Fakultatif>, diakses pada Minggu, 29 September 2019.

6 Abu Ishaq Asy-Syaṭibi, *Al-Muwafaqat: Fī Uṣūl Asy-Syari'ah*, (t.tmp:t.pt, t.th), hlm. 8.

Para ulama tersebut mempertimbangkan kemaslahatan, yaitu tujuan hukuman yang dimaksud adalah untuk mencegah seseorang agar jangan mengulangi perbuatannya. Menurut para ulama tersebut, apabila seorang raja dihukum dengan kafarat membebaskan budak, hal itu tidak memenuhi tujuan hukuman, yaitu mencegah pengulangan perbuatan, sebab raja itu kaya dan berapapun harga budak dapat dibelinya, untuk kemudian dibebaskannya. Oleh karena itu, demi kemaslahatan raja tersebut diberi hukuman kafarat puasa 2 (dua) bulan berturut-turut agar dia merasa jera dan tidak mengulangi perbuatannya karena puasa 2 (dua) bulan berturut-turut adalah berat. Cara berargumentasi (*istidlāl*) demikian, menurut al-Ghazali, adalah batal, karena bertentangan dengan *naş* yang menegaskan bahwa hukumannya adalah membebaskan budak. Jika tidak ada, baru kafarat puasa 2 (dua) bulan berturut-turut diterapkan.⁷

Argumentasi para ulama yang diwakili oleh As-Syaṭībī dengan menghukum raja tersebut dengan puasa 2 (dua) bulan berturut-turut berlandaskan kemaslahatan untuk pribadi raja itu sendiri, karena kalau hukumannya membebaskan budak itu dapat mudah dilaksanakan oleh seorang raja. Sedangkan argumentasi Al-Ghazali terlihat sangat tradisional (tekstual) terhadap pemahaman *naş*, sehingga ia membatalkan seandainya hukuman bagi raja itu puasa selama 2 (dua) bulan berturut-turut, menurutnya, karena tidak mengikuti urutan hukuman dalam *naş* tersebut di atas.

Kategori dan Syarat *Qaṭ'ī* dan *Zannī*

Dalam pembahasan *uşul fiqh*, dalil yang *qaṭ'ī* dan dalil

7 Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Mustaşfā min 'Ilm al-Uşul*, (t.tmp: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 285.

yang *ẓanní* masing-masing terbagi atas dua bentuk, yaitu:

1. *Qaṭ'í aš-šubūt* (kebenaran sumber) dan *qaṭ'í ad-dalālah* (kepastian kandungan makna).

Maksud istilah *qaṭ'í aš-šubūt* adalah suatu dalil yang secara pasti bersumber dari Allah Swt., atau Rasulullah Saw., dan dapat dibuktikan dari segi periwayatannya. Adapun yang dimaksud dengan *qaṭ'í ad-dalālah* adalah suatu dalil yang hanya mempunyai satu makna dan tidak mungkin diartikan lain.⁸

2. *Ẓanní aš-šubūt* dan *ẓanní ad-dalālah*,

Ẓanní aš-šubūt adalah suatu dalil yang bersumber dari hadis *aḥad*, diduga keras datangnya dari Rasulullah Saw., *ẓanní ad-dalālah* adalah suatu dalil yang menunjukkan kepada arti yang masih dapat ditakwil atau dialihkan kepada arti yang lain.⁹

Umat Islam meyakini sepenuhnya bahwa *Al-Qur'an* itu datang dari Allah Swt. Hadis-hadis Rasulullah Saw., yang bersifat *ẓanní aš-šubūt* adalah hadis-hadis *mutawātir*. Adapun hadis-hadis *aḥad* (tidak mencapai tahap *mutawātir*) mayoritas hadis yang tercakup dalam kategori ini bersifat *ẓanní aš-šubūt*. Dalam menjadikannya sebagai *ḥujjah*, hadis seperti ini menjadi penyebab munculnya perbedaan pendapat di kalangan ulama apabila bertentangan dengan ayat-ayat *Al-Qur'an*. Pertentangan ini bisa dalam bentuk umum dan khusus atau mutlak dan bersyarat. Imam Abu Hanifah misalnya, tidak menerima riwayat yang bersifat *aḥād*, kecuali dengan syarat-

8 Kafrawi Ridwan dkk, *Ensiklopedia Islam*, Jilid. II, (Jakarta 1993), hal. 237.

9 Muhktar Yahyah, Fathurrahman, *Dasar-dasar pembinaan hukum Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), hlm. 37 dan 55.

syarat yang cukup ketat seperti hadis itu tidak menyangkut kepentingan semua atau mayoritas umat dan perawi hadisnya tidak melakukan suatu pekerjaan yang bertentangan dengan kandungan hadis yang diriwayatkannya.¹⁰

Menurut para ahli hadis, *qaṭ'ī ad-dalālah* tidak terdapat dalam *Al-Qur'an* karena tidak satu ayat pun yang berdiri sendiri mengacu kepada satu kandungan makna. Berkaitan dengan hal ini, Abdullah Darraz (Ulama besar al-Azhar) mengatakan bahwa apabila ayat-ayat *Al-Qur'an* dibaca untuk pertama kali maka maknanya akan jelas, akan tetapi apabila ayat yang sama dibaca sekali lagi maka akan ditemukan pula maksud lain yang berbeda dengan makna yang terdahulu. Demikian seterusnya, sampai-sampai ditemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti yang bermacam-macam. Pendapat Abdullah Darraz tersebut menunjukkan bahwa dari segi kandungan maknanya, ayat *Al-Qur'an* semakin digali semakin banyak makna yang ditemukan. Lebih lanjut beliau mengatakan ayat *Al-Qur'an* itu ibarat sebutir intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda-beda. Adapun yang berhubungan dengan syarat-syarat *qaṭ'ī*, Dalam kaitan ini, Imam Asy-Syaṭibi mengemukakan lima premis¹¹ yang harus dipenuhi agar satu dalil yang berdiri sendiri dapat dikatakan bersifat *qaṭ'ī*, yaitu:¹²

a. Riwayat kebahasaan

b. Redaksi yang dimaksud bukan kata yang bersifat

10 Abdullah Sulaiman, *Sumber Hukum Islam Permasalahan dan Fleksibilitasnya*, (Sinar Grafika, 2004), hlm. 51.

11 Premis adalah kalimat atau proposisi yang dijadikan dasar penarikan kesimpulan di dalam logika (dikutip dari <https://kbbi.web.id/premis> diakses pada hari Kamis, 3 Oktober 2019 06.13 WIB).

12 Abu Ishaq Asy-Syaṭibi, *Al-Muwafaqat: Fī Uṣul Asy-Syari'ah*, (t.tmp:t.pt, t.th), hlm. 8.

- ganda (*musytarak*);
- c. Tidak mengandung peralihan makna (*takwil*);
 - d. Bukan pembatalan hukum (*nasakh*);
 - e. Tidak mengandung penolakan logis.

Asy-Syatibi sependapat dengan para *mufassir* yang mengatakan bahwa satu dalil (ayat atau hadis) tidak bisa dikatakan *qaṭ'ī* apabila ia berdiri sendiri. Kepastian hanya didapatkan apabila suatu dalil didukung oleh dalil-dalil lain dalam topik yang sama.

Dalil *ẓannī* ada dua macam, yaitu: 1) *Ẓannī al-wurūd*, yaitu dalil yang hanya memberi kesan yang kuat (sangkaan yang kuat) bahwa datangnya dari Nabi Muhammad saw. Tidak ada ayat *Al-Qur'an* yang *ẓannī wurūd*-nya, adapun hadis ada yang *ẓannī wurūd*-nya, seperti hadis *aḥād*. 2) *Ẓannī ad-dalālah* yaitu dalil yang kata-katanya atau ungkapan kata-katanya memberikan kemungkinan-kemungkinan arti dan maksud; tidak menunjukkan kepada satu arti dan maksud tertentu.

Keḥujjahan dan Dilalah Sunnah

As-sunnah dalam bahasa Arab berarti tradisi, kebiasaan, adat istiadat. Dalam terminologi Islam, berarti perbuatan, perkataan dan keizinan Nabi Muhammad saw (*af'āl, aqwāl, taqrīr*). Menurut rumusan ulama *uṣul fiqh*, *as-sunnah* dalam pengertian istilah ialah segala yang dipindahkan dari Nabi Muhammad Saw., berupa perkataan, perbuatan, ataupun takrir yang mempunyai kaitan dengan hukum. Pengertian inilah yang dimaksudkan untuk kata *as-sunnah* dalam hadis Nabi Muhammad Saw: “*sungguh kutinggalkan untukmu dua perkara, yang kamu tidak akan sesat selama kamu berpegang kepada keduanya, yaitu kitab Allah dan sunnah Rasul-nya.*”

Pengertian *as-sunnah* tersebut sama dengan pengertian *al-ḥadiṣ*. *Al-ḥadiṣ* dalam bahasa Arab berarti berita atau kabar. Namun demikian, ada yang membedakan pengertian *as-sunnah* dan *al-ḥadiṣ*. Perbedaan yang dimaksud *as-sunnah* adalah sesuatu perbuatan yang beberapa kali dilakukan oleh Nabi Muhammad saw., yang kemudian terus menerus diikuti oleh sahabat dan dinukilkan (dipindahkan) kepada kita dari zaman ke zaman dengan jalan *mutawātir*. Nabi Muhammad saw melakukan perbuatan ini beserta para sahabat, kemudian hal ini diteruskan oleh para sahabat lain dan tabiin, bahkan dari satu generasi ke generasi berikutnya hingga sampai kepada kita saat ini. Adapun maksud *al-ḥadiṣ* adalah segala peristiwa yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw., walaupun hanya sekali saja beliau mengerjakannya sepanjang hidupnya dan walaupun hanya seorang saja yang meriwayatkannya. Perbedaan makna secara etimologi seperti ini, tidak mengurangi pentingnya arti *as-sunnah* atau *al-ḥadiṣ* dimaksud, hal ini disebabkan karena mayoritas ahli hadis, berdasarkan penelitian mereka menyamakan hadis dan *sunnah*. Akan tetapi, tidak semua hadis mesti menjadi sumber hukum, sebab ada hadis yang *maqbul* (diterima) dan ada yang *mardūd* (tidak diterima). Oleh karena itu perlu juga diungkapkan pembagian *Sunnah* dan Hadis.

Sunnah dapat dibagi berdasarkan kriteria dan klasifikasi sebagai berikut:

1. Ditinjau dari segi bentuknya terbagi menjadi:
 - a. *Fi'li* yaitu perbuatan Nabi
 - b. *Qauli* yaitu perkataan Nabi
 - c. *Taqriri* yaitu persetujuan Nabi, artinya perilaku sahabat yang disaksikan oleh Nabi, tetapi Nabi tidak

menegurnya atau melarangnya.

2. Ditinjau dari segi jumlah orang yang menyampaikannya menjadi:
 - a. *Mutawātir*, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak yang menurut akal tidak mungkin mereka bersepakatan dusta serta disampaikan melalui jalan indra.
 - b. *Masyhūr*, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak tetapi tidak sampai kepada derajat *mutawātir*, baik karena jumlahnya maupun karena tidak jalan indera.
 - c. *Aḥād*, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh seorang atau lebih yang tidak sampai kepada tingkat *masyhūr* dan *mutawātir*.
3. Ditinjau dari kualitas hadis, terbagi menjadi:
 - a. *Ṣaḥīḥ*, yaitu hadis yang sah, yang diriwayatkan oleh orang-orang terpercaya dan kuat hafalannya, materinya baik dan persambungan sanadnya dapat dipertanggung-jawabkannya.
 - b. *Ḥasan*, yaitu hadis yang memenuhi persyaratan hadis *ṣaḥīḥ* kecuali di segi hafalan pembawanya yang kurang baik.
 - c. *Ḍaʿīf*, yaitu hadis lemah, baik karena terputus salah satu sanadnya atau karena salah seorang pembawanya kurang baik dan lain-lain.
 - d. *Mauḍūʿ*, yaitu hadis palsu, hadis yang dibuat oleh seseorang dan dikatakan sebagai sabda atau sebagai perbuatan Nabi saw.
4. Ditinjau dari segi diterima atau tidaknya, terbagi

menjadi:

- a. *Maqbūl*, yaitu hadis yang mesti diterima.
 - b. *Mardūd*, yaitu hadis yang mesti ditolak.
5. Ditinjau dari segi orang yang berbuat atau berkata-kata, hadis terbagi menjadi:
- a. *Marfū* ', yaitu betul-betul Nabi yang bersabda, berbuat dan memberi izin.
 - b. *Mauqūf*, yaitu sahabat Nabi yang berbuat dan Nabi tidak menyaksikan perbuatan sahabat.
 - c. *Maqtū* ', yaitu tabiin yang berbuat. Artinya perkataan tabiin yang berhubungan dengan soal-soal keagamaan.
6. Bukti-bukti *keḥujjahan As-sunnah* yaitu:
- a. *Naṣ-naṣ Al-Qur'an*

Karena Allah dalam beberapa ayat *Al-Qur'an* telah memerintahkan mentaati Rasul-Nya. Dia memerintah umat Islam ketika mereka bertentangan dalam urusan sesuatu, untuk mengembalikan kepada Allah dan Rasul-Nya.

Allah Swt berfirman dalam beberapa ayat berikut ini:

'Katakanlah: "Ta'atilah Allah dan Rasul-Nya; jika kamu berpaling, Maka Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir".'

'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.'

'Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya.'

'Barangsiapa yang mentaati Rasul itu, Sesungguhnya ia telah mentaati Allah. dan Barangsiapa yang berpaling (dari ketaatan itu), Maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka.'

Ayat-ayat tersebut di atas saling bersatu dan bersandaran dan dengan itu mendatangkan arti secara pasti, bahwasanya Allah mengharuskan mengikuti Rasulnya terhadap apa yang disyariatkan.

Pandangan Ulama terhadap Konsep *Qaṭ'ī* Dan *Ẓannī*

Dalam konsep *qaṭ'ī* dan *ẓannī* ini, pandangan ulama dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu kelompok *uṣūliyyūn* klasik dan pemikir kontemporer. Konsep *qaṭ'ī* dan *ẓannī* dalam fikih dan *uṣūl fiqh* berlaku dalam kaitannya dengan kemungkinan adanya perubahan ijtihad dalam suatu kasus hukum tertentu. *Qaṭ'ī* dan *ẓannī* dalam *uṣūl fiqh* digunakan untuk menjelaskan teks sumber hukum Islam, baik itu *Al-Qur'an* maupun *al-ḥadīṣ* dalam dua hal, yaitu *as-ṣubūt* (eksistensi) atau *al-wurūd* (kedatangan kebenaran sumber), dan *ad-dalālah* (interpretasi).

Menurut Safi Hasan Abu Ṭalib yang dimaksud dengan

qaṭ'í al-wurūd atau *aś-šubūt* adalah berbagai *naṣ* yang sampai kepada kita secara pasti, tidak diragukan lagi karena diterima secara mutawatir.¹³ Dalam hal ini, *Al-Qur'an* dari segi keberadaannya adalah *qaṭ'í al-wurūd* atau *aś-šubūt* karena *Al-Qur'an* itu sampai kepada kita dengan cara *mutawātir* yang tidak diragukan keberadaannya. Sedangkan *ẓanní al-wurūd* atau *aś-šubūt* adalah *naṣ* yang akan dijadikan sebagai dalil, kepastiannya tidak sampai ketingkat *qaṭ'í*. Safi Hasan Abú Ṭálib mengatakan *ẓanní al-wurūd* atau *aś-šubūt* adalah *naṣ-naṣ* yang masih diperdebatkan tentang keberadaannya karena tidak dinukil secara *mutawātir*.¹⁴ Dalam hal ini, ulama mengatakan bahwa *sunnah* dari segi keberadaannya ada yang bersifat *qaṭ'í al-wurūd* atau *aś-šubūt* dan ada yang bersifat *ẓanní al-wurūd* atau *aś-šubūt*.

Menurut Abdul Karim Zaidan dan Abdul Wahab al-Khallaf, *sunnah* yang digolongkan kepada *qaṭ'í al-wurūd* atau *aś-šubūt* adalah hadis-hadis *mutawātir*, sebab hadis-hadis yang demikian tidak diragukan kebenaran bahwa ia pasti bersumber dari Nabi Muhammad. Dengan kata lain, hadis *mutawātir* dilihat dari segi penukilannya dilakukan oleh jumlah rawi yang banyak dan secara logika tidak mungkin jumlah rawi yang banyak itu melakukan kedustaan.¹⁵

Sementara *sunnah* yang digolongkan kepada *ẓanní al-wurūd* atau *aś-šubūt* adalah hadis-hadis *masyhūr* dan *aḥād*, sebab kedua hadis ini dari segi penukilannya dari Nabi, namun tidak mencapai tingkat *mutawātir*.¹⁶ Dari sisi *ad-*

13 Safi Hasan Abú Ṭálib, *Taṭbīq al-Syarī'ah al-Islāmiyah fi al-Bilād al-ʿArabiya*, (Kairo: Dar al-Nahḏah al-Arabiyah, 1990), hlm. 6.

14 *Ibid.*

15 Manna' al-Qaṭṭan, *Pengantar Studi Hadis*, Terj. Mifdhol Abdurrahman, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004), hlm. 110.

16 Abdul Karim Zaidan, *al-Wajīz fi-Ushūl al-Fiqh*, (Bagdad: Dar al-

dalālah (interpretasi), jika suatu ayat *Al-Qur'an* atau teks *Al-ḥadīṣ* hanya mengandung satu makna yang jelas dan tidak membuka kemungkinan interpretasi lain, ia disebut sebagai teks yang *qaṭ'ī ad-dalālah*. Abu Zahrah dalam bukunya *Uṣūl al-Fiqh* mengatakan *qaṭ'ī ad-dalālah* adalah lafaz *naṣ* yang menunjukkan kepada pengertian yang jelas, tegas serta tidak perlu lagi penjelasan lebih lanjut.¹⁷ Wahbah Az-Zuhaili mengatakan *dalālah qaṭ'ī* adalah lafaz yang terdapat dalam *Al-Qur'an* yang dapat dipahami dengan jelas dan mengandung makna tunggal.¹⁸ *Naṣ* dalam *Al-Qur'an* maupun hadis yang dikategorikan kepada *qaṭ'ī ad-dalālah* adalah lafaz dan susunan kata-katanya menyebutkan angka, jumlah, bilangan tertentu, sifat atau nama dan jenis. Misalnya, tentang pembagian warisan, *ḥudūd*, *kaffārat*, dan lain-lain.

Sementara *ẓannī ad-dalālah*, baik *Al-Qur'an* maupun Hadis adalah teks atau lafal yang membuka kemungkinan lebih dari satu makna. Abdul Wahab al-Khalaf mengatakan *ẓannī ad-dalālah* adalah lafaz yang menunjukkan suatu makna, tetapi makna itu mengandung kemungkinan sehingga dapat ditakwil dan dipalingkan dari makna itu kepada makna lain.¹⁹ Menurut Safi Hasan, *naṣ-naṣ* yang dikategorikan *ẓannī ad-dalālah* adalah lafaz-lafaz yang diungkapkan dalam bentuk umum atau *'āmm*, *musytarak* dan *muṭlaq*. Ketiga bentuk lafaz ini menurut kaidah *uṣūliyah* mengandung makna atau

Arabiyah, 1977), hlm. 174. Lihat Juga Abdul Wahab Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, 1990), hlm. 42.

17 Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th) hlm. 35.

18 Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hlm. 441.

19 Abdul Wahab al Khallaf, *Ilmu Uṣūl al-fiqh,...*, hlm. 43.

pengertian yang banyak dan tidak tegas.²⁰

Pada awalnya, konsep *qaṭ'ī* dan *ẓannī* adalah teori dalam bahasa mengenai indikasi lafal (*dalālah al-fāz*), untuk mengenali kejelasan dan kesamaran suatu lafal terhadap makna yang terkandung. Tetapi kemudian, konsep ini lebih banyak digunakan dalam perdebatan fikih untuk memutuskan apakah sesuatu itu layak menerima perubahan melalui ijtihad atau tidak. Untuk hal yang tidak layak menerima ijtihad, biasanya karena dianggap bersandar pada teks dasar yang *qaṭ'ī*, sementara yang layak berubah dan berkembang melalui ijtihad adalah yang didasarkan pada teks yang *ẓannī*.²¹ Dalam ungkapan suatu kaidah disebutkan: "*Lā ijihāda fi al-qaṭ'ī*"²² (tidak sah suatu ijtihad ketika teks itu jelas dan pasti). Dari sini dapat dipahami bahwa dalam pembahasan fikih, terdapat hal-hal yang didasarkan pada teks yang *qaṭ'ī* sehingga tidak layak diubah dan dikembangkan, dan ada yang didasarkan pada teks-teks yang *ẓannī*, yang mungkin dikembangkan melalui Metodologi-Metodologi ijtihad tertentu.²³

Dalam hal ini terjadi perdebatan di antara ulama, yaitu tentang pemilahan hal-hal yang termasuk kategori pertama, yaitu ibadah atau ibadah *maḥḍah*. Kelompok ibadah *maḥḍah* atau ibadah murni adalah ibadah yang mengandung unsur hubungan manusia dengan Allah, atau hubungan langsung

20 Safi Hasan Abu Thalib, *Tatbi al-Syarī'ah*..., hlm. 63.

21 Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1989), hlm. 26.

22 Muhammad bin Ali Asy-Syawkāni, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl*, juz 1, (Beirut, Libanon: Dār al-Khayr, 1990), hlm. 370. Baca juga, Abd al-Wahhāb Khallaf, *'Ilm Uṣūl al-fiqh*..., hlm. 216.

23 Muhammad Wahyuni Nafis, et.all (eds.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, (Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Yayasan Paramadina, 1995), hlm. 87-93, 273-280 dan 328-331.

antara manusia dengan Allah yang tata caranya sudah ditentukan secara terperinci oleh Allah dan Rasul-Nya, yang termasuk dalam ibadah *maḥḍah* ini adalah yang termasuk dalam rukun Islam. Ibadah *maḥḍah* adalah *ghayr mu'allalah bi al-'ilal*, *ghayr ma'qūlat al-ma'nā*, tidak berdasarkan pada logika hukum atau tidak mungkin dipahami makna dan maksud yang terkandung di dalamnya sehingga harus diikuti apa adanya tanpa kemungkinan pengembangan dan perubahan, yang didasarkan pada teks-teks *qaṭ'ī* dan karena itu harus tetap, tidak berubah, dan tidak bisa menerima ide-ide ijtihad untuk dikembangkan. Dan hal-hal yang termasuk kategori kedua, *'ādah*, *mu'āmalah*, (hal-hal yang berkaitan dengan kebiasaan manusia dalam bermasyarakat atau atau berhubungan sesama manusia) atau ibadah *ghayr maḥḍah*, (ibadah yang tidak murni, artinya ibadah yang tidak langsung berkaitan dengan Allah tetapi lebih berhungun sesama manusia, seperti jual beli) yang *mu'allalah bi al-'ilal*, (berkaitan atau berdasarkan logika hukum) karena *ma'qūlāt al-ma'nā*, (bisa dipahami maksudnya atau bisa menerima penalaran akal) dan disandarkan pada teks-teks yang *ẓannī*.

PENUTUP

Dari penjelasan di atas, maka di sini penulis menyimpulkan beberapa poin penting, yaitu:

Qaṭ'ī pada dasarnya bermakna absolut atau tetap, sementara *ẓannī* bermakna relatif atau nisbi. Kedua konsep ini memiliki perbedaan dalam penerapannya. Pada *Al-Qur'an* aspek kedatangan kebenaran sumber/*al-wurūd* sudah pasti dikatakan *qaṭ'ī* sehingga dalam tataran *ẓannī* hanya menyangkut aspek pemaknaan atas kandungan hukum saja. Namun pada hadis, dua aspek tersebut masuk ke dalam pengkajian *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. *Ẓannī*

seakan tidak relevan, padahal keduanya masih sangat membantu dalam pemecahan kasus-kasus kontemporer.

Konsep *qaṭ'ī* dan *ẓannī* bukanlah sebuah Metodologi melainkan kajian dari ijtihad. Mayoritas ulama sepakat bahwa pada ranah konstansi (*wurūd*), *Al-Qur'an* adalah *qaṭ'ī al-wurud*, sedangkan hadis hanyalah pada tipologi hadis *mutawātir*. Dalam ranah indikasi hukum (*dalālah*), *Al-Qur'an* dan hadis keduanya mengandung *qaṭ'ī ad-dalālah* (teks yang tegas menunjukkan hukumnya) dan *ẓannī ad-dalālah* (teks yang tidak tegas penunjukan hukumnya).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Karim Zaidan, *al-Wajīz fi-Ushūl al-fiqh*, Bagdad: Dar al-Arabiyyah, 1977.
- Abdul Wahab Khallāf, *Ilmu Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyyah, 1990.
- Abdullah Sulaiman, *Sumber Hukum Islam Permasalahan dan Fleksibilitasnya*, Sinar Grafika, 2004.
- Abu Hamid Al-Gazzāli, *Al-Mustaṣfa min 'Ilm al-Uṣul*, t.tmp: Dar al-Fikr, t.th.
- Abu Ishaq Asy-Syaṭibi, *Al-Muwafaqat: Fī Uṣul Asy-Syari'ah*, t.tmp:t.pt, t.th.
- Kafrawi Ridwan dkk, *Ensiklopedia Islam*, Jilid. II, Jakarta 1993.
- Manna' al-Qaṭṭan, *Pengantar Studi Hadis*, Terj. Mifdhol Abdurrahman, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004.
- Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Kuala Lumpur: Pelanduk Publication, 1989.
- Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-

Arabi, t.th.

Muhammad bin Ali Asy-Syawkāni, *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min ‘Ilm al Uṣūl*, juz 1, Beirut, Libanon: Dār al-Khayr, 1990.

Muhammad Haṣim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Terj. Noorhaidi dengan judul: “*Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*” Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Muhammad Wahyuni Nafis, et.all., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*, Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Yayasan Paramadina, 1995.

Muhktar Yahyah, Fathurrahman, *Dasar-dasar pembinaan hukum Islam*, Bandung: Al-Ma’arif, 1986.

Safi Hasan Abú Ṭālib, *Tatbi al-Syarī’ah al-Islāmiyah fi al-Bilād al-‘Arabiya*, Kairo: Dar al-Nahḏah al-Arabiya, 1990.

Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, 2001.

Bab Tiga
Metodologi PENALARAN
DALAM UŞŪL FIQH

Metodologi PENALARAN *AL-BAYĀNĪ* (Menetapkan Hukum Sesuai Teks Al-Qur'an dan Hadis)

Khairul Yasir, S.H.

191009003@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Artikel ini mencoba menghadirkan diskusi seputar Metodologi penalaran *al-bayānī* dalam penetapan hukum Islam. Penalaran *al-bayānī* ini adalah penalaran kebahasaan yang mesti ditempuh pertama sekali oleh para mujtahid dan ahli *uṣūl fiqh* untuk menguraikan makna teks nas Al-Qur'an dan Sunnah secara kebahasaan, dalam maknanya yang hakiki ataupun majazi; maknanya yang global atau terperinci; mutlak ataupun terbatas; bahkan yang umum hingga yang khusus. Sebagai sebuah Metodologi penalaran yang telah diperkenalkan pertama kali oleh Imam Syafii (150-204 H.) dalam karya agungnya, *Ar-Risālah*, penalaran *al-bayānī* ini dalam perkembangannya bukan hanya sekedar menjadi Metodologi, tetapi juga menjadi nalar: nalar sebagai cara berpikir dan menghasilkan pemikiran.

Kata Kunci: *Penalaran Al-Bayānī, Kebahasaan, Makna*

PENDAHULUAN

Hal menarik seputar diskusi mengenai *fiqh* (hukum Islam) adalah kenyataan yang tidak dapat dibantah bahwa *fiqh* selain sebagai produk hukum, juga merupakan sebuah produk peradaban. Kian menarik lagi bahwa *fiqh* yang seharusnya tegas tapi dinamis, tetapi justru kerap dianggap sebagai sebuah doktrin yang kaku dan kebal terhadap zaman

dan keadaan. Meski asumtif, anggapan seperti ini hampir menjamur di era kekinian, ditambah dengan derasnya arus informasi yang seolah tanpa filter, termasuk dalam perbincangan masalah hukum Islam. Sejatinya, perbedaan dalam pendapat para ahli hukum Islam adalah salah satu bukti bahwa hukum Islam (*fiqh*) tidak kebal dengan zaman dan keadaan. Karena kedalaman sumber hukum Islam (*fiqh*) *Al-Qur'an* dan *Sunnah* sebagai sumber utama tentunya sudah mencukupi, meski masih dalam bentuk teks-teks global. Hal ini karena keglobalan dan universalitas ayat-ayat *Al-Qur'an* juga sering dikategorikan sebagai keutamaan *Al-Qur'an* sebagai sebuah “perwakilan Tuhan” di antara manusia yang memberikan informasi tentang tata berkehidupan sebagai manusia secara utuh, sebagai makhluk Tuhan yang sewajarnya menghamba dan berinteraksi dengan sesama makhluk-Nya.

Tata aturan berkehidupan itulah yang disebut dengan *fiqh* dikarenakan *Al-Qur'an* dan *Sunnah* sebagai sumber yang sangat dalam dan luas, diperlukan alat untuk memahami sekaligus sebagai sarana agar perintah dan petunjuk Tuhan dalam keduanya bisa diterapkan untuk umat selama sepanjang zaman, walaupun setelah Nabi Saw., tiada. Di sini lah peran utama ilmu *uṣūl fiqh*, sebagai tata aturan penetapan aturan (*fiqh*). Bahkan, pentingnya *uṣūl fiqh* bagi *fiqh* sepadan dengan pentingnya logika bagi filsafat.¹ Abed Al-Jabiri² dalam bukunya “*Takwīn al-Aql al-‘Arabi*” menambahkan bahwa posisi *fiqh* dalam kebudayaan Arab Islam sebanding dengan posisi filsafat dalam kebudayaan Yunani, baik secara kualitatif

1 Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Takwīn al-Aql al-‘Arabi*, (Jogjakarta: IRCISOD, 2014), hlm. 148.

2 Muhammad ‘Abid al-Jabiri (1935 -2010) adalah seorang pemikir Islam kontemporer yang berkebangsaan Maroko. Terkenal dengan proyek kritiknya “*Kritik Nalar Arab*”.

atau kuantitatif, (jadi) adalah mungkin untuk mengatakan: jika signifikansi *fiqh* sebagai tata aturan bagi masyarakat, maka signifikansi ilmu *uṣūl fiqh* adalah tata aturan bagi nalar.³ Nalar dalam menghasilkan tata aturan untuk berkehidupan. Selanjutnya, *Al-Qur'an* dan *Sunnah* adalah dua sumber utama yang berbahasa Arab. Maka dari itu, butuh sebuah Metodologi agar bisa membedah dan menggali makna bahasa Arab, terutama bagi generasi untuk yang tidak menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa aslinya (*mother language*). Signifikansi *uṣūl fiqh* ini semakin dikenal ketika Imam Syafii (wafat tahun 204 H) mulai meletakkan pembakuan metodik dalam kaidah-kaidah *uṣūl fiqh* untuk menemukan hukum *fiqh* dari *Al-Qur'an* dan *Sunnah*.

Hal ini tidak terlepas dari pengembaraan ilmiah Imam Syafii selama hampir seluruh hidupnya. Imam Syafii pernah berguru di dua madrasah, *madrasah al-hadiṣ* yang bermarkas di Madinah, dan *madrasah ar-ra'yi* yang bermarkas di Kuffah. Imam Syafii hadir sebagai penengah dan peletak batasan-batasan metodik di antara dua madrasah ini. Secara garis besar, perbedaan dalam bidang *fiqh* bermula dari perbedaan sudut pandang dua madrasah ini terhadap teks-teks sumber hukum Islam dan juga terhadap konteks sosial-empiris yang melingkupi pengambilan hukum *fiqh*. *Madrasah al-hadiṣ* yang lebih menggunakan sudut pandang tekstual dan perilaku *ahl al-madinah*, dan *madrasah ar-ra'yi* di Kuffah, Iraq, lebih menggunakan sudut pandang logika dan kontekstual terhadap sebuah permasalahan. Imam Syafii yang sudah cukup lama bercengkrama dengan dua model sudut pandang ini kemudian merumuskan kaidah-kaidah utama dalam pengambilan keputusan dalam *fiqh*. Bahkan oleh Fakhruddin

3 *Ibid*, hlm. 143.

Ar-Razi, dalam *Manāqib Asy-Syafi'i*, menyamakan hubungan antara Imam Syafii dan *Uṣūl fiqh* sama halnya hubungan antara Aristoteles dengan ilmu logika.⁴ Meski juga tidak bisa dipungkiri peran aktif para ulama *uṣūliyyun* (ahli *uṣūl fiqh*) setelah masa Imam Syafii dalam kontribusi menyuburkan ilmu *uṣūl fiqh*.

Dalam *Ar-Risālah*, Imam Syafii memulai pembahasan Metodologi teoritis *uṣūl fiqh* dengan judul bab "*kayfal bayān*". Bab ini mengarah pada salah satu Metodologi pengambilan makna dari teks Arab (lafaz), baik dari *Al-Qur'an dan Al-Hadis*. Abed al-Jabiri berpendapat bahwa ada kaitan antara Metodologi *bayānī* yang diletakkan Imam Syafii dalam *uṣūl fiqh*, dengan Metodologi *bayānī* dalam ilmu gramatikal dan ilmu bahasa arab (*nahwu dan balaghah*). Hal ini juga didukung dengan bukti bahwa Imam Syafii pada awalnya menamai karya beliau dengan "*Al-Kitāb*", sebagaimana Sibawaihi menamai karyanya dalam bidang ilmu bahasa arab yang juga mengandung Metodologi *bayānī* dalam pengambilan makna dari bahasa Arab.

Bertolak dari Metodologi *bayānī* Imam Syafii inilah, Metodologi *bayānī* dalam pengambilan makna untuk penemuan hukum *fiqh* terus berkembang. Seiring berjalannya waktu, ilmu *uṣūl fiqh* mengalami perkembangan dan dinamika yang cukup signifikan. Ditambah dengan peran para ulama *uṣūliyyun* setelah masa Imam Syafii, dan juga banyaknya ulama yang cukup aktif dalam pengkajian ilmu *uṣūl fiqh* ini. Sehingga secara garis besar, *uṣūl fiqh* terbagi menjadi dua: *uṣūl fiqh* menurut ('inda) jumbuh atau *Ghayru Aḥnaf* dan *uṣūl fiqh* menurut para *Hanafī (Aḥnaf)*. Begitu juga dalam perkembangan Metodologi *bayānī* dalam *uṣūl fiqh*, secara

⁴ *Ibid.*

garis besar terbagi dua seperti yang sudah disebutkan di atas.

Lebih lanjut, Metodologi *bayānī* bukan hanya berkembang sebagai sebuah Metodologi, tetapi juga menjadi sebuah nalar. Dalam bab ini, penulis mencoba memberikan gambaran singkat tentang Metodologi *bayānī* dalam penemuan hukum dari sumber-sumber hukum Islam. Kemudian diteruskan dengan melacak dan mengurai kerumitan alur nalar dan cara memproduksi pemikiran (terutama dalam menghasilkan produk hukum *fiqh*). Hal ini dianggap cukup penting karena sebelum melangkah lebih jauh untuk menghasilkan produk hukum *fiqh*, selayaknya pola pikir dan cara memproduksi pikiran perlu diluruskan terlebih dahulu, sehingga produk hukum *fiqh* sebagai hasil juga merupakan benar-benar sebuah proses pengambilan hukum dari sumbernya, bukan sekedar membenaran-pembenaran terhadap perilaku makhluk selama di dunia.

Dalam kajian ini akan diuraikan beberapa hal penting dalam upaya memahami nas *Al-Qur'an* atau Hadis secara kebahasaan, yaitu: 1) Bagaimana pemahaman Metodologi *bayānī* menurut jumhur ulama. 2) Bagaimana klasifikasi Metodologi *bayānī* dalam kajian *uṣūl fiqh*. 3) Bagaimana kaidah yang digunakan dalam Metodologi *bayānī* untuk menemukan sebuah hukum. Semuanya akan diuraikan secara sistematis untuk menemukan pemahaman yang pasti tentang hakikat Metodologi *bayānī* dalam merumuskan hukum berdasarkan teks ayat *Al-Qur'an* atau Hadis Nabi Muhammad Saw.

PEMBAHASAN

Identifikasi Makna Metodologi *Bayānī*

Secara etimologis, *bayānī* terbentuk dari kata asal *ba-ya-*

na, yang dalam kamus bahasa arab berarti 'jelas'. Kemudian ditambahkan huruf 'ya' sebagai nisbat pada sebuah Metodologi (*manhaj*). Metodologi *bayānī* pada awalnya dikembangkan oleh para ahli bahasa untuk mengambil makna dari teks bahasa Arab (lafaz). Karena bahasa Arab memiliki penalaran bahasa yang cukup kompleks untuk dipahami oleh orang yang berbahasa Arab sendiri (*mother language*) dan terlebih untuk orang yang tidak menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa keseharian.

Secara terminologis, Metodologi *bayānī* adalah sebuah Metodologi atau cara untuk menentukan makna yang terkandung dan dimaksud oleh sebuah teks. Basis utama Metodologi ini adalah teks sebagai sumber utama untuk mendapatkan makna untuk sebuah pengetahuan. Dalam kajian metodologi hukum Islam (*uṣūl fiqh*), Metodologi *bayānī* digunakan untuk memahami makna demi menemukan hukum yang terkandung dalam teks sumber hukum Islam (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*). Metodologi *bayānī* lebih menitik-beratkan kajian teks ditinjau secara kebahasaan (semantik).

Dalam kitab *Ar-Risālah*, Imam Syafii menuturkan arti *bayānī* dalam permulaan pembahasan bab "*Kayfa al-bayān?*" bahwa *bayānī* adalah ungkapan yang mencakup berbagai macam makna yang memiliki prinsip sama, namun cabangnya berbeda-beda. Bagi mereka yang berbahasa Arab (bahasa Arab sebagai bahasa asli mereka), persamaan dan perbedaan ini tampak jelas dan cocok, meskipun sebagian lebih kuat aspek *bayānī*-nya dari yang lain, (akan tetapi) nampak berbeda bagi mereka yang tidak memahami bahasa Arab.⁵ Pada titik ini, Imam Syafii sudah menjelaskan bahwa *Bayānī*

5 Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *Ar-Risalah*, (Kairo: Mustofa Halabi, 1984), hlm. 21.

bukanlah sekedar menjadi penjelas, tetapi sudah merupakan suatu kesatuan perangkat untuk mendapatkan makna yang terkandung dalam teks, demi menemukan sebuah hukum yang terkandung dalam teks tersebut.

Sekaitan dengan hal ini, Abed Al-Jabiri menambahkan, apa yang dimaksud dengan '*bayāni*' adalah wacana *Al-Qur'an* yang diturunkan dengan bahasa Arab dengan keserasian statistika ekspresi dan ungkapan. Sedang tujuan Imam Syafii adalah menetapkannya, yaitu dengan membatasi hubungan konstruksi dan makna yang ada di dalamnya, dengan berangkat dari titik tolak bahwa *bayānī* adalah *uṣūl* dan *furū'*. Hubungan *uṣūl* dan *furū'* ini ditentukan oleh pengetahuan mendalam terhadap bahasa arab, sehingga ketika ketidakjelasan hubungan ini terjadi, maka tak lain lebih disebabkan karena 'orang tidak memahami bahasa Arab'. Adapun fokus perhatian Imam Syafii hanya terbatas pada wilayah syariah (*fiqh*), bukan akidah, sekalipun batasan-batasan yang dihasilkan dari wacana Qur'ani itu pada saat bersamaan juga berakibat pada kedua wilayah itu (syariah dan akidah).⁶

Sederhananya, Metodologi *bayānī* adalah cara untuk mendapatkan pengetahuan (dalam ranah ini adalah untuk menemukan hukum) dari teks (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*) baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung dalam artian menganggap teks sebagai sebuah hukum jadi dan maksud tidak langsung adalah menggunakan penalaran terhadap teks.

Klasifikasi Metodologi *Bayānī*

Imam Syafii dalam kitab *Ar-Risālah* membagi klasifikasi

6 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwīn al-Aql al-Arabi...*, hlm 154.

Bayānī menjadi lima:⁷

1. Hukum atau perkara yang telah dijelaskan oleh *Al-Qur'an* telah dijelaskan secara rinci dan detail. Maksudnya adalah teks-teks yang berisi perintah atau penjelasan sebuah perkara yang dijelaskan oleh Allah Swt., untuk para makhluk-Nya secara tekstual dan tanpa perlu takwil atau bantuan dari selain teks tersebut.
2. Hukum atau perkara yang telah dijelaskan di dalam *Al-Qur'an*, tetapi diperinci dan dijabarkan lebih detail melalui hadis Nabi Muhammad Saw. Maksud *bayānī* jenis yang kedua ini bermakna: hukum atau perkara sudah dijelaskan di dalam *Al-Qur'an*, namun masih membutuhkan perincian dan detail dan peran tersebut dilaksanakan oleh hadis dari Nabi Saw.
3. Hukum atau perkara yang telah disebutkan di dalam *Al-Qur'an*, kemudian diperjelas dan diperinci oleh hadis Nabi Saw. Perkara yang 'hanya' disebutkan oleh Allah Swt., di dalam *Al-Qur'an* dan detail perincian sepenuhnya menjadi wilayah hadis Nabi Saw.
4. Hukum atau perkara yang ditetapkan oleh hadis Nabi Saw, dikarenakan hukum atau perkara tersebut tidak tersurat dalam *Al-Qur'an* (atau lebih tepatnya, menurut penyusun, belum ditemukan dalam *Al-Qur'an*).
5. Perkara yang Allah Swt., perintahkan untuk makhluknya untuk menemukan hukum melalui ijtihad, yang menimpa (dibebankan) dalam ketaatan pada ijtihad, sama dengan ketaatan dalam hal perkara lain yang diwajibkan. Imam Syafii membatasi wilayah ijtihad di sini dengan batasan pencarian hukum yang tidak tersurat dalam *Al-Qur'an* dan *Sunnah* dengan mencari keserupaan atau kemiripan

7 Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *Ar-Risalah*..., hlm 22.

dengan hukum yang sudah ditemukan dan ditentukan hukumnya oleh teks-teks *syar'ī*. Atau sederhananya, klasifikasi *bayānī* yang terakhir ini adalah Metodologi *qiyās* (analogi). Imam Syafii cukup ketat saat membatasi ruang gerak *ra'yu* (logika) dalam penalaran teks melalui Metodologi analogi (*qiyās*), bahkan Imam Syafii menyebutkan “*tidak boleh seseorang (menghukumi, atau menetapkan hukum) dengan apa yang ia anggap baik, karena hal tersebut termasuk hal yang baru, tidak berdasarkan pada ketentuan yang sudah dicontohkan sebelumnya.*”

Kaedah Menalar Hukum dengan Metodologi *Bayānī*

Jumhur ulama ahli *uṣūl fiqh* (*uṣūliyyun*) membagi kaidah-kaidah pengambilan/penemuan makna untuk menentukan hukum ke dalam empat (4) kaidah umum, yaitu:⁸

1. Penempatan lafaz terhadap makna (*باعتبار وضع اللفظ للمعنى*)
Kaidah pertama ini, lafaz (teks) terbagi menjadi 4 macam:
 - a. *Al-Khāṣ*, yaitu yang menunjukkan makna khusus.
Lafaz (teks) yang termasuk dalam kategori *al-khāṣ*, terbagi lagi kepada empat macam:
 - 1) *Muṭlaq*, yaitu lafaz yang sudah jelas dengan sendirinya dan tanpa ikatan atau keterikatan dengan lafaz yang lain. Hal ini seperti tersebut dalam *Al-Qur'an* Surah Al-Mujadalah ayat 3:

Artinya: “*orang-orang yang menzhihar isteri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak*

8 Wahbah Az-Zuhailiy, *Uṣul Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Damaskus: Dārul Fikr, 1989), hlm. 204.

(raqabah) sebelum kedua suami isteri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan kepada kamu, dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Lafaz (رَقَبَةٌ) adalah *nakirah* dalam konteks kalimat positif. Maka di sini berarti boleh memerdekakan hamba sahaya yang tidak mukmin atau hamba sahaya yang mukmin.

- 2) *Muqayyad*, yaitu lafaz yang memiliki ikatan dan keterikatan dengan lafaz yang lain, yang biasanya saling membatasi makna satu lafaz dengan yang lain. Hal ini sebagaimana termaktub dalam *Al-Qur'an* Surah An-Nisa' ayat 92:

Artinya: "...Maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekakan hamba sahaya (raqabah) yang beriman...."

Lafaz رَقَبَةٌ di sini tidak sembarangan hamba sahaya yang dibebaskan tetapi ditentukan, hanyalah hamba sahaya yang beriman.

- 3) *Al-Amr*, yaitu bentuk-bentuk lafaz perintah yang dititahkan di dalam teks, baik secara langsung, menggunakan bentuk (*sihat*) kata perintah, maupun kata lain yang menunjukkan arti perintah.

Dalam *Al-Qur'an* Surah Al-Baqarah ayat 45, menjelaskan:

Artinya: "Jadikanlah sabar dan salat sebagai penolongmu. Dan Sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk".

4) *An-Nahy*, yaitu bentuk-bentuk larangan yang dititahkan di dalam teks, baik secara langsung, menggunakan bentuk (*sighat*) kata larangan, maupun kata lain yang menunjukkan arti larangan. *Al-Qur'an* Surah Al-Isra' (17) ayat 33, yang berbunyi:

Artinya: “*dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar...*”

b. *Al-Ām*, yaitu lafaz yang masih umum cakupannya.

Contoh lafaz *Ām* seperti lafaz “laki-laki” (الرِّجَال) dalam lafaz tersebut mencakup semua laki-laki. Atau lafaz “manusia” (النَّاس) itu mencakup semua manusia.

c. *Al-Musytarak*, yaitu lafaz yang memiliki padanan makna dengan lafaz yang lain.

المُسْتَرَكُّ هُوَ اللَّفْظُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى مَعْنِيَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ بِوَضْعٍ مُخْتَلِفٍ.

“Musytarak ialah suatu lafaz yang menunjukkan kepada pengertian ganda atau lebih dengan penggunaan berbeda.”

Contohnya adalah lafaz mata, di mana memiliki pengertian bahasa yaitu mata yang melihat, mata air, mata-mata, matahari, mata uang dan berbagai jenis mata yang lainnya.

Imam Al-Ghazali menambahkan contoh dalam karyanya, *Al-Mustasfa*, “Makna dalam lafaz yang musytarak terkadang bisa saja bertolak belakang. Contohnya: Lafaz *Al-Qur'i* (القرء) yang bisa diartikan masa suci, juga bisa diartikan masa haid.⁹

9 Abi Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustasfa min 'Ilmi al-Uşul* (Riyad: Darul Maimanah, t.th), hlm 48.

- d. *Al-Muawwal*, yaitu lafaz yang sudah dibawa menuju salah satu makna dari antara padanan makna yang ada (dari *musytarak*) dengan melalui logika (penalaran) ataupun dengan ijtihad.¹⁰

Muawwal menurut kamus istilah fiqih adalah memindahkan makna lafaz (zahir) *Al-Qur'an* kepada yang mungkin dapat diterima oleh akal dari makna harfiahnya.¹¹ *Al-Qur'an* menerangkan dalam Surah Az- Zariyat (51) ayat 47:

Artinya: "dan langit itu Kami bangun dengan tangan (yad)/kekuasaan (Kami) dan Sesungguhnya Kami benar-benar berkuasa."

Lafaz (يد) pada ayat di atas secara harfiah bermakna "tangan" sebagaimana keterangan di atas. Tetapi oleh para ulama, lafaz (يد) atau (ايد) pada ayat di atas diartikan "tangan" berarti mempersembahkan Allah dengan makhluk, sedang Allah tidak mempunyai sesuatu pun sebagaimana difirmankan dalam *Al-Qur'an* yang berbunyi:

ليس كمثلہ شيء

"Tidak ada satupun yang menyerupai-Nya". (QS. As-Syura: 11).

Oleh karena itu maka ditakwil arti "tangan" menjadi "kekuasaan". Perubahan arti yang demikianlah yang dinamakan takwil.

2. Dalam *Ma'na*¹² ((باعتبار استعمال اللفظ في المعنى))

Dalam kaidah yang kedua ini, lafaz terbagi menjadi dua macam:

10 Wahbah Az-Zukhailiy, *Uşul Al-Fiqh al-Islami*...hlm. 289.

11 M. Abdul Mujieb, Dkk, *Kamus Istilah Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 211.

12 *Ibid.*, hlm. 292.

- a. *Al-Haqīqah* (makna hakiki), yaitu setiap kata (lafaz) yang sudah jelas dimaksudnya untuk sesuatu yang sudah umum dimengerti.
- b. *Al-Majāz* (makna konotasi), yaitu setiap kata yang digunakan (dipinjam maknanya) pada konteks lain, karena ada kecocokan di antara keduanya.¹³

Kemudian, dari dua bentuk lafaz tersebut (hakiki & majaz-konotasi) keduanya juga terklasifikasi menjadi dua kelas:

- a. *Aṣ-Ṣarīkh* (makna secara langsung), maksudnya adalah pendengar atau pembaca bisa langsung mengetahui makna yang dimaksud dari lafaz. Karena sering dipakainya makna tersebut, baik secara hakiki ataupun majazi.
 - b. *Al-Kināyah*, yaitu lafaz yang akan diketahui makna (yang dimaksud) kecuali dengan adanya ‘*qarīnah*’ (batasan), baik makna yang dimaksud ini adalah makna hakiki maupun *majazi*.
2. Melalui tingkatan kekuatan makna yang terkandung di dalam lafaz¹⁴ (باعتبار دلالة اللفظ على المعنى)

Secara garis besar, tingkat kekuatan makna terbagi menjadi dua: a) petunjuk makna yang sudah cukup jelas (*wāḍih al-dilālah*), dan b) petunjuk makna yang belum jelas (*ghayru wāḍih al-dilālah*).

Menurut jumhur *uṣūliyyun*, dalam *wāḍih al-dilālah*, teks terbagi menjadi 2 (dua) macam:

- a. *Aṣ-ṣāhir*

13 *Ibid*, hlm. 296.

14 *Ibid*, hlm. 312.

Pengertian *az-zāhir* menurut jumhur adalah lafaz (teks) yang memungkinkan untuk ditakwil. Atau teks tersebut menunjukkan petunjuk (*dilālah*) melalui akal.¹⁵

b. *An-Naşş*

Pengertian *an-naşş* menurut Jumhur adalah lafaz (teks) yang tidak perlu untuk ditakwil. Atau sudah menunjukkan makna hukum yang pasti.¹⁶

Sedangkan dalam tingkatan belum jelasnya sebuah makna (*ghayru wāḍih al-dilālah*), menurut Jumhur, hanya ada satu macam, yaitu *al-Mujmal* atau *al-Mutasyabbih*. Dan menurut Jumhur, *al-Mujmal* itu ada tiga macam bentuk:

- a. *Mujmal* (global) di antara makna-makna hakikinya.
- b. *Mujmal* di antara salah satu makna yang dimaksud oleh teks.
- c. *Mujmal* di antara majaz (konotasi) pada lafaz.¹⁷

3. Melalui makna yang tersirat dan tersurat dalam teks

Dalam kaidah yang keempat, lafaz (teks) terbagi menjadi dua macam:

a. *Al-Manṭūq*

Al-Manṭūq adalah makna yang tersurat secara langsung dalam teks *Al-Qur'an* menerangkan bahwa, artinya: "diharamkan bagi kamu (menikahi) anak-anak tiri yang berada dalam asuhan kamu dari isteri-isteri yang telah kamu gauli."

Berdasarkan klasifikasinya, *manṭūq* dapat dibagi

15 *Ibid*, hlm. 327.

16 *Ibid*.

17 *Ibid*, hlm. 345.

menjadi dua macam:

- 1) *Manṭūq ṣarīh* yaitu makna yang tersurat secara langsung, lugas, dan tegas, baik penyebutannya secara keseluruhan ataupun bagiannya saja.
- 2) *Manṭūq ḡhayru ṣarīh*, yaitu makna yang tersurat pada teks, namun bukan maknanya bukan makna asli dan tergantung pada konteks

b. Al-Mafhūm

Al-Mafhūm adalah makna yang tersirat di dalam teks. Dalam metodologi hukum Islam, *al-mafhūm* menunjukkan pada suatu hukum yang tersirat pada teks *Al-Qur'an* ataupun *Sunnah*. *Al-Qur'an* menjelaskan, artinya: “*Jangan kamu mengucapkan kepada kedua ibu bapakmu ucapan “uf” dan janganlah kamu membentak keduanya.*”

Berdasarkan jenisnya, *Al-Mafhūm* dibagi menjadi dua, yaitu:

- 1) *Mafhūm Muwāfaqah*, yaitu makna yang tersirat dan sejalan dengan apa yang tersurat.
- 2) *Mafhūm Mukhālafah* yaitu makna yang tersirat yang bertolak belakang dengan makna yang tersurat.

PENUTUP

Dari penjelasan di atas, maka dapat dipahami bahwa *Al-Qur'an* sebagai ide, wacana dan titah Allah Swt yang telah selesai diturunkan secara lafaz (teks) pada zaman Nabi Muhammad Saw. Kemudian *Sunnah* juga sebagai perwujudan dari wahyu (yang mengandung ide, wacana, dan titah) dari Allah yang mewujud dalam bentuk manusia. Sebagai

percontohan penerapan kehendak-kehendak Tuhan di muka bumi. Keduanya merupakan sumber hukum utama, sumber tata cara berkehidupan di dunia. Di dalamnya menyimpan ide dan wacana Tuhan secara global sebagai pencipta kehidupan. Adalah tugas manusia untuk menemukan hukum yang terkandung di dalamnya. Terlebih, untuk berpikir dan menggunakan akal sehat adalah juga bentuk menjalankan titah Tuhan yang ada di dalam *Al-Qur'an*. *Al-Qur'an* dan *Sunnah* telah selesai masa penurunannya dan ini berarti wacana global dan batasan-batasan agama sudah final diturunkan. Tetapi, penafsiran dan pemahaman yang didapat dari keduanya belum lah selesai.

Metodologi *bayānī* sebagaimana diuraikan di atas adalah sebuah langkah awal untuk menuju penafsiran dan pemahaman terhadap makna yang terkandung di dalam teks. Karena Metodologi *bayānī* adalah sebuah Metodologi penggalian makna dari sisi kebahasaan teks berbahasa Arab. Dan juga karena keduanya (sumber hukum Islam) adalah berbahasa Arab. Kaitannya dengan hukum *fiqh*, Metodologi *bayānī* adalah Metodologi atau jalan menuju penemuan hukum yang digali dari makna-makna yang terkandung di dalam teks-teks sumber hukum. Di sini perlu ditekankan bahwa *fiqh* (tata cara berkehidupan) adalah hasil sebuah proses penemuan, bukan sebuah proses penentuan. Karena Allah Swt adalah sebagai penentu hukum juga sekaligus sebagai pencipta pilihan-pilihan tata cara berkehidupan untuk makhluk-Nya.

Metodologi *bayānī* yang dipelopori oleh Imam Syafii melalui karyanya, *Ar-Risālah*, cukup berhasil memberikan alternatif proses penemuan hukum dari dua kubu: *madrāsah*

ar-ra'yi yang lebih berpegang pada logika, dan *madrasah al-hadīṣ* yang lebih berpegang pada peninggalan riwayat-riwayat hadis dan ahli madinah. Imam Syafii telah juga cukup berhasil—secara teori—mengamankan *Al-Qur'an* dan *Sunnah* pada tempat yang aman, jauh dari penalaran yang mengikuti hawa nafsu dan dari riwayat-riwayat palsu untuk kepentingan satu kelompok maupun individu. Metodologi dan kaidah *bayānī* Imam Syafii ini kemudian terus dikembangkan dan dikaji oleh banyak ulama dan sarjana pada masa setelah Imam Syafii. Bahkan, Metodologi ini juga yang mendukung kodifikasi riwayat-riwayat hadis-hadis yang kuat seperti yang dilakukan oleh Imam Bukhari. Metodologi *bayānī* terus dikembangkan di kalangan jumbuh ulama mulai dari semakin memperjelas batasan, hingga memperinci definisinya. Bahkan menurut Abed Al-Jabiri, *bayānī* kemudian bukan sekedar menjadi Metodologi, tetapi juga menjadi nalar: nalar sebagai cara berpikir dan menghasilkan pemikiran.

DAFTAR PUSTAKA

- Abi Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa min 'Ilmi al-Uṣul* Riyāḍ: Darul Maimanah, t.th.
- M. Abdul Mujieb, Dkk, *Kamus Istilah Fiqih*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Muhammad Abed Al-Jabiri, *Takwīn al-Aql al-Arabi*, Jogjakarta: IRCISOD, 2014.
- Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *Ar-Risālah*, Kairo: Mustofa Halabi, 1984.
- Wahbah Az-Zuhailiy, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmi*, Damaskus: Dārul Fikr, 1989.

EPISTEMOLOGI PENALARAN *TA'LĪLĪ* (Sebagai Landasan Filosofis-Sosiologis dalam Penemuan Hukum Islam)

Muhammad Agus Andika, S.H.
191009004@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Artikel ini mengelaborasi lebih jauh penalaran *ta'līlī* sebagai landasan filosofis-sosiologis dalam penemuan hukum Islam. Penalaran *ta'līlī* (*kausasi, qiyāsi*) merupakan bentuk jawaban metodologis atas kasus baru yang tidak tercakup dalam redaksi *naṣṣ* Al-Qur'an maupun Sunnah. Penalaran ini berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus *naṣṣ* (asal) ke kasus cabang yang memiliki persamaan '*illah*'. Metodologi ini urgensif dan relatif lebih baik dari Metodologi penalaran lainnya karena berusaha mempertemukan idea normatif ('*illah*') dengan kenyataan empirik (*far'*). Artikel ini menggunakan Metodologi kualitatif, berupa kajian kepustakaan (*library research*). Data yang digunakan untuk penulisan artikel ini merupakan data sekunder berupa tulisan-tulisan yang berkaitan dengan *uṣūl fiqh*.

Kata Kunci: *Ta'līlī, 'Illat, Qiyās*

PENDAHULUAN

Pembicaraan tentang pembentukan atau pengembangan hukum yang dalam istilah *uṣūl fiqh* disebut ijtihad, tidak bisa dipisahkan dengan perubahan-perubahan sosial (transformasi sosial) yang terjadi dan berlangsung dalam kehidupan masyarakat dari zaman ke zaman. Perubahan-

perubahan tersebut terjadi, baik karena adanya permasalahan-permasalahan yang baru maupun karena permasalahan yang telah terjadi di masa yang lalu yang belum terselesaikan. Di sinilah peran hukum Islam untuk menunjukkan relevansinya dan kefleksibelannya dalam setiap waktu dan di segala zaman. Secara umum, ijtihad¹ itu dapat dikatakan sebagai suatu upaya berpikir serius secara optimal dan maksimal dalam menggali hukum Islam dari sumbernya untuk memperoleh kepastian jawaban terhadap permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat.²

Ijtihad dalam pengertian demikian merupakan upaya untuk mengantisipasi berbagai tantangan baru yang senantiasa muncul sebagai akibat sifat evolusioner kehidupan. Di sini, peranan manusia sebagai khalifah Tuhan dituntut untuk senantiasa berpikir, tetapi bukan dalam pengertian berpikir bebas tanpa kontrol, ia harus berpikir dalam batas-batas bingkai Islam, yakni senantiasa terkait dengan makna *Al-Qur'an* dan *Sunnah*.

Sekalipun demikian, antara upaya ijtihad di satu pihak

- 1 Murthada Mutahhari, *Inn al-Dīn 'ind Allah al-Islām*, Ter. Ahmad Sobandi (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 164. Lihat pula Daud Rasyid, *Islam dalam Berbagai Dimensi*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), hlm. 176.
- 2 Abdul al-Wahhab Khalaf, *Maṣādir al-Tasyrī' al-Islāmi fī Mā Lā Naṣ Fih* (Kuwait: Dar al Qalam, 1972), hlm. 7; Muhammad Kamal al-Din Imam, *Usūl al-Fiqh al-Islāmi* (Iskandariyah: Dar al-Matbu'ah al-Jami'iyah, t.t.), hlm. 309-310; Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994), 79; Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law*, ter. A. Suaedy & Amirudin ar Rany (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 54; T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997), hlm. 50, dan *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 192; M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 9.

dan tuntutan perubahan sosial di pihak lain terdapat suatu interaksi yang tidak bisa dipisahkan. Ijtihad, baik langsung maupun tidak langsung dipengaruhi oleh perubahan sosial yang salah satu di antaranya diakibatkan oleh perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, sedangkan hal yang perlu disadari adalah bahwa perubahan-perubahan sosial itu harus senantiasa diberi arah oleh hukum, sehingga perubahan sosial tersebut dapat mewujudkan kebutuhan dan kemaslahatan bagi umat manusia, bukan malah sebaliknya.

Walaupun secara umum sebenarnya perubahan masyarakat atau perubahan sosial itu ada yang mempunyai akibat menguntungkan dan membawa pengaruh positif, yang berarti membawa kemajuan dan perkembangan (*progress*), tetapi ada juga perubahan sosial yang mempunyai akibat merugikan dan membawa pengaruh negatif, yang berarti membawa kemunduran (*regress*),³ seperti banyak terjadi perubahan sosial yang menjadikan masyarakat tenggelam di dalam persoalan-persoalan yang dihadapinya dan tidak dapat mengambil suatu sikap yang tepat terhadap keadaan yang baru itu.

Akibat yang demikian itu terdapat pada semua sistem hukum, termasuk dalam hal ini hukum Islam. Bahkan, karena hukum Islam didasarkan pada wahyu, hukum Islam itu mempunyai perbedaan dan keistimewaan tersendiri dibandingkan dengan sistem hukum yang lainnya.⁴ Tidak menutup kemungkinan hukum Islam itu akan dijadikan sebagai pertimbangan dan rujukan dalam memecahkan

3 Muhammad Tholchah Hasan, *Prospek Islam dalam Menghadapi Tantangan Zaman*, (Jakarta: Bangun Prakarya, 1986), hlm. 19.

4 J.N. D. Anderson, *Islamic Law in The Modern World*, Ter. Machnun Husein (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994), hlm. 3-11.

masalah dan menetapkan hukum atas suatu masalah oleh masyarakat dunia, tidak hanya oleh mereka yang beragama Islam saja.

Sebagai suatu sistem hukum yang berdasarkan wahyu, Allah Swt., memberikan pedoman berupa aturan-aturan hukum. Aturan-aturan hukum tersebut berisi peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dalam masalah akidah dan ibadah terdiri dari nas (*Al-Qur'an* dan Hadis) yang rinci, memiliki daya ikat dan validitas yang kuat bersifat *qaṭ'i* (pasti).⁵ Oleh karena terdapat pengaturan yang *qaṭ'i*, dalam hal ini manusia tidak diperbolehkan melakukan perubahan-perubahan dan pengembangan serta interpretasi lain selain yang dimaksud oleh *Syāri'* sedikit pun. Dalam hal ini adalah bidang akidah, ibadah wajib (*maḥḍah*) serta bidang yang berkaitan dengan kehidupan sosial kemasyarakatan yang telah diatur secara rinci oleh nas.

Berbeda dengan masalah-masalah tersebut di atas, maka masalah muamalah atau sosial kemasyarakatan dalam arti yang luas, aturan-aturan hukumnya dinyatakan oleh Allah dalam bentuk garis-garis besarnya saja (*mujmal*) dan bersifat *zanni* (tidak pasti). Betitik tolak dari garis-garis besar tersebut, manusia dengan potensi akal yang dianugerahkan Allah kepadanya, diberi “kebebasan” dan “keleluasaan” untuk mencari alternatif-alternatif pemecahan terhadap permasalahan-permasalahan kehidupan yang dihadapinya dalam kehidupan sehari-hari selama tidak bertentangan dengan prinsip dan jiwa Islam itu sendiri.⁶

5 Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid al-Syari'ah menurut al-Syaṭibi* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996), hlm. 2.

6 Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 47.

Salah satu tujuan diberikannya kebebasan kepada manusia untuk mencari alternatif pemecahan terhadap permasalahan-permasalahan kehidupan sosial kemasyarakatan adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia itu sendiri. Oleh karena pengaturan sebagian besar masalah sosial kemasyarakatan dalam hidup dan kehidupan manusia adalah dengan nas-nas dalam bentuk pokok-pokok (*ijmāl*)-nya saja, maka masalah sosial kemasyarakatan ini menjadi lapangan ijtihad.⁷ Dalam bidang ini, kita dapat melihat bagaimana dinamika hukum Islam dalam mengantisipasi dan mengatasi perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam masyarakat dalam berbagai bidang. Ini tidaklah berarti bahwa masalah sosial kemasyarakatan tidak mengandung dimensi ibadah. Akan tetapi, pembagian tersebut lebih ditujukan untuk memberikan penekanan terhadap masalah-masalah yang tidak menerima perubahan dan pengembangan dengan berbagai Metodologi ijtihad dan pertimbangan yang diterapkan. Dengan kata lain, sebagai sumber *tasyrī'* ketiga, obyek ijtihad itu adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam nas *Al-Qur'an* dan *as-Sunnah* serta masalah-masalah yang sama sekali tidak mempunyai landasan nas (*mā lā naṣ fih*).

Dalam perspektif pemikiran hukum Islam (*uṣūl fiqh*) para ulama *uṣūl* menerapkan berbagai Metodologi dalam melakukan ijtihad hukum. Metodologi-Metodologi yang diterapkan itu antara lain, adalah *qiyās*, *istiṣlāh*, *istiṣhāb* dan *'urf*.⁸ Dalam penerapannya, Metodologi-Metodologi tersebut

7 Abdul Wahhab Khallaf, *Maṣādir...*, hlm. 7-9; Rachmat Syafe'i, *Ilmu Uṣūl fiqh* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999), hlm. 107.

8 Khallaf, *Masādir*, hlm. 67-176; Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 196.

berguna untuk menggali hukum yang terdapat dalam nas (*Al-Qur'an* dan Hadis).

Berdasarkan uraian di atas itulah, pada akhirnya diperlukan suatu pembahasan secara mendalam dan tersendiri dalam kaitannya dengan corak penalaran yang perlu dikembangkan dalam upaya penerapan menggali hukum dari nas (*Al-Qur'an* dan Hadis).

Dalam menyelesaikan tulisan penalaran *ta'lili* ini, penulis menggunakan Metodologi kualitatif, dengan jenis tulisan berupa kajian kepustakaan (*library research*) untuk mendapatkan data dan rujukan permasalahan yang ditelusuri. Data yang penulis gunakan merupakan data sekunder berupa tulisan-tulisan yang berkaitan dengan *uṣūl fiqh*. Adapun berkaitan dengan teknik penulisan, penulis mengacu kepada buku Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh tahun 2018.

PEMBAHASAN

Sekilas tentang Penalaran *Ta'lili*

Bertitik tolak dari objek ijtihad itu, ada dua macam corak penalaran yang perlu dikemukakan dalam upaya penerapan hukum Islam (*fiqh*). Dalam dua corak itu terdapat Metodologi-Metodologi ijtihad yang perlu dikembangkan. Salah satu dari corak penalaran itu adalah corak penalaran *ta'lili*. Ijtihad *ta'lili* (*kausasi, qiyāsi*) merupakan jawaban metodologis atas kasus baru yang tidak tercakup dalam redaksi nas.⁹ Ia berusaha meluaskan proses berlakunya hukum dari kasus nas ke kasus cabang yang memiliki persamaan *'illah*. Metodologi ini urgensif dan relatif lebih baik dari Metodologi penalaran

9 Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madkhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, (Ttp: Dar al-Kitab al Jadid, 1965), hlm. 419.

lainnya karena berusaha mempertemukan idea normatif (*'illah*) dengan kenyataan empirik (*far'*). Abdul Wahab Khallaf merekomendasikannya sebagai hal pertama yang harus dilakukan sebelum pendekatan (yang masuk kategori ijtihad *bi ar-ra'y*) lainnya.¹⁰ Karena pada dasarnya, dengan adanya persamaan *'illah*, hukum yang dihasilkan melalui *qiyās* sama dengan kehendak *syara'* yang tercantum dalam nas agama. Karena itu, meskipun terjadi perbedaan, jumbuh ulama mendukung Metodologi ini dengan berbagai argumen teologis maupun rasional.

Yang dimaksud dengan *ijtihad ta'lili* adalah mengambil kesimpulan hukum dari nas dengan pertimbangan *'illah al-hukm* (pangkal sebab/alasan) ditetapkannya suatu hukum. Kemudian diambil sebagai bahan perbandingan (*miqyās*) bagi peristiwa hukum yang di luar nas yang dimaksud dengan jalan analogi.

Qiyās* sebagai Metodologi Penemuan Hukum *Ta'lili

Secara etimologis *qiyās* yang merupakan *verbal-naun* dari kata *qāsa* bermakna “merasa lapar”, “mengukur kedalaman dari sebuah sumur”, “melewati lawan dalam lomba lari”, dan “menganalogikan sesuatu terhadap sesuatu lain yang mirip”.¹¹ Arti terakhir ini tampaknya yang secara langsung berhubungan dengan pembahasan ini. Bagaimanapun, harus dicatat bahwa kata sebagai term logika tampaknya baru masuk dalam dunia Arab setelah mereka bersinggungan dengan alam pikir Yunani, kira-kira pada abad

10 Abdul Wahab Khallaf, *Maṣādir...*, hlm. 19.

11 Semakna dengan paparan Ibnu Munzir dalam *Lisan al-Arab* sebagaimana dikutip Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al 'Aql 'Arabī: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nizami al- Ma'rifah fi al-Saqafah al-Arabiyyah.* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-Arabi, 1993), hlm. 137.

ke-II hijrah. Begitu pula dengan term *qiyās*, ia mendapatkan landasan yang kokoh dan diterapkan serta digunakan secara luas oleh para pendukungnya dalam lapangan hukum agama, juga dalam lapangan bahasa dan tata bahasa baru pada abad kedua hijrah.¹²

Namun demikian, ada anggapan bahwa Metodologi *qiyās* muncul sebagai upaya peredaman atas pemakaian *ra'yu* yang terlalu bebas dan liberal terutama pada masa tabiin.¹³ Dikonsepsikannya *qiyās* diharapkan mampu membatasi dan bahkan menghentikan penggunaan peran akal yang ekstra berlebihan. Imam Syafi'i dianggap sebagai tokoh yang memelopori dan membuat satu skematisasi tentang *qiyās*. Lewat *qiyās*, ia mencoba menginternalisasikan pemikiran hukum yang berkembang pada masanya.¹⁴ Dalam bahasa yang lebih tegas, bisa dikatakan bahwa dengan *qiyās*, Imam Syafi'i ingin mensubstitusi segala proses penalaran (ijtihad, interpretasi) dalam hukum Islam. Dalam pandangannya, *qiyās* dan ijtihad adalah dua istilah yang memiliki pengertian yang sama.¹⁵

Secara terminologis, terdapat dua pengertian *qiyās*. Mereka yang berasumsi bahwa *qiyās* merupakan dalil agama memaknainya sebagai "*ekuivalensi antara kasus pokok dengan kasus cabang dalam causa legis yang disimpulkan dari hukum kasus pokok*",¹⁶ atau "*kesamaan kasus yang tidak disebutkan*

12 Muhammad "Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al Arabi, 1991), hlm. 62-63,

13 Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 125.

14 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1965), hlm. 60

15 *Idem.*, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, (London: The Oxford University, 1950), hlm. 123.

16 Al-Amidi, *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, (Kairo: Dār al-Kutub al-

*hukumnya dalam nas dengan kasus yang tidak disebutkan dalam nas menyangkut 'illah hukumnya." Sedangkan yang menganggapnya sebagai aktivitas mujtahid mendefinisikan sebagai "memperluas berlakunya suatu nas hingga mencakup kasus-kasus baru yang semula tidak termasuk ke dalam cakupan nas itu karena adanya persamaan *causa legis*". Atau dalam pandangan al-Ghazali,¹⁷ "membawa hukum yang belum diketahui kepada hukum yang diketahui dalam rangka menetapkan hukum atau meniadakan hukum bagi keduanya, disebabkan adanya satu hal yang menyatukan". Atau dalam pemahaman Hanabilah, "upaya mempersamakan (*al-musāwah*) kasus *furū'* dengan asal di dalam masalah 'illah hukumnya".¹⁸ Berikutnya, Ibnu Humam membahasakannya sebagai "upaya mempersamakan (*al-musāwah*) suatu tempat (*al-mahall, al-far'*) dengan yang lainnya (*al-ākhr, al-aṣl*) di dalam bahasan 'illah hukum syara' yang tidak bisa dipahami semata dengan pendekatan bahasa".¹⁹*

Berbagai definisi dari dua perspektif mengantarkan pada kohesivitas pemahaman bahwa pada dasarnya problem *qiyās* adalah adanya persamaan 'illah yang mengakibatkan persamaan hukum antara *aṣl* dan *far'*, baik itu dianggap sebagai yang "*ḍarūri*" nas atau melalui pengupayaan (*naẓari*) melalui instrumen ijtihad. Walaupun demikian, tetap saja terdapat perbedaan mendasar terutama ketika formulasi mereka ditarik ke wilayah praksis. Implikasi definisi yang menganggap *qiyās* sebagai dalil, bahwa ia bukan merupakan

Khidiwiyah, 1914), hlm. 273.

17 Al-Ghazalli, *Al Mustasfa min 'Ilm Uṣūl*, (Beirut: Dār al-Fikr; tt), hlm. 228.

18 Abdul Qadir Ibn Badran, *Al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1985), hlm. 300.

19 Kamaluddin Ibn Humam, *at-Taḥrīr*, (Beirut: Dar al-Fikr; tt), hlm. 417.

karya mujtahid, karena pada dasarnya hukum *far'* akan secara otomatis sama dengan hukum *aṣl*, walaupun tanpa ada upaya untuk meng-*qiyās*-kan *far'* ke *aṣl*. Sementara pandangan yang kedua mengantarkan pemahaman, bahwa *qiyās* merupakan usaha atau hasil karya ijtihad. Logikanya: penetapan hukum pada *furū'* seperti hukum *aṣl* dengan pertama-tama menempuh preferensiasi dan penentuan '*illah* yang mempersepsikan hukum *furū'* kepada *aṣl*, tidak bisa berjalan tanpa melalui usaha seorang mujtahid.

Qiyās sebagai Metodologi ijtihad dipakai oleh hampir semua madzhab hukum dalam Islam, walaupun pemakaiannya dalam intensitas yang berbeda-beda. Oleh karena itu, *qiyās* termasuk dalam kategori dalil hukum yang *muttafaq 'alayh*, setelah *Al-Qur'an*, *al-Ḥadīṣ* dan *ijmā'*. Masuknya *qiyās* ke dalam dalil yang disepakati dapat ditinjau dari beberapa pertimbangan, antara lain:

1. Kedekatan *qiyās* dengan sumber nas hukum dalam mekanisme penalaran *ta'līlī* ('*illah hukum*). Hal itu terlihat dari rukun-rukun dalam penerapan *qiyās*. 1) *aṣl* (*maqīs 'alayh*) yaitu peristiwa yang sudah ada nasnya. 2) *far'* (*maqīs*) yakni peristiwa yang tidak ada nasnya. 3) hukum asal yaitu hukum *syara'* yang ditetapkan oleh suatu nas. 4) '*illah* yaitu suatu sifat yang terdapat pada peristiwa *aṣl*. Sifat yang ada pada *aṣl* ini melahirkan suatu hukum. Oleh karena sifat itu ditemukan pula dalam cabang (*far'*), maka hukum cabang itu disamakan dengan hukum *aṣl*. Kedekatan *qiyās* dengan nas melalui mekanisme *ta'līlī* inilah yang menjadikan *qiyās* sebagai sumber atau dalil hukum yang disepakati dalam Islam.
2. Pertimbangan pertama di atas sekaligus menjadikan

qiyās sebagai langkah awal proses penggalian hukum, dari hukum-hukum yang ada nasnya kepada hukum-hukum yang tidak ada atau belum ada landasan nasnya dengan fokus pada analisa *'illah* hukum.

3. Upaya ke arah pemikiran analogi dianjurkan oleh Allah dalam *Al-Qur'an*. Di samping itu, pola pemikiran analogis pada hakikatnya telah digunakan sepanjang sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam.

Untuk melakukan *istinbāt* hukum secara *qiyāsi*, menurut mayoritas teoretisasi hukum Islam diperlukan beberapa rukun yang harus dipenuhi, yaitu:

1. *Al-aṣl* (kasus asal) yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nas, dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru.
2. *Al-far'* (kasus baru) sasaran penerapan ketentuan asal.
3. *Al-'illah* (kausa) yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru.
4. *Al-Ḥukm* (ketentuan) kasus asal yang diperluas kepada kasus baru.

Untuk melakukan *istinbāt* hukum secara *ta'lili*, maka *'illah* hukum merupakan hal yang pokok dan perlu diperhatikan. Maka sebagian ulama *uṣul*, seperti al-Bazdawi berpendapat bahwa rukun *qiyās* itu hanya satu yaitu: *'illah* saja. Oleh karena itu, cara ini kemudian dikenal juga dengan Metodologi *istinbāt isti'lāli*, yakni Metodologi mengambil kesimpulan hukum yang didasarkan kepada *'illah* hukum. Misalnya tentang larangan membakar/memusnahkan harta

anak yatim yang di-*qiyās*-kan dengan larangan memakan harta mereka dengan cara batil.

Dari paparan di atas, dapat dipahami bahwa *qiyās* merupakan perluasan ketentuan hukum yang terdapat pada asal kepada kasus baru yang terjadi. Penyamaan pada '*illah*' merupakan indikasi bahwa *qiyās* bukan merupakan pembentukan hukum, namun hanya sebagai penyingkap (*muzhir*) adanya persamaan sebab-sebab hukum. Hal ini sejalan dengan konsep hukum Islam yang bersifat ditemukan, bukan dibikin. Metodologi *qiyās* dalam hal ini merupakan generasi ketiga dari model penemuan hukum Islam, setelah Metodologi *mantūq naṣṣ* dan *mafḥūm naṣṣ* gagal diberdayakan dalam menyingkap kasus hukum baru.

Argumen Teologis tentang Keḥujjahan *Qiyās*

Walaupun keberadaan nas itu multi tafsir, namun dapatlah dipaparkan di sini beberapa alasan teologis yang bisa dianggap melegitimasi keberadaan penalaran *ta'lili* sebagai sumber atau Metodologi *istinbāt* hukum. Dari sini akan terlihat sejauhmana justifikasi bagi ilmu pengetahuan bahwa apa yang dihasilkan melalui *qiyās* itu benar secara *syar'i*. Selain itu, sejauhmana argumen penolakan *qiyās* sebagai dasar atau Metodologi penemuan hukum juga dapat ditelusuri dari titik berangkat ini, di samping (terutama) oleh argumen rasional yang mereka paparkan.

Argumen teologis pertama diambil dari *Al-Qur'an* Surah an-Nisa' (4) ayat 59 yang bisa dipahami sebagai perintah untuk menaati Allah berarti perintah mengikuti hukum yang terdapat dalam ayat *Al-Qur'an*; perintah untuk mengikuti Rasul berarti perintah untuk melaksanakan hukum yang terdapat dalam hadis, serta perintah taat kepada ulil amri

berarti perintah mengikuti ijmak ulama. Sedangkan kalimat terakhir “*faruddū ila Allah wa Rasulih*” bisa berarti perintah untuk mengikuti *qiyās* dalam hal yang terdapat perbedaan pandangan. Yang terakhir ini memberikan penjelasan bahwa pengembalian merupakan keniscayaan dan sebagai implikasi dari perintah Allah, dalam pada kasus hukum aktual yang belum tampak ketetapan hukumnya (baik melalui nalar *mantūq* maupun *mafhūm*) dalam *Al-Qur’an* dan hadis.

Dengan demikian, *mafhūm* dari “pengembalian kepada *Al-Qur’an* dan hadis” dalam konteks ini adalah pengembalian “pertentangan pandangan atau ijtihad manusia” atas satu kasus yang sama sekali belum ada vonis hukumnya, dan bukan dalam hal pemahaman teks, apalagi implementasi praktis dari ajaran *Al-Qur’an* dan hadis. Tafsir ini relevan dengan konteksnya, dengan asumsi bahwa tidak mungkin jika lafaz “*tanāza‘tum*” diartikan sebagai pertentangan “intern” *Al-Qur’an* dan hadis itu yang karenanya harus dikembalikan kepada *Al-Qur’an* dan hadis. Logikanya, sesuatu yang diperselisihkan itu tidak mungkin dikembalikan kepada tempat terjadinya perselisihan. Dari tafsir teologis ini, terlihat bahwa *qiyās* pada dasarnya hanya sebuah Metodologi penafsiran, yang teraplikasi ketika ada permasalahan baru yang tidak bisa dijawab oleh pendekatan kebahasaan atau tekstualitas nas (ijtihad *bayāni*). Maka adalah wajar dalam epistemologi *uṣul fiqh*—khususnya kalangan Muta’akhirin—terdapat pandangan bahwa *qiyās* hanya sebagai upaya *muzhir al-ḥukm*, bukan *muṣbit al-ḥukm*.²⁰

Argumen teologis di atas ditanggapi oleh Daud bin Ali (Daud Az-Zahiri), bahwa jika terjadi perbedaan pendapat

20 Ulil Absar Abdalla, “Kegelisahan Kiai Desa di Kota Metropolitan Jakarta”, *BASIS*, Nomor 03-04 ke 49, Maret-April 2000, hlm. 17-18.

atas sebuah dasar hukum (nas), maka ijtihadnya adalah dengan mencari dasar hukum baru atau hal lain yang masih terkait dengan nas, bukan dengan jalan *qiyās* yang jelas tidak diperintahkan oleh Allah Swt. Respon lebih tajam datang dari Ibnu Hazm al-Andalusi yang terkenal sebagai tokoh *nufāt al-qiyās*, yang menolak dasar analogi sebagai landasan penetapan hukum. Dalam *al-Iḥkām fi Usul al-Aḥkām*, ia menolak beberapa *qiyās* dan *mušbīt al-qiyās* serta berpendapat bahwa penggunaan zahir nas telah cukup sebagai dasar hukum. Dengan mengelaborasi dan menafsirkan Q.S. Ali Imran (3) ayat 13 dan Q.S. An-Nahl (16) ayat 66, Ibn Hazm mencoba mengokohkan argumen teologisnya; bahwa kata “*la ‘ibrah*” dalam kedua ayat tersebut tidak serta merta bisa ditarik pemahaman bahwa *qiyās* itu absah dan *legitimate* sebagai dasar penetapan hukum. Sebab sesuai keumuman lafaznya, dalam hal ini Allah Swt, hanya memerintahkan untuk mengambil tauladan atau contoh.

Ibnu Hazm menegaskan bahwa bagaimanapun *ta’lil* yang tidak berdasarkan keterangan yang tegas dari nas tidak dapat dibenarkan. Dia mengatakan bahwa “Bagaimanapun kami mempercayai adanya ‘*illah* bagi sebagian hukum *syara’*, bahkan kami menetapkan hukum berdasarkan sebab-sebab (*‘illah*) ini dan berpegang teguh padanya, akan tetapi tidak ada satupun di dalam hukum *syara’* itu yang dapat dijadikan sebab (*‘illah*) kecuali kalau Allah menjadikannya sebagai sebab”.²¹ Iblis, kata Ibn Hazm adalah makhluk pertama-tama yang melakukan *qiyās* dan *ta’lil* dalam agama.²²

Kembali kepada argumen teologis kehujjahan *qiyās*,

21 Ibn Hazm, *Al-Iḥkam fi Uṣūl Aḥkam*, (Kairo: Dar al-Hadis, 1968), hlm. 1127.

22 *Ibid.*, hlm. 1139.

di samping nas *Al-Qur'an* didapati juga beberapa hadis Nabi dan *asar* sahabat sebagai justifikasinya. Yang paling populer di antaranya adalah dua hadis yang berisi dialog Nabi saw. dengan Mu'ad bin Jabal ketika akan ditugaskan ke Yaman sebagai hakim (*qāḍī*)²³ dan hadis yang berisi tentang kebolehan seorang anak menghajikan orang tuanya yang telah meninggal. Dalam hadis ini, secara implisit, Nabi Saw. meng-*qiyās*-kan "haji" kepada hutang sebagai sesuatu yang harus dibayar. Sedangkan *asar* sahabat adalah perintah Umar untuk menggunakan *qiyās* kepada Musa al-Asy'ari atas perkara yang tidak terdapat ketentuannya dalam nas.²⁴

Pembagian *Qiyās*

Dalam epistemologi *uṣūl fiqh* bahwa *qiyās* dapat terbagi kepada beberapa kelompok, tergantung dari mana sudut pandang konseptornya. *Qiyās* dilihat dari substansi kuat dan tidaknya hukum yang terdapat di dalam asal dan cabang terbagi menjadi tiga macam yaitu:²⁵

1. *Al-Qiyās al-Aulawī* atau *al-Jaliy*

Al-Qiyās al-aulawī atau *al-jaliy* yaitu jika status hukum (*sense of law*) di dalam *furū'* terasa lebih kuat dari pada yang terdapat di dalam asal. Contohnya, status haram memukul orang tua (*far'*) itu lebih kuat dari pada sekedar membentak

23 Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, "Bab Ijtihad ar-Ra'y fi al-Qada", edisi Muhammad Muhyidin Abd al-Hamid, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), III; hlm. 303, hadis nomor 3592; Ibn al-Arabi, *'Aridah ala-Ahwal bi Syarh Sahih al-Tirmidzi*, "bab al-Ijtihad", edisi Hisyam Samir al-Bukhari, (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi, tt), V: hlm. 67-70, hadis nomor 1331.

24 Al-Bukhari, *Matan Shahihal-Bukhari*, "Bab Kitab al-Hajj", (Beirut: Daral-Kitabal-Islamy, t.th), hlm. 265; Al-Muslim, *Sahih Muslim*, (Surabaya: Maktabah Dar al-Ihya', tt), hlm. 567.

25 *Ibid.*, hlm. 146-147.

(*aşl*).²⁶ Pola *qiyās* ini di kalangan ulama usul sering tidak disebut sebagai *qiyās*, akan tetapi dibahas dalam konteks *dilālah al-naşş* atau *faḥw al-khiṭāb*.

2. *Al-Qiyās al-Musāwi*

Al-Qiyās al-Musāwi yaitu jika status hukum (*sense of law*) yang terdapat di dalam asal dan cabang itu sama atau kompak. *Qiyās* ini sering dinamakan *al-qiyās fī ma'na al-naşş* atau dalam perspektif Hanafiyah hal ini baru disebut *qiyās al-jalī*. Teknisnya dengan memberlakukan secara umum ketentuan hukum dalam asal kepada *furū'*, seperti diberlakukannya hukum haram makan harta anak yatim (*al-aşl*) kepada segala hal pengrusakan dan menghancurkan harta anak yatim (*al-furū'*).²⁷ Atau dalam konteks mutakhir adalah menarik hukum haram terhadap upaya menteror (terorisme) sebagaimana hukum pada berbuat kerusakan di bumi. Meng-*qiyās*-kan teror (cabang) dengan segala perbuatan yang merusak (asal) adalah *al-qiyās al-musāwi* karena berdasarkan satu atribut sepadan (*mafsadat, unharmony*) keduanya bisa berkumpul dalam satu hukum.

3. *Al-Qiyās al-Khafi*

Al-Qiyās al-khafi yaitu jika status hukum yang ditemukan di dalam asal jelas lebih kuat dibanding cabang, karena tidak disebut adanya '*illah* di dalam asal. Teknisnya, pertama sekali diperlukan upaya penampakan '*illah* hukum di dalam asal melalui ijtihad yang dengannya baru membahas '*illah* hukum di dalam cabang. *Qiyās* dilihat dari ada tidaknya ilustrasi '*illah* terangkai di dalam hukum asal terbagi menjadi dua, yaitu *qiyās al-'illah* dan *qiyās ad-dilālah*. Sedangkan *qiyās* dengan

26 QS. al-Isra' (17): 23.

27 QS. An-Nisa (4): 10.

mempertimbangkan kuat tidaknya *'illah* yang mengumpulkan (*al-jāmi'*) antara asal dengan cabang dapat terbagi—sebagaimana diungkapkan al-Ghazali—menjadi empat yaitu *al-munāsib al-muassir*, *al-munāsib al-mulā'im*, *al-munāsib al-ghārib*, dan *al-qiyās al-ṭard*. Ulasan pembagian *qiyās* terakhir ini akan kita diskusikan di dalam pembahasan tentang *'illah*, dengan alasan klasifikasinya—sebagaimana ada di dalam banyak tempat—terkait erat dengan pembahasan tata cara identifikasi *'illah*.²⁸

Identifikasi *'Illah*

Secara bahasa, kata *al-ta'līl* adalah *maṣḍar* dari *'allala-yu'alilu-ta'līlan*, berarti “sesuatu yang berubah keadaannya karena sampainya sesuatu yang lain padanya.” Sakit adalah *'illah* karena tubuh berubah keadaannya dengan adanya sakit. Oleh karena itu, si fulan dikatakan ber-*'illah* apabila keadaannya berubah dari sehat menjadi sakit.²⁹

Secara terminologi, Wahab Khallaf berpendapat, *'illah* adalah suatu sifat pada asal yang dibina atasnya hukum dan diketahui dengannya hukum pada sesuatu.³⁰ Al-Bazdawi menyatakan, *'illah* merupakan hukum *qiyās* dalam arti suatu sifat yang pada asal sifat itu menjadi dasar untuk menetapkan hukum pada *far'u* yang belum ditetapkan hukumnya.³¹ Dipahami bahwa *'illah* itu suatu keadaan atau sifat yang jelas, dan mengandung relevansi sehingga kuat dugaan di-*illah* yang menjadi alasan penetapan sesuatu ketentuan syar'i

28 Abid al-Jabiri, *Bunyah...*, hlm. 147-149.

29 Az-Zuhailī, *al-Wasīf fī Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus : Dar al-Kitab, 2000), hlm. 207.

30 Abd Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣūl Fiqh*, (Kairo : Darul Qalam, 2004), hlm. 63.

31 Muhammad Abu Zahra, *Uṣūl al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Kitab, 2000), hlm. 188.

guna mewujudkan kemaslahatan bagi manusia. Maka dapat disimpulkan *'illah* ialah sesuatu yang memberikan batasan terhadap hukum, sehingga disebut juga tanda yang dijadikan dasar hukum, jadi hukum itu disyariatkan karena adanya *'illah*.

Lebih lanjut, di kalangan ulama *uṣūl fiqh*, *'illah* itu diartikan dengan sesuatu yang menjadi tautan hukum.³² Dengan kata lain, *'illah* itu ialah sesuatu yang menjadi alasan atau dasar yang melatarbelakangi penetapan hukum *syara'*. Sesuatu dianggap *'illah* hukum setidaknya harus memenuhi kriteria di antaranya: 1) berupa sifat yang jelas dan dapat dijangkau oleh panca indera, 2) sifat itu pasti, mempunyai suatu hakikat yang dapat dibuktikan pada *furū'*, 3) sifat itu mempunyai kesesuaian dengan hukum 4) sifat itu tidak terbatas pada *aṣl* (*muta'adiyah*), 5) sifat itu berlaku umum sekaligus mengeliminir yang lain (*jāmi'* dan *māni'*) dan lain sebagainya.³³

Sedangkan model identifikasi *'illah* melalui *munāsabah* merupakan penetapan dengan mendasarkan pada adanya kesesuaian antara *'illah* dengan hukum. Maksud kesesuaiannya, bahwa antara *'illah* dan hukum terdapat relasi logis yang maknanya dapat ditangkap. Kriteria sesuatu itu ada sifat relasional –menurut Al-Ghazali—ialah ada tidak keterkaitannya dengan kemaslahatan model ini dapat dipolakan menjadi empat cara yaitu 1) *al-Munāsib al-Mu'assir*, 2) *al-Munāsib al-Mulā'im*, 3) *al-Munāsib al-Mursal*, dan 4) *al-Munāsib al-Mulgha*.³⁴

32 Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, (Mesir: Makatabah al-Jundiyyah, 2001), hlm. 395.

33 Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus : Dar al-Kitab, 2000), hlm. 652.

34 Abd Wahab Khallaf, *Ilmu Uṣūl Fiqh*, (Kairo: Darul Qalam, 2004), hlm. 71.

Al-Munāsib al-Mu’assir (persesuaian efektif) adalah atribut yang diketahui menjadi ‘illah hukum berdasarkan pernyataan *naṣṣ* atau adanya *ijmā’*. Misalnya, adanya kepastian hukum tentang terhalangnya sang pembunuh menerima warisan dari muwaris (yang mewarisi). Dalam nas tentang ini telah tersusun sebuah dasar pelaku pembunuhan, dan *sīghat naṣṣ* menunjukkan isyarat bahwa ‘illah terhalangnya itu lantaran membunuh. Pembunuhan yang menghalangnya menerima waris merupakan sifat *al-Munāsib al-Mu’assir*. Dikatakan *Munāsib* (sesuai) karena berdasarkan nalar yang baik bahwa membunuh *muwaris* itu perbuatan keji. Dikatakan *mu’assir* (efektif), karena ia ditegaskan oleh *naṣṣ*.

Al-Munāsib al-Mulā’im (persesuaian selaras) adalah suatu atribut yang dapat diketahui melalui: *pertama*, *munāsabah*-nya dengan hukum, dalam arti berlandaskan penalaran rasional memang menghendaki ditetapkannya hukum tersebut, dan *kedua*, karena adanya keselarasan dengan ketentuan-ketentuan hukum di tempat lain. Mengidentifikasi ‘illah pada segala perbuatan merusak sebagai tidak etis lagi bermoral (*zulm*), karenanya dilarang (haram) adalah identifikasi model ini. Dikatakan *Munāsib* karena secara logis, ‘illah haram dari perbuatan merusak adalah *zulm*. Dikatakan *mulā’im* karena dalam banyak redaksi, segala yang terkait dengan pengrusakan (mencuri, berzina, membunuh, dll) telah ditegaskan hukumannya. Melalui identifikasi ‘illah model ini, kiranya terorisme bisa dilacak hukumnya.

Al-Munāsib al-mursal adalah suatu atribut yang tidak tersusun di dalam satu redaksi *naṣṣ* dan juga redaksi lainnya, akan tetapi berdasar logika pemahaman redaksi itu, ia tidak bisa dikatakan *mulgha* (percuma) atau disepelekan. *Munāsib*

inilah mungkin yang dalam redaksi Al-Ghazali tersebut sebagai *Al-Munāsib al-Gharīb* (persesuaian ganjil). Sedangkan *al-Munāsib al-Mulgha* adalah atribut yang diketahui melalui praanggapan bahwa landasan terbentuknya hukum adalah untuk menciptakan kemaslahatan, walaupun pembuat hukum (*Syāri'*) tidak menyatakan atau bahkan secara eksplisit, menafikan dan karenanya dianggap “tidak penting”. Kentara bahwa ‘illah model ini “akal-akalan” semata, karena semata mengandalkan proses penalaran. Misalnya, upaya menganggap sederajat dalam kekerabatan antara anak laki-laki dan anak perempuan, sebagai langkah untuk mempersamakan bagian di dalam penerimaan warisan keduanya.

Dari keempat identifikasi ‘illah *munāsib* tersebut, bagi kalangan ahli *uṣūl fiqh*, dua yang pertama secara aklamasi diterima sebagai landasan penetapan hukum asal kepada cabang. Untuk *al-munāsib al-mursal* masih terdapat polarisasi, terkait boleh tidaknya untuk diaplikasikan. Jika ia identik dengan *al-munāsib al-gharīb*, maka Al-Ghazali termasuk orang yang setuju sebagai landasan penetapan hukum ini. Sedangkan model terakhir (*al-munāsib al-mulgha* atau *al-munāsib at-ṭard*), banyak kalangan ahli *uṣūl fiqh* menolaknya sebagai landasan bagi penetapan hukum asal kepada cabang.³⁵

1. Macam-macam ‘illah

Para ulama *uṣūl fiqh* membagi ‘illah itu menjadi beberapa segi, di antaranya adalah segi cara mendapatkannya dan bisa tidaknya ‘illah itu diterapkan pada kasus hukum lainnya.

Dari segi cara mendapatkannya, ‘illah itu, menurut ulama *uṣūl fiqh*, ada dua macam, yaitu:

a. *‘illah Manṣūṣah* adalah ‘illah yang dikandung langsung

35 *Ibid*

oleh *naṣṣ*. Jadi, apabila dalam *naṣṣ* terdapat *'illah* yang menyatakan begini atau sebab begini, atau karena begini, maka sifat itu adalah *'illah* yang berdasar *naṣṣ* itu. Seperti firman Allah dalam memberi *'illah* terutusnya para Rasul, yang disebutkan dalam *Al-Qur'an* surah an-Nisa' ayat 165: "(Mereka kami Utus) selaku Rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya Rasul-rasul itu."

- b. *'Illah Mustanbaṭah* adalah *'illah* yang digali oleh para mujtahid dari *naṣṣ* sesuai dengan kaidah-kaidah yang ditentukan dan sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab.³⁶ Misalnya, menjadikan perbuatan mencuri sebagai *'illah* bagi hukum potong tangan.

Dari segi cakupannya, *'illah* itu ada dua macam yaitu :

- a. *'Illah Muta'addiyah* adalah *'illah* yang ditetapkan suatu *naṣṣ* dan bisa diterapkan pada kasus hukum lainnya. Misalnya, *'illah* memabukkan dalam minuman khamar juga terdapat pada wiski, karena unsur memabukkan dalam wiski juga ada. Oleh sebab itu, maka antara wiski dan khamr hukumnya sama, yaitu haram diminum. *'Illah* ini dapat dijadikan sifat dalam menetapkan suatu hukum.
- b. *'Illah Qāṣirah* adalah *'illah* yang terbatas pada suatu *naṣṣ* saja, tidak terdapat dalam kasus lain, baik *'illah* itu *manṣūṣah* maupun *mustanbaṭah*. Misalnya, Ulama Malikiyah, Syafi'iyah, Hanbaliyah, dan mayoritas

36 Nasrun Haruoen, *Uṣul fiqh 1*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 81.

ahli kalam menyatakan bahwa *'illah* riba dalam memperjual belikan barang yang sejenis adalah nilainya.

2. Contoh penerapan *'illah* pada kasus baru

Misalnya zakat hasil pertanian yang biasa dipahami sebagai *'illah*-nya adalah makanan pokok yang disebut dengan *al-qūt*, dapat disimpan lama, dapat ditakar atau ditimbang. Akan tetapi, sekarang dipopulerkan pendapat baru bahwa *'illah* tersebut ialah apa yang disebut dengan *al-namā'* (produktif). Jadi, semua tanaman yang produktif wajib dikenakan zakatnya. Sebelumnya, zakat hasil pertanian itu hanya dikenakan kepada empat jenis hasil pertanian saja sebagaimana disebutkan dalam hadis yang artinya:

"Dan dari Abu Musa al-Asy'ari dan Muaz, semoga Allah meridai mereka berdua. Sesungguhnya Nabi Saw. berkata kepada mereka berdua, janganlah kamu pungut zakat kecuali terhadap empat jenis yaitu: sya'ir, gandum, anggur dan kurma." (HR. Ṭabrání dan al-Hákim).

Pemahaman *'illah* atas hasil pertanian mengalami perubahan dan perkembangan yang semula adalah *al-qūt* (makanan pokok yang mengenyangkan) kemudian berubah menjadi *an-namā'* (produktif). Perubahan dan perkembangan pemahaman *'illah* wajib zakat atas hasil pertanian seperti disebut terakhir ini, sesungguhnya lebih tepat dan lebih mencakup karena dapat menjangkau berbagai jenis tanaman yang tidak disebutkan oleh *naṣṣ* yang keberadaannya lebih produktif, memiliki nilai ekonomis yang tinggi serta dapat mendatangkan kekayaan.

Perubahan pemahaman *'illah* zakat hasil pertanian

dari *al-qūt* menjadi *an-namá'* atau kemanfaatan agar ia dapat diterapkan kepada berbagai jenis tanaman—selain dari empat jenis tanaman yang disebutkan dalam hadis—yang mempunyai nilai ekonomis yang tinggi serta menjadi mata pencaharian penduduk di beberapa tempat, yang sesungguhnya wajib dikeluarkan zakatnya.

PENUTUP

Tulisan di atas telah berupaya menjelaskan tentang penalaran *ta'lili*. Dari paparan tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa ijihad ini merupakan proses eksplorasi dan sekaligus elaborasi bagi pemberlakuan suatu ketentuan hukum *syara'* kepada kasus-kasus aktual, yang dalam epistemologi *uṣūl fiqh* teraplikasi melalui *qiyās*. Penyebutan *qiyās* dengan *ta'lili* berlandaskan paradigma bahwa identifikasi *'illah* dalam ijihad ini merupakan inti bahasan, dan karenanya menyita perhatian khusus. Di samping alasan bahwa konsepsi awal *ta'lili* (*qiyāsi*)—pada masa Imam Syafi'i—semata pada *'illah* pada *naṣṣ*.

Justifikasi *qiyās* sebagai Metodologi atau dalil hukum didukung oleh ayat *Al-Qur'an*, hadis dan asar Sahabat, walaupun dengan itu golongan *nufāt al-qiyās* (penolak qiyas) juga membangun argumentasinya. Tulisan ini juga telah menunjukkan adanya perbedaan pandangan antara golongan Syafi'iyah dan Hanafiyyah tentang status pembahasan *dalālah al-naṣṣ* (*mafḥūm al-muwāfaqah*). Bagi Syafi'iyah, hal ini masuk di dalam pembahasan *qiyās*, sedangkan yang terakhir menganggap bukan *qiyās*.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Wahab Khallaf, *'Ilmu Uṣūl Fiqh*, Kairo: Darul Qalam, 2004.

_____, *Maṣādir al-Tasyri' al-Islāmi fī Mā Lā Naṣṣ fih*, Kuwait: Dār al Qalam, 1972.

Abdul Qadir Ibn Badran, *Al-Madkhal ila Mazhab Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 1985.

Rachmat Syafe'i, *Ilmu Uṣūl Fiqh*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999.

Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law*, ter. A. Suaedy & Amirudin ar-Raniry, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud, "Bab Ijtihad ar-Ra'y fi al-Qadā'*, edisi Muhammad Muhyidin Abd al-Hamid, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka, 1984.

Al-Amidi, *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Kairo: Dar al-Kutub al-Khidiwiyah, 1914.

Al-Bukhari, *Matan Shahihal-Bukhari, "Bab Kitab al-Hajj"*, Beirut: Daral-Kitabal-Islamy, t.th.

Al-Ghazalli, *Al Mustasfa min Ilm Uṣūl*, Beirut Dar al-Fikr, tt.

Al-Muslim, *Sahih Muslim*, Surabaya: Maktabah Dar al-Ihya', tt.

Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid al-Syari'ah menurut Asy-Syaṭibi* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996.

Az-Zuhailí, *al-Wasīṭ fī Uṣūl Fiqh al-Islāmí*, Damaskus : Dar al-Kitab, 2000.

- Daud Rasyid, *Islam dalam Berbagai Dimensi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Ibn al-Arabi, *'Aridah ala-Ahwal bi Syarh Sahih al-Tirmidzi*, "bab al-Ijtihad", edisi Hisyam Samir al-Bukhari, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi, tt.
- Ibn Hazm, *Al-Iḥkām fi Uṣūl Aḥkām*, Kairo: Dār al-Hadis, 1968.
- Ibrahim Husen, *Perluasan Cakrawala Zakat dan Efisiensi Pendayagunaannya dalam Mimbar Ulama*, Jakarta: t.tmp, 1999.
- J.N. D. Anderson, *Islamic Law in The Modern World*, Ter. Machnun Husein, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994.
- Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*, London: The Oxford University, 1950.
- _____, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Press, 1965.
- Kamaluddin Ibn Humam, *at-Tahrīr*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 417.
- Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994), 79;
- M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwīn al-'Aql al-Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Saqafi al Arabi, 1991.
- _____, *Bunyah al 'Aql 'Arabī: Dirāsah Tahlīliyah Naqdiyah li Nizami al- Ma'rifah fi al-Saqafah al-Arabiyyah*, Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-Arabi, 1993.

- Muhammad Abu Zahra, *Uṣūl Fiqh*, Damaskus: Dar al-Kitab, 2000.
- Muhammad Kamal al-Din Imam, *Uṣūl Fiqh al-Islami*, Iskandariyah: Dar al-Matbu'ah al-Jami'iyah, t.t.
- Muhammad Ma'ruf ad-Duwailibi, *al-Madkhal ila 'Ilm Uṣūl Fiqh*, t.tmp: Dar al-Kitab al Jadid, 1965.
- Muhammad Tholchah Hasan, *Prospek Islam dalam Menghadapi Tantangan Zaman*, Jakarta: Bangun Prakarya, 1986.
- Murṭada Mutahhari, *Inn al-Dīn 'ind Allah al-Islām*, Ter. Ahmad Sobandi, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Nasrun Haruoen, *Uṣūl Fiqh 1*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*, Bandung: Mizan, 1998.
- T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.
- _____. *Pengantar Ilmu Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Ulil Absar Abdalla, "Kegelisahan Kiai Desa di Kota Metropolitan Jakarta", *BASIS*, Nomor 03-04 ke 49, Maret-April 2000.
- Wahbah Zuhaili, *Uṣūl Fiqh al-Islāmi*, Damaskus: Dār al-Kitāb, 2000.

KAIDAH PENEMUAN HUKUM ISLAM KONTEMPORER MELALUI Metodologi PENALARAN *ISTIṢLĀḤIYAH*

Muhammad Habibi, S.HI
191009005@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Tulisan ini mengkaji tentang kaidah penemuan hukum Islam kontemporer melalui Metodologi penalaran *istiṣlāḥiyah*. Sebagai salah satu model penalaran yang diakui dalam hukum Islam, penalaran *istiṣlāḥiyah* berperan penting dalam menyelesaikan problematika kontemporer seiring perkembangan ilmu dan penemuan pengetahuan. Dengan menggunakan penelitian kualitatif berupa penelusuran kajian kepustakaan (*library research*), artikel ini menyimpulkan bahwa bahwa kaidah penemuan hukum Islam kontemporer melalui Metodologi penalaran *istiṣlāḥiyah* dapat dilakukan dengan sejumlah langkah, antara lain: dimulai dari mengidentifikasi masalah; menghimpun seluruh nas syariat yang memuat prinsip umum syariat mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kemudaratan yang berkaitan dengan masalah yang hendak diselesaikan; serta mempertimbangkan kondisi dan situasi, hingga mencermati alasan (*'illah hukum*) yang dikandung oleh nas-nas tersebut.
Kata Kunci: *Fikih Kontemporer, Metodologi Istiṣlāḥiyah, 'Illah hukum*

PENDAHULUAN

Pembahasan ini akan menguraikan tentang kaidah penemuan hukum Islam kontemporer melalui Metodologi

penalaran *istiṣlāḥiyah*. Hal ini penting dan menarik untuk dijelaskan karena beberapa hal: *pertama*, Islam sebagai ajaran Agama yang menuntut umatnya tunduk dan patuh, mesti memberikan tuntunan yang sesuai dengan perkembangan dan kemajuan zaman. *Kedua*, adanya perkembangan zaman yang di luar pilihan kehidupan umat Islam yang terkadang harus melanggar ketentuan-ketentuan yang telah ditentukan terlebih dahulu oleh ulama terdahulu, misalnya berkaitan dengan penggunaan vaksin yang mengandung benda haram namun tetap dibutuhkan untuk menolak kemudaratannya. *Ketiga*, adanya upaya mengembangkan produksi fikih kekinian (fikih kontemporer) yang sesuai dengan kondisi sosial dan perkembangan manusia saat ini menuntut adanya sebuah proses legislasi yang mendukung hal tersebut.

Bertolak dari sini, di antara permasalahan yang diajukan untuk didiskusikan dalam tulisan ini adalah: bagaimana proses penetapan hukum untuk permasalahan tersebut di atas dapat terlaksana? Adakah Metodologi khusus yang dapat digunakan oleh ulama kontemporer dalam menyelesaikan berbagai persoalan kekinian yang belum dijelaskan oleh ulama terdahulu? Dari latar belakang di atas, maka permasalahan yang akan diuraikan dalam pembahasan ini berkaitan bagaimana kaidah penemuan hukum Islam kontemporer melalui Metodologi penalaran *istiṣlāḥiyah*.

Permasalahan di atas, akan dijawab secara sistematis dan komprehensif, dengan menggunakan Metodologi penelitian kualitatif. Jenis penelitian ini hanya berbentuk kata-kata, berupa penafsiran atas pelbagai referensi terkait pembahasan tema di atas, dan bukan menggunakan data berupa angka secara langsung. Untuk pengumpulan data,

penulis menggunakan Metodologi penelitian kepustakaan (*library research*), maksudnya adalah penulis mengumpulkan data dengan cara membaca buku, jurnal, atau bentuk karya ilmiah lainnya yang berkaitan dengan isu yang dibahas, yang berkaitan dengan kaidah penemuan hukum Islam kontemporer melalui Metodologi penalaran *istiṣlāḥiyah*. Langkah selanjutnya yang dilakukan dengan cara menganalisis data sebagai upaya mencari dan menata secara sistematis catatan hasil dokumentasi untuk meningkatkan pemahaman peneliti tentang temuan-temuan berdasarkan pemahaman dan penafsiran.

Nantinya, artikel ini akan diuraikan dalam tiga sub pembahasan utama, di mana subbab pertama tentang pendahuluan yang memuat tentang permasalahan yang diajukan serta penggunaan Metodologi yang dapat digunakan untuk memecahkan permasalahan yang diajukan. Selanjutnya pada subbab kedua tentang pembahasan, yang akan diuraikan dua poin: *Pertama*, konsep Metodologi penalaran *istiṣlāḥī* dalam kajian *uṣul fiqh*. *Kedua*, kaidah penemuan hukum Islam kontemporer melalui Metodologi penalaran *istiṣlāḥiyah*. Terakhir akan ditutup dengan subbab penutup yang menjadi ringkasan terhadap jawaban rumusan masalah dan saran terhadap kajian-kajian selanjutnya, agar menjadi suatu pengkajian yang lebih komprehensif.

PEMBAHASAN

Konsep Metodologi Penalaran *Istiṣlāḥī* dalam Kajian *Uṣul Fiqh*

1. Makna Penalaran *Istiṣlāḥī*

Maṣlahah secara etimologi adalah kata tunggal dari *al-maṣāliḥ* yang berarti *ṣalāh*, yaitu mendatangkan kebaikan. Terdapat istilah lain yaitu *al-istiṣlāḥ* yang berarti mencari

kebaikan. Tak jarang kata *maṣlahah* dan *istiṣlah* ini disertai dengan kata *al-munāsib* yang berarti hal-hal yang cocok, sesuai dan tepat penggunaannya. Dari beberapa arti tersebut dapat diambil suatu pemahaman bahwa setiap sesuatu yang mengandung manfaat di dalamnya, baik untuk memperoleh kemanfaatan, kebaikan, maupun untuk menolak kemudaratannya, maka semua itu disebut dengan *maṣlahah*.¹ Dalam konteks kajian ilmu *uṣūl fiqh*, kata tersebut menjadi sebuah istilah teknis, yang berarti “berbagai manfaat yang dimaksudkan *syāri’* dalam penetapan hukum bagi hamba-hamba-Nya yang mencakup tujuan untuk memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan kekayaan serta mencegah hal-hal yang mengakibatkan luputnya seseorang dengan kelima hal tersebut.”²

Penalaran *Istiṣlāhiyah*³ (*al-istiṣlāh*, *al-maṣāliḥ al-mursalah*, diindonesiakan dengan istilahiah) adalah kegiatan penalaran terhadap nas (*Al-Qur’an* dan *Sunnah* Rasulullah) yang bertumpu pada penggunaan pertimbangan masalah dalam upaya untuk: 1) menemukan (merumuskan atau membuat) hukum *syara’* dari sesuatu masalah (aturan fikih

1 Hasbi Umar, *Nalar Fikih Kontemporer*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), hlm 112; Lihat pula Amir Syarifuddin, *Uṣul Fiqh Jilid II*, cet. ke-5, (Jakarta: Prenada Media Group, 2009), hlm. 343-344.

2 Hasbi Umar, *Nalar Fikih Kontemporer*,..., hlm. 112.

3 Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) edisi terbaru belum ada penggunaan kata-kata “istislahiah” secara langsung, namun hanya digunakan akar katanya saja yaitu ‘istislah’, hal ini terlihat dalam KBBI edisi kelima. Namun demikian, Prof. Dr. Al Yasa’ Abubakar, MA, dalam bukunya *Metodologi Istislahiah*, menggunakan kata “Istislahiah”. Berangkat dari hal tersebut, maka dalam makalah ini akan digunakan secara bergantian tergantung penggunaan antara istilah “*Istiṣlāhi*” dan “istislahiah”. Berkaitan dengan penggunaan Istislahiah, penulis kutip dari Al Yasa’ Abubakar, *Metodologi Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Uṣul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2016), hlm. 35.

dan *siyāsah syar'iyah*); dan 2) merumuskan atau membuat pengertian (definisi) dari suatu perbuatan (perbuatan hukum).⁴ Adapun masalah (*maṣlahah*), secara sederhana adalah kemaslahatan, pemenuhan keperluan, perlindungan kepentingan, mendatangkan kemanfaatan bagi orang perorangan dan masyarakat, serta menghindari kemudharatan, mencegah kerusakan dan bencana dari orang perorangan dan masyarakat. Bahkan ada penulis yang menerjemahkan masalah dengan “kepentingan umum”.

Lazimnya, penalaran ini dipakai kalau ada masalah yang dikualifikasi dan diidentifikasi tidak dapat dipulangkan kepada sesuatu ayat atau hadis tertentu secara khusus. Dengan kata lain, aturan untuk masalah baru yang dibuat itu tidak punya padanannya yang dapat dicontoh dari zaman Nabi atau melalui *Sunnah*-nya. Namun mengatur masalah baru tersebut—baik menerimanya atau menolaknya—adalah diperlukan karena menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak. Maka ayat-ayat atau hadis yang berkenaan dengan masalah tersebut dikumpulkan dan digabungkan satu sama lain hingga menghasilkan kesimpulan “prinsip-prinsip umum”. Prinsip umum itu lalu dideduksikan pada persoalan yang ingin diselesaikan tadi, dengan melihat kategori kemaslahatan yang menjadi sasaran dari semua perintah dan larangan Allah, berupa terpenuhinya *darūriyyāt* (asasiah); *hājjiyyāt* (primer) dan *taḥsīniyyāt* (skunder).

2. Ruang lingkup kajian penalaran *Istislāḥī*

Secara umum untuk menyelesaikan persoalan dengan

4 Fikih adalah ketentuan hukum (*al-ḥukm al-syar'ī*) yang berhubungan dengan perbuatan manusia. Jadi, dalam fikih tidak ada perbedaan perbuatan manusia menjadi perbuatan hukum dan bukan perbuatan hukum. Menurut fikih semua perbuatan manusia adalah perbuatan hukum.

penalaran *istiṣlāḥī*, dilakukan terlebih dahulu dengan penentuan kategori mana persoalan yang akan dikualifikasi itu berada. Baru kemudian diteliti, apakah penerimaan atau penolakan itu menimbulkan kemaslahatan atau kemudharatan bagi manusia. Sekiranya menimbulkan kemudharatan dalam tingkatan yang lebih tinggi, maka perbuatan itu dengan sendirinya menjadi terlarang. Termasuk ke dalam pola penalaran *istiṣlāḥī* ini adalah dalil-dalil *maṣlahah mursalah*, *istishāb*, *sadd al-ẓarāʿi*, *ʿurf*. Pertimbangan utama penerimaan kesemua dalil ini oleh para ulama adalah pertimbangan kemaslahatan.

Konsep maslahat secara praktik sudah berlaku sejak zaman Nabi Muhammad Saw, terus berlanjut ke masa sahabat dan tabiin, kendati belum berwujud proses penalaran teknis seperti dikenal sekarang.⁵ Sungguhpun tidak ditemukan lafaz “*maṣlahah*” dalam *Al-Qurʿan*, tetapi akar kata lain yang seakar dengannya: *ṣa-lu-ḥa* digunakan secara berulang di banyak ayat *Al-Qurʿan*. Dalam banyak literatur *tārīkh tasyrīʿ*, umumnya, para sahabat relatif menerima penetapan hukum yang didasarkan pada maslahat. Bahkan diskusi yang mereka lakukan pada masa itu bukan lagi berkutat pada boleh tidaknya menjadikan maslahat sebagai pertimbangan untuk menetapkan hukum, tetapi lebih mengarah kepada apakah penetapan hukum tersebut telah betul-betul mengandung dan mendatangkan maslahat atau belum. Demikian pula masa selanjutnya di generasi imam mazhab tabiin yang ditandai dengan kehadiran Imam Malik sebagai tokoh yang paling banyak menggunakan lafaz maslahat dalam penalarannya, sekalipun belum termapankan sehingga lebih tampak bersifat

5 Ahmad Raisuniy, *Muḥāḍarat fī Maqāṣid Syarīʿah*, Kairo: Dar el-Kalimah li Nasyr wa Tawzīʿ, 2014), hlm. 47-49.

penggunaan lafaz semata untuk menunjukkan pemakaian lafaz atau istilah *ra'yu/logika*.⁶

Mengingat fleksibilitas dan kelenturan yang dimiliki terma masalahat sehingga terkesan sedikit absurd dalam menerangkan jenis kemaslahatan mana yang dapat dibenarkan secara syariat, maka istilah masalahat itu sendiri secara hukum setidaknya harus mengandung tiga hal, yaitu: *pertama*, masalahat tersebut bukanlah hawa nafsu, atau upaya untuk memenuhi kepentingan orang-perorang; *kedua*, masalahat mengandung aspek positif dan negatif, karenanya menolak kemudharatan sama maknanya dengan mendatangkan kemanfaatan; dan *ketiga*, semua masalahat yang dilindungi syariat, secara langsung atau tidak, berhubungan dengan lima masalah dasariah (*darūriyyāt*) bagi kehidupan manusia, yaitu: perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁷

Untuk mempermudah identifikasi masalahat dalam proses penalaran hukum Islam, Imam Asy-Syaṭibi dan ulama pendukung lainnya kemudian sepakat mengklasifikasikan masalahat kepada tiga jenis (*mu'tabarāh, mulghāh, mursalah*) serta membagikan masalahat kepada tiga tingkatan: *darūriyyāt* (asasiah); *hājjiyyāt* (primer) dan *taḥsīniyyāt* (skunder) yang diperoleh secara pasti melalui *istiqrā' ma'nawī* (induksi utuh menyeluruh) atas seluruh nas *Al-Qur'an* dan Hadis Rasulullah yang berkaitan.⁸ Dari sini, penggunaan masalahat yang bersumberkan kepada nas *Al-Qur'an* dan *Sunnah* tadi, ada yang dapat diterima dan diakui oleh karena bersesuaian dengan nas, ada pula yang ditolak karena bertentangan

6 Al Yasa' Abubakar, *Metodologi Istislahiah...*, hlm. 36-37.

7 Zayd Musthafa, *Al-Maṣlaḥah fī al-Tasyrī' al-Islamīy wa Najm al-Dīn al-Thūfī*, (Kairo: Dar el-Fikr al-'Arabiy, 1964), hlm. 22.

8 Abu Ishaq, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, (Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th), hlm. 51.

dengan nas; atau bahkan didiamkan tanpa penjelasan detail apakah diterima atau ditolak, namun dapat dibenarkan secara syariat karena terdapat kemaslahatan di dalamnya.

Pembagian masalah demikian secara rinci dikenal sebagai berikut:

- a. *Maṣlaḥah mu'tabarah*, yaitu masalah yang diterima dan diakui keberadaannya oleh nas, seperti masalah pernikahan untuk melahirkan generasi penerus serta larangan mencuri untuk menjaga dan melindungi harta setiap manusia.
- b. *Maṣlaḥah mulghāh*, yakni masalah yang ditolak atau diingkari oleh nas *Al-Qur'an* atau *Sunnah*, seperti manfaat yang muncul dari minum khamar. Sungguhpun diketahui ada kenikmatan maupun manfaat yang didapat dari minum khamar, namun *Al-Qur'an* menolaknya, bahkan menyatakan mudarat yang ditimbulkan lebih besar ketimbang manfaatnya (Q.S. al-Baqarah: 219);
- c. *Maṣlaḥah mursalah*, berupa kemaslahatan yang tidak disinggung secara jelas (ditolak atautkah diterima), namun secara tersirat didukung atau paling tidak sejalan dengan prinsip umum yang dikandung oleh nas. Bentuk masalah yang terakhir (*maṣlaḥah mursalah*) inilah yang juga dikenal dengan penalaran *istiṣlāḥi*⁹ seperti aturan berlalu lintas dan pentingnya catatan akta nikah serta dokumentasi penting lainnya.

9 Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl Fiqh*, (Kairo: Dar el Fikr al-'Arabiy, t.th), hlm. 279; Lihat pula, Amin Farid, "Reinterpretasi *Maṣlaḥah* sebagai Metodologi *Istinbāt Hukum Islam*: Studi Pemikiran Hukum Islam Abū Ishāq Ibrāhīm al-Syāṭibī", *Jurnal Al-Ahkam*, Vol. 25, No. 1, April 2015, hlm. 52-55.

Kaidah Penemuan Hukum Islam Kontemporer melalui Penalaran *Istiṣlāḥī*

Berdasarkan perkembangan sejarah, seperti telah dijelaskan di atas, bahwa penggunaan maslahat di dalam penalaran secara lebih baku dan mandiri ditawarkan oleh Asy-Syaṭibi. Asy-Syaṭibi memberikan uraian dan landasan teoritis yang relatif lebih komprehensif bahwa maslahat (yang beliau hubungkan secara relatif ketat dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, dengan tiga tingkatannya) harus dipertimbangkan secara sungguh-sungguh dalam penalaran. Menurut Asy-Syaṭibi maslahat diperincikan menjadi *Maqāṣid al-Syarī'ah* harus dipertimbangkan di dalam penalaran, karena semua hukum (*taklīfi* dan *wad'i*) yang diturunkan Allah pasti mengandung maslahat untuk melindungi dan memenuhi semua keperluan manusia. Dengan demikian, semua hasil ijthad yang tidak mengandung maslahat (*Maqāṣid al-Syarī'ah*) apalagi yang bertentangan dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* harus ditolak dan disingkirkan. Tetapi uraian dan penjelasan yang beliau berikan tentang tata cara penggunaan *Istiṣlāḥīyyah* atau *Maqāṣid al-Syarī'ah* sekiranya diukur dengan keperluan sekarang, relatif masih terlalu longgar dan sederhana.

Duski Ibrahim,¹⁰ yang meneliti konsep penalaran Asy-Syaṭibi, yang dia sebut sebagai tata cara penemuan hukum *syara'* melalui *istiqrā' ma'nawi*, menyatakan bahwa konsep tersebut tidak beliau jelaskan secara eksplisit dan terperinci tetapi hanya melalui isyarat, terselip di berbagai tempat ketika menguraikan berbagai konsep lain yang beliau gunakan. Duski berupaya menginterpretasi isyarat-isyarat itu yang

10 Duski Ibrahim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawi al-Syaṭibi*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 189.

lantas menyesuaikannya dengan cara kerja suatu Metodologi yang berlaku umum dalam suatu penelitian hukum pada saat ini, sehingga menjadi suatu Metodologi dengan langkah kerja yang relatif baku. Dalam bukunya, Prof. Al Yasa' Abubakar memerinci delapan langkah tersebut secara ringkas, yaitu:

1. Menentukan masalah atau tema yang akan dijadikan sasaran penelitian atau yang akan dicarikan jawabannya. Dalam konteks ini, tentu saja masalah hukum Islam, baik tentang kaidah-kaidah *uṣul*, kaidah-kaidah *fiqh*, maupun hukum-hukum spesifik.
2. Merumuskan masalah atau tema yang telah ditentukan atau dipilih. Dalam proses pencarian ketentuan suatu hukum, sekalipun dalam bentuk yang sederhana, perumusan masalah adalah penting. Karena disinilah data-data yang dalam hal ini berbentuk dalil-dalil dan kenyataan empiris yang relavan dengan masalah dapat dikumpulkan.
3. Mengumpulkan dan mengidentifikasi semua nas hukum yang relavan dengan persoalan yang akan dicari jawabannya. Sebagaimana diyakini bahwa dalam suatu persoalan sering ditemukan ayat-ayat *Al-Qur'an* dan *As-Sunnah* yang membicarakan satu atau beberapa persoalan, baik sifatnya universal maupun terperinci (partikular). Sekiranya dalam kasus-kasus baru yang diidentifikasi tidak ditemukan dalil partikular, tentunya yang dikoleksi adalah dalil-dalil universal yang mengandung penjelasan tentang nilai-nilai universal, baik nilai positif maupun negatif, yang perinciannya diserahkan kepada pemikiran manusia. Dalam ungkapan Asy-Syaṭibi, *fahuwa rāji' ila ma'na ma'qul ila nazar al-mukallaf*. Asy-Syaṭibi membedakan nilai-nilai tersebut menjadi nilai antara (*waṣilah*) dan nilai mutlak atau tujuan (*gayah*). Nilai

antara adalah memilihara agama, jiwa, harta, keturunan dan akal. Adapun nilai mutlak adalah kemaslahatan di dunia dan akhirat.

4. Memahami makna nas-nas hukum tersebut satu per satu dan kaitan antara satu sama lain. Untuk ini seperti telah disinggung, diperlukan pengetahuan memadai tentang bentuk-bentuk lafaz dan aspek kebahasaan lainnya. Namun mengingat memahami nas-nas tersebut tidak cukup dari kebahasaan, maka juga perlu mengaitkannya dengan hal-hal berikut: 1) konteks tekstual (*siyāq al-naṣ*) itu sendiri, konteks pembicaraan (*siyāq al-khiṭāb*), dan konteks kondisi signifikansi (*siyāq al-ḥal*). Jadi, nas-nas hukum tersebut harus dipahami secara detail satu per satu, secara komprehensif, baik teks, konteks, atau latar belakang historis nas-nas yang muncul.
5. Mempertimbangkan kondisi-kondisi dan indikasi-indikasi signifikansi suatu masyarakat, yang secara implisit dipahami dari konsep dipahami dari konsep Asy-Syatibi tentang *qarā'in al-ahwal*, terutama yang *ma'qūlah* atau *ghayr manqūlah*.
6. Mencermati alasan (*'illah al-ḥukum*) yang dikandung oleh nas-nas tersebut, untuk diderivasi kepada konteks signifikansi dalam merespons keberadaan alasan-alasan hukum tersebut dan menerapkannya dalam kasus-kasus empiris. Kalau *'illah al-ḥukum* tidak diketahui, maka haruslah ber-*tawaqquf* (tidak bersikap). Namun ada dua pengertian yang harus didiskusikan: 1) Tidak boleh melampaui apa yang telah dinaskan dalam hukum atau sebab tertentu. Maksudnya tidak boleh memaksakan untuk mencari-mencari atau menghubungkan-hubungkan, sekiranya nas dirasa tidak akan mampu mencakup masalah baru tersebut. Jadi, *tawaqquf* di sini dilakukan

karena tidak ada dalil sama sekali. 2) Bahwa pada dasarnya hukum *syara'* tidak dapat dilampaui cakupan maknanya, hingga diketahui tujuan *al-syāri'* tentang alasan perluasan itu. Alasan kebolehan perluasan ini, menurut Asy-Syaṭibi, terdapat dalam konsep *masālik al-illah* atau dari universalitas dalil.

7. Mereduksi nas-nas hukum menjadi suatu kesatuan yang utuh, melalui proses abstraksi dengan mempertimbangkan nas-nas universal dan partikular, sehingga nas-nas yang sifatnya partikular tersebut dapat masuk dalam kerangka universal.
8. Cara kerja terakhir Metodologi ini adalah menetapkan atau menyimpulkan hukum yang dicari, baik sifatnya universal, berupa kaidah-kaidah *uṣūliyah* dan kaidah-kaidah fikih; maupun sifatnya partikular yang berupa hukum spesifik. Inilah yang disebut produk hukum (*istinbāt*).

Langkah yang dilakukan tersebut merupakan usaha untuk menemukan hukum dalam konteks pemanfaatan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam kasus-kasus kontemporer dengan tujuan untuk menemukan kemaslahatan secara umum di masyarakat.

PENUTUP

Dari pembahasan yang telah diuraikan di atas, maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, Maṣlahah secara etimologi adalah kata tunggal dari *al-maṣāliḥ* yang berarti *ṣalāh* yaitu mendatangkan kebaikan. Terdapat istilah lain yaitu *al-istiṣlah* yang berarti mencari kebaikan. Penalaran *Istiṣlāḥī* (*al-istiṣlāḥ, al-maṣāliḥ al-mursalah*, diindonesiakan dengan istilah *istislahiah*) adalah kegiatan

penalaran terhadap nas (*Al-Qur'an* dan *Sunnah* Rasulullah) yang bertumpu penggunaan pertimbangan maslahat dalam upaya untuk: 1) menemukan (merumuskan atau membuat) hukum *syara'* dari sesuatu masalah (aturan fikih dan *siyāsah syar'iyah*); dan 2) merumuskan atau membuat pengertian (definisi) dari suatu perbuatan (perbuatan hukum).

Kedua, Langkah untuk menemukan hukum melalui Metodologi istislahiah yaitu: 1). Menentukan masalah atau tema yang akan dijadikan sasaran penelitian atau yang akan dicarikan jawabannya. 2). Merumuskan masalah atau tema yang telah ditentukan atau dipilih. 3) Mengumpulkan dan mengidentifikasi semua nas hukum yang relevan dengan persoalan yang akan dicari jawabannya. 4) Memahami makna nas-nas hukum tersebut satu per satu dan kaitan antara satu sama lain. 5) Mempertimbangkan kondisi-kondisi dan indikasi-indikasi signifikansi suatu masyarakat, yang secara implisit dipahami dari konsep dipahami dari konsep *Asy-Syaṭibi* tentang *qarā'in al-ahwal*, terutama yang *ma'qūlah* atau *ghayr manqūlah*. 6) Mencermati alasan (*'illah al-ḥukum*) yang dikandung oleh nas-nas tersebut, untuk diderivasi kepada konteks signifikansi dalam merespons keberadaan alasan-alasan hukum tersebut dan menerapkannya dalam kasus-kasus empiris. 7) Mereduksi nas-nas hukum menjadi suatu kesatuan yang utuh, melalui proses abstraksi dengan mempertimbangkan nas-nas universal dan partikular; sehingga nas-nas yang sifatnya partikular tersebut dapat masuk dalam kerangka universal. 8) Cara kerja terakhir Metodologi ini adalah menetapkan atau menyimpulkan hukum yang dicari, baik sifatnya universal, berupa kaidah-kaidah *uṣūliyah* dan kaidah-kaidah fikih; maupun sifatnya partikular yang berupa hukum spesifik. Inilah yang disebut

produk hukum (*istinbāt*).

DAFTAR PUSTAKA

Abu Ishaq, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.

Ahmad Raisuniy, *Muḥāḍarat fī Maqāsid Syarī'ah*, Kairo: Dar el-Kalimah li Nasyr wa Tawzī', 2014.

Al Yasa' Abubakar, *Metodologi Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahun dalam Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2016.

Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh Jilid II*, cet. ke-5, Jakarta: Prenada Media Group, 2009.

Duski Ibrahim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā'al- Ma'nawi al-Syaṭibi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

Hasbi Umar, *Nalar Fikih Kontemporer*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.

Muhammad Abu Zahrah, *Ushūl Fiqh*, Kairo: Dar el Fikr al-'Arabiy, t.th.

Musthafa Zayd, *Al-maṣlahah fī al-Tasyrī' al-Islamīy wa Najm al-Dīn al-Thūfī*, Kairo: Dar el-Fikr al-'Arabiy, 1964.

Bab Empat
DALIL HUKUM
MUKHTALAF FĪHĀ

TEORI AL-MAŞLAĦAH AL-MURSALAH

Yusrizal, S.H.

191009006@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Artikel ini membahas tentang konsep *al-maşlahah al-mursalah* sebagai Metodologi *istinbāt* hukum (*legal theory*) yang didasarkan kepada kemaslahatan, namun tidak mendapat legalitas khusus dari *naş* tentang validitasnya atau tidak terdapat juga dalil yang secara tegas dan jelas menyatakan ketidakvaliditasannya. Dengan menggunakan Metodologi penelitian kualitatif, artikel ini memakai pendekatan kajian kepustakaan (*library research*). Hasil penelitian menunjukkan bahwa mengenai legal atau tidaknya Metodologi *al-maşlahah al-mursalah* dijadikan sebagai dalil untuk memutuskan perkara terdapat perbedaan pendapat ulama mengenai: sebagian ulama membolehkannya sebagian lain tidak. Kendati demikian, ulama yang membolehkannya tetap menetapkan syarat-syarat tertentu yang ketat untuk memberlakukannya.

Kata Kunci: *Al-Maşlahah Al-Mursalah, 'Illah, Maşlahat*

PENDAHULUAN

Realitas kehidupan selalu berkembang dari masa ke masa dan di berbagai tempat yang berbeda-beda. Perkembangan realitas ini memunculkan berbagai permasalahan yang memerlukan jawaban hukum. Sedangkan *naş* yang berbicara tentang hukum sangat terbatas jumlahnya. Untuk mengkondisikan situasi semacam ini, diperlukan kerja nalar untuk menghasilkan jawaban hukum. Ketika Metodologi *qiyās* dapat digunakan dengan baik untuk menyelesaikan masalah, maka ini adalah cara yang harus ditempuh lebih dulu untuk menjawab permasalahan tersebut. Namun jika Metodologi *qiyās* mendapat kesulitan untuk diaplikasikan, maka tidak

boleh berpangku tangan, karena salah satu cara berikutnya yang dapat ditempuh adalah menggunakan *al-maṣlaḥah al-mursalah*.

Dalam realitas historis, perlu disadari bahwa munculnya berbagai ijtihad, di antaranya Metodologi *al-maṣlaḥah al-mursalah*, berangkat dari adanya persentuhan antara ajaran Islam di satu pihak dengan realitas sosial di pihak lain. Artinya, realitas sosial dengan problematikanya yang semakin kompleks tidak semuanya ter-cover dan termaktub dalam nas (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*), sehingga perlu dicarikan langkah-langkah konkrit untuk mengatasi hal tersebut.

Atas dasar itulah sejak dahulu sampai era post-modern ini, kalangan pemikir hukum Islam, baik ortodoks maupun kelompok modernis, mencari dalam tradisi Islam suatu prinsip (Metodologi-teori) yang dapat membantu mereka dalam mengatasi problematika masyarakat, terutama terhadap kasus yang belum ditetapkan hukumnya atau terhadap suatu hukum yang tidak dapat diterapkan dalam kasus lain karena tidak ditemukan persamaan *'illah (ratio legis)*.

Sejak itu, para ulama-ulama terutama para teoritis hukum Islam berupaya dengan sekuat tenaga dan sungguh-sungguh menetapkan Metodologi dan teori komprehensif, agar persoalan umat dapat diatasi dan hukum Islam senantiasa mendapat tempat di hati segenap komunitasnya. Salah satu Metodologi yang ditemukan itu adalah Metodologi *al-maṣlaḥah al-mursalah*, sebagai landasan teoritis mengatasi masalah hukum dengan mengedepankan kemaslahatan manusia dan menepi kemudaratan yang akan ditimbulkannya. Namun menjadi masalahnya bagaimanakah konsep *maṣlaḥah mursalah* pada pandangan hukum Islam? Inilah yang akan

penulis bahas dalam artikel ini nantinya.

Dalam menyelesaikan artikel ini penulis menggunakan Metodologi penelitian kualitatif, dengan pendekatan berupa kajian kepustakaan (*library research*). Adapun data yang digunakan dalam tulisan ini merupakan data sekunder, yaitu buku-buku sistem hukum yang membahas tentang sistem hukum Islam. Berkaitan dengan teknik penulisan, penulis mengacu kepada buku Panduan Penulisan Tesis dan Disertasi Pascasarjana Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh tahun 2018.

PEMBAHASAN

Definisi *Al-Maṣḥalah Al-Mursalah*

Al-maṣḥalah al-mursalah terdiri dari dua kata yang hubungan keduanya dalam bentuk *sifat-mauṣuf*, atau dalam bentuk khusus yang menunjukkan bahwa ia merupakan bagian *al-maṣḥalah*. Menurut bahasa, kata *maṣḥalah* berasal dari Bahasa Arab dan telah dibakukan ke dalam Bahasa Indonesia menjadi kata *maṣḥalah*, yang berarti mendatangkan kebaikan atau yang membawa kemanfaatan dan menolak kerusakan.¹ Menurut bahasa aslinya kata *maṣḥalah* berasal dari kata *ṣalaḥu, yaṣluḥu, ṣalaḥan*: *صالحا, يصلح, صلح* artinya sesuatu yang baik, patut, dan bermanfaat.² Sedangkan kata *al-Mursalah* adalah *isim maf'ul* (objek) dari *fi'il maḍi* (kata dasar) dalam bentuk *sulaṣi* (kata dasar yang tiga huruf), yaitu *رسل* dengan penambahan huruf alif dipangkalnya, sehingga menjadi *ارسل*. Secara etimologi (bahasa) artinya

1 Munawar Kholil, *Kembali Kepada al-Quran dan as-Sunnah*, (Semarang: Bulan Bintang, 1955), hlm. 43.

2 Muhammad Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggaraan Penerjemah dan Penafsir al-Qur'an, 1973), hlm. 219.

“terlepas” atau dalam arti *مطلقة* (bebas). Kata “terlepas” dan “bebas” disini bila dihubungkan dengan kata *maṣlaḥah* maksudnya adalah “terlepas atau bebas dari keterangan yang menunjukkan boleh atau tidak bolehnya melakukan.”³

Ada beberapa rumusan defenisi yang berbeda tentang *maṣlaḥah mursalah*⁴ ini, namun masing-masing memiliki kesamaan dan berdekatan pengertiannya. Di antara definisi tersebut adalah:

Menurut Abdul Wahab Khallaf, *maṣlaḥah mursalah* adalah masalah di mana *syari'* tidak mensyari'atkan hukum untuk mewujudkan masalah, juga tidak terdapat dalil yang menunjukkan atas pengakuannya atau pembatalannya.⁵ Sedangkan menurut Muhammad Abu Zahrah, definisi *al-maṣlaḥah al-mursalah* adalah segala kemaslahatan yang

3 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2014), hlm. 377.

4 *Maṣlaḥah mursalah* merupakan salah satu dari tiga pembagian masalah dari segi kemaslahatan. Masalah berdasarkan keberadaan masalah menurut *syara'*. Masalah semacam ini menurut Mustafa asy-Syalabi membaginya kepada tiga macam yaitu: 1. *Maṣlaḥat mu'tabarah*, 2. *Maṣlaḥat mulghah*, 3. *Maṣlaḥat mursalah*. *Maṣlaḥat mu'tabarah* kemaslahatan yang mendapat dukungan oleh *syara'*, baik jenis maupun bentuknya, artinya adanya dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut. *Maṣlaḥat mulghah* adalah kemaslahatan yang ditolak oleh *syara'* karena bertentangan dengan ketentuan *syara'*. Misalnya, *syara'* menentukan bahwa orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari dalam bulan Ramadhan dikenakan hukuman memerdekakan budak, atau puasa selama dua bulan berturut-turut, atau memberi makan bagi 60 orang fakir maiskin (HR. Bukhari dan Muslim). *al-Maṣlaḥah al-mursalah* adalah kemaslahatan yang didukung oleh sekumpulan makna nas (ayat atau hadis), bukan oleh nas yang rinci kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung *syara'* dan tidak pula dibatalkan (ditolak) *syara'* melalui dalil yang rinci.

5 Abdullah Wahab Khallaf, *Ilmu Ushulul Fiqh*, terj. Noer Iskandar al-Bansany, Kaidah-kaidah Hukum Islam, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Cet-8, 2002), hlm. 123.

sejalan dengan tujuan-tujuan *syari'* (dalam mensyariatkan hukum Islam) dan kepadanya tidak ada dalil khusus yang menunjukkan tentang diakuinya atau tidaknya.⁶

Prof. Rachmat Syafe'i dalam bukunya yang berjudul, *Ilmu Ushul Fiqh*, menjelaskan arti *maṣlaḥah mursalah* secara lebih luas, yaitu suatu kemaslahatan yang tidak mempunyai dasar dalil, tetapi juga tidak ada pembatalnya. Jika terdapat suatu kejadian yang tidak ada ketentuan syariat dan tidak ada *'illah* yang keluar dari *syara'* yang menentukan kejelasan hukum kejadian tersebut, kemudian ditemukan sesuatu yang sesuai dengan hukum *syara'*, yakni suatu ketentuan yang berdasarkan pemeliharaan kemudharatan atau untuk menyatakan suatu manfaat maka kejadian tersebut dinamakan *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Tujuan utama *al-maṣlaḥah al-mursalah* adalah kemaslahatan, yakni memelihara dari kemudharatan dan menjaga kemanfaatannya.⁷

Dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa *al-maṣlaḥah al-mursalah* merupakan sebuah Metodologi *istinbāt* hukum (*legal theory*) yang didasarkan kepada kemaslahatan yang tidak mendapat legalitas khusus dari *naṣ* tentang validitasnya atau tidak terdapat juga dalil yang secara tegas dan jelas menyatakan ketidakvaliditasannya. Kemaslahatan itu merupakan sesuatu yang baik menurut akal, dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan (kemaslahatan) atau menghindarkan keburukan (kemudharatan) bagi manusia. Contoh *al-maṣlaḥah al-mursalah* membuat penjara untuk tahanan, tidak membagi-bagi tanah hasil perang,

6 Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, terj. Saefullah Ma'shum, et al., *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. 9, 2005), hlm. 424.

7 Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2010), hlm. 117.

tetapi diserahkan pengelolaannya kepada ahli (pemilik awal) dengan ketentuan bagi persen (bayar pajak).

Keḥujjahan Al-Maṣlahah Al-Mursalah

Sebagaimana yang telah dipahami bahwa pelembagaan hukum Islam untuk merealisasikan kemaslahatan manusia, yaitu untuk meraih kemanfaatan, sekaligus untuk menolak timbulnya kemudaratan, juga untuk melepaskan diri dari beraneka ragam kesulitan. Namun, kemaslahatan manusia dipengaruhi oleh ruang dan waktu, karena sesuatu yang dipandang mengandung masalah saat ini belum tentu dipandang masalah pada masa dulu atau masa datang. Demikian juga sebaliknya, sesuatu yang dianggap masalah oleh seseorang belum tentu dianggap masalah juga oleh orang lain. Sehingga kemaslahatan itu bersifat relatif sekali dan menuntut terjadinya perubahan, jika manusia, lingkungan dan situasi (masa) menghendaki terjadinya perubahan, sesuai dengan kaidah;

تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة

Artinya: Hukum dapat berubah mengikuti perobahan zaman dan tempat.

Untuk itu, jumbuh (mayoritas) ulama berpendapat bahwa *al-maṣlahah al-mursalah* dapat dijadikan *ḥujjah* dalam melakukan *istinbāṭ* hukum selama tidak ditemukan nas (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*) tentang itu, atau ijmak (konsensus) ulama, *qiyās* (analogi) dan *istiḥsān*.⁹ Artinya, jika terjadi suatu peristiwa yang menuntut penyelesaian status hukumnya, pertama-tama ahli hukum Islam harus melacak dan mengidentifikasinya dalam nas (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*), jika ditemukan hukumnya

8 Ahmad ibn Muhammad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyh*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1357 H/1938 M), hlm. 227.

9 Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, hlm. 85.; Lihat pula, Zakī al-Dīn Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Miṣr: Dār al-Ta'līf, 1965), hlm. 176.

maka diamalkan sesuai dengan ketentuan nas tersebut. Jika tidak ditemukan, maka diidentifikasi apakah ada ditemukan konsensus ulama tentang hal itu. Selanjutnya, jika konsensus ulama tidak ditemukan maka digunakan *qiyās*, dengan menganalogikannya dengan peristiwa yang sejenis. Jika *qiyās* juga tidak mampu menyelesaikan masalah maka diterapkan Metodologi *istihsān*. Akhirnya, jika *istihsān* tidak bisa menyelesaikannya, maka digunakan *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Adapun landasan yuridis untuk menerapkan Metodologi *al-maṣlaḥah al-mursalah* ini sebagai dalil hukum didasarkan pada dalil 'aqlī (rasio), di antaranya:

1. Para sahabat telah menghimpun *Al-Qur'an* dalam satu mushaf. Hal ini dilakukan karena khawatir *Al-Qur'an* bisa hilang. Sementara perintah dan larangan Nabi Saw. tentang hal itu tidak ditemukan. Sehingga upaya pengumpulan *Al-Qur'an* tersebut dilakukan semata-mata demi kemaslahatan. Dengan demikian dalam tataran praktis para sahabat telah menerapkan *al-maṣlaḥah al-mursalah*, meskipun secara teknis istilah tersebut belum melembaga saat itu.
2. Para sahabat menggunakan *al-maṣlaḥah al-mursalah* sesuai dengan tujuan *syara'* (*al-malā'imah li maqāsid al-syar'iy*), sehingga harus diamalkan sesuai dengan tujuannya tersebut. Jika mengesampingkannya, berarti telah mengesampingkan tujuan *syara'* dan hal itu jelas termasuk perbuatan batal dan tegas-tegas dilarang. Oleh karena itu, berpegang pada maslahat adalah kewajiban, karena maslahat merupakan pegangan pokok yang berdiri sendiri dan tidak keluar dari pegangan-pegangan pokok lainnya.

3. Tujuan pelebagaan hukum Islam adalah untuk merealisasikan kemaslahatan. Sementara kemaslahatan itu sifatnya temporal, akan senantiasa berubah, sesuai dengan situasi dan kondisi manusia. Jika kemaslahatan tersebut tidak dicermati secara seksama dan tidak direspon dengan ketetapan yang sesuai, kecuali hanya terpaku pada dalil yang mengakuinya, niscaya kemaslahatan tersebut akan hilang dari kehidupan manusia, serta akan statislah pertumbuhan hukum. Sementara sikap yang tidak memperhatikan perkembangan masalah tidak seirama dan sejalan dengan intensi legislasi.

Dengan demikian nyatalah, landasan yuridis pemikiran konsep ini adalah realitas kehidupan sosial, di mana syariat Islam dalam pelbagai peraturan dan hukumnya mengarah kepada terwujudnya kemaslahatan, yaitu apa yang menjadi kepentingan dan apa yang dibutuhkan manusia dalam kehidupannya di permukaan bumi ini. Maka upaya merealisasikan kemaslahatan dan mencegah kemafsadatan adalah sesuatu yang sangat urgen dan sangat nyata dibutuhkan dalam setiap segmen kehidupan manusia dan secara jelas diatur dalam syariat yang diturunkan Allah Swt. kepada semua rasul-Nya, sehingga hal ini menjadi sasaran utama hukum Islam.¹⁰ Penempatan kemaslahatan ini sebagai sumber hukum sekunder, menjadikan hukum Islam luwes dan fleksibel, sehingga dapat diimplementasikan dalam setiap kurun waktu, di setiap lingkungan sosial komunitasnya. Namun perlu dicatat bahwa ruang lingkup penerapan hukum masalah

10 Ali Yafie, "Konsep Istihsan, Istislah, Istishab dan Maslahat al-*Âmmah*", dalam Budi Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), hlm. 365.

ini terbatas pada bidang muamalah,¹¹ sepanjang masalah itu *reasonable* maka penelusuran terhadap masalah-masalah muamalah menjadi urgen. *al-maṣlaḥah al-mursalah* tidak dapat diterapkan dan menjangkau bidang-bidang ibadah.

Sebagaimana halnya kalangan ulama yang menerima *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai dalil hukum, kelompok yang menolaknya pun memberikan argumentasi untuk mendukung *statement* dan paham yang mereka anut. Adapun argumentasi yang mereka kemukakan, sebagaimana yang dikutip Zakī al-Dīn Sya'bān:¹²

1. Allah Swt. sebagai legislator, menolak sebagian masalah dan menerima sebagian yang lainnya. Sementara *al-maṣlaḥah al-mursalah* merupakan sesuatu yang masih meragukan (*wahm*). Sebab, boleh jadi *al-maṣlaḥah al-mursalah* diterima atau ditolak keberadaannya oleh legislator (*Syāri'*). Oleh sebab itu, *al-maṣlaḥah al-mursalah* tidak dapat dijadikan dalil hukum independen yang mengikat dalam *istinbāt*;
2. Sesungguhnya menggunakan *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam *istinbāt* adalah menempuh jalan berdasarkan ego dan hawa nafsu, dan hal ini tentu saja tidak dibenarkan dalam Islam. Hukum Islam, harus steril dari pengaruh dan dominasi hawa nafsu, karena ditetapkan untuk kepentingan seluruh umat manusia, bukan untuk orang-perorang ataupun kelompok tertentu saja;
3. Menggunakan *al-maṣlaḥah al-mursalah* berimplikasi kepada munculnya perbedaan hukum, disebabkan

11 *Ibid.*

12 Zakī al-Dīn Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī...*, hlm. 176-8.; Bandingkan dengan 'Abd al-Karīm Zaidān, *al-Wajīz fi Uṣūl al-Fiqh...*, hlm. 239-240.

oleh perbedaan zaman dan lingkungan. Karena kemaslahatan tersebut akan senantiasa berubah seiring dengan perubahan zaman dan situasi, tentu hal ini akan menghilangkan fungsi *syarí'at* yang universal dan nilainya berlaku sepanjang zaman dan dalam kondisi bagaimanapun.

Abdul Wahhāb Khallāf dalam menyikapi kontroversi ini lebih memilih kelompok pertama atau yang menerima *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai dalil hukum.¹³ Lebih lanjut dia berpendapat, bahwa jika jalan ini tidak dibuka niscaya hukum Islam akan kaku dan mandeg, karena akan sulit—kalau tidak—dapat dikatakan tidak mampu mengikuti dan merespon perubahan situasi dan kondisi masyarakat dan lingkungannya.¹⁴ Abdul Wahhāb Khallāf juga tidak sepakat dengan pandangan yang mengatakan bahwa kemaslahatan selalu dipelihara *syara'* di segala situasi dan kondisi, sekaligus telah di-*syarí'at*-kan dalam nas (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*) dan prinsip-prinsip dasar lainnya, terhadap segala sesuatu yang relevan.

Berdasarkan analisis kenyataan-faktual tidak dapat dipungkiri bahwa kemaslahatan yang tidak memperoleh legalitas *syara'* tentang validitasnya sangat tinggi prosentasenya. Sedangkan kekhawatiran munculnya pelembagaan hukum berdasarkan hawa nafsu, disebabkan kemaslahatan yang tidak terikat (mutlak) dan bebas (liberal) dapat dieliminir dan dieliminasi. Kemaslahatan yang tidak dinyatakan validitasnya secara tekstual oleh nas (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*) yang selanjutnya disebut *al-maṣlahah*

13 Abdul Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al- Fiqh*, (Indonesia: Haramen, 2004), hlm. 88.

14 *Ibid.*

al-mursalah tidak diterapkan, kalau tidak memenuhi kriteria-kriteria atau persyaratan yang telah ditentukan, yaitu kemaslahatan itu harus hakiki, universal dan tidak menyalahi nas *syar'ī* dan prinsip-prinsip dasar pelebagaan hukum Islam lainnya.¹⁵

Untuk itu, Zakī al-Dīn Sya'bān,¹⁶ memandang bahwa *al-maṣlahah al-mursalah* merupakan salah satu dasar penetapan hukum Islam yang penting dan signifikan yang memungkinkan untuk melahirkan nilai-nilai kebajikan jika para ahli mampu mencermati secara tajam dalam kaitannya dengan ilmu *syar'at*. Zakariyya al-Birri¹⁷ menambahkan bahwa berpegang pada *al-maṣlahah al-mursalah* tidak akan menghilangkan kesempurnaan *syar'at*, tetapi sebaliknya justru merealisasikan kesempurnaan tersebut dan menerapkannya bagi kepentingan manusia secara keseluruhan (universal), meskipun mereka berada pada lingkungan paling beragam dan lingkungan yang saling berbeda antara yang satu dengan yang lainnya.

Syarat Keḥujjahan Al-maṣlahah Al-Mursalah

Dalam realitas sosial, kemaslahatan bagi manusia bersifat relatif dan temporal. Sesuatu yang dipandang masalah oleh seseorang atau kelompok tertentu, belum tentu dipandang masalah juga bagi orang atau kelompok lainnya. Demikian juga dalam menentukan dan menarik garis batas antara kemaslahatan hakiki dan yang kamufalse. Seseorang sering terjebak dengan menganggap itulah kemaslahatan hakiki, padahal itu hanyalah kemaslahatan

15 *Ibid.*

16 Zakī al-Dīn Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī...*, hlm. 179.

17 Zakariyya al-Birri, *Maṣādir al-Ahkām al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Ittihād, 1973), hlm. 133.

kamuflase yang dibungkus dengan tipu daya, sehingga sesuatu yang pada awalnya dilihat mengandung masalah, akhirnya malah menimbulkan mudarat. Untuk mengatasi hal tersebut, diperlukan kriteria-kriteria tertentu dalam memverifikasinya. Para sarjana hukum Islam khususnya yang ber-*hujjah* dengan *al-maṣlaḥah al-mursalah* telah memberikan kriteria-kriteria tertentu dalam memverifikasi mana yang dipandang masalah dan mana yang tidak. Hal ini mereka lakukan dengan penuh kecermatan dan kehati-hatian, guna menghindarkan pengaruh spekulatif manusia yang hanya berdasarkan hawa nafsu dan kepentingan egonya dalam nalar dan pertimbangannya, ketika melakukan verifikasi terhadap kemaslahatan tersebut.

Adapun syarat *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai dasar legislasi hukum Islam sangat banyak pandangan ulama, diantaranya adalah:

1. Menurut Al-Syatibi, *al-maṣlaḥah al-mursalah* dapat dijadikan sebagai landasan hukum bila melengkapi syarat berikut ini:¹⁸ 1) Kemaslahatan tersebut harus *reasonable* (*ma'qūlāt*) dan relevan dengan kasus hukum yang dihadapi; 2) Kemaslahatan tersebut harus menjadi *blue print* dalam memelihara sesuatu yang prinsip dalam kehidupan dan menghilangkan kesulitan (*masyaqqat*) dan kemudaratan; 3) Kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan intensi legislasi dan tidak boleh bertentangan dengan dalil *sarā'* yang *qat'ī*.
2. Imām al-Ghazali¹⁹ menetapkan argumentasi yang mendasari statemennya, agar *al-maṣlaḥah al-mursalah* atau *istiṣlāḥ* dapat menjadi dalil dalam *istinbāḥ* hukum

18 Asy-Syatibi, *al-I'tiṣām*, II (Riyadh: Maktabah al-Riyādah al-Hadisah, tt.), hlm. 129-33; Bandingkan dengan Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 364.

19 Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, I, (Baghdad: Musanna, 1970), hlm. 253

harus memenuhi syarat-syarat berikut ini, yaitu: 1) Kemaslahatan tersebut termasuk dalam tingkatan atau kategori kebutuhan pokok (*ḍarūriyyāt*). Artinya, untuk menetapkan suatu masalah tingkatannya, harus diperhatikan: apakah akan menghancurkan atau merusak lima unsur pokok (*al-uṣūl al-khamsah*) tersebut atau tidak. 2) Kemaslahatan tersebut harus bersifat pasti dan tidak boleh disandarkan pada dugaan (*ẓan*) semata-mata. Artinya, harus diyakini bahwa sesuatu itu benar-benar mengandung kemaslahatan. 3) Kemaslahatan tersebut harus bersifat universal, yaitu kemaslahatan yang berlaku secara umum dan untuk kepentingan kolektif, sehingga tidak boleh bersifat individual dan parsial. 4) Kemaslahatan tersebut harus sejalan dengan intensi legislasi hukum Islam.

3. Dengan redaksi yang berbeda tetapi esensi dan substansi hampir sama Abdul Wahhab Khallaf²⁰ merangkum syarat-syarat masalah dapat dijadikan *ḥujjah*, yaitu: 1) Kemaslahatan itu harus hakiki dan tidak boleh didasarkan pada prediksi (*wahm*). Artinya, dalam mengambil kemaslahatan tersebut harus mempertimbangkan juga kemudharatan yang akan ditimbulkannya. Kalau mengabaikan kemudharatan yang akan ditimbulkannya, berarti kemaslahatan itu dibina atas dasar *wahm*. Misalnya upaya merampas hak talak suami, dengan melimpahkannya pada hakim dalam setiap kondisi. 2) Kemaslahatan itu harus berlaku secara universal atau untuk semua lapisan dan bukan untuk orang perorang atau untuk kelompok tertentu saja (parsial). Artinya, kemaslahatan tersebut untuk kepentingan mayoritas manusia atau untuk menghindarkan mayoritas umat dari kesulitan dan kemudharatan. 3) Pelembagaan hukum atas dasar kemaslahatan (*al-maṣlaḥah al-mursalah*) tidak boleh bertentangan dengan tata hukum dan dasar-dasar penetapan nas (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*) dan ijmak.

4. Menurut Jumhur Ulama bahwa *al-maṣlaḥah al-mursalah*

20 Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usûl al-Fiqh...*, hlm. 86

dapat sebagai sumber legislasi hukum Islam bila memenuhi syarat sebagai berikut: 1) Masalah tersebut haruslah “masalah yang hakiki” bukan hanya yang berdasarkan prasangka merupakan kemaslahatan yang nyata. Artinya, bahwa membina hukum berdasarkan kemaslahatan yang benar-benar dapat membawa kemanfaatan dan menolak kemudaratan. Akan tetapi kalau hanya sekedar prasangka adanya kemanfaatan atau prasangka adanya penolakan terhadap kemudaratan, maka pembinaan hukum semacam itu adalah berdasarkan *wahm* (prasangka) saja dan tidak berdasarkan syariat yang benar. 2) Kemaslahatan tersebut merupakan kemaslahatan yang umum, bukan kemaslahatan yang khusus baik untuk perseorangan atau kelompok tertentu, dikarenakan kemaslahatan tersebut harus bisa dimanfaatkan oleh orang banyak dan dapat menolak kemudaratan terhadap orang banyak pula. 3) Kemaslahatan tersebut tidak bertentangan dengan kemaslahatan yang terdapat dalam *Al-Qur’an* dan *al-Hadis* baik secara zahir atau batin. Oleh karena itu, tidak dianggap suatu kemaslahatan yang kontradiktif dengan nas seperti menyamakan bagian anak laki-laki dengan perempuan dalam pembagian waris, walau penyamaan pembagian tersebut berdalil kesamaan dalam pembagian.²¹

Persyaratan atau kriteria yang diberikan para ulama tersebut di atas mengindikasikan bahwa para ulama yang menerima dan menerapkan *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebagai dalil *istinbāt* hukum, dengan sikap yang cukup berhati-hati dalam mengimplementasikannya dalam tataran praktis. Sikap kehati-hatian ini diindikasikan dengan memberikan persyaratan dan kriteria yang ketat terhadap kemaslahatan yang dapat diterima sebagai basis dan landasan teoritisnya. Meskipun begitu, menerapkan *al-maṣlaḥah al-mursalah*

21 Mukhsin Jamil, *Kemaslahatan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Semarang: Walisongo Press, 2008), hlm. 24.

sebagai Metodologi penggalan hukum terhadap pelbagai problematika yang timbul dalam masyarakat dipandang sebagai sikap yang berani, khususnya dalam menetapkan hukum terhadap suatu kasus yang pada saat itu tidak ditemukan petunjuk dalil atau nas (*Al-Qur'an* dan *Sunnah*), tentang status hukumnya. Meskipun hal itu dikehendaki dan dibutuhkan masyarakat.

Dari ketentuan di atas dapat dirumuskan bahwa *al-maṣlaḥah al-mursalah* dapat dijadikan sebagai landasan hukum serta dapat diaplikasikan dalam tindakan sehari-hari bila telah memenuhi syarat sebagai tersebut di atas; dan ditambahkan masalah tersebut merupakan kemaslahatan yang nyata, tidak sebatas kemaslahatan yang sifatnya masih prasangka, yang sekiranya dapat menarik suatu kemanfaatan dan menolak kemudaratatan. Dan masalah tersebut mengandung kemanfaatan secara umum dengan mempunyai akses secara menyeluruh dan tidak melenceng dari tujuan-tujuan yang dikandung dalam *Al-Qur'an* dan *al-Hadis*.

Pendapat Para Imam Mazhab tentang *Al-Maṣlaḥah Al-Mursalah*

Jumhur Ulama bersepakat bahwa *al-maṣlaḥah al-mursalah* adalah merupakan asas yang baik bagi dibentuknya hukum-hukum Islam. Hanya saja, jumhur *Hanafiyah* dan *Syafi'iyah* mensyaratkan tentang masalah ini, hendaknya ia dimasukkan di bawah *qiyās*, yaitu sekiranya terdapat hukum asal yang dapat di-*qiyās*-kan kepadanya dan juga terdapat *'illah muḍabbiḥ* (tepat), sehingga dalam hubungan hukum itu terdapat tempat untuk merealisasikan kemaslahatan. Berdasarkan pemahaman ini mereka berpegang pada kemaslahatan yang dibenarkan *syara'*, tetapi mereka lebih leluasa dalam

mengganggu masalah yang dibenarkan *syara'* ini, karena luasnya mereka dalam soal pengakuan *syari'* (Allah) terdapat *'illah* sebagai tempat bergantungnya hukum, yang merealisasikan kemaslahatan. Sebab hampir tidak ada *al-maṣlaḥah al-mursalah* yang tidak ada dalil yang mengakui kebenarannya.²²

Adapun golongan Malikiyyah dan Hanabilah, mereka banyak membentuk hukum berdasarkan masalah semata, tanpa memasukkan ke dalam *qiyās*. Menurut Imam Malik, untuk menetapkan dalil ini, ia mengajukan tiga syarat dalam masalah yang dijadikan dasar pembentukan hukum, yaitu:

Pertama, bahwa kasus yang dihadapi haruslah termasuk bidang muamalah, sehingga kepentingan yang terlihat di dalamnya dapat dinilai berdasarkan penalaran kasus tersebut tidaklah boleh menyangkut segi ibadat.

Kedua, bahwa kepentingan tersebut mestilah sesuai dengan jiwa *syari'ah* dan tidak boleh bertentangan dengan salah satu sumber hukum di dalamnya.

Ketiga, bahwa kepentingan tersebut haruslah berupa hal-hal yang pokok dan darurat, bukan yang bersifat penyempurna (kemewahan). Hal-hal pokok tersebut mencakup tindakan memelihara agama, jiwa/kehidupan, akal, keturunan, dan kekayaan. Hal-hal yang darurat berhubungan dengan usaha untuk memperbaiki kehidupan, sedangkan hal-hal penyempurna bersifat "hiasan dan tambahan".²³ Sebenarnya, dalam masalah ini, empat imam madzhab mengakui apa yang disebut masalah. Hanya saja jumbuh

22 Sarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlās, 1993), hlm. 196-197.

23 M. Maslehuddin, *Islamic Jurisprudence and The Rule of Necessity and Need*, terj. A. Tafsir, *Hukum Darurat dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, Cet-1, 1985), hlm. 48.

ulama Hanafiyah dan Syafi'iyah berupaya memasukkan masalah ke dalam *qiyās*. Mereka dalam masalah ini keras, demi memelihara hukum dan berhati-hati dalam soal pembentukan hukum. Adapun golongan *Malikiyyah* dan *Hanabilah*, mereka menjadikannya sebagai dalil yang berdiri sendiri dengan nama *al-maṣḥalah al-mursalah*.

PENUTUP

Al-maṣḥalah al-mursalah merupakan sebuah Metodologi *istinbāt* hukum (*legal theory*) yang didasarkan kepada kemaslahatan yang tidak mendapat legalitas khusus dari *naṣ* tentang validitasnya atau tidak terdapat juga dalil yang secara tegas dan jelas menyatakan ketidakvaliditasannya. Kemaslahatan itu merupakan sesuatu yang baik menurut akal, dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan (kemaslahatan) atau menghindarkan keburukan (kemudaratan) bagi manusia.

Mengenai legal atau tidak Metodologi *al-maṣḥalah al-mursalah* dijadikan sebagai dalil untuk memutuskan perkara terjadi perbedaan pendapat ulama, sebagian ulama membolehkannya sebagian lain tidak. Kendati demikian, ulama yang membolehkannya tetap menetapkan syarat-syarat tertentu.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, (Indonesia: Haramen, 2004)

_____, *Ilmu Ushulul Fiqh*, terj. Noer Iskandar al-Bansany, Kaidah-kaidah Hukum Islam, (Jakarta: PT. Raja

- Grafindo Persada, Cet-8, 2002)
- Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustaşfā min 'Ilm al- Uşūl*, I, (Baghdad: Musanna, 1970)
- Ahmad ibn Muhammad al-Zarqā, *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1357 H/1938 M)
- Ali Yafie, "Konsep Istihsan, Istislah, Istishab dan Maslahat al-'Ammah", dalam Budi Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994)
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2014)
- Asy-Syatibi, *al-I'tişām*, II (Riyadh: Maktabah al-Riyādah al-Hadisah, tt.)
- M. Maslehuddin, *Islamic Jurisprudence and The Rule of Necessity and Need*, terj. A. Tafsir, *Hukum Darurat dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, Cet-1, 1985)
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, terj. Saefullah Ma'shum, et al., *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. 9, 2005)
- Muhammad Abu Zahrah, *Uşūl al-Fiqh*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.)
- Muhammad Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Penyelenggaraan Penerjemah dan Penafsir al-Qur'an, 1973)
- Mukhsin Jamil, *Kemaslahatan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Semarang: Walisongo Press, 2008)
- Munawar Kholil, *Kembali Kepada al-Quran dan as-Sunnah*,

(Semarang: Bulan Bintang, 1955)

Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2010)

Sarmin Syukur, *Sumber-sumber Hukum Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlās, 1993)

Zakariyya al-Birri, *Maṣādir al-Ahkām al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Ittihād, 1973)

Zakī al-Dīn Sya'bān, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Miṣr: Dār al-Ta'līf, 1965)

DALIL HUKUM *SADD AẒ-ZĀRA'Ī* DAN *FATH AẒ-ZĀRA'Ī*

Nur Hanifah, Lc.

191009007@student.ar-raniry.ac.id

Abstrak: Artikel ini membahas tentang tentang *sadd az-zarī'ah* dan *fath az-zarī'ah* sebagai dalil hukum dalam kajian ilmu *uṣul fiqh*. Dengan menggunakan Metodologi deskriptif dan pendekatan studi kepustakaan, artikel ini mengajukan rumusan masalah sebagai berikut: 1) Bagaimana pengertian dan kedudukan *sadd az-zarī'ah* dan *fath az-zarī'ah* dalam *uṣul fiqh*? 2) Bagaimana klasifikasi dan pandangan ulama tentang *sadd az-zarī'ah* dan *fath az-zarī'ah* dalam *uṣul fiqh*? Untuk mendiskusikan permasalahan di atas, maka dalam penyusunan makalah ini, penulis menggunakan Metodologi pengumpulan data kepustakaan dari berbagai buku rujukan, artikel jurnal dan referensi lainnya.

Kata Kunci: *Sadd AẒ-Zāra'ī*, *Fath AẒ-Zāra'ī*, *Mafsadah*

PENDAHULUAN

Setiap perbuatan yang secara sadar dilakukan oleh seseorang pasti mempunyai tujuan tertentu yang jelas, tanpa mempersoalkan apakah perbuatan yang dituju itu baik atau buruk, mendatangkan manfaat atau mudarat. Sebelum sampai pada pelaksanaan perbuatan yang dituju itu, ada serentetan perbuatan yang mendahuluinya yang harus dilalui.

Misalkan apabila seseorang ingin mendapatkan ilmu pengetahuan, maka ia harus belajar. Untuk sampai dapat

belajar, ia harus melalui beberapa fase kegiatan seperti mencari guru, menyiapkan tempat, dan alat-alat belajarnya. Kegiatan pokok dalam hal ini adalah belajar atau menuntut ilmu, dan kegiatan lain itu disebut perantara, jalan, pendahuluan atau *wasilah*.

Bila seseorang akan melakukan pembunuhan, misalnya, ia sebelumnya harus melakukan beberapa kegiatan seperti memiliki senjata untuk membunuh, dan mencari kesempatan untuk melakukan pembunuhan itu. Membunuh merupakan kegiatan pokok yang dituju, sedangkan perbuatan lain yang mendahuluinya disebut perantara, jalan atau pendahuluan. Perbuatan-perbuatan pokok yang dituju oleh seseorang telah diatur oleh *syara'* dan termasuk ke dalam hukum *taklifi* yang lima atau yang disebut *al-ahkām al-khamsah*.

Keharusan melakukan atau menghindarkan perbuatan yang mendahului perbuatan pokok itu ada yang telah diatur sendiri hukumnya oleh *syara'*, dan ada yang tidak diatur secara langsung. Berwudhu sebagai perantara bagi wajibnya shalat, hukumnya adalah wajib. Demikian pula berkhalwat sebagai perantara kepada zina yang diharamkan, hukumnya adalah haram. Masalah seperti ini tidak diperbincangkan para ulama karena hukumnya sudah jelas. Untuk itu, maka berlakulah kaidah:

لِلْوَسَائِلِ كَحُكْمِ الْمَقَاصِدِ.

"Bagi wasilah (perantara) itu hukumnya adalah sebagaimana hukum yang berlaku pada apa yang dituju."

Persoalan yang diperbincangkan para ulama adalah perbuatan perantara (pendahuluan) yang belum mempunyai

dasar hukumnya. Perbuatan perantara itu disebut oleh ahli *uṣul* dengan *aẓ-ẓarī'ah*.

Pada makalah ini, penulis akan membahas tentang *sadd aẓ-ẓarī'ah* dan *fath aẓ-ẓarī'ah* dalam hukum Islam, dengan rumusan permasalahan sebagai berikut: 1) Bagaimana pengertian dan kedudukan *sadd aẓ-ẓarī'ah* dan *fath aẓ-ẓarī'ah* dalam *uṣul fiqh*? 2) Bagaimana klasifikasi dan pandangan ulama tentang *sadd aẓ-ẓarī'ah* dan *fath aẓ-ẓarī'ah* dalam *uṣul fiqh*? Untuk menjawab pertanyaan di atas, maka dalam menyusun makalah ini, penulis menggunakan Metodologi pengumpulan data atau penelitian pustaka dengan cara membaca dan mendiskusikannya dari berbagai buku rujukan, artikel jurnal dan lainnya.

PEMBAHASAN

Definisi *Sadd Aẓ-Ẓarā'i*

Kata *sadd aẓ-ẓarī'ah* berasal dari dua kata (frase/*iḍāfah*), yaitu *sadd* dan *aẓ-ẓarī'ah*. Kata *sadd*, berarti:

السَدُّ بِمَعْنَى: إِغْلَاقُ الْخَلَلِ وَرَدْمُ التَّمِّ وَبِمَعْنَى الْمَنْعِ.¹

“Menutup celah dan menutup kerusakan dan juga berarti mencegah dan melarang.”

Sedangkan kata *aẓ-ẓarī'ah* secara bahasa berarti:

الْوَصِيْلَةُ الَّتِي يَتَوَصَّلُ إِلَى الشَّيْءِ

سِوَاءَ كَانَ حَسِيًّا أَوْ مَعْنَوِيًّا

1 Su'ud bin Mulluh Sultan al-'Anzi, *Saddu ẓarā'i 'inda al-Imām Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, wa Āsaruhu fī Ikhtiyārātihi al-Fiqhiyyah*, (Omman: Darul- aṣariyyah, 2007), hlm. 37, lihat juga Yusuf Abdurrahman Al-Farat, *At-Taṭbīqāt al-mu'āṣirah li sadd aẓ-ẓarī'ah*, (Cairo: Dar al-Fikri al-'Arabi, 2003), hlm. 9.

“Jalan yang membawa kepada sesuatu, secara hissi atau maknawi (baik atau buruk).

Arti *lughawi* ini mengandung konotasi yang netral tanpa memberikan hasil kepada perbuatan. Pengertian inilah yang diangkat oleh Ibnu Qayyim (w: 751 H) ke dalam rumusan definisi tentang *az-zarī‘ah*, yaitu:

ما كان وسيلة و طريقة إلى الشيء.²

“Maksudnya apa-apa yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu.”

Oleh sebab itu, menurutnya pengertian *az-zarī‘ah* lebih baik dikemukakan yang bersifat umum, sehingga *az-zarī‘ah* mengandung dua pengertian: yaitu yang dilarang disebut *sadd az-zarī‘ah*; dan yang dituntut untuk dilaksanakan disebut *fath az-zarī‘ah*.

Az-Zarī ‘ah menurut al-Qarafi (w. 684 H) identik dengan *wasīlah* atau jalan. Beliau mengatakan:

اعْلَمْ أَنَّ الدَّرِيْعَةَ كَمَا يَجِبُ سَدُّهَا يَجِبُ فَتْحُهَا وَتُكْرَهُ وَتُنْدَبُ وَتُبَاحُ فَإِنَّ الدَّرِيْعَةَ هِيَ الْوَسِيْلَةُ فَكَمَا أَنَّ وَسِيْلَةَ الْمُحْرَمِ مُحْرَمَةٌ فَوَسِيْلَةُ الْوَاجِبِ وَاجِبَةٌ.³

Artinya: “Ketahuilah bahwa az-zarī‘ah sebagaimana diwajibkan untuk ditutup begitu juga wajib dibuka atau bisa menjadi makruh, sunnah, atau mubah. Karena az-zarī‘ah adalah perantara, sebagaimana sesuatu yang dituju haram, maka wasilahnya juga haram, jika yang dituju wajib, maka wasilahnya juga menjadi wajib.”

Ibnu ‘Asyur (w. 1393 H) menyebutkan bahwa memang sudah menjadi *laqab* tersendiri bahwa *az-zarī‘ah* itu *wasīlah*

2 Muhammad Bin Abi Bakar Ayyub Az-zar‘i Abu Abdillah Ibnul Qayyim Al-Jauzi, *I‘lāmūl Muwaqqi‘īn*, Jilid 5, hlm. 496. Lihat juga Su‘ud bin Mulluh Sultan al-‘Anzi, *Saddu zara‘i ‘inda al-Imām...*, hlm. 39.

menuju kepada suatu yang dilarang. Hanya saja, syariat itu juga memperhatikan *az-ẓarī'ah* kepada suatu masalah, maka dibukalah *az-ẓarī'ah* itu. Yaitu dengan menjadikan *az-ẓarī'ah* itu mempunyai hukum wajib, meskipun asalnya dilarang atau mubah.³

Dalam pembahasan hukum *taklifi* tentang “wajib” telah diuraikan tentang hukum melakukan segala sesuatu yang membawa kepada dan mendahului suatu perbuatan wajib, yang disebut dengan “*muqaddimah wājib*”. Dari segi bahwa ia adalah *wasīlah* kepada suatu perbuatan yang dikenai hukum, maka ia disebut *az-ẓarī'ah*. Namun yang menjadi pembahasan dalam banyak literatur adalah *sadd az-ẓarā'i*. Penulis tidak membahas *fath az-ẓarā'i* secara mendetail dalam makalah ini.

Sementara itu, Syaṭibi mengatakan bahwa *ẓarī'ah* berarti:

إِنَّ حَقِيقَةَ قَاعِدَةِ الذَّرِيعَةِ هِيَ التَّوَصُّلُ بِمَا هُوَ مَصْلَحَةٌ إِلَى مَفْسَدَةٍ.

“*Sesungguhnya hakikat dari kaidah az-ẓarī'ah adalah dia yang menghubungkan sesuatu yang maslahat kepada mafsadat.*”

Maksudnya, seseorang melakukan suatu pekerjaan yang pada dasarnya dibolehkan karena mengandung suatu kemaslahatan, tetapi tujuan yang akan ia capai berakhir pada suatu kemafsadatan.

Wahbah Zuhaili mendefinisikan *sadd az-ẓarī'ah* “melarang dan menolak segala sesuatu yang dapat menjadi sarana kepada keharaman, untuk mencegah kerusakan dan bahaya.”⁵

3 Muhammad Thahir ibn Asyur, *Maqāṣid as-Syari'ah al-Islāmiyyah*, juz 3, (Qatar: Wizarat al-Auqaf al-Islamiyyah, 1425 H), hlm. 340.

4 Yusuf Abdurrahman Al-Farat, *Aṭ-Ṭaṭbiqat aal-mu'asirah lisaddi...*, hlm. 11.

5 Wahbah Zuhaili, *Al Wajīz Fī Uṣul al-Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999), hlm. 108.

Kedudukan *Sadd Az-Zari'Ah*

Sebagaimana halnya dengan *qiyās*, dilihat dari aspek aplikasinya, *sadd az-zari'ah* merupakan salah satu Metodologi pengambilan keputusan hukum (*istinbāt al- ḥukm*) dalam Islam.

Namun, sebagian ulama ada yang menempatkannya dalam deretan dalil-dalil *syara'* yang tidak disepakati oleh ulama. Ditematkannya *zari'ah* sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum meskipun diperselisihkan penggunaannya, mengandung arti: bahwa meskipun *syara'* tidak menetapkan secara jelas mengenai hukum suatu perbuatan, namun karena perbuatan itu ditetapkan sebagai wasilah dari suatu perbuatan yang dilarang secara jelas, maka hal ini menjadi petunjuk atau dalil bahwa hukum wasilah itu adalah sebagaimana hukum yang ditetapkan *syara'* terhadap perbuatan pokok.⁶ Selain itu, surat An-Nur, ayat 31:

“...Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan...”

Hukum asal wanita memukulkan kaki di tanah itu boleh, namun karena menyebabkan perhiasannya yang tersembunyi dapat diketahui orang, sehingga akan menimbulkan rangsangan bagi yang melihat dan mendengar, apalagi jika dilakukan di hadapan laki-laki yang bukan mahramnya sehingga bisa menjadi fitnah antara laki-laki dan wanita tersebut, maka perbuatan itu pun dilarang oleh Allah Taala.⁷

Dari contoh di atas, terlihat adanya larangan bagi

6 Muhammad Bin abi Bakar Ayyub Az-Zar'i Abu Abdillah Ibnul Qayyim Al-Jauzi, *I'lāmul Muwaqqi'in*, jilid 5, hlm. 497. Lihat juga Wahbah Zuhaili, *Al-Wajīz Fī Uṣul Al-Fiqh...*, hlm. 109.

7 Wahbah Zuhaili, *Al Wajīz Fī Uṣul al-Fiqh*, hlm. 109. Lihat juga Amir Syarifuddin, *Uṣul Fiqh Jilid 2*, (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 40.

perbuatan yang dapat menyebabkan sesuatu yang terlarang, meskipun pada dasarnya perbuatan itu boleh hukumnya. Dalam hal ini, dasar pemikiran hukumnya bagi ulama adalah, bahwa setiap perbuatan itu mengandung dua sisi; *pertama*, perbuatan yang mendorong untuk berbuat, dan *kedua*, sasaran atau tujuan yang menjadi natijah (kesimpulan/ akibat) dari perbuatan itu, baik atau buruk. Jika natijahnya baik, maka segala sesuatu yang mengarah kepadanya dituntut untuk mengerjakannya.

Selain itu, terdapat kaidah *fiqhiyyah* yang dapat dijadikan dasar *sadd az-zarī'ah* sebagai Metodologi *istinbāt al-ḥukm* dan sebagai petunjuk (dalil), yaitu:

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جَلْبِ الْمَصَالِحِ.⁸

“Menolak keburukan (*mafsadah*) lebih diutamakan daripada meraih kebaikan (*maslahah*).”

Selain itu, berkaitan dengan hal yang haram, maka terdapat kaidah yang berbunyi:

إِذَا اجْتَمَعَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ غَلَبَ الْحَرَامُ.⁹

“Berbaur haram dengan yang halal, maka yang haram mengalahkan yang halal.”

Sadd az-zarī'ah-pun bisa disandarkan kepada kedua kaidah ini, karena dalam *sadd az-zarī'ah* terdapat unsur *mafsadah* yang harus dihindari, juga keyakinan pada perkara yang akan membawa kerusakan.

8 Imam Taj Ad-Din ‘Abd Al-Wahab bin ‘Aliyyi Ibnu ‘Abd Al-Kafi As-Subki, *Al-Asybah Wa An-Nazāir*, (Beirut: Dar Kitab ‘Ilmiyah, 1991) Jilid 1, hlm. 105.

9 Abd Ar-Rahman ibn Abi Bakar As-Suyuti, *Al-Asybah Wa An-Nadhāir*, (Islamic Book, 2010), hlm. 68.

Kategori *Az-Zari'ah*

Az-Zari'ah dikelompokkan dengan melihat kepada beberapa sisi, yaitu:

1. Dengan melihat kepada akibat (dampak) yang ditimbulkannya, Ibnu Qayyim membagi *az-zari'ah* kepada empat macam, yaitu:
 - a. Suatu perbuatan yang memang pada dasarnya pasti membawa dan menimbulkan kerusakan (*mafsadah*).
 - b. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan (*mustahab*), namun secara sengaja dijadikan sebagai perantara untuk terjadi sesuatu perbuatan buruk yang merusak (*mafsadah*).
 - c. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan, namun tidak disengaja untuk menimbulkan suatu keburukan (*mafsadah*) dan pada umumnya keburukan itu tetap terjadi meskipun tidak disengaja, yang mana keburukan tersebut lebih besar akibatnya daripada kebaikan (*maslahah*) yang diraih.
 - d. Suatu perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan, namun terkadang bisa menimbulkan keburukan (*mafsadah*). Kebaikan yang ditimbulkan lebih besar akibatnya daripada keburukannya.¹⁰
2. Dari sisi tingkat kerusakan yang ditimbulkan, Syaṭibi membagi *az-zari'ah* kepada empat macam, yaitu:

- a. Perbuatan yang dilakukan tersebut membawa
-
- 10 Muhammad Ibn Abi Bakar Ayyub Az-zar'i Abu Abdillah Ibnul Qayyim Al Jauzi, *I'lāmul Muwaqqi'in ...*, hlm. 496. Lihat juga Su'ud bin mulluh sultan al-'anzi, *Saddu Zarai' 'inda...*, hlm. 198. Lihat juga Amir Syarifuddin, *Uṣul Fiqh...*, hlm. 402, juga Wahbah Zuhayli, *Uṣul Fiqh Al Islami...*, hlm. 884.

kemafsadatan yang pasti. Misalnya menggali lobang di depan rumah orang lain pada waktu malam, yang menyebabkan setiap orang yang keluar dari rumah tersebut pasti akan terjatuh kedalam lobang tersebut. Sebenarnya penggalian lobang diperbolehkan, akan tetapi penggalian yang dilakukan pada kondisi tersebut akan mendatangkan *mafsadah*.

- b. Perbuatan yang jarang sekali membawa kepada kerusakan atau perbuatan terlarang. Dalam hal ini, seandainya perbuatan itu dilakukan, belum tentu akan menimbulkan kerusakan. Seperti menggali lubang di kebun sendiri yang jarang dilalui orang, jual beli makanan yang dibolehkan (tidak mengandung *mafsadah*). Perbuatan seperti ini diperbolehkan karena tidak membawa *mafsadah* atau kerusakan.
- c. Perbuatan yang dilakukan kemungkinan besar akan membawa kemafsadatan. Seperti menjual senjata pada musuh, yang dimungkinkan akan digunakan untuk membunuh; menjual anggur kepada pabrik pengolahan minuman keras; menjual pisau kepada penjahat yang akan digunakan untuk membunuh orang.
- d. Perbuatan yang pada dasarnya boleh dilakukan karena mengandung kemaslahatan, tetapi memungkinkan terjadinya kemafsadatan, seperti jual beli kredit. Memang tidak selalu jual beli kredit itu membawa kepada riba, namun pada peraktiknya, sering dijadikan sarana untuk riba. Jual beli seperti ini menjadi perdebatan di antara ulama mazhab, menurut Imam Syafi'i (w. 204 H) dan Abu Hanifah (w.

150 H), jual beli tersebut dibolehkan karena syarat dan rukun dalam jual beli sudah terpenuhi. Selain itu, dugaan tidak bisa dijadikan dasar keharaman jual beli tersebut. Oleh karena itu, bentuk *zari'ah* tersebut dibolehkan. Sementara Imam Malik (w: 179 H) dan Ahmad Ibnu Hanbal (w: 241 H) lebih memperhatikan akibat yang ditimbulkan oleh praktik jual beli tersebut, yakni menimbulkan riba, dengan demikian *zari'ah* seperti itu tidak dibolehkan.¹¹

Pandangan Ulama tentang *Sadd Az-Zari'ah*

Tidak ada dalil yang jelas dan pasti, baik dalam bentuk *nash* maupun *ijma'* ulama, tentang boleh atau tidak pada menggunakan *sadd az-zari'ah*. Oleh karena itu, dasar pengambilannya hanya semata-mata ijtihad dengan berdasarkan pada tindakan hati-hati dalam beramal dan jangan sampai melakukan perbuatan yang dapat menimbulkan kerusakan kemudian yang dijadikan pedoman dalam tindakan hati-hati itu adalah faktor manfaat dan mudarat, atau baik dan buruk.

Jumhur ulama yang pada dasarnya menempatkan faktor manfaat dan mudarat sebagai bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum pada dasarnya juga menerima Metodologi *sadd az-zari'ah* itu, meskipun berbeda dalam kadar penerimaannya. Kalangan ulama yang dikenal banyak menggunakan faktor maslahat dengan sendirinya juga banyak menggunakan Metodologi satu *sadd az-zari'ah*.

Mustafa Syalabi mengelompokkan beberapa pendapat

11 Wahbah Zuhayli, *Al Wajiz fi Usul Fiqh...*, hlm. 109, lihat juga Wahbah Zuhayli, *Ushul Fiqh Al Islami*, 885-886, lihat juga Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, hlm. 403.

ulama tentang *sadd az-zari'ah* ke dalam tiga kelompok, yaitu:¹²

1. *Zari'ah* yang membawa kepada kerusakan secara pasti atau berat dugaan akan menimbulkan kerusakan seperti pada bentuk *zari'ah* ke-1 dan ke-2 dalam pembagian *zari'ah* menurut Syatibi di atas. Dalam hal ini ulama sepakat untuk melarang *zari'ah* tersebut sehingga dalam kitab-kitab fikih mazhab tersebut ditegaskan tentang haramnya menggali lubang di tempat yang biasa dilalui orang yang dapat dipastikan akan mencelakakan. Demikian juga haramnya menjual anggur kepada pabrik pengolahan minuman keras dan diharamkan menjual pisau kepada penjahat yang akan membunuh korbannya.
2. *Zari'ah* yang kemungkinan mendatangkan kemudharatan atau larangan seperti pada *zari'ah* bentuk ke-4 dalam pembagian menurut Asy-Syatibi di atas. Dalam hal ini, ulama juga sepakat untuk tidak melarangnya. Artinya, pintu *zari'ah* tidak perlu ditutup. Dalam kitab-kitab fikih mazhab tidak terdapat larangan menanam dan memperjuangkan memperjualbelikan anggur, begitu pula tidak ada larangan membuat dan menjual pisau di waktu normal serta menggali lubang dia sendiri di kebun sendiri yang tidak pernah dilalui orang.
3. *Zari'ah* yang terletak di tengah-tengah antara kemungkinan membawa kerusakan dan tidak merusak sebagaimana pada *zari'ah* bentuk ketiga dalam pembagian menurut asy-Syatibi di atas. Dalam hal ini, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Asy-Syalabi mengemukakan bahwa Imam Malik dan Imam Ahmad bin Hanbal mengharuskan melarang *zari'ah*

12 Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh...*, Jilid 2, hlm. 429.

tersebut, sedangkan Syafi'i dan Abu Hanifah menyatakan tidak perlu melarangnya.

Dasar pegangan ulama untuk menggunakan *sadd az-zarī'ah* adalah kehati-hatian dalam beramal ketika menghadapi perbenturan antara maslahat dan mafsadat. Bila maslahat yang dominan maka boleh dilakukan, dan bila maslahat yang dominan maka harus ditinggalkan. Bila sama-sama kuat di antara keduanya, maka untuk menjaga kehati-hatian harus diambil prinsip yang berlaku yaitu sebagaimana dirumuskan dalam kaidah:

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ أَوْلَى مِنْ جُلْبِ الْمَصَالِحِ.

“menolak kerusakan lebih diutamakan ketimbang mengambil kemaslahatan”

Bila antara yang halal dan haram berbaur maka prinsipnya dirumuskan dalam kaidah:

إذا اجتمع الحلال و الحرام غلب الحرام.¹³

“Berbaur haram dengan yang halal, maka yang haram mengalahkan yang halal”

Adapun ulama yang menolak *sadd az-zarī'ah* secara mutlak adalah ulama *Zahiriyyah*. Penolakan itu sesuai dengan prinsip mereka yang hanya menetapkan hukum berdasarkan makna tekstual (*zāhir lafaz*). Sementara *sadd az-zarī'ah* adalah hasil penalaran terhadap sesuatu perbuatan yang masih dalam tingkatan dugaan, meskipun sudah sampai tingkatan dugaan yang kuat. Dengan demikian, bagi mereka, konsep *sadd az-zarī'ah* adalah semata-mata produk akal dan tidak berdasarkan pada nash secara langsung.

13 Abd Ar-Rahman ibn Abi Bakar As-Suyuti, *Al-Asybah Wa An-Nadzhair*, (Islamic Book, 2010), hlm. 68.

PENUTUP

Sadd az-zarī'ah adalah sebuah Metodologi atau dalil hukum yang bersifat mencegah kepada kemudaratan yang dituju. Yaitu mencegah wasilah yang membawa kepada hal-hal yang dilarang.

Dasar pegangan Ulama untuk menggunakan *sadd adz-dzari'ah* adalah kehati-hatian dalam beramal ketika menghadapi perbenturan antara maslahat dan mafsadat. Bila maslahat yang dominan maka boleh dilakukan, dan bila mafsadat yang dominan maka harus ditinggalkan. Bila sama-sama kuat di antara keduanya, maka untuk menjaga kehati-hatian harus diambil prinsip yang berlaku, yaitu sebagaimana dirumuskan dalam kaidah: “*menolak kerusakan lebih diutamakan ketimbang mengambil kemaslahatan.*”

Jumhur ulama menerima Metodologi *sadd az-zarī'ah* itu, meskipun berbeda dalam kadar penerimaannya. Kalangan ulama yang dikenal banyak menggunakan faktor maslahat dengan sendirinya juga banyak menggunakan Metodologi satu *sadd az-zarī'ah*.

Akan halnya *zarī'ah* yang jelas membawa kepada kerusakan yang pasti, begitu pula *zarī'ah* yang kecil dan jarang terjadi kerusakan, maka kebanyakan ulama tidak berselisih pendapat akan hal itu.

DAFTAR PUSTAKA

Abd Rahman ibn Abi Bakar As-Suyuti, *Al-Asybah Wa An-Nadhāir*, Islamic Book, 2010.

Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2009.

Imam Taj ad-din 'Abd Al-Wahab bin 'Aliyyi Ibnu 'Abd Al-Kafi As-Subki, *Al-Asybah Wa An-Nadzha'ir*, Beirut: Dar Kitab 'Ilmiyah, 1991.

Muhammad Bin Abi Bakar Ayyub Az-ẓar'i Abu Abdillah Ibnul Qayyim Al-Jauzi, *I'lāmul Muwaqqi'īn*.

Muhammad Thahir ibn Asyur, *Maqāshid as-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, Qatar: Wizarat al-Auqāf al-Islāmiyyah, 1425 H.

Su'ud bin Mulluh Sultan al-'Anzi, *Saddu ẓara'i 'inda al-Imām Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, wa Aṣaruhu fi Ikhtiyārātihi al-Fiqhiyyah*, (Omman: Darul- Aṣariyyah, 2007).

Syihāb ad-Dīn Abu al-Abbas al-Qarāfi, *Syarḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl fi 'Ilm al-Uṣūl*, Kairo: Syarikat at-Thiba'ah al-Fanniyyah, 1393 H.

Wahbah Zuhaili, *Al Wajīz Fī Uṣūl Fiqh*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1999).

Yusuf Abdurrahman Al Farat, *At-Tathbīqāt al-Mu'āṣirah li Sadd Aẓ-ẓarī'ah*, Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 2003.

Biodata PENULIS

Adlina, Lc.

Lahir di Siem, Aceh Besar, 20 September 1990. Menempuh pendidikan formalnya dimulai dari MIN 20 Aceh Besar (1998), MTsS Darul Ihsan Aceh Besar (2003), MAS Darul Ihsan Aceh Besar (2006). Studi Strata-1 nya diselesaikan di Al Azhar Mesir, Jurusan Syari'ah Islamiyyah pada tahun (2011), dan sekarang sedang menempuh pendidikan Pascasarjana (S2) di UIN Ar-Raniry dengan Program Studi Ilmu Agama Islam konsentrasi Fiqh Modern. Selain sebagai mahasiswi, penulis juga aktif sebagai tenaga pengajar di pondok pesantren Darul Ihsan.

Aufa Nura, S.H.

Lahir di Sungai Raya, Aceh Timur, 26 Desember 1996. Menempuh pendidikan formalnya dimulai dari SDN 16 Kota Banda Aceh (2006), MTsS Darul Ulum Banda Aceh (2010), MAS Ruhul Islam Anak Bangsa Aceh Besar (2014), Prodi Hukum Ekonomi Syari'ah pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh (2019), dan sekarang sedang mempersiapkan tesisnya pada jurusan Fiqh Modern di Universitas yang sama. Aktif di KUA Kecamatan Ulee Kareng sebagai Penyuluh Agama Islam Non PNS Kemenag Kota Banda Aceh, Guru Diniyah Takmiliah Awwaliyah Nurul Umyy MIN 9 Kota Banda Aceh, Pengajar tetap di TPQ Al-Ishlahiyah Lambhuk dan menjadi Sekretaris Dua pada Rumah Syarhil Qur'an Aceh.

Heri Safrijal, S.H.

Lahir di Nagan Raya Provinsi Aceh, pada tanggal 18 Maret 1995. Pendidikan formalnya dimulai pada SD Negeri Blang Muling (2007), kemudian menyelesaikan Tsanawiyah di MTsN Jeuram Nagan Raya (2010), sedangkan MA dilanjutkan di MAS Ruhul Islam Anak Bangsa program Keagamaan (2013). Studi Strata-1 nya diselesaikan di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2017), sekarang sedang menempuh pendidikan Pascasarjana (S2) di UIN Ar Raniry dengan Program Studi Ilmu Agama Islam konsentrasi Fiqh Modern. Selain sebagai mahasiswa, penulis juga aktif sebagai tenaga pengajar di salah satu MTs di Kabupaten Aceh Tengah.

Junaidi, S.H.

Lahir di Desa Alue Krueb, Kec. Peusangan Siblah Krueng, Kab. Bireuen Prov. Aceh pada tanggal 24 Oktober 1994. Pendidikan formalnya dimulai dari MIN Alue Krueb (2007),

MTsN Matangglumpang Dua (2010), MAN Peusangan, Bireuen (2013), Strata-1 di Prodi Hukum Pidana Islam, Fakultas Syar'ah dan Hukum, UIN Ar-Raniry Banda Aceh (2018), dan melanjutkan program Magister pada konsentrasi Fiqh Modern Jurusan Ilmu Agama Islam di Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Pernah aktif di MIN 1 Kota Banda Aceh sebagai Guru Diniyah, Koordinator Asrama Pondok Pesantren Universitas Iskandar Muda di Lam Teuba, dan pengurus TPA Nurul Awal, Tungkop, Aceh Besar. Santri Aktif di Dayah Nurul Bayan Darussalam, Aceh Besar.

Khairul Yasir. S.H.

Lahir di Keutapang Dua, tahun 6 April 1997. Pendidikan formal dimulai dari SD 2 Calok Gelima Idi Rayeuk. Kemudian pendidikan Tsanawiyah di MTsN Model Idi pada Tahun 2008. Untuk pendidikan Aliyah diselesaikan di MAN Idi Rayeuk pada tahun 2011. Lebih kurang 2 tahun selepas itu, pindah ke pondok pesantren Babussalaam Alu Bili Kecamatan Baktiya, Aceh Utara, melanjutkan Pendidikan Aliyah selama satu tahun beserta mondok di pesantren salafi. Tahun 2014 masuk ke pondok Pesantren Mudi Mesra Samalanga untuk melanjutkan pendidikan S-1 serta mondok sebagai santri salafi. Selesai S-1 tahun 2018, menuju ke pendidikan S-2 di UIN Ar-Raniry dan hingga sekarang sedang merampungkan tesisnya.

Muhammad Agus Andika, S.H.

Lahir pada tanggal 17 Agustus 1996 di Kota Jantho. Pendidikan formal yang dilaluinya dari MIN Buket Teukuh (2008), MTsN Kota Baro (2011), MAN 1 Peureulak (2014). Pendidikan Strata-1 diselesaikan pada Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh (2018). Saat ini, Penulis sedang menyelesaikan tugas akhir (tesis) pada program

studi Magister Ilmu Agama Islam/ Konsentrasi Fiqh Modern di kampus yang sama. Adapun beberapa tulisannya yang pernah diterbitkan; 1) Artikel tentang “Wanita Salat Berjamaah di Masjid (Kajian Teori *Double Movement* pada QS. al-Ahzab ayat 33 dan Nas-nas Terkait)” pada Jurnal *Dusturiah*, Vol. 8. No.2. (Juli-Desember) 2018; Penelitian Interdisipliner Dasar bersama Dosen dengan judul: “Pertimbangan Hukum Hakim terhadap Delik Jinayat pada Mahkamah Syar’iyah di Aceh (Studi Analisis terhadap Anak sebagai Pelaku dan Korban)” mendapatkan HaKI nomor EC00201978748, 29 Oktober 2019); Artikel “Re-interpretasi al-Quran Surah al-Ahzab ayat 59 (sebagai Upaya Menjawab Tuduhan Feminis terhadap Hijab Perempuan)” (Dinas Syariat Islam Aceh).

Muhammad Habibi, S.H.

Lahir di Desa Alue Ambang, Kecamatan Teunom, Kabupaten Aceh Jaya, Aceh, pada tanggal 05 Oktober 1995. Pendidikan formal dimulai dari SDN 2 Teunom (2008), MTsN 1 Teunom (2011), SMAN 1 Teunom, Kab. Aceh Jaya (2014). Pendidikan Strata-1 diselesaikan pada Prodi Perbandingan Mazhab dan Hukum UIN Ar-Raniry Banda Aceh (2018). Saat ini sedang menyelesaikan penelitian tugas akhir (tesis) pada program studi Magister Ilmu agama Islam/Konsentrasi Fiqh Modern di universitas yang sama. Beberapa tulisan yang pernah diterbitkan: 1) Artikel tentang “Fasakh Nikah dengan Alasan Suami Miskin (Studi Perbandingan Antara Ulama Syafi’iyah dan Hukum Positif di Indonesia)” pada Jurnal *Dusturiah*. Vol.8. No.2. (Juli-Desember) 2018, hlm. 148-167; 2) Artikel tentang “Legalitas Hukum Islam dalam Sistem Peradilan Indonesia” pada Jurnal *MEDIA SYARIAH: Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Volume 2, Number 22, Year 2020; 3)

Penelitian Interdisipliner Dasar bersama Dosen dengan Judul, *Pertimbangan Hukum Hakim terhadap Delik Jinayat Pada Mahkamah Syar'iyah di Aceh (Studi Analisis terhadap Anak sebagai Pelaku dan Korban)* mendapatkan HaKI nomor EC00201978748, 29 Oktober 2019. 4) Buku bersama anggota Tim Working Group Penyelesaian Permasalahan Syari'at Islam di Aceh tahun 2019, dengan judul *Problematika Penegakan Qanun Jinayat di Aceh*, tahun 2019, terbitan Sahifa, Banda Aceh.

Nurhanifah, Lc

Lahir di Banda Aceh pada tanggal 22 Agustus 1995. Pendidikan formal dimulai dari MIN 7 Banda Aceh (2007), MTs Darul Ulum Banda Aceh (2010), MAS Ruhul Islam Anak Bangsa (2013), kemudian melanjutkan kuliah ke Universitas Al-Azhar Kairo (2018) dan sekarang sedang melanjutkan program Magister pada jurusan Fiqh Modern di Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Sekarang aktif mengajar di DQA (Darul Quran Aceh) dan aktif di organisasi IKAT Aceh (Ikatan Alumni Timur Tengah).

Rahmiadi, Lc.

Lahir di Banda Aceh pada tanggal 16 Januari 1985. Pendidikan Formalnya dimulai dari MIN Lambhuk (1991-1997), MTsn Darul Ulum Jambo Tape (1997-2000), MAN 3 Rukoh (2000-2003). Sempat menimba ilmu di Fakultas Tarbiyah Jurusan Bahasa Arab IAIN Ar-Raniry (2003-2005), Fakultas Syari'ah Islamiyah Universitas Al-Azhar (2005-2010) dan sekarang sedang mempersiapkan tesisnya pada Prodi Ilmu Agama Islam /konsentrasi Fiqh Modern di Pascasarjana UIN Ar-Raniry Banda Aceh. Sekarang bertugas di Dinas Syariat Islam Kota Banda Aceh dan mengajar di beberapa Pesantren di Banda Aceh.

Yusrizal, S.H

Lahir di Neuheun pada tanggal 22 November 1991. Pendidikan formalnya dimulai dari SD Neuheun (2003), SMPN 2 Neuheun (2006), Dayah Ulee Titi 2013, Universitas UIN Ar-Raniry (2018), dan sekarang sedang mempersiapkan tesisnya pada jurusan Ilmu Agama Islam dari universitas yang sama dengan judul “Hukum Mendirikan Usaha dan Merobohkannya di Tanah Milik Negara (Studi Analisis Hukum Islam dan Undang-undang)”. Sekarang aktif mengajar di sekolah dan di Dayah Ulee Titi sebagai guru pengajar sekaligus staf pendidikan.

Endnotes

- 1 Berawal dari esai pendek yang dituliskannya untuk menyikapi fatwa hukum berbau misoginis yang dikeluarkan oleh sebuah organisasi Islam di Amerika, kemudian berlanjut pada mengkritisi fatwa keagamaan dengan penafsiran bias gender yang dikeluarkan oleh CRLO (Council for Scientific Research and Legal Opinions, [al-Lajnah al-Dāimah li al-Buḥuṣ al-‘Ilmiyyah wa al-Iftā’, Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa], sebuah lembaga resmi di Saudi Arabia yang dipercayakan mengeluarkan fatwa keagamaan). Buah kerja kerasnya selama lima tahun itu, sebagai kelanjutan dari esai awalnya, lalu dituangkan dan dimatangkan pada dua karya berikutnya: *And God Knows The Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse* (2001) yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Melawan “Tentara Tuhan”: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*. Satu lagi bukunya berjudul *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women* (2003), juga telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia, *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*.