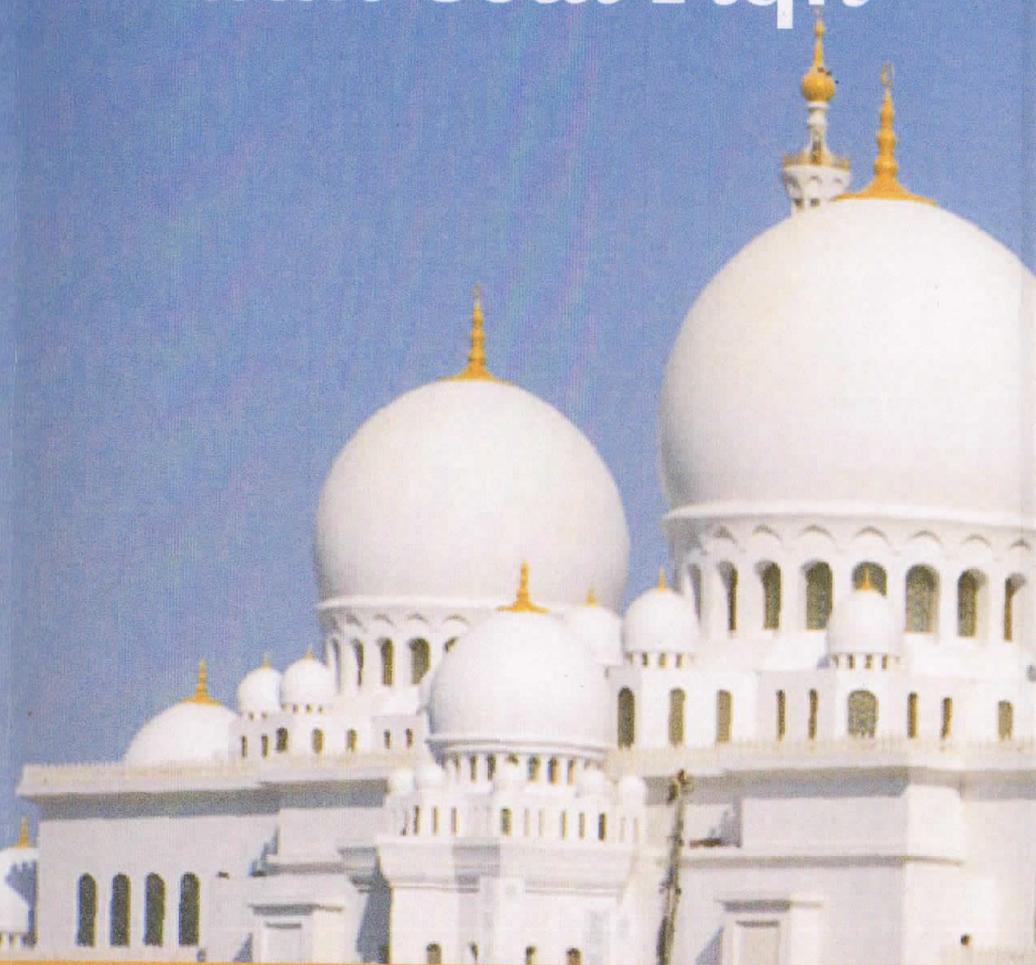


Pengantar Fiqh dan Usul Fiqh



Disusun oleh:
ABD. RAZAK, LC, MA

Editor:
DR. NURCHALIS, MA

PENGANTAR FIQH DAN USUL FIQH

Disusun oleh:

ABD. RAZAK, LC, MA

Editor:

DR. NURCHALIS SOFYAN, MA

CV. TRI STAR  Printing Mandiri

Pengantar Fiqh dan Usul Fiqh

Penulis :

ABD. Razak, LC, MA

ISBN : 978-602-74041-4-4

Editor :

Dr. Nurchalis Sofyan, MA

Penyunting :

ABD. Razak, LC, MA

Desain sampul dan tata letak :

Fityanul Akhyar, ST

Penerbit :

CV. Tristar Printing Mandiri

Redaksi :

Jl. Lingkar Kampus UIN Ar-Raniry, No. 27A

Rukoh – Banda Aceh, 23111

Tel : +6281214133888

Email : fityanul@gmail.com

Distributor Tunggal :

CV. Tristar Printing Mandiri

Jl. Lingkar Kampus UIN Ar-Raniry, No. 27A

Rukoh – Banda Aceh, 23111

Tel : +6281214133888

Email : fityanul@gmail.com

Cetakan Pertama, Desember 2016

Hak cipta dilindungi undang – undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Sejarah hukum Islam dan khususnya dalam kajian ushul fikih, boleh dikatakan sama tuanya dengan pertumbuhan dan perkembangan umat Islam itu sendiri. Sebagai suatu bentuk pemahaman terhadap ajaran agama, kemunculan dan terbentuknya mazhab fikih dalam sejarah merupakan sesuatu yang wajar dan natural. Oleh karena dunia keagamaan merupakan dunia pemahaman dan interpretasi, sementara potensi setiap orang yang melakukan interpretasi dan pemahaman tersebut tidak sama ditambah lagi adanya faktor-faktor eksternal (seperti sosial, kultural, dan geografis) yang juga berpengaruh maka munculnya perbedaan-perbedaan dalam memahami ajaran Tuhan tersebut tidak mungkin dihindarkan. Perbedaan pemahaman dan interpretasi pada mulanya hanya bersifat personal dan insidental. Namun melalui proses sosialisasi yang bersifat massif, baik dalam bentuk pengajaran, publikasi tulisan, ataupun yang lainnya, maka suatu paham tertentu menjadi banyak penganutnya. Kemudian melalui transfer keilmuan yang terjadi dari satu generasi ke generasi berikutnya, secara sadar ataupun tidak telah membuat suatu jaringan komunitas sosial yang memiliki corak pemahaman yang sama. Corak pemahaman mereka ini tentu saja dinisbahkan kepada seorang tokoh yang merupakan penggagas awal dari paham tersebut. Dengan demikian, terbentuklah kemudian mazhab-mazhab dalam agama di mana dalam konteks hukum Islam ia disebut sebagai mazhab fikih.

Seiring perkembangan zaman dan dalam kajian-kajian multi-interpretasi dengan tingkat keragaman media pendidikan yang digunakan; disiplin ilmu ushul fikih berada dalam lotus yang relevan dalam rangka menjawab berbagai realitas yang berkembang. Untuk itu sudah sewajarnya peneliti-peneliti (sarjana-sarjana hukum Islam harus mengambil opsi yang membangun demi menjaga kualitas pengetahuan. Mengingat perannya yang demikian signifikan sebagai agen perubahan (*agent of chance*) dan pembangunan masyarakat, disiplin ilmu ini berdasarkan proses pengembangannya paling tidak memiliki cakupan; *pertama*, transmisi dan transfer ilmu-ilmu ke Islam, *kedua*, pemeliharaan tradisi ke Islam, dan *ketiga*, reproduksi ulama.

Untuk itu, tulisan saudara Abd. Razak, yang merupakan hasil kajian dan berhubungan dengan aktifitas profesinya adalah sesuatu yang membanggakan. Apalagi kajiannya diarahkan kepada substansi pokok ushul fikih yang dinilai berpengaruh terhadap hasil belajar bagi para mahasiswa. Oleh karena itu, semoga buku ini dapat menjadi bahan bacaan yang bermutu bagi semua lapisan masyarakat, sekaligus sebagai input dari sisi

akademik agar kembali termotivasi mengkaji persoalan-persoalan yang lebih mendetail tentang disiplin ilmu ushul fikih.

Akhirnya, kepada Allah Swt Jualah kita berdo'a, semoga keberkatan dan rahmat-Nya selalu dilimpahkan kepada penulis buku ini, dan kepada yang terlibat dalam penyelesaian buku ini, sehingga pengemban amanah *Nuun, Wal Qalamiwa Maa Yasthuruun*, dapat lebih beraktifitas dan lebih meningkatkan produktifitasnya. Dan kepada-Nya jualah kita bermunajat, agar selalu memperlihatkan kebenaran apa yang tidak tampak sebelumnya dan dapat menjadi terang bagi sekalian hamba-hambanya, *Amin yaa Rabbal 'Alamiin*.

Banda Aceh, 05 Oktober 2015

Penulis

DAFTAR ISI

A. PENDAHULUAN	1
B. RUANG LINGKUP DAN SEJARAH HUKUM ISLAM	2
1. Pengertian Hukum Islam	2
2. Objek Kajian Hukum Islam.....	8
3. Beberapa Contoh Praktek Awal Hukum Islam	10
C. KERANGKA PENERAPAN HUKUM ISLAM	23
D. SUMBER-SUMBER HUKUM ISLAM	27
1. Al-Qur'an	27
2. Hadits/al-Sunnah.....	29
3. Ijma'	34
4. Qiyas	42
E. METODE-METODE PENGGALIAN HUKUM ISLAM.....	43
1. Istihsan	43
2. Istishlah	43
3. Istishhab	44
4. Urf	44
5. Sadd al-Dzari'ah	45
6. Madzhab Shahabi	45
F. PRINSIP-PRINSIP DAN ASAS HUKUM ISLAM	45
1. Prinsip Tauhid.....	45
2. Prinsip Keadilan	50
3. Prinsip Kebebasan/Kemerdekaan	50
4. Prinsip Persamaan/Egaliter	51
5. Prinsip Toleransi	51
KESIMPULAN	52
DAFTAR PUSTAKA	54

A. PENDAHULUAN

Pada awalnya, dalil-dalil hukum Islam hanya diambil dari nash al-Qur'an dan Hadits saja. Dan, posisi Rasulullah dinilai sebagai tokoh sentral untuk menyelesaikan segala urusan masyarakat; dan bahkan semua persoalan diserahkan kepada beliau, dan umat Islam (semasa Rasul) hanya mengikuti perintah dan larangan berdasarkan al-Qur'an dan Hadits. Mereka juga mengikuti secara langsung apa yang menjadi perbuatan Nabi, kendati persoalan bisa dikatakan belum ada, namun tetap menjadikan Rasulullah adalah orang yang bertanggung jawab atas persoalan-persoalan yang ada. Proses ini lambat laun mengalami perubahan, kendati kemudian, proses ini pun berkembang berdasarkan perubahan pola pikir masyarakat. Perubahan ini berlangsung berdasarkan kemampuan masyarakat ketika memahami, dan atau menggunakan akal mengenai keputusan hukum, sehingga apa yang dipahami berdasarkan dalil-dalil al-Qur'an dan Hadits, pun pada saat tertentu juga dipahami dengan menggunakan dalil-dalil lain (secara ijtihad). Penggunaan hukum melalui dalil nash, memasuki periode-periode berikutnya mulai dikompromikan berdasarkan tingkat relevansi dan kebutuhan masyarakat. Hal ini akibat adanya peristiwa dan kejadian baru yang barangkali belum terjadi pada masa Rasul, atau bisa juga akibat adanya perluasan daerah Islam ke timur jauh, sehingga dibutuhkan suatu ketetapan hukum secara dinamis atas penyelesaian tentang persoalan-persoalan yang sedang berkembang.

Oleh karena itu, masalah-masalah kontemporer (pasca Rasul) yang sedang berkembang dalam masyarakat menuntut generasi berikutnya (sahabat, tabi'in dan tabi'it tabi'in) mencoba memecahkannya sembari memperoleh ketetapan hukum secara aktual. Dalam memecahkan setiap persoalan, orang-orang tersebut tetap berpedoman pada al-Qur'an dan Hadits sebagai referensi untuk menafsirkan persoalan yang sedang terjadi. Di samping pengalaman dan pengetahuan tentang latar-belakang suatu ayat yang diturunkan atau sebab-musabab suatu Hadits yang diucapkan oleh Rasul.

Singkatnya, pada masa Rasul tentu saja belum muncul kaidah-kaidah dan metode-metode pemahaman yang kemudian dibukukan dalam teori hukum Islam (yurisprudensi). Satu-satunya langkah yang paling ideal saat itu adalah mengikuti

perbuatan Nabi. Mereka belajar dan mengamati secara langsung tindakan-tindakan normatif Nabi di bawah petunjuk beliau sendiri.

Karena itu, persoalan-persoalan kembali menyeruak setelah Nabi wafat. Para sahabat melakukan interaksi sosial dan kontak budaya dengan daerah-daerah sekeliling jazirah Arab. Sehingga berbagai kebutuhan masyarakat datang dengan cara-cara variatif. Bahkan keadaan demikian, menuntut adanya suatu cara agar hukum tentang masalah-masalah tersebut dapat ditemukan dengan mengolah warisan dan tradisi Rasul. Konkretnya, bahwa metode hukum-hukum ini (fiqh) mulai digarab dan dikaji secara sistematis-perubahan sosial dan budaya adalah faktor yang mereaktualisasikan tradisi Rasul dalam lembaga-lembaga masyarakat kontemporer, sehingga terbentuk suatu disiplin ilmu sebagai rujukan hukum Islam.

A. Ruang Lingkup dan Sejarah Hukum Islam

1. Pengertian Hukum Islam

Pengertian hukum Islam hingga kini masih bersifat resistan (rancu) dengan pengertian syari'ah. Pembahas mencoba mendefinisikan fiqh dalam wacana hukum Islam atau lazimnya disebut dengan syari'ah. Kata-kata *Syari'ah*, *Din*, atau *Millah*: kata atau kalimat yang mempunyai akar kata *sy-r-'a*, dapat ditemukan dalam al-Qur'an sebanyak lima kali.¹ Secara etimologi atau bahasa, maka syari'ah berarti "jalan menuju air". Artinya, sebuah jalan menuju ke tempat yang benar-benar merupakan sumber kehidupan (air). Dalam pandangan keagamaan, kata syari'ah berarti jalan menuju kehidupan yang baik, yakni nilai nilai agama yang memberikan konsekwenasi pada kehidupan secara menyeluruh dan kaffah.

Menurut Abu Ishak al-Syatibi, kata syari'at pada dasarnya, seperti yang dikutip oleh Hussein Muhammad didefinisikan sebagai aturan-aturan Tuhan di mana segala kegiatan manusia mukallaf (dewasa) harus berdasarkan pada tindakan, ucapan, dan keyakinan. Sementara Muhammad Ali al-Sayis yang juga dikutip oleh Hussein Muhammad menegaskan bahwa syari'at Islam adalah

¹Qodri Azizy, [prolog,] Bustanul Arifin, *Eklektisisme Hukum Nasional; Kompetisis Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 52-53.

hukum-hukum Tuhan untuk hambanya agar mereka menjadi orang-orang yang beriman dan mengamalkannya untuk kebahagiaan dunia dan akhirat.

Bahkan, syari'at dalam pandangan al-Sayis dibagi dalam tiga tahap, dan di antaranya adalah; akidah, akhlak dan hukum (fiqh). Pengertian ini tentu saja berdasarkan pada al-Qur'an², kendati definisi ini menurut pembahas dianggap sebagai totalitas hukum Islam dalam urusan agama, baik menyangkut akidah (keyakinan), moral (akhlak), dan hukum (fiqh). Kendati syari'at Islam, menurut pandangan ini tidak hanya dipasung melalui al-Qur'an dan Hadits, namun kajian-kajian seperti ijma', qiyas, atau bahkan ijtihad juga dianggap sebagai sumber hukum dalam mengatasi setiap persoalan yang telah diputuskan oleh para ulama dan umara.

Lebih lanjut pengertian mengenai fiqh yang diartikan sebagai penguat dari sumber pokok, dan merupakan gambaran yang dibangun berdasarkan pengetahuan baik dari segi formulasi, bangunan pemikiran, tingkat intelegensia beserta kebenarannya adalah wujud pengembangan hukum Islam. Itu artinya, para fuqaha (ahli hukum Islam) membangun paradigma ini berdasarkan pada dua sisi, yaitu fiqh sebagai ilmu dan fiqh sebagai hasil ilmu.³ Unsur yang terakhir sering dipahami bahwa istilah fiqh berarti hukum Islam yang dihasilkan melalui ijtihad, baik yang dilakukan oleh ulama maupun fuqaha'. Sementara fiqh sebagai ilmu, yang oleh Abu Zahrah didefinisikan dengan ilmu yang mengupayakan lahirnya hukum syara' amali dari dalil-dalil terperinci (klausal antara al-Qur'an dan Hadits.)⁴

Sedangkan kata-kata *Fiqh*: kata atau kalimat yang mempunyai akar kata *f-q-h*, dapat ditemukan dalam al-Qur'an sebanyak 20 kali.⁵ Pada umumnya, kata-kata tersebut dapat diartikan dengan "paham, memahami, dan mengerti". Hal ini

²Q.S. Al- Jatsiah (45):18.

³Amir Mu'allim dan Yusdani, [Peng]., Moh. Mahfud MD dan Asjmunu A. Rahman, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Yogyakarta: UII-Press, 1999), 29. Lihat juga pengertian tentang hal ini dalam bukunya Qodri Azizy, [Prolog], Bustanul Arifin, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 2-4.

⁴*Ibid.* hlm. 30.

⁵Qodri Azizy, [prolog.], Bustanul Arifin, *Eklektisisme...*, hlm. 51.

berarti bahwa pemahaman tentang *Fiqh* hanya sebagai nama dari proses atau aktivitas memahami dan dedukasi terhadap *nashsh*.

Secara lebih spesifik, *fiqh* biasanya didefinisikan dengan ilmu mengenai hukum-hukum syar'i (hukum Islam) yang berkaitan dengan perbuatan, tindakan, yang bukan ibadah, dengan mengadopsi pada dalil-dalil yang terperinci. Atau bisa juga didefinisikan dengan kumpulan hukum syar'i yang berkaitan dengan perbuatan, tindakan, yang diambil dari dali-dalil secara spesifik.⁶ Definisi yang lebih singkat tentang *fiqh*, seperti yang ditawarkan oleh Abu Ishaq al-Syirazi, yakni mengetahui dan menemukan hukum syar'i dengan cara-cara ijtihad.⁷ Bahkan Abu Hanifah, cenderung melihat pengertian tentang *fiqh* pada dataran *amaliah*, yakni perbuatan dan tindakan dengan cara mengetahui "hak" dan "kewajiban" yang berkaitan pada perilaku manusia.⁸ Ini mengindikasikan bahwa konsep *Fiqh* adalah konsep yang meliputi "hak" dan "kewajiban", di mana unsur di dalamnya mengandung etika keagamaan, kendati *fiqh* tidak harus dipahami dengan bahasa hukum dalam arti perundang-undangan.

Pemahaman *fiqh*, lebih jauh lagi, dengan berbagai kurun waktu mulai masa Rasul hingga berlakunya konsep ijtihad, barangkali pembahasannya seringkali ditemui berupa pengertian menurut ilmu hukum. Itu artinya, bahwa *fiqh* memuat kriteria-kriteria berupa ketentuan dan sanksi terhadap pelaku tindak kriminal (*jarimah*), bagian-bagian warisan (*mawarits*), *munakahat*, atau juga tentang perdagangan. Dedukasi *fiqh*, akhirnya, dengan berbagai persoalan secara material (lembaga masyarakat) tentu mengalami fase-fase perubahan berdasarkan tuntutan dan pola pikir menurut masa yang berlaku. Ini sekaligus menambah penekanan (gagasan) bahwa *fiqh* merupakan produk mujtahid.

Untuk lebih mempertegas bahwa pemahaman *fiqh* sering mengalami influktuasi berdasarkan sosiokultural masyarakat. Dalil-dalil yang terdapat dalam *fiqh* bukanlah teks-teks (hukum) suci, hanya saja implementasi dan perannya menimbulkan kesepakatan hukum untuk dilaksanakan. Sedangkan pada hukum

⁶ Abd al-Wahhab Khallaf, *’Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1978), hlm. 11.

⁷ Qodii Azizy, [prolog.] Bustanul Arifin, *Eklektisisme...*, hlm. 13.

⁸ *Ibid*, hlm. 14.

syari'ah sifatnya sakral, yakni wahyu Tuhan. Oleh sebab itu, hukum Islam yang merupakan hasil ijtihad para sahabat, tabi'in dan tabi'it tabi'in bukanlah sarana yang absolut dan suci, namun tetap memiliki nilai-nilai zhanni (mengandung probabilitas) atau nisbi.

Anehnya, bahwa pemahaman fiqh adalah bentuk zhanni dan para ulama barangkali telah sepakat. Namun ketika penyebutan bahwa fiqh adalah hasil kesepakatan ulama, maka resistensi atau kerancuan muncul bahkan dianggap itu sebuah paradigma. Padahal konsekwensi ini, dengan menempatkan fiqh dalam predikat zhanni tentu statusnya adalah hasil prosesi ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid itu sendiri. Berdasarkan batasan tersebut, barangkali pembahas menemukan suatu perbedaan yang jelas antara syari'ah dan hukum Islam (fiqh). Perbedaan tersebut berdasarkan *nash* atau dalil yang digunakannya. Jika syari'at dihubungkan dalam konteks *nash* dan *al-Sunnah* secara langsung, dengan tanpa memerlukan penalaran. Sedangkan pada hukum Islam harus direduksi kembali melalui dalil-dalil (*nashs*) yang dibangun oleh para ulama, dengan melakukan penalaran dan program ijtihad, kendati mereka tetap berpegang pada semangat yang terdapat dalam syari'at.

Adapun kata ushul fiqh dapat dilihat dari dua aspek, yaitu ushul dan fiqh. Kata ushul jamak dari kata ashal, secara etimologi diartikan sebagai fondasi baik yang bersifa materi ataupun bukan. Adapun menurut istilah ashal mempunyai beberapa arti sebagai berikut ini.

1. Dalil, yakni landasan hukum seperti pernyataan para ulama ushul fiqh bahwa ashal dari wajibnya shalat lima waktu adalah firman Allah swt. Dan sunnah Rasu saw;
2. Qaidah, yaitu dasar atau pondasi sesuai dengan sabda Nabi. Artinya: "Islam itu didirikan atas lima ushul";
3. Rajih yaitu yang terkuat. Seperti dalam ungkapan ara ahli ushul fiqh.⁹

Dalam pengertian lain, ushul fiqh berasal dari dua kata yaitu kata ushul bentuk jamak dari ash dan fiqh. *Asl* mempunyai makna sumber atau dalil yang

⁹Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 10; 26-28.

menjadi dasar sesuatu. *Asl* secara etimologi diartikan sebagai “fondasi sesuatu”.

Adapun menurut istilah *ashl* mempunyai beberapa arti yaitu:

- a. Dalil, yakni landasan hukum, seperti pernyataan ulama ushul Fiqh bahwa *ashl* dari wajibnya shalat lima waktu adalah firman Allah SWT. dan Sunnah Rasul;
- b. *Qa’idah* yaitu dasar atau fondasi sesuatu, seperti sabda Nabi Muhammad Saw: “Islam itu didirikan atas lima ushul (dasar atau fondasi)”;
- c. *Rajih*, yaitu yang terkuat (dominan), seperti dalam ungkapan para ahli ushul fiqh: “Yang terkuat dari (isi/kandungan) suatu hukum adalah arti hakikatnya”. Maksudnya, yang menjadi patokan dari setiap perkataan adalah makna hakikat dari perkataan tersebut;
- d. *Mustashhab*, yaitu memberlakukan hukum yang ada sejak semula selama tidak ada dalil yang mengubahnya. Misalnya, seseorang yang hilang, apakah ia tetap mendapatkan haknya seperti warisan atau ikatan perkawinannya? Orang tersebut harus dinyatakan masih hidup sebelum ada berita tentang kematiannya. Ia tetap terpelihara haknya seperti tetap mendapatkan waris, begitu juga ikatan perkawinannya dianggap tetap;
- e. *Far’u* (cabang).¹⁰

Dari kelima pengertian *ashl* di atas, yang biasa digunakan adalah dalil.¹¹

Ibnu subki mendefinisikan ushul fiqh sebagai himpunan dalil-dalil secara global. Jumhur ulama mendefinisikan ushul fiqh sebagai, himpunan kaidah norma yang berfungsi sebagai alat penggalian syara sari dalilnya. Ibnu Humam dari kalangan Ulama Hanafiyah mendefinisikan sebagai pengetahuan kaidah-kaidah yang dapat mencapai kemampuan dalam penggalian fiqh. Sementara, Abdul Wahab Khalaf mendefiniikan ushul fiqh dengan ilmu pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan metode penggalian hukum syara mengenai perbuatan manusia (*amaliyah*) dari dalil-dalil yang terperinci.¹²

Sementara kata, *syari’at* sifatnya permanen, kekal, dan abadi. Sedangkan hukum Islam (*fiqh*) sifatnya temporal, dan dapat berubah. Konsep ini yang

¹⁰*Ibid.*

¹¹Rachmat Syafe’i, *Ilmu Ushul Fiq*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm. 17.

¹²Abd al-Wahhab Khalaf, *‘Ilm Ushul...’,* hlm. 15 dst.

akhirnya mengalami kerancuan di mata pembahas, di mana dalam prakteknya antara syari'ah dan hukum Islam sama-sama menggunakan penalaran. Hal ini tentu saja *nash-nash* al-Qur'an dan *al-Sunnah*, sungguh pun secara tekstual tidak dapat diubah, namun interpretasi (penafsiran) dan penerapannya tetap memerlukan pilihan-pilihan yang menggunakan akal.¹³

Ahmad Zaki Yamani, dalam hal ini, memberikan gambaran mengenai ciri-ciri syari'at identik dengan ciri-ciri hukum Islam. *Pertama*, syari'at mempunyai pandangan yang luwes, dan dapat berkembang menurut ketentuan zaman. Hukum syari'at mengandung pemahaman "bebas nilai". Dia tidak memiliki ruang yang marginal antara satu pemikiran dengan pemikiran yang lain, kecuali hanya memprioritaskan tujuan-tujuan pada hukum syara'.¹⁴ *Kedua*, bahwa dalam pembendaharaan hukum Islam terdapat dasar-dasar yang mantap untuk menangani pemecahan-pemecahan yang dapat dilaksanakan dengan tepat, dan cermat bagi persoalan-persoalan yang paling pelik di masa kini. Atau bahkan mengalami semacam *unspeakable* (tidak mampu dipecahkan) oleh sistem Barat

¹³Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Grafindo Persada, 2004), hlm. 299. Lebih lanjut, pilihan-pilihan tersebut adalah hasil konsepsi atas penafsiran ajaran Islam, dengan berdasarkan pada historial-kultural. Hukum Islam, apapun bentuknya hanya bertujuan mempengaruhi cara pandang tentang keefektisan dalam membentuk tatanan sosial dan kehidupan masyarakat komunal. Di samping untuk menguatnya refleksitas dan kepekaan jiwa masyarakat terhadap nilai-nilai ajaran Islam. Bahkan kecenderungan pada pilihan-pilihan tersebut tidak terlepas dari landasan teologis yang sangat dalam. Oleh karena itu, dalam pandangan hukum klasik, Tuhan adalah sumber hukum yang tertinggi. Sehingga pencarian dan perumusan kehendak Ilahi, secara tersurat tentu harus menggunakan akal. Sehubungan dengan masalah tersebut, terdapat tiga aliran teologis yang mencoba mempersoalkan tentang ajaran-ajaran Islam, dan di antaranya adalah; aliran tradisional (Asy'ariyah), aliran rasionalis (Mu'tazilah), dan aliran moderat (Maturidiyah). Pengertian mengenai aliran dalam Islam, lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, dalam bab pertama (Jakarta: UI-Press, 1986.)

¹⁴Ahmad Zaki Yamani, *Syari'at Islam Yang Kekal dan Persoalan Masa Kini* [terj.] K.M.S. Agusjijk, *Asy-Syari'atul Khalidah wa Musykilatul 'Asri*, Cet. II, (Jakarta: Lembaga Studi Ilmu-ilmu Kemasyarakatan Yayasan Bhinneka Tunggal Ika, 1978), hlm. 13. Lebih lanjut, dengan mencoba menarik suatu kesimpulan yang ditawarkan oleh al-Buti mengenai tujuan syara', barangkali mendapat satu kepastian pengistimabatan hukum yang tidak hanya memperhatikan dalil-dalil al-Qur'an dan Hadits, melainkan apa yang penting terhadap langkah dan tujuan yang hendak dicapai dari dalil-dalil naqli. Oleh karena itu, Beliau menyatakan bahwa; "Di mana ditemukan (dicapai) suatu kemashlahatan, maka di situlah syari'at (hukum) Allah berlaku. Di samping kita tidak pantas membangun suatu hukum yang sifatnya kaku pada nash-nash naqli (teks al-Qur'an dan Hadits) dan fatwa-fatwa terdahulu, dan tidak pantas juga menutupi diri dari perkembangan zaman dan kemashlahatan kekinian". Lihat Amir Mu'allim dan Yusdani, [Peng.] Moh. Mahfud MD dan Asjmunji A. Rahman, *Konfigurasi....*, hlm. 36-37.

maupun prinsip-prinsip Timur, kendati hanya untuk sekedar penalaran.¹⁵ Dengan demikian, Ahmad Zaki Yamani mencoba melakukan pengklasifikasian syari'at Islam ke dalam dua pengertian, dan di antaranya adalah; Pertama, pengertian dalam pemahaman yang sangat luas. Artinya, ada perangkat hukum yang telah mengatur perbuatan tersebut, baik yang melakukan penyusunan adalah orang atau kelompok dengan menawarkan berbagai kesepakatan (positif), maupun lembaga-lembaga tertentu yang menjadi, wewenang dalam menentukan suatu pengistimbatan hukum.

2. Objek Kajian Hukum Islam

Dengan karakter apakah objek tersebut sedang berlangsung di masa mereka, atau bahkan terlahir menurut perkiraan yang akan terjadi kemudian, dengan tetap mengambil hukum naqli sebagai konsekwensi yang dianggap memiliki nilai-nilai keoriginalitas, atau melalui sumber hukum lainnya yang juga mengandung nilai-nilai rasionalitas, atau apa yang dikenal dengan konsep ijihad¹⁶ seperti; *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *istishlah*, dan *masalih al-Mursalah*.¹⁷ Sehingga pengertian syari'at dalam arti yang luas dapat memberikan suatu bentuk argumentatif secara beragam, atau dengan catatan bahwa bias ke arah perbedaan pendapat adalah peluang yang solutif terhadap interpretasi hukum itu sendiri, yakni untuk mengikuti atau tidak mengikuti. Sedangkan pengertian syari'at dalam arti yang sempit, bahwa syari'at Islam hanya terbatas pada hukum-hukum yang berdalil naqli, pasti dan tegas.

¹⁵Ahmad Zaki Yamani, *Syari'at Islam...*, hlm. 14.

¹⁶Pengertian tentang *ijihad* sendiri berasal dari kata *ijtahada*, yakni bersungguh-sungguh, rajin, atau giat. Sedangkan ma'na kata pada *ja-hada* mengandung pengertian tentang mencurahkan segala kemampuan. Lihat Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir* (Yogyakarta: Pondok Krapyak Pesantren al-Munawir, 1984), hlm. 234. Bahkan pengertian ini menurut para tokoh ulama digunakan dalam suatu usaha yang mengandung kesulitan dan keberatan di saat memutuskan atau dalam melakukan pengistinbath hukum. Lihat dalam editor Peunoh Dalay dan Quraisy Syihab, [peny.] Mu'in dkk, *Ushul Fiqh II: Qaidah-qaidah Istinbath dan Ijihad (Metode Penggalan Hukum Islam)* (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi AgamaISAIN, 1986), hlm. 111.

¹⁷Lihat Ibn Al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, jilid I, hlm. 178, 289 dan 294. Kemudian tentang langkah-langkah dan metode ijihad juga dibahas dalam bukunya Amir Mu'allim dan Yusdani, [Peng.] Moh. Mahfud MD dan Asjmunni A. Rahman, *Konfigurasi...*, hlm. 64.

Dalam pengertian yang sempit ini, maka syari'at dengan menggunakan dalil-dalil secara tegas dan pasti (*nashs*), tentu telah menempatkan perbuatan masyarakat dalam kondisi yang wajib untuk diikuti, dan menjadikannya sebagai sumber terhadap pemecahan masalah atas berbagai fenomena kesulitan yang dihadapi.¹⁸ Perbedaan ini, tentu di mata pembahas akan terasa lebih signifikan ketika sekumpulan masyarakat atau budaya suatu daerah tertentu berubah dengan menggunakan syari'at sebagai standar hukum yang berlaku secara otonom. Pembahas sendiri, untuk lebih jauh lagi, dengan mencoba mengkomparasikan undang-undang yang berlaku di Arab satu pihak, Turki di pihak yang lain serta Negara-negara seperti Libanon, Mesir, Suriah, Irak dan Maroko dengan mengubah dirinya ke jalan moderat sebagai konsekwensi diagnosis terhadap kecenderungan-kecenderungan mutakhir.

Oleh karena itu, persoalan sekarang, dengan menempatkan Arab sebagai Negara yang masih mengakui syari'ah sebagai hukum asasi dan kurang lebih masih menerapkannya secara utuh, dan dengan pola yang sangat berbeda atas undang-undang Negara Turki yang dianggap sekuler. Karakter tersebut tentu mengingatkan kembali pada kita tentang undang-undang di tanah Aceh saat ini, apakah memakai pola Arab Saudi atau pola yang diterapkan oleh Turki, atau bahkan seperti apa yang dipakai oleh negara-negara moderat, seperti yang telah disebutkan di atas. Untuk itu, dengan kata lain, menurut Fazlur Rahman dalam bukunya, "*Islam*" bahwa pemahaman fiqh tidak lagi berarti berdiri pada konsep literal, yakni sekedar paham atau menerima pelajaran dari sumber yang pertama. Dan tidak juga berkembang pada unsur di mana fiqh dianggap sebagai ilmu normatif, tapi harus direspon dan bahkan dianggap sebagai pengetahuan yang bersifat dinamis. Itu artinya, sekalipun nantinya ia menjadi ilmu yang berbicara tentang hukum Islam, namun pemikiran dan pengetahuan yang akan berkembang dalam dunia publik tentu saja berhadapan dengan disiplin-disiplin ilmu lainnya, dan menjadi sorotan secara variatif. Kendati nantinya, kajian dan metode agama

¹⁸Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam*, Cet. Ke-10, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), hlm. 15.

seperti ilmu kalam, tasawwuf, tafsir, teologi, dan ilmu agama lainnya adalah ciri yang tetap akan menunjukkan karakter utamanya sebagai tolak ukur yang sifatnya argumentatif.¹⁹

3. Beberapa Contoh Praktek Awal Hukum Islam

Persepsi ini dengan predikat bahwa hukum fiqh tetap merupakan produk manusia, di samping ia tetap harus merujuk pada sumber originalitas Islam, yakni al-Qur'an dan Hadits yang mencakup peran wahyu dan Hadits Nabi sebagai tali untuk memperkuat kedudukannya. Dengan demikian, maka makna syari'at yang juga dipahami sebagai ketentuan atas embrio lahirnya hukum fiqh, tentu mencakup tiga aspek; keyakinan, moral dan hukum. Sehingga penerapan syari'at berarti melaksanakan perintah Tuhan dalam berbagai aspek, termasuk dalam bidang politik, sosial, ekonomi, budaya dan hukum. Pemetaan ini berkembang seiring dengan reaksi pemikiran sahabat mengenai hukum Islam. oleh Rasul. Praktek hukum Islam pada periode awal,²⁰ yaitu pada masa Nabi, memang harus diakui tidak ada pemisahan antara hukum Islam di satu sisi, dengan hukum masyarakat atau dengan nama hukum umum di sisi yang lain. Ketika Nabi menyebut dan mempraktekannya, maka hukum tersebut adalah hukum Islam,

Begitu juga dengan para shahabat, dan juga diyakini oleh umat Islam, bahwa praktek-praktek para *khulafa' rasyidin* (khalifah empat: Abu Bakar, Umar,

¹⁹Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago, 1975), hlm. 100-101.

²⁰Dalam bukunya, Harun Nasution membagi perkembangan hukum Islam ke dalam 4 periode; periode Nabi, dengan berdasarkan pada tahun Islam di mana Nabi hijrah dari Makkah ke Madinah pada tahun 622-632 M. Pada sahabat (632-661). Masa ijihad atau kemajuan Islam I (700-1000 M). Menurut Beliau, masalah hukum, dalam hal ini semakin kompleks sebagai akibat bertambahnya daerah-daerah Islam dengan berbagai macam bangsa yang masuk Islam; adat istiadat, tradisi, dan sistem kemasyarakatan. Setelah dinasti Umayyah jatuh pada tahun 680-743 M, dan digantikan dengan Bani Abbas pada tahun 750-1258 M, dan di masa Abbasiyah inilah timbulnya empat mazhab dalam hukum Islam; Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, dan Ahmad Ibn Hanbal. Secara spesifik misalnya, pembahas hanya merujuk pada dua Imam atau faqih dalam hukum Islam; Abu Hanifah dan Imam Malik. Abu Hanifah (700-767 M), dalam pendapat hukumnya banyak di pengaruhi oleh situasi dan budaya Persia, seperti Al-Qur'an, Al-Sunnah, al-Ra'yu, qiyas, istihsan, dan syari'at. Hal ini berbeda dengan Imam Malik (713-795 M), yang banyak menggunakan hadits dan tradisi masyarakat Madinah, dan di antaranya adalah; Al-Qur'an, Al-Sunnah, qiyas, al-masalih al-mursalah. Dan periode taklid serta kemunduran (1258-1500), dan ini terjadi lebih kurang pada abad ke empat Hijrah atau 11 M. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, jilid II, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1979), hlm. 8. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), khususnya dalam bab III.

Ustman, dan Ali) juga demikian. Mereka mempraktekkan kehidupan sehari-hari, baik dalam urusan publik maupun dalam ruang privat selalu mengacu pada hukum Islam, yakni al-Qur'an dan Hadits. Atau bukan berarti, perbuatan mereka tidak menutup kemungkinan untuk melakukan ijtihad, seperti yang pernah dilakukan oleh Rasul di saat beliau masih hidup. Sebagai bahan perbandingan, bagaimana para sahabat dalam sebuah perjalanan, mereka tidak mendapatkan air wudhu sementara waktu shalat telah tiba. Lalu mereka bertayamum dan kemudian melaksanakan perintah shalat. Tidak lama kemudian, mereka memperoleh air dan waktu shalat masih ada. Hal ini menjadi teka-teki, apakah mereka mengulangi shalatnya atau tidak. Kemudian, mereka berijtihad; yang satu mengulangi, dan yang satu lagi berdiam diri. Sehingga persoalan tersebut akhirnya dikonfirmasi kepada Rasul.²¹

Hal ini menandakan kepada kita bahwa perilaku sahabat adalah konsep yang berdasarkan syari'at, bahkan Nabi sendiri mengizinkan para sahabat untuk melakukan ijtihad terhadap suatu persoalan yang belum ada ketentuan hukumnya dalam al-Qur'an dan Hadits, sebagaimana yang terjadi ketika Rasul mengutus Mu'azh bin Jabal ke Yaman.²² Kemudian Beliau (Nabi) pernah memerintahkan Amr bin 'Ash untuk memutuskan suatu perkara, padahal saat itu Nabi berada di hadapan Amr bin 'Ash, lalu Amr bertanya kepada Beliau; "Apakah saya berijtihad, sedangkan anda di sini? Beliau menjawab: Ya, jika kamu benar maka kamu mendapat dua pahala, dan jika kamu salah maka kamu mendapat satu pahala". Persoalan tersebut (perbuatan dan hasil ijtihad sahabat) barangkali telah menjadi hujjah bagi umat Islam, dengan pengecualian bahwa hasil ijtihad tersebut telah mendapat pengesahan dan pengakuan dari Rasul. Atau bahkan, perkataan

²¹ Amir Mu'allim dan Yusdani, [Peng.] Moh. Mahfud MD dan Asjmun A. Rahman, *Konfigurasi...*, hlm. 90.

²² Peristiwa tersebut menjadi moment penting bagi generasi-generasi berikutnya dalam menentukan karakter-karakter hukum berdasarkan kebutuhan masyarakat. Secara garis besar peristiwa ini menurut Al-Hamid Al-Husaini dalam bukunya, *Membangun Peradaban Sejarah Muhammad Saw: Sejak Sebelum Diutus Menjadi Rasul* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 920-922, dalam perwayatan Bukhari dinyatakan bahwa keberangkatan Mu'azh yang disertai Abdullah bin Qais (Abu Hasan Al-Asy'ari) hanya untuk mendakwahkan Islam ke penduduk Yaman. Di antara tugas yang berkaitan dengan masalah-masalah mu'amalah, pengaturan zakat, jizyah bagi *ahl-Kitab*, serta mengenai hukum yang berkaitan dengan peradilan pidana dan perdata.

sahabat tidak mendapat reaksi (tantangan) dari sahabat yang lain, sehingga mampu menjadi hujjah bagi umat Islam. Sebab, kehidupan dan gerak-gerik mereka masih sangat dekat dengan Rasul. Sebagai contoh, bagaimana Abu Bakar dalam sebuah peristiwa memutuskan perkara mengenai harta warisan bagi beberapa nenek dengan hasil seperenam harta peninggalan yang dibagi rata antar mereka. Hal ini, tidak ada sahabat yang membantah keputusan Abu Bakar, dan berarti keputusan Abu Bakar berdasarkan kepada dalil yang qath'I dari Rasul.

Uraian di atas setidaknya menggambarkan bagaimana pemberlakuan hukum di tangan sahabat. Mereka melakukan ketentuan dengan beragam upaya untuk mendapatkan kepastian secara riil mengenai penggunaan hukum. Kendati semangat dan program ijtihad baik di masa Rasul dan sahabat bukan merupakan sumber hukum, karena keberadaan dan masa berlaku harus kembali pada wahyu. Namun, paling tidak telah memberikan ketajaman untuk membentuk suatu analisa tentang hikmah berjihad, di samping ikut membantu menentukan arahan mengenai petunjuk-petunjuk bagi para sahabat dan para ulama berikutnya. Begitu juga dengan tabi'in, tabi'it tabi'in di awal abad II dan III H. Wilayah Islam mengalami kemajuan, hingga menembus batas non Arab. Tentunya beragam persoalan kerap menimbulkan asumsi dengan menawarkan paradigma yang berbeda. Kemudian, para ulama yang bertebaran ke daerah-daerah yang belum menganut agama Islam, berupaya untuk tetap eksis dalam menggalang suatu kepastian hukum, dengan berdasarkan pada pemahaman al-Qur'an dan Hadits.

Di samping juga para tabi'un mendasarkan pendiriannya dengan berpegang pada perbuatan atau pendapat sahabat. Dalam pengetahuan mereka, sejauh yang dapat mereka lakukan, dan tetap memelihara cara-cara perbuatan Rasul maupun sahabat. Secara spesifik, para tabi'un mencoba membangun jaringan berdasarkan sikap dan emosional situasi dan kondisi masyarakat setempat. Dengan kata lain, pertimbangan mereka cenderung berangkat atas pengetahuan dan pengalaman yang dimilikinya. Oleh karena itu, kenyataan di atas, mendorong para tabi'un untuk menyusun qaidah-qaidah yang memiliki korelasi yang bersinambungan dengan tujuan dan dasar-dasar syara' dalam menentukan atau menetapkan hukum berjihad.

Menurut Ahmad Hasan, ada dua langkah yang dibangun oleh para tabi'un dalam menjalankan ijtihad (penafsiran bebas), dan di antaranya adalah; *Pertama*, mereka tidak takut untuk mengutamakan pendapat sahabat dari pendapat sahabat yang lain. Bahkan termasuk pendapat seorang tabi'un dari pada pendapat sahabat. *Kedua*, mereka sendiri melakukan pemikiran asli, yang sebenarnya untuk tetap membangun kriteria atas pembentukan hukum Islam dengan cara-cara yang profesional.²³ Sehingga hal ini, dengan tetap menjadikan ijtihad dalam berbagai persoalan memaksa generasi-generasi sekarang untuk tetap mengembangkan beragam pengetahuan sebagai respon yang solutif atas reaksi penyelesaian. Sebagai contoh, seperti yang pembahas gambarkan dengan konsep metodologi Abu Hanifah—muncul dengan performa rasionalisme, dan disebabkan oleh pengaruh masyarakat perkotaan yang cenderung berpikiran rasional, sehingga beliau cenderung menggunakan analogi qiyas ketimbang teks-teks hadits, yang menurut beliau diragukan otoritas keshahihannya. Demikian pula terkait komentar Abu Hanifah membolehkan mengambil keputusan hukum dengan pengajuan saksi yang tidak diketahui identitas keadilannya. Di sini beliau memandang bahwa keadilan hanya ada menurut lahirnya saja, yang kemudian menurut murid-muridnya, dan di antaranya adalah Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaibani mengatakan bahwa perihal tersebut (persaksian) ini tidak boleh, yang disebabkan atas pertimbangan hukum bagi masyarakat.

Ulama' Hijaz cenderung lebih dikenal dengan sentra madzhab atau madrasah tradisional atau di sebut pula dengan *ahl al- hadist*. Dalam bukunya yang berjudul *Fiqih Perbandingan Masalah Pernikahan* Ibrahim Hosen menjelaskan sebab-sebab mengapa Hijaz cenderung di sebut dengan ahl-hadis: Mereka cenderung mengikuti pemikiran para pendahulu mereka dari kalangan sahabat seperti Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Zubair Abdullah bin Amr bin Ash. Mereka terbiasa menghafalkan dan mengamalkan hadis-hadis yang telah ada sebagai solusi dalam menghadapi sebuah permasalahan. Ulama' Hijaz hidup pada masa permulaan Islam sehingga masalah-masalah yang ada tidak begitu

²³Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 18.

kompleks, sehingga cukuplah bagi mereka dengan mengacu pada Al_Qur'an dan sunnah Rasul.²⁴

Beda Ulama' maka beda pula kecenderungan berfikirnya, apabila ulama' hijaz di sebut dengan ahl-hadist dan sedikit sekali menggunakan ra'yu maka sebaliknya ulama'Irak di kenal dengan *ahl-ra'yi* yaitu orang-orang atau golongan hukum dalam menetapkan hukum selain berpegang pada al-Qur'an atau Hadist, Nabi juga mempergunakan akal pikiran atau ijthad, mereka berpendapat bahwa ayat-ayat al-Qur'an itu banyak yang harus dipahami isinya dengan jalan ijthad, bila ijthad berpangkal kepada kemampuan berfikir tidak dipergunakan maka hukum islam tidak akan berkembang, daerah islam makin luas, persoalan-persoalan kehidupan dunia makin kompleks, perlu dihadapi dan diatur selain langsung dengan ketentuan-ketentuan al-Qur'an dan hadist, juga dengan kemampuan ijthad yang tidak lepas dari dasar pokok yaitu al-Qur'an dan Hadist. Mereka lebih banyak mengikuti pemikiran guru-guru terdahulu yang banyak menggunakan ra'yu seperti Abdullah ibn Mas'ud yang mniru dalam banyak hal kepada Umar bin Khatab. Ulama' Irak merasa telah cukup dengan hadist-hadist yang telah di bawa oleh para sahabat yang pergi ataupun pernah tinggal di Irak, seperti Ali bin Abi thalib, Abdullah bin Mas'ud.²⁵

Irak merupakan daerah rawan gejolak politik, sehingga para ulama' Irak akan lebih selektif dalam memilih hadist. Irak adalah kota yang multi budaya dan multi peradaban, hal ini di sebkkan karena banyaknya peninggalan adat istiadat dari budaya Persia, Romawi, Yunani, sehingga kehidupan masyarakatnya lebih beragam. Hal ini yang menjadikan salah satu alasan ulama' Irak menggunakan ra'yu , dimana jumlah hadist yang sangat terbatas dan tidak semua permasalahan yang di hadapi oleh masyarakatnya di temui titik temunya dalam hadist. Mazhab hukum terbentuk secara alami, dimulai pada abad II H dan menemukan bentuknya yang mapan pada abad III H dan seterusnya. Ketika sebuah formulasi pemikiran ditawarkan dan ternyata banyak yang tertarik untuk mengikutinya kemudian

²⁴*Ibid.*

²⁵*Ibid.*

secara luas disosialisasikan dari generasi ke generasi, maka terbentuklah sebuah mazhab pemikiran hukum. Oleh karena periode setelah abad II H pemikiran hukum Islam didominasi oleh corak taklid, maka dua abad pertama disebut sebagai masa pembentukan (*Formative Period*) sementara pasca abad II H disebut sebagai masa pembakuan (*post-formative period*) di mana oleh sebagian ahli masa tersebut dipandang sebagai awal mula pembentukan ortodoksi Islam.²⁶

Pandangan hal ini dapat ditelusuri sehubungan dengan redaksi pada sejumlah kasus sesuai peristiwa hukum yang berkembang. Dalam bidang mu'amalah, terutama tentang *Khiyar al-Majlis*--Imam Ahmad ibn Hanbal berpendapat bahwa jual beli belum dianggap lazim (meskipun telah terjadi *ijab* dan *qabul*) apabila penjual dan pembeli masih dalam satu ruangan yang di tempat itu akad dilakukan. Apabila keduanya atau salah satunya tidak di tempat itu lagi (berpisah), maka akad sudah lazim. Alasannya adalah hadits riwayat Nafi' dan 'Abdullah ibn 'Umar r.a yang menyatakan bahwa nabi Muhammad saw bersabda: "*Setiap penjual dan pembeli mempunyai hak khiyar (pilih) selama keduanya belum berpisah*". Adapun kasus lain yang patut dipertimbangkan dan bahkan dinilai telah memunculkan kompleksitas hukum, yakni berupa bacaan *qunut*. Dan inipun mendapat perhatian bagi Imam Ahmad ibn Hanbal. Pada dasarnya, persoalan membaca *qunut* atau tidak dalam shalat shubuh telah menjadi perselisihan di kalangan ulama sejak generasi salaf yang shaleh. Menurut Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad ibn Hanbal, membaca *qunut* tidak disunnahkan dalam shalat shubuh. Sementara menurut Imam Malik dan Imam al-Syafi'i, membaca *qunut* disunnahkan dalam shalat shubuh. Kedua pendapat tersebut, baik yang mengatakan sunnah atau tidak, sama-sama berdalil dengan hadits-hadits Rasulullah saw.

Hanya pendapat yang satunya berpandangan bahwa riwayat yang menerangkan bahwa Rasulullah saw tidak membaca *qunut* itu lebih kuat. Sementara pendapat yang satunya lagi berpendapat bahwa riwayat yang

²⁶M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 54 dst; Rasyad Hasan Khalil, *Sejarah Legislasi Hukum Islam*, (Jakarta: AMZAH, 2009), hlm. 58.

menerangkan bahwa Rasulullah saw membaca *qunut* justru yang lebih kuat. Adapun pandangan kaum Salafi-Wahabi yang mengatakan bahwa membaca *qunut* itu tidak ikut Rasulullah saw adalah salah dan tidak benar. Untuk menjernihkan persoalan ini, marilah kita kaji dalil tentang *qunut* ini dari perspektif ilmu hadits. Sebagaimana dimaklumi, pandangan Imam al-Syafi'i yang menganjurkan membaca *qunut* dalam shalat shubuh diikuti oleh mayoritas ulama ahli hadits, karena agumentasinya lebih kuat dari perspektif ilmu hadits. Terdapat beberapa hadits yang menjadi dasar Imam al-Syafi'i dan pengikutnya dalam menganjurkan membaca *qunut* dalam shalat shubuh.

Dalil Pertama:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ قَالَ قُلْتُ لِأَنَسٍ هَلْ قَنَتَ رَسُولُ اللَّهِ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ قَالَ نَعَمْ بَعْدَ الرَّكُوعِ يَسِيرًا. (رواه مسلم في صحيحه)

“Dari Muhammad bin Sirin, berkata: “Aku bertanya kepada Anas ibn Malik: “Apakah Rasulullah saw membaca *qunut* dalam shalat shubuh?” Beliau menjawab: “Ya, setelah ruku’ sebentar.” (HR. Muslim, hadits no. 1578)

Dalil Kedua:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ : مَا زَالَ رَسُولُ اللَّهِ يَقْنُتُ فِي الْفَجْرِ حَتَّى فَارَقَ الدُّنْيَا. (رواه أحمد والدارقطني والبيهقي وغيرهم بإسناد صحيح.)

“Dari Anas ibn Malik, berkata: “Rasulullah saw terus membaca *qunut* dalam shalat fajar (shubuh) sampai meninggalkan dunia.” (HR. Ahmad [3/162, al-Daraquthni [2/39], al-Baihaqi [2/201] dan lain-lain dengan sanad yang *sahih*.

Hadits di atas juga dishahihkan oleh al-Imam al-Nawawi dalam kitab *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*. Beliau berkata: “Hadits tersebut *sahih*, diriwayatkan oleh banyak kalangan ahl hadith dan mereka memilainya *sahih*. Di antara yang memastikan keshahihannya adalah al-Hafizh Abu ‘Abdillah Muhammad ibn ‘Ali al-Balkhi, al-Hakim Abu ‘Abdillah dalam beberapa tempat

dalam kitab-kitabnya dan al-Bayhaqi. Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh al-Daraquthni dari beberapa jalur dengan sanad-sanad yang *sahih*.”

Sebagian kalangan ada yang mendha'ifkan hadits di atas dengan alasan, di dalam sanadnya terdapat perawi lemah bernama Abu Ja'far al-Razi. Alasan ini jelas keliru. Karena Abu Ja'far al-Razi dinilai lemah oleh para ulama ahli hadits, seperti Yahya ibn Ma'in, dalam riwayatnya dari Mughirah saja. Sementara dalam hadits di atas, Abu Ja'far meriwayatkan tidak melalui jalur Mughirah, akan tetapi melalui jalur al-Rabi' ibn Anas, sehingga hadits beliau dalam riwayat ini dinilai *sahih*.

Dalil Ketiga:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ فِي آخِرِ رَكْعَةٍ قَنَتَ. (رواه ابن نصر في قيام الليل بإسناد صحيح)

“Dari Abu Hurayrah, bahwa Rasulullah saw apabila bangun dari ruku' dalam shalat shubuh pada rakaat akhir, selalu membaca *qunut*.” (HR. Muhammad ibn Nasr al-Marwazi dalam kitab *Qiyam al-Layl* [137] dengan sanad yang *sahih*).

Demikianlah ketiga hadits di atas yang dijadikan dalil oleh al-Imam al-Syafi'i dan pengikutnya. Sementara sebagian ulama yang tidak menganjurkan *qunut* dalam shalat shubuh, berdalil dengan hadits berikut ini:

عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَنَتَ شَهْرًا يَدْعُو عَلَى أَحْيَاءٍ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ ثُمَّ تَرَكَهُ. (رواه مسلم في صحيحه)

“Dari Anas, sesungguhnya Rasulullah saw membaca *qunut* selama satu bulan, di dalamnya mendoakan keburukan bagi beberapa suku Arab, kemudian meninggalkannya.” (HR. Muslim, hadits no. 1586).

Dalam hadits shahih di atas, ternyata Rasulullah saw membaca *qunut* hanya satu bulan, kemudian sesudah itu meninggalkannya. Menanggapi hadits tersebut, para ulama ahli hadits berpendapat, bahwa hadits ini tidak bertentangan dengan hadits-hadits sebelumnya yang menerangkan bahwa Rasulullah saw

membaca *qunut* dalam shalat shubuh sampai wafat. Karena yang dimaksud dengan hadits terakhir di atas adalah, Rasulullah saw melaknat atau mendoakan keburukan dalam *qunut* bagi beberapa suku Arab itu hanya satu bulan, setelah itu beliau tidak melaknat lagi, tetapi bukan berarti Rasulullah saw meninggalkan *qunut*. Beliau membaca *qunut* dalam shalat shubuh sampai wafat sebagaimana beberapa riwayat sebelumnya. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh al-Hafizh al-Bayhaqi dalam *al-Sunan al-Kubra*.

Oleh karena, pendapat yang menetapkan *qunut* shubuh lebih kuat dari segi dalil, maka pendapat ini diikuti oleh mayoritas ulama dari generasi salaf. Dalam konteks ini, al-Imam al-Hafizh al-Hazimi berkata dalam kitabnya *al-I'tibar fi Bayan al-Nasikh wa al-Mansukh min al-Atsar* sebagai berikut:

وَقَدْ اختلفَ النَّاسُ فِي الفُتُوْبِ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ : فَذهبَ أَكْثَرُ النَّاسِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ فَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنْ عُلَمَاءِ الْأَمْصَارِ إِلَى إثْبَاتِ الفُتُوْبِ ، فَمِمَّنْ رَوَيْنَا ذَلِكَ عَنْهُ مِنَ الصَّحَابَةِ : الخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ : أَبُو بكر ، وَعُمَرُ ، وَعُثْمَانُ ، وَعَلِيٌّ ، وَمِنَ الصَّحَابَةِ : عَمَارُ بْنُ ياسِر ، وَأَبِي بِن كَعْبٍ ، وَأَبُو مُوسَى الأشْعَرِيُّ ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي بكر الصَّدِيقِ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ ، وَأَبُو هُرَيْرَةَ ، وَالْبِرَاءُ بْنُ عَازِبٍ ، وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ .

“Para ulama telah berbeda pendapat tentang *qunut* dalam shalat shubuh. Mayoritas ulama dari kalangan sahabat, tabi’in dan generasi berikutnya dari para ulama berbagai kota berpendapat menetapkan *qunut*. Di antara para sahabat yang diriwayatkan kepada kami membaca *qunut* adalah; Khulafaur Rasyidin (Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali). Demikian pula Ammar ibn Yasir, Ubai ibn Ka’ab, Abu Musa al-Asy’ari, Abdurrahman ibn Abi Bakar, Abdullah bin Abbas, Abu Hurairah, al-Bara’ ibn Azib, Anas ibn Malik”.

Setelah memaparkan bahwa membaca *qunut* diikuti oleh mayoritas ulama, al-Hazimi kemudian menguraikan bahwa pandangan yang menafikan *qunut* dalam shalat shubuh diikuti oleh sekelompok ulama dengan alasan bahwa hukum membaca *qunut* dalam shalat shubuh telah dimansukh (dihapus hukumnya). Selanjutnya, al-Hazimi membantah dengan tegas pendapat yang menafikan *qunut* tersebut dari aspek ilmu hadits dan ushul fiqih. Pada dasarnya, pendapat yang mengatakan sunnah maupun tidak sunnah membaca *qunut* dalam shalat shubuh

sama-sama didasarkan pada hadits-hadits Nabi saw. Hanya saja pendapat yang mengatakan sunnah lebih kuat dari aspek tinjauan ilmu hadits dan ushul fiqih, serta diikuti oleh mayoritas ulama dari generasi salaf yang shaleh dan ahli hadits. Dengan demikian, secara keseluruhan dapat dipahami bahwa konsep *Syadh al-Zara'i* adalah sebuah tindakan yang mengarah kepada bentuk preventif terhadap hal atau tindakan yang menyebabkan perbuatan itu menimbulkan sisi negatif.²⁷

Perhatian terhadap kedua kasus di atas, sekiranya dilihat berdasarkan konstruksi hukum pada periode *tabi'in* tentu mengalami pergeseran. Dinamika dan pergulatannya telah merambah tidak saja dari segi pemahaman dan tingkat penalarannya, justru menjadi magnet dari segi penerapannya secara praktis. Pada era Umayyiah ini (atau lebih dikenal periode *tabi'in*), terkait dengan konteks hukum (Islam), mereka justru lebih mengedepankan perbuatan atau pendapat Shahabat. Model ini tentu mengisyaratkan bahwa kalangan *tabi'in* sangat kental dengan alur pemikiran ulama Hijaz (Madinah). Kecenderungan dalam model pemikiran seperti ini, boleh jadi lantaran kebiasaan-kebiasaan mereka (*tabi'in*) masih terikat erat secara psikologis maupun geografis dengan pemikiran ulama Hijaz. Oleh karena itu, wajar jika para *tabi'in* lebih memilih pendapat Shahabat ketika merekonstruksi persoalan-persoalan hukum, dengan pertimbangan bahwa Shahabat lebih dekat dengan hadist. Bahkan dalam sejumlah literatur disebutkan, bahwa para *tabi'in* akan dengan mudah mengikat pendapat mereka dengan mengikuti pemikiran para pendahulu dari kalangan Shahabat, seperti ibn Abbas, ibn Umar, Zubair Abdullah ibn Amr ibn Ash.²⁸

Menurut ibn al-Qayyim, bahwa hukum Islam pada masa *tabi'in* disebarkan oleh para pengikut 4 Shahabat terkemuka, yaitu: ibn Mas'ud, Zaid ibn Tsabit, Abdullah ibn Umar dan Abdullah ibn Abbas. Orang Madinah mengembangkan kembali hukum Islam dari hasil konstruksi Zaid ibn Tsabit dan Abdullah ibn Umar; masyarakat Makkah diwarisi oleh fikih Abdullah ibn Abbas; sementara

²⁷Haswir dan Muhammad Nurwahid, *Perbandingan Mazhab, Realitas Pergulatan Pemikiran Ulama Fiqih*. Pekanbaru: Alaf Riau, 2006

²⁸Ibrahim Hosen, *Fiqih Perbandingan dalam Masalah Pernikahan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 32-34; Rasyad Hasan Khalil, *Sejarah Legislasi...*, hlm. 12-13.

komunitas Irak melalui fikih Abdullah ibn Mas'ud. Pemetaan terhadap literasi fikih melalui keragaman *musnad*-nya melahirkan sejumlah *isnad* baru dari kalangan tabi'in, dan ini bisa dicatat pada beberapa tokoh utamanya, yaitu: Atha ibn Rubah, Amr ibn Dinar, Ubaidah ibn Umair dan Ikrimah di Makkah, Amr ibn Salamah, Hasan Bashri, Sakhtayani dan Abdullah ibn Auf di Bashrah, Alqamah ibn Qais an-Nakha'i, Syuraih ibn Haris dan Ubadah ibn Salmani di Kufah, Yazid ibn Abi Habib dan Bakir ibn Abdullah di Mesir, Hisyam ibn Yusuf dan Abdurrazaq ibn Hammam di Yaman dan sejumlah ulama hukum Islam yang berada di Irak.²⁹

Berdasarkan silsilah dan mata rantai ini, maka turunan pemikiran hukum Islam [fikih] era tabi'in justru terbelah dan mengarah kepada dua bentuk. *Pertama*, lebih banyak menggunakan *riwayah* dibanding dengan penalaran akal. Metode demikian ini berkembang di kalangan pakar hukum Islam-Madinah, dengan tokohnya Sa'id ibn al-Musayyab. *Kedua*, lebih banyak menggunakan penalaran rasional dibandingkan dengan pola penggunaan *riwayah*. Metode pemikiran ini berkembang di kalangan pakar hukum Islam-Kufah, dengan tokohnya Ibrahim al-Nakha'i. Cara ini lebih dikenal dengan sebutan "Aliran Kufah". Adapun madzhab Madinah menjadi madzhab Malik, sedangkan madzhab Kufah menjadi madzhab Hanafi yang akan berkembang selanjutnya era Abbasiyah.

Para fuqaha yang berdomisili di Irak (Kufah) cenderung untuk menggunakan rasio dalam skala yang cukup luas dan memandang hukum syari'at dalam takaran rasionalitas. Mereka gemar menyelami *nash-nash* yang ada dalam rangka menemukan 'illah, hikmah dan tujuan-tujuan moral yang berada dibalik hukum yang tampak. Kecenderungan baru ini mendapatkan tanggapan kritis dari para fuqaha yang tinggal di Hijaz (Madinah), yang memandang hukum sebagai ketentuan Allah yang wajib diikuti. Mereka lebih memilih memahami *nash* secara

²⁹Ibn al-Qoyyim al Jauziyyah, *I'lam al Muwaqqi'in*, Jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 21.

tekstual dan menganggap fatwa Shahabat sebagai sumber hukum setelah al-Qur'an dan as-Sunnah/al-Hadist.³⁰

Proses penggunaan penalaran rasional pun kerap diwarnai atas dasar metode dialektika (*jadali*) atau yang lebih dikenal dengan *deduksi-logis*.³¹ Model metode ini dapat dilihat berdasarkan cara *tabi'in* menjelaskan tentang suatu hukum, dengan cara mengajukan pertanyaan-pertanyaan atau pernyataan-pernyataan yang bersifat tesa (tesis-tesis) dan antitesa. Kedua pernyataan ini kemudian didiskusikan dengan prinsip-prinsip logika untuk memperoleh kesimpulan (tesa akhir). Ditambahkan bahwa pendekatan pada model ini terkadang menggunakan pendekatan analogi (*qiyas*) dan argumentasi (*illat*), rumus-rumus/asas, dan termasuk konsideran tujuan kendati tidak terlalu konsisten. Meski kemudian, penggunaan model ini untuk menentukan hukum terhadap suatu masalah yang secara fisik tidak disebut dalam *nash*, tetapi secara simbolik diisyaratkan oleh *nash* karena mempunyai referensi tertentu.

Pola dan bentuk susunan hukum yang dibangun dengan cara berpikir analogis ini terkesan kaku, oleh masyarakat Kufah (ahli hukum), mulai mencari format baru yang dinilai lebih longgar sebagai bentuk pengembangan metode-*qiyas* dan berubah ke bentuk *istihsan*. Pendekatan melalui argumentasi *istihsan* yang dipakai sarjana-sarjana di Kufah, menunjukkan kembali bahwa ini merupakan kebebasan berpendapat dalam bentuk baru. Sementara bagi kelompok Hijaz, makin diperkokohnya konsep sunnah yang cenderung mengklaim generasi pendahulu sebagai sumber dalam rangka mengkokohkan sebuah praktek yang diakomodir dalam sebuah tradisi. Meski kemudian, secara sederhana, keduanya (Kufah dan Hijaz) memiliki pretensi yang sama, di mana metode dan garis pengembangan hukum masing-masing wilayah hendak meninjau praktek hukum dan politik setempat dari sudut pandang kaidah dan tingkah laku masyarakat dengan mengacu kepada *nash*. Namun demikian, sistem hukum yang dipakai berdasarkan masing-masing wilayah tentu berbeda-beda, kendati akibat kebebasan

³⁰Mun'in A. Sirri, *Sejarah Fiqih Islam*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), hlm. 33.

³¹Lihat misalnya, dalam Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum...*, hlm. 32.

pendapat secara berlebihan di kalangan ulama Kufah telah mengundang perbedaan pendapat yang tidak sedikit.³²

Secara geografis dan psikologis, madzab Kufah lebih terbuka terhadap sistem hukum dari luar. Ini berbeda dengan situasi Madinah yang lebih homogen. Kemudian muncul oposisi terhadap metode hukum yang sudah mapan diterima oleh madzhab- madzhab pertama. Cirinya, dogmatis, ketat dan kaku. Mereka menuntut ketaatan yang lebih kuat terhadap norma-norma al-Qur'an. Namun mereka sepakat dengan madzhab -madzhab pertama dalam memproyeksikan sunnah ke belakang yang menjadikan Nabi saw sebagai sumber utama hukum al-Qur'an. Oposisi ini lama-kelamaan mendorong madzhab-madzhab pertama untuk memodifikasi sistem hukumnya. Banyak aturan ketat yang dianjurkan oposan akhirnya diterima secara umum. Dan yang penting adalah meningkatkannya penerimaan hadits Nabi sebagai sumber ajaran, dengan pertimbangan bahwa itu dipraktekkan secara menyeluruh.

Pertentangan antara madzhab-madzhab pertama yang mapan, dan kaum oposisi yang dogmatis kini mengkristal menjadi konflik antara penganut kelonggaran pendapat pribadi (*ahl al-ra'y*) dan penganjur penggunaan hadits Nabi saw semata secara ketat (*ahl al-hadist*). Lebih jauh lagi, perbedaan pendapat tidak hanya terjadi antara satu madzhab dengan madzhab yang lain, tetapi juga di dalam masing-masing madzhab. Hal ini menjadikan tidak adanya keseragaman (mengalami disparitas) hukum merupakan ciri utama hukum di masa itu.³³

Meskipun ulama tabi'in dalam berijtihad mengikuti petunjuk dari cara berijtihad ulama Shahabat di masing-masing kota, namun dalam beberapa hal mereka berbeda pendapat dengan ulama Shahabat, bahkan berbada dengan apa yang berlaku pada zaman Nabi. Qadhi Syuraih (setingkat dengan hakim di era modern) dan beberapa ulama tabi'in, misalnya, berfatwa tidak menerima kesaksian salah seorang suami-istri terhadap yang lain di peradilan dan kesaksian

³²Noel J. Coulson, (ed.,) W. Montgomery Watt, (terj.,) Hamid Ahmad, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*. (Jakarta: Perhimpunan Pengerembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1987), hlm. 42.

³³*Ibid.* hlm. 59.

orang tua terhadap anaknya dan anak-anak terhadap orang tuanya. Fatwa tersebut berbeda dengan ketetapan khalifah Ali ibn Abi Thalib. Alasan yang dikemukakan Qadhi Syuraih adalah adanya unsur *Tuhmah* dan kecintaan yang akan mempengaruhi mereka dalam kesaksiannya. Demikian pula, ulama tabi'in menetapkan ketidakbolehan perempuan untuk keluar rumah dengan tujuan beribadah ke masjid sekalipun. Ketidakbolehan ini sebagai bentuk pencegahan yang dinilai akan menimbulkan bahaya dari orang-orang jahat yang selalu mengganggu perempuan. Padahal pertimbangan hukum yang ditempuh di kalangan ulama tabi'in tidak berlaku pada masa Rasulullah, dengan catatan bahwa perempuan tidak memakai wewangian ketika hendak ke masjid.³⁴

Sementara penjelasan lainnya, seperti uraian Ahmad Hasan ketika al-Awza'i mempergunakan istilah *la ba'sa*, *halal*, *haram* dan *makruh* dalam tulisan-tulisannya. Istilah-istilah ini telah digunakannya dalam pengertian masing-masing sebagai "diizinkan" dan "tidak disukai." Ketika al-Awza'i membicarakan masalah penjualan tawanan perang. Ia menyatakan bahwa kaum muslimin tidak menganggap bahwa itu sebagai perbuatan yang tercela (*la ba'sa*) untuk menjual tawanan perang perempuan, namun menjadi tercela (*yakrahuna*) atas penjualan tawanan perang lelaki, meski menerima penukarannya bagi tentara muslim yang tertawan. Tampaknya, istilah-istilah yang dipakai al-Awza'i atas kasus tersebut sebatas pada pengertian yang bersifat literal (sebatas pengalaman atau ungkapan-ungkapan yang biasa) daripada mencari substansi hukum (lebih ilmiah dan bersifat teoritis). Konkritnya, beliau menggunakan istilah-istilah ini untuk kasus-kasus yang masih diperselisihkan dan tidak dikategorikan ke dalam "yang diperbolehkan" atau "yang dilarang" dalam *nash*.³⁵

C. Kerangka Penerapan Hukum Islam

Madzab pertama terbentuk mula-mula dari beberapa pemikiran mandiri (*ra'y*) dari ulama secara perorangan secara tidak resmi, tapi lama kelamaan ia

³⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, Jilid II*, (Jakarta: Logos, 2001), hlm. 246.

³⁵ Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad...*, hlm. 29.

makin mendapat pengabsahan yang kokoh dari masyarakat, akhirnya secara bertahap tumbuh kesepakatan pendapat antara para ulama di tempat tertentu mengenai himpunan doktrin tertentu. Sebenarnya, pada masa tabi'in terdapat 3 bagian geografis yang besar dalam dunia Islam, yaitu Irak, Hijaz dan Mesir. Irak sendiri memiliki 2 madzab yaitu *Bashrah* dan *Kufah*. Perkembangan pemikiran hukum di *Kufah* lebih dikenal dari pada di *Bashrah*. Hijaz juga memiliki 2 pusat kegiatan hukum yaitu Makkah dan Madinah. Namun, Madinah lebih menonjol dari pada Makkah. Madzab Syiria kurang tercatat dalam teks-teks buku awal. Mesir tidak dimasukkan dalam peta madzab-madzab hukum awal karena ia tidak mengembangkan pemikiran hukumnya sendiri.³⁶ Dengan demikian, madzab yang akan dikaji di sini adalah *Madzab Kufah* dan *Madzab Madinah*.

Para fuqaha yang berdomisili di Irak (Kufah) cenderung untuk menggunakan rasio dalam skala yang cukup luas dan memandang hukum syariat dalam takaran rasionalitas. Mereka gemar menyelami nash-nash yang ada dalam rangka menemukan 'illah, hikmah dan tujuan-tujuan moral yang berada dibalik hukum yang tampak. Kecenderungan baru ini mendapatkan tanggapan kritis dari para fuqaha yang tinggal di *Hijaz* (Madinah) yang memandang hukum sebagai ketentuan Allah yang wajib diikuti. Mereka lebih memilih memahami nash secara tekstual dan menganggap fatwa sahabat sebagai sumber hukum setelah Al Qur'an dan As Sunnah. Perkembangan lebih lanjut dari 2 kecenderungan ini melahirkan dua aliran dalam fiqh masa awal yaitu *ahl al-ra'y* di Kufah dan *ahl al-hadits* di Madinah.³⁷

Dengan demikian, cara melakukan ijhtihad pada masa tabi'in mengarah kepada 2 bentuk, yaitu:

Pertama, lebih banyak menggunakan hadits atau sunnah dibandingkan dengan ra'yu. Cara ijhtihad ini berkembang dikalangan ulama Madinah dengan tokohnya 1) Sa'id ibn al Musayyab, 2) 'Urwah Ibn Az-Zubair, 3) Abu Bakar Ibn 'Abd Rahman Al-Harits Ibn Hisyam Al-Makhzumi, 4) 'Ubaid Allah Ibn

³⁶ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence (Pintu Ijhtihad sebelum tertutup)*, terj. Agah Garnadi, (Bandung : Pustaka, 1984), hal. 19

³⁷ Mun'im A. Sirri, *Sejarah Fiqih Islam*, hal 54

'Abdullah Ibn 'Utbah Ibn Mas'ud, 5) Kbarijah Ibn Zaid Ibn Tsabit, 6) Al-Qasim Ibn Muhammad Ibn Abi Bakr, 7) Sulaiman Ibna I-Yasar, Fuqaha Tujuh merupakan *thabaqah* pertama dalam madrasah Madinah. *Thabaqah* keduanya adalah : 1) 'Abd Allah Ibn 'Abd Allah Ibn 'Umar, 2) Salim Ibn 'Abd Allah Ibn 'Umar, 3) Aban ibn Utsman Ibn 'Affan, 4) Abu Salamah Ibn 'Abdurrahman Ibn 'Auf, 5) 'Ali Ibn Al-Husain Ibn 'Ali Ibn Abi Thalib, 6) Nafi' Maula Ibn 'Umar. Diantara ulama *thabaqah* ketiga Aliran Madinah adalah : 1) Abu Bakr Muhammad Ibn 'Amr Ibn Hazm, 2) Muhammad Ibn Abu Bakr, 3) 'Abd Allah Ibn Abu Bakr, 4) 'Abdullah Ibn Utsman Ibn 'Affan, 5) Ja'far Ibn Muhammad Ibn 'Ali Ibn Al-Husain, 6) 'Abdullah Ibn Al-Qasim Ibn Muhammad Ibn Muhammad Ibn Abi Bakr Ash-Shiddiq, 7) Muhammad Ibn Muslim Ibn Syihab Az-Zuhri. Cara ini lebih dikenal dengan sebutan "*Aliran Madinah*".

Kedua, lebih banyak menggunakan ra'yu dibandingkan dengan penggunaan sunnah. Cara ijtihad ini berkembang dikalangan ulama Kufah dengan tokoh 1) Ibrahim an-Nakha'i, 2) 'Alqamah Ibn Qais An Nakha'i, 3) Al-Aswad Ibn Yazid An-Nakha'i, 3) Abu Maisarah 'Amr Ibn Syarahil Al-Hamdani, 4) Masruq Ibn Al-Ajda' Al-Hamdani, 5) 'Ubaidah As-Salmani, 6) Syurairh Ibn Al-Harits Al-Kindi, mereka adalah *thabaqah* pertama Madrasah Kufah, sedangkan diantara ulama *thabaqah* keduanya adalah : 1) Hamad Ibn Abi Sulaiman, 2) Manshur Ibn Al-Mu'tamir As-Salami, 3) Al-Mughirah Ibn Muqsim Adh-Dhabbi, 4) Sulaiman Ibn Mahran Al-A'masy, cara ini lebih dikenal dengan sebutan "*Aliran Kufah*".³⁸

Ada 2 kecenderungan penting pada kedua madzab itu. Pertama, lahir metode *deduksi-logis* dalam bentuk qiyas. Namun karena cara berfikir analogis ini terkesan kaku, maka ditemukan metode berfikir yang lebih longgar, sebagai pengembangan dari qiyas, yaitu istihsan. Ini menunjukkan kembalinya kebebasan berpendapat dalam bentuk baru. Kedua, makin diperkokohnya konsep sunnah yang cenderung mengklaim generasi pendahulu sebagai sumber dalam rangka mengkokohkan tradisi. Kesamaan keduanya terletak pada metode dan garis perkembangan yang sama, yakni meninjau praktek hukum dan politik setempat

³⁸ Amir Syarifuddin, *Ushul...*, hlm. 245.

dari sudut pandang kaidah tingkah laku dalam Al Qur'an. Namun sistem hukum mereka berbeda jauh yang disebabkan perbedaan ruang. Kebebasan pendapat yang dinikmati ulama Kufah membuahkan perbedaan pendapat yang tidak sedikit.³⁹

Secara geografis dan psikologis madzab Kufah lebih terbuka terhadap sistem hukum dari luar. Hal ini berbeda dengan situasi Madinah yang lebih homogen. Kemudian muncul oposisi terhadap metode hukum yang sudah mapan diterima oleh madzab-madzab pertama. Cirinya, dogmatis, ketat dan kaku. Mereka menuntut ketaatan yang lebih kuat terhadap norma-norma Al Qur'an. Namun mereka sepakat dengan madzab-madzab pertama dalam memproyeksikan sunnah ke belakang yang menjadikan Nabi Muhammad sebagai sumber utama hukum Al Qur'an. Oposisi ini lama-kelamaan mendorong madzab-madzab pertama untuk memodifikasi sistem hukumnya. Banyak aturan ketat yang dianjurkan oposan akhirnya diterima secara umum. Yang penting adalah meningkatkannya penerimaan Nabi sebagai sumber ajaran, dengan menyatakan ajaran tersebut dalam bentuk hadits. Sejalan dengan perkembangan tulis menulis dibidang hukum, terjadi perubahan pada tubuh madzab-madzab pertama. Ide keterkaitan tempat kemudian digantikan dengan keterkaitan pada tokoh penyusun buku hukum pertama. Madzab Madinah menjadi *Madzab Malik*, sedangkan madzab Kufah menjadi *Madzab Hanafi*.⁴⁰

Selanjutnya, pertentangan antara madzab-madzab pertama yang mapan, dan kaum oposisi yang dogmatis kini mengkristal menjadi konflik antara penganut kelonggaran pendapat pribadi (*ahl al-Ra'y*) dan penganjur penggunaan hadits Nabi semata secara ketat (*ahl al-hadits*). Lebih jauh perbedaan pendapat tidak hanya terjadi antara satu madzab dengan madzab yang lain, tetapi juga didalam masing-masing madzab. Hal ini menjadikan tidak adanya keseragaman hukum merupakan ciri utama hukum di masa itu.⁴¹

³⁹Noel. J. Coulson, *Hukum Islam...*, hlm. 42.

⁴⁰*Ibid*, hlm. 57-58.

⁴¹*Ibid*, hlm. 59.

Kesimpulannya, meskipun ulama *tabi'in* dalam berijtihad mengikuti petunjuk dari cara berijtihad ulama sahabat di masing-masing kota, namun dalam beberapa hal mereka berbeda pendapat dengan ulama sahabat, bahkan berebeda dengan apa yang berlaku pada zaman Nabi. Qadi Syuraih dan beberapa ulama *tabi'in*, misalnya berfatwa tidak menerima kesaksian salah seorang suami-istri terhadap yang lain di peradilan dan kesaksian orang tua terhadap anaknya dan anak-anak terhadap orang tuanya. Fatwa tersebut berebeda dengan ketetapan khalifah Ali bin Abi Thalib. Alasan yang dikemukakan Qadi Syuraih adalah adanya unsur tuhmah dan kecintaan yang akan mempengaruhi mereka dalam kesaksiannya. Demikian pula, ulama *tabi'in* menetapkan ketidak bolehan perempuan keluar rumah untuk pergi ke masjid karena pada masa itu banyak orang yang usil dan fasik yang selalu mengganggu perempuan. Padahal hal itu diperbolehkan pada masa Rasulullah asalkan tidak memakai wewangian.⁴²

Sumber hukum Islam pada periode ini selain al Qur'an dan al-Sunnah, *Ijma'* dan *Qiyas*, muncul beberapa metode *istinbath* hukum, yaitu: *istidlal*, *istihsan*, *istishab*, *fatwa sahabat*, *urf*, *mashalih al mursalah*, *saddu adz-dzari'ah* dan *syari'at* sebelum Islam.⁴³

D. Sumber-sumber Hukum Islam

1. Al-Qur'an

Al-qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Rasul-Nya Muhammad saw dalam bentuk wahyu melalui perantaraan malaikat jibril as, menjadi mukjizat, membacanya adalah ibadah, yang diriwayatkan kepada kita secara mutawatir. Dalil aqli menunjukkan bahwa al-qur'an adalah kalam Allah Swt. Mengenai bukti bahwa al-Qur'an itu datang dari Allah swt, dapat dilihat dari kenyataan bahwa al-Qur'an adalah sebuah kitab berbahasa Arab yang dibawa oleh Rasulullah Muhammad saw. Dalam menentukan darimana asal al-Qur'an, akan kita dapatkan tiga kemungkinan. Pertama, al-Qur'an berasal dari bangsa Arab.

⁴² Amir Syarifuddin, *Ushul...*, hlm. 246.

⁴³ Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam*, (Bandung : Pustaka Setia, 2007, hlm. 87.

Kedua, al-Qur'an berasal dari Muhammad SAW. Ketiga, berasal dari Allah SWT. Tidak ada lagi kemungkinan selain dari ke tiga hal ini. Sebab al-Qur'an adalah berciri khas Arab, baik dari segi bahasa maupun gayanya.

Kemungkinan pertama yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu berasal dari orang Arab adalah kemungkinan yang bathil. Karena mereka tidak mampu (lemah) untuk membuat yang sebanding dengan al-Qur'an. Hal ini telah ditetapkan secara mutawatir yang memberikan kepastian dan keyakinan. Al-Qur'an sendiri telah menantang mereka untuk membuat karya yang serupa. Sesebagai bangsa yang ahli bahasa Arab. Maha benar Allah SWT dengan firmanNya :

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صدقين (٢٣)

“Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang al-Qur'an yang kami wahyukan kepada hamba kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal al-Qur'an itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar”. (TQS. yunus [10]: 38)

Dengan demikian dapat dipastikan bahwa al-Qur'an itu bukan berasal dari bangsa Arab, karena mereka tidak mampu membuat yang serupa dengan al-Qur'an. Dan mereka sendiri mengakui akan ketidak berdayaannya itu. Yang semisal dengan al-Qur'an, bahkan hingga hari kiamat. Pendapat yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu berasal dari nabi Muhammad, juga tidak benar, karena Muhammad termasuk salah satu dari bangsa arab. Bagaimanapun tingginya tingkat balaghah seseorang, tetap saja tidak bisa keluar (melampaui) zamannya. Jika bangsa arab tidak mampu membuat yang semisal dengan al-Qur'an, demikian pula halnya dengan Muhammad, karena beliau termasuk bagian dari mereka, sehingga tidak mungkin mampu membuat/menyusun suatu perkataan yang tidak mampu dilakukan oleh kaumnya. Telah diriwayatkan dari Muhammad dengan jalan mutawatir sabdanya:

من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار

“barang siapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja, maka bersiap-siaplah menepati tempat duduknya (yang terbuat) dari api neraka”.¹

Selain itu, apabila perkataan Muhammad dibandingkan dengan al-Qur'an, niscaya tidak akan tampak adanya kesamaan sedikitpun diantara keduanya. Seluruh para penyair, para penulis, filosof dan pemikir yang ada di dunia, pada mulanya mereka akan memulai karyanya dengan uslub (gaya bahasa) yang mengandung kelemahan. Setelah itu gaya bahasanya berangsur-angsur meningkat hingga sampai pada puncak kemampuan mereka. Gaya bahasa mereka berbeda-beda kuat lemahnya. Dalam perkataan mereka biasanya dijumpai pemikiran-pemikiran yang rendah nilainya dan redaksi-redaksi yang cacat. Berbeda halnya jika kita mencermati gaya bahasa al-Qur'an.

Kita akan menemukannya senantiasa pada puncak balaghah dan fashahah, tinggi pemikirannya, kuat susunan katanya. Kita tidak akan menemukan di dalam al-Qur'an satu redaksipun yang cacat atau lemah. Tidak ada satu pemikiran pun yang rendah (nilainya). Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang kuat dan agung. Seluruh uslub al-Qur'an, baik secara global maupun rinciannya, bagaikan satu kesatuan yang integral. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an ada diluar jangkauan kemampuan manusia yang senantiasa menyetengah kan tata bahasa makna yang berbeda-beda. Kenyataan tersebut menetapkan bahwa al-Qur'an bukanlah perkataan Muhammad saw, juga bukan perkataan orang-orang arab, sebagaimana yang telah kami jelaskan.

2. Hadits/al-Sunnah

Sunnah menurut bahasa adalah jalan, metode dan arah. Menurut ulama ahli hadits, Sunnah adalah perkataan, perbuatan, taqir, sifat akhlak dan sifat anggota badan yang disandarkan kepada Rasulullah saw. Sedangkan menurut ulama ushul fiqh, sunnah adalah perkataan, perbuatan, taqir terhadap suatu perkataan atau perbuatan yang datang dari Rasulullah saw. Sunnah merupakan hujjah. Dalil atas kejujuruannya adalah firman Allah Swt.

وما ينطق عن الهوى (٣) ان هو إلا وحي يوحى (٤)

“Dan tidaklah yang diucapkannya itu (al-Qur’an) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang di wahyukan (kepadanya)”. (TQS. an-Najim [53]: 3-4)

ان أتبع إلا ما يوحى إلى (٥٠)

“Aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku”. (TQS. An’aam [6]: 50)

وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (٧)

“Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah”.(TQS. al-Hasyr [59]: 7)

يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنزغتم في شيء فردوه
على الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر (٥٩)

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya dan ulil amri diantara kamu, kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikan ia kepada Allah (al-Qur’an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian”. (TQS. an-Nisa [4]: 59)

Mengikuti Rasul dalam perkara yang Berasal dari Beliau atau yang disebut dengan as-Sunnah merupakan *hujjah* yang harus diikuti dalam bentuk yang sesuai dengan ketentuan yang dibawanya, baik Sunnah tersebut berbentuk tuntutan secara pasti ataupun tidak pasti, atau memberikan pilihan (untuk mengerjakan atau mengerjakan). Termasuk juga apakah Sunnah berbentuk tuntutan untuk meninggalkan sesuatu secara pasti ataupun tidak pasti. Hal ini telah kami jelaskan pada bab pertama. *Al-Itiba'* artinya meleksanakan suatu perbuatan seperti perbuatan Rasulullah saw dari sisi aktivitasnya, (yaitu) mengikuti beliau saw. Begitu pula mengikutinya (sesuai) ketentuan perbuatan tersebut, baik bersifat pasti ataupun tidak pasti. Mengikuti Rasulullah saw dalam arti seperti itu hukumnya wajib.

Sementara itu, ulama tafsir mengamati bahwa perintah taat kepada Allah dan Rasul-Nya yang ditemukan dalam al-Qur’an dikemukakan dengan dua redaksi berbeda. *Pertama* adalah: *أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرُّسُولَ*, dan *kedua* adalah: *أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ*. Perintah pertama mencakup kewajiban taat kepada beliau dalam hal-hal yang sejalan dengan perintah Allah swt; karena itu, redaksi tersebut mencukupkan sekali saja penggunaan kata *athi'u*. Perintah kedua mencakup kewajiban taat

kepada beliau walaupun dalam hal-hal yang tidak disebut secara eksplisit oleh Allah swt dalam al-Quran, bahkan kewajiban taat kepada Nabi tersebut mungkin harus dilakukan terlebih dahulu — dalam kondisi tertentu — walaupun ketika sedang melaksanakan perintah Allah swt, sebagaimana diisyaratkan oleh kasus Ubay ibn Ka'ab yang ketika sedang shalat dipanggil oleh Rasulullah s.a.w. Itu sebabnya dalam redaksi kedua di atas, kata *athi'u* diulang dua kali, dan atas dasar ini pula perintah taat kepada *Uli al-'Amr* tidak dibarengi dengan kata *athi'u* karena ketaatan terhadap mereka tidak berdiri sendiri, tetapi bersyarat dengan sejalannya perintah mereka dengan ajaran-ajaran Allah dan Rasul-Nya.

Menerima ketetapan Rasulullah s.a.w. dengan penuh kesadaran dan kerelaan tanpa sedikit pun rasa enggan dan pembangkangan, baik pada saat ditetapkannya hukum maupun setelah itu, merupakan syarat keabsahan iman seseorang, demikian Allah bersumpah dalam QS *al-Nisa'* ayat 65.

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ
وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

"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."

Tetapi, di sisi lain, harus diakui bahwa terdapat perbedaan yang menonjol antara hadits dan al-Quran dari segi redaksi dan cara penyampaian atau penerimaannya. Dari segi redaksi, diyakini bahwa wahyu disusun langsung oleh Allah swt. Malaikat Jibril hanya sekadar menyampaikan kepada Nabi Muhammad s.a.w., dan beliau pun langsung menyampaikannya kepada umat, dan demikian seterusnya generasi demi generasi. Redaksi wahyu-wahyu al-Quran itu, dapat dipastikan tidak mengalami perubahan, karena sejak diterimanya oleh Nabi s.a.w., ia ditulis dan dihafal oleh sekian banyak sahabat dan kemudian disampaikan secara *tawatur* (berturut-turut dalam setiap tingkatan sanadnya) oleh sejumlah orang yang — menurut adat — mustahil akan sepakat berbohong. Atas dasar ini, wahyu-wahyu al-Quran menjadi *qath'i al-wurud*. Ini, berbeda dengan hadits, yang

pada umumnya disampaikan oleh orang per orang dan itu pun seringkali dengan redaksi yang sedikit berbeda dengan redaksi yang diucapkan oleh Nabi s.a.w. Di samping itu, diakui pula oleh ulama hadits bahwa walaupun pada masa sahabat sudah ada yang menulis teks-teks hadits, namun pada umumnya penyampaian atau penerimaan kebanyakan hadits-hadits yang ada sekarang hanya berdasarkan hafalan para sahabat dan tabi'in. Ini menjadikan kedudukan hadits dari segi otensitasnya adalah *zhanni al-wurud*.

Walaupun demikian, itu tidak berarti terdapat keraguan terhadap keabsahan hadits karena sekian banyak faktor, baik pada diri Nabi s.a.w. maupun sahabat beliau, di samping kondisi sosial masyarakat ketika itu yang saling menopang, sehingga mengantarkan generasi berikutnya untuk merasa tenang dan yakin akan terpeliharanya hadits-hadits Nabi s.a.w. al-Qur'an menekankan bahwa Rasulullah s.a.w. berfungsi menjelaskan maksud firman-firman Allah (Lihat, QS *al-Nahl* ayat 44). Penjelasan atau *bayân* tersebut dalam pandangan sekian banyak ulama beraneka ragam bentuk dan sifat serta fungsinya.

Abdul Halim Mahmud — mantan Syaikh al-Azhar — dalam bukunya *As-Sunnah fi Makanatitha wa fi Tarikhiha*, menulis bahwa as-Sunnah mempunyai fungsi yang berhubungan dengan al-Quran dan fungsi sehubungan dengan pembinaan hukum syara'. Dengan menunjuk kepada pendapat asy-Syafi'i dalam *ar-Risalah*, Abdul Halim menegaskan bahwa, dalam kaitannya dengan al-Quran, ada dua fungsi as-Sunnah yang tidak diperselisihkan, yaitu apa yang diistilahkan oleh sebagian ulama dengan (istilah) *bayân at-ta'kid* dan *bayân at-tafsir*. Yang pertama sekadar menguatkan atau menggarisbawahi kembali apa yang terdapat di dalam al-Quran, sedangkan yang kedua memperjelas (*taudhih*), merinci (*tafshil*), bahkan membatasi (*tagyid*) pengertian *zhahir* (tekstual) dari ayat-ayat al-Quran.

Persoalan yang diperselisihkan adalah, apakah al-Hadits atau as-Sunnah dapat berfungsi menetapkan hukum baru yang belum ditetapkan dalam al-Quran? Kelompok yang menyetujui mendasarkan pendapatnya pada *عصمة* (*'ishmah*) (keterpeliharaan Nabi s.a.w. dari dosa dan kesalahan, khususnya dalam bidang syariat) apalagi sekian banyak ayat yang menunjukkan adanya wewenang kemandirian Nabi s.a.w. untuk ditaati. Kelompok yang menolaknya berpendapat

bahwa sumber hukum hanya Allah, *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* (tidak ada hukum kecuali milik Allah semata), sehingga Rasulullah s.a.w. pun harus merujuk kepada Allah swt (dalam hal ini al-Quran), ketika hendak menetapkan hukum. Kalau persoalannya hanya terbatas seperti apa yang dikemukakan di atas, maka jalan keluarnya mungkin tidak terlalu sulit, apabila fungsi as-Sunnah terhadap al-Qur'an didefinisikan sebagai bayan *murad* Allah (penjelasan tentang maksud Allah) sehingga apakah ia merupakan penjelasan penguat, atau rinci, pembatas dan bahkan maupun tambahan, kesemuanya bersumber dari Allah swt. Ketika Rasulullah s.a.w. melarang seorang suami memadu istrinya dengan bibi dari pihak ibu atau bapak sang istri, yang pada zhahir-nya berbeda dengan nash QS *al-Nisa'* ayat 24, maka pada hakikatnya penambahan tersebut adalah penjelasan dari apa yang dimaksud oleh Allah swt dalam firman tersebut.

Tentu, jalan keluar ini tidak disepakati, bahkan persoalan akan semakin sulit jika al-Quran yang bersifat *qathi'i al-wurud* itu diperhadapkan dengan hadits yang berbeda atau bertentangan, sedangkan yang terakhir ini yang bersifat *zhanni al-wurud*. Di sini, pandangan para pakar sangat beragam. Muhammad al-Ghazali dalam bukunya *As-Sunnah an-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits*, menyatakan bahwa "Para sarjana hukum Islam menetapkan hukum-hukum dengan ijtihad yang luas berdasarkan pada al-Quran terlebih dahulu. Sehingga, apabila mereka menemukan dalam tumpukan riwayat (hadits) yang sejalan dengan al-Quran, mereka menerimanya, tetapi kalau tidak sejalan, mereka menolaknya karena al-Quran lebih utama untuk diikuti."

Pendapat di atas, tidak sepenuhnya diterapkan oleh ulama-ulama fiqh. Yang menerapkan secara utuh hanya Imam Abu Hanifah dan pengikut-pengikutnya. Menurut mereka, jangankan membatalkan kandungan satu ayat, mengecualikan sebagian kandungannya pun tidak dapat dilakukan oleh hadits. Pendapat yang demikian ketat tersebut, tidak disetujui oleh Imam Malik dan pengikut-pengikutnya. Mereka berpendapat bahwa al-hadits dapat saja diamalkan, walaupun tidak sejalan dengan al-Quran, selama terdapat indikator yang menguatkan hadits tersebut, seperti adanya pengamalan penduduk Madinah yang sejalan dengan kandungan hadits dimaksud, atau adanya *ijma'* ulama menyangkut

kandungannya. Karena itu, dalam pandangan mereka, hadits yang melarang memadu seorang wanita dengan bibinya, haram hukumnya, walaupun tidak sejalan dengan zhahir teks QS *al-Nisa'* ayat 24.

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَزَّاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

"Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki [maksudnya: budak-budak yang dimiliki yang suaminya tidak ikut tertawan bersama-samanya]. (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian [ialah: selain dari macam-macam wanita yang tersebut dalam QS al-Nisa', 4: 23 dan 24] (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu [ialah: menambah, mengurangi atau tidak membayar sama sekali maskawin yang telah ditetapkan]. Sungguhny Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Imam asy-Syafi'i, yang mendapat gelar *Nashir as-Sunnah* (Pembela as-Sunnah), bukan saja menolak pandangan Abu Hanifah yang sangat ketat itu, tetapi juga pandangan Imam Malik yang lebih moderat. Menurutny, as-Sunnah, dalam berbagai ragamnya, boleh saja berbeda dengan al-Quran, baik dalam bentuk pengecualian maupun penambahan terhadap kandungan al-Quran. Bukankah Allah sendiri telah mewajibkan umat manusia untuk mengikuti perintah Nabi-Nya? Harus digarisbawahi bahwa penolakan satu hadits yang sanadnya sahih, tidak dilakukan oleh ulama kecuali dengan sangat cermat dan setelah menganalisis dan membolak-balik segala seginya. Bila masih juga ditemukan pertentangan, maka tidak ada jalan kecuali memertahankan wahyu yang diterima secara meyakinkan (al-Quran) dan mengabaikan yang tidak meyakinkan (hadits).

3. *Ijma'*

a. Pengertian

Ijma' dalam bahasa Arab berarti kesepakatan atau sependapat tentang sesuatu hal, seperti perkataan seseorang: Yang berarti "kaum itu telah sepakat (sependapat) tentang yang demikian". Sedangkan akar kata *ijma'* berarti *jama'a*,

dengan arti kata ‘mengumpulkan’, ‘menghimpun’, ‘berkumpul’, ‘bersatu’, ‘berhimpun’, atau ‘menarik bersama-sama’.⁴⁴ Menurut al-Amidi, seperti yang dikutip oleh Ahmad Hasan, definisi ijma’; “Kesepakatan dari semua anggota *ahl al-Hall wal-’Aqd*, yang termasuk dalam masyarakat Muhammad saw, dalam satu periode tertentu, menyangkut suatu peraturan mengenai kejadian tertentu”.⁴⁵

Ijma menurut istilah *ahl-usul* adalah kesepakatan semua mujtahid di antara umat Islam pada suatu masa pasca wafatnya Rasul, atas hukum syar’i mengenai suatu kejadian/kasus.⁴⁶ Kemudian dalam buku Abu Zahrah, *Usul Fiqh*, yang dikatakan ijma’ adalah salah satu dalil syara’ yang memiliki tingkat kekuatan argumentatif setingkat di bawah dalil-dalil nash (Al-Qur’an dan Hadits). Ia merupakan dalil pertama setelah Al-Qur’an dan Hadits, yang dapat dijadikan pedoman dalam menggali hukum syara’.⁴⁷ Lebih dari itu, Imam Syafi’i membagi hukum yang bersumber dari dalil-dalil syara’ menjadi dua: *Pertama*, hukum dhahir dan batin, yakni hukum-hukum syara’ yang bersumber dari nash yang mutawatir (al-Qur’an dan Hadits mutawatir). Karenanya beliau mengatakan bahwa; “Kami telah menetapkan hukumnya dengan benar, baik bentuk dhahir maupun batinnya”. *Kedua*, hukum dhahir, yakni hukum syara’ yang ditetapkan berdasarkan dalil Hadits ahad, ijma’ atau qiyas—yang semua itu tidak disepakati oleh para ulama.

Mengomentari hal ini, Syafi’i menjelaskan; “Kami telah menetapkan hukumnya dengan benar menurut dhahirnya, karena mungkin orang yang meriwayatkan Hadist terjadi kesalahan. Apalagi hukum syara’ yang ditetapkan berdasarkan ijma dan qiyas yang tingkatannya lebih rendah (lemah) dari pada Hadits ahad. Karena masih ada Hadits, qiyas tidak dapat menetapkan hukum syara’.⁴⁸ Berdasarkan argumentasi di atas, maka dapat dijelaskan bahwa ijma’ merupakan kesepakatan mujtahid di kalangan umat Islam tentang hukum syar’i

⁴⁴Ahmad Hasan, *Ijma’*, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 19

⁴⁵*Ibid*, hlm. 82

⁴⁶Abdul Wahab Khalaf, [terj.] Noer Iskandar al-Barsany dan Moh. Tolchah Mansoor, *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 62.

⁴⁷Muhammad Abu Zahrah, [terj.] Saefullah Ma’sbuni, dkk, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 307.

⁴⁸*Ibid*, hlm. 308

dari suatu peristiwa yang terjadi pasca Rasul. Kesepakatan ini mesti dilakukan ketika Rasul meninggal dunia. Sebab, semasa beliau masih hidup, semua rujukan atas ragam peristiwa hukum yang terjadi di kalangan masyarakat hanya diserahkan pada beliau semata, dengan tanpa ada perlawanan atau pertentangan yang dapat mengganggu kemashlatan di antara mereka. Lebih lanjut, secara sederhana, ulama pun sepakat untuk menjadikan ijma' sebagai argumentasi (*hujjah*) dalam menetapkan hukum syara'. Hanya saja kesepakatan yang diambil berdasarkan ijma', sedikitnya bisa memunculkan kontradiksi dari segi—siapaakah ulama mujtahid yang berhak menetapkan ijma'. Syi'ah akan mengatakan, ijma' mereka adalah mazhab Syi'ah (Imam dan mujtahidnya). Sementara jumbuh ulama juga mengatakan, ijma' mereka adalah ijma' para ulama jumbuh. Begitu juga seterusnya.⁴⁹

b. Dasar Hukum Ijma'

Ijma' memiliki dasar hukum, di antaranya berupa Al-Qur'an, Hadits, dan akal pikiran.⁵⁰ Sebagai contoh pertama berdasarkan hujjah teks Al-Qur'an adalah, surah an-Nisa' ayat 59;

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ واطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاوْلٰى اَلْاَمْرِ مِنْكُمْ

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

Di sini penulis ingin menyebutkan, bahwa persoalan ijma' adalah persoalan pemimpin. Berdasarkan ayat di atas, dengan melihat pada lafadh "amri", berarti kalimat ini ingin menegaskan pada sesuatu yang berkaitan dengan *hal, keadaan* atau *urusan* yang bersifat umum; bisa dipahami *amri* dalam bentuk keduniawian atau bisa juga menyangkut urusan agama. Sehingga, dengan kata lain, di satu sisi lafadh *ulil-amri* dalam ayat di atas, bisa berupa sebagai pemimpin negara, penguasa, atau raja yang berhubungan dengan dunia. Sedangkan di sisi lain, lafadh ini bisa berupa orang-orang yang pakar di bidang agama, termasuk di antaranya para mujtahid. Karenanya, jika kedua golongan ini—dalam suatu

⁴⁹*Ibid.*

⁵⁰Muin Umar, dkk, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasaran dan Sarana Perguruan Tinggi Agama, 1985), hlm. 98.

komunitas besar (negara) sepakat tentang sesuatu peristiwa hukum, maka kesepakatan tersebut hendak-lah dilaksanakan.⁵¹

Dengan demikian, mematuhi dan melaksanakan kesepakatan yang telah ditetapkan oleh kedua golongan menurut surah an-Nisa ayat 59, berarti juga mengikuti perintah Tuhan yang terdapat dalam surah Ali Imran ayat 103;

واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا

"Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah dan janganlah kamu bercerai-berai".

Perintah untuk bersatu, dalam surah Ali Imran, baik dalam satu komunitas besar (Negara) atau komunitas yang lebih besar (antar negara) atas sesuatu peristiwa hukum yang telah ditetapkan termasuk dalam pengertian ijma'. Hal ini mengindikasikan bahwa ijma' merupakan salah satu alat yang bisa mempersatukan keinginan masyarakat Islam. Sebagai contoh kedua berdasarkan hujjah Hadits, di antaranya adalah;

"Umatku tidak akan sepakat untuk melakukan kesalahan"

Dalil lain yang digunakan untuk katagori ijma' adalah; *"Apa yang dipandang oleh kaum muslimin baik, maka menurut pandangan Allah juga baik"*. Untuk itu, kebenaran yang telah disepakati bersama mengenai suatu peristiwa hukum, maka kesepakatan tersebut hendak-lah diikuti, dengan tanpa mencari-cari kesalahan yang akan memunculkan keraguan banyak pihak. Bahkan kesepakatan yang mereka buat pun; baik pemimpin dan mujtahid, juga telah memperhatikan beberapa hal, termasuk aspek sosial, budaya, psikologi, dan bahkan adat setempat yang hidup dalam masyarakat.⁵² Contoh terakhir berdasarkan hukum ijma' adalah dengan cara menggunakan akal pikiran. Setiap ijma' yang dilakukan atas dasar hukum syara', hendaklah dibina sesuai dengan asas-asas pokok ajaran Islam

⁵¹*Ibid*, 99.

⁵²Misalnya saja dalam kasus; di mana sahabat menetapkan pembagian warisan untuk nenek 1/6, baik seorang atau lebih. Pembagian ini terjadi pada masa Abu Bakar dengan berdasarkan Hadits dari Mughirah ibn Syu'bah. Kemudian larangan menikah dengan bibi isteri dari ayah atau ibu (dianggap memiliki hubungan mahram dengan isteri). Hal ini juga disebabkan oleh adanya Hadits Nabi. Begitu juga dengan pembagian harta rampasan perang (*ghanimah*). Penegasan hukum melalui ijma' ketika masa sahabat dilakukan dengan berpedoman pada Al-Qur'an dan Hadits saja.

(akidah, syari'ah, dan mu'amalah). Karenanya, setiap mujtahid terikat dengan ketentuan-ketentuan yang tidak boleh dilampauinya. Jika mujtahid ketika hendak menjalankan ijtihadnya, yang kemudian dia mendapatkan suatu nash, maka ijtihad tersebut tidak boleh melawan nash.

Berikut ringkasan berdasarkan akal pikiran melalui beberapa pandangan para ahli hukum mengenai keabsahan ijma', seperti yang dikutip oleh Ahmad Hasan, di antaranya adalah;

1. Ketidaksepakatan satu orang ulama saja yang kompeten dapat menghapus keabsahan ijma'. Ini adalah pendapat ortodok;
2. Jika ijma' bisa dicapai mengenai sebuah Hadits yang diriwayatkan dari generasi-generasi, maka pendapat mayoritas dapat diterima. Tapi jika ijma' dicapai dalam masalah ijtihad, maka kesepakatan dari satu orang ulama saja pun harus dipertimbangkan. Kebenaran mungkin saja berada dipihak satu orang itu;
3. Al-Khayyat (w. 300 H) dikabarkan telah mengesahkan ijma' melalui pendapat mayoritas;
4. Abu Muhammad al-Juwaini (w. 438 H) berpendapat bahwa ijma' adalah sah dengan kesepakatan mayoritas dan orang-orang terkemuka. Kebulatan suara tidak dapat dijasikan syarat pokok ijma', sebab bisa jadi ada seorang ulama yang berkompeten tinggal di tempat terpencil yang tidak dikenal oleh ulama lainnya;
5. Al-Shafi al-Hindi (w. 715 H) berpendapat bahwa ijma' melalui pendapat mayoritas bersifat spekulatif dan tidak pasif;
6. Sekelompok ahli hukum berpendapat bahwa pada prinsipnya adalah lebih baik mengikuti pendapat mayoritas, walaupun orang boleh saja menyimpang daripadanya;
7. Ijma' dalam suatu masalah tertentu tidak dianggap sah, jika ada suara menentang dari dua orang ulama. Ijma' dianggap sah jika hanya satu suara ulama yang menentang saja;
8. Suara menentang dari tiga orang ulama menghapus keabsahan ijma', tapi dua orang tidak;
9. Jika masyarakat memperbolehkan dilaksanakannya ijtihad mengenai bebertapa masalah, seperti kasus 'aul yang ditentang oleh Ibn Abbas, maka ketidaksepakatan itu dianggap sebagai ijma';
10. Pendapat mayoritas merupakan otoritas (*hujjah*) dan bukan ijma'.⁵³

Ketentuan-ketentuan yang disebutkan di atas, berdasarkan hukum ijma bisa dipahami bahwa, ketika ijma itu berlaku maka kecil kemungkinan adanya kesalahan atas keputusan ijma'. Sebab, bagi mereka (pemimpin Negara-mujtahid)

⁵³Ahmad Hasan, *Ijma'*, hlm. 90-92.

yang memutuskan suatu hukum dengan menggunakan *ijma'*, pun memiliki kemampuan menurut kriteria oleh masing-masing pemimpin. Untuk katagori pemimpin di bidang dunia (kepala Negara), menurut Imam Al-Mawardi di antaranya adalah; a). Adil menurut persyaratan yang umum. b). Ilmu pengetahuan yang dapat membawanya kepada *ijtihad*. c). Sehat panca indera (pendengaran, penglihatan, dan lisan). d). Sehat jasmani dari kekurangan yang menghambat gerakannya. e). Pikiran yang luas dalam memimpin rakyat dan menegakkan kemashlahatan. f). Keberanian. g). Ulet dalam memelihara masyarakat dan melawan musuh.⁵⁴ Sedangkan Ibn Hazm, kriteria tersebut meliputi, di antaranya adalah; a). ia harus sudah dewasa (*baligh*). b). Harus orang laki-laki. c). Harus orang muslim. d). Memiliki sifat progresif mengenai urusannya, taat beribadah, taqwa kepada Allah, dan tidak terang-terangan melakukan kesalahan..⁵⁵

Bagi mereka yang memimpin urusan agama (*mujtahid*), menurut Imam Al-Ghazali, kriterianya adalah; a). Mengetahui dan menguasai ilmu *syara'*, mampu membaca dan memahami yang *dhanni*, mendahulukan apa yang dianggap lebih penting daripada yang kurang penting menyangkut kepentingan masyarakat banyak. b). Hendaknya seorang yang adil. Ini erat kaitannya dengan keputusan yang hendak disepakati bersama demi kepentingan bersama.⁵⁶ Sedangkan Asy-Syathibi menyebutkan, di antaranya; a). Mengerti dan memahami akan tujuan-tujuan *syari'at* dengan sepenuhnya bahkan harus lebih sempurna secara keseluruhan. b). Mampu melakukan keputusan berdasarkan pemahaman dan pengertian yang disebutkan dalam *syari'at*.⁵⁷

c. Rukun *Ijma'*

Adapun rukun-rukun *ijma'* menurut ulama *ushul* sebagai berikut;

- a. Harus ada beberapa orang *mujtahid* di saat terjadinya suatu peristiwa, yang kemudian mereka melakukan kesepakatan dalam menetapkan hukum tersebut. Dan *scadainya* ketika peristiwa hukum itu terjadi,

⁵⁴Rusjdi Ali Muhammad, *Politik Islam; Sebuah Pengantar*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 11

⁵⁵*Ibid*, hlm. 12

⁵⁶Mu'in Umar, dkk, [edt.] Peunoh Daly dan Quraisy Shihab, *Ushul Fiqh II*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Prasaran dan Sarana Perguruan Tinggi Agama, 1986), hlm. 118.

⁵⁷*Ibid*.

- kemudian yang ada hanya seorang mujtahid saja, maka peristiwa hukum tersebut belum bisa dikatakan dengan cara *ijma'*;
- b. Yang melakukan kesepakatan itu hanya seluruh mujtahid yang ada dalam dunia Islam. Dan jika kesepakatan tersebut hanya dilakukan oleh mujtahid yang terdapat dalam satu negara saja, maka kesepakatan yang demikian belum bisa dikatakan sebagai hukum *ijma'*;
 - c. Kesepakatan tersebut harus dinyatakan secara tegas oleh setiap mujtahid yang ada dalam dunia Islam, tanpa ada unsur paksaan atau tekanan dari bentuk dan motif apapun mengenai suatu peristiwa hukum, yang menyebabkan seseorang atau beberapa mujtahid menerima suatu keputusan. Juga kesepakatan itu bisa dilakukan dengan ragam cara, baik lisan, perbuatan, atau melalui suatu sikap yang menyetujui keputusan yang telah diambil oleh para mujtahid;
 - d. Kesepakatan itu hendaklah merupakan kesepakatan yang bulat dan jamak dari seluruh mujtahid dalam dunia Islam. Jika kesepakatan itu lahir dari beberapa mujtahid saja, sedangkan mujtahid lainnya menentang dengan alasan yang jelas, maka peristiwa tersebut belum bisa didekati sebagai *ijma'*.⁵⁸

Adapun praktek *ijma'* menurut Para fuqaha tidak sepakat mengenai terjadinya *ijma'* kecuali *ijma'* para sahabat. Ini dikarenakan apa yang menjadi ketetapan sebuah hukum pada masa sahabat—cenderung dijalankan atau dilakukan secara mutawatir. Pun demikian, teman-teman di antara para sahabat masih dimungkinkan untuk bertemu satu sama lain, yang dikarenakan Islam belum begitu meluas, sehingga memudahkan mereka dalam membahas suatu perkara. Dengan begitu, kecil kemungkinan akan terjadi penolakan atas *ijma'*. Hanya saja persoalan *ijma'* baru muncul setelah fase sahabat awal, yakni pada masa pertengahan kekhalifahan Utsman ibn Affan; dapatkah *ijma'* itu dilakukan ?

Ulama, dalam hal ini juga berbeda pendapat mengenai kemungkinan terjadinya *ijma'* pada fase setelah sahabat. Alasannya adalah, jika yang dimaksud dengan *ijma'* hanya merupakan kesepakatan para mujtahid dalam setiap masa mengenai hukum-hukum syara', maka *ijma'* tersebut akan sangat sulit terjadi. Hal ini dikarenakan meluasnya daerah Islam ke berbagai tempat. Namun begitu, jika yang dimaksud *ijma'* adalah sebuah kesepakatan para mujtahid mengenai hukum-hukum syara', di mana ketetapan hukumnya hanya berdasarkan dalil nash yang

⁵⁸Mukhtar Yahya, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Jakarta: al-Ma'arif, 1997), hlm.59-60

gath'i, seperti; wajib shalat, menghadap kiblat, zakat, puasa, dan haji, maka hal itu mungkin saja terjadi.⁵⁹ Secara sederhana, jika suatu keputusan hendak diambil berdasarkan ijma', maka besar kemungkinan rukun-rukun seperti yang disebutkan di atas sukar untuk diwujudkan. Hal ini seperti yang dijelaskan oleh Imam Syafi'i, di antaranya adalah;

- a. Para fuqaha umumnya berada di tempat yang jauh, sehingga sukar untuk dipertemukan;
- b. Sulit mempersatukan pendapat di antara fuqaha;
- c. Belum adanya kesepakatan ulama mengenai ijma' seseorang bisa diterima;
- d. Belum ada kesepakatan ulama tentang kriteria yang berhak berpendapat tentang fiqh.⁶⁰

Dengan begitu, persoalan hukum melalui ijma', dengan berdasarkan keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa; *Pertama*, ijma' tidak diperlukan pada masa Nabi. *Kedua*, ijma' mungkin terjadi pada masa khalifah Abu Bakar dan pertengahan khalifah Ustman. *Ketiga*, mulai pertengahan kekhalfahan Utsman hingga sekarang, persoalan ijma' tidak mungkin terjadi dengan berdasarkan rukun-rukun di atas, pun perluasan Islam yang begitu besar. Jika demikian, maka dapat ditetapkan definisi ijma' adalah keputusan hukum yang diambil oleh wakil-wakil umat Islam atau para mujtahid yang mewakili segala lapisan masyarakat umat Islam. Hal ini berdasarkan firman Tuhan dalam surah *al-Nisa'* ayat 59, dengan sebutan ulil amri atau *ahlul halli wal aqdi*. Sebab, urusan rakyat, dalam sebuah negara—apakah negara itu berbentuk Islam atau tidak; penduduknya mayoritas atau minoritas Islam atau tidak, peraturan atau Undang-undang dalam sebuah negara adalah sebuah konsekuensi yang harus ditaati dan dipatuhi oleh setiap warga.

Sekali pun sukar membuktikan apakah ijma' benar-benar terjadi dalam prakteknya—selain pada masa shahabat, namun begitu dalam buku fiqh dan usul fiqh diterangkan mengenai penjelasan terjadinya macam-macam ijma', di antaranya adalah;

⁵⁹Muhammad Abu Zahrah, *Ushul...*, hlm. 310.

⁶⁰*Ibid*, hlm. 311.

a. *Ijma' bayani*. Pemahaman dalam *ijma'* ini dibangun berdasarkan kesesuaian pendapat di kalangan para mujtahid secara tegas dan jelas, baik melalui tulisan, pun demikian dengan ucapan. Dan biasanya, *ijma'* ini juga dikenal dengan *ijma' sharih*, *ijma' qauli*, atau *ijma' hakiki*. Bahkan, menurut para ulama jumbuh fuqaha, *ijma'* ini menjadi salah satu sumber kehujjahan dalam menetapkan hukum syara'.

b. *Ijma' sukuti*. Penjelasan mengenai *ijma'* ini, menurut Imam Syafi'i tidak dapat dijadikan sebagai argumentasi (hujjah). Sebab para ulama tidak menyatakan pendapatnya secara tegas dan jelas, kecuali hanya dalam pengertian diam saja, pun tanpa ada reaksi mengenai ketentuan hukum syara' yang telah dikemukakan oleh mujtahid. Juga *ijma'* ini dikenal dengan sebutan *ijma' i'tibari*.⁶¹

Kemudian jika dilihat dari segi yakin atau tidaknya terjadinya *ijma'* dapat dibagi dalam dua kategori, di antaranya adalah:

a. *Ijma' qathi'*. Artinya, hukum yang dihasilkan *ijma'* itu benar terjadi dan tidak ada kemungkinan terjadinya perbedaan mengenai ketetapan hasil *ijma'* tersebut dengan hasil *ijma'* yang dilakukan pada waktu yang lain. Mengenai contohnya, pembahas untuk saat ini belum menemukan.

b. *Ijma' dhami*. Masih ada kemungkinan terjadinya perbedaan mengenai ketetapan suatu hukum syara' di antara para ulama dengan berdasarkan hidup dan kehidupannya masing-masing ulama.

4. Qiyas

Qiyas menurut bahasa berarti mengukur. Orang arab biasa menyebutkan mengukur tanah dengan memakai satuan meter. *Qiyas* mengharuskan adanya dua perkara, yang salah satunya disandarkan kepada yang lain secara sama. *Qiyas* adalah hubungan dan penyadaran antara dua perkara, sehingga sering dikatakan

⁶¹*Ibid*, hlm. 317-318. Juga Muin Umar, dkk, *Ushul Fiqh I*, hlm. 105. Alasan ulama fuqaha—kenapa tidak menjadikan *ijma' sukuti* dalam katagori *ijma'*, seperti halnya dalam *ijma' bayani*, dikarenakan bahwa perbuatan diam masih memiliki beberapa kemungkinan. Ada kemungkinan bahwa dia-nya ulama telah berjihad mengenai hukum syara' tersebut, tapi belum menemukan hasil yang mantap. Atau bisa juga dia telah memiliki hukum yang mantap, hanya saja dia berasa khawatir atas keputusannya yang bisa menimbulkan konsekuensi di antara para ulama. Muhammad Abu Zahrah, *Usul...*, hlm. 318-319.

siA diqiyaskan terhadap si B, tidak diqiyaskan terhadap si C. Artinya si A menyamai si B, tetapi tidak menyamai si C.

Qiyas menurut istilah ushul fiqh diartikan dengan menyertakan suatu perkara terhadap yang lainnya dalam hukum syara' karena terdapat kesamaan 'illat di antara keduanya, (yaitu) terdapat kesamaan dalam perkara yang mendorong adanya hukum syara' bagi keduanya. Yang menyebabkan adanya qiyas adalah adanya kesamaan antara *al-maqis* (perkara yang diqiyaskan) dengan *al-maqis 'alaih* (perkara yang diqiyasi) dalam satu perkara, (yaitu) adanya penyatu diantara keduanya. Perkara yang menyatukan tersebut adalah perkara adalah perkara yang mendorong disyari'atkannya hukum, yang kemudian dikenal dengan dengan istilah 'illat. Mengacu kepada definisi di atas, maka yang dimaksud dengan qiyas adalah qiyas syar'i, bukan qiyas aqli, yaitu qiyas yang di dalamnya terdapat indikator dari syara' yang menunjukkan legalitasnya sebagai qiyas. Dengan kata lain terdapat 'illat syar'i yang dijelaskan dengan nash.

E. Metode-metode Penggalian Hukum Islam

1. Istihsan

Dari segi bahasa, *istihsan* berarti "menganggap atau memandang baik pada sesuatu". Dari segi istilah, *istihsan* ialah meninggalkan qiyas dan mengamalkan yang lebih kuat darinya, karena terdapat dalil atau alasan yang menghendakinya. Sedangkan pendapat para ulama berbeda-beda dalam mengartikan *istihsan*. *Istihsan* dilakukan antara lain jika terjadi konflik kepentingan, yaitu kepentingan yang ruang lingkungnya lebih sempit, jika ketentuan hukum pada dalil khusus dilaksanakan secara apa adanya, dengan kepentingan yang ruang lingkungnya lebih jelas, yang didukung oleh ketentuan hukum pada dalil yang umum sifatnya.

2. Istishlah

Istilah lain dari *istishlah* adalah *mashlahah mursalah*. Dari segi bahasa, *istishlah* berarti baik. *Istishlah* didefinisikan sebagai upaya penetapan hukum yang didasarkan atas kemaslahatan atau kebaikan. *Mashlahah* terbagi tiga yaitu: yang diterima syara' (*mashlahah mu'tabarah*), yang ditolak oleh syara' (*mashlahah mulghah*) dan yang diperselisihkan oleh ulama muslim karena tidak ada dalil, baik

yang menerima maupun yang menolaknya (*mashlahah mursalah*). Penggunaan *Istishlah* harus memenuhi persyaratan yaitu bukan diukur dengan dugaan semata, sifatnya umum bukan perorangan, tidak bertentangan dengan dalil syara' yang lain, serta diamalkan dalam kondisi yang memerlukan. Menetapkan ketentuan hukum dengan berdasarkan *mashlahah mursalah*, merupakan bidang yang amat subur untuk mengembangkan hukum Islam, khususnya dalam muamalah (sosial-kemanusiaan).

3. *Istishhab*

Dari segi bahasa, *istishhab* berarti "minta bersahabat" atau membandingkan sesuatu dan mendekatkannya". Definisi *istishhab* ialah: "melestarikan suatu ketentuan hukum yang telah ada pada masa lampau, hingga ada dalil yang mengubahnya". *Istishhab* itu ada dua macam. *Pertama*, melangsungkan berlakunya hukum akal mengenai kebolehan atau bebas-asal, pada saat tidak dijumpainya dalil yang mengubahnya. Misalnya, segala macam makanan dan minuman, yang tidak terdapat dalil syara' tentang keharamannya adalah *mubah* atau *halal*. *Kedua*, melangsungkan berlakunya hukum syara' berdasarkan suatu dalil, dan tidak ada dalil lain yang mengubahnya. Misal, jika seseorang telah berwudhu, kemudian ragu-ragu apakah wudhunya telah batal atau belum, maka ia dihukumi belum batal atas dasar keadaan wudhu sebelumnya yang diyakininya. Maka *istishhab* hanya menjadi *hujjah* untuk melangsungkan hukum tidak menetapkan hukum baru yang sebelumnya belum ada.

4. *'Urf*

Menurut bahasa, *'Urf* berarti "yang kenal". Definisi *'Urf* ialah "sesuatu yang dikerjakan secara berulang-ulang tanpa adanya hubungan rasional". Lebih lengkapnya *'Urf* adalah segala sesuatu yang sudah dikenal oleh manusia karena telah menjadi kebiasaan atau tradisi, baik bersifat perkataan, perbuatan, atau kaitannya dengan meninggalkan perbuatan tertentu. *'Urf* dibagi menjadi 2 macam yaitu *'urf shahih* dan *'urf fâsid*. *'Urf shahih* adalah tradisi yang selaras atau tidak berlawanan dengan dalil syara' serta tidak menghalalkan yang haram dan tidak pula menggugurkan kewajiban. *'Urf fâsid* adalah tradisi yang berlawanan dengan syara' atau menghalalkan yang haram dan menggugurkan kewajiban.

5. *Sadd al-Dzari'ah*

Secara bahasa, *sadd* berarti “penutup” *dzari'ah* berarti “jalan yang menuju kepada sesuatu” atau “sesuatu yang membawa kepada yang dilarang dan mengandung kemudharatan”. Menurut pakar studi hukum Islam, *dzari'ah* (dalam konteks *sadd*) berarti sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan. Dengan demikian, *Sadd al-Dzari'ah* berarti menutup segala sesuatu yang menjadi sarana kepada yang diharamkan atau yang tidak dihalalkan.

6. Madzhab Shahabi

Mazhab Shahabi adalah pendapat para sahabat Nabi s.a.w. tentang suatu kasus yang dikutip oleh para ulama, baik berupa fatwa atau ketetapan hukum. Sementara itu, al-Qur'an dan Sunnah tidak menjelaskan hukum terhadap kasus yang dihadapi sahabat tersebut serta tidak ditemukan kesepakatan para sahabat yang menetapkan para sahabat tersebut. Maka dalam hal ini terdapat empat pendapat ulama.

Pertama, Pendapat sahabat Nabi s.a.w. tidak dapat dijadikan dalil hukum.

Kedua, pendapat sahabat Nabi s.a.w. dapat dijadikan dalil hukum dan didahulukan dari *Qiyās*.

Ketiga, madzhab sahabat Nabi s.a.w. dapat dijadikan dalil hukum bila dikuatkan dengan *Qiyās*.

Keempat, madzhab sahabat Nabi s.a.w. dapat dijadikan dalil hukum bila bertentangan dengan *Qiyās*. Pertentangan menunjukkan bahwa pendapat tersebut bukan bersumber dari *Qiyās*, melainkan dari *Sunnah*.

F. Prinsip-prinsip dan Asas Hukum Islam

1. Prinsip Tauhid

Tauhid adalah prinsip umum hukum Islam. Prinsip ini menyatakan bahwa semua manusia ada di bawah satu ketetapan yang sama, yaitu ketetapan tauhid yang dinyatakan dalam kalimat *La 'ilaha Illallah* (Tidak ada tuhan selain Allah). Prinsip ini ditarik dari firman Allah QS. Ali Imran Ayat 64. Berdasarkan atas prinsip tauhid ini, maka pelaksanaan hukum Islam merupakan ibadah. Dalam arti perhambaan manusia dan penyerahan dirinya kepada Allah sebagai

manipestasikesyukuran kepada-Nya. Dengan demikian tidak boleh terjadi setiap mentuhankan sesama manusia dan atau sesama makhluk lainnya. Pelaksanaan hukum Islam adalah ibadah dan penyerahan diri manusia kepada keseluruhan kehendak-Nya.

Prinsip tauhid inipun menghendaki dan memposisikan untuk menetapkan hukum sesuai dengan apa yang diturunkan Allah (Al-Qur'an dan As-Sunah). Barang siapa yang tidak menghukumi dengan hukum Allah, maka orang tersebut dapat dikategorikan kedalam kelompok orang-orang yang kafir, dzalim dan fasiq (Q.S. ke 5 Al-Maidah : 44, 45 dan 47). Dari prinsip umum tauhid ini, maka lahirilah prinsip khusus yang merupakan kelanjutan dari prinsip tauhid ini, umpamanya yang berlaku dalam fiqh ibadah sebagai berikut:

- a. Prinsip pertama: Berhubungan langsung dengan Allah tanpa perantara. Artinya bahwa tidak seorang pun manusia dapat menjadikan dirinya sebagai zat yang wajib disembah.
- b. Prinsip kedua: Beban hukum (*taklif*) ditujukan untuk memelihara akidah dan iman, penyucian jiwa (*tajkiyat al-nafs*) dan pembentukan pribadi yang luhur. Artinya hamba Allah dibebani ibadah sebagai bentuk/aktualisasi dari rasa syukur atas nikmat Allah.

Berdasarkan prinsip tauhid ini melahirkan azas hukum ibadah, yaitu azas kemudahan/meniadakan kesulitan. Dari azas hukum tersebut terumuskan kaidah-kaidah hukum ibadah sebagai berikut:

- a. *al-ashlu fii al-ibadati tujifu wal ittiba'*, yaitu pada pokoknya ibadah itu tidak wajib dilaksanakan, dan pelaksanaan ibadah itu hanya mengikuti apa saja yang diperintahkan Allah dan Rasul-Nya;
- b. *al-masyaaqqah tujlibu at-taysiir*, yakni kesulitan dalam melaksanakan ibadah akan mendatangkan kemudahan.

Sesungguhnya, *al-Masyaaqqah* jika ditinjau dari segi bahasa memiliki arti "kesusah payahan dan kesukaran." Ini bisa dilihat berdasarkan ucapan sebagai berikut:

شَقَّ عَلَيْهِ الْأَمْرَ يَشُقُّ شَقًّا وَمَشَقَّةٌ إِذَا اتَّعَبَهُ.

“Masalah itu sangat memberatkan padanya (ketika menyulitkannya).”⁶²

Adapun makna berikutnya bahwa, *masyaqqah* merupakan suatu kesukaran yang hasil dari mengerjakan sesuatu perbuatan, di luar dari kebiasaan. *Masyaqqah* ini menimbulkan hukum *rukhsah* atau *taklif syari’at*, termasuk hendak melengkapi darurat (*idtirar*) sebagaimana bertujuan untuk melengkapi hajat.

الضرورة ماالتحاً فيها المرء الى حفظ دينه او نفسه او عقله او نسله او ماله من الهالك والحاجة هي ما كانت لازمة لصلاح المعيشة.

“Darurat adalah apa yang harus dilakukan manusia untuk memelihara agamanya atau jiwanya, atau akalnyanya, atau keturunannya, atau hartanya dari kebinasaan. Dan hajat itu ialah sesuatu yang harus dilakukan untuk kebaikan penghidupan.”⁶³

Berdasarkan maksud di atas, maka langkah penyelesaian sehubungan dengan perkara perbuatan *mukallaf* yang dinilai mengalami kesulitan, maka prinsip utama di mana segala hukum pada asalnya adalah umum, tidak melibat kepada sesuatu keadaan tertentu atau seseorang tertentu. Hanya kadang-kadang dalam pelaksanaannya menimbulkan kesukaran. Dalam hal ini al-Ghazali menyebutkan sebagai berikut:

كل ما تجاوز حده انعكس الى ضده.

“Segala yang melampaui batasnya, bertukar kepada lawannya.”⁶⁴

Oleh sebab itu, perlu diadakan jalan untuk menghindari kesukaran dengan mengadakan pengecualian hukum. Maksud pemaknaan di atas, bahwa seseorang terkadang dalam bertindak mengalami kepayahan dan kesukaran pada dirinya. *al-masyaqqah* juga dapat diartikan dengan kata sempit, kesulitan, berat dan kesukaran.⁶⁵ Adapun maksud *al-masyaqqah* yang bisa mendatangkan kemudahan (*taysir*) adalah kesulitan yang dapat menghilangkan tuntutan *syar’i*

⁶²Ahmad Sudirman Abbas, *Qawa'id Fiqhiyyah dalam Perspektif Fiqh*, (Jakarta: Radar Jaya Offset, 2004), hlm. 83.

⁶³Zainal Abidin Ahmad, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 33.

⁶⁴*Ibid.*

⁶⁵Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: al-Risalah al-Dauliyyah, 1999), hlm. 133.

(*taklif al-Syar'iyah*). Misalkan saja, transaksi hutang (*'akd al-qard*), tukar menukar utang (*hiwalah*), akad pengganti (*tawkil*), praktek sewa menyewa dan atau praktek bagi hasil (*qirad*). Demikian pula perbuatan-perbuatan hukum lainnya, seperti shalat, zakat dan haji, yang secara implisit (*jumlah*) memerlukan rincian dan praktek Nabi Saw.⁶⁶

Sementara *al-masyaqqah* yang tidak dapat menghilangkan tuntutan *syar'i*, seperti kesukaran dalam menerima kasus-kasus *had*, sakit ketika dicambuk dan susah menentukan pembagian warisan, adalah perbuatan-perbuatan hukum yang secara eksplisit (*nass*) telah diterangkan secara jelas dan terang. Adapun *al-Masyaqqah* secara terminologis berarti, hukum-hukum yang menimbulkan kesusahan atas *mukallaf*, yaitu kesulitan pada dirinya dan hartanya (ruang *maqasid*-nya), maka syari'ah meringankannya dengan cukup melakukan sesuatu yang berada dalam kemampuannya.⁶⁷

Berangkat dari ketentuan ini, maka *al-masyaqqah* dipahami sebagai suatu bentuk perbuatan hukum yang dicari sebab kemudahannya tanpa harus menghilangkan substansi perbuatan hukum itu sendiri. Adapun sebab yang melatarinya bisa saja berasal dari sejumlah faktor dan peristiwa—apakah karena *uzur*, lupa, sakit dan atau *safar*. Oleh karena itu, sebab-sebab diberikan kemudahan dalam melakukan suatu tindakan hukum merupakan bagian dari dispensasi khusus kepada *mukallaf* (*rukhsah*). Dengan demikian, *al-Masyaqqah* dapat dihilangkan dengan cara mengakomodasikan sejumlah dispensasi-dispensasi agar perbuatan-perbuatan hukum yang dinilai memberatkan dapat dilakukan secara memadai.

Ini dapat dibuktikan melalui sejumlah dalil *syara'*. Dalam surat *al-Baqarah* ayat 185 sebagai berikut:

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

“Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.”

⁶⁶Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqih: Sejarah dan Kaidah Asasi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 144-145.

⁶⁷Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa'id...*, hlm. 134.

لا يكلف الله نفسا الا وسعها

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.” (*al-Baqarah*: 286)

وما جعل عليكم في الدين حرج

“Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.” (*al-Hajj*: 78)

Adapun dalil hadith dapat disebutkan sebagai berikut:

عن أنس بن مالك رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يسبيروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا. (رواه البخارى)⁶⁸

“Dari Anas ibn Malik ra., bahwa Nabi Saw bersabda: Ambillah jalan yang mudah dan jangan mempersulit, berikanlah kebahagiaan dan jangan menakuti-nakuti.” (*H.R. al-Bukhari*)

عن ابن مسعود رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فمن صلى بالناس فليخفف, فان فيهم المريض والضعيف وذو الحاجة. (رواه البخارى)⁶⁹

“Dari ibn Mas’ud ra., bahwa Nabi Saw bersabda: Bagi yang menjadi imam shalat bersama masyarakat, maka hendaknya mempercepat shalatnya, karena di antara mereka ada yang sakit, ada yang lemah, dan ada yang memiliki kesibukan.”

Sejumlah dalil di atas menguatkan untuk menunjukkan bukti-bukti konkrit bahwa syari’at Islam senantiasa mengingkan hilangnya kesulitan. Bahkan dapat pula dipahami bahwa suatu tuntutan dalam hukum *syar’i* tidak ditemukan tindakan yang dianjurkan sampai melewati batas kemampuan hambanya. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa segala aturan-aturan yang diterapkan dalam syari’at bertujuan untuk memberikan kemudahan dan keringanan kepada hambanya. Atas dasar maksud di atas, maka identifikasi persoalan *masyaqqaq* erat kaitannya dengan kebutuhan pokok. Atau dengan kata lain, apabila kebutuhan pokok tidak terpenuhi, maka akan dikatakan itu sebagai *Masyaqqaq*. Sama seperti

⁶⁸Muhammad ibn Isma’il al-Bukhari, Jilid ke-1, *Sahih al-Bukhari*. (al-Qahirah: Dar al-Hadith, 1991), hlm. 16.

⁶⁹*Ibid*, hlm. 15-16.

apabila kebutuhan darurat tidak terpenuhi, maka akan disebut (dalam terminologi fikih) sebagai *darar*. Oleh karena itu, kebutuhan pokok yang dimaksud lebih menitikberatkan ke arah perbuatan yang telah mengandung penilaian dan kriteria-kriteria tertentu melalui dalil-dalil *syara'*.

2. Prinsip Keadilan

Keadilan dalam bahasa Salaf adalah sinonim *al-mi'za'n* (keseimbangan/moderasi). Kata keadilan dalam al-Qur'an kadang diekuivalensikan dengan *al-qist*. Al-mizan yang berarti keadilan di dalam al-Qur'an terdapat dalam QS. *al-Syura: 17* dan *al-Hadid: 25*. Term keadilan pada umumnya berkonotasi dalam penetapan hukum atau kebijaksanaan raja. Akan tetapi, keadilan dalam hukum Islam meliputi berbagai aspek. Prinsip keadilan ketika dimaknai sebagai prinsip moderasi, menurut Wahbah al-Zuhaili bahwa perintah Allah ditujukan bukan karena esensinya, sebab Allah tidak mendapat keuntungan dari ketaatan dan tidak pula mendapatkan kemudharatan dari perbuatan maksiat manusia. Namun ketaatan tersebut hanyalah sebagai jalan untuk memperluas perilaku dan cara pendidikan yang dapat membawa kebaikan bagi individu dan masyarakat.⁷⁰

Dari prinsip keadilan ini lahir kaidah yang menyatakan hukum Islam dalam praktiknya dapat berbuat sesuai dengan ruang dan waktu, yakni suatu kaidah yang menyatakan elastisitas hukum Islam dan kemudahan dalam melaksanakannya sebagai kelanjutan dari prinsip keadilan. Perkara-perkara dalam hukum Islam apabila telah menyempit maka menjadi luas; apabila perkara-perkara itu telah meluas maka kembali menyempit.

3. Prinsip Kebebasan/Kemerdekaan

Prinsip kebebasan dalam hukum Islam menghendaki agar agama/hukum Islam disiarkan tidak berdasarkan paksaan, tetapi berdasarkan penjelasan, demonstrasi, argumentasi. Kebebasan yang menjadi prinsip hukum Islam adalah kebebasan di arti luas yang mencakup berbagai macamnya, baik kebebasan

⁷⁰Wahbah al-Zuhaili, *al-Dharu'rah Al-Syar'iyah*, (Damaskus: Muasasah al-Risalah, t.th), hlm. 30.

individu maupun kebebasan komunal. Keberagama dalam Islam dijamin berdasarkan prinsip tidak ada paksaan dalam beragama (QS. *al-Baqarah*: 256 dan *al-Kafirun*: 5)]

4. Prinsip Persamaan/Egaliter

Prinsip persamaan yang paling nyata terdapat dalam Konstitusi Madinah (al-Shahifah), yakni prinsip Islam menentang perbudakan dan penghisapan darah manusia atas manusia. Prinsip persamaan ini merupakan bagian penting dalam pembinaan dan pengembangan hukum Islam dalam menggerakkan dan mengontrol sosial, tapi bukan berarti tidak pula mengenal stratifikasi sosial seperti komunis.

5. Prinsip Toleransi

Prinsip toleransi yang dikehendaki Islam adalah toleransi yang menjamin tidak terlanggarnya hak-hak Islam dan ummatnya -tegasnya toleransi hanya dapat diterima apabila tidak merugikan agama Islam. Wahbah al-Zuhaili memaknai prinsip toleransi tersebut pada tataran penerapan ketentuan al-Qur'an dan Hadits yang menghindari kesempitan dan kesulitan, sehingga seseorang tidak mempunyai alasan dan jalan untuk meninggalkan syari'at ketentuan hukum Islam. Dan lingkup toleransi tersebut tidak hanya pada persoalan ibadah saja tetapi mencakup seluruh ketentuan hukum Islam, baik muamalah sipil, hukum pidana, ketetapan peradilan dan lain sebagainya.⁷¹

Sejumlah prinsip-prinsip di atas meski terdapat sejumlah prinsip-prinsip lainnya, semisal *ta'wun* dan *amar maruf* adalah media yang dijadikan sebagai acuan filosofis untuk memperhalus dan mengakomodir sisi humanis dalam rangka memperdalam dimensi hukum secara universal. Bahkan pertimbangan terhadap prinsip-prinsip ini mendasari upaya penerapan hukum sebagai suatu peniscayaan terkait pemahaman hukum berdasarkan konteksnya, dengan mempertimbangkan secara simultan asas-asas yang terkandung di dalam al-Qur'an itu sendiri, baik berupa tidak menyulitkan (mudah), menyedikitkan beban (ringan) dan bertahap (angsur-angur;

⁷¹Wahbah al-Zuhaili, *al-Dharuurah*..., hlm. 32.

gradual).⁷² Oleh karena itu, asas-asas ini menjadi standar acuan yang bernilai filosofis. Lebih lanjut, Abu Sulayman juga menyebutkan secara lebih mendidik bahwa sikap Islam secara fundamental mengenai hubungan antar sesama manusia, sebagaimana diungkapkan dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw adalah berbentuk ungkapan-ungkapan kasih sayang (*tawadduhum*), bantuan (*tuhsinu*), kebaikan (*al-lati hiya ahsan*) dan pemeliharaan (*dhimmah*).⁷³

Dari uraian-uraian di atas tampak bahwa konsep penerapan hukum dalam Islam adalah memberi muatan terhadap substansi yang hakiki dari suatu hukum melalui penekanan pemahaman tujuan-tujuan hukum. Penekanan ini tentu difokuskan pada cita-cita keadilan atas dasar nilai-nilai yang fundamental dari kehidupan manusia, yakni mewujudkan kemashlahatan. Meski begitu, hukum dalam masyarakat tentu bertujuan untuk mengendalikan masyarakat. Ia adalah sebuah sistem yang ditegakkan terutama melindungi hak-hak individu maupun hak-hak masyarakat. Oleh karena itu, sistem hukum di setiap masyarakat memiliki sifat, karakter dan ruang lingkungannya masing-masing. Inilah sebabnya kerangka epistemologi hukum selalu dituntut ke arah perluasan makna.

Kesimpulan

Perkembangan sejarah fiqh pada saat itu, setidaknya, dalam sejarah kelahirannya, bangunannya muncul ketika persoalan-persoalan kemanusiaan di masyarakat perlu dibenahi dan direspon secara optimal, dan kemudian mampu memberikan pengertian tentang penjelasan hukum Islam. Dengan demikian, asumsi dan sarana fiqh sebagai sumber yang dinamis di tengah-tengah masyarakat, dalam garis besarnya, harus memiliki relevansi tersendiri, sebab ia (fiqh) lahir untuk merespon dinamika masyarakat.

Sebagai contoh, seperti yang dibahas gambarkan dengan konsep metodologi Abu Hanifah—muncul dengan performa rasionalisme, dan disebabkan

⁷²Al-Khudari Bek, *Tarikh al-Tasyri' Islam*, (Mesir: Maktabah al-Tijariyah, 1960), hlm. 23-24.

⁷³A. Qodri Azizy, Prolog, Busthanul Arifin, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2004), hlm. 35.

oleh pengaruh masyarakat perkotaan yang cenderung berpikiran rasional, sehingga beliau cenderung menggunakan analogi qiyas ketimbang teks-teks hadits, yang menurut beliau diragukan otoritas keshahihannya. Dalam hal, seperti yang dijelaskan oleh Abu Yasid, "*Fiqh Realitas*", dalam kata pengantar, beliau mengatakan; "Imam Abu Hanifah (pendiri mazhab Hanafi) membolehkan mengambil keputusan hukum dengan pengajuan saksi yang tidak diketahui identitas keadilannya". Di sini beliau memandang bahwa keadilan hanya ada menurut lahirnya saja, yang kemudian menurut murid-muridnya, dan di antaranya adalah Imam Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaibani mengatakan bahwa perihal tersebut (persaksian) ini tidak boleh, yang disebabkan atas pertimbangan hukum bagi masyarakat.

Oleh sebab itu, penulis dengan mencermati sedikit-banyak sejarah perkembangan fiqh baik pada masa Nabi, sahabat, mazhab; dengan ragam ijtihad yang akhirnya mengalami kemunduran di abad keempat Hijriah atau abad ke-11 Masehi, menyisakan satu pertanyaan yang kerap mengganggu pemikiran—di mana, apakah ada pembatasan hukum pada masa tersebut, khususnya dalam dua abad Hijriah antara mazhab ini dan itu? Atau ketika penaklukan wilayah tertentu dalam penyebaran Islam—hukum mana yang berlaku; tradisi mereka (pribumi) atau aliran dan mazhab itu sendiri?

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an dan Terjemahannya

- Qodri Azizy, [prolog.], Bustanul Arifin, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002
- Amir Mu'allim dan YUSDANI, [Peng.], Moh. Mahfud MD dan Asjmundi A. Rahman, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII-Press, 1999
- 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978
- Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiq*, Bandung: Pustaka Setia, 2010
- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta: Grafindo Persada, 2004
- Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, dalam bab pertama Jakarta: UI-Press, 1986
- Ahmad Zaki Yamani, *Syari'at Islam Yang Kekal dan Persoalan Masa Kini* [terj.] K.M.S. Agustjik, *Asy-Syari'atul Khalidah wa Musykilatul 'Asri*, Cet. II, Jakarta: Lembaga Studi Ilmu-ilmu Kemasyarakatan Yayasan Bhinneka Tunggal Ika, 1978
- Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, Yogyakarta: Pondok Krapyak Pesantren al-Munawir, 1984
- Editor Peunoh Dalay dan Quraisy Syihab, [peny.] Mu'in dkk, *Ushul Fiqh II: Qaidah-qaidah Istinbath dan Ijtihad (Metode Penggalan Hukum Islam)*, Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, 1986
- Ibn Al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, jilid I
- Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam*, Cet. Ke-10, Bandung: Al-Ma'arif, 1986
- Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: The University of Chicago, 1975
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, jilid II, Jakarta: Universitas Indonesia, 1979

- Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005
- Al-Hamid Al- Husaini, *Membangun Peradaban Sejarah Muhammad Saw: Sejak Sebelum Diutus Menjadi Rasul*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2000
- Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, Bandung: Pustaka, 1984
- M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980
- Rasyad Hasan Khalil, *Sejarah Legislasi Hukum Islam*, Jakarta: AMZAH, 2009
- Haswir dan Muhammad Nurwahid, *Perbandingan Mazhab, Realitas Pergulatan Pemikiran Ulama Fiqih*. Pekanbaru: Alaf Riau, 2006
- Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Pernikahan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987
- Ibn al-Qoyyim al Jauziyyah, *I'lam al Muwaqqi'in*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, t.th
- Mun'in A. Sirri, *Sejarah Fiqih Islam*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995
- Noel J. Coulson, (ed.) W. Montgomery Watt, (terj.) Hamid Ahmad, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1987
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh, Jilid II*, Jakarta: Logos, 2001
- Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam*, Bandung : Pustaka Setia, 2007
- Ahmad Hasan, *Ijma'*, Bandung: Pustaka, 1985
- Abdul Wahab Khalaf, [terj.] Noer Iskandar al-Barsany dan Moh. Tolchah Mansoer, *Kaidah-kaidah Hukum Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002
- Muhammad Abu Zahrah, [terj.] Saefullah Ma'shum, dkk, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Muin Umar, dkk, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama, 1985
- _____, dkk, [edt.] Peunoh Daly dan Quraisy Shihab, *Ushul Fiqh II*, Jakarta: Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama, 1986

- Rusjdi Ali Muhammad, *Politik Islam; Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Mukhtar Yahya, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Jakarta: al-Ma'arif, 1997
- Ahmad Sudirman Abbas, *Qawa'id Fiqhiyyah dalam Perspektif Fiqh*, Jakarta: Radar Jaya Offset, 2004
- Zainal Abidin Ahmad, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- 'Abd al-Aziz Muhammad Azam, *Qawa'id al-Fiqh al-Islami*, Kairo: al-Risalah al-Dauliyyah, 1999
- Jaih Mubarak, *Kaidah Fiqih: Sejarah dan Kaidah Asasi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001
- Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, Jilid ke-1, *Sahih al-Bukhari*, al-Qahirah: Dar al-Hadith, 1991
- Wabbah al-Zuhaili, *al-Dharuurah Al-Syar'iyah*, Damaskus: Muasasah al-Risalah, t.th
- Al-Khudari Bek, *Tarikh al-Tasyri' Islam*, Mesir: Maktabah al-Tijariyah, 1960

CV. Tristar Printing Mandiri

Jln. Lingkar Kampus UIN Ar-Raniry No. 27A

Rukoh - Banda Aceh, 23111

Tlp: +6281214133888

ISBN 978-602-74041-4-4



978-602-74041-9-9